

---

**John Arden**

## **Das „Gesetz über den Gräberschutz und die Repatriierung amerikanischer Ureinwohner“, das kulturelle Erbe und die Schaffung von Gruppenrechten innerhalb des liberaldemokratischen Staates**

Das Gesetz über den Gräberschutz und die Repatriierung der amerikanischen Ureinwohner von 1990 (NAGPRA)<sup>1</sup> ist ein einmaliger Vorgang. Erlassen, um einzelnen amerikanischen Ureinwohnern und Stämmen die Kontrolle über Kulturgüter oder kulturellen Besitz der Ureinwohner zurückzugeben, ist dieses Gesetz vielleicht das einzige seiner Art in der Welt. In diesem Sinn kann es als ein Gesetz gesehen werden, das signifikante kulturelle Verschiedenheit innerhalb der Vereinigten Staaten anerkennt und diesen große juristische Beachtung schenkt. Ziel dieses Aufsatzes ist es, anhand des Beispiels NAGPRA, die Art und Weise zu untersuchen, wie ein Staat (die liberal-demokratischen Vereinigten Staaten von Amerika), auf Ansprüche nach kulturellem Anderssein, vorgebracht von indigenen Völkern<sup>2</sup> innerhalb seiner Grenzen, reagiert und in welchem Sinn diese Ansprüche zuerkannte Rechte sind.<sup>3</sup> Speziell werden bestimmte Aspekte des NAGPRA als juristische Kodifizierung einer Form von Gruppenrechten untersucht. Allgemeiner werden dann zwei miteinander verknüpfte Sach-

---

1 *The Native American Graves Protection and Repatriation Act*/Gesetz über den Gräberschutz und die Repatriierung amerikanischer Ureinwohner. PUL No 101-601, 104 Stat 3048, kodifiziert und ergänzt in 25 USCA 3001-3013 (Supp IV 1992).

2 Die Begriffsbestimmung eines Ureinwohnerstatus als kulturelle Differenz einerseits und des liberal-demokratischen Staates im Gegensatz zu anderen Staatsformen andererseits ist für unseren Ansatz sehr bedeutsam. Während sich Ansatz und Argumentation dieser Arbeit sicher auch für andere derartige Zusammenhänge verallgemeinern lassen, können sie kaum auf andere politisch marginalisierte Gruppen im Rahmen anderer Staatsformen angewendet werden. Für eine selbsterklärt liberale Diskussion einiger solcher Problembereiche gehört diese Art von Differenz zum liberalen Staat. Siehe W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995.

3 Ich verwende die Termini „Rechte“ bzw. „Rechtsansprüche“ nur zögernd mit Bezug auf Ansprüche amerikanischer Indianer. Sie fallen in der amerikanischen juristischen Terminologie üblicherweise nicht unter die Rubrik Rechte, die ihrerseits die individuellen, negativen und Verfahrensrechte umfassen. Sie werden gewöhnlich mit einer gewissen kollektiven und positiveren Orientierung geschaffen. Natürlich wird bald deutlich werden, daß es in vielerlei Hinsicht genau dieses Spannungsfeld ist, um das es in diesem Aufsatz geht.

verhalte angesprochen: Ansprüche auf kulturelles Anderssein und Ansprüche auf Rechte, die auf diesem kulturellen Anderssein beruhen, welche in diesem Beispiel als Gruppenrechte diskutiert werden.

In den Vereinigten Staaten wurden Fragen, die die Rechte der amerikanischen Ureinwohner betreffen, auf der Ebene der Bundesregierung behandelt, da die Einzelstaaten als Beteiligte angesehen werden. Insofern ist es nicht überraschend, daß Ansprüche der Ureinwohner auf Repatriierung ihrer Kulturgüter in einem Bundesgesetz geregelt werden. Und während NAGPRA als Festschreibung der tatsächlichen juristischer Anerkennung von Formen kulturellen Andersseins innerhalb des Staates betrachtet werden kann, war es notwendig, um es innerhalb des Rechtssystems der Vereinigten Staaten zu verwirklichen, einige Klärungen bezüglich der Natur von Eigentum und das Verhältnis der Menschen zu diesem in das Gesetz aufzunehmen. So gesehen ist NAGPRA keine Anerkennung des kulturellen Andersseins der amerikanischen Ureinwohner, vielmehr ist es die *Schaffung und Artikulation verschiedener Arten von kulturellem Anderssein und Standards ihrer Anerkennung*. Innerhalb dieser Standards müssen sich Stämme und Individuen artikulieren, um die Rückgabe zu erreichen. Meine Behauptung ist, daß die ins Gesetz geschriebenen Klärungen und die dadurch kreierten Standards durch das Konzept eines „kulturellen Erbrechts“ sehr klar werden.

Die Definition von kulturellem Erbrecht wird als eine Reaktion auf das Gruppenrechte-Konzept, wie es innerhalb vieler Vereinigungen amerikanischer Ureinwohner existiert, verstanden. Dennoch lautet die fundamentale Prämisse dieser Arbeit<sup>4</sup>, daß Staaten kulturelles Anderssein nicht einfach anerkennen, sie schaffen vielmehr Standards der Anerkennung bestimmter Formen von kulturellem Anderssein. Ich werde nachvollziehen, wie NAGPRA die Anerkennung kultureller Konzepte der amerikanischen Ureinwohner konstruiert und begrenzt. Anhand einer Untersuchung nicht nur von NAGPRA, sondern auch der gegenwärtigen juristischen Behandlung der Rückgabe und eines NAGPRA betreffenden Fallbeispiels kann argumentiert werden, daß diese begrenzenden Faktoren am offenkundigsten in der Rhetorik des Besitzes und der um die Besitzrechte kreisenden Probleme des kulturellen Erbrechts zu Tage treten. Mehr noch, sie werden so vorgebracht, daß die Argumentation methodisch von der Diskussion um Individualrechte im Verhältnis zu Gruppenrechten vollkommen abweicht. Dies schafft andererseits eine Situation, in der amerikanische Ureinwohner, die als Kläger kommunalen Besitz beanspruchen, auf einem schmalen Grat ba-

---

4 Gestützt auf S. Fish, *Boutique Multiculturalism, or Why Liberals are incapable of Thinking about Hate Speech*, in: *Critical Inquiry* 23 (1997), S. 378-395, und E. A. Povinelli, *The State of Shame: Australian Multiculturalism and the Crisis of Indigenous Citizenship*, in: *Critical Inquiry* 24 (1998), S. 575-610.

lancieren müssen. Sie bewegen sich zwischen dem Beanspruchen von Rechten, die von individuellen Besitzrechten und dem Verständnis des Personseins verschieden und zu ihm antithetisch sind, während sie zur selben Zeit ihnen genügend entsprechen müssen, um anerkenntbar und verstehbar auf ihnen zu basieren.

Der Ansatz versucht zunächst einen theoretischen Hintergrund für den Sachverhalt der Anerkennung kultureller Differenz zu schaffen. Zweitens wird NAGPRA selbst und in Verbindung mit der Geschichte der Bundesrechtssprechung zur Indianerfrage diskutiert. Drittens folgt eine Untersuchung der mehr theoretisch orientierten juristischen Analyse in Bezug auf Rückgabe und Gruppenrechte. Viertens schließt sich die Darstellung eines NAGPRA Fallbeispiels *Die Vereinigten Staaten vs. Richard Nelson Corrow* an, in dem viele der in diesem Artikel diskutierten Sachverhalte eine Rolle spielten. Der letzte Abschnitt faßt die Diskussion der präsentierten Probleme zusammen.

### Teil 1: Einige Dinge, die zu überdenken sind

Die Idee, kulturelle Differenz innerhalb des Staates anzuerkennen, steht mit der Idee des Multikulturalismus in Verbindung. Während es eine reiche Literatur gibt, in der Gruppenrechte vor dem Hintergrund des multikulturellen Staates diskutiert werden und für wie gegen verschiedene Konzeptionen solcher Rechte argumentiert wird<sup>5</sup>, gibt es nur sehr wenige kritische Auseinandersetzungen mit der Art dieser Argumente. In einem Artikel, der sich diesen Trends entgegenstellt, beginnt Elizabeth Povinelli mit einer Bemerkung<sup>6</sup>, die man als die prototypische Erklärung eines liberaldemokratischen Staates ansehen könnte, die ausdrücklich für die historisch Unterdrückten und marginalisierten indigenen Gruppen innerhalb seiner Grenzen abgegeben wurde. Sie lautet so:

„Ich weiß, daß ich euch weh getan habe. Aber ich möchte es bei euch wiedergutmachen, den Riß wieder heilen, die Kluft zwischen uns überbrücken, die Schmerzen wiedergutmachen, die ich euch zugefügt habe. Ich wünsche mir, daß wir uns einen Ort vorstellen, wo es die Möglichkeit gar nicht gibt, einander zu verletzen. Wo wir jeder in unserem So- und Anderssein wir selbst sein können ohne Schande, ohne Furcht, ohne Entfremdung, wahrhafte Partner in Frieden. Eine Welt von Brüdern und Schwestern. Eine Welt der Anerkennung und der gegenseitigen Ermutigung. Damit tun wir dann das Richtige: heilen, weiterschreiten, eine neue Gesellschaftsordnung errichten und betreten.“

5 Siehe z.B. die Essays in W. Kymlicka (Hrsg.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford/New York 1995.

6 E. A. Povinelli, *The State of Shame* (Anm. 4), S. 575.

Diese Nachricht ist einfach. In der Vergangenheit waren die Dinge schlecht, aber sie können besser sein, wir können alle die Verschiedenheit des Anderen respektieren und zusammen leben. Dennoch, wie Stanley Fish argumentiert, und Povinelli folgt ihm darin, wird der Respekt und die Partnerschaftlichkeit, die den „Anderen“ innerhalb des liberalen Staates zugestanden wird, in Grenzen definiert, die bisweilen sehr starr sind und den Unterschied zwischen dem, was „zivilisiertes“ und „unzivilisiertes“ Verhalten ist, etablieren. Solch Respekt wird nicht durch simple Anerkennung und Toleranz verwirklicht.

Fish geht davon aus, daß Multikulturalismus in der liberalen Welt nicht existiert. Er findet und identifiziert zwei Varianten dessens, was wir als Multikulturalismus bezeichnen, um die Unterscheidung zwischen edlem und strengem Multikulturalismus zu demonstrieren. Beide Varianten befassen sich mit der Idee des kulturellen Differenz. Der Edel-Multikulturalist wertet kulturelles Anderssein als eine Art Zuckerguß auf unserer grundlegenden menschlichen Gleichartigkeit und unseren artspezifischen Familienbanden. Als solcher leistet der Edel-Multikulturalist der Kraft der Kultur, die er so hoch bewertet, genau an dem Punkt Widerstand, an dem er für ihre engagierten Angehörigen die größte Rolle spielt, an dem Punkt nämlich, an dem der Afroamerikaner versucht, den Inhalt seiner Kultur zum Inhalt der Erziehung für seine Kinder zu machen, der Punkt, an dem ein amerikanischer Ureinwohner seine Religion so ausüben will, wie es ihm seine alten Rituale vorschreiben, der Punkt, an dem sich Gegner von Schwangerschaftsabbruch dem Übel gegenüber sehen, von dem sie glauben, daß es die moralischen Feste des Landes zerstört, der Punkt, an dem Mormonen dem Wort Gottes und den Gepflogenheiten ihrer Propheten und Ältesten treu zu bleiben suchen.<sup>7</sup>

In dem Moment, in dem das kulturelle Anderssein der Anderen den Geschmack des Edel-Multikulturalisten und die Normen der „zivilisierten“ Gesellschaft bedroht, wird das Verständnis und die Unterstützung für das Anderssein entzogen und deren Praktizierung verurteilt (z.B. in der Rushdie-Affaire).

Der strenge Multikulturalist, im Gegensatz zum oberflächlichen Respekt des Edel-Multikulturalisten, „will allen anderen Kulturen in ihrem Kern tiefen Respekt zugestehen“.<sup>8</sup> Jedoch, „das Problem, die Toleranz als ihr oberstes Prinzip festzuschreiben, besteht darin, daß sie ihm gar nicht treu bleiben können, weil sich früher oder später die Kultur, deren Kernwerte sie tolerieren, als intolerant in genau diesem Kern erweisen wird“.<sup>9</sup> Der strenge Multikulturalist „sieht sich einem Dilemma gegenüber“, entweder

7 S. Fish, *Boutique Multiculturalism* (Anm. 4), S. 379.

8 Ebenda, S. 382. Hervorhebung im Original.

9 Ebenda, S. 382f.

er vergrößert seine Toleranz dahingehend, daß sie die Intoleranz einer anderen Gruppe einschließt und verstößt damit gegen das Prinzip der Toleranz, oder er zieht sein Verständnis zurück und verletzt damit ebenfalls das Prinzip der Toleranz, so daß er am Ende den gleichen Platz einnimmt wie der Edel-Multikulturalist, der, wie wir gesehen haben, einer Kultur den Respekt „genau an dem Punkt [versagt], wo ihre Einzigartigkeit am empfindlichsten auf dem Spiel steht“ (beispielsweise der Status, den irgendeine Praxis erhalten soll, welche den liberal-demokratischen Normen der blinden, individuellen Verfahrensgleichheit zuwiderläuft).<sup>10</sup>

Die Bedeutung von Fish's Argument liegt darin, daß es die Existenz solcher Beschränkungen der Toleranz in den Vordergrund rückt, wo doch genau ihre Existenz es ist, die im Optimismus des liberalen Staates manchmal gestrichen wird.<sup>11</sup> Tatsächlich, der Optimismus des Staates geht sogar soweit, daß er es als seine Verantwortlichkeit und Pflicht ansieht, alle Anderen in seine liebenden Arme einzuschließen. Hierfür ist Felix Cohen's inzwischen berühmt gewordenes Zitat, wonach die Gemeinschaften der Amerikanischen Ureinwohner der sprichwörtliche Kanarienvogel in der Kohlengrube des amerikanischen Rechtssystems sind, sinnbildlich: Wenn sie (die Indianer) gesund sind, dann muß das System als ganzes gesund sein. Wenn sie nicht gesund sind, dann ist das Ganze nicht gesund. In dieser Metapher ist der Staat bereits ausgerüstet, die Rechte indigener Völker zu handhaben, sie müssen nur richtig in die existierenden Strukturen eingebunden zu werden, damit das System richtig funktioniert. Das Ziel des juristischen Schutzes indigener Gemeinschaften erscheint als das Gleiche, welches der juristische Schutz der Bürger der Nation als Ganzes hat.<sup>12</sup> Man gewinnt nicht den Eindruck, daß neue Verhandlungen über kulturelle Grenzen bzw. Abgrenzungen nötig wären.

Ein ähnliches Gefühl kommt in der Behauptung von Patsy Mink (Kongreßmitglied für Hawaii) zum Ausdruck: „die Erhaltung indigener amerikanischer und hawaiischer Kultur ist im Interesse aller Amerikaner, denn diese einzigartigen Kulturen sind Teil der Geschichte und des Erbes *unserer* Nation“.<sup>13</sup> Indigene Amerikaner werden Teil der Nation, unseres Erbes, unseres fundamentalen Menschseins, sie passen in ihrer Eigenständigkeit

10 Ebenda, S. 383.

11 Siehe E. A. Povinelli, *The State of Shame* (Anm. 4).

12 Offensichtlich umfaßt hier die Integration indigener amerikanischer Kommunen die Assimilation nicht mit. Dies ist ein interessanter Bruch mit der Vergangenheit, als Integration stets zugleich Assimilation bedeutete. Heute kann sie vollzogen werden, während Anderssein durchaus gleichzeitig noch anerkannt wird.

13 Zit. in R. Strickland, *Implementing the National Politics of Understanding: Preserving and Safeguarding the Heritage of Indian Peoples and Native Hawaiians: Human Rights, Sacred Objects, and Cultural Patrimony*, in: *Arizona State Law Journal* 24 (1992), S. 176, Hervorhebung J. Arden.

dazu, wir brauchen sie nur hereinzulassen. Diese Aussage ist um so interessanter, weil sie im Kontext von NAGPRA gemacht wurde und die Behauptung lautet, daß NAGPRA uns gestattet, genau das zu tun – sie hereinzulassen.

