



HAL
open science

Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation

Marie Mauzé

► **To cite this version:**

Marie Mauzé. Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation : suivi des commentaires de C. Meillassoux, A. Testart, D. Legros, S. Gruzinski, et d'une réponse de M. Mauzé. L'Homme - Revue française d'anthropologie, 1986, 26 (100), pp.21-63. halshs-00714450

HAL Id: halshs-00714450

<https://shs.hal.science/halshs-00714450>

Submitted on 4 Jul 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Marie Mauzé
Claude Meillassoux
Alain Testart
Dominique Legros
Serge Gruzinski

Boas, les Kwagul et le pot latch. Éléments pour une réévaluation, suivi des commentaires de C. Meillassoux, A. Testart, D. Legros, S. Gruzinski, et d'une réponse de M. Mauzé

In: L'Homme, 1986, tome 26 n°100. pp. 21-63.

Citer ce document / Cite this document :

Mauzé Marie, Meillassoux Claude, Testart Alain, Legros Dominique, Gruzinski Serge. Boas, les Kwagul et le pot latch. Éléments pour une réévaluation, suivi des commentaires de C. Meillassoux, A. Testart, D. Legros, S. Gruzinski, et d'une réponse de M. Mauzé. In: L'Homme, 1986, tome 26 n°100. pp. 21-63.

doi : 10.3406/hom.1986.368658

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1986_num_26_100_368658

MARIE MAUZÉ

Boas, les Kwagul et le potlatch

Éléments pour une réévaluation

Marie MAUZÉ, *Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation.* — Chez les Kwagul méridionaux (Kwakiutl) de la côte nord-ouest du Pacifique (Colombie britannique), les différentes manifestations relevant de ce que les anthropologues, à la suite des traitants européens, appellent « potlatch », ont été observées et décrites à partir des années 1880. Non seulement l'information recueillie alors, notamment par Boas, est ethnographiquement insuffisante, mais elle concerne une société en situation de transformation rapide, liée à l'arrêt des guerres (années 1860), à une dramatique diminution de la population et à un enrichissement spectaculaire des Indiens, conséquence du développement de la traite et de la monétarisation des revenus. Dans ce contexte nouveau, marqué par l'individualisation du potlatch, Boas rend compte de l'institution en termes de crédit et de prêt à intérêt : cette interprétation oblitère le fait que le potlatch n'était pas initialement une institution séparée mais constituait la trame même de l'activité économique, sociale, politique et religieuse de la société. Le terme « potlatch », d'origine étrangère, masque la richesse du vocabulaire indigène, qui renvoie lui-même à une grande variété de manifestations articulées les unes aux autres. Pour retrouver l'institution ancienne, ne faudrait-il pas abandonner et le mot et la chose, ce que l'évolution récente de la société kwagul nous interdit cependant de faire, le potlatch, entendu en son sens habituel, étant devenu un élément fondamental de son identité.

Si l'on veut établir aujourd'hui le bilan des connaissances sur le « potlatch », il faut tout d'abord prendre en considération l'ethnographie de cette institution telle qu'elle nous a été restituée depuis près d'un siècle, l'œuvre de Franz Boas étant de très loin la principale source¹. Comme on sait, c'est au potlatch kwakiutl que Boas a essentiellement consacré ses recherches sur cette institution, qui a acquis une valeur d'archétype pour de nombreux analystes et commentateurs. Ceci est important si l'on considère que la pratique du potlatch chez les Kwagul méridionaux (Kwakiutl) vers la fin du XIX^e siècle, au moment où Boas entreprend ses premières enquêtes, revêt des aspects tout à fait extravagants, comparée à celle qui

prévaut à la même époque chez les autres groupes de la côte nord-ouest du Pacifique.

Avant d'aborder l'examen de l'ethnographie du potlatch selon Boas, il est nécessaire de situer la société kwagul dans son contexte d'alors : dans les années 1880, le contact avec les Blancs remonte à un siècle environ, et depuis le milieu du XIX^e siècle la domination coloniale blanche s'est progressivement étendue à toutes les communautés indiennes de la Colombie britannique². Ainsi est-ce une société déjà néo-traditionnelle que Boas décrit, après que de profondes transformations — démographiques, économiques, politiques, religieuses — l'eurent affectée. Si les formes d'organisation sociale sont demeurées, pour l'essentiel, globalement intactes en apparence, leur « contenu » a connu des aménagements progressifs mais finalement décisifs. Ainsi voit-on naître de nouvelles institutions, ou des variantes inédites d'institutions anciennes, qui remplacent celles d'autrefois ou s'y superposent dans un paysage social de plus en plus désolé, dont l'image perd en netteté à mesure que l'on s'achemine vers l'extrême fin du siècle et le début du siècle suivant.

Peuple de pêcheurs-chasseurs-cueilleurs, les Kwagul méridionaux, établis sur la côte est de l'île de Vancouver et sur le littoral continental qui lui fait face, sont répartis en une vingtaine de tribus qui correspondent chacune à un groupement local ou village d'hiver. Ces tribus sont elles-mêmes divisées en unités sociales plus petites auxquelles Boas a successivement donné plusieurs noms : *gens*, en référence à une orientation patrilinéaire de la filiation ; *clan*, pour marquer au contraire la présence de traits matrilinéaires ; *numaym* enfin. Ainsi, pour désigner l'unité de base de la société kwagul, dont il n'avait jamais cessé de rechercher la meilleure définition possible dans le langage de l'anthropologie, Boas a finalement choisi le terme indigène, qui signifie en kwakwala « ceux qui sont de la même sorte » : ce faisant, il entendait faire prévaloir une conception totalisante et dynamique de cette unité, plutôt que d'en privilégier les caractéristiques formelles³. Le *numaym* est un groupe de parenté dont l'ossature est constituée par un groupe de descendance patrilinéaire censé être issu d'un ancêtre fondateur commun, ses descendants directs formant l'aristocratie de ce groupe, les autres membres étant les gens du commun. L'organisation interne du *numaym* est régie par l'existence d'un certain nombre de positions sociales et par les règles et les modalités d'accès à ces positions. Unité de résidence — dans le village d'hiver, l'espace d'un *numaym* correspond à un « quartier » —, le *numaym* est aussi une unité économique et une unité cérémonielle. Chaque *numaym* dispose d'un domaine foncier constitué de sites de pêche, de terrains de chasse et de lieux de cueillette sur lesquels les droits d'exploitation sont jalousement transmis et défendus. Le *numaym* est aussi détenteur de

richesses non matérielles : noms attachés à des positions hiérarchiques, blasons, danses, etc.

Dans cette société strictement hiérarchisée, les différences de statut entre les membres de la noblesse se définissent en termes de biens matériels et symboliques. Au sein du *numaym*, si les nobles et les gens du commun, de façon d'ailleurs inégalitaire, ont accès aux ressources économiques, seuls les premiers se partagent le patrimoine symbolique du groupe, en vertu de droits héréditaires à en disposer. Détenus par un *numaym* en nombre limité, les noms associés à des privilèges sont ainsi transmis de génération en génération selon une règle de primogéniture, mais la transmission d'un nom peut également s'effectuer par l'alliance, à ceci près que le bénéficiaire n'acquiert pas le nom pour son *numaym* mais devient membre du *numaym* propriétaire du nom qui lui a été transmis : un gendre peut recevoir par l'intermédiaire de sa femme des titres et privilèges appartenant à son beau-père pour transmission aux enfants du couple⁴. Les enfants d'un couple pouvaient donc appartenir soit au *numaym* du père, soit à celui de la mère ; demeure entière la question de l'appartenance d'une même personne à plusieurs *numaym* : pour autant qu'on puisse en juger, il semble bien que les faits d'appartenance multiple doivent être rapportés à la situation de la société de la fin du XIX^e siècle, à une période où le nombre de positions offertes du fait de la forte diminution de la population avait considérablement augmenté par rapport au nombre de postulants (Codere 1950).

Au sein du *numaym*, les statuts et les privilèges qui leur sont attachés sont acquis en fonction de la position généalogique des postulants, puis ils font l'objet d'une validation publique par une distribution de biens que l'intéressé effectue en direction d'un groupe de même importance que celui qu'il représente, le modèle le plus général étant associé à l'accession à la fonction de chef de *numaym* ; la distribution de biens se fait au bénéfice des autres *numaym* de la tribu (ou de la sous-tribu chez les Kwagul de Fort Rupert et les Lekwiltoq) ou d'une tribu voisine, le ou les *numaym* invités étant souvent des partenaires d'alliance pour le *numaym* invitant. Cette distribution, en même temps qu'elle est une validation, a une fonction d'affirmation de l'unité et de l'identité du *numaym*, et d'intégration au *numaym* de celui qui distribue. Contrairement à ce que laissent croire certains textes ethnographiques de la fin du XIX^e siècle, le système hiérarchique kwagul ménageait peu de possibilités de mobilité sociale ; en tout cas, le volume des distributions ne jouait pas toujours à cet égard le rôle majeur qu'on a bien voulu lui attribuer. L'accession à une fonction procédait des seuls mécanismes de la filiation et de l'alliance, et des étroites marges de manœuvre que ceux-ci laissaient à leur manipulation.

A la fin du XIX^e siècle, la situation démographique et économique des Kwagul est bouleversée. Une des conséquences les plus spectaculaires du contact a été le rapide déclin de la population, qui s'amorce dès le début du siècle. On estime que les Kwagul étaient environ sept à huit mille en 1835 (Codere 1961 : 456). En l'espace d'un demi-siècle (1835-1885), la population diminua de 75 %, par suite des ravages dus aux maladies importées — variole, tuberculose, rougeole, maladies vénériennes — et à l'alcool ; après 1885, la population kwagul devait encore régresser, pour atteindre son niveau le plus bas en 1924 : les Kwagul ne seront alors qu'un millier environ. Durant la période 1835-1885, les Kwagul passent d'une économie traditionnelle fondée sur le stockage des produits de la pêche, de la chasse et de cueillette avec production d'un surplus en nourriture et en biens de prestige accumulés par les chefs, à une économie de traite qui permet d'accroître considérablement le volume des richesses matérielles des tribus, notamment après la fondation de Fort Victoria (1843) et de Fort Rupert, en pays kwagul (1849). La monétarisation des revenus, liée à l'intégration progressive de l'économie indienne dans l'économie canadienne dominante (industrie du bois, pêche commerciale)⁵, s'accompagne de la formation d'une « classe » de nouveaux riches. Pendant la même période, entre 1860 et 1865, se produit un événement de première importance : l'arrêt définitif des guerres indiennes, à la suite d'interventions directes du gouvernement colonial dans les conflits en cours ; envois de canonnières à l'appui, les autorités entendent maintenir la paix, et protéger ainsi colons et commerçants. Disparaissait alors le principal support des « valeurs » indigènes traditionnelles, comme le courage individuel, et c'en était en même temps fini d'une activité qui alimentait en « biens » à distribuer les tribus guerrières : la guerre avait pour finalité la capture d'esclaves, elle s'accompagnait de prises de stocks d'aliments mais aussi de captations de biens symboliques, le guerrier qui tuait un ennemi s'appropriant ses titres et privilèges (Boas 1897 : 424). Quelle que soit la prudence qu'il convient d'observer en pareille matière, on ne peut s'empêcher de faire l'hypothèse que l'exacerbation des compétitions dans les distributions de biens de la fin du XIX^e siècle a pu être liée au fait que celles-ci, après les années 1860, étaient devenues le seul exutoire à l'agressivité traditionnelle des tribus⁶ : c'est à ce moment que les potlatch cessent d'être presque exclusivement internes aux tribus et de concerner surtout les relations entre *numaym*, et se développent dans des cadres intertribaux.

Quoi qu'il en soit, la conjonction des effets de ces trois phénomènes d'importance majeure — dramatique diminution de la population, accroissement considérable de la richesse des Kwagul, arrêt des guerres — entraîna de profondes modifications du système social, auxquelles tant bien que mal les Kwagul tentèrent de s'adapter.

La très forte dépopulation a pour conséquence la vacance de nombreuses positions. Il y a désormais beaucoup plus de positions que d'hommes de rang élevé en droit de les occuper, d'où une situation extrêmement confuse en ce qui concerne la reproduction du système social. Au lieu que cette pléthore de fonctions en banalise l'accès, c'est le contraire qui se produit. Les nobles, pour conserver coûte que coûte les positions qu'ils ont vocation à détenir, les donnent à de jeunes garçons ou à des femmes, ou encore en cumulent plusieurs. Ce bouleversement endogène des conditions d'accès aboutit au résultat inverse de celui qu'en attendait l'aristocratie ; les modalités d'accession aux fonctions traditionnelles n'étant plus ce qu'elles étaient, on en arriva presque à un véritable renversement de l'ordre ancien des choses : au lieu de servir seulement à valider des positions acquises par transmission héréditaire, les distributions de biens devinrent le mode même de cette accession, dans un contexte de rivalité intense entre concurrents pour l'acquisition d'une même position. Traditionnellement, seuls les chefs — de *numaym*, de tribu — avaient le droit d'organiser des cérémonies accompagnées de distributions de biens. Or, dès les années 1870-1880, des « petits chefs » ou de nouveaux riches s'arrogent ce droit, du seul fait qu'ils ont les moyens matériels de procéder à une distribution d'autant plus dispendieuse qu'elle vise à combler l'écart social entre ces nouveaux venus et les tenants de l'autorité ancienne.

Parallèlement aux conditions de distribution, les conditions d'accumulation de biens changent radicalement. Dans le système traditionnel, l'accumulation de biens par le chef, dans le cadre du *numaym* ou de la tribu, s'appuyait sur un réseau de solidarités interne au groupe concerné, de telle manière que tous, nobles et gens ordinaires, œuvraient en vue de l'objectif commun. Durant la période que nous considérons, l'affaiblissement démographique des unités sociales et l'apparition de nouveaux protagonistes dans les distributions entraînent une individualisation marquée du potlatch. Il suffit alors d'être riche pour distribuer, avec le seul appui de sa famille proche et de quelques obligés ; tout se passe comme si l'accès aux positions était devenu un jeu à finalité purement individuelle, concernant donc un très grand nombre de partenaires, tous statuts anciens confondus. A la fin du XIX^e siècle se constitue une « idéologie » du potlatch, aujourd'hui familière à tous, qui procède d'une perversion profonde du système ancien.

D'importantes transformations interviennent en ce qui concerne la nature des biens distribués. Les couvertures de la Compagnie de la baie d'Hudson remplacent désormais les biens de prestige traditionnels, tels les couvertures de fourrure ou d'écorce, ou les canoës. A mesure que les distributions intertribales se développent et que s'avivent les compétitions individuelles, le volume des marchandises transférées augmente et de nou-

veaux biens de prestige font leur apparition, dont la seule énumération évoque bien le tour extravagant qu'a pris le potlatch : tables de billard, machines à coudre, phonographes, vaisselle émaillée, etc.⁷. Les biens de prestige anciens tenaient leur valeur d'une rareté liée aux conditions de leur fabrication, les plus précieux étant ceux dont le coût en temps de travail et en savoir-faire technique était le plus élevé. Dans ce contexte, l'afflux d'argent permet un accès facile aux biens de consommation d'origine européenne, de sorte qu'il faut distribuer toujours davantage, de plus en plus souvent, des objets nouveaux et de plus en plus chers. Cette fuite en avant devait assez rapidement trouver ses limites, ne fût-ce que parce que la prospérité marginale des Indiens ne pouvait croître indéfiniment, surtout si cette richesse était pour une part importante investie dans des dépenses somptuaires⁸. Ainsi en vint-on, dans certaines circonstances, à remplacer partiellement les distributions effectives par des distributions fictives ; elles finirent par s'apparenter à des jeux d'écriture comptables, qui s'intégrèrent progressivement à un vaste mouvement de tirage de traites sur l'avenir, alimenté par un système de prêts à un taux tel que la masse nominale en cause excédait de beaucoup la somme des disponibilités réelles de chacun⁹ ; apparut ce que les Indiens appellent le « business cycle » (*p'asa*).

