

Særtrykk



Primitive
t i d e r

Tema bygdeborger:

Som forsvarsobjekter

Samfunns- og maktforhold i eldre jernalder

Folketro

Å gjenfortelle en ukjent historie

Det vendte beger

Familie- og slektskapsstrukturer i eldre jernalder

Ben och arkeologi

Debatt:

Ben och arkeologi

Bokanmeldelser:

Norges landbrukshistorie

Seid

Norrøn tro og kult ifølge arkeologiske kilder

ARKEOLOGISK
TIDSSKRIFT

2003

Ben och arkeologi

Claes Theliander

Dette lille skriftet skal ... gi arkeologen ... et innblikk i de muligheter som står til rådighet ved en skjelettundersøkelse. Det skal gi ham en oversikt over et skjeletts anatomi, vise ham hvorledes man kan anslå alderen på et individ, beregne kroppshøyder, bestemme kjønn osv.

Utdrag ur inledningen till 'Skjelettgravning' av Per Holck (1969:7).

–Ni ser ben, jeg ser mennesker.

Nordamerikansk urinvånare, citerad av Jane Hubert (1989:132).

Vad är ett mänskligt skelett? Är det de jordiska resterna av en medmänniska, en förfader att möta med respekt, eller ett forskningsobjekt att mäta, väga och beskriva? Som arkeologiskt källmaterial är humanosteologiskt material ovärderligt. Men det är också ett källmaterial som på ett personligt plan väcker starka känslor hos de flesta av oss. Vi kan alla ha en reell nytta av humanosteologisk forskning, och om detta sker på ett värdigt sätt, så varför inte? Men värdigt eller ej, blotta tanken på att *min* farfars kropp (han avled 1941) skulle grävas upp och beforskas gör mig illa berörd. Att någon skulle vilja göra detta ligger inte så långt bort som man kanske skulle kunna tro. Amerikanska forskare har på allvar föreslagit en femtioårsgräns varefter forskning, i princip, skulle vara fri på döda människor (Hubert 1989:143). En tidsbegränsad gravfrid alltså. Jag är säkert inte ensam om att känna olust inför en sådan tanke, men det är trots allt så att vi en dag faktiskt står inför fullbordat faktum, att en död människa blivit ett objekt, en artefakt. I vår kultur är gravfriden stark i det allmänna medvetandet, men inte evig.

Knappast någon skulle anse att mammas och pappas stoft är, som osteologen Per Holck skriver, objekt att *anslå alderen på ... beregne*

kroppshøyder och *bestemme kjønn* på (Holck 1969:7). Dock, det som Holck gladeligen kan tänka sig att göra med ett par hundra år gamla skelett vore fullständigt otänkbart för ursprungsbefolkningar i vissa delar av världen, även om benen så vore tiotusentals år gamla. Man kan utan tvekan konstatera att det världen över är moraliskt och etiskt komplicerat att använda sig av mänskliga ben i forskningssyfte. Med några få undantag har dock detta diskuterats ganska dåligt inom kulturmiljövärden (se dock Iregren & Webart 1994; Iregren och Redin 1995 samt Hubert 1989).

Frågan hänger liksom i luften: Hur skall vi egentligen förhålla oss till de dödas ben? För även om vi inte diskuterar *hur* och *varför* i någon större utsträckning kvarstår faktum, att arkeologer världen över dagligen arbetar med detta, för de flesta känslomässigt oerhört laddade källmaterial. Världen över är stridsfrågan huruvida man skall betrakta en död människa som ett okränkbart subjekt eller ett forskningsbart objekt. Men det finns en lösning ur konflikten, en tredje väg som kan tyckas enkel och självklar, nämligen att på ett värdigt sätt och med respekt för både nu levande och de sedan länge döda närma sig materialet. Men trots allt; vårt förhållande

till döden är ingen enkel fråga vilket förhoppningsvis kommer att kunna belysas i den här artikeln.

Från okränkbart subjekt till forskningsbart objekt

Som bekant startar det *post mortem* ett antal olika biologiska processer med den döda människokroppen. Till dessa kan man även lägga en social process som innebär att vi ger en död människas kropp allt mindre och mindre värde ju längre tiden går. Denna process skulle kunna beskrivas som en glidande förskjutning av människans okränkbara värde som subjekt till de mänskliga benens värde som objekt. De allra flesta döda, som min farfar, fortsätter alltså i praktiken att representera de subjekt de en gång var långt efter sin död men till slut, om det finns något kvar av kroppen, förvandlas man i de flesta fall till ett objekt, en artefakt. Allt detta, naturligtvis, under förutsättning att någon gräver upp eller är medveten om existensen av ens jordiska kvarlevor; annars förblir man bara biologi, något för mikroorganismer att kalasa på. Det är väldigt tydligt att denna objektifieringsprocess världen över går olika fort, ja i vissa delar, som hos Nordamerikas indianer, sker den över huvudtaget inte. Där tycks subjekten istället stärkas ju längre tid en person har varit kroppsligt död.

I Skandinavien, liksom i övriga västvärlden, går objektifieringsprocessen olika fort för olika individer. Detta tycks i mycket vara en klassfråga. Så blir det sena 1800-talets fattigbegravningar objekt fortare än det tidiga 1800-talets borgerskap som i sin tur får vara subjekt kortare än 1700-talets adelsfamiljer under våra kyrkgolv vilka i sin tur objektifieras före våra medeltidskungar som i allmänhet fortfarande är subjekt i den mån man känner till var de ligger begravda. Sedan finns det naturligtvis de som frivilligt donerar sina kroppar till forskningen, som alltså tillåter en objektifiering av sin kropp minuten efter dödsögonblicket, men dessa är så få att

de snarare är undantagen som bekräftar regeln.

Om de dödas ben – en personlig resa

Alla har vi någon slags personligt färgad relation till döden. Som tonåring, långt innan jag blev yrkesverksam arkeolog, arbetade jag under några somrar med att klippa gräs och kratta gravar på en kyrkogård. Jag brukade fika på krematoriet och kunde genom ett titthål i ugnen beskåda kremationens alla stadier. Alla dessa kistor på rad i kylrummet gjorde att jag fick ett avdramatiserat förhållande till döda människor, samtidigt som jag där upplevde en väldigt stark känsla av frid, men även vördnad och respekt inför döden från personalen. Det var så långt från en hygienisk sopförbränningsstation man kunde komma om nu någon trodde annat.

Senare när jag började läsa arkeologi mötte jag de dödas ben igen. Vi skulle, som ett delmoment i en kurs, pussla ihop några skelett och till skillnad från vad som vanligtvis är fallet på exempelvis läkarutbildningarna använde vi inte plastskelett. De ben vi använde kom från en 1600-1700-tals kyrkogård i centrala Göteborg. Vi lyckades under ett visst överspönt trams få ihop benen i anatomisk ordning, men hela förfarandet lämnade en obehaglig bismak i munnen. Som fältarkeolog kom jag mest i kontakt med förhistoriska, kremerade ben och jag skall villigt erkänna att jag inte reflekterade över dem som mänskligt stoft. Kanske för att de var så gamla, och kanske för att det ofta är svårt att se någon likhet mellan dem och obrända människoben.

Det var först efter några grävningssäsonger som jag kom i kontakt med obrända ben i mängder. Det var på Husaby kyrkogård i Västergötland. Nu var det främst kyrktornets byggnadshistoria vi ville åt, benen fick vi så att säga på köpet. Det område där vi grävde låg helt nära tornet och hade inte använts för begravingar på åtminstone hundra år. Däremot desto flitigare dessförinnan som det

skulle visa sig. Strax under grässvålen kom det fram mängder av människoben och eftersom vi inte ville att benen skulle lämna kyrkogården med schaktmassorna fyllde vi ett antal hinkar och banankartonger med allt från hela skallar till små fingerben. De skelett som låg i anatomisk ordning togs upp och dokumenterades för sig. I allmänhet kunde skeletten bara mycket grovt dateras till före år 1700, även om några av gravarna helt klart var tidigmedeltida, exempelvis ett barnskelett som var kapat av tornfundamentet som i sin tur daterades till tidigt 1100-tal (se vidare Berglund 1997 & 1999).

Men vi stötte även på färskare gravar, från 1800-talet, och där kände jag och mina kolleger att vi personligen drog en gräns. Kanske för att de medeltida skeletten var torrare och vitare än 1800-talsbenen som var gulare och fetare till sin karaktär. De färska benen brydde vi oss i alla fall inte om att ta upp, utan täckte genast över dom igen. Senare slog mig tanken att vi omedvetet hade dragit en gräns mellan objekt och subjekt. De äldre ben som inte låg i anatomisk ordning blev återbegravda i schaktet efter grävningens slut. De (mer eller mindre) hela skelett vi tog upp togs med in till museet där de analyserades av humanosteologisk expertis. Dessa ben kommer troligtvis aldrig att återbegravas utan kommer, enligt Riksantikvarieämbetets anvisningar, att hamna som referensmaterial i Västergötlands museums magasin.

Vad är en grav?

I Husaby började jag fundera på några ganska grundläggande existentiella frågor; vad är egentligen en grav och vad innebär detta att vi människor alltid tycks ha velat kunna förhålla oss rituellt till de döda? Dessa funderingar resulterade i en uppsats för licentiatexamen sommaren 2000 (se vidare Theliander 2000). Graven följer människan. Gravar är de materiella uttryck för formaliserade manualer, regler och förhållningssätt – ritualer – kring döendet och döden som vid

behov finns mer eller mindre färdiga att plocka fram. Ritualerna finns där för att underlätta och hjälpa oss att komma över sorgen, samt även i viss mån utifrån en omtanke om den avlidne. Dessa rituella uttryck ser naturligtvis väldigt olika ut över tid och rum men en sak har de gemensamt. De bär samtliga på en vittnesbörd om att människan alltid, om så varit praktiskt möjligt, velat kunna få förhålla sig rituellt till en död medmänniska. Inte minst för en arkeolog är denna insikt tydlig.

Människan är ett djur men hon är också något som inget annat djur är: en om sin egna bräckliga existens medveten varelse. För det är just detta som utmärker och konstituerar människan, att hon bär på ett medvetande om sin egen existens och plats i världen samt att denna existens när som helst kan och en dag till slut kommer att upphöra. Men en förlust av en när och kär är inte alltid en strikt personlig affär. En människa vandrar aldrig genom livet som en kosmisk solitär, man är en del av ett större kollektiv vari man har en större eller mindre roll. Därför kan man säga att både kollektivet och individen drabbas av en förlust. Till detta kommer att eftersom dödsritualen är en stor och viktig del av människovarat (och -vardandet) är den synnerligen användbar om man önskar styra och manipulera människor utifrån olika syften. Av detta följer att dödsritualen ofta även speglar det samhälle den utförs inom, ur ett rent materialistiskt perspektiv. Detta är dock sekundärt i relation till den mänskliga existensens allestädes närvarande rädsla för icke-varat men kan ibland ta sig enorma manifesta uttryck, som Egyptens pyramider eller varför inte som våra egna rika vendelgravar.