Bei all dem ist die Position des Staates korrekterweise neutral und passiv, ein unvoreingenommener Beobachter, der jetzt seine Türen den Anderen öffnet, die unkorrekterweise von früheren Instanzen ausgesperrt wurden. Aber, wie Fish's Argument enthüllt, gibt es keinen neutralen Standpunkt, weder kulturell noch anderweitig, Menschen gehen nur bis dahin, wo ein Werturteil fällt. Toleranz kann kein oberstes Prinzip sein. In diesem Sinn<sup>14</sup> existiert Multikulturalismus nicht. Daß Liberalismus aus einer bestimmten historisch/kulturellen Tradition entsteht, die weder universell noch unvoreingenommen ist, ist ein adäquateres Verständnis. In Anbetracht der Tatsache, daß die Vereinigten Staaten die Forderungen nach kulturellem Anderssein (speziell Forderungen indigener/ amerikanischer Indianer) integrieren, scheint es, daß sogar unter der multikulturalistischen Sicht von Freundschaft und Respekt die Antwort genau die gleiche sein sollte wie oben bereits betont. Marginalisierte Gruppen werden unter bestimmten Begriffen, Grenzen und Bedingungen eingelassen, *nicht* anerkannt im Sinne eines befreiten Wanderns von früheren unterdrückenden Systemen in das sonnige Licht der „Anerkennung“<sup>15</sup> und Freiheit.<sup>16</sup>

Die folgenden Abschnitte werden nun illustrieren, wie NAGPRA, als ein Produkt des Optimismus des Multikulturalismus und der neuen Rechtspolitik, „das kritische Denken von einer Analyse ablenken kann, wie soziale Machtbeziehungen von einem multikulturellen Denken und Diskurs abhängen, um staatliche Kerninstitutionen und Deutungen an neue diskursive, kapitale und staatliche Bedingungen anzupassen, nicht sie zu verändern“.<sup>17</sup> Das kulturelle Erbrecht und seine Verbindung zu bestimmten Formen des Besitzes wird das Hauptbeispiel für dieses Phänomen sein, dies sollten wir im Hinterkopf behalten, wenn wir nun beginnen, NAGPRA direkt zu betrachten.

---

14 S. Fish, *Boutique Multiculturalism* (Anm. 4), glaubt dennoch, daß Multikulturalismus ein „demographischer Fakt“ ist.

15 Vgl. Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, in: *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, hrsg. von A. Guttman, Princeton 1994.

16 Es dürfte nützlich sein, noch einmal in Erinnerung zu rufen, daß der Untersuchungsgegenstand dieses Aufsatzes, NAGPRA, ein Gesetz ist und viele Rechtsgelehrte uns daran gemahnen, daß das Gesetz „von und für Gruppen aktiv geschaffen wurde, die Macht besitzen“ (J. Starr/J. F. Collier, Introduction. *Dialogues in Legal Anthropology*, in: dies., (Hrsg.), *History and Power in the Study of Law – New Directions in the Study of Law*, Ithaca 1989, S. 7.

17 E. A. Povinelli, *The State of Shame* (Anm. 4), S. 583.

## Teil 2: Geschichte, juristischer Kontext und NAGPRA selbst

Historisch gesehen ist das Gesetz über den Gräberschutz und die Repatriierung der amerikanischen Ureinwohner fest in die juristischen Fragen eingebunden, die geholfen haben, das Verhältnis der Vereinigten Staaten zur indigenen Bevölkerung zu definieren. Es gibt eine Reihe von Perspektiven, unter denen man diese Geschichte und die Rolle des NAGPRA darin sehen kann, eine ist die Frage nach ihrem Platz in der Entwicklung der Gesetze zum Schutz archäologischer Quellen und des kulturellen Besitzes innerhalb der Vereinigten Staaten. Insofern könnte man im *Antiquities Act* (AA) von 1906<sup>18</sup> und im *Archeological Resource Protection Act* (ARPA) von 1979<sup>19</sup> die juristischen Vorläufer von NAGPRA sehen, beide haben, auf verschiedene Weise, das Bundeseigentum und die Bundeskontrolle über archäologisch relevante Gebiete mit der Absicht festgesetzt, sie zu bewahren und zu schützen. Keines der Gesetze trifft irgendwelche Vorkehrungen zur Einbeziehung von Stämmen oder Individuen der amerikanischen Ureinwohner in diesen Prozeß.

In Anbetracht dieser Gesetze ist Robert McLaughlin's Argument<sup>20</sup>, daß der *Antiquities Act* von einem „populären Verlangen nach einer nationalen Geschichtserzählung, bürgerlichen Institutionen und Prestige unter den westlichen Nationen“ geformt wurde, wirklich nützlich. Hier werden der Schutz und die Aneignung von Kultur und Kulturgegenständen der amerikanischen Indianer als Teil einer vorgestellten Geschichte und eines Erbes der „Nation“ durch ARPA und AA deutlich. NAGPRA kann dann als Abweichung gesehen werden, oder, je nach Geschmack, als Fortführung dieses Ziels durch den Versuch, eine „Stimme der Ureinwohner“ in den Prozeß einzubinden.<sup>21</sup>

Obwohl dies sicherlich ein vorteilhafter und interessanter Weg wäre, ist es doch nicht der gewählte. Statt dessen liegt das Augenmerk auf der Kategorie „kulturelles Erbrecht“ innerhalb von NAGPRA und der Idee, daß

18 American Antiquities Act, 8. Juni, 1906, Kap. 3060 1-4, 34 Stat 2225, kodifiziert in 16 USC 431-33 (1988).

19 Archeological Resources Protection Act von 1979, veröffentlicht L. 96-95, 31. Oktober, 1979 96. Kongress.

20 R. H. McLaughlin, The Antiquities Act of 1906: Politics and the Framing of an American Anthropology and Archeology, in: Oklahoma City University Law Review, Summer 1998, S. 2.

21 Angenommen, daß man die Einführung eine „Stimme der Ureinwohner“ in diesen Prozeß der Aneignung entweder als Abweichung oder als Fortsetzung des selben verstehen kann, dann bedeutet das einfach, daß die Stimme der Ureinwohner als subversive Stimme gesehen werden kann, oder als das genaue Gegenteil, daß nämlich NAGPRA das Erbe der amerikanischen Indianer einfach weiter an das der Nation gebunden und unter die Kontrolle des Staates gebracht hat, wie das oben genannte Zitat von Patsy Mink vielleicht zeigt.

NAGPRA<sup>22</sup> als eine Anerkennung sowohl des kulturellen Andersseins der amerikanischen Ureinwohner als auch von Gruppenbesitz-Rechten gesehen werden kann. Es ist daher konsequent, die Geschichte der Gruppenrechte, Besitzrechte und Fragen nach individuellen vs. kollektiven Rechten zu streifen.<sup>23</sup>

Die Geschichte des Bundes-Indianerrechtes wird chronologisch häufig in einige Variationen der folgenden sechs Etappen gebracht: Entdeckung, Eroberung, Vertragsabschluß (1532–1828), Vertreibung und Umsiedlung (1828–1887), Landzuweisung und Assimilation (1887–1928), Reorganisation und Selbstregierung (1928–1945), Auflösung (1945–1961) und Selbstbestimmung (1961 bis heute).<sup>24</sup> Die erste Etappe kann im großen und ganzen als eine Zeit angesehen werden, in der die Kolonialtruppen innerhalb Nordamerikas, während sie bisweilen Indianergruppen militärisch schlagen konnten, im allgemeinen nicht die Macht hatten, sie völlig aus ihren Gebieten zu vertreiben und oft Verträge mit amerikanischen Indianergruppen eingingen, die die Indianergruppen wie ausländische Nationen behandelten. Doch mit der Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika und ihrer

22 Es gibt viele juristische und kulturelle Probleme im Umfeld der Definitionen all dieser Sachverhalte, dennoch wird sich diese Abhandlung nur mit denen befassen, die mit dem kulturellen Erbrecht zu tun haben. Nichtsdestotrotz ist es nützlich zu bedenken, daß es beachtliche Kontroversen über einige der Definitionen in NAGPRA gab. Die Definition sakraler Gegenstände spielte dabei eine Hauptrolle. Einige der Argumente im Umfeld dieser Definitionen werden in den Ausführungsbestimmungen des Gesetzes diskutiert.

23 J. Comaroff, *The Discourse of Rights in Colonial South Africa: Subjectivity, Sovereignty, Modernity*, in: *Identities, Politics, and Rights*, hrsg. von A. Sarat und Th. Kearns, Ann Arbor 1995, S. 194 argumentierte, daß Besitz betrachtet werden kann als „zentraler Kontext, in dem sich Rechte konstituieren und als Fragen formulieren lassen“. Im Rahmen der Diskussion um die koloniale Situation in Südafrika wird argumentiert, daß sich schwarze Südafrikaner einer einzigartigen Bindung gegenüber sehen, wodurch das Überstülpen individueller Besitzrecht auf indigene Bevölkerungen zu einer Reihe von Komplikationen führte, hervorgehoben durch eine Ordnung „ursprünglicher Souveränität“, welche koloniale Untertanen als die Antithese von mit guten Rechten ausgestatteten Individuen definierte. Hier wurde Gemeinschaftlichkeit als fundamentale Eigenschaft der afrikanischen Identität verstanden und im Ergebnis wurden sie (die afrikanischen, kolonialen Untertanen) alte ermutigt, den Weg in die Moderne einzuschlagen, sich zu Bürgern der zivilisierten Welt zu machen. Gleichzeitig wurden sie jedoch als Schwarzafrikaner zu Angehörigen ethnischer Gruppen gemacht, die unlösbar mit ihren Gruppenangehörigen, mit ihrer ursprünglichen Herkunft und mit *Setswana*, einer Reihe von Sitten und Gebräuchen, die sie als vormodern abstempeln, verbunden sind – dazu geeignet, ihnen genau die Art von Persönlichkeit zu verweigern, die zu werden sie ermutigt wurden. (Ebenda, S. 1).

Dieser Situation, in der die schwarzen Südafrikaner in einer seltsamen, niederen Welt zurückgelassen wurden, in welcher „selbst wenn sie ihre kommunale Lebensweise gar nicht mehr schätzten, ihre Art Individualismus irgendwie anders, weniger war“ gibt gut die juristische Geschichte der Entstehung der Besitzrechte der amerikanischen Ureinwohner wieder (Ebenda, S. 229)

24 V. Deloria Jr./C. M. Lytle, *American Indian, American Justice*, Austin 1983.

wachsenden Bevölkerung und militärischen<sup>25</sup> Macht wurden Ureinwohnergruppen immer mehr aus ihren bisherigen Territorien vertrieben und in Reservate eingewiesen, wo sie zwar ermutigt wurden, die Lebensweise der Weißen anzunehmen und sie oft von Missionaren besucht wurden, ihre Souveränität aber (wie sie durch die Verträge definiert war), zumindest was die innere Kontrolle betraf, in gewisser Weise gewahrt blieb.

Ein bedeutsamer Aspekt dieser zweiten Periode war die Schaffung der Trust-Beziehung zwischen den Indianerstämmen und der Regierung der Vereinigten Staaten im Rechtsstreit *Cherokee Nation vs. Georgia* (1831).<sup>25</sup> Im Rahmen dieser Entscheidung wurden Stämme neu definiert, nicht mehr als fremde Nationen, sondern als „zum Lande gehörige Nationen“, deren „Beziehung zu den Vereinigten Staaten der eines Mündels zu seinem Vormund ähnelt“.<sup>26</sup> In gewissem Sinne durchliefen die Indianergruppen einen Definitionswandel von im wesentlichen außerhalb dieser Nation (der USA) lebend zu „Nationen innerhalb“ – also in den USA lebend. Trotz dieses Statuswandels galt im allgemeinen weder Bundes- noch Staatenrecht als innerhalb der Reservate anwendbar, und den Stämmen wurden souveräne Rechte an Land und Eigentum zugebilligt.<sup>27</sup>

Die dritte Etappe, Landzuweisung und Assimilierung, enthält die erste kritische Redefinition indianischer Gruppenrechte und Beziehungen zum allgemeinen Landzuweisungsgesetz bzw. Dawes-Gesetz von 1887.<sup>28</sup> Das Dawes-Gesetz „autorisierte den Präsidenten, wann auch immer es nach seiner Meinung für die Indianer vorteilhaft wäre, jedes beliebige Reservat in einzelne Parzellen aufzuteilen, die dann Einzelnen bzw. einzelnen Familienoberhäuptern zur Verfügung ständen“.<sup>29</sup> So erhielt jede einzelne Person bzw. Familie einen bestimmten Prozentsatz des Reservatlandes und das, was nach dieser Zuteilung übrig blieb, konnte von weißen Siedlern, die sich dort ansiedeln wollten, als „homestead“ erworben werden. Im Ergebnis dieses Gesetzes verloren die Stämme mehr als 90 Millionen Morgen Land<sup>30</sup>; aber wahrscheinlich wichtiger noch ist, daß dieses Gesetz ganz direkt darauf zielte, Gemeinschaftslandbesitz unter den verschiedenen Stämmen mit Reservaten zu zerstückeln. Wie Vine Deloria und Clifford Lytle ausführen, glaubte man, daß Privateigentum „mystische Eigenschaften ha-

25 30 U.S. (5 Pet.) 1.8 L. Ed. 25 (U. S. Sup. Ct. 1831).

26 Zitiert in: American Indian Lawyer Training Program 1988, S. 6.

27 Man beachte hier, daß man die Geschichte des Indianerrechts der USA nicht einmal beginnen kann zu diskutieren, ohne daß man es zugleich auch in Beziehung zu Eigentumsrechten setzt, wie das ja seinerzeit tatsächlich die Definitionsbedingungen der Debatte auch waren.

28 25 USC 331.

29 V. Deloria Jr./C. M. Lytle, *American Indian* (Anm. 24), S. 9.

30 American Indian Lawyer Training Program (Anm. 26), S. 9.

be, die die Menschen direkt in einen ‚zivilisierten‘ Staat führten“.<sup>31</sup> Wie man den früheren Präsidenten Theodore Roosevelt häufig zum Lob dieses Gesetzes zitiert, „ist das Landzuweisungsgesetz der mächtige Zerstäuber zur Aufbrechung der Stammesmasse. Es wirkt direkt auf die Familie und den einzelnen“.<sup>32</sup>

Wenn wir uns nun der vierten Etappe der Reorganisation und Selbstverwaltung zuwenden, so sehen wir, daß sich die Windrichtung wiederum geändert hat. 1934 beendete die Verabschiedung des Gesetzes zur Indianischen Reorganisation (IRA)<sup>33</sup> die Landaufteilung und gab den Stämmen neue Ebenen der Selbstverwaltung. Nach dem IRA wurden die Stämme nun ermutigt, Stammesverfassungen anzumahnen, wenn auch solche, die nach dem Vorbild der Verfassung der USA modelliert waren, und die Kontrolle über ihre eigenen Ländereien auszuüben, die durch die Politik der Aufteilung dezimiert waren. Folglich gibt es in gewissem Sinn eine Rückkehr zu Vorstellungen von Gemeinschafts-/Gruppenrechten der amerikanischen Ureinwohner.

Dies änderte sich nun abermals in der fünften Etappe der Auflösung (1945–1961). Sie war durch zwei Strategien charakterisiert: Auflösung und Umsiedlung. Bei der Auflösung „beendete“ die Regierung den Status eines bestimmten Stammes durch Beendigung der Trust-Beziehung mit ihm und durch die Verringerung von Stammesterritorium auf das einer Stadt oder eines County. Bei der Umsiedlung wurden einzelne Indianer „aufgelöst“, indem man sie ermutigte, ihr Reservat zu verlassen und in die Städte zu ziehen, wo sie ihren Platz in der übrigen amerikanischen Gesellschaft einnehmen konnten, als Individuen losgelöst von den Bindungen an ihren Stamm bzw. ihre Gemeinschaft.<sup>34</sup>

Von 1961 an stellen wir jedoch eine weitere Veränderung in der Regierungspolitik gegenüber den indigenen Gruppen fest, eine, die Prinzipien der „Selbstbestimmung ohne Auflösung“ (mit den Worten Richard Nixons) bevorzugte. Während dieses Stadiums wurden Gesetze wie das über die religiöse Freiheit der Indianer<sup>35</sup> und das über die Beihilfe für indianische

31 Siehe auch J. Comaroff, *The Discourse of Rights* (Anm. 23).

32 Zit. in: *American Indian Lawyer Training Program* (Anm. 26), S. 8.

33 25 USC 461.

34 Es besteht hier eine komplexe Beziehung zwischen dem Trust-Status, Stammesrechten und Staatsbürgerschaft. Nach dem Bürgerschaftsgesetz von 1924 wurden Eingeborene zu Bürgern der Vereinigten Staaten. So war der Leitgedanke, der mit der „Auflösung“ und Umsiedlung verfolgt wurde, daß der einzelne Indianer bei der Aufgabe seiner Bindungen an seinen Stamm seine Rechte als einzelner amerikanischer Bürger voll wahrnehmen würde. Wie es sich abenherausstellte, geschah das nicht so, wie es gedacht war. Eine detaillierte Untersuchung dieser Periode und die Fehlschläge sowohl von „Auflösung“ als auch von Umsiedlung findet sich bei D. L. Fixico, *Termination and Relocation: Federal Indian Policy 1945–1960*, Albuquerque 1986.

35 92 Stat. A69 (1978) teilweise kodifiziert in 42 USC 1996.

Kinder<sup>36</sup> verabschiedet, die alle die Stammsouveränität und Gruppenrechte innerhalb der Struktur des US-Rechtswesens (be)stärken sollten. Und natürlich erscheint in dieser Zeit NAGPRA mit seiner Anerkennung von Gruppeneigentumsrechten an Kulturgütern.

Angesichts dieser Geschichte kann man beeindruckt sein von den Schwankungen zwischen der Festschreibung der Gemeinschaftsrechte der amerikanischen Ureinwohner und dem Überstülpen individueller Rechte und Pflichten und der Art wie dieser Konflikt ausgetragen wurden. NAGPRA war also keine historische Anomalie, außer daß es die Debatte auf einen neuen Gegenstand ausdehnte, namentlich den über kulturelles Erbrecht und archäologische Funde. Vor diesem Hintergrund können wir uns nun dem Funktionieren von NAGPRA als Gesetz zuwenden.

