



HAL
open science

Pirogues et Cuivres sur la côte Nord-Ouest. Formes et matières animées

Marie Mauzé

► **To cite this version:**

Marie Mauzé. Pirogues et Cuivres sur la côte Nord-Ouest. Formes et matières animées. Marie Mauzé et Perig Prou. Reconfigurer le vivant, 19, L'Herne, pp.67-87, 2021, Cahiers d'anthropologie sociale, 9791031903187. halshs-03483693

HAL Id: halshs-03483693

<https://shs.hal.science/halshs-03483693>

Submitted on 10 Jan 2022

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.

Pirogues et Cuivres sur la côte Nord-Ouest

Formes et matières animées

Marie Mauzé

Cahiers d'anthropologie sociale 19 (2021)

Reconfigurer le vivant. Des organismes aux artefacts

pp. 67-87

À partir des textes ethnographiques classiques sur les sociétés de la côte Nord-Ouest et de données recueillies lors d'enquêtes de terrain chez les Tlingit en 2015¹, je souhaite examiner comment les processus de fabrication liés à l'utilisation d'actions techniques associées à pratiques rituelles² contribuent à créer un artefact vivant et animé. Ces idées seront développées à partir de deux catégories d'artefacts : la pirogue fabriquée dans un matériau vivant, le bois, et le Cuivre, plaque de cuivre ouvragée utilisée dans les cérémonies de potlatch, façonnée dans du métal – le cuivre- auquel sont prêtées des qualités de matière vivante³. Cet article s'appuie en grande partie sur les propositions méthodologiques récentes suggérant d'appréhender le domaine de l'anthropologie de la vie en se fondant « l'imbrication des processus techniques et des processus vitaux ». Les théories de la vie ne consistent pas seulement analyser les interactions entre des êtres vivants, mais concernent aussi la manière dont sont fabriqués des organismes vivants, en prenant en compte la nature du matériau utilisé et un ensemble de techniques et d'actions mises en œuvre par divers agents. (Pitrou 2014, 2015, 2016 ; Coupaye et Pitrou 2018 ; Santos Granero 2009). Les travaux de Maurice Bloch (1998 a et b, 2021) nous éclairent sur la manière dont sont établies des analogies entre différentes catégories d'êtres vivants reposant sur la perception de continuités et de discontinuités, la continuité la plus généralement établie étant celle de la présence de la vie, les discontinuités renvoyant à l'incapacité de parler ou des différences dans la durée de vie (Bloch 1998b : 50, Bloch 2021) Ainsi Bloch montre comment les Zafimaniry à Madagascar établissent des analogies entre le cycle de vie des humains et celui des arbres, fondées sur des qualités caractéristiques de ces formes de vie. Des essences d'arbres sont utilisées pour la construction des maisons en raison de leur dureté et leur durabilité, – le bois de cœur (ou duramen) étant considéré comme leurs os, d'une durée de vie est bien supérieure que celle des humains, la vitalité du bois incarnant ainsi la présence des ancêtres. Dans ce contexte, la maison construite en bois dur subsume la longévité de son propriétaire et de sa famille qui constituent les ancêtres des générations suivantes (Bloch 1998b :42). Avec le temps,

¹ Des informations ont aussi été obtenues par correspondance électronique avec des aînés nuu-chah-nulth et tlingit en 2019.

² Nombre de ces pratiques ont aujourd'hui disparu. Pour des raisons de commodité, j'utilise le présent ethnographique pour les décrire. La construction de pirogues a été abandonnée au début du XIXe siècle dans cette région. Le canot monoxyle a été remplacé par le bateau de pêche à l'européenne. Quant à la confection de Cuivres, elle est devenue très rare. Deux Cuivres ont été fabriqués pour être détruits par l'artiste kwakwaka'wakw Beau Dick. L'un a été brisé devant le Parlement de la Colombie britannique à Victoria en 2013, le second devant le Parlement canadien à Ottawa, en 2014 au cours d'une cérémonie qui tenait du happening politique en signe de protestation contre un projet de loi du gouvernement canadien affectant les droits de l'eau et des droits fonciers des Premières Nations reconnus par la Loi sur les Indiens (1951).

³ Cuivre écrit avec un c minuscule désigne le métal, Cuivre écrit avec C majuscule renvoie à l'objet

la maison continue à grandir et à se durcir longtemps après la disparition du couple qui l'a faite construire car les enfants et les petits-enfants entretiennent régulièrement la structure en remplaçant les parties pourries par de nouvelles planches. Toutefois, le « durcissement » de la maison ne peut se faire sans le décor des portes, fenêtres et piliers de la maison (Bloch 1998a : 93). Ainsi, les ancêtres sont remplacés par des artefacts (Bloch 1998a : 62).

On verra dans quelles conditions les peuples de la côte Nord-Ouest attribuent une force vitale aux êtres vivants, humains et non humains, mais aussi aux artefacts auxquels ils prêtent une intentionnalité et délèguent une agentivité (Gell 2009). Dans certaines configurations relationnelles, ces artefacts prennent le statut d'objets-personnes (Severi 2017) que leur confèrent notamment le nom qui leur est donné, c'est-à-dire qu'ils agissent comme des personnes et au nom de certains individus, tout en restant des objets.