Tiden strax före, under och efter det att en döende människa skiljs från sin kropp är alltså en av de största händelserna i varje människas liv. Detta eftersom både hon och hennes närstående under hela sina liv och på olika vis alltid förhållit sig till just döden.

Dessutom inträffar dödsfall, i alla fall inom större populationer, något så när regelbundet. Sammantaget gör detta att ritualerna kring döendet och döden, speglat i den materiella kulturen, är en stor och viktig del av alla samhällen, av detta att vara Människa.

Osteologi och rasism

Döden har alltid stått där med sitt beniga finger och pekat på oss: *–Även du, min vän. En dag även du...* Detta har lett till att, hur sekulariserade gudsförnekare vi än anser oss vara, så är det självklart för de flesta av oss att förhålla sig värdigt gentemot döda människor. Det är dessutom ett nästintill universellt mänskligt drag, även om själva definitionen av *värdigt förhållningssätt* naturligtvis är kulturellt betingat. I vår nya sköna västvärld är det, för döda människor som genomgått objektifieringsprocessen och som påträffas i arkeologiska sammanhang, snarare regel än undantag att de betraktas som vetenskapligt referensmaterial och magasineras. Framförda återbegravningskrav viftas regelmässigt undan. Hur blev det så?

Det finns naturligtvis fullt med godtagbara och legitima skäl till att beforska humant benmaterial, allt från studier kring sådant som genetik, sjukdomshistoria och förslitningsskador, till frågor om social status utifrån begravningsritualer och så vidare. Men ämnet *har* även en obehaglig historik som vi skall titta lite närmare på. Om man går tillbaka till 1800-talet så hade mycket av den vetenskapliga rasismen sina empiriska rötter inom humanosteologin. Före Darwin kunde man, enligt Stephen Jay Gould, urskilja två vetenskapliga former av rasism: monogenism och polygenism (Gould 1983). Enligt monogenismen hade människan degenererat från lustgårdens perfektion, vita minst och svarta mest. Den främsta orsaken till denna ras-

skillnad var, menade man, klimatet. Polygenismens förespråkare däremot trodde på flera Adam, att de mänskliga raserna var av helt skilda arter och att de svarta därför inte behövde ta del av mänsklig jämlikhet.

Båda grupperna ägnade sig åt att mäta skallvolymen hos olika raser för att kunna visa på respektive ras intellektuella kapacitet för att legitimera exempelvis kolonialismen och *den vite mannens börda*. Enligt Gould blev resultaten inte oväntat vit överst, gul och röd i mitten och svart längst ned. Men även senare, på 1860-talet och framåt, när Darwins evolutionsteori slagit igenom, använde man skallar, vägde hjärnor och så vidare för att bevisa att negrerna var mer aplika och därför stod under de vita. Enligt Gould har modern forskning visat att allt detta är grovt felaktigt; dels uppvisar olika individer inom olika populationer stora variationer sinsemellan och dels påverkar inte skallkapaciteten, mätt i kubik eller gram, på något sätt en persons intelligens; Einstein hade en hjärna betydligt under medelvikt och avrättade brottslingar hade förhållandevis stora.¹

En gammal judisk-kristen tradition

1900-talets rasbiologiska historia och dess konsekvenser är väl känd och det är lätt att distansera sig från, ja till och med förlöjliga 1800-talets skallmätare med ett minst sagt händelserikt 1900-tal mellan oss och dem. Liksom inom all historie- och arkeologiforskning kan avståndet göra oss mindre villiga att se vår egen roll i vår samtid och hur det förflutna i högsta grad påverkar oss idag. Så hur förhåller vi oss på ett mer generellt plan till de dödas ben idag? Jag menar att arvet från 1800-talets människosyn lever än och, som vi strax skall se, råder det även idag en ganska stor skillnad mellan den vetenskapliga, den juridiska och den folkliga inställ-

1 Trots detta kunde man fortfarande i en osteologisk handbok för arkeologer från 1969, använd så sent som 1991 på grundutbildningen i arkeologi vid Göteborgs universitet, läsa om hur man mäter just skallkapacitet (Holck 1969:48-49). Vad nu studenterna skulle med den kunskapen till?

ningen till de dödas ben. *Att det finns en hundraårsgräns varefter man kan tillfalla staten upplevs av många som groteskt*, som en representant för Dalby pastorat i Skåne uttryckte det (Blomstrand 1995:36).²

Vår, i betydelsen folk i allmänhet, inställning till de döda har sitt ursprung i en mycket gammal judisk-kristen tradition. Den franske historikern Philippe Ariès har pekat på att man under antiken hade en avståndstagande attityd gentemot de döda, och begravningsplatserna placerades i allmänhet en bra bit utanför städerna. De döda ansågs, enligt Ariès, orena och farliga både själsligt och kroppsligt för de levande varför man helst skulle ha så lite med dem att göra som möjligt. I och med kristendomens införande i romarriket på 300-talet ändrades denna syn ganska snart, döden blev med Ariès ord tam och ofarlig i sig. Detta varade, enligt honom, till slutet av 1700-talet då vår nuvarande och, enligt honom, lätt neurotiska inställning till döden grundlades.

Rent konkret innebar detta ideologiskifte på 400-talet att byar och städer fullkomligt invaderades av kyrkogårdar. Ariès skriver att det under de första kristna århundradena var viktigt att ligga begravd nära ett helgon, *ad sanctos*, vilken i kraft av sin helighet skulle skydda den döde vid uppvaknandet på den yttersta dagen. Därför var det viktigt att varje begravningsplats innehöll ett helgonfragment som förvarades i ett eller flera altare som i sin tur behövde en kyrka omkring sig. Närvaron av helgonet, menar Ariès, gjorde kyrkogården till helig mark vilket förstärktes av att den dessutom blev välsignad av kyrkan (Ariès 1981: 30f).

När kristendomen nådde Norden på 900-talet var bruket att bli begravd *ad sanctos* nedtonat inom kristenheten, men det var fortfarande viktigt att man blev begravd i vigd jord, så nära kyrkan som möjligt och med huvudet åt väster. Man ansåg att på den yttersta dagen skulle frälsaren komma från

öster och då skulle alla döda resa sig upp och möta honom. Ville man ge en person ett sista tjuvnytt kunde man begrava vederbörande, fortfarande med huvudet åt väster, men liggandes på mage. Att få vila i vigd jord var oerhört viktigt för dåtidens människor. Självspillingar, odöpta barn, samhällets utstötta och avrättade brottslingar fick överhuvudtaget inte vila på kyrkogården och att inte få sin sista vila där ansågs mycket förnedrande. Under århundradena förändrades synen på döden och de döda mycket långsamt. Från slutet av 1700- och början av 1800-talet började vi så sakteliga att skjuta döden ifrån oss. Efter andra världskriget har denna process, enligt Ariès, gått oerhört fort och döden har mer eller mindre upphört att existera för de flesta av oss (Ariès 1981:559ff).

Pragmatism och ambivalens

Så långt Ariès. Men, säger nu vän av ordning, var och en som arkeologiskt studerat en medeltida kyrkogård vet att gravarna grävdes om flera gånger. I exempelvis Husaby gick det på varje skelett i anatomisk ordning minst tre till som flöt omkring i jorden. Hur hänger då det ihop med yttersta dagenriktningen? Jo, det tycks som om det var ritualen, själva nedläggandet av den döde i öst-västlig riktning, som var det viktiga. När graven väl skottats igen uppgick den döde i något slags kollektiv. Så fort mjukdelarna var borta, oftast mellan fem och femtio år beroende på jordmånen, återanvändes graven men det viktiga var att benen, ehuru huller om buller, fortfarande låg i vigd jord. Detta förfarande går att studera än i dag med tidsbegränsade gravrätter och liknande. En pragmatism som idag även är kombinerad med en minst sagt ambivalent inställning till de döda.

Å ena sidan fjärrar vi oss så till den milda grad från döden att vi ger den noanamn om vi över huvud taget nämner den, och förtränger det faktum att vi och alla våra nära

2 Föreställningen att hundraårsgränsen gäller för fornlämningar är fortfarande stark hos allmänheten. Trots att detta är fel i detalj har Blomstrand rätt i sak menar jag.

och kära en dag skall bliva mull. Nog vet vi att den finns där, men vi vill inte se döden. De flesta av oss skulle, å ena sidan, må riktigt dåligt om vi, exempelvis, hittade en död i skogen, många av oss skulle kråkas, hålla borta barnen därifrån, behöva tala ut om den hemska upptäckten i kvällstidningar, och kanske gå i terapi för att bearbeta händelsen. Men vi är inte konsekventa eftersom vi, å andra sidan, gladeligen kan ta med oss familjen på söndagsutflykt eller förskolegrupper på studiebesök till Varbergs fästning för att där med skräckblandad förtjusning studera mossliket och mordoffret Bockstensmannens ben, kläder och maginnehåll.

Den enda skillnad, som jag ser det, mellan Bockstensmannen och ett modernt mordoffer är 600 år och en objektifieringsprocess. Men allt detta är inget utslag av ett postmodernt samhälls dekonstruerade och allmänt ambivalenta handlingsmönster. Detta mönster har pågått ett tag. Redan 1887 rasade den dåvarande svenske riksantikvarien Hans Hildebrand över människor som ena dagen kunde lägga enorma summor på gravstenar, kransar och blomsterarrangemang, för att nästa dag *med den yttersta hänsynslöshet skymfa föregående ättleds grafvar*. I bästa fall genom en pietetslös allmän nyfikenhet på kända lik och i värsta fall genom ren gravplundring (Hildebrand 1887:126).³

Synen på de döda speglar i lagstiftningen

Men, trots allt: Folk bryr sig fortfarande starkt om de döda, även de sedan länge bortgångna och bortglömda. Min egna erfarenhet från husabyundersökningen visar att en av de vanligaste frågorna från allmänhetens sida var, lite ängsligt framförd, om vi inte tänkte återbegrava benen sedan, när vi var färdiga? De flesta av oss vill att de döda skall behandlas respektfullt och värdigt. Det finns en kontinuerlig och folkligt förankrad lång tradi-

tion av starkt symbolvärde i gravfriden från tidig medeltid fram till våra dagar, även om vår inställning till döden i sig ändrats markant de senaste 150 åren.