Wie zu Beginn dargestellt, kann NAGPRA als ein Versuch verstanden werden, der amerikanischen Urbevölkerung die juristische Kontrolle über ihren kulturellen Besitz zurückzugeben. Die denkbare Kontrolle reicht von Gegenständen die sich gegenwärtig in Museumssammlungen befinden bis zu solchen, die noch nicht ausgegraben wurden. Die Art, in der NAGPRA die Rückübereignung durchführt ist stark geprägt von den Prinzipien Eigentum und Rechtstitel, und als solche kann es als essentielles Eigentums-Gesetz angesehen werden. Diese Hervorhebung von Besitz und Besitzrechten ist der Schlüssel zum Verständnis dessen, wie NAGPRA Kategorien und Standards kultureller Differenz eher kreiert, als einfach präexistierende anerkennt – ein Zusammenhang, den es berücksichtigt gilt.

NAGPRA wurde verabschiedet in Reaktion auf die lang anhaltenden Streitigkeiten zwischen den Ureinwohnern und den archäologischen, physisch-anthropologischen und Museumsgesellschaften. Das am stärksten in das Bewußtsein der Öffentlichkeit gelangte dieser Probleme betraf die Behandlung sterblicher Überreste und/oder Grabstätten amerikanischer Indianer. Wie James Riding In formuliert hat: „Weiße Amerikaner haben eine lange und schnutzige Geschichte des Beutemachens bei toten Indianern.“<sup>37</sup> Die archäologische Praxis, Grabstätten amerikanischer Indianer auszugraben, auf die Riding In Bezug nimmt, wird bereits zur Zeit der Herausbildung der amerikanischen Archäologie dokumentiert, als Thomas Jefferson ca. 1781 einen Erdwall auf seinem Land in Virginia ausgraben ließ, der sich als ein indianisches Massengrab erwies.<sup>38</sup> Riding In dokumentiert ähnliche Praktiken, vom Durchwühlen indianischer Gräber nach Schädeln, um wissenschaftliche Untersuchungen durchzuführen, z. B. Kranilogie und Phränologie in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts bis hin zur Praxis

36 25 USC 1901-1963.

37 J. Riding In, Without Ethics and Morality. A Historical Overview of Imperial Archaeology and American Indians, in: Arizona State Law Journal 24 (1992), S. 11.

38 Ebenda.

des Anthropologen Franz Boas, indianische Gebeine zu stehlen, um sie Ende des 19. Jahrhunderts an Museen zu verkaufen.<sup>39</sup> So war das Plündern indianischer Totenschädel und Gebeine von Schlachtfeldern auch offizielle Staatspolitik der Armee der Vereinigten Staaten. Diese Praxis, indianische Grabstätten auszuheben, wurde mit der Weiterentwicklung der amerikanischen Archäologie im wesentlichen bis heute fortgeführt, wobei die historischen und auch die jüngeren Sammlungen oft nicht nur in Museen, sondern auch in Universitäten auftauchen.<sup>40</sup>

Da diese Praktiken fast weltweit als eine Verletzung der religiösen Prinzipien bei indigenen Völkern betrachtet wurden und in letzter Zeit als Verletzung grundlegender Menschenrechte und religiöser Freiheit angesehen werden<sup>41</sup>, entwickelte sich eine Bewegung, sie zu beenden und diejenige Objekte, die als gestohlen anzusehen sind, zu „repatriieren“. Diese Bewegung, um es sehr stark zu vereinfachen, kulminierte schließlich in der Verabschiedung von NAGPRA im Jahre 1990 und seine Unterzeichnung als Gesetz durch den damaligen Präsidenten George Bush.

Wie der Name sagt, soll NAGPRA die religiösen/kulturellen Belange der amerikanischen Ureinwohner in Bezug auf ihre Grabstätten schützen, indem es die Ausgrabung aller archäologischen Fundstätten auf Bundes- und Indianerland ohne Konsultation des entsprechenden Stammes für illegal erklärt. NAGPRA erreicht dies dadurch, daß der betreffenden indigenen Gruppe bzw. Einzelperson Eigentumsrechte an den ausgegrabenen Objekten zuerkannt werden. NAGPRA soll jedoch auch ein Mittel dazu sein, daß amerikanische indianische Gruppen den Anspruch auf die Dinge wiedergewinnen, die ihnen bereits weggenommen bzw. ausgegraben worden sind. Die Gruppen lassen die Objekte oft repatriieren und, im Falle menschlicher Gebeine, wieder beerdigen. Dennoch bezieht sich NAGPRA, entgegen dem, was man aufgrund des Titels annimmt, auf mehr als nur Gräber und Grabesbeigaben.

Zusätzlich umfaßt und definiert NAGPRA vier Gruppen von Objekten unter der allgemeinen Überschrift „Kulturgüter“. Darunter fallen: Grabbeigaben, über die Organisationen, Behörden bzw. Verbände Verfügungsrech-

39 Ebenda, S. 21f.

40 Eine genaue Erläuterung der historischen Sammlungsmethoden der Museen geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Ein ausgezeichnete Bericht über die barbarische Mentalität der Anthropologie im ausgehenden 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts findet sich bei D. Cole, *Captured Heritage: The Scramble for Northwest Coast Artifacts*, Seattle/London 1985.

41 Siehe V. Deloria Jr., *A Simple Question for Humanity: The Moral Dimensions of the Reburial Issue*, in: *NARF Legal Review* 14 (1989); S. S. Harjo, *Native People's Cultural and Human Rights: An Unfinished Agenda*, in: *Arizona State Law Journal* 24 (1992) und R. Strickland, *Implementing the National Politics of Understanding* (Anm. 13).

te haben und solche, bei denen dies nicht der Fall ist, sakrale Objekte und kulturelles Erbe (25 USC 30001). Verbänden, Behörden bzw. Organisationen unterstellte Grabbeigaben sind definiert als „Objekte, von denen als ziemlich sicher anzunehmen ist, daß sie als Bestandteile des Totenkults bzw. der Begräbniszereemonie einer Kultur den sterblichen Überresten des jeweiligen Toten zur Zeit seiner Bestattung oder später beigegeben wurden und die sich zusammen mit den Gebeinen derzeit im Besitz bzw. unter der Kontrolle einer Bundesbehörde bzw. eines Museums der USA befinden“ (ebd.). Nicht Behörden bzw. Verbänden unterstellte Grabbeigaben sind im wesentlichen gleich definiert, nur daß „die Überreste [was hier menschliche Gebeine bedeutet, denen die Objekte beigegeben worden sind] nicht im Besitz bzw. unter Kontrolle einer Bundesbehörde bzw. eines Museums der USA sind und [daß] die Objekte durch überzeugendes Beweismaterial als zu bestimmten Einzelpersonen oder Familien bzw. zu bekannten menschlichen Gebeinen in Beziehung stehend identifiziert werden können, oder daß das Beweismaterial überwiegt, das sie als von einem bestimmten Begräbnisort einer Einzelperson entfernte Objekte ausweist, die mit einem bestimmten Indianerstamm kulturell in Verbindung gebracht werden kann“ (ebd.). Sakrale Objekte werden definiert als „spezifische Zeremonialgegenstände, die in traditionellen Ureinwohnerreligionen von ihren heutigen Anhängern benötigt werden“. Kulturelles Erbe schließlich „soll Objekte bezeichnen, die heute noch zentrale historische, traditionelle oder kulturelle Bedeutung für die Ureinwohnergruppe bzw. -kultur selbst haben und nicht Eigentum eines einzelnen Ureinwohners sind und die daher von niemandem veräußert, angeeignet oder übertragen werden können, ungeachtet der Tatsache, ob derjenige Mitglied eines Indianerstammes bzw. der hawaiischen Ureinwohnerschaft ist oder nicht, und solche Objekte sollen als von einer solchen Ureinwohnergruppe als unveräußerlich erachtet werden für den Zeitpunkt, da das Objekt von einer solchen Gruppe entfernt worden ist“.

Während alle diese Objekte im NAGPRA aufgenommen sind, richtet sich das Gesetz nur an Bundesbehörden und -museen oder Institutionen, die in irgendeiner Weise Bundesmittel empfangen.<sup>42</sup> NAGPRA gilt nicht für Ländereien oder Sammlungen, die in Privatbesitz sind, wofür der Grund offensichtlich die Tatsache ist, daß – da die Bundesregierung Privateigentum nicht ohne gerechte Abfindung zur öffentlichen Nutzung freigeben kann – eine Anwendung des Gesetzes auf private Sammlungen eine Verletzung des Fünften Zusatzartikels ist.

---

42 Außer der Smithsonian Institution, die einem anderen, früheren Gesetz unterliegt, dem Gesetz über das Nationalmuseum der Amerikanischen Indianer von 1989 (Pub L No 101-185. 103 Stat 1336, kodifiziert unter 20 USC 80q-1 bis -15, Supp I 1989), das andere Repatriierungsstandards hat. Eine weitere Erörterung überschreitet den Rahmen dieser Arbeit.

An diesem Punkt wird allmählich klar, daß NAGPRA grundlegend ein Gesetz über das Eigentum ist. Bezüge auf NAGPRA als mit religiöser Freiheit und grundlegenden Menschenrechten im Zusammenhang stehend sind interessant, und NAGPRA mag tatsächlich Implikationen religiöser und menschenrechtlicher Natur haben, aber *in seiner Anwendung* ist es Eigentumsrecht. Das sollte man nicht aus dem Auge verlieren. Wie wir sehen werden, ist das für ein rechtes Verständnis von NAGPRA in seinem historisch-juristischen Kontext und für die Herstellung von Rechten der Ureinwohner wirklich sehr wichtig. Der Status von NAGPRA als Eigentumsrecht ist am deutlichsten zu belegen aus seiner sprachlichen Formulierung hinsichtlich des „Rechts auf Besitz“. In allen Fällen von Repatriierung muß das „Recht auf Besitz“ bestimmt werden, wobei Recht auf Besitz definiert wird als

Besitz, der erlangt wird mit der freiwilligen Zustimmung eines einzelnen oder einer Gruppe, die zur Veräußerung befugt war. Der ursprüngliche Erwerb einer Grabbeigabe von Ureinwohnern, die sich nicht in der Verfügung einer Bundesbehörde oder eines Museum der USA befindet, eines sakralen Objektes oder eines Objektes des Kulturerbes von einem Indianerstamm oder der hawaiischen Ureinwohnerschaft mit der freiwilligen Zustimmung eines einzelnen oder einer Gruppe, die autorisiert ist, ein solches Objekt zu veräußern, ist verpflichtet, auf das Recht auf Besitz an diesem Objekt zu verzichten, es sei denn, die Wendung, die so definiert ist, würde ...zu einer Beschlagnahme durch die USA nach dem Fünften Zusatzartikel führen... Der ursprüngliche Erwerb von sterblichen Überresten amerikanischer Ureinwohner und Grabbeigaben, die im Besitz bzw. unter Kontrolle einer Bundesbehörde bzw. eines Museums der USA sind, die mit vollem Wissen und mit der Zustimmung der nächsten Angehörigen bzw. der offiziellen Regierungsbehörde des entsprechenden kulturell verwandten Stammes bzw. der Hawaiianischen Ureinwohnerschaft ausgegraben, exhumiert oder anderweitig akquiriert worden sind, gibt das Recht auf Besitz dieser Überreste. (25 USC 3001)

Mit anderen Worten und ohne jede religiöse und kulturelle Argumentation, geweihte Überreste, Grabbeigaben, sakrale Gegenstände und kulturelles Erbe *sind alle Eigentum* und können zumindest theoretisch juristisch erworben (gekauft, verkauft, ausgegraben usw.) werden. Es fällt dann in die Verantwortung einer jeden nach NAGPRA durch Bundesmittel geförderte Institution (außer der *Smithsonian Institution*), ihre Sammlungen zu inventarisieren, wie viel sich davon auf kulturelle Gegenstände der Ureinwohner bezieht, um zu bestimmen, ob sie im Besitz irgendwelcher Objekte sind, die nach NAGPRA zu repatriieren sind oder nicht, dieses Inventarverzeichnis im Bundesregister zu veröffentlichen und die entsprechende

kulturell affilierte Gruppe davon in Kenntnis zu setzen.<sup>43</sup> An diesem Punkt ist es dann im wesentlichen Sache der Ureinwohnergruppe, darüber zu entscheiden, was mit dem/den Gegenständen geschehen soll. Auf Wunsch hat das Museum bzw. die Bundesbehörde den Gegenstand bzw. die Gegenstände zurückzugeben.

Ein letzter Aspekt von NAGPRA ist die Tatsache, daß der Handel mit kulturellen Objekten durch das Gesetz für illegal erklärt wird. Der wissentliche Verkauf, Erwerb, profitorientierte Gebrauch oder Transport zum Verkauf oder aus Profitinteresse „aller kultureller Gegenstände der amerikanischen Ureinwohner, getätigt unter Verletzung des Gesetzes über den Schutz der Grabstätten amerikanischer Ureinwohner und die Repatriierung“ ist jetzt eine Straftat. (25 USC 3002).<sup>44</sup>

Nun, mit einem Verständnis der Geschichte und Grundfunktionen von NAGPRA im Kopf, ist es möglich, das Verständnis von Gruppenrechten darin weiter zu beleuchten. Rufen wir uns die Definition des kulturellen Erbes ins Gedächtnis, so bezieht es sich auf Objekte, die Bedeutung für die Gruppe bzw. Kultur selbst haben und von keinem/r einzelnen veräußert werden dürfen, ungeachtet seiner/ihrer gesellschaftlichen Stellung als Mitglied eines Indianerstammes bzw. einer Indianergruppe (lies diese Definition als eine Reaktion auf die verschiedenen Interpretationen von Besitz/kultureller Differenz oder eine Akzeptanz der Tatsache, daß nicht alle Gesellschaften ausschließlich individuelle Besitzrechte anerkennen). Die autoritative Interpretation dieses Passus wäre, daß, wenn einzelne Individuen nicht zur Veräußerung berechtigt sind, es nur logisch scheint anzunehmen, daß es die Gruppe (der Stamm, Clan usw.) selbst ist, die zum Besitz und dem daraus folgenden Recht auf Veräußerung berechtigt ist. Hier ist es nützlich, ein Beispiel von Repatriierung aus der Zeit vor dem „Gesetz über den Gräberschutz und die Repatriierung der amerikanischen Ureinwohner“

---

43 Kulturelle Affiliation ist in Wirklichkeit bisweilen eine extrem problematische Begriffsbestimmung nach NAGPRA. Kulturelle Affiliation wird definiert als eine Beziehung geteilter Gruppenidentität, die historisch und prähistorisch zwischen einem heutigen Indianerstamm bzw. einer Hawaiianischen Gruppe und einer identifizierbaren früheren Gruppe einigemaßen verfolgt werden kann (25 USC 3001). Probleme können sich ergeben, wenn das Museum bzw. die Bundesbehörde keine adäquaten Aufzeichnungen darüber hat, woher das Objekt kam, in dessen Besitz sie jetzt sind, wenn verschiedene Gruppen gleichzeitig Anspruch auf kulturelle Affiliation erheben bzw. in komplizierten Fällen wie z. B. in der gegenwärtigen Debatte über prähistorische kulturelle Affiliation, die die Überreste des Kennewick Man betrifft.

44 Wie sich herausstellt, ist der umgekehrte Fall, nämlich die Prozedur zum tatsächlichen legalen Erwerb kultureller Güter nach NAGPRA nicht unbedingt hinreichend definiert (siehe R. H. McLaughlin, *Legal Pluralism Under the Native American Graves Protection and Repatriation Act: Tolls of Interpretation, Points of Conflict*, unveröff. Ms. der Konferenz der Central States Anthropological Society, Kansas City, 3. April 1998).

von 1990 anzuführen, um die Idee eines kulturellen Erbes/Erbrechts weiter zu verdeutlichen.

Der Fall der *Ahayu:da* bzw. Zuni-Kriegsgötter ist ein sehr bekanntes Beispiel für die Repatriierung. Da es vor der Verabschiedung von NAGPRA liegt, kann es als axiomatisches Beispiel dafür gelten, wie das Konzept des kulturellen Erbrechts entstand. *Ahayu:da* wird sogar in den vom Bund erlassenen Durchführungsbestimmungen zu NAGPRA als ein konkretes Beispiel für kulturelles Erbrecht angeführt. Folglich ist ihre Rückgabe lehrreich in dem Sinne, daß sie demonstriert, wie NAGPRA als Besitz-Gesetz funktioniert.

Unter den Zuni werden *Ahayu:da* als „Zwillingsgottheiten mit großer Macht“ begriffen, die als „Beschützer der Zuni“ dienen.<sup>45</sup> In der Sprache der Zuni bezieht sich der „Begriff *Ahayu:da* kollektiv auf beide Zwillingsgötter zusammen oder auch auf einen einzelnen Gott in einem generischen Kontext“. „Bilder der *Ahayu:da* werden als zylindrische Holzskulpturen zur Wintersonnenwende gestaltet oder für die selteneren Zeremonien anlässlich von „Bow“-Priesterweihen, wo sie dann in zwei von mehreren Schreinen installiert werden, die das Zuni-Pueblo umgeben und in ihrer Aufstellung von einer rituellen Rotationsfolge bestimmt werden“.<sup>46</sup> Genau diese zylindrischen Holzskulpturen waren es, die aus dem Land der Zuni weggenommen worden waren und Gegenstand zahlreicher Rückführungsansprüche vor der Zeit des NAGPRA gewesen sind.