Dans les distributions traditionnelles, l'ordre selon lequel les biens étaient remis à leurs bénéficiaires suivait l'ordre hiérarchique des fonctions. L'individualisation du potlatch fit que cette règle fondamentale fut de moins en moins respectée. Face à la hiérarchie des chefs et des dignitaires apparut l'« ordre » des Aigles¹⁰, censé regrouper « ceux qui sont servis en premier ». On connaît malheureusement assez mal les conditions dans lesquelles apparut cet ordre, mais on peut en donner deux interprétations qui relèvent de deux logiques distinctes. De prime abord, l'ordre des Aigles semble être une machine de guerre montée par les nouveaux riches contre les chefs, mais il est possible qu'en réalité les chefs aient été à l'origine de sa création pour introduire une cohérence nouvelle là où il ne semblait plus y avoir qu'anarchie. Deux faits viennent à l'appui de la seconde hypothèse : la présence de chefs traditionnels parmi les Aigles et leur monopole des nominations dans l'ordre, qui leur permettait d'en ouvrir ou d'en fermer l'accès. Sur une réalité économique et sociale échappant de plus en plus à leur contrôle, les chefs auraient plaqué une institution nouvelle qui, non seulement prenait en compte l'existence des nouveaux riches en les intégrant dans une institution de type traditionnel, mais encore tentait de dépasser l'antagonisme entre le pouvoir politico-religieux ancien et le pouvoir économique nouveau, en les confondant en un seul pouvoir, dont on peut imaginer qu'en furent exclus ceux des tenants de l'autorité ancienne qui n'avaient pas su ou pas pu prendre le virage de la course à l'argent.

On peut se demander de même si les chefs ne sont pas également parvenus, au moins pour une part, à contrôler certains des effets de l'élargissement de la base sociale des distributions. Comme nous l'avons vu, les potlatch associèrent, non plus deux ou plusieurs *numaym* d'une tribu, ou des *numaym* de tribus alliées, mais plusieurs tribus, voire toutes les tribus kwagul, ce qui entraîna l'apparition d'une hiérarchie entre tribus, homologue des hiérarchies intratribales. Cependant, cette hiérarchie nouvelle, liée à l'élargissement du potlatch, ne favorisa pas le maintien des cohésions tribales. Après avoir détruit celle du *numaym*, l'individualisation du potlatch atteignit les cohésions tribales, surtout quand on en vint à la pratique du « business cycle ». Tel était l'état de la société kwagul quand Boas arriva en Colombie britannique pour y entreprendre ses premières enquêtes.

*

Avant d'en venir à la présentation que Boas a fait du « potlatch », il convient de retracer rapidement l'origine du mot. Le terme *potlatch* est emprunté au sabir chinook, langue de traite en usage sur la côte nord-ouest du Pacifique au XIX^e siècle. Dans cette langue, il signifie « don » ou « action de donner ». On reconnaît à *potlatch* une parenté linguistique avec le mot nootka *pa-chitle*, qui veut dire « donner ». Comme le précise l'artiste et historien nootka George Clutesi, le terme *pa-chitle* était utilisé exclusivement pour des dons faits dans des contextes cérémoniels, « lorsqu'il s'agissait de donner des biens en public, au cours d'une fête » (Clutesi 1969 : 10). Probablement apparu dans les années 1850-1860¹¹, le terme *potlatch* fut vite très utilisé entre Blancs et Indiens, car il permettait de désigner du même mot une multitude de cérémonies et de fêtes indigènes, que chacune de ces manifestations ait un nom particulier dans les langues de la côte ayant peu d'importance pour les traitants et les premiers colons. On peut imaginer que le sens du mot *potlatch* connut la même évolution que les cérémonies « à distribution », de sorte que, sans doute vers les années 1870, il en vint à connoter l'idée de dilapidation, de dépense incontrôlée, de don excessif. De là à ce que le mot, dans son acception la plus tardive, soit utilisé par les missionnaires et les agents du gouvernement (Département des Affaires indiennes) pour montrer que l'institution qu'il désignait était un obstacle au progrès des Indiens, il n'y avait qu'un pas, qui fut franchi vers 1875. Dénoncer le potlatch, c'est dénoncer l'oisiveté, l'imprévoyance, l'absence de sens de l'économie, et c'est aussi dénoncer l'alcoolisme et la promiscuité sexuelle qui seraient indissociables des grands rassemblements intertribaux¹². La lutte contre le

potlatch devint le principal cheval de bataille de tous ceux qui voulaient sauver les Indiens en les convertissant aux vertus puritaines du travail et de la probité, mais puisque l'on identifiait Indien et potlatch, les Indiens, en retour, se reconnurent dans l'image que les Blancs avaient façonnée d'eux, et sans doute sauvèrent ainsi, dans une large mesure, leur identité : pour les Indiens de la côte nord-ouest, le potlatch devint une sorte de point de ralliement culturel et le pratiquer un acte symbolique de résistance à la pression blanche. Dans le même temps, grâce principalement à Boas, « potlatch » devint un concept majeur de l'anthropologie, utilisé *stricto sensu* pour désigner des cérémonies à distribution ostentatoire de biens, parfois accompagnées de destruction, en honneur chez les populations de la côte nord-ouest (Tlingit, Haida, Tsimshian, Xaisla, Bella Bella, Bella Coola, Kw̄agul, Salish, Nootka), distributions précédées de discours, de danses, etc. L'assistance réunit des invitants et des invités, les premiers donnent, les seconds reçoivent ; les distributions servent à valider ou à réitérer la validation de prérogatives familiales¹³.

Les circonstances dans lesquelles il convenait d'organiser une cérémonie du type « potlatch » étaient nombreuses : dation d'un nom à un enfant, changement de nom lié à un changement de statut, mariage et étapes de la vie conjugale (paiement de la compensation matrimoniale par le gendre, remboursement de cette compensation par le beau-père), initiation dans une société secrète, transmission d'une position à son successeur, construction d'une maison, réparation d'une faute cérémonielle, etc.¹⁴. Les invités conviés à ces manifestations recevaient des cadeaux en remerciement de leur présence, qui fondait la validation sociale de l'événement célébré. A l'origine du potlatch, il y aurait cette simple idée : pour qu'un événement quelconque de la vie individuelle ou collective acquière une valeur sociale, il faut qu'il fasse l'objet d'une ratification collective ; dès lors, le cadeau reçu par l'invité est la rétribution d'un service rendu, en même temps qu'invitants et invités réactualisent ensemble les règles de fonctionnement du *numaym* ou de la tribu. Il est des circonstances où la validation vaut choix : ce sont celles dans lesquelles il y a compétition de deux ou plusieurs candidats à une même fonction. Le potlatch devient alors le théâtre d'une rivalité qui peut être génératrice des tensions les plus extrêmes, les distributions de biens pouvant servir, à la limite, à écraser, voire humilier ou ridiculiser un adversaire. Ce caractère dramatique est particulièrement mis en évidence dans les manifestations intertribales destinées à faire la paix¹⁵. Il y a donc une forme générale du potlatch et de multiples actualisations de cette forme, que l'on peut hiérarchiser entre elles en fonction de l'enjeu de la manifestation, qui commande la taille du groupe des invités, le volume des biens distribués, les rituels mis en œuvre, etc. C'est à juste titre que les observateurs ont d'emblée associé

potlatch et distribution de biens ; dans toutes les manifestations, celle-ci occupe une place fondamentale, qu'on ne doit pas séparer de ce qui la précède dans la préparation de la cérémonie : l'accumulation des biens à distribuer. A quelque niveau que ce soit — famille, *numaym*, tribu —, la préparation d'un potlatch requiert le concours de tous les membres du groupe concerné. Dans des sociétés fondamentalement régies par un principe hiérarchique, l'institution du potlatch permet à la société de marquer de son sceau tous les actes importants de la vie sociale, religieuse et politique. A elle seule, cette institution rend compte de la totalité de la vie sociale (Mauss 1978), depuis les tâches liées à la production jusqu'à la manipulation du sacré (Goldman 1975 ; Walens 1981), en passant — mais cet aspect a longtemps été négligé — par le contrôle politique. Nous ne pouvons rendre compte de façon satisfaisante de l'institution du potlatch que lorsque nous disposerons d'une analyse comparée des systèmes politiques des sociétés de la côte nord-ouest du Pacifique. Dans ce qui suit, on verra que le politique affleure constamment dans l'analyse du potlatch.

*

Le chef de *numaym*, en tant que gestionnaire des biens fonciers du groupe, prélève une certaine part du produit du travail des maisonnées : chacune conserve ce qui est nécessaire à sa subsistance et contribue à la constitution d'un surplus détenu par le chef. Ce surplus¹⁶ est composé de deux types de biens : des biens de consommation courante, en majeure partie de la nourriture, et des biens de prestige. Ceux-ci sont exclusivement destinés à être distribués au cours de potlatch engageant l'ensemble du groupe à travers la personne de son chef. Le surplus alimentaire pouvait faire l'objet d'une redistribution intérieure en cas de pénurie de nourriture ; il pouvait aussi être partiellement cédé à un autre *numaym* (ou à une autre tribu) passagèrement en difficulté, ce service rendu impliquant une stricte réciprocité différée en cas de besoin du groupe donateur ; il faisait enfin partie des biens donnés dans les potlatch, en vue soit d'une consommation immédiate, soit d'une redistribution intérieure à destination des gens de plus bas statut.

Les modalités du prélèvement diffèrent selon qu'il porte sur des biens de consommation — il est alors opéré régulièrement à la fin de la saison d'été — ou sur des biens de prestige. Dans le premier cas, le chef exerce un droit inhérent à sa fonction. Dans le second, il ne réclame pas des biens qui lui seraient dus, il en sollicite des membres du *numaym* au nom de la solidarité qui doit les unir à leur chef, tout ce qui est bon pour celui-ci devant l'être pour le *numaym* (Boas 1921 : 1342). Chacun

donne en fonction du rang qu'il occupe dans le groupe. On a donc une double accumulation « verticale » : celle des biens de consommation est envisagée comme un prélèvement égalitaire sur la production des familles ; celle des biens de prestige comme une contribution volontaire des membres du *numaym* à proportion de leur rang.

Dans les potlatch traditionnels associant un *numaym* invitant à des *numaym* invités, les biens de prestige et de consommation allaient du chef invitant aux chefs invités et aux plus hauts personnages. Ensuite, chaque *numaym* invité organisait lui-même une fête de redistribution, à l'occasion de laquelle le chef était censé répartir les biens reçus. En fait, tout indique que les redistributions d'après « potlatch » étaient de peu d'importance ; les biens de prestige étaient conservés par le chef et ses suivants immédiats, la part du chef étant de loin la plus importante ; les gens du commun ne recevaient guère que de la nourriture. Accumulation et « redistribution » sont liées : ensemble elles illustrent le fonctionnement d'un système profondément hiérarchisé et inégalitaire¹⁷ : le chef accumule, donne et reçoit au nom du groupe ; les premiers d'entre les nobles qui l'aident à accumuler reçoivent en second ; ceux enfin dont la force de travail est mobilisée au nom du *numaym* ne reçoivent, dans la fête de redistribution, que des biens immédiatement consommables. George Hunt¹⁸ note à ce propos que « les membres du *numaym* ne s'attendent pas à ce que le chef retourne les biens qui lui ont été donnés pour le potlatch » (Boas 1921 : 1344) ; il semble que Hunt réponde à une question de Boas, qui cherche dans la fête de redistribution la mise en œuvre d'un principe de réciprocité, en fait totalement hors de propos.

Démonter le mécanisme du potlatch se heurte cependant à des difficultés dues à l'insuffisance des données ethnographiques, insuffisance telle qu'elle aurait dû, en toute rigueur, interdire bien des développements théoriques consacrés à cette institution. L'une de ces difficultés concerne la place relative du chef et des personnages du haut rang dans le système d'accumulation, de distribution et de redistribution. Existait-il une solidarité entre le chef et ses suivants, ou le chef utilisait-il le potlatch pour tenir les nobles à bonne distance dans l'accès aux richesses ? Les chefs pouvaient faire d'une pierre deux coups : en validant leur pouvoir, ils accentuaient le plus possible l'écart entre eux et leurs suivants ; mais il s'agissait d'un jeu à deux partenaires, et les personnages de haut rang disposaient certainement de moyens pour réduire cet écart. Certes, ceux-ci donnaient au chef plus de biens de consommation et de prestige que les autres chefs de famille, mais cela ne signifie pas qu'ils n'aliénaient que des richesses leur appartenant en propre ; comme le chef, mais après lui et en son nom, ces premiers d'entre les nobles avaient la capacité « politique » de mobiliser des biens du *numaym*. Dans le potlatch, si seul le chef du *numaym*

donateur distribuait des biens, ceux-ci n'allaient pas aux seuls chefs des *numaym* donataires : les gens de haut rang recevaient individuellement des présents, et lors de la fête de redistribution ils recevaient encore, semble-t-il, une partie des biens redistribués. Un jeu subtil pouvait donc se jouer entre les chefs et leurs suivants immédiats, mais il ne remettait pas en cause l'édifice hiérarchique. Cela dit, les prélèvements opérés juste avant l'organisation d'un potlatch étaient des prélèvements exceptionnels, dont le volume, sauf peut-être celui des biens de prestige — mais le *numaym* consommait aussi pour son compte de tels biens —, était inférieur au volume des prélèvements annuels, du moins dans le contexte traditionnel ou néo-traditionnel des débuts de la période coloniale. Nous manquons malheureusement de bilans chiffrés des différents types de prélèvement. Bref, l'accumulation répondait à un double but : alimenter la richesse propre du chef, lui fournir des biens à distribuer. La redistribution après le potlatch n'avait qu'un caractère symbolique et la simple redistribution intérieure revêtait un caractère exceptionnel alors que le prélèvement était permanent.

*

A notre connaissance, il n'existe aucun texte ethnographique de la fin du XIX^e siècle — alors même que l'institution, bien que déjà très altérée, demeurerait extrêmement vivace — qui retrace avec précision le déroulement d'une séquence complète, des différentes étapes de la préparation à la manifestation proprement dite. Le peu que nous savons indique d'ailleurs que la notion même de « description » d'un potlatch fait problème : problème moins de définition que de délimitation. Restituer le déroulement précis de la suite très complexe d'actes et de manifestations constituant un potlatch aurait exigé de l'ethnographe la prise en compte d'un nombre tel de données — recensement des groupes, inventaire des biens, histoire de la transmission des privilèges, etc. — que l'entreprise aurait nécessité des observations continues de très longue durée — bien au delà, en tout cas, d'une seule saison d'hiver — et concernant sur plusieurs années des tribus voisines, en relation d'échange et de guerre. Si l'ethnographie du potlatch avait pu prendre cette forme, le potlatch lui-même n'existerait sans doute pas en tant qu'institution séparée, tout simplement parce qu'on n'aurait pu l'isoler de la trame d'ensemble de la vie collective. Aucun ethnologue ne s'est lancé dans l'aventure d'une observation continue d'une société à potlatch, Boas pas plus que les autres.