I ett demokratiskt och öppet samhälle kan det förväntas vara så att lagstiftningen skall spegla allmänna föreställningar om rätt och fel. Och mycket riktigt behandlas gravfriden och brott mot denna i den svenska brottsbalkens 16 kapitel, 10 §. Där står att *den som obehörigen flyttar, skadar eller skymfligen behandlar lik eller avlidens aska, öppnar grav eller eljest gör skada eller ofog på kista, urna, eller grav eller annat de dödas vilorum eller på gravvård döms för brott mot griftefrid till böter eller fängelse i högst 2 år*. I den svenska begravningslagen framgår det vidare mycket tydligt att en gravsättning skall vara definitiv. Tillstånd till flyttning kan endast ges om ett fåtal och noga specificerade och mycket särskilda skäl föreligger och forskning är inte något sådant särskilt skäl. De döda skall ligga där de en gång lagts till vila.

I den lag som reglerar det svenska kulturmiljövårdande arbetet, kulturminneslagen, står det att fasta fornlämningar är *lämningar efter människors verksamhet under forna tider; som har tillkommit genom äldre tiders bruk och som är varaktigt övergivna*. Som exempel på detta nämns i punkt ett: *gravar; gravbyggnader och gravfält samt kyrkogårdar och andra begravningsplatser*. Det är intressant att notera att lagstiftningen alltså i teorin inte gör någon skillnad på en kyrkogård från 1800-talet och ett förkristet gravfält, däremot sker detta i tillämpningen. Det finns inga siffror som bevisar det, men som verksam inom området har jag på känn att det trots lagens neutralitet är lättare att få tillstånd att exploatera ett markområde med ett förkristet gravfält än en kolerakyrkogård från 1800-talet. Det finns alltså i princip ingen övre tidsgräns, *varaktigt*

3 Det Hildebrand syftade på var det dåtida rivningsraseri som drabbade äldre kyrkor och den, som han såg det, därmed följande brist på pietet och respekt för äldre tiders döda och deras gravar.

övergiven efter äldre tiders bruk räcker för att något skall bli en fornlämning.

I kulturminneslagen behandlas även kyrkliga kulturminnen och moderna kyrkogårdar. Där står: *I vården av en begravningsplats skall dess betydelse som en del av vår kulturmiljö beaktas*. Vidare står det att samtliga kyrkogårdar, anlagda före år 1940, har ett speciellt skydd vilket innebär att länsstyrelsen måste ge sitt tillstånd om man vill utvidga eller bygga om dessa begravningsplatser eller bygga nya, riva eller kraftigt bygga om befintliga hus där. Här intar kyrkogårdarna en unik särställning gentemot andra kulturmiljöer och byggnadsminnen. Tänk om samma regel gällt för, exempelvis, bostadsområden anlagda före 1940?

Synen på de döda inom kulturmiljövård och forskning

Så långt den allmänna uppfattningen om vad som är rätt eller fel vad gäller behandlingen av döda människor speglar i den svenska lagstiftningens paragrafer. I vilken grad har då detta påverkat kulturmiljövården och den universitetsanknutna forskningen? Inte mycket som jag ser det. Riksantikvarieämbetet lät 1983 ge ut en underrättelse med titeln «Om häändertagande, förvaring och återbegravning av forntida och medeltida skelettmaterial» (Utan förf. 1983). Denna lilla skrift är märklig på många sätt. Den speglar mycket tydligt forskarvärldens samt de kulturmiljövårdande myndigheternas ofta ganska okänsliga syn på äldre lämningar efter människor som en gång levat. En syn som varken harmonierar med allmänna föreställningar eller lagstiftningens anda som är beskrivet här ovan. Enligt mitt förmenande bör Riksantikvarieämbetet därför nu kraftigt revidera och omarbete sina anvisningar för detta.

Som jag uppfattar det går det en röd tråd från 1800-talets kranimetri till våra dagars naturvetenskapligt orienterade humanosteologi. I underrättelsen förnekas till och med

uttryckligen den kontinuerliga traditionen som jag skrivit om här ovan. Man menar att det från den svenska medeltiden saknas skriftligt material som belyser frågan om gravfrid och återbegravning, något som även i stor utsträckning gäller för senare tider (Utan förf. 1983:6). Detta är direkt felaktigt! Det finns fullt med historiskt källmaterial, både från Norden liksom från kontinenten som belyser detta (se Nilsson 1989). Här måste dessutom framhållas att gravens existens i sig är ett bevis på att man inte ville att de döda skulle behandlas hur som helst (se Theliander 2000).

När man får underrättelsen i sin hand tror man att man skall få sig till livs en moraletisk diskussion och vägledning i det problematiska med att vetenskapligt handskas med döda människors stoft. Men inte blir det mycket av den varan. Istället, menar författaren, har vi å ena sidan den ständigt legitima vetenskapliga och objektiva forskningen, som alltid skall ha rätten och friheten att göra som den finner för gott med sitt källmaterial, dels har vi, å den andra sidan, etiskreligiösa synpunkter från främst kyrkligt håll. De senares åsikt är, menar man, oftast irrationella och besvärliga, som det faktiskt mycket tydligt står skrivet mellan raderna i underrättelsen.

Att en person inom kulturmiljövårdssfären skulle kunna ha moraletiskt-religiösa funderingar kring problematiken faller inte underrättelsens författare in. Vilken syn som förmedlas är glasklar. Det märkliga är att skriften trots dess oerhört subjektiva karaktär försöker förmedla en förment neutral och objektiv ton såsom språkrör för den statliga myndigheten Riksantikvarieämbetet. Man ser dock i skriften inga som helst spår av ödmjukhet inför människors känslor kring döden och vad som skall ske med ens jordiska kvarlevor efter det att man lämnat jordelivet. Istället sammanfattas problematiken sålunda: *Som framgått ... talar starka vetenskapliga skäl för att skelettmaterial hålles tillgängligt*

för forskning under avsevärd tid och att återbegravning i egentlig mening av dessa därför inte bör ifrågakomma (Utan förf. 1983: 8).

Moralfilosofi och osteologi

Under äldre tider ingick det i straffet att den som skulle avrättas först fick defilera genom staden, androm till varnagel. Ibland kunde man bli avrättad för ganska triviala brott. När jag promenerar omkring i den för övrigt mycket fina och välgjorda medeltidsutställningen på Västergötlands museum i Skara kan jag inte låta bli att reflektera över den halshuggne stackare som sedan decennier ligger till allmän beskådan där. För denne avrättade brottsling fortsätter straffet och förnedringen dag ut och dag in, nu i Västergötlands museums regi. Tror någon att han skulle ha ställt upp på det om han själv fått välja? På samma vis exponeras ett stort antal egyptiska mumier på museer runt om i världen. Var det därför de mycket omständligt och noggrant lät sig balsameras? Nej självfallet inte, men vilket rättesnöre skall vi ha? Vad är rätt och vad är fel, och framför allt, vem skall avgöra detta?

Vi har kommit överens om att så långt som möjligt respektera våra medmänniskors önskemål kring sådant som har med livets stora händelser att göra, som hur vi vill ha det ordnat med saker och ting efter att vi gått bort. Men vem skall ha rätt att tolka någons sista vilja? Är det rimligt att, exempelvis, nu levande indianer skall ha exklusiv beslutande och vetorätt över samtliga precolumbianska amerikaners kroppar? Kan man verkligen förutsätta att det alltid och under alla tider har varit lika viktigt att få vila i frid? Det kanske har varit fullständigt irrelevant tidvis. Kan vi över huvudtaget veta den sista viljan hos en person som levde för flera tusen år sedan, kanske i ett skriftlöst samhälle? Om man inte vet personen i frågas åsikt vad skall då gälla? Att pracka på någon en religion är väl ett minst lika stort övergrepp som att gräva

upp någon som absolut inte skulle vilja det? Vetenskapliga argument då? Får man störa en persons sista vila om det vetenskapliga syftet är till stort gagn för mänskligheten? Kan arkeologin verkligen bli så stor?

Frågorna är många och svaren inte alltid så enkla eftersom rätt eller fel i detta inte är naturgivet utan bygger på gemensamt överenskomna värderingar som delas av de flesta i en population. Vi har därför som människor inte bara Svea rikets lag att följa. Vi har även andra gemensamt överenskomna hänsyn att ta i våra relationer till varandra. Nu är det viktigt att komma ihåg att vad som är moraliskt rätt eller fel naturligtvis oftast är kontextuellt betingat. Ett beteende som i ett samhälle är fullt normalt kan i ett annat vara helt tabu. Hos oss är gravfriden stark, hos andra tar man fram de döda varje år och dansar med dem. Detta samtidigt som benen, i kraft av sin ålder, kanske har ett mycket starkare värde där än hos oss. I allmänhet ställer detta inte till med problem, man vet vad som är rätt eller fel i respektive subkultur och handlar där efter. Men när olika moralssystem krockar kan det bli problematiskt. Då blir det ofta den svage, den som redan är i underläge, som får ge vika för den starkes vilja, som de nordamerikanska indianerna eller de australiensiska aboriginerna gentemot det etablerade samhället och forskningen.

I dagens Sverige har Den Vetenskapliga Forskningen hög legitimitet. Vad en grupp människor, exempelvis församlingsbor i Dalby, Västerhus eller Nödinge, anser väger lätt mot forskningens krav på att ha exklusiv rätt att få göra vad den finner för gott med human-osteologiskt material.

Ny forskningsetisk riktning

Stoftet efter avlidna berör oss alla starkt på ett existentiellt plan, något som alla vi verksamma inom kulturmiljövården och forskningen måste inse och dra konsekvenserna av. Detta trots att många av oss helst vill

förtränga det faktum att vi själva en dag skall *kila runt hörnet och ta ner skylten*. Det skulle helt enkelt röra upp för mycket känslor och egen dödsångest om man tvingas att handskas med det faktum att man själv en dag kommer att ligga där bland maskar och mull. Detta är egentligen inget som är specifikt för arkeologer och osteologer. Att det blivit på det viset beror troligtvis på att de flesta av oss har alienerats från döden som de senaste femtio åren institutionaliserats och försvunnit från vår vardag. Här har den etablerade forskningen och museerna en viktig pedagogisk uppgift att fylla och kanske det i sådana sammanhang inte är fel att visa upp eller beforska döda människors stoft. Naturligtvis då på ett sådant sätt att döden avdramatiseras och åter igen, med Ariés ord, kan göras tam och ofarlig, vilket, tror jag, vore bra för folkhälsan.