Während des gesamten Verhandlungsprozesses zur Rückgabe der *Ahayu:da* aus der Smithsonian Institution entwickelte sich die Rechtfertigung der Zuni für die Repatriierung so, daß

[d]rei Grundprinzipien eine Rolle spielten: (1) die *Ahayu:da* sind Gemeingut; (2) niemand ist berechtigt, sie aus ihren Schreinen zu entfernen, weshalb ein von seinem Schrein entfernter *Ahayu:da* gestohlen bzw. illegal entfernt ist; und (3) müssen die *Ahayu:da* an ihren richtigen Platz in die derzeit von den Zuni praktizierte Religion zurückgegeben werden.<sup>47</sup>

Doch die Ansprüche der Zuni waren weitaus komplexer.

Erstens, was die Frage des Besitzes durch die Allgemeinheit betrifft, wurde wichtig, daß „eine Rechtfertigung für die Rückgabe der *Ahayu:da* auf der Grundlage des Anspruchs sich radikal von der Sicht der Zuni unterschied“.<sup>48</sup> Deren Haltung „war, daß alle religiösen Objekte der Zuni ein

45 T. J. Ferguson/R. Anyon/E. L. Ladd, Repatriation at the Pueblo of Zuni: Diverse Solutions to Complex Problems, in: *The American Indian Quarterly* 20 (1996) 2, S. 251.

46 Ebenda, S. 252.

47 Ebenda.

48 W. L. Merrill/E. J. Ladd/T. J. Ferguson, The Return of the *Ahayu:da*: Lessons for Repatriation from Zuni Pueblo and the Smithsonian Institution, in: *Current Anthropology* 34 (1993) 5, S. 542.

Wissen umfassen, das der Zuni-Gemeinschaft als ganzer gehört und nur von einzelnen Individuen auf Treu und Glauben verwaltet wird“. In diesem Sinne ist es nicht der einzelne, der „Rechte“ an einem Objekt hat, sondern die Gruppe, und jegliche individuellen Rechte leiten sich von der Gruppe her. Darüber hinaus „leiten alle Objekte, die auf der Grundlage von [Zuni-Wissen] gefertigt sind, selbst die, die außerhalb der Zuni-Gemeinschaft von Nicht-Indianern hergestellt werden, verdanken ihre Existenz letztendlich dem Zuni-Wissen gehören demzufolge den Zuni“. <sup>49</sup> Geht man davon aus, wird deutlich, daß die „Kriterien der Zuni dafür, was ‚wirklich‘ und was ein ‚Ebenbild‘ bzw. ein ‚Modell‘ ist, sich von denen der Nicht-Indianer unterscheiden“. <sup>50</sup> Für die religiösen Führer, die mit der Rückübereignung der *Ahayu:da* zu tun hatten, wurden „Originalkopien“ als „sensible Artefakte“ angesehen, „die repatriiert werden mußten“ besonders deshalb, weil solche Objekte „Wissen und Macht verkörpern, die viele Zuni als Eigentum religiöser Zuni-Organisationen betrachten“. <sup>51</sup> Wenn ein Objekt unter Benützung solchen Wissens der Zuni-Gemeinschaft hergestellt wird, so wird es, soweit es als Eigentum zu betrachten ist, als Eigentum der Zuni angesehen und nicht als das Eigentum dessen, der es hergestellt hat.

Die Zuni haben, während sie bereit waren, sich an einer Diskussion über Gemeineigentum zu beteiligen, sich – als eine Beziehung zwischen den Zuni und den *Ahayu:da* hergestellt werden sollte – strikt geweigert anzuerkennen, daß die *Ahayu:da* überhaupt Eigentum sein könnten bzw. Objekte, die jemand besitzen könne. Vielmehr seien sie Persönlichkeiten, denen die Zuni bestimmte Verantwortlichkeiten schuldeten und die ihrerseits die Zuni und die Welt schützen. Die Museen jedoch waren erst davon zu überzeugen, die *Ahayu:da* zu repatriieren, als sie, basierend auf dem Faktum, daß sie glaubten die den Zunis gehörenden Objekte bildeten ein Ganzes und sind als solches nicht veräußerbar, zu dem *Schluß gelangt waren, daß sie keinen Anspruch auf diese Objekte hatten. Hier wurde NAGPRA offensichtlich als Besitz-Gesetz präfiguriert und die Prinzipien von Besitzrecht und Veräußerungsrecht wurden zentral. Dennoch ist es auch klar, daß NAGPRA nicht von dem dargestellten Verständnis der Zuni von ihrem Verhältnis zu den *Ahayu:da* spricht. Das Vertrauen der Museen in Konzepte von Besitzrecht und Eigentum ist eindeutig verschieden von dem, was die Zunis als Argument vorgebracht haben.*

So ist also die Betonung des Besitzes und der Besitzrechte im Gesetz selbst und sogar in einigen praktischen Fällen (z.B. dem Fall der Zuni) offensichtlich. Jedoch wird dieses Vertrauen in die Betonung des Besitzes durch juristische Theorien klar gemacht, die sich mit der Repatriierung als

---

49 Ebenda.

50 T. J. Ferguson u.a., *Repatriation at the Pueblo of Zuni* (Anm. 45), S. 263.

51 Ebenda.

Ganzes befassen. Das ist der Grund, warum eine Diskussion dieser Dinge NAGPRA, zusätzlich zum Fallbeispiel, weiter beleuchtet wird.

### Teil 3: Eigentum, Eigentumsrechte und das Recht: Theoretische Perspektiven

„Sprache als das Produkt eines Individuums ist eine Absurdität. Das gleiche gilt auch für das Eigentum.“ (K. Marx)<sup>52</sup>

Gruppenrechtsansprüche auf Kulturgüter bzw. kulturelles Eigentum sind nicht auf Indianer und Nordamerika beschränkt, noch auf den inneren Kontext von Beispielen der Ureinwohner Amerikas in den USA. Für diejenigen, die Gruppenansprüche auf Repatriierung von Kulturbesitz im internationalen Maßstab unterstützen möchten, ist die Rechtfertigung solcher Ansprüche – auf einem mehr theoretischen Niveau – eine Frage von intellektuellem Interesse geworden. Dieses Interesse scheint sich besonders unter Rechtswissenschaftlern zu manifestieren, die einen theoretischen Rahmen für ein juristisches Verständnis dafür suchen, warum Gruppeneigentumsrechte hinsichtlich kultureller Objekte bzw. das Recht auf Kulturbesitz verständlich und notwendig sind. Während solche Theorien nicht unbedingt mit Blick auf indigene Gruppen entwickelt werden, und noch viel weniger speziell in Hinsicht auf die Ansprüche amerikanischer Ureinwohner, beanspruchen sie doch Allgemeingültigkeit und müßten theoretisch auch auf Ansprüche amerikanischer Ureinwohner anwendbar sein.<sup>53</sup> Daher wird der folgende Abschnitt auch einer Erklärung dessen gewidmet sein, wie diese Theorien entwickelt wurden: Dabei ist es jedoch meine Absicht, diese Theorien kritisch zu beleuchten, und das oben angeführte Marx-Zitat liefert einen interessanten Ausgangspunkt hinsichtlich der juristischen Bemühungen, Gruppeneigentumsrechte zu etablieren. Es gilt zu zeigen, daß sich die Theorien, die ich hier im Auge habe, mit Vorstellungen vom Individuum und seiner Beziehung zu Gruppenrechten decken, die in dem zu untersuchenden Fallbeispiel in vielfältiger Weise deutlich werden und bei der Konstruktion und Konzeption dessen, was kulturelles Erbe genau ist, eingrenzend wirksam werden.

52 K. Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, hrsg. von E. J. Hobsbawm, New York 1964, S. 88.

53 Tatsächlich findet eine der hier zu untersuchenden Theorien, nämlich die von J. Moustakas (*Group Rights in Cultural Property: Justifying Strict Inalienability*, in: *Cornell Law Review* 74 [1989], S. 1179-1227), von Ch. Byrne in seiner Diskussion der Bemühungen der Chilkatindianerstämme um die Verhinderung des Verkaufs bestimmter Kulturgüter Anwendung (*Chilkat Indian Tribe v. Johnson and NAGPRA: Have we finally recognized Communal Property in Cultural Objects?*, in: *Journal of Environmental Law and Litigation* 8[1993], S. 109-131).

Patty Gerstenblith hebt drei traditionelle theoretische Rechtfertigungen für die Existenz individueller Eigentumsrechte hervor: Liberalismus, Utilitarismus und Persönlichkeitstheorie. Eine libertarianische oder

„Lockesche Rechtfertigung für private Eigentumsrechte beruht darauf, daß Individuen Eigentum erwerben aufgrund der Arbeit, die sie investieren, um das Eigentum zu schaffen. Locke sagte, daß die Menschen im Naturzustand Eigentum gemeinsam besaßen. In dem Maße, wie die Individuen ihre Arbeit mit bestimmtem Eigentum „vermischten“, erwarben sie Rechte auf dieses Eigentum.“<sup>54</sup>

Die utilitaristische Rechtfertigung für Privateigentum besteht darin, daß „die Gesellschaft als Ganzes aus privatem, im Gegensatz zu gemeinschaftlichem Eigentum an verschiedenen Formen von Eigentum ihren Nutzen zieht“.<sup>55</sup> Die Persönlichkeitstheorie ist eine Erweiterung von Hegels Theorie der Persönlichkeit dahingehend, daß man Eigentum an äußeren Objekten erlangt, indem man ihm seinen Willen aufzwingt“. „Persönliches Eigentum“ als solches ... ist von besonderer Bedeutung für die Selbstverwirklichung der Persönlichkeit des Individuums“.<sup>56</sup>

Wenn es nun also um eine Rechtfertigung kollektiven Eigentums an Kulturbesitz bzw. von Gruppeneigentumsrechten geht, argumentiert Gerstenblith, daß Gruppenrechte als Äquivalent zu individuellen Eigentumsrechten gesehen werden können, einfach als auf die Gruppe als Ganzes ausgedehnt.<sup>57</sup> Mit anderen Worten, Gruppen sind wie Individuen, nur größer. Das erscheint recht einfach: Gruppen sind wie Individuen, und weil Individuen Eigentum brauchen, brauchen es auch Gruppen. Wie sich herausstellt, ist dies bei denjenigen, die Gruppenrechte auf Besitz in einem gesetzlichen Rahmen zu rechtfertigen suchen, eine ziemlich verbreitete Behauptung.<sup>58</sup> Wie jedoch am Beispiel der Zuni gezeigt wurde, trägt es wenig zu unserem Verständnis der Ansprüche von Ureinwohnergruppen auf

54 P. Gerstenblith, Identity and Cultural Property: The Protection of Cultural Property in the United States, in: Boston University Law Review 75 (1995), S. S. 567.

55 Ebenda.

56 Ebenda, S. 568. Hier beruft sich Gerstenblith auf M. J. Radin, Property and Personhood, in: Stanford Law Review 34 (1982), S. 957-1015. Auch von anderen Rechtswissenschaftlern wird Radins Arbeit besprochen, und wir werden auch darauf eingehen.

57 Ebenda, S. 569.

58 Hier wäre anzumerken, daß es auch andere juristische Modelle für Gruppenbesitz gibt, z. B. das *corporate model*. Es ist jedoch nicht die Aufgabe dieses Aufsatzes, für ein Konzept zu argumentieren, sondern statt dessen lediglich darauf zu verweisen, wie andere an das Problem herangehen. Das *corporate model* als solches ist eines, daß selten herangezogen wird; vielleicht weil es zu explizit kapitalistisch in seinen Formulierungen ist und Nicht-Eingeborene häufig die Fiktion aufrechtzuerhalten scheinen wollen, daß amerikanische Ureinwohnergruppen irgendwie vorkapitalistisch und urchümlich in ihrem Wesen seien. Da das *corporate model* in diesem Zusammenhang selten benutzt wird, kann es hier außer Betracht bleiben.

Rückübertragung bei. Hingegen hilft es sehr beim Verständnis für die Konstruktion solcher Rechte seitens des Staates. Daher könnte es durchaus nützlich sein, diese Analogie für Gruppenrechte auszunutzen, insbesondere dafür, was Gerstenblith die Persönlichkeitstheorie nennt.

Margaret Radins Artikel „Eigentum und Persönlichkeit“ ist ein Versuch, eine Vorstellung von „Eigentum für die Persönlichkeit“ zu entwickeln, die, während sie von ihr nicht weiter auf die Idee von Gruppeneigentumsrechten angewandt wird, von Gerstenblith und anderen als die Grundlage für die Anwendung individueller Eigentumsrechte auf Gruppen zitiert wird.

Eigentum für die Persönlichkeit wird von Radin als charakteristisch für einen bestimmten Typ von Beziehung zwischen einer Person und einem Objekt definiert, wodurch die Identität dieser Person und Persönlichkeit in eine enge Verbindung mit diesem Objekt gebracht wird, dergestalt, daß es eine Erweiterung unseres Selbst ist, bzw. „ein Teil dessen, wie wir uns als kontinuierliche persönliche Entitäten zu dieser Welt verhalten“.<sup>59</sup> In diesem Sinne ist „ein Objekt eng auf die Persönlichkeit bezogen, wenn sein Verlust Schmerz verursacht, der durch den Ersatz des Objekts nicht gelindert werden kann“. Eigentum für die Persönlichkeit ist eine Eigentumsbeziehung, die im wesentlichen eine Erweiterung und ein konstituierendes Element der Identität des Einzelnen als Person darstellt.

Radin verbindet diese Vorstellung explizit mit der Hegelschen Philosophie, indem sie argumentiert: „Hegel schließt, daß die Person erst dadurch zu einem realen Selbst wird, daß sie eine Eigentumsbeziehung mit etwas Externem eingeht“.<sup>60</sup> Sie zitiert Hegel weiter: „Eigentum ist die erste Verkörperung der Freiheit und damit selbst ein Ziel“. In diesem Sinne „ist Hegels Theorie eine Besitztheorie, der Wille des Eigentümers muß im Objekt gegenwärtig sein“. Daraus folgt die Veräußerbarkeit, da „Dinge, die zu Eigentum geworden sind, einfach dadurch veräußerbar werden, daß man ihnen seinen Willen entzieht“.<sup>61</sup> Radins Argument weicht insofern von dieser Theorie ab, als sie meint, daß bestimmte Objektbeziehungen so grundlegend für das Verständnis von Persönlichkeit sind, daß das Objekt nicht ersetzbar ist und, wie oben erwähnt, sein Verlust dem Individuum Schmerzen verursachen würde, die durch den Ersatz des Objekts durch ein ähnliches nicht zu beheben sind.

Eine solche Argumentation wird von John Moustakas direkt übernommen und erweitert. Moustakas möchte, anstatt sich auf die Rolle von Eigentum für die Persönlichkeit zu konzentrieren, sein Augenmerk lieber auf „Eigentum für und von Gruppen“ lenken. Ein Objekt, das Eigentum einer „Gruppe“ darstellt, muß erstens „wesentlich mit der Gruppenidentität ,ver-

59 M. Radin, *Property and Personhood* (Anm. 56), S. 959.

60 Ebenda, S. 972-973.

61 Ebenda, S. 974, Fußnote 59.

knüpft‘ sein ... [aber] zweitens, sein Verbleib darf keine ‚schlechten Objektbeziehungen‘ verursachen“<sup>62</sup>. Im Rahmen von Moustakas Schema haben wir ein Szenario, in dem „Gruppenentwicklung durch Analogieschluß aus Persönlichkeitsentwicklung hergeleitet wird“<sup>63</sup>. Wir finden aber auch den interessanten Einwand von Radin übernommen, daß das Festhalten am Objekt nicht unberingt „schlechte Objekt-Beziehungen“ widerspiegeln muß, was dem Wesen nach Beziehungen zum Objekt bedeutet, in denen ein Festhalten am Objekt fetischistisch ist oder Horten bedeuten würde. Diese Position muß natürlich ihrerseits von einer undefinierten bzw. intuitiven Vorstellung von einem „objektiven moralischen Kensors“ bestimmt sein, wiederum von Radin entlehnt, aber von Moustakas nicht hinreichend erläutert.<sup>64</sup>

Eine interessante Abweichung von Radin ist bei Moustakas, daß er darauf besteht, daß Eigentum für Gruppen „streng unveräußerlich“ ist. Hierbei bezieht er sich auf Radins Artikel „Markt-Unveräußerlichkeit“, in dem argumentiert wird, daß gewisse Dinge, die zwar „weggegeben, aber nicht verkauft werden können, marktunveräußerlich sind“<sup>65</sup>. Der Artikel ist eine Ergänzung zu dem Artikel „Eigentum und Persönlichkeit“ mit dem zusätzlichen Argument, daß gewisse Dinge, wie z. B. Babies und Blut, weltweit nicht vermarktet werden und nur veräußerbar sein sollten in dem Sinne, daß sie weggegeben, aber nicht verkauft werden können. Moustakas Ausgangspunkt ist, daß Eigentum für Gruppen streng unveräußerbar bleiben muß, insofern es nicht einmal weggegeben werden darf.<sup>66</sup> Indem er darauf hinweist, weshalb die Marmorstatuen des Parthenon-Tempels bzw. die Elgin-Marmorfriese als Eigentum einer solchen Gruppeneinheit anzusehen sind, entwickelt Moustakas drei Gründe, warum strenge Unveräußerbarkeit erforderlich ist und sich daher eine Repatriierung dieser Marmorkunstwerke notwendig macht.