Plutôt que de revenir sur un débat critique qui s'est instauré à propos de l'œuvre de Boas¹⁹, nous voudrions centrer notre réflexion sur sa

conception du potlatch, car elle rend compte des difficultés qu'a rencontrées le plus éminent spécialiste des cultures de la côte nord-ouest pour interpréter cette institution. L'attitude de Boas devant le potlatch n'est pas séparable de sa pratique d'ethnologue, non plus que de son approche intellectuelle des faits culturels en général : elle débouche sur une ethnographie « éclatée », qui nous paraît aujourd'hui peu précise et donc d'une utilisation malaisée.

En dépit de la somme considérable de travaux que Boas a publiés sur les Kwagul au cours de sa longue carrière (1886-1942), la durée totale de ses séjours n'a pas dépassé deux années et demie²⁰, au cours desquelles ses observations directes de potlatch ont été peu nombreuses et toujours de très courte durée. Lors de sa première mission en Colombie britannique en octobre 1886, il fait un bref séjour chez les Nawitti, tribu kwagul de la côte nord-est de l'île de Vancouver. Dans son journal, il consigne quelques remarques sur les différentes festivités qui se déroulent sous ses yeux entre le 7 et le 13 octobre (Rohner 1969 : 33-41). En 1894, il assiste pendant vingt jours aux cérémonies qui ont lieu dans la localité kwagul de Fort Rupert. Quand Boas arrive à Fort Rupert, les fêtes ont commencé et elles se poursuivent après son départ (*ibid.* : 176-189 ; Holm 1977 : 5). Durant l'hiver 1930-1931, Boas est à nouveau à Fort Rupert, où il passe trois mois, qu'il consacre pour l'essentiel à réaliser un film d'une heure sur la technologie et les danses²¹ ; pendant ce même séjour, il enregistre des chants cérémoniels. A notre connaissance, les observations directes de Boas concernant le potlatch ont été faites au cours de trois missions. Ses autres séjours chez les Kwagul eurent lieu pendant l'été, période consacrée aux activités de subsistance et au travail salarié dans les pêcheries et les conserveries. A l'occasion de ses séjours d'été, Boas s'intéresse à un grand nombre d'aspects de la vie kwagul ; il mène des enquêtes anthropométrique, linguistique, technologique, il recueille des données sur l'organisation sociale et collecte des mythes et des traditions historiques. Dans la perspective de l'anthropologie culturelle dont il jette les bases, Boas tend à privilégier systématiquement le discours des informateurs sur leur propre culture au détriment de l'observation directe²². Comme le fait remarquer Rohner (1969 : xxiii) : « Boas se préoccupait moins de ce que les gens *font* que de ce qu'ils *disent* qu'ils font ou qu'ils *devraient* faire. » Il abandonnera bientôt l'enquête orale de terrain ; à partir de la fin des années 1890, il mènera ses investigations par correspondance, son interlocuteur et collaborateur principal étant George Hunt, auquel il confie la conduite d'enquêtes très précises, comme l'attestent les lettres que les deux hommes échangeront pendant plus d'une trentaine d'années²³. Sous la direction de Boas, Hunt, très fin connaisseur de la culture kwagul, recueillera une masse considérable de données — histoires familiales, discours cérémo-

niels, recettes de cuisine, etc. — qui forment une part très importante de ce que Boas a publié sur les Kwagul.

Au total, quels sont les textes de Boas qui peuvent être considérés comme des « sources » de la connaissance du potlatch ? On doit en distinguer, nous semble-t-il, trois groupes. Le premier comprend des matériaux bruts publiés à partir des manuscrits de Hunt, dans lesquels sont transcrits des discours de chefs, des histoires de vie, etc., que l'on trouve dans *Kwakiutl Texts* (1905), *Ethnology of the Kwakiutl* (1921) et *Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl* (1925). Livrés tels quels, ces matériaux publiés en édition bilingue kwakwala-anglais sont à la fois d'un intérêt considérable — car ce sont les seuls que nous possédions sur certains aspects fondamentaux du potlatch, par exemple les modalités de détermination du statut social, les volumes des transferts de biens, les modes de répartition des cadeaux, etc. —, mais en même temps d'une utilisation difficile pour l'analyse, tant l'information est toujours partielle et dissociée de son contexte. On peut réunir en un second groupe les textes ethnographiques sur le potlatch publiés dans *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians* et repris dans l'ouvrage posthume *Kwakiutl Ethnography*, édité par Helen Codere en 1966, avec une courte étude de Hunt sur quelques points particuliers (la vente d'un Cuivre, les statuettes de rivalité, le système de calcul kwagul, l'évaluation du nombre de potlatch qu'un chef se doit d'organiser au cours de sa vie). La lecture de *The Social Organization...* et de *Kwakiutl Ethnography*, principalement les chapitres consacrés aux sociétés secrètes, où il est question du potlatch, montre bien que Boas, tout en en faisant une institution séparée, pressent que celle-ci est inséparable à la fois du système social et de l'ensemble de l'univers religieux²⁴. Le troisième groupe est constitué par les rapports de mission rédigés par Boas pour la British Association for the Advancement of Science et l'American Museum of Natural History, où il décrit les « coutumes » des Indiens de la Colombie britannique, au nombre desquelles se trouve le potlatch. Curieusement, c'est dans ces écrits d'intention principalement descriptive, notamment dans le rapport sur les activités de la BAAS pour 1889, que Boas donne son analyse la plus achevée du potlatch : c'est en effet dans ce document qu'afin de la faire comprendre, il établit un parallèle entre l'institution indienne et le système de crédit bancaire des sociétés occidentales. Boas a ainsi jeté les bases de la théorie dite du « prêt à intérêt », dont la mise en forme aura trois conséquences : le potlatch sera désormais considéré comme une institution principalement économique, la circulation des biens dans le potlatch sera envisagée indépendamment des faits de réciprocité, enfin, analysé en termes de coût et de bénéfice, le potlatch en viendra à acquérir un statut proche de l'échange marchand.

Citons Boas : « Le système économique des Indiens de la Colombie britannique est largement basé sur le crédit, tout comme celui des peuples civilisés. Dans toutes ses entreprises, l'Indien s'en remet à ses amis. Il promet de les rétribuer pour leur aide à une date ultérieure. Si cette aide consiste en un prêt de biens, la valeur de ces biens est évaluée par les Indiens en couvertures, comme nous l'évaluerions, nous, en argent, et il y a promesse de rendre le montant du prêt avec un intérêt. L'Indien n'a pas de système d'écriture et donc, pour que la transaction soit sûre, elle doit se faire en public. Contracter des dettes d'un côté, rembourser des dettes de l'autre, c'est le potlatch. Ce système s'est développé de telle manière que le capital possédé par tous les individus de la tribu excède de beaucoup le montant de la valeur effectivement disponible ; autrement dit, la situation est tout à fait analogue à celle qui prévaut dans notre société, car si nous désirions nous faire payer toutes nos créances, nous constaterions qu'il n'y a pas assez d'argent pour les honorer. Le résultat d'une tentative de tous les créanciers pour se faire rembourser leurs prêts, ce serait une panique désastreuse dont la communauté mettrait longtemps à se relever. »

« Il faut bien comprendre qu'un Indien qui invite tous ses amis et voisins à un grand potlatch et qui, en apparence, gaspille tout ce qu'il a accumulé après de longues années de travail, vise deux objectifs que nous ne pouvons que reconnaître comme sages et dignes de louanges. Le premier est de payer ses dettes, ce qui se fait publiquement, en grande pompe, et a valeur d'acte notarié. Le second est de placer les fruits de son travail de telle sorte qu'il en tire le plus grand profit tant pour lui-même que pour ses enfants. Ceux qui reçoivent des dons lors de cette fête les reçoivent en tant que prêts qu'ils vont utiliser dans leurs entreprises du moment, mais, au bout de quelques années, il leur faudra les rendre avec intérêt au donateur ou à son héritier. Ainsi, le potlatch en vient-il à être considéré par les Indiens comme un moyen d'assurer le bien-être de leurs enfants au cas où ils devraient les laisser orphelins alors qu'ils sont encore jeunes. C'est, dirions-nous, une assurance-vie » (Boas 1899 : 54-55).

Nous avons longuement cité ce texte, qui est le seul dans lequel Boas esquisse une interprétation d'ensemble du potlatch. Le texte de 1899 frappe par son caractère délibérément ethnocentrique : Boas y développe une analogie systématique entre deux systèmes de « crédit », celui des Indiens et celui du monde occidental, *a priori* posés comme strictement comparables. Le caractère forcé de la démonstration est évident, mais il faut se souvenir que les lignes citées ci-dessus n'ont pas d'abord été destinées à un public de spécialistes. En effet, avant d'être repris sous les auspices de la BAAS, ce texte avait été publié en 1897 par le *Daily Province*, journal de Colombie britannique, dans un contexte politique bien précis

qui permet de comprendre que Boas se soit davantage soucié de défendre le potlatch face à ses détracteurs blancs qu'à en donner une analyse scientifique. Avec la publication de cet article, Boas, considéré déjà comme un excellent connaisseur des problèmes indiens, prenait publiquement position contre la Potlatch Law de 1884, qui interdisait le potlatch et toutes les manifestations cérémonielles qui lui étaient associées²⁵. A l'origine de la loi « anti-potlatch », en fait un amendement à l'Indian Act de 1876, il y avait eu une campagne menée conjointement par les missionnaires et les agents des Affaires indiennes, qui présentaient le potlatch comme une institution immorale et comme le principal obstacle à l'intégration des Indiens dans le monde civilisé : « Le potlatch — peut-on lire dans les attendus du projet d'amendement — engendre l'indigence, l'imprévoyance, la prostitution et encourage les Indiens à quitter leurs villages » (cité in LaViolette 1973 : 38).

En prenant partie dans ce débat, Boas ne se présente pas en porte-parole des Indiens, qui lui ont d'ailleurs à plusieurs reprises témoigné de la défiance²⁶, il n'est pas mandaté par eux et ne cherche pas particulièrement à s'attirer leur bienveillance ; il entend simplement répondre à des attaques qui lui semblent dénuées de tout fondement, et il le fait sur le terrain même où se placent les détracteurs de l'institution : celui de la morale économique et sociale puritaine anglo-saxonne. Ce faisant, en répondant aux adversaires du potlatch, en utilisant un langage qu'ils comprennent, Boas développe une interprétation aussi partielle et partielle que celle qui avait inspiré la loi de 1884 ; en se proposant de montrer que l'existence du potlatch rend compte de la capacité du monde indien à s'adapter au système économique, et aussi au système des valeurs du Canada, Boas s'interdit toute approche globale de l'institution.

Ce qui étonne, compte tenu des conditions spécifiques dans lesquelles a été écrit l'article de 1897, c'est que Boas ne soit jamais revenu sur les thèses qu'il y présentait, n'aurait-ce été que pour atténuer le schématisme du parallèle. En outre, et bien que les matériaux recueillis par Boas contredisent, pour l'essentiel, l'analyse du *Daily Province*, celle-ci a été reprise par plusieurs auteurs après lui.

La notion de « crédit » (prêt et remboursement avec intérêt) est au cœur de l'interprétation que Boas donne du potlatch. A sa suite Mauss, dans *l'Essai sur le don*, en proposera une conception proche, mais en utilisant la terminologie propre à l'échange, qui ne le satisfera d'ailleurs pas entièrement (Mauss 1978 : 267). Mauss écrit notamment : « En corrigeant les termes de ' dette, paiement, remboursement, prêt ', et en les remplaçant par des termes comme : présents rendus, termes que Boas finit d'ailleurs par employer, on a une idée exacte du fonctionnement de la notion de crédit dans le potlatch » (*ibid.* : 198). Mais de quel type de relation

d'échange Mauss parle-t-il ? S'agit-il, en partant de Boas, de remplacer le prêt par le don et le remboursement par le contre-don, ou bien, à l'inverse, est-ce à dire que ce que l'on pourrait appeler l'« effet potlatch » introduit, dans un système régi par l'échange, une transformation du don en prêt et du contre-don en remboursement ? Ou bien encore le potlatch associe-t-il le système don — contre-don et le système prêt-remboursement ? Il est vrai que de telles questions prennent vite un tour abstrait²⁷, dès lors que l'ethnographie est défaillante. Curtis a apporté en 1915 sa contribution à la discussion. Selon lui, « Le potlatch et le prêt à intérêt sont deux processus distincts. Les biens distribués au cours d'un potlatch sont librement donnés, ne produisent pas d'intérêts, ne peuvent pas être repris à la demande et ne sont pas nécessairement rendus si celui qui les reçoit ne souhaite pas retourner le cadeau pour une raison quelconque », (Curtis 1915 : 143). Curtis poursuit : « Lorsque le donateur organise à son tour un potlatch, il peut rendre au donataire une quantité de biens équivalente, légèrement supérieure ou légèrement inférieure à ce qui avait été distribué initialement, avec peut-être la promesse de distribuer davantage dans l'avenir » (*ibid.*). S'opposant très explicitement à Boas, Curtis fait remarquer que le principe sous-jacent du potlatch n'est pas le prêt à intérêt, car, explique-t-il en substance, ce type de transaction est incompatible avec l'éthique des chefs kwagul qui ne sauraient exiger explicitement en retour l'équivalent d'un bien donné, moins encore assortir cette exigence d'une majoration valant intérêt : il y aurait là grave risque de perte de prestige (*ibid.*).