Humanosteologisk forskning *är* legitim och angelägen, men inte riktigt i fas med den gemene mans uppfattning om vad som är moraliskt rätt eller fel, och gång efter annan uppstår upprörda situationer när folk känner sig trampade på och illa bemötta av företrädare för kulturmiljövården. Så då lyder frågan: vem skall egentligen ha tolkningsföreträde? Vem har mest rätt: upprörd lokalbefolkning eller arkeologen? Som jag ser det lyder svaret: ingen! Idealsituationen är en konstruktiv dialog mellan arkeologer och övriga samhällsmedborgare. Men att påstå att denna dialog pågår för fullt är att ge en, lindrigt sagt, något idealiserad bild av verkligheten. Ambitionen och intentionen hos varje forskare borde i alla fall vara sådan.

Krav på en etiskt godtagbar humanosteologisk forskning kommer alltid att resas från allmänheten och hur skall då forskning och museer möta dessa? Som jag ser det finns det nu två alternativ: att fortsätta som idag eller att formulera ett nytt förhållningssätt som på

samma gång möjliggör forskning *och* etiska hänsynstaganden. Vi har konstaterat att humanosteologin har en ganska osympatisk forskningshistoria. Kan man överhuvudtaget bedriva etiskt hänsynsfull forskning på människoben? Är inte det lika omöjligt som etiskt riktiga avrättningar eller etiskt korrekt miljöförstöring? Nej, det är ingen rimlig jämförelse, även om den görs på vissa håll i världen. Det finns ett rent nyttoperspektiv på forskningen; kunskap produceras i allmänhet inte för sin egen skull utan för att i någon betydelse göra livet bättre för de nu levande.⁴ Dessutom skulle vårt nuvarande neurotiska osynliggörande av döden bli än mer påfallande om de dödas ben blev fullständigt tabubelagda med allt vad det skulle innebära.

Så om vi bestämmer oss för att formulera en ny forskningsetisk riktning är det några grundläggande saker vi måste tänka på. Det främsta är att människoben har det värde vi ger dem; de har inte automatiskt och i kraft av sig själva något värde. Vi har i vårt nutida samhälle, precis som under äldre tider, kommit överens om vissa förhållningssätt gentemot döda människors stoft. De skall få vila i frid, respekteras, inte utsättas för skymflig behandling och så vidare. Så det viktiga är att hanteringen av humanosteologiska material alltid sker med största lyhördhet och respekt inför de levandes känslor för de dödas stoft, detta eftersom blotta existensen av återbegravningskrav faktiskt gör att dessa är legitima, eller i alla fall förtjänar att tas på allvar.

Men därmed inte sagt att vi alltid och som regel skall återbegrava ben. Att hålla ett visst referensmaterial tillgängligt för forskning är viktigt, sedan kan man ju alltid diskutera formerna för denna förvaring. En viktig aspekt mot att alltid och generellt återbegrava ben är att man med nya metoder och frågeställningar kan gå tillbaka till källmaterialet. Men återbegravningar bör smidigt och

4 Så borde det i alla fall vara. I praktiken går det tyvärr att finna exempel på motsatsen och då tänker jag inte främst på Strindbergs knappologi utan snarare på sådant som vapenforskning och liknande.

utan gnäll från de antikvariska myndigheterna kunna ske om detta upplevs som viktigt för ett större antal människor.

För att underlätta den nya forsknings-etiken måste den naturligtvis även sanktioneras från högsta ort. Vad som därför måste ske är att Riksantikvarieämbetet från grunden omarbetar sina riktlinjer kring hantering av humanosteologiska källmaterial. Dessutom måste man lägga sig vinn om att förankra nyttan av humanosteologi utanför forskarvärlden, det som brukar kallas för forskningens tredje uppgift. Man har i detta sammanhang en svår men viktig pedagogisk uppgift i att förklara och förmedla nyttan med att bedriva forskning på och för detta ändamål även kunna förvara humanosteologiska material på ett rimligt vis.

För den etablerade forskningen handlar det alltså om att ödmjukt lyssna och ta

hänsyn och samtidigt kunna legitimera sig själv. Detta är oerhört viktigt och det ena förutsätter det andra! Varför? Jo, därför att detta är en fråga som berör oss alla starkt. Tänk er själva; skulle ni, liggandes i en glasmonter, vilja illustrera en svensk från sekelskiftet 2000 eller pusslas ihop varje termin av tramsiga studenter? Och skulle ni vilja stoppas upp av en galen vetenskapsman eller låna ut era skullmått eller hjärnas vikt till en halvrasistisk kvasivetenskap? Själv betackar jag mig för sådant, idag liksom den dag då ingen längre minns att jag någonsin existerat. Däremot kan jag personligen tänka mig att min kropp trots allt kan beforskas en dag, förutsatt att ingen längre besöker min grav och att det finns ett nyttoperspektiv på min framtida kollegas forskning, det vill säga att den i någon mening tillför mänskligheten något.

Summary

Bones and Archaeology. This article presents issues that concern the moral dilemmas faced by archaeologists when working with the remains of the human corpses. It further suggests an approach to these issues that respects both legitimate research requirements, in terms of access to resource material, and the equally legitimate moral and ethical concerns of the general public. The remains of the deceased affect us all strongly at an existential level. Human-osteological research is legitimate and relevant, but not always concomitant with other peoples' understanding of what is morally right or wrong. Time and again conflicts arise when people feel their opinions are not taken seriously or feel that they are treated with disrespect by representatives of cultural heritage management. Dialogue is therefore of the utmost importance.

Human bones have the value we give them; they do not automatically have a value in themselves and the questions of how human remains are treated is continually subject to negotiation, in society today, as well as in times gone by, for example it has been argued that the remains of the dead should be allowed to rest in peace, be respected and not be subject to ignominious treatment. It is therefore important that the human-osteological material is managed with consideration for the feelings of the living. The very existence of re-burial demands makes these issues legitimate, or at the very least implies that the opinions and beliefs of the living deserve to be taken seriously.

But this does not entail that human bones should be off limits or inaccessible, or that we ought to, or as a rule, rebury bones. Research can be important and beneficial to society and keeping reference material accessible for research is vital, but needless to say, the ways in which such matter is managed can always be discussed. Reburial should be carried out, without unnecessary objection from antiquarian authorities, if general consensus demands reburial as the appropriate course of action. For established research facilities it is a question of taking the needs of others into consideration and being prepared to listen whilst at the same time being able to legitimise their own actions.

Translation by Fiona Campbell.

Litteratur

- Ariès, P. 1981: *The Hour of Our Death*. Knopf.
- Berglund, A. 1999: *Husaby prästbol 1:1, Husaby socken, Götene kommun, Västergötland. Arkeologisk undersökning 1997*. Västergötlands museum Rapport 1999:1
- 1997: *Husaby 13:1 & Husaby Prästbol 1:1, Husaby socken, Götene kommun, Västergötland. Arkeologisk undersökning 1996*. Skaraborgs länsmuseum Rapport 1997:7
- Blomstrand, A., 1995: Kulturminneslagen och kristna begravningar – ett lokalkyrkligt perspektiv. I: Iregren, E. och L. Redin (red.) *I Adams barn... En diskussion om etiska aspekter på museiförvaring och återbegravning av medeltida skelettmaterial*, s. 35-38. University of Lund, Institute of Archaeology, Report series no. 55
- Gould, S. J. 1983: *Den felmätta människan*. Alba
- Hildebrand, H. 1887: Grafvarna i kyrkorna, *Månadsblad*, KVHAA, 16:e årgången, s. 125-134.
- Holck, P. 1969: *Skjelettgravning. En innføring i antropologi for arkeologer*. Scandinavian University Books.
- Hubert, J. 1989: A proper place for the dead: a critical review of the 'reburial' issue. I: Layton, R. (ed.) *Conflict in the archaeology of living traditions*. One World Archaeology 8. Ed. R. Layton. s. 131-166. Unwin Hyman.
- Iregren, E. & L. Redin (reds.) 1995: *I Adams barn... En diskussion om etiska aspekter på museiförvaring och återbegravning av medeltida skelettmaterial*. University of Lund, Institute of archaeology Report series No. 55
- Iregren, E. & B. Werbart (reds.) 1994: *Arkeologi och etik. Seminarium för arkeologer och osteologer 9 december 1993*. University of Lund, Institute of archaeology Report series No. 52
- Nilsson, B. 1989: *De sepulturis. Gravrätten i Corpus iuris canonici och i medeltida nordisk lagstiftning*. Bibliotheca Theologiae Practicae. Kyrkovetenskapliga studier 44. Almqvist & Wiksell
- Theliander, C. 2000: *De levande, de döda och deras gravar. En arkeologisk studie av människans dödsritual*. GOTARC Serie C, Arkeologiska Skrifter nr. 36
- Utan författare 1983: Omhändertagande, förvaring och återbegravning av forntida och medeltida skelettmaterial'. *Underrättelser från Riksantikvarieämbetet och Statens historiska museer* 1983:7.

ET IN ARKADIA EGO...**Kommentar til Claes Theliander: *Ben och arkeologi***

Thomas Risan, NIKU

Den franske maleren Nicolas Poussin malte i 1647 et bilde kjent som «*De Arkadiske gjeterere*» eller også som «*Et in Arkadia ego*». Arkadia er et landskapsområde på Peloponnes i Hellas som gjennom historien har representert et idealisert og besunget gjeterland, et paradisisk sted. «*De Arkadiske gjeterere*» forestiller fire arkadiere som står ved en gravstøtte og studerer inskripsjonen på støtten. På gravstøtten stå det å lese: ET IN ARKADIA EGO. En vanlig tolkning av dette bildet er at inskripsjonen bør leses som: *Også i Arkadia er jeg – hvor jeg'et tolkes som døden selv. Selv i det paradisiske Arkadia finner døden veien.*

Gjennom vår tid med væren i verden vil de fleste mennesker komme til den innsikt at denne væren vil etterfølges av en betydelig lengre periode med ikke-væren. Dette er for mange den største og vanskeligste innsikt av alle. Vår korporlige eksistens er begrenset og endelig.

Det er imidlertid svært vanlig å ha forestillinger om en eksistens etter kroppens død. At ånden eller sjelen lever videre et annet sted enn der den holdt hus mens den var blant oss levende.