Der erste Grund ist, daß die Bedeutsamkeit des Objekts für die Gruppe selbst von dem „tatsächlichen Besitz“ der Sache abhängt. Marktunveräußerbarkeit, die den zahlungsfreien Transfer zuläßt, verfehlt diesen bedeutsamen Aspekt von Eigentum für Gruppen.<sup>67</sup> Zweitens „sind die Marmorkunstwerke des Parthenon oder ähnliche Objekte für Gruppen „unersetzbare Ressourcen“. Gibt man das Objekt auf, und sei es auch als Geschenk, so läßt sich sein Wert für die Gemeinschaft nicht ersetzen. Wenn man ein Baby zur Adoption freigibt, argumentiert Moustakas, entäu-

62 J. Moustakas, Group Rights in Cultural Property (Anm. 53), S. 1184.

63 Ebenda, S. 1227, Fußnote 21, wo Radin, Property and Personhood (Anm. 56) zitiert wird.

64 J. Moustakas, Group Rights in Cultural Property (Anm. 53), S. 1189.

65 M. J. Radin, Market-Inalienability, in: Harvard Law Review 100 (1987), S. 1849.

66 J. Moustakas, Group Rights in Cultural Property (Anm. 53), S. 1203-1207.

67 Ebenda, S. 1208.

ßert man sich nicht seiner Fähigkeit, Kinder zu bekommen. Dagegen ist es nicht gestattet, ein Organ zu spenden, wenn es unweigerlich zur Gefährdung des Spenders führen würde. So kommen Radins Beispiele für die Nicht-Veräußerbarkeit auf dem Markt in Konflikt mit der Dynamik, die Gruppeneigentum innewohnt. Der dritte und letzte Grund für strenge Unveräußerbarkeit besteht darin, daß „Gerechtigkeit gegenüber den verschiedenen Generationen das Verbot jeglicher Übertragung erfordert“. Da die „Mitgliedschaft“ einer Gemeinschaft „immer teilweise ungewiß ist, enteignet eine Übertragung von Gruppeneigentum durch gegenwärtig sichere Mitglieder notwendigerweise die unsicheren Mitglieder ihrer eigenen Identität.“<sup>68</sup>

Zusammenfassend können wir nun sagen, daß wir sowohl bei Gerstenblith als auch bei Moustakas ein Konzept für Gruppeneigentumsrechte finden, das eine explizite Analogie zu individuellen Eigentumsrechten darstellt, wobei individuelle Rechte als Grundlage für das Verständnis von Gruppeneigentumsrechten dienen. Dies bedeutet, daß Gruppen zu wirklich großen besitzenden Individuen werden. Mehr noch, wir konnten Moustakas Übernahme von Radins hegelianischem Konzept vom Eigentum für die Persönlichkeit folgen, in dem Eigentum für Gruppen als streng unveräußerlich begriffen wird.<sup>69</sup> Danach sind besitzende Individuen, da sie Gruppeneigentum haben, darüber aber nicht nach freiem Willen verfügen können, in gewisser Weise weniger geltende, nicht völlig besitzende Individuen.<sup>70</sup>

---

68 Ebenda, S. 1208f.). Die möglichen Implikationen dieser Behauptung sind ganz interessant. Es scheint eine Forderung zu sein, daß sich Kulturen nicht ändern, da dies künftige Angehörige derselben von ihrer kulturellen Identität entfremden würde. Man könnte annehmen, daß es Vorkehrungen für kulturelle Veränderung gibt, wonach, wenn eine Gruppe einmal aufhört, ein Objekt als Gruppeneigentum anzusehen, es aufhört, Teil ihrer Identität zu sein, und daß an diesem Punkt eine Veräußerung akzeptabel ist, sowohl für die gegenwärtigen als auch für zukünftige Angehörige. Doch in dem Artikel selbst ist in dieser Hinsicht nichts vorgesehen. Einwände gegen weitere Implikationen dieser Behauptung und die strenge Forderung nach Unveräußerbarkeit wird weiter unten in dieser Arbeit noch einmal eingegangen werden.

69 P. Gerstenblith, *Identity and Cultural Property* (Anm. 54) macht diesen Vorschlag nicht. Während sie durchaus für eine Unveräußerbarkeit gewissen Gruppeneigentums plädiert, überläßt sie es der Gruppe, darüber zu befinden, was wirklich unveräußerlich ist. Damit läßt sie die Möglichkeit völlig offen und auch, welches Gruppeneigentum unveräußerbar ist. Ferner bezeichnet NAGPRA das Recht auf kulturelles Erbe nicht ausdrücklich als unveräußerlich. Es werden Richtlinien festgelegt für die Möglichkeit der Veräußerung von Gütern des kulturellen Erbes, nur eben nicht durch Individuen (siehe 25 USC 3002). Doch, wie wir sehen werden, erinnern sich diejenigen, die mit den Fragen um kulturelles Erbe befaßt sind, an einer Stelle und bald darauf wieder nicht. Dieser offensichtliche Gedächtnisverlust und Versicherungen strenger Unveräußerbarkeit haben interessante Implikationen auf die weiter unten in dieser Arbeit noch eingegangen wird.

70 Vgl. J. Comaroff, *The Discourse of Rights* (Anm. 23).

Was ist nun zu alledem zu sagen? Zum ersten können wir auf das eingangs verwendete Zitat von Marx zurückkommen, worin wir daran erinnert werden, daß Eigentum und Eigentumsrechte niemals eine individuelle Schöpfung sind, sondern vielmehr eine soziale Kreation. Die ganze Betonung des Individualismus als Grundlage für das Verständnis von Gruppeneigentumsrechten ist in dieser Beziehung ziemlich irreführend. Tatsächlich leistet in diesen Theorien das Konzept vom Individuum alles. Darüber hinaus ist es interessant, daß Theorien, die eigentlich die kulturelle Voreingenommenheit eines uneingeschränkten Festhaltens an individualistischen Eigentumsrechten vor allem anderen anerkennen sollen, ständig auf genau diese Rechte zurückgedrängt werden, um zu erklären, weshalb Gruppenrechte plausibel sind. Die Behauptung, hier würde etwas relativiert, sind unbegründet.

Es ist unheimlich, wie diese Theorien dem Denken so fundamentalistisch liberaler Denker wie Hobbes und Locke ähneln, die das Soziale als die rationale Erweiterung des Eigeninteresses des Individuums verstehen. Hier finden wir, daß die Gruppe einfach die rationale Erweiterung des Individuums ist.

Von einem anderen Blickwinkel aus könnten wir auch eine marxistische Kritik der Hegelschen Konzeptionen des Eigentums entwickeln. Denn, wie sich herausstellt, ist es das Eigentum, das die Identität des Individuums definiert, und nicht das Individuum, das seine Identität durch das Eigentum ausdehnt.<sup>71</sup> Es ist jedoch nicht unsere Absicht hier, ein „richtiges“ Verständnis von Eigentum zu entwickeln, sondern vielmehr zu untersuchen, wie ein Verständnis für Eigentum entwickelt wird und in welcher Weise die verschiedenen Exponenten solcher Vorstellungen einander mißverstehen. In dieser Beziehung gibt es vor allem einen Trend, auf den ich aufmerksam machen möchte und der im folgenden Abschnitt für unsere Fallstudie von Bedeutung sein wird.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß alle bisherigen Theorien Gruppen wie große besitzende Individuen behandeln, aber innerhalb aller dieser Darlegungen gibt es ein bestimmtes Konzept des Individuums, das suspekt ist und zu zerfallen beginnt, wenn wir anfangen, die Art und Weise zu diskutieren, in der über kulturelles Erbe in dem Fall *Vereinigte Staaten gegen Richard Nelson Corrow* argumentiert wurde. Dies ist ganz einfach ein Konzept vom nicht-ambivalenten konfliktfreien Individuum, das irgendwie mit Bestimmtheit weiß, welche Objektbeziehungen für seine Identität unbedingt notwendig sind und somit der Rückübertragung unterliegen. Natürlich müssen solche Objekte für Moustakas streng unveräußerbar sein. Jeder, der von einem psychoanalytischen, post-strukturalistischen bzw.

71 Siehe Sh. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge 1968, Kapitel 1.

postmodernen Standpunkt aus urteilt, würde dieses Konzept vom Individuum bestreiten, und demzufolge erscheint seine Ausdehnung auf die Ebene der Gruppe durchaus fragwürdig. Tatsächlich geht Byrne davon aus, daß die Definition kulturellen Erbes „die Frage rechtmäßigen Eigentums eher stellt als sie definitiv zu entscheiden.“<sup>72</sup> Er fährt mit dem Argument fort, daß „es eine Annahme gibt, wonach ein Objekt leicht entweder als Stammes- oder individuelles Eigentum einzustufen sei ... eine solche Einstufung ist jedoch nicht einfach zu bewerkstelligen“.<sup>73</sup> Genau dieser Frage werden wir uns nun im folgenden Abschnitt zuwenden.

#### Teil 4: Der Fall Corrow

Am 26. April 1996 wurde Richard Nelson Corrow, ein 54jähriger Nicht-Indianer, von einem Bundesgeschworenengericht des illegalen Handels mit Kulturgütern überführt. Man befand Corrow des illegalen Handels mit Gütern des kulturellen Erbes für schuldig und verurteilte ihn zu fünf Jahren Haft auf Bewährung sowie zu 100 Stunden gemeinnütziger Arbeit. Die betreffenden Gegenstände waren ein Satz von 22 *Yei B'Chei*-Masken, die von Navajo *hataali* bzw. Medizinmännern bei bestimmten religiösen Zeremonien verwendet werden. Der Fall ist zwar in verschiedener Hinsicht von Bedeutung, aber besonders deshalb, weil Corrow als der erste gilt, der nach den strafrechtlichen Vorgaben von NAGPRA verurteilt worden ist.<sup>74</sup>

Die Fakten des Falles sind folgende: Am 23. August 1993 kaufte Corrow den Satz *Yei B'Chei*-Masken von Mrs. Fannie Winnie, der Witwe von Ray Winnie, einem Navajo *hataali*, der vor seinem Tod im Jahre 1991 im Besitz der Masken gewesen war. Mr. Corrow hatte Mrs. Winnie nach dem Tode ihres Mannes mehrmals gebeten, ob er die Masken kaufen könne, aber erst im August 1993 kaufte er sie tatsächlich für 10.000 Dollar und zahlte in bar.<sup>75</sup> Die Staatsanwaltschaft behauptete, daß die Masken unter dem Vorbehalt an Corrow verkauft wurden, daß sie nicht an ein Museum weiterverkauft oder die traditionellen Grenzen der Navajo-Nation überschritten würden und daß Corrow Mrs. Winnie versicherte, daß die Masken zur Ausbildung anderer *hataali* verwendet würden. Doch in dem handschriftlichen Kaufvertrag wurden dafür keine ausdrücklichen Vorkehrungen getroffen. Bald nach dem Verkauf trat einer der Besitzer der East-West Trading Company in Santa Fe, New Mexiko<sup>76</sup> an Corrow heran, um in Er-

72 Ch. Byrne, *Chilkat Indian Tribe v. Johnson and NAGPRA* (Anm. 53), S. 128.

73 Ebenda, S. 130-131.

74 Auskunft des Büros des Generalstaatsanwalts der USA für den Justizbezirk New Mexiko, 1996.

75 S. 941 F. Supp./ 1556).

76 Die East-West Trading Company „ist eine allgemeine Handelsgesellschaft, die Kleidung und Volkskunst und Kunstgewerbe der Indianer vertreibt“ (F. Supp. 941/ 1556).

fahrung zu bringen, ob er willens sei, die Masken an einen privaten Sammler zu verkaufen. Weder die Besitzer der Handelsgesellschaft noch Mr. Corrow ahnten, daß der private Sammler in Wahrheit ein verdeckter Agent der Bundesregierung war, der sich als reicher Arzt aus Chicago ausgab. Etwa im November 1994 willigte Corrow ein, die Masken für 70.000 Dollar an den „Sammler“ zu verkaufen, wovon die East-West Company einen Kommissionsanteil von 20.000 Dollar für sich beanspruchte. So führten am 9. Dezember 1994 Agenten der Bundesregierung, nachdem Corrow in Albuquerque, New Mexiko, eingetroffen war, einen Durchsuchungsbefehl aus, der auf das Gelände der East-West Trading Company ausgestellt war, fanden die Masken und verhafteten Corrow zusammen mit den Besitzern der East-West Trading Company. Als die Besitzer jedoch einwilligten, mit der Regierung zusammenzuarbeiten, wurden die Anklagen gegen sie zurückgezogen, und nur Corrow wurde des illegalen Handels mit Kulturgütern beschuldigt.<sup>77</sup>

Corrow widersprach der Anklage, indem er behauptete, daß nicht nur die Definition des kulturellen Erbes verfassungswidrig vage sei, sondern daß die Masken selbst nach dieser Definition nicht unter den Begriff des kulturellen Erbes fielen. Der Fall ging vor Gericht und wurde vor einem Geschworenengericht verhandelt, wobei dessen besondere Verantwortlichkeit darin besteht, auf der Grundlage von Tatsachen „festzusetzen, ob die Masken“ unter die Definition von kulturellem Erbe fielen oder nicht.<sup>78</sup>

Da nun die Regierung entschieden hatte, dafür zu plädieren, daß die Masken kulturelles Erbe – im Unterschied etwa zu sakralen Gegenständen<sup>79</sup> – seien, wurde die Hauptfrage bei dem Befinden über den Status der Masken: Eigentum. Erinnern wir uns, die Definition des kulturellen Erbes besteht darin, daß die Objekte nicht von einem Individuum veräußert werden dürfen, ungeachtet des Status dieses Individuums als Angehörige/r des

77 Siehe F. Supp. 941/ 1557). Corrow wurde der Verletzung des Gesetzes zum Vertrag über Zugvögel beschuldigt, weil er beabsichtigt habe, auch die Federn geschützter Vögel zu verkaufen. Diese Anschuldigungen sind jedoch für die Fragen dieser Arbeit nicht relevant und werden nicht weiter diskutiert.

78 Siehe Instruktionen für die Geschworenen: Bezirksgericht von New Mexiko.

79 Es ist an dieser Stelle selbstverständlich, daß Begriffe wie kulturelles Erbe, sakrale Gegenstände und Grabbeigaben (in der Verfügung von Bundesbehörden oder nicht – siehe dazu weiter oben) keine „indigenen“ Begriffe sind. Während sie zwar angeblich mit Blick auf „indigene“ Konzepte formuliert worden sind, ist es häufig der Fall, daß Objekte beispielsweise sowohl als kulturelles Erbe als auch als sakrale Gegenstände erscheinen könnten und somit die Argumente für den Status von Objekten als das eine oder das andere ziemlich willkürlich wirken. Dies stützt natürlich unsere These, daß es in NAG-PRA nicht um die Anerkennung indigener Rechte geht, sondern um ihre Konstruktion im Verhältnis zum Staat, und es ist interessant, daß den *Yei B'Chei* sehr ähnliche Objekte tatsächlich in einem anderen Fall in der jüngsten Geschichte als sakrale Gegenstände klassifiziert worden sind (siehe 63 Federal Register 1047 vom 3. März 1998).

betreffenden Indianerstammes bzw. der Gruppe. Setzt man dieses voraus, fällt auf, daß Mrs. Winnie die Masken tatsächlich an Corrow verkauft hat. So wurde es zur Pflicht der Regierung (Staatsanwaltschaft) zu beweisen, daß Mrs. Winnie nach den damaligen kulturellen Standards der Navajo tatsächlich nicht das Recht hatte, die *Yei B'Chei* zu verkaufen.

Umgekehrt war es auch die Aufgabe der Verteidigung zu beweisen, daß sie es tat.<sup>80</sup> Dafür riefen sowohl die Regierung als auch die Verteidigung Navajo *hataali* und verschiedene andere Navajo-Kulturexperten in den Zeugenstand, um festzustellen, worin genau das entsprechende Navajo-Verständnis von Eigentum und Veräußerung der Masken bestand.<sup>81</sup>

Für die Belange dieser Arbeit werden die Argumente sowohl der Staatsanwaltschaft als auch der Verteidigung geprüft werden, doch ebenso die einer dritten Partei, nämlich die Meinung der Vereinigung der Händler mit Antiquitäten der Stammeskunst (*Antique Tribal Art Dealers Association*, ATADA) zu dem Fall, wie er in zwei *Amicus Curiae*-Schriftsätzen dargelegt wird, die zur Entlastung von Corrow abgefaßt wurden. Während jedoch die Argumente von ATADA bei Gericht nicht das gleiche Gewicht haben wie die der Staatsanwaltschaft und der Verteidigung, sind sie doch instruktiv, da sie in einem juristischen Zusammenhang abgefaßt sind und uns helfen, darüber Klarheit zu gewinnen, wie der Staat in die Konstruktion indigener Völker einbezogen ist. Außerdem wird die „offizielle“ Interpretation der Masken (d. h. der gerichtlichen Entscheidung, Corrow zu bestrafen) um so interessanter, wenn wir die gesamte Bandbreite juristischer Meinungen verstehen. Schauen wir uns nun die Argumente an und wenden uns dabei zunächst der Regierungsseite zu, um danach die Verteidigung und schließlich die ATADA zu betrachten.