Une très grande confusion se dégage des textes de Boas de 1897 et 1899 et des discussions qu'ils ont suscitées. Il semble bien que, dans le contexte déjà évoqué d'altération et d'individualisation du potlatch, Boas ait confondu deux choses : d'une part, le système général d'accumulation et de redistribution de biens, qui constitue en quelque sorte la forme permanente de toute manifestation de type « potlatch », qu'il s'agisse du potlatch ancien ou de ses avatars tardifs ; d'autre part, le système de financement qui prévalait largement au moment où Boas faisait ses premières enquêtes. Dans le contexte traditionnel, le problème du financement ne se posait guère : le groupe organisateur d'un potlatch, à quelque niveau qu'on l'envisage, pouvait déterminer avec précision le moment *ad hoc* pour lancer ses invitations, sachant, en fonction de la finalité particulière du potlatch prévu, quelle devait être la quantité de biens à réunir, et donc la quantité de force de travail à mobiliser pour atteindre l'objectif. Le groupe — le *numaym* dans la plupart des cas — produisait lui-même les biens à distribuer et, quand il n'était pas en mesure de parvenir à ses fins, il avait toujours la possibilité de compléter son stock de biens à distribuer en en obtenant par troc de groupes voisins. Le potlatch avait

lieu et les biens étaient distribués, la distribution s'insérant dans une suite continue de dons et de contre-dons différés où étaient presque toujours impliqués les mêmes groupes. A l'intérieur de ce système général, les fluctuations en volume de biens à distribuer, pour des potlatch ayant même finalité sociale, étaient de peu d'importance (Codere 1950 : 90), les éventuelles surenchères n'intervenant que dans de rares compétitions entre chefs pour une position très prestigieuse, et dont il n'est même pas certain que la société précoloniale en ait offert l'exemple. Avec ce que nous avons appelé l'« individualisation » du potlatch, les anciens réseaux de solidarité associant le chef — de *numaym* ou de tribu — à son groupe se trouvent progressivement démantelés et remplacés par des petits groupes de solidarité soutenant la course au prestige de leaders dont certains sont les tenants de la chefferie héréditaire mais d'autres des représentants de cette classe de nouveaux riches dont la fortune était entièrement monétaire. Apparemment, rien n'a changé dans la forme et la finalité du potlatch ; en fait, il ne peut plus être ce qu'il avait été. Les potlatch se multiplient, les compétitions sont très vives et les biens distribués tendent de plus en plus à être des marchandises achetées et non produites. La course au prestige devient une course à l'argent, de telle manière que l'apparente pérennité du système d'accumulation-distribution masque un extraordinaire développement des emprunts avec intérêt. On en arrive à un point où tout le monde est le débiteur et le créancier de tout le monde, et où le potlatch ne sert plus qu'à établir un bilan temporaire des dettes et des créances à la fois de l'invitant et des invités. Au départ de ce processus l'accumulation et la distribution relèvent encore, en apparence, du système ancien : quel que soit le mode de financement — qui procède déjà, dans une large mesure, de l'emprunt avec intérêt —, il y a bien stockage de marchandises achetées et distribution de celles-ci. Mais bientôt ce ne sera plus possible, tout simplement parce que la multiplication des acteurs et des potlatch, avec les surenchères inflationnistes qu'elle entraîne, crée un décalage irréductible entre les besoins de financement et la somme des disponibilités effectives. Dès lors, les potlatch vont devenir des face à face entre des partenaires d'un système généralisé de prêts à intérêt, et le « don » ne revêtira plus que la forme d'un bilan, à un moment donné, de créances et de dettes, les cessions et les retours de biens étant comptabilisés en couvertures, sans que celles-ci, désormais, circulent nécessairement. C'est seulement en prenant le système de financement fondé sur le prêt à intérêt pour le mode même de fonctionnement du potlatch que Boas a pu donner de cette institution l'interprétation dont nous avons fait état.

*

Peut-être, malgré les lacunes considérables de l'information ethnographique, aurions-nous une connaissance satisfaisante de certains mécanismes du potlatch si les textes qui constituent nos sources ne présentaient en outre de graves insuffisances linguistiques, ceci étant particulièrement vrai des écrits de Boas qui, en uniformisant et en réduisant au minimum le vocabulaire du potlatch, a largement contribué à appauvrir le contenu même de l'institution²⁸. Deux termes reviennent régulièrement dans les textes de Hunt (Boas 1921) : *yaqwa* (*yaxwide*) et *p'asa* (*p'aside*)²⁹. Ces deux termes sont indifféremment traduits par « donner », « distribuer » (to give away). Au terme *p'asa*, Boas (1897 : 343) confère une connotation agressive que n'aurait pas *yaqwa*, et lui attribue le sens d'« écraser le nom d'un rival ». Par la suite, Boas (1935 : 40) reviendra au sens premier et le plus général de *p'asa* « aplatir », qui métaphoriquement peut cependant nous ramener à la connotation agressive. Boas donne un exemple de l'emploi premier de *p'asa* avec la phrase : « aplatir un panier dont on aurait vidé le contenu. » Le terme *p'asa* véhicule l'idée d'une distribution qui serait un véritable « nettoyage par le vide », au terme duquel le chef invitant se retrouve dépouillé de toutes ses richesses : sa maison, ses coffres, ses boîtes sont vides. On peut imaginer que les Kwagul utilisaient le mot *p'asa* pour les potlatch les plus importants, particulièrement ceux qui marquaient l'entrée en fonction d'un nouveau chef ou le remboursement de la compensation matrimoniale par le beau-père. Cette dernière hypothèse est en partie confirmée par la lecture de documents laissés par Hunt (Boas 1921), dans lesquels plusieurs exemples de distributions de type *p'asa*, qui accompagnent la validation de noms de chefs ; on y parle également du potlatch de type *p'asa* à propos d'une distribution de biens organisée à la mort de son père par une femme qui établit son fils aîné dans la position du défunt (Boas 1921 : 967). Le terme *yaqwa*³⁰ signifie « donner », au sens d'« abandonner » (to give up) (Grubb 1977 : 77). Ce mot est d'un usage courant, et son emploi apparaît dans les contextes les plus divers, qu'il s'agisse de validations de noms (Boas 1921 : 844), de droits à détenir une danse (*ibid.* : 873), de l'entrée dans une société secrète (*ibid.* : 937). L'idée de « don » (*yaqwima*) contenue dans *yaqwa* est celle associée à un contre-don attendu en retour et de valeur comparable ou légèrement supérieure. Une de nos informatrices nous a fait remarquer que *yayaqwila* désigne un système d'échange dans lequel le don et le contre-don s'annulent, le donataire faisant au premier donateur un don équivalent à celui qu'il a reçu.

Si les termes *p'asa* et *yaqwa*, avec bien d'autres, étaient utilisés dans le

vocabulaire du potlatch traditionnel, il semble bien que le premier, parce qu'il connotait l'idée d'une distribution importante, ait subi vers la fin du XIX^e siècle une modification de sens telle qu'il a pu accompagner l'évolution du potlatch au cours de cette période, ce qui permet de comprendre que Boas ait rencontré de grandes difficultés pour le définir et le traduire. Si *p'asa* a été utilisé par les Kwagul pour nommer une distribution d'une grande ampleur, effectuée au cours d'un potlatch destiné à valider l'accession à une fonction importante, on conçoit qu'il ait pu par la suite être employé pour caractériser ce que les Kwagul appellent le « business potlatch » (Grubb 1977 : 113), dans lequel le don peut avoir valeur d'investissement pour autant qu'il implique l'exigence d'un contre-don de valeur supérieure, que les biens échangés soient réels ou fictifs ; le système du « cycle des affaires »³¹ peut d'ailleurs coexister avec des dons de type *yaqwa*. Voici l'exemple d'un potlatch associant la forme traditionnelle de distribution et le « business potlatch », fourni par Hunt dans un texte intitulé : « *T!Ensila P!Esa* » (« Giving Away to His Own Tribe ») (Boas 1925 : 135)³². Il s'agit d'un potlatch de type *p'asa* à l'occasion duquel un jeune homme acquiert un nom considéré comme prestigieux. La cérémonie comprend deux phases. Dans un premier temps, le jeune homme distribue des couvertures, puis, après qu'on eut chanté et dansé, le père en distribue à son tour. Pour rendre compte de la distribution faite par le fils, Hunt utilise le terme *tlaladakwa*, traduit ici à la voix active par « prêter » (to loan out) et à la voix passive par « être donné » à titre de prêt qui sera rendu avec intérêt : nous sommes dans le « business cycle ». En revanche, la distribution faite par le père est de type *yaqwa*. Le terme *tlaladakwa* apparaît dès lors comme proche du terme *p'asa* dans son acception tardive. On trouve d'autres termes dans la littérature consacrée au potlatch. Ainsi *di'da* « donner à crédit » (Grubb 1977 : 77), *didonum* signifiant « prêt à intérêt » (Drucker & Heizer 1967 : 55). Ce dernier type de prêt est librement contracté par l'emprunteur, mais l'intérêt varie en fonction de la durée du prêt (Boas 1897, 1966). Mentionnons encore le terme *tso-wiltsum* « donner » au sens de « remettre » ; il désigne une avance sur don faite par une tierce personne au bénéfice d'un débiteur insolvable³³.

Il semble bien que l'évolution du potlatch, dans le dernier quart du XIX^e siècle, ait privilégié la forme *p'asa* plutôt que *yaqwa*, la première ouvrant la possibilité de surenchères dans les distributions de biens. C'est le potlatch *p'asa* qui prévaut dans le contexte nouveau de l'individualisation de la course aux titres et aux fonctions, de l'altération profonde sinon de la disparition des modes anciens d'accumulation des biens et de l'élargissement au cadre intertribal des rivalités individuelles, à une époque marquée par l'enrichissement considérable des Indiens et le déferlement des marchandises européennes. Le potlatch que Boas (1897, 1966) appelle

« de rivalité », à travers lequel s'exprime une volonté d'ostentation et de recherche d'un prestige personnel acquis dans une compétition fondée sur une confrontation de richesses, a progressivement pris une place dominante dans les manifestations de type « potlatch », même quand leur finalité restait apparemment traditionnelle. Ce sont de tels « potlatch de rivalité » qui ont frappé l'attention de Boas et c'est à partir de la présentation qu'il en a donnée que le « potlatch » est apparu sous la forme que nous connaissons dans la littérature anthropologique, comme l'institution caractéristique des cultures de la côte nord-ouest. Boas a été suivi notamment par une de ses étudiantes, Ruth Benedict (1950) qui, dans une perspective culturaliste, s'est appuyée sur l'aspect fortement compétitif du « potlatch » tardif pour élaborer sa théorie psychologique du tempérament kwagul³⁴. Rappelons cependant que si Mauss a situé son analyse dans le sillage de Boas, il l'a fait non sans prudence et en s'efforçant d'inscrire le potlatch dans un cadre tel qu'on puisse en avoir une compréhension globale, quelles que soient les lacunes évidentes de l'information. De cette prudence s'est par contre totalement départi Georges Bataille, qui n'a retenu du potlatch que ses aspects les plus extrêmes et les moins attestés, notamment la destruction de biens comme limite de la distribution ostentatoire³⁵.

*

Nous pensons avoir montré qu'il est plus aisé de dire ce que le « potlatch » n'est pas que de le définir, mais il est vrai qu'on pourrait poser une autre question : cela a-t-il un sens de parler *du* « potlatch » ? Si on est tenté de répondre positivement, c'est moins en se référant à l'ethnographie de la côte nord-ouest qu'à l'histoire de l'anthropologie³⁶. Quand on veut traiter du potlatch, on est immédiatement en porte-à-faux. D'un côté, celui des Indiens, on a affaire à un foisonnement de termes qui définissent une série de manifestations, ce qui ne veut évidemment pas dire que les Indiens eux-mêmes ne considèrent pas que tous ces « potlatch » relèvent d'une seule et même conception du pouvoir, de la circulation des biens et du rapport du social au sacré. Du côté de l'anthropologie, on a un terme unique, ne venant pas des langues des sociétés concernées, mais auquel son origine euro-indienne a curieusement donné un double statut : c'est un nom « indien », ce qui semble garantir son authenticité ethnographique, mais c'est aussi un mot du jargon blanc, ce qui a sans doute permis à l'anthropologie de se l'approprier comme concept. Les premiers colons ne se sont pas trompés quand ils ont adopté un seul terme pour désigner des pratiques il est vrai comparables et clairement mises en œuvre

à partir d'une idéologie unique, mais le monde blanc n'a alors retenu qu'un aspect commun de ces pratiques et en a rendu compte dans le langage de sa propre idéologie. L'erreur de l'anthropologie a été de ne pas s'être dégagée de cette origine sémantique du potlatch pour s'interroger sur son statut réel, dans le présent de l'observation et dans l'histoire. A cet égard, il convient aujourd'hui de soumettre toute l'ethnographie des institutions de type « potlatch » à la critique la plus rigoureuse, quitte à prendre le risque de finir par abandonner et le mot et la chose.

Mais en arriverions-nous là que le mot et la chose se maintiendraient, et ce n'est pas le moindre des paradoxes de l'histoire du mot et de l'institution qu'il désigne. Car les Indiens ont fait de l'institution une sorte d'emblème culturel, en même temps que dans toutes les langues de la côte nord-ouest le mot occupait une place vide, le vocabulaire des manifestations de type « potlatch » étant progressivement abandonné. Aujourd'hui, le mot et la chose coïncident ; après avoir été frappé d'interdiction entre 1884 et 1951, le potlatch est devenu l'institution cérémonielle unique des Indiens et le support d'enjeux politiques nouveaux. Peut-être les Indiens ont-ils finalement inventé l'institution correspondant au concept des anthropologues...

NOTES

1. Dans ce qui suit, outre l'abondante littérature existante, nous avons utilisé les matériaux de terrain que nous avons recueillis chez les Lekwiltok de Cape Mudge et de Campbell River, parmi lesquels nous avons séjourné à trois reprises (quinze mois en 1980-1981, plusieurs semaines en 1983 et 1985). Nous avons également recueilli des données auprès d'informateurs nimpkish et mamalilikulla.
Les extraits des textes cités sont traduits par nous.
2. FISHER 1977, LAVIOLETTE 1973.
3. BOAS 1889, 1897, 1920, 1966 ; Voir aussi MURDOCK 1949. Dans « L'Organisation sociale des Kwakiutl », Claude LÉVI-STRAUSS (1979 : 164-192) a introduit à propos du *numaym* le concept fort éclairant de « maison ».
4. Il existait aussi chez les Kwagul une forme de mariage dite *šwisa*, grâce à laquelle s'opéraient des transferts de privilèges du père de l'épouse au gendre sans que le mariage fût consommé.
5. KNIGHT 1978.
6. Helen CODERE (1950) soutient l'hypothèse que dans la seconde moitié du XIX^e siècle le potlatch est devenu un substitut de la guerre.
7. Voir notamment CODERE 1961 : 166-118 ; BLACKMAN 1976 et JACKNIS 1984.
8. WEINBERG (1978 : 252) fait remarquer très justement que l'économie indienne et le potlatch furent affectés par la dépression économique de 1920-1930.
9. Notre analyse diffère cependant de celle de CODERE (1950) en ce que cet auteur souligne que le financement du potlatch était fondé non pas sur un capital réel mais exclusivement sur des transferts de crédits ; voir aussi DRUCKER & HEIZER (1967 : 53-80) qui montrent, exemples à l'appui, que l'hypothèse de Codere n'est pas viable.