Religion systematiserer forestillingene om en eksistens utenom den kroppslige, og søker å gi svar på hva som følger kroppens død. Selve overgangen mellom levende og død er i alle samfunn tydeliggjort gjennom rituell praksis. Individuelt er det knyttet sterke følelser til forestillinger om døden, men også kollektivt er det knyttet følelser og forestillinger til døden gjennom religion.

De materielle levningene etter denne rituelle praksis utgjør en stor del av utgangspunktet for meningsproduksjon innenfor fagdisiplinen arkeologi. Gravskikk og gjenstandsma-

terialet fra denne, er viktig i vår tilnærming til tidligere tiders samfunn.

Claes Theliander har skrevet en artikkel som inneholder flere dimensjoner. Theliander skriver om sine personlige følelser knyttet til slektningers levninger, egen død og etter denne egne levninger og behandlingen av disse. Videre skriver han om etiske problemstillinger knyttet til kildemateriale fra hans eget fagfelt. Han bringer inn politiske aspekter, og interessekonflikter mellom samfunnsgrupper. De forskningsetiske problemstillingene han diskuterer er ikke eksklusive for osteologer, men kan sies å være av en mer generell vitenskapsteoretisk art. Jeg vil ikke ta for meg alt dette, men kommentere enkelte aspekter knyttet til noe av det ovenstående.

Arkeologer står i fare for å komme i konflikt med allmennhetens forhold til døden og de døde. Ulike grupper har andel i det materialet arkeologer og osteologer ønsker å undersøke, og en arkeologi som tar utgangspunkt i den rituelle praksis rundt døden er nødt til å veie sine interesser opp mot grupper som har legitime krav relatert til det arkeologiske materiale. De etiske implikasjonene av dette forholdet har siden begynnelsen av 1990-tallet blitt diskutert og omtalt stadig hyppigere (se for eksempel Jeanne Septs bibliografi om etikk og arkeologi, Sept 2000), også i nyhetsmediene – mange har vel registrert kontroversene rundt levningene av Kennewick-mannen (Babbit 2000), og her i Norge gjenbegravelsene av Mons Somby og Aslak Hættas levninger (Sellevold 1999). I begge disse tilfellene gjorde urbefolkning krav på skjelettmateriale for gjenbegravning. Enkelte forskere ønsket ikke å etterkomme kravene om utlevering av de korporlige lev-

ninger, følgelig oppstod det konflikter mellom forskere og urbefolkningen.

Den arkeologiske praksis er i ferd med å endres, og de etiske aspekter ved bruk av materiell kultur som utgangspunkt for arkeologisk meningsproduksjon bevisstgjøres i stadig større grad. Det skrives til like populærvitenskaplige artikler om denne etiske bevisstgjøringen av arkeologien (*The Economist* 2002). En rekke etiske kodekser for arkeologer og antropologer er utformet (se Stoerger 2002), noe som indikerer en økende bevissthet om forskere som aktører på samfunnsarenaen. Det er derfor noe underlig at Theliander presenterer den arkeologiske praksis som bakstreversk og etisk lite reflektert. Som eksempel på de ovennevnte etiske kodekser kan AAPA's (American Association of Physical Anthropologists) etiske kodeks nevnes (AAPA 2003). Denne kodeks ble hovedsaklig utformet i perioden 1995-97, med påfølgende modifiseringer. I komiteen som utformet kodeksen bidro en filosof og en antropolog samt medlemmer av American Sociological Association Committee on Ethics, og formuleringer ble lånt fra en arkeologisk kodeks (SAA code of ethics) og en antropologisk kodeks (NAPA code of ethics) (AAPA 2003). Det synes for meg klart at etikk relatert til forskning på humanosteologisk materiale har søkt å inkorporere tanker fra et bredt virkefelt innen humaniora.

Det er mulig at det i eldre retningslinjer, som Riksantikvarieämbetets hefte fra 1983, er nedfelt holdninger til problemområdet som bør oppdateres, men det betyr ikke at Theliander bør oppfatte et 20 år gammelt anonymt hefte som representativt for arkeologer og osteologer som befatter seg med dette problemområdet i dag. Likeledes ser jeg grunn til å reagere på Thelianders utsagn om en rød tråd fra 1800-tallets kranimetri til våre dagers humanosteologi. Riktignok viser de ovennevnte sakene, Kennewick-mannen

Litteratur

og gjenbegravelsen av Somby og Hætta, at gamle holdninger eksisterer hos enkelte, men det betyr ikke at dette er representativt for alle som forsker innen dette feltet. Den nye forskningsetiske retningen Theliander etterlyser er så vidt jeg kan se allerede påbegynt på 1990-tallet, i alle fall utenfor Skandinavia.

Den kanskje viktigste diskusjonen som reises ved erkjennelsen av at det finnes samfunnsgrupper med legitime krav ovenfor den arkeologisk frembrakte materielle kultur er nettopp diskusjonen om hvem som har legitime krav. Theliander nevner forsamlinger i svenske bygder og aboriginere som eksempel på grupper som ønsker å fremføre krav vedrørende skjelettmateriale, og i det ovennevnte har Kennewick-saken og Somby-saken blitt trukket fram. I slike saker ligger det et potensiale for interessekonflikter. I hvilken grad interessekonfliktene blir løst, er avhengig av hvorvidt de involverte parter argumenterer innenfor det samme idé-/verdisystemet. En diskusjon mellom andre samfunnsgrupper og forskere blir ofte en diskusjon mellom idé-/verdisystemer som representerer inkommensurable størrelser. I slike tilfeller blir det viktig å ha etiske retningslinjer å forholde seg til.

Etikken kan likevel ikke fri oss fra de individuelle og kollektive holdninger/følelser til døden. Som Theliander påpeker, er det problematisk at vi i dagens vestlige samfunn, i vårt ungdommelige Arkadia, har fjernet oss mest mulig fra døden. Dette er en utfordring når forskere ønsker å forske på materielle levninger knyttet til individets korporlige død. Ubehaget og de mange uønskede følelsene ved å konfronteres med egen endelighet er stort i et samfunn hvor døden ikke synes.

Jeg tror Theliander har rett når han hevder at vi derfor er avhengig av å legitimere vår forskning, men jeg er ikke enig når han påstår at forskningen hittil har vært preget av et forskningsetisk fravær.

Litteratur

- AAPA 2003: Code of Ethics of the American Association of Physical Anthropologists
<http://www.physanth.org/positions/ethicsmain.htm>
- Babbitt, B. 2000: *Letter from Secretary of the Interior Bruce Babbitt to Secretary of the Army Louis Caldera Regarding Disposition of the Kennewick Human Remains*,
<http://www.cr.nps.gov/aad/kennewick/>
- Sept, J. 2000: *Archaeological Ethics in Print: An Annotated Bibliography*,
http://www.indiana.edu/~origins/teach/p200/ETHICS_bib.pdf
- Stoerger, S. 2002: *Ethics in Anthropology*,
<http://www.web-miner.com/anthroethics.htm>
- Sellekvold, B. J. 1999: *Skeletal Remains of the Norwegian Saami*,
<http://www.wac.uct.ac.za/wac4/symposia/papers/S082sll1.pdf>
- The Economist, 2002: *Can you dig it?*
http://www.economist.com/science/PrinterFriendly.cfm?Story_ID=1056932&CFID=17945417&CFTOKEN=59a76bf-a7a05d32-9281-4d24-820d-679d1f7f89cb
(28. mars 2002 i den trykte utgaven)

Kommentar til Claes Thelianders artikkel *Ben och arkeologi*

Marianne Vedeler, Universitetets kulturhistoriske museer, Universitetet i Oslo

Når slutter et menneske å være menneske? Spørsmålet har i stor grad vært overlatt til teologer, medisiner og biologer, til tross for at menneskelige levninger utgjør en betydelig del av det arkeologiske forskningsmaterialet. Det er på høy tid at arkeologer og osteologer setter fokus på eget forhold til menneskelige levninger. Det er flere enn Claes Theliander som er forundret over hvor lite refleksjon og debatt det har vært rundt dette i det arkeologiske miljø i den senere tid.

Mange av oss kan være enige i at forestillinger om den døde menneskekroppen og dens betydning, er kulturelt betinget. Hvilke forestillinger bør vi så vektlegge, den døde, eller våre egne? For å si det på en annen måte: I den grad vi har mulighet til å tolke fortidig mentalitet, bør den være styrende for vår etiske behandling av fortidige begravelser? Det er litt uklart hvorvidt Theliander faktisk mener at fortidige dødeforestillinger bør spille en rolle for vår håndtering av menneskelige levninger, eller om han bare ønsker å illustrere kulturell pluralitet med eksempler fra ulike tidsperioder.

En vektlegging av den døde antatte forestillinger vil være nærliggende dersom man skulle ta utgangspunkt i den autonomimodellen som ligger til grunn for både den norske gravferdsloven, og lov om organtransplantasjon. I begge disse gis det enkelte *individ* rett til å ta autonome valg knyttet til behandlingen av kroppen etter døden (Lov 1996-06-07 nr 32, Lov 1973-02-09 nr 6). Å legge dette til grunn for håndtering av begravelser fra middelalder og forhistorisk tid vil etter min mening likevel være helt absurd. En tolkning av fortidig etikk vil som annen forskning være basert på små brokker av informasjon eltet sammen av enkeltforskere

subjektive vurderinger. Vi kan vanskelig legge dette til grunn for vår etiske behandling av fortidige begravelser. En diskusjon om hvordan det enkelte middelaldermennesket ville foretrekke at vi behandlet deres levninger er derfor ikke veien å gå. En helt annen sak er at forskning på fortidig kollektiv mentalitet bør ha innflytelse på vår *faglige* og kontekstuelle behandling av lik som forskningsmateriale.

En etisk diskusjon rundt håndtering av menneskelige levninger fra fortiden kan alternativt ta utgangspunkt i dagens rådende dødeforestillinger på det geografiske sted hvor levningene er funnet. Det er imidlertid divergerende oppfatninger på dette området selv innenfor et såvidt homogent samfunn som det skandinaviske. Theliander synes å mene at det går et skille mellom «(..) å *ena sidan den vetenskapliga och å den andra den juridiska och folkliga inställningen till de dödas ben*». Uten noen statistikk i ryggen vil jeg likevel anta at oppfatningene er svært delte også innenfor disse kategoriene. Dette kan skyldes at vi har ulike religiøse ståsteder, men det kan også skyldes manglende bevisstgjøring om et tema som for mange er etisk og følelsesmessig vanskelig.