Der Fall der Regierung war relativ einfach. Sie versuchte zu beweisen, daß es ein Verständnis der Navajo vom Eigentum der *Yei B'Chei*-Masken gab, wonach sie nicht als individuelles Eigentum anzusehen wären und somit auch nicht als von Mrs. Winnie veräußert betrachtet werden könnten. Das Hauptaugenmerk konzentrierte sich auf Annahmen, die der Zeugenaussage der Witwe zugrunde lagen, (im Gegensatz zu dem, was sich als die Strategie der Verteidigung zeigen wird) und auf die allgemeine Einstellung zu den *Yei B'Chei*, die die Zeugen an den Tag legten.<sup>82</sup>

80 Es ist auch anzumerken, daß Mrs. Winnie von der Regierung für die Verletzung von NAGPRA hätte strafrechtlich verfolgt werden können, doch auch sie wurde wiederum nicht belangt, weil sie sich zur Zusammenarbeit mit der Regierung bereit erklärte.

81 Es muß angemerkt werden, daß es für Ray Winnie nicht im Sinne der Navajo-Tradition gewesen wäre, Vorkehrungen für seinen Tod und die Abgabe der *Yei B'Chei* zu treffen, und es hätte für ihn einen frühen Tod heraufbeschworen (941 F. Supp. 1556).

82 Wenn nicht anderweitig angemerkt, werden die Informationen aus der Diskussion der Regierungsargumentation dem Antwortschreiben (AB) der US-Generalstaatsanwälte John J. Kelly und Paula G. Burnett zu Corrows Berufung vom US-Appellationsgericht

Das erste, worauf sich die Regierung in ihrer Argumentation zu konzentrieren schien, waren Fannie Winnies und ihrer Enkeltochter Rose Bias<sup>83</sup> Einstellungen zu den *Yei B'Chei*-Masken und ihrem Wunsch, daß die *Yei B'Chei* nicht in ein Museum kommen sollten.

„Weil die Masken Teil der Navajo-Nation sind, und weil sie heilig sind, sagten wir ihm [Corrow], nicht in ein Museum zu gehen, und wir hatten das vorher besprochen, und er versprach, daß er sie nicht dort verkaufen wollte.“<sup>84</sup>

Weiterhin wurde die Tatsache betont, daß die Familie glaubte, die Masken würden an einen jungen Navajo-Mann weitergegeben, der in der Navajo-Tradition stand. Das folgende Exzerpt aus der Prozeß-Mitschrift wurde als Beweismittel zitiert:

Q. Okay. Hat Mr. Corrow Ihrer Meinung nach, die auf Ihrer Diskussion mit ihm zum Zeitpunkt der Transaktion basiert, die Wünsche der Familie verstanden, daß diese Gegenstände bei diesem jungen Navajo-Mann verbleiben sollten, um aktiv in die Navajo-Tradition einbezogen zu werden?

A. Ja.

Q. Haben Sie das ausführlich mit ihm besprochen?

A. Ja. Ich hatte ihm zuvor gesagt, diesen jungen Burschen mitzubringen, so daß wir ihn kennen lernten, aber er hat das nie getan.

Alfred Yazzie, ein geweihter Mediziner und Vertreter der Denkmalpflege der Navajo, bestätigte, daß die *Yei B'Chei* innerhalb der vier heiligen Berge der Navajo-Nation bleiben müssen. Yazzie bekräftigte, daß die *jish* [*Yei B'Chei*]<sup>85</sup> der „Herzschlag der Navajo“ waren, und ihr Lehrer „ein von Gott gegebenes Geschenk an die Navajo, und es hat in jedem Falle zu tun mit dem Wohlergehen und der Gesundheit und Weisheit“.<sup>86</sup> Yazzie sagte aus, daß es die Pflicht des rituellen Vorsängers sei, der die *jish* in seinem Besitz habe, sich um sie zu kümmern. Er erklärte die Sorge für die *jish* und deren Besitz:

„Traditionellerweise ist es die Aufgabe des rituellen Vorsängers, der sie gerade besitzt, daß sie ordnungsgemäß verwahrt und gehandhabt werden. Diese waren durch den Transport von einem Ort zum anderen beschädigt,

---

für das Distriktgericht von New Mexiko entnommen. Alle Angaben werden daher aus der Abkürzung (AB) bestehen und der nachfolgenden Seitenangabe.

83 Rose Bia half bei dem Verkauf, indem sie die schriftliche Quittung für ihre Großmutter, Mrs. Winnie, ausfertigte.

84 AB, S. 5.

85 *Jish* und *Yei B'Chei* sind nicht völlig gleichbedeutend, aber der Einfachheit halber werden sie hier als Synonyme behandelt.

86 AB, S. 7.

da sie vielen Menschen gezeigt worden waren, und wenn sie tatsächlich zurückkommen, mußten wir eine Diagnose, wie wir das nennen, anwenden, um zu sehen, was zu tun ist und wie sie zu behandeln sind und wie ihnen die alte Ehrfurcht wieder zuteil wird, die ihnen entgegengebracht werden sollte.“<sup>87</sup>

Durch Yazzies Zeugenaussage wurde deutlich, daß „Bezahlung für den Gebrauch der *Yei B'Chei* akzeptierter Bestandteil des Besitzes der *Yei B'Chei* ist“, denn die Leute „mußten bezahlen für das, was sie lernen“.<sup>88</sup> Doch Bezahlung begründet nicht im herkömmlichen Sinne Besitz, wie viele von uns das normalerweise sehen. Vielmehr „gestattet“ Bezahlung „für die Benutzung der *jish* den *jish*, eine neue Person als Diener der *jish* anzuerkennen“, da die *jish* als „lebende Gottheiten“ betrachtet werden.<sup>89</sup>

Henry Walters, ein Navajo-Anthropologe, bestätigte, daß man die *Yei B'Chei* nicht besitzen kann und daß sie „nicht eigentlich an jemanden gehen können, der die Zeremonien nicht kennt“. Walters erklärte, daß

„es bei den Navajo so etwas wie Besitz an den Zauberbündeln nicht gibt und daß diese als Lebewesen angesehen werden. Und daß die Menschen, die sie besitzen, Leute sind, die mit ihnen umgehen können und das bedeutet Kenntnis des Rituals, der Gesänge und Gebete. Und daß für jemanden, der eines von diesen zum Eigentum hat bzw. besitzt, ohne entsprechende Kenntnisse zu haben, kein Recht hat, so etwas zu besitzen.“<sup>90</sup>

Die Regierung argumentierte unter Hinweis auf besondere Abschnitte der Prozessmitschrift, daß „[a]lle Zeugen [sowohl die der Staatsanwaltschaft als auch die der Verteidigung], die zur Frage des Besitzes aussagen sollten, mit Walters und Yazzie einer Meinung waren, daß nämlich die *Yei B'Chei* an sich machtvolle, lebende Gottheiten sind, die nicht als persönliches Eigentum übertragbar sind“.<sup>91</sup>

Jackson Gillis, ein für die Verteidigung aussagender Mediziner, erwiderte,

„als er gefragt wurde, ob die *jish* in das Eigentum der Ehefrau übergingen, als Ray Winnie starb, daß sie sie zu verwalten hatte, wenn keiner, der zum Umgang mit den *jish* qualifiziert war, Anspruch darauf erhob: „Nur wenn sie weiß, wie die Zeremonie auszuführen ist, ja. Wenn nicht, dann obliegt es ihr, sich darum zu kümmern, Sorge für sie zu tragen.““<sup>92</sup>

Harrison Begay,

---

87 Ebenda.

88 AB, S. 8.

89 Ebenda.

90 AB, S. 9.

91 Ebenda.

92 AB, S. 10.

„der behauptete, daß sich die *Yei B'Chei* selbst schützen würden, wenn sie falsch behandelt würden, sagte aus, daß er sich weigerte, die *jish* in Besitz zu nehmen, wenn Corrow ein dahingehendes Angebot machte, ihm zu gestatten, die *jish* zu benutzen. Er sagte, er sei nicht vollständig in ihrer Handhabung ausgebildet und könnte die *jish* daher nicht in Besitz nehmen“.<sup>93</sup>

Billy Yellow, ein weiterer Medizinmann, der für die Verteidigung aus sagte, „bestätigte, daß niemand wirklich die *jish* besitzt, weil sie lebende Gottheiten sind“.<sup>94</sup> Er fuhr fort mit seiner Aussage, wonach die *Yei B'Chei* innerhalb der Navajo-Nation bleiben müssen, da sie das sind, was den Regen bringt.

Da Corrows Beschuldigung nach der Verfassung auf das Gesetz beschränkt war, das sich auf seine besondere Handlungsweise bezog, legte die Regierung besonderen Wert darauf festzustellen, daß Corrow umfassendes Wissen von der Navajo-Kultur hatte, um zu beweisen, daß „Corrow ausdrücklich Bescheid wußte, daß seine Handlungen strafbar waren“.<sup>95</sup> Die Vertreter der Regierung argumentierten, daß „Corrow wußte, daß die Navajo-Kultur die *Yei B'Chei*-Masken als lebendige Gottheiten ansieht“ und somit über die Illegalität seiner Handlungen ausreichende Kenntnis hatte“.<sup>96</sup>

Die Staatsanwaltschaft bewies die Tatsache, daß Corrow über die Verabschiedung von NAGPRA Kenntnis hatte, indem sie Gespräche zitierte, die er mit der Kultur-Anthropologin Charlotte Frisbie, der Autorin der Schrift „Navajo-Zauber-Bündel oder *Jish*: Erwerb, Weitergabe und Verteilung in Vergangenheit und Gegenwart“, geführt hatte. Frisbie sagte aus, daß sie Ende 1991 und Anfang 1992 drei Gespräche mit Corrow geführt hatte. Corrow hatte sie offenbar um Hilfe ersucht, weil er angeblich ein Buch schreiben wollte, das eine Bewertung von Kulturgütern für den Handel anstrebte. Frisbie sagte aus, daß sie Corrow gesagt hatte, „daß NAGPRA jetzt den kommerziellen Austausch, den er betrieb, unter Strafe gestellt habe und daß sie ihm nicht helfen könne“.<sup>97</sup> Das war offenbar drei Jahre vor dem fraglichen Verbrechen. Die Regierung behauptete, daß Cor-

93 Ebenda.

94 AB, S. 11.

95 AB, S. 15.

96 AB, S. 20. Es wurde diskutiert, daß eine angemessene Weitergabe nach NAGPRA erfolgt wäre, hätte man eine Genehmigung der Stammesregierung erwirkt und hätten der Stamm und/oder die Besitzer der Weitergabe zugestimmt und wäre für eine solche Zustimmung des Stammes Beweismaterial erwartet worden (AB: S. 17f.). Doch in der gesamten Dokumentation zu dem Fall werden diese Voraussetzungen selten erwähnt. Meistens spricht die Regierung von den *Yei B'Chei* nur als unveräußerbar, wobei Gefühle wieder anklingen, wie sie bereits bei Moustakas (Group Rights in Cultural Property [Anm. 53], zu finden sind.

97 AB, S. 24.

rows Verteidigung (die weiter unten besprochen wird) „versucht, die Frage, wer die *jish* als Gegenstände besitzen darf, mit der nach dem rechtmäßigen Eigentümer zu vermischen“.<sup>98</sup> Das Argument der Regierung war, daß die *Yei B'Chei* „für die Navajo vertrauensvoll verwahrt wurden und daß die Verkäufer von ihm erwarteten, daß er sie mit dem Respekt der Navajo für die *jish* bewahren würde, indem er sie nicht aus der Navajo-Nation hinausgibt bzw. sie an ein Museum verkauft.“<sup>99</sup> Auch wenn „jedes Objekt physisch von jemandem besessen werden muß, übersteigt die Bedeutung bestimmter Objekte und derer, die sie besitzen, die Vorstellung persönlichen Besitzes und stellt Gemeinbesitz dar.“<sup>100</sup> Die Familie Winnie mag wohl die Gegenstände unter ihrer Kontrolle gehabt haben und den Eindruck gehabt haben, daß sie diese Kontrolle übertragen könnte, „aber sie betrachtete die *jish* nicht als persönliches Eigentum, das man außerhalb der Navajo-Kultur hätte veräußern können“.<sup>101</sup> Außerdem sagte Mrs. Winnie aus, daß jemand anderes, der in der Handhabung der *jish* ausgebildet war, später um sie gebeten hatte, aber Mrs. Winnie behauptet, daß sie diejenige war, die die Gegenstände „bewahrte“ und sie schließlich doch an Corrow verkaufte. Die Regierung argumentierte, daß „sie durch dieses Eingeständnis ihren Anspruch auf die *jish* [als] nur einen des Besitzes und nicht des Eigentumstitels“<sup>102</sup>, der das Recht zur Übereignung einschließt, etablier[te]<sup>103</sup> Alles in allem, stellen die *Yei B'Chei* kulturelles Erbe dar.

Wie konnte aber Corrows Verteidigung diesen Behauptungen widersprechen? Wie oben erwähnt, kreiste Corrows Verteidigung um zwei Fragen:<sup>104</sup> 1. „daß die Regierung versäumt habe zu beweisen, daß die *Yei*

---

98 AB, S. 25.

99 AB, S. 28.

100 AB, S. 31.

101 Ebenda.

102 AB, S. 32.

103 Die Vorstellung von „Eigentum“, das von Individuen für die Gruppe in Verwahrung gehalten wird, wird auch in anderem ethnographischen Zusammenhang bezeugt. Siehe z. B. N. M. Dauenhauer/R. Dauenhauer, *Haa Shuka, Our Ancestors. Tlingit Oral Narratives*, Seattle 1987; dies., *Haa Tuwunaagu Yis. For Healing Our Spirit: Tlingit Oratory*, Seattle 1990, sowie dies., *Haa Kusteeyi. Our Culture: Tlingit Life Stories*, Seattle 1994, und ihre Diskussion des Begriffs *at.ooiw* bei den Tlingit Südostalaskas. Dort werden Eigentum und Eigentumsrechte diskutiert, jedoch auf eine Weise, die sich signifikant von dem juristischen Wortsinn unterscheidet. Das ist im wesentlichen das, was auch – wie die Staatsanwaltschaft argumentiert – für das Verständnis der Navajo von den *Yei B'Chei* zutrifft. Das Problem ist in der Tat weit verbreitet. Siehe R. D. Fogelson (Commentary, in: *Chicago Anthropology Exchange* 14 [1981], S. 1f.) zur Diskussion einiger dieser Fragen in Bezug auf Land und die Bedeutung des Begriffs „heilig“ in diesem Zusammenhang.

104 Alle Informationen über Corrows Verteidigung sind, wenn nicht anders angemerkt, entweder dem Hauptschriftsatz (ABC) bzw. dem Antwortschriftsatz des in Berufung Gegangenen (ARB) entnommen, wie sie zu Corrows Berufung vom US-

*B'Chei* nicht alleiniges Eigentum im Besitz (sic!) von Fannie Winnie waren<sup>105</sup> und 2. „daß die Definition von kulturellem Erbe ... gewöhnlichen Menschen nicht verrät, welches Verhalten verboten ist, so daß es einer willkürlichen und diskriminierenden Rechtsvollstreckung Vorschub leistet, wodurch Corrows Recht auf ein angemessenes Rechtsverfahren verletzt würde“.<sup>106</sup>

Im Hinblick auf das erste Argument konzentrierte sich die Verteidigung in erster Linie auf die Behauptung, daß „Eigentum‘ in der Kultur der Navajo tausende Bedeutungen haben kann“.<sup>107</sup> Die Zeugenaussagen der vier Medizinmänner der Navajo (von denen einer von der Staatsanwaltschaft gerufen und drei von der Verteidigung herangezogen wurden)<sup>108</sup> wurden für diesen „Tatbestand“ als Beweismittel verwendet. Die Verteidigung argumentierte, daß die Medizinmänner über die Frage des Besitzes der *Yei B'Chei* und das Recht des Besitzers, sie weiterzugeben, wie er bzw. sie es für angemessen hielten, einander sehr deutlich widersprachen.<sup>109</sup>

Jackson Gillis, ein Medizinmann aus Monument Valley, Utah, der Corrow offenbar bereits sechs Jahre lang gekannt hatte, sagte aus, daß

die *jish* [*Yei B'Chei*] [n]ach herkömmlichem Navajo-Recht, falls keine Familienangehörigen bzw. kein einzelner, der in ihrer Handhabung ausgebildet ist, Anspruch auf sie erheben, in die Obhut der Witwe bzw. des verstorbenen Medizinmannes übergehen. Wenn die Witwe die Zeremonie nicht auszuführen versteht, bei denen die *jish* erforderlich sind, muß sie dafür Sorge tragen. Doch die *jish* werden anfangen, ihre Wirkung auf das Individuum zu haben, das sie verwahrt. Sollte sich die Witwe von dieser Aufbewahrung beeinträchtigt fühlen, hat sie das Recht, sie zu verkaufen.<sup>110</sup>

Gillis sagte weiter, daß, auch wenn Corrow nicht wissen mochte, wie er mit den *Yei B'Chei* richtig umgehen sollte, und auch wenn er mit Mrs. Winnies Entschluß, die *Yei B'Chei* zu verkaufen, nicht einverstanden sei, sie doch, „da er [Corrow] sie kaufte, ... sein sind“.<sup>111</sup>

Billy Yellow, Medizinmann seit 70 Jahren, sagte aus, daß,

---

Bezirksgericht für den Distrikt New Mexiko eingereicht wurden. Alle Quellenangaben werden daher aus der Abkürzung für das Dokument und einer nachfolgenden Seitenangabe bestehen.