10. Selon BOAS (1966 : 50) cet ordre apparut bien après le contact, probablement dans les années 1860. A la différence des positions dans le *numaym*, les positions d'Aigles ne sont pas d'origine surnaturelle. Créées d'abord au coup par coup, elles devinrent par la suite héréditaires : elles se transmettaient à l'aîné des enfants, garçon ou fille (BOAS 1921 : 820-823 ; DRUCKER & HEIZER 1967 : 88-89).
11. Il est difficile de dater avec précision l'apparition du mot. Dans les premiers documents d'archives dont nous disposons (1805-1850), les Blancs emploient le mot *feast* ou *ceremony*. A notre connaissance, le texte le plus ancien attestant le terme « potlatch » est le journal de l'explorateur John Cave Brown datant de 1862-1864.
12. Paraphrase d'un texte lu devant le Conseil Privé du Canada en juin 1889, in LAVIOLETTE (1973 : 38). A cet égard, voir par exemple « The Evil Potlatch, The Reason Why the Red Man Gives Away His Blankets », article rapportant les témoignages de plusieurs missionnaires ayant assisté à un potlatch dans le village Iekwiltok de Cape Mudge, publié dans le *Toronto Empire* du 4 février 1893.
13. Thèse développée par BOAS 1897, MAUSS 1978, BARNETT 1938, DRUCKER & HEIZER 1967.
14. Les contextes d'organisation d'un potlatch varient sensiblement d'une société à l'autre sur la côte nord-ouest (ROSMAN & RUBEL 1971). On trouvera des descriptions de potlatch dans les monographies suivantes ; sur les Tlingit : KRAUSE 1979, NIBLACK 1890, OLSON 1967, OBERG 1973, DE LAGUNA 1972 ; sur les Haida : POOLE 1872, SWAN 1876, DAWSON 1880, SPROAT 1868, SWANTON 1909, CURTIS 1918, MURDOCK 1936 ; sur les Tsimshian : BOAS 1916, BARBEAU 1929, GARFIELD 1939 ; sur les Haisla, Bella Bella (Kwagul septentrionaux) : OLSON 1940, 1954, 1955 ; sur les Bella Coola : McILWRAITH 1948 ; sur les Nootka : DRUCKER 1951, SAPIR & SWADESH 1955 ; sur les Salish : BARNETT 1955, HILL-TOUT 1978, CURTIS 1913, SUTTLES 1960. Pour les Kwagul méridionaux, il faut ajouter aux travaux de BOAS et de CURTIS (1915) les histoires de vie de deux chefs kwagul publiées respectivement par FORD (1941) et SPRADLEY (1969).
15. BOAS 1916 : 377-378 ; CURTIS 1913 : 34 ; DRUCKER 1951 : 357, 364 ; MAUZÉ 1985a : 418-419.
16. Alors que nous reprenons l'analyse de TESTART (1982) à propos des manipulations possibles du surplus liées aux techniques de stockage, nous établissons une différence importante entre biens de consommation et biens de prestige.
17. RUYLE (1973) considère le potlatch comme faisant partie d'« un système de stratification en formation » et le présente comme un mécanisme grâce auquel les nobles extraient de l'« ethnoénergie » (sic) ou de la valeur de surplus des gens du commun et des esclaves. DONALD (1983) montre à partir de l'exemple nootka que dans les sociétés de la côte nord-ouest le mode de production est fondé sur l'exploitation des esclaves. FERGUSON (1983) souligne que la richesse d'un groupe n'est pas seulement produite en son sein, mais qu'elle provient pour une part des raids de pillage et du contrôle du commerce. Pour Ferguson, le phénomène de redistribution dans les sociétés de la côte nord-ouest doit être envisagé comme une réponse adéquate à un environnement social fortement marqué par les guerres, les échanges de femmes, de biens, de nourriture, permettant de désarmer les conflits potentiels à propos de l'accès aux ressources et de leur utilisation. TESTART (1982 : 209) a bien vu le mécanisme de circulation des biens (verticale et horizontale), fondé sur l'articulation entre accumulation et redistribution ; en insistant à la fois sur les inégalités économiques et hiérarchiques, il soutient l'hypothèse que « le potlatch se présente sous une forme de don et se révèle à l'analyse comme un mécanisme d'exploitation du travail d'autrui ».
18. Informateur principal de Boas, de mère tlingit et de père anglais. Robert Hunt, son père, résidait à Fort Rupert (en pays kwagul) depuis 1850 et était responsable du poste de traite de la Compagnie de la baie d'Hudson (GOUGH 1982 : 77).
19. Voir les discussions de RAY (1955, 1956) et de LOWIE (1956) à propos de la biographie de Boas établie par HERSKOVITS (1953) ; cf. aussi HARRIS 1968.
20. ROHNER 1969, annexes 2 et 3.
21. *The Kwakiutl of Vancouver Island*, film muet de Boas (1930-1931) sur lequel Bill HOLM (1973) a écrit un commentaire inédit.
22. Boas note dans son journal, à la date du 18 novembre 1894 : « Je ne travaille pas beaucoup ici (Fort Rupert), car toute ma journée est prise par des fêtes et des danses. Mais

- ce n'est pas une perte de temps. En y assistant, j'ai une impression très différente de celle que je m'étais faite en entendant seulement parler » ; cité in ROHNER 1969 : 179.
23. Voir par exemple *Hunt Collection Notes* (American Museum of Natural History) et *Boas Collection : Kwakiutl Materials 1896-1933. Materials Submitted by George Hunt to Franz Boas* (American Philosophical Library).
 24. Voir par exemple BOAS 1888 : 636.
 25. A propos de la Potlatch Law, de son application et des débats qu'elle a suscités, cf. BARBEAU 1934, CODERE 1950, LAVIOLETTE 1973, SEWID-SMITH 1979, MAUZÉ 1983, 1985a. Se reporter aussi à l'ouvrage de HALLIDAY (1935), agent des Affaires indiennes.
 26. BOAS 1888 : 631, 1896 : 232-233 ; ROHNER 1969 : 33-34 ; STOCKING 1974 : 125-127.
 27. Voir l'« Essai sur le prêt », in GUIDIERI 1983.
 28. *maxwa* désigne un potlatch de grande taille (intertribal) tandis que *walasila* (« faire une grande chose ») fait référence à un potlatch où sont conviés les *numaym* d'une même tribu. *p'asa* (« business potlatch ») est employé lorsque des couvertures et de l'argent sont distribués ; *sa'kya* signifie « distribuer des canoës », *ya'killtixa* « distribuer des objets » (bracelets, vaisselle, vêtements, etc.). *klapa* (« étendre ») désigne un potlatch au cours duquel une couverture est donnée à plusieurs personnes ; *baxwiyala* est un potlatch qui se tient pendant la saison non sacrée (été) ; *y'ewixela* est une cérémonie d'hiver ; *qitlalitla* (« évacuer » sa peine) désigne un potlatch organisé à la mémoire d'un chef ; *dzitlila* signifie « distribuer des biens » quand la distribution a lieu après une danse exécutée par l'initié *hamatsa* ; *qumixa* est un potlatch organisé par des enfants au cours duquel des jouets sont distribués (à cette occasion, les enfants se donnent des noms d'animaux), etc. Ces quelques exemples montrent que le vocabulaire du potlatch chez les Kwagul est très nuancé et très varié. Les termes définissent soit le type de potlatch, soit la nature des biens distribués. La liste qui en est donnée ici n'est pas exhaustive ; elle a été élaborée à partir des *Drucker's Field Notes* et de nos propres matériaux recueillis sur le terrain.
 29. DAWSON (1887), qui appelle le potlatch la « fête des dons » (donation feast), signale que deux termes *kwakwala* correspondent au mot potlatch : *pus-a* (*p'asa*) et *ya-hooit* (*yaxwide*) dont il dit qu'ils décrivent probablement des formes spécifiques. A propos de ces deux termes, voir la courte étude philologique de MAUSS (1978 : 214) et de GOLDMAN (1975 : 131-133).
 30. Ce terme est également utilisé pour les prestations de service et les dons destinés à « laver le déshonneur » et prescrits en cas d'accident, de faute cérémonielle (BOAS 1921).
 31. CODERE 1950 : 72.
 32. Transcription de Boas.
 33. DRUCKER (*Field Notes*), s.d., DRUCKER & HEIZER 1967 : 59-60.
 34. Dans la mouvance psychologique et ethnopsychiatrique, on peut citer les analyses de KARDINER (1969), ROHEIM (1952), DUNDES (1979) et FLEISCHER (1981).
 35. MAUZÉ 1984.
 36. C'est aussi la thèse que soutient SCHULTE-TENCKHOFF (1984). Fondées sur l'ensemble des matériaux ayant trait aux différentes sociétés de la côte nord-ouest, rappelons les interprétations fonctionnalistes de BARNETT (1938), DRUCKER (1939), écologistes de SUTTLES (1960), PIDDOCKE (1965), VAYDA (1961), WEINBERG (1978), DONALD & MITCHELL (1975) ; l'interprétation d'inspiration structuraliste de ROSMAN & RUBEL (1971) ; celles qui privilégient l'économique (HERSKOVITS 1952, BELSHAW 1965, HAWTHORN *et al.* 1966-1967), le juridique et le politique (DAVY 1922, DAVY & MORET 1923, le religieux (GOLDMAN 1975, WALENS 1981). Plus particulièrement en France, outre les travaux de MAUSS (1978) et de BATAILLE (1967) sur le potlatch, signalons les recherches et éléments d'analyse de plusieurs anthropologues français : LÉVI-STRAUSS 1978, GODELIER 1977, MEILLASSOUX 1977, 1978, TESTART 1982, GUIDIERI 1983. Sur les principales approches, cf. IRVIN 1977, MEILLASSOUX 1977, DUNDES 1979, SCHULTE-TENCKHOFF 1984, MAUZÉ 1985a.

Bibliographie

ADAMS, J. W.

1973 *The Gitskan Potlatch*. New York, Holt, Rinehart & Winston.

BARBEAU, M.

1929 *Totem Poles of the Gitskan, Upper Skeena River, British Columbia*. Ottawa, National Museums of Canada, Bull. 61.

1934 « The Potlatch Among the BC Indians and Section 149 of the Indian Act, Prepared at the Request of D. C. Scott, Dept. Superintendant of Indian Affairs, Library National Museums of Canada, ms.

BARNETT, H. G.

1938 « The Nature of the Potlatch », *American Anthropologist* 40 : 349-358.

1955 *The Coast Salish Indians of British Columbia*. Eugene, University of Oregon Press.

BATAILLE, G.

1967 *La Part maudite*. Paris, Éd. de Minuit (« Point »).

BELSHAW, C.

1965 *Traditional Exchange and Modern Markets*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.

BENEDICT, R.

1950 *Échantillons de civilisations*. Paris, Gallimard (« Les Essais »). (Éd. orig. 1934.)

BLACKMAN, M.

1976 « Blankets, Bracelets, and Boas : The Potlatch in Photographs », *Anthropological Papers of the University of Alaska* 18 (2) : 53-67.

BOAS, F.

s.d. « Kwakiutl Materials 1896-1933 », Philadelphia, American Philosophical Society Library, Unpublished ms.

1888 « The Indians of British Columbia », *Popular Science Monthly* 32 : 628-636.

1889 « First General Report on the Indians of British Columbia », *Report of the BAAS* : 801-893.

1896 « The Indians of British Columbia », *Journal of the American Geographical Society of New York* 28 : 229-243.

1897 « The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians », *Report of the United States National Museum for 1895*. Washington, DC.

1899 « Twelfth and Final Report on the North-Western Tribes of Canada », *Report of the BAAS for 1898* : 40-61.

1916 « Tsimshian Mythology », *31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1909-1910*. Washington, DC.

- 1920 « The Social Organization of the Kwakiutl », *American Anthropologist* 22 : 111-126.
- 1921 « Ethnology of the Kwakiutl », *35th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1913-1914*. Washington, DC.
- 1925 *Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl*. New York, Columbia University Press-Leiden, Brill (« Columbia University Contributions to Anthropology » III).
- 1935 *Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology*. New York, The American Folk-Lore Society/G. E. Stechert (« Memoirs of the American Folk-Lore Society » XXVIII).
- 1966 *Kwakiutl Ethnography*. Ed. by H. Codere. Chicago and London, The University of Chicago Press (« Classics in Anthropology »).
- BOAS, F. & G. HUNT
- 1902-1905 *Kwakiutl Texts (Publications of the Jesup North Pacific Expedition, III)*. New York, G. E. Stechert-Leiden, Brill (« Memoirs of the American Museum of Natural History » V).
- CLUTESI, G.
- 1969 *Potlatch*. Sidney, BC, Gray's Publishing.
- CODERE, H.
- 1950 *Fighting with Property*. New York, J. J. Augustin (« Monographs of the American Ethnological Society »).
- 1961 « Kwakiutl », in E. H. SPICER, ed., *Perspectives in American Indian Culture Change*. Chicago, University of Chicago Press : 431-516.
- 1978 « Daniel Granmer's Potlatch », in T. MCFEAT, ed., *Indian of the North Pacific Coast*. Toronto, McClelland & Stewart Limited.
- CURTIS, E. S.
- 1913 *The North American Indian*. IX : *Salishan Tribes of the Coast*. Nordwood.
- 1915 *The North American Indian*. X : *The Kwakiutl*. Nordwood.
- 1918 *The North American Indian*. XI : *The Haida*. Nordwood.
- DAVY, G.
- 1922 *La Foi jurée*. Paris, Félix Alcan.
- DAVY, G. & A. MORET
- 1923 *Des Clans aux empires*. Paris, la Renaissance du Livre (« L'Évolution de l'Humanité »).
- DAWSON, G. M.
- 1880 « Report on the Queen Charlotte Islands », in *Geographical Survey of Canada. Report of Progress, 1878-1879*. Montréal, Dawson Brothers.
- 1887 « Notes and Observations on the Kwakiool People of the Northern Part of Vancouver Island and Adjacent Coast », *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada for the Year 1887*, 5 (2) : 63-98.
- DONALD, L.
- 1983 « Was Nuu-chah-nulth-aht (Nootka) Society Based on Slave Labor ? », in E. TOOKER, *The Development of Political Organization in Native North America* (« 1979 Proceedings of the American Ethnology Society ») : 108-118.

- DONALD, L. & D. MITCHELL
 1975 « Some Correlates of the Local Group Rank Among the Southern Kwakiutl », *Ethnology* 14 : 325-346.
- DRUCKER, P.
 s.d. *Field Notes*. Smithsonian Institution, Archives of the Bureau of American Ethnology.
 1939 « Rank, Wealth and Kinship in Northwest Coast Society », *American Anthropologist* 41 : 55-65.
 1951 *The Northern and Central Nootkan Tribes*. Washington, DC, Smithsonian Institution, Bull. 144.
 1966 « Some Variations on the Potlatch », in T. McFEAT, ed., *Indians of the North Pacific Coast*. Toronto, McClelland & Stewart.
- DRUCKER, P. & R. HEIZER
 1967 *To Make My Name Good. A Re-examination of the Southern Kwakiutl Potlatch*. Berkeley, University of California Press.
- DUFF, W.
 1965 *The Indian History of British Columbia : The Impact of The White Man*, Victoria, Provincial Museum of British Columbia (« Anthropology in British Columbia », Memoir 5).
- DUNDES, A.
 1979 « Heads or Tails : A Psychoanalytic Study of the Potlatch », *Journal of Psychological Anthropology* : 395-425.
- FERGUSON, B.
 1983 « Warfare and Redistributive Exchange on the Northwest Coast », in E. TOOKER, ed., *The Development of Political Organization in Native North America*. Washington, DC, American Ethnological Society, (« Proceedings of the American Ethnological Society ») : 133-147.
 1985 « A Re-examination of the Causes of Northwest Coast Warfare », in B. FERGUSON ed., *Warfare, Culture and Environment*. New York, Academic Press.
- FISHER, R.
 1977 *Contact and Conflict. Indian-European Relations in British Columbia, 1774-1890*. Vancouver, University of British Columbia Press.
- FLEISCHER, M.
 1981 « The Potlatch : A Symbolic and Psychoanalytic View », *Current Anthropology* 22 : 69-71.
- FORD, C. S.
 1941 *Smoke from Their Fires*. New Haven, Yale University Press.
- GARFIELD, V. E.
 1939 *Tsimshian Clan and Society*. Seattle, University of Washington Press (« Publications in Anthropology » 7).
- GODELIER, M.
 1977, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspéro, (« Bibliothèque d'Anthropologie »).

GOLDMAN, I.

1937 « The Kwakiutl Indians of Vancouver Island », in M. MEAD, ed., *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. New York, McGraw Hill : 180-209.

1975 *The Mouth of Heaven. An Introduction to the Kwakiutl Religious Thought*. New York, John Wiley.

GOUGH, B.

1982 « ' A Priest vs. the Potlatch ' : The Rev. Alfred James Hall and the Fort Rupert Kwakiutl, 1878-1880 », *Journal of the Canadian Church History Society* 24 (2) : 75-89.