Claes Theliander antyder i sin artikkel at den døde menneskekroppens overgang fra ukrenkelig subjekt til forskningsobjekt har med TID å gjøre. På et udefinert, flytende tidspunkt går kroppen etter døden over fra å være subjekt til å bli objekt. Han hevder at en død kropp får mindre og mindre sosial verdi etter hvert som tiden går. I den norske gravferdsloven står å lese: «En grav kan nyttes til ny gravlegging når det har gått minst 20 år siden siste gravlegging og vedtektene for kirkegården ikke fastsetter en lengre fredningstid» (Lov 1996-06-07 nr. 32).

Denne tiden er fastsatt etter beregning av hvor lang tid det i gjennomsnitt tar fra begravelsen finner sted til en kropp blir til jord. Jeg spurte en prest i den norske kirke når han fra et teologisk ståsted ville mene at et menneske ikke lenger var et menneske. «Når du dør», sa han, «er du ikke lenger et menneske. Av jord er du kommet, til jord skal du bli. Likevel må vi behandle det hylster som er igjen med respekt». Her ser jeg et paradoks. Dersom et menneske slutter å være menneske når døden inntreffer, er vel hylsteret som blir igjen på linje med en utgått sko, uavhengig om det har gått ti dager eller tusen år? Eller er det slik at man i vår protestantiske kultur går inn i en slags limbo-tilstand som varer fra dødsøyeblikket til alle rester av kroppen er forvitret? Menneske og ikke-menneske på en og samme tid? Nei. Dette handler om følelser. I den grad overgangen fra subjekt til objekt har med tid å gjøre, er det fordi de følelsesmessige bindingene til avdøde svekkes. Det virkelig avgjørende er om det finnes levende mennesker som har personlige relasjoner til avdøde. Dersom det er tilfellet, vil de etterlattes følelser veie tungt. Dette gjelder Thelianders bestefar, men det vil også gjelde hans tipp-tippoldefar dersom det skulle være noe igjen av ham.

Medisinere og andre som arbeider med organtransplantasjon blir kontinuerlig stilt overfor vanskelige situasjoner knyttet til håndtering av døde. Hvilke hensyn skal veie tyngst? Respekten for avdøde, eller det levende samfunns interesser og behov? Forpliktelse overfor de døde kan også sees som indirekte forpliktelser overfor levende personer, mennesker som svært ofte har preferanser knyttet til hvordan de døde bør behandles (Chadwick 1994:57-58). Arkeologers og osteologers arbeid med begravelser fra fortiden redder ikke liv. Vi blir følgelig ikke stilt overfor det samme dilemma som for eksempel medisinere gjør ved organtransplantasjoner. Likevel er det en målsetting at vår forskning og formidling skal komme hele samfunnet til

gode, og således være i det levende samfunns interesse. Men i de tilfeller der det fremdeles eksisterer relasjoner mellom levende mennesker og de graver vi forstyrrer, bør vi lytte.

I de fleste tilfeller finnes det imidlertid ikke lenger slike relasjoner mellom de lik arkeologene befatter seg med, og noen i de levendes samfunn. Er det da likegyldig hvordan vi behandler levningene? Jeg vil si nei. Rester av mennesker har en sterk symbolverdi, selv om det ikke lenger finnes personlige relasjoner til dem. De er symboler på menneskelighet. Den måten vi behandler lik på, vil derfor ikke bare gjenspeile respekt for et individ, men også for menneskelivet generelt. Assosiasjonen til det menneskelige er sterkere dess flere menneskelige trekk som fremdeles er i behold. Det er egentlig dette Theliander beskriver i sitt møte med «de gulere og fetere» bena fra 1800-tallets graver. Jeg har selv studert graver fra middelalderen, der hender med hud og negler fremdeles knytter seg inne i vottene. Det er ikke tiden som har gått, men assosiasjonen til menneskelivet generelt som gjør at jeg betrakter disse hendene som noe annet enn artefakter.

Det er vanskelig å være uenig med Theliander i at det knyttes sterke tabuforestillinger til døden i dagens vestlige verden. Det kan heller ikke være tvil om at våre museer har en unik mulighet til å sette disse på dagsorden, dersom det skulle være ønskelig. Men den forskning og formidling vi bedriver må forankres i respekt for de levende og for den menneskelighet som døde kroppar representerer. Det kan være et poeng å vise særskilt vaktomhet i de tilfeller der det fremdeles finnes et navn, et bånd, en personlig relasjon til de levendes verden.

Det er vanskelig å sette opp et rigid regelverk for hvordan forskning og formidling av menneskelige levninger skal foregå. I denne tåken av tabuer og divergerende oppfatninger av når et menneske slutter å være menneske, vil vårt viktigste redskap være skjønn. Man kan for eksempel spørre seg om det er

riktig å spille på assosiasjoner til skrekk og uhygge i forbindelse med formidling av denne typen materiale. Det finnes nærliggende eksempler på at dette gjøres i dag. Ved åpningen av utstillingen «Sunn sjel i et sunt legeme» (Museumsnett 2003), brukte Nasjonalt medisinsk museum reklameplakater opphengt i Oslos t-banegagner. Et stort nærbilde av et koleraoffer fra 1850-årene prydet plakatene. Avbildningen av «Maren i myra», som også er utstillingens trekkplaster, spiller etter min oppfatning på sensasjonspreget skrekk.

Dersom vår forskning og formidling knyttes til menneskelige levninger fremdeles skal

ha legitimitet, bør fagmiljøene ha et reflektert etisk forhold til sitt kildemateriale. Jeg er enig med Theliander i at det ikke er tilfellet i dag. I møtet med rester av menneskekroppen møter vi også vår egen forgjengelighet. Er det redsel som gjør at vi ikke tør å stirre døden i hvitøyet? Eller er det en rest av positivistisk tro på at vi som forskere og formidlere skal kunne stille oss utenfor oss selv?

Det er på tide at vi tar menneskekroppen på alvor. Det gjelder ikke minst museene, de arkeologiske og de osteologiske fagmiljøer.

MEMENTO MORI – med respekt.

Litteratur

- Chadwick, R. F. 1994: Corpses, recycling and therapeutic purposes. I Lee, R, and Morgan, D. (eds.) *DEATH RITES Law and ethics at the end of life*, s. 54-71. London.
- Lov 1973-02-09 nr 06: Kap. III Avgivelse av lik, § 9. *Lov om transplantasjon, sykehusobduksjon og avgivelse av lik m.m.*
- Lov 1996-06-07 nr 32: Kap. 2 Gravferd, kremasjon og gravlegging, § 8. Fredningstid for grav og kirkegård. *Lov om kirkegårder, kremasjon og gravferd (gravferdsloven)*.
- Lov 1996-06-07 nr 32: § 10. Kremasjon. *Lov om kirkegårder, kremasjon og gravferd (gravferdsloven)*.
- Museumsnett 2003: Sunn sjel i et sunt legeme. Nasjonalt medisinsk museum.
www.museumsnett.no/ntm/medisinskmuseum/sunn_sjel/kolera.htm. [Lesedato 23.10.2003]

Kommentar til Claes Thelianders artikkel *Ben och arkeologi*

Hilde Fyllingen, Universitetet i Bergen

Innledning

Claes Theliander kommer med sin artikkel inn på et viktig og lite diskutert felt innen arkeologien – forskningsetikk. Grunnene til at dette temaet så sjelden blir tatt opp kan nok bero på at vi som arkeologer forsker på «døde» gjenstander som folk flest ikke har et spesielt forhold til og som sjelden blir diskutert i offentlige fora. I våre fortolkninger av forhistorien har vi dessuten gjort oss skyldig i en objektivisering av menneskelige levninger, og det er nettopp denne problematikken Theliander kommer inn på.

Han hevder det er en manglende diskurs innenfor arkeologien når det gjelder etiske retningslinjer for utgraving, forskning og formidling av menneskelig skjelettmateriale og andre typer levninger (mumier og lignende). Han har en del gode poenger, men virker lite oppdatert innenfor den osteologiske forskningen. Dette gir seg utslag i et gammeldags og kritisk syn på osteologer og deres metoder.

Jeg er selv utdannet arkeolog og har humanosteologi som spesialfelt. Gjennom mine anatomistudier i England og arbeid jeg har gjort sammen med Dr. Phil Walker (UCSB) og Dr. Per Holck (UiO) har jeg fått et litt annet innblikk i osteologien enn de synspunktene Theliander forfekter. Jeg vil på bakgrunn av dette komme med et par kommentarer til «Ben och Arkeologi».

Om det moderne samfunnet og døden

Vi har i vårt moderne (vestlige) samfunn fremmedgjort oss selv fra døden og ansvaret for den døde personen. Våre døde slektninger blir overlatt til fremmede for forberedelse til gravferd da den fysiske døden er noe de fleste ser på som ubehagelig. Åpen kiste er ikke vanlig i Norge og blir gjerne sett på som en noe makaber skikk. Likevel blir alle døde

balsamert for at de etterlatte ikke skal merke noe til de odørene som oppstår temmelig fort etter at en person har avgått ved døden. Gud forby at vi skulle få en formening om hva som skjer med våre døde slektninger etter at vi har overlatt ansvaret til et begravellesbyrå!

Theliander kommer inn på reaksjonen mange får når de oppdager at arkeologer driver og «roter rundt» på den lokale kirkegården. Det blir nesten oppfattet som moralsk forkastelig at vi «forstyrrer» gravfreden, men de færreste blant publikum vet hva som foregår ved de moderne kirkegårdene. Hva tror man egentlig skjer når ingen lenger betaler for graven? Tror man kanskje at den døde får ligge i fred og at nye graver blir anlagt i ubrukt jord? Eller at delvis oppløste lik blir fjernet og sekundærbegravet med andektighet?

Theliander legger mye vekt på historisk skjelettmateriale og at vi i dag bør ta hensyn til at mennesker for 100-200 år siden var opptatte av at de døde skulle hvile i fred. En helt annen side av denne saken, som ikke blir nevnt, er den mangel på respekt som samtiden ofte hadde for den døde. Eksempelvis ble lik på 1700- og 1800-tallet gravd opp og solgt til medisinsk forskning (gjærne av familien) og egyptiske mumier brukt som fyringsmiddel. Man kunne til å med få kjøpt menneskelig benmel på det lokale apoteket og innta dette som botemiddel for sykdommer og potensproblemer.