105 ABC, S. 2.

106 ABC, S. 3.

107 ABC, S. 2f.

108 Eine interessante Nebenbemerkung zu diesem allen ist die Tatsache, daß die Verteidigung mehr Navajo *hataali* heranzog als die Staatsanwaltschaft. Man fragt sich, ob es irgendeine offizielle Verlautbarung zu der Sache von der Stammesregierung oder von irgendeiner anderen Behörde gegeben hat.

109 ABC, S. 17).

110 Ebenda.

111 ABC, S. 18.

wenn ein Mediziner stirbt, sein *jish* traditionsgemäß an seine Enkelkinder, Kinder und Ehefrau gehen. Wenn die *jish* in den Fällen, in denen kein anderer da ist, der Anspruch auf sie erheben könnte, an die Witwe gehen, so werden sie ihr Eigentum.<sup>112</sup>

In einer solchen Situation hat die Witwe das Recht, die *Yei B'Chei* zu verkaufen und „als Corrow die *jish* von Familie Winnie kaufte, wurden sie sein Eigentum, und dann hatte er das Recht, sie zu verkaufen, wenn er das so wollte“. Außerdem sagte Yellow aus, daß er Corrow seit 12 Jahren gekannt hatte und daß Corrow an verschiedenen Zeremonien der Navajo teilgenommen hatte, bei denen die *Yei B'Chei* eine Rolle gespielt hatten.

Harrison Begay, ein *hataali*-Lehrling, der von der Verteidigung hinzugezogen wurde, „sagte aus, daß das Recht der Navajo mündlich tradiert wurde und von Familie zu Familie bzw. von Sippe zu Sippe unterschiedlich war“. Mit Blick auf das Verständnis seiner eigenen Familie von den *jish*, stellte er fest, daß, wenn ein Mediziner stirbt und niemand in der Sippe den richtigen Umgang mit ihnen gelernt hat, die *jish* an die Witwe und ihre Familie übergehen. Diese dürfen dann die *jish*, wenn sie wollen, verkaufen, aber „es ist nicht gut, das Bündel nur zu besitzen, ohne es gelegentlich zu benutzen und darüber zu singen“.<sup>113</sup>

Begay unterschied zwischen zwei verschiedenen Auffassungen der Navajo über Eigentumsrechte: der tatsächliche Besitz des Gegenstandes und der zeremonielle Besitz.

Man erlangt zeremoniellen Besitz erst dann, wenn man den Gesang hat, der mit dem *jish* bzw. Medizinbündel dargeboten wird. Jemand, der den gegenständlichen Besitz zwar hat, aber den zeremoniellen Besitz weder ausüben noch erlangen kann, mag wohl Bedenken bekommen und ihn/es verkaufen oder anderweitig veräußern wollen. Begay erklärte, daß der Grund für das Unbehagen in den Masken selbst liegt. Die Masken leben und fühlen das Bedürfnis, benutzt zu werden. Bei den Zeremonien werden die Masken gefüttert, und die Zeremonien müssen mindestens einmal alle vier Jahre durchgeführt werden. Man kann sie (die Masken) nicht einfach herumliegen lassen.<sup>114</sup>

Im Kreuzverhör sagte Begay aus, daß „er nicht verstand, wie ein Individuum, das die Maske in einer privaten Sammlung zur Schau stellte, sie dann benutzen würde“. Und weiter, „Individuen, die zu früherer Zeit mit den Masken zu tun hatten, könnten durch die Mißhandlung der Masken durch den derzeitigen Benutzer beeinträchtigt werden. Wer auch immer die

---

112 Ebenda.

113 ABC, S. 19.

114 Ebenda.

Bündel in die Hand nimmt, übernimmt die Verantwortung ihrer Heiligkeit und ihres Geweihtseins“.<sup>115</sup>

Die Verteidigung hob hervor, daß die Regierung, um ihre Anklagen zu stützen, den Beweis antreten müßte, daß das Objekt nicht im Besitz eines Individuums der indigenen Amerikaner war, daß das Objekt nicht von einem Individuum veräußert, erworben bzw. weitergegeben werden konnte sowie daß das Objekt im Moment gültige historische, traditionelle oder kulturelle Bedeutung für die indigene Amerikanergruppe hatte. Die Verteidigung ließ sich nicht weiter auf die dritte Bedingung ein, wonach das Objekt derzeit wesentliche historische, traditionelle bzw. kulturelle Bedeutung für die Gruppe haben müsse, und stützte sich vor allem auf die Behauptung, daß die Regierung nicht bewiesen habe, daß ein Individuum das Objekt nicht besitzen und es somit auch nicht veräußern könne. Da „Veräußerbarkeit ein Problem war, über das selbst die Navajo nicht einig sind“<sup>116</sup>, wie konnte man dann von Corrow erwarten, daß er sich der Tatsache bewußt war, daß die Objekte unter dem Schutz von NAGPRA standen? Selbst wenn er über die Kultur der Navajo so gut Bescheid wußte. Denn, wie die Verteidigung wiederholt feststellte, „wie kann man Eigentum bestimmen, wenn die Gruppe selbst über diesen Punkt nicht zu einer Einigung gelangen kann“?<sup>117</sup>

Die Verteidigung ging weiter davon aus, daß das, was zur Debatte stand, „eine Situation“ war, in der zwei diametral entgegengesetzte Meinungen von Eigentum – die eine religiös und die andere profan – einander unversöhnlich gegenüberstanden“.<sup>118</sup> Im Prozeß stünde man nun vor der

„Wahl zwischen zwei sehr unterschiedlichen Begriffen von Besitz, Begriffen, über die weder von einem Geschworenengericht noch von irgendeiner Person eine Entscheidung zu erwarten war, wie vertraut sie auch mit einer bestimmten Kultur gewesen sein mögen, [nämlich] vor der Wahl zwischen der religiösen und der säkularen Interpretation eines Wortes, das für die Definition des kriminellen Tatbestandes entscheidend ist“.<sup>119</sup>

Corrow hatte also, während er sich der sakralen Dimension der Masken bewußt war, keinen Grund anzunehmen, daß Fannie Winnie, „die volle Besitzrechte an den Masken zu haben schien, ... sie rechtlich nicht in dem

---

115 ABC, S. 20.

116 ABC, S. 27.

117 Die Relevanz der Frage, ob Corrow sich der Illegalität seiner Handlungen bewußt war, ist der Schlüssel zu seiner Verhandlungsführung. Wenn festgestellt worden wäre, daß Corrow sich nicht voll darüber im klaren sein konnte, daß seine Handlungen illegal waren, hätte man ihn freisprechen müssen.

118 ABC, S. 28.

119 Ebenda.

Sinne besaß, daß sie die Freiheit gehabt hätte, sie zu verkaufen“.<sup>120</sup> Die Verteidigung plädierte, daß Corrow

„sicherlich nicht wußte, noch von ihm zu erwarten war, daß er es hätte wissen können, daß es ein religiöses Konzept von Besitz hätte geben können, das er die Pflicht gehabt hätte zu erforschen, bevor der Verkauf hätte vollzogen werden dürfen“.<sup>121</sup>

Soweit es um säkularen Besitz geht, hatte Fannie Winnie die *Yei B'Chei* eindeutig in ihrem Besitz, und soweit das religiöse Konzept von Besitz beinhaltet, daß es bei Besitz um mehr geht als bloß gegenständlichen Besitz, kann man nicht erwarten, daß Corrow von einem solchen Verständnis volle Kenntnis gehabt haben kann. Es ist vom religiösen Standpunkt aus „irrelevant, wer die Masken richtig besitzen könnte“<sup>122</sup>, denn „Verhalten ist nicht aufgrund unantastbarer religiöser Begriffe zu kriminalisieren“.<sup>123</sup>

Als Schlußfolgerung kann gesagt werden, daß die Frage für die Verteidigung „nicht in der Verpflichtung bestand, Besitz festzustellen, sondern vielmehr, selbst wenn jemand dies versuchen sollte, er/sie dies unmöglich finden würde, da die Frage des ‚Besitzes‘ der *jish* völlig von der Person abhängt, die diese Frage beantwortet, weshalb man nicht dafür verantwortlich gemacht werden kann, daß man nicht den „richtigen“ Navajo konsultiert hat.“<sup>124</sup> Der Fall der Regierung war dann sowohl einfach der Versuch, „religiöse Begriffe mit juristischem Besitz“ zu verwechseln<sup>125</sup> als auch ein Konflikt zwischen Traditionalisten (die für eine religiöse Interpretation von Besitz waren) und Modernisten (die für eine säkulare Interpretation waren, wonach Mrs. Winnie alle Rechte besaß, die *Yei B'Chei* zu verkaufen). Aber „ganz gleich, wie sehr die Traditionalisten ihre Aktionen von einem religiösen Standpunkt aus mißbilligen mochten“, sie konnte die Masken verkaufen.<sup>126</sup> Die Bezeichnung der *Yei B'Chei* als kulturelles Erbe sei an sich nicht nur nicht bewiesen, sondern wie sie auf Corrow angewandt worden ist, sei die Norm für eine solche Begriffsbestimmung viel zu vage und zu wenig rational durchschaubar, als daß man ein Individuum danach juristisch belangen könnte.

---

120 ABC, S. 29.

121 Ebenda.

122 ARB, S. 2.

123 ARB, S. 10.

124 Ebenda.

125 Ebenda.

126 ARB, S. 11. Die Reaktion der Staatsanwaltschaft auf den „Streit der Traditionalisten gegen die Modernisten“ war einfach, daß „kein Zeuge der Navajo behauptet habe, ‚modern‘ zu sein, wie Corrow es definierte“ und daß der „Widerspruch nur hinsichtlich der Anstrengungen Corrows existiert, daß er argumentierte, daß gegenständlicher Besitz der *jish* das entscheidende Element bei individuellem Besitz ist (AB, S. 31).

Der Verband der Händler von Antiquitäten der Stammeskunst (ATADA) reichte zwei Schriftsätze *amicus curiae* in Corrows Namen ein, einen 1996 und einen weiteren an das Oberste Gericht im Jahre 1998 mit dem Begehren, daß die Berufung in diesem Fall weitergeführt werden sollte. Die Argumente sind zwar juristisch nicht von Belang, wie auch von der Staatsanwaltschaft festgestellt wurde, aber sie sind doch insoweit interessant, als sie bestimmte Trends in der Argumentation der Verteidigung fortführen. Diese sind: 1. die *divide-et-impera*-Taktik, interne kulturelle Unterschiede auszunutzen und 2. die Unterscheidung zwischen religiöser und säkularer Interpretation der *Yei B'Chei*.

Mitglieder der ATADA zeigten sich besorgt, daß es keine „zuverlässige, objektive Art und Weise gibt, um zu bestimmen, daß ein Artefakt der Indianer von der Bundesregierung geschütztes ‚kulturelles Erbe‘ ist oder nicht“.<sup>127</sup> Sie sind besorgt, daß sich in dem Fall Corrow das Gericht nicht hinreichend sorgfältig befaßt habe mit „den Tatsachen, statt mit Religion, die diese [die Tatsachen] führten von selbst zur Anhörung von Experten und Prozeßmethoden, in denen die Argumente der Prozeßgegner entscheidend seien“. Sie argumentierten, daß sich das Gericht „gründlich in religiösen Theorien verfangen habe“ und niemals die *hataali* „hinsichtlich ihrer persönlichen religiösen Überzeugungen in Frage gestellt haben dürfte“.<sup>128</sup> Der Gerichtssaal selbst habe sich während des gesamten Prozesses durch eine „Atmosphäre der Furcht, Mystik und übernatürlicher Macht“ ausgezeichnet, so daß Corrow eigentlich ein faires Verfahren verweigert worden sei. Mehr noch, indem das Gericht zugunsten der Regierung entschied, verletzte es durch Beihilfe und Bevorzugung derer, die die traditionelle Navajo-Religion praktizieren, die Etabliement-Klansel der Verfassung. Die Verurteilung war für die ATADA verfassungswidrig. Im Hinblick auf die Zeugenaussagen zum religiösen Charakter der *Yei B'Chei* bzw. zu ihrem Status als lebende Gottheiten wurde weder der Versuch unternommen zu bestimmen, ob dies die „Meinung einer Mehrheit oder einer Minderheit war, noch, ob es die Lehre der Navajo-‚Kirche‘ als solcher“ sei oder nicht.<sup>129</sup> Die ATADA war der Meinung, daß solche Ansichten einfach „eine Art ‚orthodoxer‘ Navajo *hataali*“ sind und daß es auch andere Ansichten gibt“. ATADA behauptete, daß „die Regierung ... eine Kontroverse zwischen orthodoxen und gemäßigten religiösen Perspektiven der Navajo ausnutzte“.<sup>130</sup>

---

127 Antique Tribal Art Dealers Association (ATADA), Brief of *Amicus Curiae*, 1996, S. 1 – Hervorhebung im Original).

128 ATADA, Brief of *Amicus Curiae*, 1998, S. 10 – Hervorhebung im Original.

129 (ATADA, Brief of *Amicus Curiae*, S. 3.

130 Ebenda, S. 5.

ATADA argumentierte weiter, daß das Gericht hinsichtlich des Besitzes der *Yei B'Chei* nicht angemessen mit säkularen Rechtsvorschriften der Navajo umging. ATADA zitierte mehrere Fälle, die vor Stammesgerichten verhandelt worden waren, wie z. B. Scheidungen und Nachlässe von Verstorbenen, bei denen *jish* „nach Navajo-Recht als individuelles Eigentum behandelt wurden“.<sup>131</sup> So argumentierte ATADA also, daß diese Entscheidung eine säkulare Beilegung einer religiösen Kontroverse darstellt, wie sie im Prozeß dargelegt und von der Verteidigung vertreten wurde. Eine Lösung, die die Verteidigung nicht dadurch herbeiführte, daß sie einfach darauf bestand, daß die Kontroverse selbst genügt, um den Gegenbeweis dafür anzutreten, daß die *Yei B'Chei* kulturelles Erbe gewesen seien.<sup>132</sup>

Zusammenfassend ist zu sagen, daß in diesem Fall drei Argumentationen zur Wirkung kamen: Die eine, die der Staatsanwaltschaft, behauptet, daß, während es Unterschiede bei den Navajo zu geben scheint, eine sorgfältige Analyse ergibt, daß es in der Tat Übereinstimmung in den Zeugnisaussagen gibt und daß die *Yei B'Chei* kulturelles Erbe darstellen. In einer zweiten Argumentation, der der Verteidigung, werden innere Unterschiede als allumfassend und unüberwindlich hinsichtlich des Arguments für oder gegen kulturelles Erbe dargestellt. Und schließlich die der ATADA, die besagt, daß die internen Unterschiede alle ganz gut und schön sind, jeglicher Bezug auf religiöse Lehren jedoch verfassungswidrig ist, und daß wir uns voll auf säkulares Navajorecht berufen sollten, um diesen Fall zu verstehen und dabei stets die gute liberale Doktrin von der Trennung von Kirche und Staat im Auge behalten sollten.

## Teil 5: Diskussion

Es gibt eine Reihe von Fragen, die in diesem Abschnitt gebündelt werden müssen. Diese Fragen befassen sich natürlich mit unserem allgemeinsten Thema, dem Verhältnis des Staates zu indigenen Gruppen. Zunächst ist der Sachverhalt kultureller Differenz klar. Die Repatriierung, im Zuni- und im Corrow-Fall, wurde auf Basis deutlich unterschiedlicher Konzipierungen der fraglichen Gegenstände und des Verhältnisses zu ihnen verlangt. Sowohl NAGPRA als auch die juristischen Debatten sind Versuche, diese Differenzen mit dem U.S. Justizsystem zu versöhnen, indem sie zu Rechten und juristischem Alltag gemacht werden.

---

131 Ebenda, S. 10. – Dies mag sehr wohl der Fall sein, aber man erinnere sich, daß die Regierung behauptet hatte, daß es die Veräußerung außerhalb der Kultur war, die verboten war, nicht einfach eine Übertragung innerhalb der Gruppe.