GRUBB, D.

1977 « *A Practical Writing System and Short Dictionary of Kwakw'ala (Kwakiutl)* », Ottawa, National Museum of Man (« Mercury Series. Canadian Ethnology Service Paper » 34).

GUIDIERI, R.

1983 *L'Abondance des pauvres*. Paris, Seuil (« Recherches anthropologiques »).

HAEBERLIN, H. & E. GUNTHER

1930 *The Indians of Puget Sound*. Seattle, University of Washington Press.

HALLIDAY, W.

1935 *Potlatch and Totem. The Recollections of an Indian Agent*. Toronto, J. M. Dent.

HARRIS, M.

1968 *The Rise of Anthropological Theory*. New York, Cromwell.

1974 « Potlatch », in *Cows, Pigs. Wars and Witches. The Riddles of Culture*. New York, Random House.

HAWTHORN, H. *et al.*

1966-1967 *A Survey of the Contemporary Indians of Canada*. Ottawa, the Queen's Printer, 2 vol.

HERSKOVITS, M.

1952 *Economic Anthropology*, New York, Knopf.

1953 *Franz Boas. The Science of Man in the Making*. New York, Scribner's Sons.

HILL-TOU, C.

1978 *The Salish People. The Local Contributions of Charles Hill-Tout*. Ed. by R. Maud. Vancouver, Talon Books, 4 vol.

HOLM, B.

1973 *The Kwakiutl of British Columbia*, Part 1 & 2. Notes accompanying a film made in 1930 by Franz Boas. Seattle, University of Washington Press.

1977 « Traditional and Contemporary Kwakiutl Winter Dance », *Arctic Anthropology* 14 (1) : 5-24.

HUNT, G.

s.d. *Hunt Collection Notes*. American Museum of Natural History.

- IRVIN, T. T.
1977 « The Northwest Coast Potlatch since Boas, 1897-1972 », *Anthropology* 1 (1) : 65-77.
- JACKNIS, I.
1984 « Franz Boas and Photography », *Studies in Visual Communication* 10 (1) : 1-60.
- JEWITT, J. R.
1974 *The Adventures and Sufferings of John R. Jewitt, Captive Among the Nootka, 1803-1805*. Ed. by D. G. Smith. Ottawa, McClelland & Stewart.
- KARDINER, A.
1969 *L'Individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique*. Paris, Gallimard. (Éd. orig. 1939.)
- KNIGHT, R.
1978 *Indians at Work : An Informal History of Native Indian Labour in British Columbia, 1858-1930*. Vancouver, New Star Books.
- KRAUSE, A.
1979 *The Tlingit Indians*. Vancouver, Douglas & McIntyre. (1^{re} éd. 1885.)
- LAGUNA, F. DE
1972 *Under Mount Saint Elias : The History and Culture of the Yakutat Tlingit*. Washington, DC., Smithsonian Institution Press, 3 vol., (« Smithsonian Contributions to Anthropology » 7).
- LA VIOLETTE, F. E.
1973 *The Struggle for Survival. Indian Cultures and Protestant Ethic*. Toronto, University of Toronto Press.
- LENOIR, R.
1924 « Sur l'Institution du potlatch », *Revue Philosophique* 97 : 233-267.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1978 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF : IX-LII. (1^{re} éd. 1947.)
1979 « L'Organisation sociale des Kwakiutl », in *La Voie des masques, édition revue, augmentée et rallongée de trois excursions*. Paris, Plon.
1984 *Paroles données*. Paris, Plon.
- LOWIE, R.
1959 « Boas Once More », *American Anthropologist* 58 : 159-163.
- MAUSS, M.
1978 « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF. (1^{re} éd., 1923-1924.)
- MAUZÉ, M.
1983 « La loi anti-potlatch chez les Kwagul », *Bulletin Amérique indienne* 29 : 3-5 ; 30-31 : 9-11.
1984 « Georges Bataille et le potlatch : à propos de *La Part maudite* », communication au colloque G. Bataille, nov. 1984.

- 1985a *Enjeux et jeux du prestige. Des Kwagul méridionaux aux Lekwiltoq (côte nord-ouest du Pacifique)*. Thèse de 3^e cycle. Paris, EHESS.
- 1985b « La Circulation des canoës dans le potlatch lekwiltoq », ms.
- McILWRAITH, E.
1948 *The Bella Coola Indians*. Toronto, University of Toronto Press.
- MEAD, M., ed.
1937 *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*. New York, McGraw Hill.
- MEILLASSOUX, C.
1977 *Terrains et théories*. Paris, Anthropos.
1978 « Mauss : du don antagonistique au don paisible », *Anthropologie et Sociétés* 2 (2) : 1-3.
- MITCHELL, D.
1984 « Predatory Warfare, Social Status and the North Pacific Slave Trade », *Ethnology* 23 (1) : 39-48.
- MITCHELL, D. & L. DONALD
1985 « Some Economic Aspects of Tlingit, Haida, and Tsimshian Slavery », *Research in Economic Anthropology* 7 : 19-35.
- MURDOCK, G. P.
1936 *Rank and Potlatch Among the Haida*. New Haven, Yale University Press (« Publications in Anthropology » 13).
1949 *Social Structure*. New York, The MacMillan Company.
- NIBLACK, A. P.
1890 *The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia*. New York, American Museum of Natural History.
- OBERG, K.
1973 *The Social Economy of the Tlingit Indians*. Seattle, University of Washington Press.
- OLSON, R.
1940 « The Social Organization of the Haisla of British Columbia », *Anthropological Records of the University of California* 2 (5) : 169-200. Berkeley.
1954 « Social Life of the Owikeno Kwakiutl », *Anthropological Records of the University of California* 4 (3) : 213-259, Berkeley.
1955 « Notes on the Bella Bella Kwakiutl », *Anthropological Records of the University of California* 14 (4) : 319-248, Berkeley.
1967 « Social Structure and Social Life of the Tlingit in Alaska », *Anthropological Records of the University of California* 26 : 1-123. Berkeley.
- ORANS, S.
1975 « Domesticating the Functional Dragon : An Analysis of Pidocke's Potlatch », *American Anthropologist* 77 : 312-328.
- PANOFF, M.
1972 « Marcel Mauss's the Gift Revisited », *Man* 5 : 60-70.

- PIDDOCKE, S.
1965 « The Potlatch System of the Southern Kwakiutl : A New Perspective », *Southwestern Journal in Anthropology* 21 : 244-264.
- POLANYI, K. & C. ARENSBERG, eds.
1975 *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Paris, Larousse.
- POOLE, F.
1872 *Queen Charlotte Islands. A Narrative of Discovery and Adventure in the North Pacific*. Ed. by J. W. Lyndon. London, Hurst & Blackett.
- RAY, 1955
« Review of Franz Boas : The Science of Man in the Making by M. Herskovits », *American Anthropologist* 57 : 138-141.
1956 « Rejoinder to Lowie's Boas Once More », *American Anthropologist* 58 : 164-170.
- RINGEL, G.
1979 « The Kwakiutl Potlatch : History, Economics, and Symbols », *Ethnohistory* 26(4) : 347-362.
- ROHEIM, G.
1952 « Review of Helen Codere's Fighting with Property », *Psychoanalytic Quarterly* 21 : 120-121.
- ROHNER, R. P.
1969 *The Ethnography of Franz Boas, Letters and Diaries of Franz Boas Written on the Northwest Coast from 1886 to 1931*. Chicago, Chicago University Press.
- ROSMAN, A. & P. RUBEL
1971 *Feasting with Mine Enemy. Rank and Exchange Among Northwest Coast Societies*. New York, Columbia University Press.
- RUYLE, E.
1973 « Slavery, Surplus and Stratification on the Northwest Coast », *Current Anthropology* 14(5) : 603-631.
- SAHLINS, M.
1976 *Age de pierre, âge d'abondance*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »).
- SAPIR, E. & M. SWADESH
1955 *Native Accounts of Nootka Ethnography*. Bloomington, Indiana University (« Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics Publications » 1).
- SCHULTE-TENCKHOFF, I.
1984 *Potlatch : conquête et invention, réflexions sur l'anthropologie et l'idéologie économique*. Thèse de Doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, Faculté des Sciences sociales et politiques.
- SEWID-SMITH, D.
1979 *Persecution or Prosecution*. Nuyumbalees Society, E. W. Bickle.
- SPRADLEY, J., ed.
1969 *Guests Never Leave Hungry. The Autobiography of James Sewid, a Kwakiutl Indian*. New Haven, Yale University Press.
- SPROAT, G. M.
1868 *Scenes and Studies of Savage Life*. London, Smith, Elder & Co.

STOCKING, G. W., ed.

1974 *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911 : A Franz Boas Reader*. New York, Basic Books.

SUTTLES, W.

1960 « Affinal Ties, Subsistence, and Prestige among the Coast Salish », *American Anthropologist* 62 : 296-305.

1961 « Variations in Habitat and Culture on the Northwest Coast », *Transactions of the 34th International Congress of Americanists* ; 522-537.

1963 « The Persistence of Inter-Village Ties among the Coast Salish », *Ethnology* 2 : 512-525.

1968 « Coping with Abundance : Subsistence on the Northwest Coast », in R. B. LEE & R. DEVORE, eds., *Man the Hunter*. Chicago, Aldine : 56-68.

SWAN, J. G.

1876 *The Haida Indians of the Queen Charlotte Islands, British Columbia*. Washington, DC, Smithsonian Institution (« Smithsonian Institution Contributions to Knowledge » 21).

SWANTON, J. R.

1909 *Contributions to the Ethnology of the Haida*. New York, American Museum of Natural History (« Memoir » 8) : 1-300.

TESTART, A.

1982 *Les Chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*. Paris, Société d'Ethnographie.

YAYDA, A. P.

1961 « A Re-examination of the Northwest Coast Economic Systems », *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series II (23) : 618-624.

WALENS, S.

1981 *Feasting with Cannibals. An Essay on Kwakiutl Cosmology*. Princeton, Princeton University Press.

WEINBERG, D.

1978 « Models of Southern Kwakiutl Social Organization », in B. Cox, ed., *Cultural Ecology*. Toronto, McClelland & Stewart : 227-253.

Archives

BROWN, R.

1864 « Journal of the V(ancouver) I(sland) Exploring Expedition, vol. 1 to 5 ; 7 June to 14 September 1864 », Provincial Archives of British Columbia (PABC), ms.

1866 « The Land of the Hydahs, [...], Spring 1866, PABC, ms.

FORT LANGLEY. *Post Journal, 1827-1830*, B 113/a. Hudson's Bay Company Archives.

FORT RUPERT. *Post Journal, 1848-1850*, B 185/a. Hudson's Bay Company Archives.

Abstract

Marie MAUZÉ, *Boas, the Kwagul and Potlatch : Elements for a Reassessment*. — Various manifestations of what anthropologists, following European traders, have called potlatch have been observed and described among the southern Kwagul (Kwakiutl) of British Columbia since the 1880s. The ethnographic information gathered at that time, in particular by Boas, was insufficient. Moreover, it came from a society that was rapidly changing because of the end of warfare (1860s), a sudden population decrease, and the spectacular increase in the Indians' wealth as a consequence of both the development of trade and the monetization of income. In this new situation marked by the individualization of potlatch, Boas explained this institution in terms of credit and interest-bearing loans. This interpretation hid the fact that potlatch was not initially a separate institution but was woven into the society's economic, social, political and religious activities. The word « potlatch », of foreign origin, covers a number of native terms that refer to a large variety of interlinked phenomena. To rediscover the ancient institution, we might ask whether it would not be necessary to abandon this word and the thing itself, but recent developments in Kwagul society forbid us to do so since potlatch, as normally understood, has become a fundamental part of this people's identity.

Zusammenfassung

Marie MAUZÉ, *Boas, die Kwagul und das Potlatsch. Elemente zu einer Aufwertung*. — Bei den Südkwagul (Kwakiutl) der Nord-Westküste des Pazifischen Ozeans (Britisch-Kolumbien) sind die verschiedenen Manifestationen, die die Anthropologen nach den europäischen Händlern « Potlatsch » nennen, seit 1880 beobachtet und beschrieben worden. Die damals besonders von Boas gesammelten Informationen sind nicht nur ethnographisch ungenügend, sie betrifft eine sich schnell verändernde Gesellschaft, die mit den Kriegsenden (in den Jahren von 1860), einer dramatischen Bevölkerungsabnahme und einer spektakulären Bereicherung der Indianer verbunden ist, Folge der Entwicklung der Tratte und des Währungseinkommens. In Diesem durch die Individualisierung des Potlatsch gekennzeichneten neuen Zusammenhang berichtet Boas über die Gründung von Kredit und verzinsliches Darlehen. Diese Deutung verbirgt die Tatsache, dass das Potlatsch ursprünglich keine getrennte Einrichtung war, sondern bildete die eigentliche Grundlage des wirtschaftlichen, sozialen, politischen und religiösen Lebens der Gesellschaft. Das Wort « Potlatsch », ausländischer Herkunft, verbirgt den reichen einheimischen Wortschatz, der wiederum auf eine Vielfalt von Manifestationen hinweist. Um die alte Einrichtung wieder zu finden, müsste man da nicht das Wort und das Ding aufgeben ? Dieses verbietet uns jedoch die letzte Entwicklung der Kwagul-Gesellschaft. Das Potlatsch, im wahrsten Sinne des Wortes, ist zu einem wesentlichen Element seiner Identität geworden.

Resumen

Marie MAUZÉ, *Boas, los Kwagul y el potlatch. Elementos para una reevaluación.*
— Entre los Kwagul meridionales (Kwakiutl) de la costa noroeste del Pacífico (Columbia británica), las diversas manifestaciones pertinentes a aquello que los antropólogos, siguiendo a los comerciantes europeos llaman “ potlatch ”, han sido observadas y descritas a partir de los años 1880. La información reunida entonces, especialmente por Boas, es no solo etnográficamente insuficiente, sino que atañe a una sociedad en situación de rápida transformación, ligada a la suspensión de las guerras (años 1860), a una dramática disminución de la población y a un enriquecimiento espectacular de los Indios, consecuencia del desarrollo del comercio y de la monetarización de los ingresos. En este nuevo contexto, marcado por la individualización del potlatch, Boas da cuenta de la institución en términos de crédito y de préstamo a interés : esta interpretación encubre el hecho de que el potlatch no era inicialmente una institución separada sino que constituía la trama misma de la actividad económica, social, política y religiosa de la sociedad. El término “ potlatch ”, de origen extranjero, oculta una gran riqueza de vocabulario indígena, que remite el mismo a una gran variedad de manifestaciones articuladas unas con otras. Para encontrar la antigua institución, podría ser necesario abandonar el término y la cosa, sin embargo la reciente evolución de la sociedad kwagul nos impide hacerlo, pues el potlatch, entendido en su sentido habitual, ha llegado a ser un elemento fundamental de su identidad.