Jeg synes ikke at man bør blande sammen det forholdet levende befolkningsgrupper har til sine forfedre med et tankesett man tildeler mennesker i historisk og forhistorisk tid. Etiske retningslinjer for to så vidt forskjellige problemstillinger bør behandles separat. Mens når det gjelder for eksempel den amerikanske

urbefolkningen, finnes en sterk sammenheng mellom arkeologi og politikk (gjelder ikke bare beinmaterialet, men utgraving generelt), er det i de europeiske samfunn mer et spørsmål om moral. I motsetning til de politiske diskusjonene i USA og Australia, er den moralske diskusjonen i Europa, etter min mening, ikke statisk, men endrer seg i takt med trender i samfunnet (for en oversikt over dette temaet, se bl.a. Chamberlain & Parker Pearson 2001).

Med dette sagt, mener jeg selvfølgelig ikke at vi ikke skal ta hensyn til lokalbefolkningens ønsker, men at forskningen i vårt eget samfunn (Europa) har et annet utgangspunkt idet vi graver ut vår egen fortid og ikke prøver å dytte vår kulturelle forståelse av forhistorien på samfunn som ikke ønsker vår innblanding (muligens med unntak av nordkalotten). Det er likevel viktig å aldri glemme at vi forsker på et materiale som en gang var levende mennesker og skal behandles med respekt deretter. I denne prosessen må vi, etter min mening, dessuten være oppmerksomme på det faktum at vi gjerne har lett for å idealisere fortiden, tillegge menneskene egenskaper vi ønsker at de hadde og på denne måten romantisere døden (se bl.a. Lynn Åkesson 1997).

Kraniometri – alternative forskningsmetoder og resultater

Et helt annet aspekt ved osteologien, som Theliander kommer inn på, er rasediskusjonen. Det er ikke til å stikke under en stol at osteologi er blitt brukt – og ikke minst misbrukt – i en (historisk) diskusjon rundt den hvite rasens suverenitet. Likevel kan vi ikke ignorere og fornekte forskning som er gjort på bakgrunn av at vi misliker resultatenes anvendelse. Theliander uttaler: «Som jeg oppfatter det går det en rød tråd frå 1800-talets kraniometri till våra dagars naturvetenskapligt orienterade humanosteologi.» Med dette henviser han til 1800-tallets forskning rettet mot å etablere den hvite rasens suverenitet. Denne

sammenligningen finner jeg direkte fornærmende! Hvis jeg som humanosteolog skal settes i den båsen basert på tidligere tiders misbruk av forskningsresultater, må han gjøre det samme med alle arkeologer. For det første var ikke de forskerne som drev med raseteori humanosteologer i dagens betydning. For det andre er det velkjent at arkeologien ble, og fremdeles blir, brukt for å fremme nazistisk ideologi.

Kraniometrien, som nok er den mest utskjelte grenen innen humanosteologi og som Theliander legger særlig vekt på, har i dag en udiskutabel nytteverdi som hjelpemiddel i kriminalsaker. Den brukes ikke lenger til å påvise raser i et arkeologisk materiale, men eldre analyseresultater kan anvendes på en ny måte i dagens forskning. Ved å ha kjennskap til de fysiske mål som ulike befolkningsgrupper representerer, kan man for eksempel bygge opp et ansikt og på den måten få identifisert et mordoffer basert kun på beinfunn. Osteologer, ikke minst William Bass ved University of Tennessee, har hatt en essensiell rolle i å opprette maler for identifisering av (uidentifiserbare) menneskelige levninger (se bl.a. Bass 1995 og Larsen 1997).

Når det gjelder et rent arkeologisk materiale, har Neil Brodie foretatt en undersøkelse som er et godt eksempel på hvordan kraniometri kan anvendes på en alternativ måte. Skalle materialet fra steinalder og bronsealder i Storbritannia viser åpenbare forskjeller (de mesolittiske er klart grovere) og har vært brukt i en diskusjon rundt innvandrings-teorier. Man mente lenge at de store forskjellene måtte komme fra et innvandrende jordbrukende folk, dvs. at den mesolittiske befolkningen må ha blitt utryddet eller assimilert i en befolkningsgruppe som trolig kom over kanalen fra Nordvest-Europa.

Anatomisk sett er det en sammenheng mellom muskelmasse og skjelettets utvikling. Større muskelmasse vil føre til større og grovere muskelfester og dermed et kraftigere bein. Mange av de skalle målene som taes har

forbindelse med muskelfestene. Brodie viser da til at endringer i tyggemusklene (og dermed beinmassen) er knyttet til den endringen i diett som fant sted ved overgangen til jordbruk. For å si det på en enkel måte, så er de kraftige mesolittiske skallene trolig resultat av grov kost, mens de spinklere kan knyttes til et kosthold basert på kornprodukter (Brodie 1994:43-80). Brodie bruker her osteologi til å presentere et alternativ til innvandrings-teorien, noe som har stor betydning for hvordan det arkeologiske materialet skal tolkes.

Kort om osteologiens utvikling og dagens praksis

Som jeg så vidt har nevnt, har osteologien gjennomgått drastiske endringer og de fleste osteologene har fjernet seg og tatt avstand fra den respektløse behandlingen som ble utvist ikke-vestlige befolkningsgrupper.

De mest radikale endringene har funnet sted i kjølvannet av de siste 50 år med kriger rundt omkring i verden. Ikke minst har også en økning i alvorlig kriminalitet de siste 20-30 årene ført til at nye og mer effektive rettsmedisinske metoder har måtte utvikles.

Fokus er nå snarere rettet mot paleopatologi og trauma. Denne forskningsretningen har også en klar nytteverdi utenfor arkeologien. Forskere med bakgrunn i arkeologi/osteologi har dessuten i en årrekke bistått FN med utgravninger og analyser av massegraver. Selv arkeologisk materiale kan hjelpe dagens mennesker da man ved å kunne forske på når og hvordan sykdommer har oppstått, hvem som ble rammet, dødeligheten osv. kan bygge opp en medisinsk database som er uvurderlig for forståelsen og bekjempelsen av sykdommer.

Når det gjelder osteologi og etikk har det lenge (ikke minst i USA) pågått en diskusjon.

Litteratur

Chamberlain, A.T. & Parker Pearson, M. 2001: *Earthy Remains. The History and Science of Preserved Human Bodies*, The British Museum Press, London

Den indre kommunikasjonen mellom forskningsmiljøer resulterte i en kunngjøring vedtatt på World Archaeological Congress i 1989. Det ble her satt opp etiske retningslinjer for behandling av menneskelige levninger («Vermillionavtalen») med hovedvekt på gjensidig respekt mellom forskere og urbefolkninger så vel som viktigheten av forskning og utdanning. Den tar hensyn til kulturelle aspekter som den døde ønsker – i de tilfeller hvor disse er kjent – samt ønskene til lokalsamfunnet (Chamberlain & Parker Pearson 2001: 186).

Avsluttende kommentar

Jeg har her kun hatt muligheten til å kommentere enkelte aspekter Claes Theliander har tatt opp. Forskningsetikk er svært viktig innen alle felt, og ikke minst innenfor arkeologi/osteologi hvor det materialet vi graver ut (i all offentlighet) er sensitivt og kan virke støtende på mange. Jevnt over synes jeg Theliander fremmer et unyansert syn preget av problematikk som har vært oppe til diskusjon de siste 20 årene. Han virker overhodet ikke oppdatert på osteologisk forskning og i en slik viktig debatt savner jeg synspunkter og eksempler av en litt nyere dato. Jeg håper at jeg, ved å komme med en litt annen vinkling på problematikken, har klart å belyse litt andre aspekter av den forskningen vi gjør. Theliander berører et viktig tema, men viser også et gammeldags og noe fordømmende syn på en forskningsretning som er både legitim og viktig. Som forskere skal vi helt klart ta hensyn til andre menneskers følelser og ønsker, men jeg tror vi beveger oss i en farlig retning dersom vi putter for mange restriksjoner på materialet. Den frie forskningen står sterkt i vårt samfunn og det bør den fortsatt gjøre.

- Bass, W. M. 1995: *Human Osteology. A Laboratory and Field Manual*, Special Publication No.2 of the Missouri Archaeological Society, Missouri
- Brodie, N. 1994: *The Neolithic – Bronze Age Transition in Britain*. A critical review of some archaeological and craniological concepts. BAR British Series 238
- Larsen, C.S. 1997: *Bioarchaeology. Interpreting Behavior from the Human Skeleton*, Cambridge University Press, Cambridge
- Roberts, C. & K. Manchester 1995: *The Archaeology of Disease*, University of Bradford, Bradford.
- Åkesson, L. 1997: *Mellan levande och döda. Föreställningar om kropp och ritual*, Natur och Kultur, Stockholm.

Ben och arkeologi – en epilog

Claes Theliander

Artikeln «Ben och arkeologi» var ett resultat av en kurs i arkeologisk kulturmiljövård jag deltog i för några år sedan. I denna berördes kulturmiljölagstiftningens tillämpning och praxis, men även dess politiska dimension behandlades. Jag upptäckte bland annat att trots det faktum att den svenska lagstiftningen inte formellt gör någon skillnad på kolerakyrkogårdar från 1800-talet och järnåldersgravfält så är det betydligt lättare att få exploatera förkristna gravfält än sedan länge övergivna kolerakyrkogårdar.

Jag upptäckte även att återbegravningsfrågan inte bara var ett hett ämne i USA utan även upprörde många känslor i Sverige. Jag uppfattade det som om lagstiftarnas intentioner, liksom allmänhetens känslor ofta krockade med Riksantikvarieämbetets praxis speglad i dess föreskrifter och den humanosteologiska forskningens krav på tillgängligt källmaterial. Jag försökte då formulera ett delvis nytt förhållningssätt som både tog hänsyn till forskningens legitima krav på tillgängligt källmaterial och de likaledes legitima kraven på att mänskliga lämningar skall behandlas värdigt.

Debatten är viktig och angelägen och jag är glad att Thomas Risan, Hilde Fyllingen och Marianne Vedeler vill delta i den. I grund och botten och på de flesta punkter tycks vi vara överens. Detta är egentligen inte så svårt då det ju handlar om evigt mänskliga förhållanden som berör oss alla (se vidare Theliander 2004 om detta). Men några av de saker som de tar upp skulle jag trots allt vilja kommentera.

Thomas Risan

Thomas Risan tycker att det är underligt att jag presenterar den arkeologiska praxisen i ämnet som bakåtsträvande och etiskt lite

reflekterande. Med exempel från USA visar han på motsatsen.