132 Diese Behauptung wurde so nicht von der ATADA aufgestellt. Ich extrapoliere einfach aus ihrer Argumentation in einer Weise, wie ich sie für mit ihrer Denkweise übereinstimmend halte.

Nun stellt sich die Frage, wie genau dieser Unterschied eingepaßt wurde? Hier wird die Bedeutung von Besitz und Besitzrechten deutlich. Dies ist sowohl in Bezug auf NAGPRA als Gesetz und die juristische Geschichte dahinter der Fall, als auch in Theorie (z.B. Gerstenblith und Moustakas) und Praxis (Zuni und Corrow). Den historischen Kontext von NAGPRA berücksichtigend, kann es als Prozeß der Inkorporation und Separation charakterisiert werden. Einerseits werden kulturelle Unterschiede der indigenen Bevölkerung anerkannt, zugleich diese aber durch eine assimilationsorientierte Politik zu eliminieren versucht. Mit Blick auf die heutigen Probleme, die mit NAGPRA verbunden sind, erweist sich diese Integration und Separierung als Analogon zur Beschreibung, die Korsmo von den Kämpfen kanadischer Ureinwohnergruppen gibt, wo der Staat im wesentlichen sagt, „ihr hinreichend wie wir, um unsere Anerkennung zu erhalten, und trotzdem anders genug, um von uns getrennt zu sein?“<sup>133</sup> Dieser Prozeß, in einer niederen Welt von Ähnlichkeit und Anderssein angesiedelt zu sein, wird sowohl am Verlauf der Beziehungen von Regierung und Indianern als auch innerhalb spezifischer politischer Linien wie etwa bei NAGPRA und der „Anerkennung“ von Gruppenrechten deutlich.

NAGPRA als ein Besitzrecht etabliert eine delikate Balance zwischen Unterschiedlichkeit, die der Anerkennung wert ist und dem was zu verschieden ist, um unterstützt zu werden.<sup>134</sup> Dies ist an den juristischen Theorien sehr gut zu erkennen, die darauf hin untersucht wurden, was Gruppenrechte auf kulturelles Erbe sind. Auf den ersten Blick scheinen solche Ansprüche ein Problem für unsere traditionelle individualistische Voreingenommenheit für individuellen Besitz zu sein, aber wenn man die Gültigkeit solcher Vorstellungen einfach ausdehnt, erkennt man, daß Gruppenrechte gar nicht so viel anders sind als individuelle Rechte, wenn man sie sich als großgeschriebene Individuen vorstellen. Gruppen können ebenfalls besitzende Individuen sein, aber natürlich können sie nicht wirklich besitzende Individuen sein, das ist nicht verschieden genug. Sie mögen wohl ihre Eigentumsrechte brauchen, aber sie können mit ihnen nicht nach freiem Willen umgehen, und daher argumentiert Moustakas, daß Eigentum für Gruppen als Einheiten per definitionem unveräußerlich ist. Hier ist es offensichtlich<sup>135</sup>, daß der besitzende Individualismus indigener Subjekte immer irgendwie weniger wert ist, nicht auf einer Stufe steht mit dem der nicht-indigenen Kolonisten, daß die amerikanischen Indianern gefangen zwischen einer Politik der Gemeinschaft und des Individualismus bleiben.

---

133 F. L. Korsmo, Claiming Memory in British Columbia: Aboriginal Rights and the State, in: *American Indian Culture and Research Journal* 20 (1998) 4, S. 73.

134 Vgl. Fish, *Boutique Multiculturalism* (Anm. 4), und E. A. Povinelli, *The State of Shame* (Anm. 4).

135 Vgl. J. Comaroff, *The Discourse of Rights* (Anm. 23), Fußnote 15.

Während die „einzigartigen“ Besitzrechte der amerikanischen Indianer mit Bezug auf das eher familiäre Konzept individueller Rechte gerechtfertigt werden, erscheint es dennoch verwirrend, daß diese Gruppen mit ihrem kulturellen Erben tun und lassen können sollen, was sie wollen. Z. B. ist es nach Moustakas ganz eindeutig falsch, daß es Gruppen gestattet sein sollte, Dinge auf der Basis von Gruppenansprüchen auf Eigentum zu repatriieren und sie dann einfach für Profit zu verkaufen, sobald sie sie erhalten haben. Das würde dann anscheinend keine Differenz ausmachen, die der Anerkennung wert ist. NAGPRA geht (nach meiner Meinung) glücklicherweise nicht in diese Falle. Es scheint mir, wenn die leitende Idee darauf hinausläuft, daß diese Gruppen ein Recht auf diese Dinge haben, daß sie dann auch ein nach Belieben damit umgehen dürfen.

Darüber hinaus wird, wie oben dargelegt, das Individuum als analytisches Schlüsselkonzept niemals aufgegeben, sogar in Bezug auf Gruppen nicht, und die Analogie des Individuums zur Gruppe setzt ein gewisses Verständnis des Individuums voraus, das sich irgendwie seiner Identität sicher ist und somit auch dessen, was zu seiner Aufrechterhaltung erforderlich ist. Dieser Gedanke wird auf ein Verständnis von Gruppen-/ kultureller Identität übertragen, so daß im Fall Corrow die Verteidigung besonders argumentiert, daß die *Yei B'Chei* deshalb nicht kulturelles Erbe sein können, weil es interne Nichtübereinstimmung über ihre Bedeutung und über ihre Beziehung zur Gruppe gibt. In der Tat, wenn Individuen in jener Weise gedacht würden, für die Moustakas argumentiert, dann erschiene solche interne Uneinigkeit als ein Indiz für die Tatsache, daß die *Yei B'Chei* kein kulturelles Erbe sein könnten. Das Argument der Regierung scheint eine sehr feine Linie zu ziehen zwischen der Behauptung einer unproblematische Beziehung der Gruppe zu den Objekten und der Anerkennung interner Unterschiede. Ihr Argument scheint zu sein: Ja, es gibt Unterschiede darin, wie die Navajo über die *Yei B'Chei* sprechen, aber gleichzeitig gibt es auch gewisse Ähnlichkeiten in dieser Beziehung. Die *Yei B'Chei* können in verschiedene Hände übergehen, und unterschiedliche Menschen werden unterschiedliche Beziehungen zu ihnen haben, ein Besitzverhältnis oder ein Verhältnis zeremonieller Eignerschaft, doch beiden liegt die Vorstellung zugrunde, daß die *Yei B'Chei* nicht wirkliches Eigentum sind, das aus der Navajo-Nation heraus veräußert werden könnte. In einem gewissen Sinne muß man die Unterschiede sichten, um die Ähnlichkeiten zu finden, und, wie wir wissen, ist das auch die Annahme des Geschworenengerichts gewesen. Das erinnert an Cruikshanks Beobachtung, daß, wenn indigene Gruppen eine besondere Kultur als Grund für ihre Legitimation innerhalb liberaler Demokratien für sich in Anspruch nehmen, sie sich dann häufig mit dem Problem konfrontiert sehen, daß alle anderen „erwarten, daß alle

Menschen aus einer Gemeinschaft dasselbe sagen“, ein Phänomen, das kaum irgendwo anzutreffen ist, wenn überhaupt.<sup>136</sup>

Die Argumente, die ATADA vorbrachte, stellen das äußerste Extrem der Toleranzgrenzen dar. Über die Grundsätze einer strengen juristischen Interpretation der Sache hinaus werden keine Vorkehrungen getroffen. Die Trennung von Fakten und Religion, von Säkularem und religiös Geheiltem ist unüberwindlich, und der Vorschlag, daß die Gerichte auch nur geneigt sein sollten, die gegenteiligen Argumente anzuführen, liegt jenseits der Grenzen akzeptablen juristischen Verhaltens. Die Ansprüche, die nicht in diesen Rahmen zu bringen sind, können nicht berücksichtigt werden. Doch solange sie passen, sieht ATADA offenbar kein Problem dabei, sie anzuerkennen.

Dies bringt uns jedoch zu einem weiteren paradoxen Aspekt des Falles Corrow (und auch des Falles Zuni in diesem Zusammenhang). Wie dargestellt wurde, können Besitz und Besitzrechte als entscheidender Hintergrund für die koloniale Erzwingung von Rechten und Identitäten gesehen werden<sup>137</sup>, bei NAGPRA ist dies abermals so, denn es ist wieder die Betonung des Eigentums, das als integraler Bestandteil amerikanisch-indianischer Identität gesehen werden. Dies ist im gesamten Verlauf der Geschichte ziemlich gleich geblieben, und die Politik der Landzuweisung ist bezeichnend dafür. Aber bei NAGPRA im Falle von Corrow haben wir die vertrackte Situation, daß Repatriierung auf der Grundlage neu definierter Eigentumsrechte gefordert wird, während gleichzeitig das Argument der Regierung für die Repatriierung genau darin besteht, daß die *Yei B'Chei* in Wirklichkeit gar kein zu besitzendes und veräußerbares Eigentum sind. Statt dessen sind sie religiöse Persönlichkeiten. Hier gibt es eine Konfusion zwischen der religiösen und der säkularen Interpretation der Objekte. Einerseits sind die *Yei B'Chei* ganz klar geweihte religiöse Objekte, also nicht wirklich Gegenstand des eher säkularen Eigentumsgedankens. Da jedoch die Grenzen zwischen geheiligt und säkular in diesem Fall sehr verschwommen sind (man denke an die Argumente, ob es (oder auch nicht) zwei Konzepte von Eigentum gab oder einfach nur eines mit Aspekten von beiden) und da sich die Staatsanwaltschaft zu argumentieren entschied, daß die *Yei B'Chei* kulturelles Erbe sein, ist es möglich die Bemühung zu erkennen, die Gleichheit mit einfach dem richtigen Maß an Verschiedenheit zu etablieren, welches notwendig ist, Anerkennung durch NAGPRA und den Staat zu erhalten.

Die *Yei B'Chei* müssen als Eigentum wie Objekte dargestellt werden, aber nicht in Wirklichkeit, denn sonst wäre ja Corrows Kauf und Verkauf

136 J. Cruikshank, Negotiating with Narrative: Establishing Cultural Identity at the Yukon International Storytelling Festival, in: American Anthropologist 99 (1997) 1, S. 65.

137 Vgl. J. Comaroff, The Discourse of Rights (Anm. 23).

völlig akzeptabel. Dies erhellt uns Henry Walters Zitat (weiter oben in dieser Arbeit), das wir der Einfachheit willen hier wiederum anführen.

Es [gibt] bei den Navajo so etwas wie Besitz an den Zauberbündeln nicht ... und ... diese [werden] als Lebewesen angesehen .... Und daß die Menschen, die sie besitzen, Leute sind, die mit ihnen umgehen können, und das bedeutet Kenntnis des Rituals, der Gesänge und Gebete. Und daß jemand, *der eines davon zu Eigentum hat bzw. besitzt*, ohne entsprechende Kenntnisse zu haben, kein Recht hat, so etwas zu besitzen.

Die terminologische Unterscheidung zwischen Eigentum haben und besitzen ist offensichtlich wichtig für die Staatsanwaltschaft. Daher scheint die deutliche Hervorhebung der Begriffe „zu Eigentum haben“ und „besitzen“ im letzten Satz sehr wichtig. Da gibt es diese selbstbewußten Bemühungen, von etwas in einer Weise zu sprechen, die an eine juristische Interpretation von Eigentum vom gesunden Menschenverstand aus herangeht, während sie gleichzeitig im wesentlichen verneint, daß es tatsächlich Eigentum ist, das man zu Eigentum haben und verkaufen kann in dem Sinne, wie Corrow die Masken verkaufte. Dies ist ein Umstand, der im Zuni-Fall noch viel deutlicher wird. Als die Ahayu: da vor der Verabschiedung von NAGPRA und außerhalb juristischer Vereinbarungen repatriert wurden, brauchten sie keine Eigentumsansprüche geltend zu machen. Sie begannen jedoch über Eigentum zu diskutieren, letztlich versichernd, daß die *Ahayu:da* überhaupt kein Eigentum darstellten. Die Smithsonian Institution hat natürlich nie wirklich erfaßt, worum es eigentlich ging, denn sie repatriierten die *Ahayu:da* erst, als sie den Eindruck gewonnen hatten, daß sie juristisch keinen Anspruch auf sie hatten.

Es kann bisweilen schwierig sein, die Grenze zwischen Unterschiedlichkeit und Gleichheit einzuhalten. Nehmen wir beispielsweise die Tatsache, daß es bei den Navajo üblich ist, daß man für die Benutzung der *Yei B'Chei* zu bezahlen hat, zu bezahlen für das, was man dabei lernt. Man könnte den Gedankensprung machen, und die Verteidigung hat das getan, daß sie zu diesem Zweck ge- und verkauft wurden. Doch laut Zeugenaussagen wurde diese Bezahlung nicht als etwas gesehen, durch das Eigentum an den *Yei B'Chei* entstand, sondern der neue Besitzer vielmehr zu einem neuen Diener der *Yei B'Chei* wurde. In einem gewissen Sinne schien der Zeuge zu sagen, daß die Bezahlung den Besitzer zum Eigentum der *Yei B'Chei* machte. Eine völlige Umkehrung des gewöhnlichen Verständnisses von Eigentumsbeziehung. Außerdem sieht man am Fall der Zuni, daß individueller Besitz der *Ahayu:da* von der Gruppe auf das Individuum übergeht. Wir haben es also mit dem ganzen Gegenteil von John Moustakas und Patty Gerstenbliths Analogie der Gruppe als groß geschriebenen Individuum zu tun. Doch auch hier wieder sind solche Argumente für Gruppen-

eigentumsrechte viel verständlicher, wenn man die liberal-legalistischen Voraussetzungen teilt.

Natürlich wurde diese Unterscheidungslinie letztendlich sowohl im Fall Corrow als auch in dem der Zuni so gezogen und aufrechterhalten, daß die „Objekte des kulturellen Erbes“ repatriiert wurden, aber wir können trotzdem die Beschränkungen erkennen, denen dieser Prozeß unterlag. Und ich glaube nicht, daß es zu pessimistisch anmutet zu sagen, daß es Fälle geben wird, in denen diese Grenzen die Repatriierung bestimmter Objekte verhindern werden.

### Schlußfolgerung

Was kann man aus all dem lernen? Es ist hoffentlich so, daß nachvollziehbar demonstriert wurde, daß das Gesetz über den Gräberschutz und die Repatriierung der amerikanischen Ureinwohner nicht so sehr eine „Anerkennung“ des indigenen Konzepts und Ideals durch den Staat ist, als die Konstruktion dieses Konzepts mit einem spezifischen juristischen Hintergrund, bei welchem eine Seite eindeutig das Interpretationsmonopol innehat. Es sollte außerdem klar geworden sein, wie die Vereinigten Staaten die Forderungen der Ureinwohner eher in ihre Strukturen inkorporiert haben, als diese fundamental zu ändern.<sup>138</sup>

Aber es sollte ebenso deutlich werden, daß NAGPRA den indigenen Völkern Amerikas ermöglicht, etwas zu erreichen. Was hier zustande gekommen ist, ist eine Vereinbarung über die Schritte, die unternommen werden müssen, wenn auch keine Vereinbarung über die Gründe. Ich möchte nicht den Eindruck erwecken, als ob die indianischen Teilnehmer an diesem Prozeß bloße Statisten in einem liberalen Prozeß der Reinwaschung von Schuld sind. Ohne die Aktionen und die Organisation der Ereignisse durch einzelne Indianer, Gruppen und Populationen gäbe es das Gesetz nicht. Ich bezweifle sehr, daß die USA einfach so aus bloßer Gutmütigkeit und ganz von selbst ein Gesetz wie NAGPRA verabschiedet hätten. Aber man kann nun sehen, wie bestimmte indigene Ansprüche auf Rechte wie die auf Repatriierung juristisch so interpretiert und kodifiziert werden, daß eine Trennung entsteht zwischen den Indianern als Vertretern ihrer Ansprüche und den juristischen Auslegungen darüber, weshalb solche gerechtfertigt sind.

Das Anliegen dieser Arbeit ist es nicht gewesen, die Anstrengungen indigener Gruppen zu ignorieren, sondern vielmehr, eine kritische Sicht auf die Reaktion des Staates gegenüber diesen Anstrengungen zu bewahren in der Hoffnung, daß es auch weiterhin Veränderungen gibt. Die von NAGPRA zur Sprache gebrachten Probleme sind noch nicht gelöst und ebenso

138 Vgl. E. A. Povinelli, *The State of Shame* (Anm. 4).

wenig der Fall Corrow. Corrow und seine Anwälte sind weiterhin gegen die Entscheidung in Berufung und hoffen, vor dem Obersten Gerichtshof gehört zu werden. Deshalb ist kritisches Denken um so nötiger. Das Ziel dieser Arbeit ist einfach gewesen, die Verantwortlichen in der Politik davon abzubringen, sich wegen dieses Ergebnisses allzu sehr selbst zu beweihrauchern, und auch die Grenzen dessen aufzuzeigen, was zugestanden worden ist und was nicht. In dieser Beziehung steht zu hoffen, daß es einen Erfolg gibt und daß es möglich ist zu erkennen, daß NAGPRA eine Lösung ist, aber eine, die ihre eigenen Probleme aufwirft.