Commentaires

Claude MEILLASSOUX

Près de vingt ans après avoir écrit ce que je pensais du potlatch¹, je constate avec beaucoup de satisfaction que Marie Mauzé, dans un article intelligent et bien documenté, fondé sur une recherche de terrain, rejoint l'essentiel de ma démarche et de mes conclusions. Ce qui prouverait qu'à partir de données pertinentes et d'une réflexion suffisante, certaines évidences s'imposent. A la différence de Boas, dont le nom reste, en France, associé à l'ethnologie des Kwagul, nous sollicitons l'un et l'autre l'histoire pour souligner le caractère « colonial » et largement post-traditionnel de ces cérémonies, qui avaient déjà, lors des observations de Boas, subi les conséquences de l'interdiction des guerres par les Britanniques ; pour rappeler aussi l'importance décisive qu'avait prise la traite des fourrures dans l'économie depuis un siècle et l'importation considérable d'articles manufacturés. M. Mauzé y ajoute le fait d'une dépopulation massive qui, avec la commercialisation et la monétarisation de l'économie, contribuerait à l'explication des changements sociaux. Comme elle, je souhaitais, et je souhaite encore une analyse comparative qui resituerait ce cas dans le contexte historique des autres sociétés du Pacifique nord, sur les deux rives de l'océan. Comme elle, je m'étonne qu'on ait ignoré en France les faits rapportés par Hunt, le propre informateur de Boas, et par d'autres ethnologues plus perspicaces comme Curtis (que nous citons pareillement), bien qu'ils altèrent et même contredisent totalement les thèses de Boas. Comme M. Mauzé, et à la suite de Barnett, il m'était apparu que le potlatch avait des fonctions de publicité, dont certaines liées aux alliances matrimoniales. Nous citons, presque dans les mêmes termes, les occasions auxquelles se donnent les potlatch. Je notais en outre que ces cérémonies affectaient le rang plus que le statut. Nous soulignons l'un et l'autre la substitution de marchandises industrielles aux biens du cru et l'apparition de nouveaux biens de prestige, mentionnés par Hunt, tels que les phonographes et les machines à coudre par dizaines, que Boas tait complètement, bien que leur présence soit essentielle à la compréhension de cette institution. Je relevais aussi le caractère étranger du mot « potlatch » et j'apprécie à ce propos l'analyse que fait M. Mauzé de la récupération culturelle entreprise par les Kwagul contemporains. J'avais aussi insisté sur la différence entre la nature des relations nouées dans le potlatch et le prêt à intérêt. Ce n'est d'ailleurs pas au crédit que s'arrête l'analogie scabreuse de Boas, mais à la spéculation boursière, comme le montre la citation à laquelle nous nous référons ensemble. Nous portons enfin le même jugement sur les interprétations de Ruth Benedict et de Bataille.

M. Mauzé rappelle opportunément les conditions de travail de Boas, mais deux ans et demi de terrain ne suffisaient-ils pas largement pour qu'il ne se trompe pas aussi lourdement sur l'interprétation du potlatch : il existe dans les documents écrits fournis par Hunt tous les éléments qui l'infirment. Cette interprétation de Boas relève davantage de l'idéologie du libéralisme économique qui prévalait aux

États-Unis en son temps, que du souci de défendre le potlatch, comme le montre le fait, rapporté par M. Mauzé, qu'il ne se soit jamais dédit.

M. Mauzé a raison de souligner l'aspect plus récent du « business potlatch » qui oblige les participants à recourir à des emprunts. Comme elle le note justement, Boas aurait confondu le système du potlatch avec les mécanismes de son financement. Son analyse linguistique montre en tout cas que la connaissance de la langue n'était pas la principale préoccupation de l'ethnologue américain. En ce qui concerne l'effet égalitaire du potlatch, précisons que celui-ci tend à équilibrer le pouvoir des clans sans égaliser les conditions individuelles. Sur l'« esclavage » et les distinctions entre nobles et gens du commun, M. Mauzé ne nous en apprend pas plus que nous n'en savions déjà.

J'ai insisté sur la convergence du travail de Marie Mauzé et du mien, car mon « interprétation », selon la note 26 — qui cite pêle-mêle et dans le désordre des contributions très différentes et d'importance très variable —, serait « marxiste ». Sous le flou d'une telle étiquette, M. Mauzé trouverait facilement sa place.

Ceci dit, cet article soulève un problème plus sérieux : comment se fait-il que ce soit à la manière dont Boas a rapporté les faits relatifs au potlatch plutôt qu'à celle de Curtis, par exemple, ou un peu plus tard, de Barnett, que nos meilleurs ethnologues contemporains, comme Mauss et Lévi-Strauss, aient presque aveuglément fait confiance ? Pourquoi des scientifiques de cette trempe ne se sont-ils pas souciés de vérifier les sources de l'ethnologue américain malgré l'incongruité de ses conclusions, et ce simplement en lisant les documents de Hunt qui figurent en annexe de l'ouvrage de Boas : *Ethnology of the Kwakiutl* ? Cette caution accordée sans prudence à Boas a contribué, je crois, à désorienter pour longtemps la recherche économique en anthropologie.

CNRS, Paris

-
1. L'article « Potlatch », auquel se réfère Marie Mauzé, date en réalité de 1972 (*Encyclopaedia universalis*, éditions de 1972 et de 1982). Il a été repris, avec une présentation inédite, dans *Terrains et théories*, 1977 : 174-186. Voir aussi : « Ostentation, destruction, reproduction », *Économie et Sociétés*, avril, 1968, 2 (4) : 760-772 (également repris dans *Terrains et Théories*, pp. 157-173) ; « Mauss : du don antagonistique au don paisible », *Anthropologie et Sociétés*, 1978, 2 (2) : 1-3.

Alain TESTART

A propos du potlatch, il faut dire d'abord l'immense plaisir qu'on a de voir à nouveau traité ce grand sujet au sein de l'anthropologie française. Marie Mauzé le fait avec bonheur ; grâce à l'acquis d'un long travail de terrain, elle resitue le phénomène dans la diachronie et passe en revue sans complaisance l'œuvre de Boas, préalable critique salutaire et sans aucun doute nécessaire pour la compréhension du potlatch.

Je suis plus surpris par sa conclusion. Mauzé s'essaye *in fine* à déconstruire le potlatch et à le dénoncer comme illusoire de la même façon qu'on a pu faire d'antiques notions comme celles de tabou, de mana ou de totem. L'opération

rappelle celle que Lévi-Strauss a menée voilà près d'un quart de siècle au sujet du totémisme, mais, bien que je ne souscrive ni à l'analyse ni aux conclusions de Lévi-Strauss, son opération me paraissait néanmoins plus légitime, plus logique que celle proposée par Mauzé. En effet, on ne peut sans se contredire dénoncer le potlatch comme illusion scientifique tout en jetant les bases (ce qu'elle fait pp. 18-19) d'une théorie du potlatch ; si une théorie du potlatch est possible, si le concept peut en être construit, quel sens cela peut-il avoir d'en nier la réalité conceptuelle ensuite ? Lévi-Strauss, au contraire, se proposait de déconstruire le totémisme en le dissolvant dans une catégorie logique plus large, celle de classification ; c'était une opération intellectuelle qui en elle-même avait un sens. Celle proposée par Mauzé n'en a pas. Ce n'est pas parce que le terme a été formé au contact des Européens, ce n'est pas parce qu'il recouvre une réalité diverse qu'un concept (dont la fonction est par définition de subsumer des faits divers) est impensable — ce que Mauzé semble d'ailleurs reconnaître lorsqu'elle dit (p. 17) qu'« il y a donc une forme générale du potlatch et de multiples actualisations de cette forme... »

J'aimerais ajouter quelques mots sur l'interprétation du potlatch et les théories qui ont été avancées à son propos. Je ne reviens pas sur la critique décapante de Boas par Mauzé dont j'ai déjà dit qu'elle me semblait tout à fait bienvenue. Cette critique est fondamentale par rapport à l'anthropologie américaine, à son histoire et à ses traditions empreintes d'un excès d'empirisme. La critique de la théorie de Mauss ne me paraît pas moins fondamentale par rapport à l'anthropologie française marquée, de Mauss à Lévi-Strauss, par ce que j'appellerais la prééminence de l'échangisme dans l'interprétation des faits sociaux. En insistant sur l'échange — sur le fait comme sur l'idéologie qui lui est liée —, Mauss centre sa réflexion sur le phénomène de circulation entre les unités échangistes ; il accorde peu d'importance aux inégalités sociales et néglige le fait que le potlatch joue au sein d'une société fortement hiérarchisée, alors que peut-être seule cette hiérarchie donne un sens au phénomène circulatoire. A juste titre les anthropologues américains, en particulier Barnett dans un article classique puis Drucker, ont mis au centre de leur interprétation les inégalités et ont vu dans le potlatch une sorte de rituel de prise de grade, une institution servant à confirmer le rang social. D'autres, comme Ruyle (et plus récemment Donald), ont insisté plus fortement encore sur le fait que ces inégalités étaient économiques, parlant de phénomènes d'exploitation et soulignant l'importance du travail des esclaves. Mais, tandis que les premiers liaient hiérarchie et potlatch, laissant de côté la dimension économique, les seconds axaient leur approche sur l'économie sans déboucher sur une analyse de potlatch. Ni les uns ni les autres, enfin, ne rendaient compte du phénomène circulatoire, et pas davantage de cette idéologie du don qui lui est associée. Sur cette base, j'ai proposé (Testart 1982 : 70-73, 205-216 ; 1985 : 238-242) une interprétation qui prétendait intégrer les diverses dimensions du phénomène en voyant dans le potlatch un mouvement d'échanges horizontaux entre unités articulé à un mouvement vertical d'exploitation au sein de chaque unité échangiste.

Ce mécanisme d'exploitation n'est pas le seul à l'œuvre sur la côte nord-ouest. La guerre en est certainement un autre puisqu'elle consiste, comme le potlatch, en un mouvement horizontal entre unités, mouvement non plus d'échange pacifique mais de prélèvement violent, qui masque l'aspect inégal de la répartition du butin (et du prestige) à l'intérieur des groupes qui se font face. Cela dit, si j'ai essayé de comprendre un mécanisme qui me semble fondamental dans les sociétés de la côte nord-ouest, je n'ai pas prétendu faire la théorie de ces formations sociales dans

leur ensemble, ce qui est un tout autre problème. Ainsi que le remarque Mauzé, le potlatch doit être analysé en liaison avec les contradictions secondaires (par rapport à celles entre « nobles » et gens du commun) au sein des nobles, il met en jeu des types de biens différents, etc.

CNRS, Paris

LÉVI-STRAUSS, C.

1962 *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF.

TESTART, A.

1982 *Les Chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*. Paris, Société d'Ethnographie.

1985 *Le Communisme primitif. I : Économie et idéologie*. Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.

Dominique LEGROS

« Boas, les Kwagul et le potlatch » est une excellente réflexion critique fondée à la fois sur une recherche de terrain et sur une synthèse des meilleurs travaux relatifs au potlatch. Pour cette raison, il me semble important d'inviter l'auteur de cet article à aller un peu plus loin dans l'examen des sources ethnographiques, à clarifier certains faits si les données le permettent, et à poursuivre l'élaboration des conséquences théoriques de ses résultats.

Le premier point est lié à l'histoire de la réflexion ethnologique sur les Kwagul. Ainsi que le note Daniela Weinberg (1973 : 229 ; voir la bibliographie de Mauzé) : « Not only has the culture been interpreted and reinterpreted, but the data gathered by Boas have been quoted, paraphrased, dismissed, corrected, and occasionally, one suspects, rewritten. » On aurait donc souhaité que Marie Mauzé précise quel a été l'apport de son enquête de terrain quant à la littérature existante.

Le deuxième point est une question de curiosité ne préjugant en rien de la réponse. Il est bien connu que Boas et les auteurs qui l'ont suivi n'ont jamais été en mesure de spécifier clairement la nature des relations socio-économiques liant l'aristocratie des sociétés de la côte nord-ouest aux esclaves et aux gens du commun. L. Donald et D. Mitchell, deux chercheurs de l'Université de Victoria, ont récemment réussi un tour de force : en passant au peigne fin la correspondance privée et publique, ainsi que les journaux des négociants en fourrure du XIX^e siècle, ils sont parvenus à dresser un tableau du statut des esclaves beaucoup plus précis que celui dont on disposait jusqu'ici. Nonobstant, ils ont fait l'impasse sur les relations économiques entre aristocratie et gens du commun. Ne pourrait-on procéder, cette fois, à une analyse critique des remarques des missionnaires du XIX^e siècle quant aux conséquences socio-économiques du potlatch pour les gens du commun ? S'il est vrai qu'on doit se méfier des hommes d'Église en question — manifestement, ils ont fait flèche de tout bois pour interdire une institution autochtone qui les gênait —, il est peut-être juste, comme ils l'affirment, que les potlatch conduisaient réellement à

l'indigence des pauvres ; une partie des biens nécessaires à ces cérémonies était peut-être vraiment acquise grâce à la prostitution (après tout, il existe bien chez Malaspina, si mes souvenirs sont exacts, une référence à des femmes forcées par des nobles tlingit à se prostituer, et ce à la fin du XVIII^e siècle, alors que ces Tlingit n'avaient encore eu aucun contact direct avec les Blancs). Un examen serré des commentaires des missionnaires éclairerait donc peut-être les rapports économiques entre aristocratie et gens du commun, à la fois pour la période post-traditionnelle et pour la période traditionnelle (en inférant). Il serait donc bon de savoir si leur correspondance a été dépouillée, et dans ce cas ce qu'elle pourrait éventuellement révéler.

Le troisième point est encore un problème de clarification. On sait qu'autrefois chaque village kwagul était en principe composé d'un seul *numaym*, que ce *numaym* était exogame, que la résidence était habituellement virilocale et donc que les épouses des hommes d'un village donné provenaient de *numaym* et de villages autres que ceux de leurs maris. Plusieurs questions se posent donc à propos du statut des femmes dans le potlatch : (1) Les femmes nobles mariées à des hommes de *numaym* et de villages voisins fournissaient-elles à leurs frères restés au village natal des biens que ceux-ci utilisaient dans les potlatch qu'ils donnaient ? (2) Les femmes appartenant aux gens du commun faisaient-elle de même avec leurs frères qui, eux, remettaient les biens ainsi reçus à l'aristocratie du village natal ? (3) Si oui, les biens transférés de cette façon étaient-ils à l'origine des biens appartenant aux *numaym* des époux de ces femmes ? En partie ou en tout ? (4) Lorsqu'un *numaym* offrait un potlatch, les sœurs mariées des hommes offrant le potlatch se rangeaient-elles avec leurs frères dans la catégorie des donateurs ? (5) Les épouses des hommes donnant ce potlatch se rangeaient-elles, à titre de membres de *numaym* étrangers, parmi les invités de leurs époux, et donc parmi les donataires ? (6) Si oui, ces épouses recevaient-elles, soit directement, soit par le biais de la redistribution à laquelle procédaient les hommes de l'aristocratie invités, des biens de valeur équivalente à celle des biens distribués par leurs maris donateurs ? (7) Dans tous ces cas, faut-il distinguer entre biens de consommation courante et biens de prestige ?