Visst har etisk-moraliska frågor i samband med humanosteologiska frågeställningar diskuterats både inom- som utomvetenskapligt, inte minst de senaste tjugo åren, och inte minst i USA. Där har det officiella samhället, precis som Risan beskriver, i stor utsträckning ställt sig på ursprungsbefolkningarnas sida mot forskningen. Det jag främst refererade till i min artikel var nog en europeisk diskussion i allmänhet, kanske rent av i synnerhet en svensk. Frågan rymmer dock flera evigt mänskliga dimensioner som inte känner några nationsgränser. Genom att anlägga ett vi-och-dem-perspektiv är det väldigt lätt att man reducerar frågan till att bli ett etniskt minoritetsproblem. Så är det självfallet inte, frågan berör oss alla oavsett hur vi etniskt definierar oss.

För övrigt är Riksantikvarieämbetets underrättelse från 1983 inte en obskyr liten skrift jag fiskat upp i något antikvariat. Detta häfte är det officiella Sveriges ståndpunkt i frågan och kommer att så förbli tills Riksantikvarieämbetet reviderar sina anvisningar. Detta måste ske snarast möjligt då den intar en närmast föraktfull hållning gentemot framförda krav på en formulerad humanosteologisk forskningsetik. Jag uppmanar var och en att beställa häftet från Riksantikvarieämbetet eller låna den på något bibliotek och själv ta del av innehållet.

Hilde Fyllingen

Hilde Fyllingen känner sig personligen kränkt av ett påstående jag förde fram i artikeln, nämligen att det går en röd tråd från 1800-talets kranimetri till våra dagars naturvetenskapligt orienterade humanosteologi. I min artikel ville jag beskriva problematikens

historiska dimension. Detta för att man skall kunna sätta in dagens forskning i ett historiskt sammanhang. I en första version av artikeln diskuterade jag bland annat de svenska forskarna Anders Retzius (1796-1860) & Gustaf Retzius (1842-1919) (far och son) insatser inom osteologin. Dessa två herrar kan betecknas som kraniometrins internationellt och historiskt sett viktigaste förgrundsfigurer. De var båda professorer i medicin tillika chefer för Karolinska institutet som än idag är en av Europas mest prestigefyllda medicinska institutioner. Bland annat är det Karolinska institutet som utser vinnaren av Nobelpriset i medicin varje år. Men, som sagt, osteologer i modern mening var Anders och Gustaf Retzius alltså inte.

Inför publiceringen i *Primitive tider* fick jag av utrymmeskäl reducera artikeln med nära hälften. Då försvann bland annat ett resonemang kring Retzius kranieindex och de mer eller mindre rasistiska civilisationsteorier de formulerade utifrån detta. Familjen Retzius roll under 1800- och 1900-talens humanosteologiska forskning är intressant och kommer att behandlas i en artikel i ett annat sammanhang. När jag lyfte ut den biten ur texten kanske jag även skulle ha formulerat om påståendet om den röda tråden mellan Retzii gärning och våra dagars naturvetenskapligt influerade mäta-väga-beskriva-osteologi. Jag står fortfarande för formuleringen, men egentligen är det en slutkläm på ett resonemang som inte längre är med i artikeln. Jag beklagar om någon känner sig förolämpad. Självfallet vill jag inte dra alla över en kam.

Precis som Fyllingen poängterar bedrivs det mycket intressant, spännande och nytänkande osteologisk forskning idag. En forskning som kanske mer fokuserar på människors livsvillkor än vad man gjorde tidigare. Det var naturligtvis inte denna forskning jag syftade på. Men jag har läst tillräckligt många osteologiska rapporter, skrivna de senaste åren för att kunna konstatera att oreflekterad mäta-

väga-beskriva-osteologi ännu förekommer. Detta även om många osteologer, glädjande nog, numera oftare orienterar sin forskning i en mer socialmedicinsk riktning.

I sina kommentarer till min artikel framgår det vidare att Fyllingen gärna vill relativisera människans förhållande till de dödas kroppar. Vi har hört det förut och då som ett argument mot återbegravning: «i själva verket brydde sig inte deras samtid om dem så varför skall vi göra det?». Hon antyder att den döda människokroppen på 1700- och 1800-talen oftare sågs som handelsvaror än vördnadsvärda stoft efter avlidna släktingar. Detta är en missuppfattning. Varje mänskligt samhälle har i alla tider haft regler och förhållningssätt gentemot de avlidnas stoft. Regler som visserligen rent konkret har sett väldigt olika ut över tid och rum, men som alla pekat mot något viktigt: att omhändertagandet av den döda människokroppen aldrig betraktats som ett rent avfallsproblem.

Visst förekom handel med avlidna på 1700- och 1800-talen men det var inte borgerskapets nära och kära som såldes till forskningen. När det inte handlade om avrättade brottslingar kom de döda i själva verket från fattigsjukhusen eller från fattigkyrkogårdarnas namnlösa gravar där de grävdes upp av extraknäckande dödgrävare. Detta skedde ofta i skydd av nattens mörker och var varken tillåtet eller allmänt accepterat. Såldes någon avliden av släktingar ser jag det snarare som en desperat handling av människor som levde i yttersta nöd än som en allmänt accepterad extrainkomst.

Men även om handel med döda människor förekom skulle jag vilja veta hur stor andel av alla begravda som gick detta öde till mötes? En, två eller kanske tre procent av alla döda i Europa under perioden? I absoluta tal blir det en svindlande siffra som troligen är i överkant. Denna måste dock sättas i relation till de 97-99% av samtliga begravda som i sådana fall inte såldes av näriga släktingar under

perioden. Att få vila i frid var trots allt det normala även då.

Fyllingen nämner även behandlingen av egyptiska mumier som ett exempel på ett praktiskt och pietetslöst bruk av de döda. Detta ämne är utförligt och intressant beskrivet av Heather Pringle i boken *Mumiekongressen* (2002). Att man använt egyptiska mumier som bränsle i ånglok är, enligt henne, en myt som första gången dök upp i en berättelse av Mark Twain på 1860-talet. Däremot är det sant att egyptiska mumier var en handelsvara i Europa under äldre tider där man dels använde dem i farmaceutiskt syfte, dels som ingrediens till ett speciellt färgpigment, egyptiskt brunt. De egyptiska myndigheterna försökte med hot om stränga straff stoppa denna handel och tycks periodvis även ha lyckats. Här tror jag att det var just avståndet i tid och rum mellan de döda och deras brukare som möjliggjorde detta, alltså samma process som gör att vi idag anser oss kunna beforska äldre humanosteologiska material.

Marianne Vedeler

Marianne Vedeler undrar i sin kommentar var jag egentligen står. Om jag menar att återbegravningskrav är legitima bara när man kan anta att den dödes religiösa, eskatologiska inställning kräver detta eller om jag bara vill visa på «kulturell pluralitet med exempel från olika tidsperioder»?

Jag kanske är lite oklar på den punkten, men en av mina huvudpånger är att ben inte automatiskt eller i kraft av sig själv har något värde. Deras värde skapas och omskapas av oss idag men materialets speciella karaktär gör att återbegravningskrav alltid förtjänar att tas på allvar. Genom att visa på historiska exempel vill jag peka på «de långa linjernas historia» i sammanhanget. Syftet med detta är att jag därmed vill illustrerar styrkan och legitimiteten i nutida framförda krav på humanosteologisk forskningsetik. Om man skall ställa det hela på sin spets är kanske den

dödes egen åsikt i frågan, i de fall vi känner till den (jfr. Egyptens mumier), egentligen ointressant. Det riktigt viktiga är vad vi nu levande tycker om saken, och människor tycker mycket!

Vedeler vänder sig också mot mitt resonemang kring den döda kroppens glidande värde från ett okränkbart subjekt till ett forskningsbart objekt. På sätt och vis måste jag ge henne rätt i denna kritik. Ur filosofisk synvinkel och definitionsmässigt kan inte en död människa vara ett subjekt, lika lite som en levande människa kan vara ett objekt. «Där döden är är inte jag. Där jag är är inte döden» som Epikuros uttryckte det på 300-talet före Kristus. Men på samma sätt som ett subjekt kan objektifieras (jfr. pornografi) kan ett objekt, exempelvis en död kropp, subjektifieras. Detta innebär då att den ges ett speciellt värde som skulle kunna jämföras med subjektets.

Att gravar grävs om innebär inte i sig, och som Vedeler antyder, att den döda kroppen därmed skulle förvandlats till ett avfallsproblem för kyrkogårdsförvaltningarna. Så långt det låter sig göras försöker man ofta på våra moderna kyrkogårdar gräva så att äldre begravningar inte störs. I de fall detta ändå sker är man mycket noga med att benen skall vara kvar på kyrkogården. Detta enligt en undersökning som behandlade just denna fråga, och som utfördes i 20 slumpmässigt valda församlingar i Skåne (Blomstrand 1995: 36-37). Det är självklart så att folk som köper tjugoåriga gravrätter inte föreställer sig att de riskerar hamna på en soptipp då gravrätten löpt ut.

Låt mig till sist bara konstatera att döden både fascinerar och skrämmer; människor är nyfikna på döden och skall så få vara. Att intressera sig för skräckfilmer behöver inte vara osunt, det kan även vara ett sätt att bearbeta och kanske avdramatisera sin egen dödsångest. Kanske det var tveksamt att tapetsera Oslo med ett koleraoffer, men att så som man ofta gör i England, sätta upp höga

plank då man undersöker kyrkogårdar för att skydda de döda från nyfikna blickar är däremot riktigt osunt. Som om döden vore skamlig! En viss nyfikenhet måste man tillåta, det avdramatiserar döden och är bra för folkhälsan. Dessutom kanske det gör att män-

niskor lättare kan acceptera tanken på existensen av ett humanosteologiskt forskningsfält.

Litteratur

- Blomstrand, A. 1995: 'Kulturminneslagen och kristna begravningar – Ett lokalkyrkligt perspektiv'. I: Iregren, E och L. Redin (red.) *I Adams barn... En diskussion om etiska aspekter på museiförvaring och återbegravning av medeltida skelettmaterial*, University of Lund, Institute of archaeology Report series No. 55, s. 35-37.
- Pringle, H. 2002: *Mumiekongressen. Vetenskap, besatthet och den eviga döden*. Svensk översättning från engelska av David Nessle. Forum
- Theliander, C. 2004: 'Människans dödsritual – en tredelad helhet'. I: Melheim, A.L., L. Hedager og K. Oma (red.) *Mellom himmel og jord. Foredrag fra et seminar om religionsarkeologi. Isegran 31. januar – 2. februar 2002*. Oslo Arkeologiske Serie vol. 2, s. 320-340.