Ces questions se posent pour deux raisons. Tout d'abord, l'ethnographie récente de la zone la plus septentrionale de la côte nord-ouest et de l'aire des Athapaskan du sud Yukon conduit, semble-t-il, à leur donner des réponses positives. Ensuite, lorsqu'il en est ainsi, il devient clair que le potlatch traditionnel est un phénomène de dons et de contre-dons entre groupes de filiation et non un phénomène de prêts et de remboursements. En effet, les *donataires* fournissent par l'intermédiaire de leurs épouses une bonne partie des biens qu'ils reçoivent des *donateurs*, et ces *donateurs* récupèrent par l'intermédiaire de leurs propres épouses (les sœurs des *donataires*) la partie des biens qu'ils ont eux-mêmes fournie pour la cérémonie. Qui plus est, lorsque le potlatch se déroule de cette manière, on constate qu'il n'est aucunement un phénomène de transfert de richesses entre villages, car, et le fait est méconnu, le village donateur se retrouve, par l'intermédiaire de ses épouses, avec une quantité de biens sensiblement égale à celle qu'il a directement distribuée de sa propre poche, si l'on peut s'exprimer ainsi. Quelles que soient les réponses à ces interrogations, on voit donc leur intérêt pour le cas kwagul. Ou bien elles sont positives, et elles tendent à confirmer l'interprétation de Mauss ; ou bien elles sont négatives, et elles condamnent les chercheurs à faire éclater la catégorie « potlatch traditionnel » en plusieurs concepts différents. Voilà donc pourquoi il me semble crucial de savoir si la

littérature ethnologique existante, les fonds d'archives et les résultats du travail de terrain de Marie Mauzé permettent de les résoudre, et en quel sens.

La dernière question est plus générale. Quels points précis cette étude permet-elle de confirmer ou d'infirmer dans les travaux antérieurs relatifs au potlatch ; plus particulièrement, dans ceux de Mauss, Meillassoux, Testart et Guidieri ?

Concordia University, Montréal

Serge GRUZINSKI

Voilà une petite leçon d'histoire et de prudence pour l'historien en mal d'idées et trop enclin à se précipiter sur les concepts du voisin, sans être toujours à même d'en vérifier le bien-fondé, le mode d'emploi et l'exacte portée. Potlatch mais aussi réciprocité, acculturation, syncrétisme, mythe, rituel, sacrifice, tradition et bien d'autres agrémentent ou maquillent souvent des analyses et des discours qui sont parfois moins novateurs qu'il y paraît au premier abord. L'auteur de ces lignes, comme d'autres, y a succombé et plus d'une fois a songé à assimiler à des formes de potlatch les cérémonies andines et mexicaines que les chroniqueurs espagnols décrivent et décrivent sous les termes invariables de *convites*, *banquetes*, *embriaguezes* ou *borracheras*. Rapprochement facile, mais en fait bien superficiel qui substitue au stéréotype usé des chroniqueurs de l'Église l'approximation d'un emprunt au vocabulaire de l'ethnologue.

Il est vrai, et ce n'est pas son moindre mérite, que l'article de Marie Mauzé suggère de réexaminer ces phénomènes à la lueur des questions qu'il énonce. Critique « anthropologique » et non seulement historique des sources, soucieux de reconstituer des séquences globales dont le *convite* amérindien ne serait que le couronnement ou l'aboutissement, volonté de mieux prendre la mesure de l'insertion sociale du phénomène et surtout nécessaire mise en perspective historique de comportements qui n'ont cessé d'évoluer depuis les temps préhispaniques et les trois siècles de la domination espagnole, tels pourraient être les axes d'une réévaluation approfondie et systématique de complexes que l'historien mexicaniste et andiniste a souvent négligés alors qu'ils occupèrent une part extrêmement importante dans l'organisation et la dynamique de ces sociétés.

Le cas mexicain corrobore, par ailleurs, le formidable impact de la colonisation européenne sur les cultures autochtones, même si les époques, les forces en présence, les stratégies ne sont pas comparables : à chaque fois, la décimation démographique, les bouleversements économiques, l'éclatement des solidarités anciennes et la montée de l'individualisation modifient à tel point le tissu social et culturel qu'il semble périlleux de privilégier un moment, un regard — si pénétrant fût-il —, et d'en oublier l'insertion historique.

L'article de M. Mauzé soulève indirectement une autre question, plus générale mais tout aussi pertinente pour l'historien des sociétés « exotiques ». Car, à force d'extraire mécaniquement des éléments de leurs contextes, de découper des domaines et des sphères (qui sont en fait souvent celles d'observateurs dont parfois déjà plusieurs siècles nous séparent), on finit par oublier le caractère factice, l'enracinement historique des catégories, des institutions, des filets que

nous jetons sur ces sociétés. La question se pose partout, qu'il s'agisse de monter en épingle le potlatch ou — mais la démarche est la même — de découvrir du *religieux*, du *sacré*, du *profane*, du *rituel*, des *mythes*, du *politique*... dans des mondes qui n'eurent pratiquement jamais aucun contact avec les sociétés — les nôtres — au sein desquelles ces repères furent patiemment pensés et vécus.

Nous n'avons pas de solution à apporter. Tout au plus voudrions-nous souligner l'intérêt et la nécessité — pour l'historien sensible au contact culturel, à l'écoulement du temps et à l'incessante réélaboration des cultures — d'analyser un certain nombre de concepts et de phénomènes pour ce qu'ils sont ou ce qu'ils furent : le produit temporaire et daté de la rencontre, du heurt entre des classes, des sociétés, des cultures, des systèmes de pensée, des économies distinctes. C'est ce qu'en fait, si je ne m'abuse, Boas avait sous les yeux quand il « monta » son concept de potlatch. Mais les Portugais du xv^e siècle firent-ils autrement quand ils fabriquèrent la notion de *fétiche* pour décrire les cultures africaines que leur intrusion était en train de modifier ? Et l'on pourrait en dire autant d'une chose trop tôt tombée en désuétude pour que les anthropologues la récupèrent comme ils le firent du fétiche : l'*idole*. Conçue pour rendre compte des objets de culture et de l'*idolâtrie* prêtée aux Indiens d'Amérique, définie à la jonction d'une tradition thomiste et d'observations de terrain, l'idole finit elle aussi — comme le potlatch — par être revendiquée par des Indiens devenus « idolâtres » pour mieux affirmer leur identité et leur résistance au christianisme.

Le *potlatch*, le *fétiche* et l'*idole*, mais aussi les *saints* des campagnes européennes et américaines sont en fait les témoins, les repères et le fruit d'ajustements constants entre des groupes et des cultures. Ils constituent à ce titre une source inappréciable pour l'historien. Ainsi en va-t-il des *borracheras* indiennes de l'Amérique coloniale qui articulent de différentes manières, mais jamais arbitrairement, des conduites d'origine préhispanique — une expression culturelle qui emprunterait le langage de la consommation alimentaire —, des pratiques européennes — les beuveries des confréries associées au culte des saints — et, parmi bien d'autres choses, le glissement brutal ou progressif vers des formes pathologiques d'alcoolisme qui manifestent à leur façon la déculturation d'une partie grandissante de ces populations. C'est à l'historien qu'il revient peut-être de dresser systématiquement l'historique de ces institutions. Une histoire constamment faite d'échanges, d'emprunts, d'aménagements, de réinterprétations, d'accommodements, d'intériorisation et qui permet en fait moins de cerner des institutions — l'idolâtrie et les *convites* mexicains, le potlatch... — que de saisir le mouvement incessant des dynamiques culturelles, le jeu des créations, des improvisations et des abandons, et, au delà, plus généralement, la montée de l'occidentalisation.

CNRS, Paris

Réponse de Marie Mauzé

Je voudrais dire tout d'abord combien j'ai été frappée par le texte de Serge Gruzinski, dont je parlerai peu car il ne porte pas directement sur mon article, mais qui va à l'appui de ma démarche en rappelant que le travail théorique de l'anthropologie doit s'enraciner dans l'ethnographie et que le maniement des concepts de la discipline ne peut pas être séparé de l'étude des conditions historiques de leur apparition et du sort qui leur est ensuite fait.

Je reconnais bien volontiers à Claude Meillassoux la paternité, en France, d'une mise en perspective historique du potlatch, mais il faut souligner que l'attitude historico-critique qu'il revendique ne lui est pas particulière et s'inscrit dans la continuité de travaux américains dont je m'inspire et que je cite : ainsi Codere (1950), Drucker & Heizer (1967), cités par Meillassoux (1972), et Duff (1965). Cela dit, C. Meillassoux (1972, 1978) a eu raison — toujours dans le contexte de l'anthropologie française — de souligner qu'en extrayant le potlatch de son contexte historique, Mauss — et caricaturalement Bataille — conduisaient l'analyse de l'institution dans une impasse en contribuant à l'élaboration de ce qui est devenu un concept passe-partout. A propos de l'esclavage et de la distinction entre nobles et gens du commun, je ne prétends pas dire quelque chose de nouveau mais, sur la question de l'esclavage notamment, il convient de prendre en compte les travaux ethnohistoriques de Donald (1983), Mitchell (1984), Donald et Mitchell (1985) ; j'ai tenu simplement, en ayant à l'esprit un travail à venir, à poser le problème de l'interaction entre le chef et les nobles dans le contrôle politique au sein du *numaym*. Plus généralement, j'ai voulu insister sur le fait que la compréhension d'ensemble de ce qu'est le potlatch passait entre autres par une analyse comparée des formes d'organisation politique des sociétés de la côte nord-ouest.

Alain Testart ne comprend pas mon intention lorsqu'il écrit que « [je] m'essaye *in fine* à déconstruire le potlatch et à le dénoncer comme illusoire de la même façon qu'on a pu faire d'antiques notions comme celles de tabou, de mana ou de totem ». Je m'efforce de poser clairement des problèmes relatifs à la construction d'un « objet scientifique » et aux relations qu'ont entretenu cet objet et les analyses qu'on en a faites : on conviendra que l'entreprise, dans sa généralité, n'est pas nouvelle, qu'elle concerne ici un domaine précis, bref qu'elle a un *sens*. D'une autre façon, on pourrait dire que je rappelle à propos du potlatch quelques précautions de méthode qui n'ont pas toujours été prises, comme le montrent certaines élaborations « théoriques » totalement coupées de la réalité historique ou ethnographique, comme celle — mais l'exemple est extrême — de Dundes (1979). Il n'est d'ailleurs pas difficile de constater que ce sont souvent les mêmes textes qui sont utilisés, et surtout que ce sont presque toujours les mêmes analyses qui sont reprises, de telle sorte qu'aux interprétations succèdent des interprétations d'interprétations, etc.

Contrairement à C. Meillassoux et à A. Testart, Dominique Legros n'entend pas discuter des gloses sur le potlatch, aussi pose-t-il de vraies questions.

1. Les enquêtes de terrain que j'ai conduites chez les Lekwiltoq m'ont permis de vérifier — après Goldman (1975) — que le vocabulaire se rapportant aux cérémonies du potlatch est très diversifié, et de recueillir une liste de mots

dénommant les différents types de manifestations et de distributions. Il est remarquable à cet égard que l'usage de ce vocabulaire s'est maintenu à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e : au lieu que la nature des biens distribués varie en fonction du type de distribution, on en venait à ne plus donner que des couvertures, les différences d'une distribution à une autre n'étant alors marquées que par le volume des marchandises distribuées. L'examen de ce vocabulaire révèle clairement que les Kwagul ne confondaient pas les mécanismes du don et du contre-don d'une part, et du crédit d'autre part, bien que le crédit ait commencé à alimenter les échanges de biens entre groupes dès les années 1870. A partir de l'étude du potlatch lekwiltoq, j'ai pu mettre en évidence quelques aspects fondamentaux d'un système particulier de crédit fondé sur la circulation de canoës fictifs (Mauzé 1985a : 433-436, 1985b). Les enquêtes (mais aussi les documents administratifs dits *Potlatch Files*) montrent également que les Kwagul se sont rapidement approprié le vocabulaire des opérations financières européennes et qu'ils s'en sont servi pour défendre le potlatch face à ses détracteurs, administrateurs et missionnaires. On a là un double jeu de miroir : tandis que les Blancs veulent fabriquer des Indiens à leur image, les Indiens renvoient d'eux aux Blancs l'image qui leur semble le mieux convenir. En ce qui concerne la place qu'occupe le potlatch actuel dans le contexte de la « renaissance » culturelle indienne, j'ai constaté, au moins chez les Lekwiltoq, qu'il avait moins à voir avec la transmission d'une institution traditionnelle qu'avec une réponse à une incitation intellectuelle et « politique » ; on pourrait faire la même analyse en ce qui concerne le renouveau de l'art.

2. Les journaux des traitants contiennent des informations sur le statut et la place des esclaves dans les sociétés de la côte nord-ouest dont Donald et Mitchell ont su tirer le meilleur parti ; les esclaves constituaient l'une des principales marchandises du commerce intertribal et pouvaient être aussi l'objet de transactions entre traitants et Indiens. Par contre, les documents de traite ne recèlent — à ma connaissance — à peu près rien sur les gens du commun et sur les relations que ceux-ci entretenaient avec les nobles, pour cette simple raison que les Européens n'avaient affaire qu'aux chefs qui contrôlaient le commerce indien. Les documents laissés par les missionnaires (correspondances, rapports) ne constituent pas les meilleures sources sur le fonctionnement interne de la société indienne, alors que les croisades contre le potlatch, facteur d'appauvrissement pour les uns et d'enrichissement pour les autres, ont fourni l'occasion d'opposer nobles et gens de rang moins élevé, ou de tenter de sauver les gens endettés en les convertissant, ce qui leur permettait d'échapper au contrôle de la société traditionnelle (par la suite, les missionnaires devaient intervenir dans les conflits entre « traditionalistes » et « modernistes » ; Mauzé 1985a : 449-450). Il serait intéressant de dépouiller les archives de la Church Missionary Society, encore qu'il soit à craindre qu'elles livrent davantage de commentaires (voir, par exemple, Hall 1879 : 162, 164) que d'informations ; pour ce qui concerne les Kwagul, les documents datent de la fin du XIX^e siècle (les missionnaires catholiques, présents en Colombie britannique à partir des années 1850, ont été peu en contact avec les Kwagul).

3. La question que pose D. Legros sur le rôle économique et la place des femmes dans le potlatch est intéressante. Sur ce point encore, notre information est pauvre, mais l'on sait par exemple que les femmes du commun donnaient une

partie de leurs produits de cueillette à la femme du chef de *numaym*. Si l'on connaît assez bien ce qu'étaient les formes de solidarité à l'intérieur d'un *numaym*, qui associaient maris et femmes dans la mise en œuvre d'une même tâche collective dont le principal bénéficiaire était le chef, on ignore en revanche d'autres formes de liens associant des consanguins appartenant à des *numaym* différents (exemple : des *siblings* de même père et même mère répartis entre le *numaym* du père et celui de la mère) : on ne trouve aucune indication sur ce point dans l'histoire de vie d'un prince kwagul rapportée par Boas (1925 : 112-357) et analysée par Rosman et Rubel (1971). Plus généralement, il semble que l'affinité soit un support de solidarité économique plus fort et plus durable que la consanguinité. A la fin du XIX^e siècle, les femmes, à l'instar des hommes, se sont lancées dans le « business potlatch », comme en témoigne le livre de comptes appartenant à une famille de Cape Mudge et connu sous le nom de *Potlatch Book* : on y trouve mention de biens prêtés et empruntés, et ensuite distribués par les femmes : bassines en émail, seaux, tissus, châles, etc. Les femmes « travaillaient » pour le compte de leurs maris : dans un texte non publié de Hunt intitulé « History of Twenty Coppers from Alert Bay », il est fait mention de l'achat d'un Cuivre par une femme pour son mari.

HALL, A. L.

1879 « New Mission at Fort Rupert, Vancouver's Island », *Church Missionary Intelligencer and Record* 4 : 162-166.

HUNT, G.

s.d. « History of Twenty Coppers from Alert Bay ». Philadelphia, American Philosophical Society Library, Unpublished ms.