La vitalité du cèdre

La production artisanale et artistique des peuples de la côte Nord-Ouest⁴ est importante et variée, qu'il s'agisse de la nature des matériaux employés (bois, ivoire, andouiller, corne, coquillage, fourrure, cuir, cuivre, laine), de la taille des objets – des amulettes aux sculptures monumentales– ou de leur fonction. Plusieurs techniques sont à l'œuvre dans la fabrication des objets : tissage, vannerie, peinture, gravure, sculpture en ronde-bosse ou en bas-relief. Le matériau le plus utilisé par les charpentiers, constructeurs de maisons ou de pirogues, fabricants de coffres, facteurs de masques ou sculpteurs de mâts est le bois, et plus particulièrement le cèdre rouge et jaune. Les artisans possèdent une grande maîtrise du travail du bois, qu'il s'agisse de débiter les troncs en planches ou encore de modeler une bille pour en faire naître la forme d'une pirogue. Les racines, l'écorce et le liber fournissent les matières premières pour confectionner des objets utilitaires (tapis, filets), ou des vêtements, des chapeaux et des cordes (Turner 1979 ; Stewart 1984). En raison de sa structure cellulaire, le cèdre possède des qualités isolantes. C'est une essence légère, tendre mais ferme, facile à travailler. Le bois a un fil droit et se fend aisément. Les artisans maîtrisent aussi la technique du bois plié par l'assouplissement des fibres à la vapeur pour façonner des coffres (Stewart, 1984 ; Wright, 2001 : 23).

Les propriétés prêtées au cèdre expliquent les usages qui peuvent en être faits et éclairent les théories de la vie propres à ces sociétés qui reposent sur des analogies établies entre les arbres et les humains. Ils ont en commun d'être vivants, mais leur durée de vie est inégale ; la différence étant d'autant plus marquée que les arbres peuvent être transformés en matériau durable à partir desquels sont fabriqués des objets dont la longévité excède celle des individus, comme c'est le cas discuté par Bloch à propos des maisons chez les Zafimaniry. Des phénomènes similaires sont identifiés dans les sociétés de la côte Nord-Ouest où le cèdre est conçu comme un matériau vivant, jouant un rôle crucial dans la vie quotidienne et les pratiques rituelles. Le cèdre est un arbre qui vit très longtemps –jusqu'à mille ans – et atteindre jusqu'à soixante-dix mètres de hauteur. De plus, une fois abattu, l'arbre transformé en bois, fournit un matériau résistant à la pourriture qui restait utilisable pendant encore un siècle environ en raison de l'huile que contient ses fibres et de ses propriétés fongicides (Mauzé, 1998 : 247).

⁴ Les groupes cités sont les Tlingit, les Haïda, les Tsimshian, les Nuxalk, Kwakwaka'wakw, et les Nuu-cha-nulth.

Bien que le cèdre soit conçu comme un symbole de longévité par rapport à la brièveté de la vie humaine, il n'est pas pour autant immortel. Il est associé aux notions de croissance, de vie et de force, selon des analogies s'établissant entre substances humaines et substances végétales, comme le met en évidence le vocabulaire tlingit. Un arbre adulte est appelé *sha'gee* (de *sha*, « sang ») en raison de son écorce rouge, tandis qu'un arbre en croissance porte le nom de *tuckle*, littéralement « cartilage » (Emmons, 1903 : 233-234), la sève étant associée au sang, et le cartilage, tout comme les os et les arêtes, sont, dans les représentations locales, des éléments immortels nécessaires à la régénérescence. Dans les conceptions des peuples de la côte Nord-ouest, la morphologie des arbres est comparable à celles des humains. L'étude du vocabulaire des langues de la région met en évidence une correspondance terme à terme entre les éléments physiologiques du corps humain et ses différentes parties et ceux des végétaux. Pour les Kwakwaka'wakw, par exemple, les cèdres sont faits de chair (bois) et de peau (écorce) ; ils ont un visage, des bras et des jambes ; l'écorce est aussi considérée comme le vêtement de l'arbre (Mauzé 1998 : 239).

Le cèdre est perçu comme un analogon de l'humain car tous les deux en tant qu'espèces vivantes partagent des propriétés communes. Le cèdre cristallise des croyances relatives à sa vitalité transmise aux humains au cours de rites régis par le principe du contact ou de la contagion. Pour assurer une longue vie et une bonne santé à un enfant, les kwakwaka'wakw enveloppent le placenta dans de l'écorce de cèdre ou l'enterrent au pied de l'arbre (Boas 1921 : 606-607), l'absorption du placenta – substance vivante – par un arbre réputé pour sa longévité était considérée comme aidant l'enfant à établir un lien plus fort avec la vie, et à vivre une longue vie aussi. Chez les Tlingit, les couches souillées des petits enfants, les plats et les vêtements utilisés par les jeunes filles pubères lors de leur réclusion étaient brûlées, les cendres battues sur de vieilles souches d'arbres pour les mêmes raisons (de Laguna 1972 : 764, 522, 528). S'opère ainsi un transfert des qualités de l'arbre aux jeunes humains à l'image des cèdres qui se régénèrent à partir des souches. La force vitale de l'arbre peut aussi être communiquée par simple contact, s'appuyer contre son tronc permet d'absorber son énergie. Les propriétés thérapeutiques attribuées au cèdre et à ses dérivés (écorce) en font également un remède efficace pour guérir les maladies (Boas 1921, 1966 ; Stewart 1984 ; Turner 1979 ; Mauzé, 1998 : 238). L'écorce de cèdre considérée comme ayant des vertus purificatrices, notamment dans des circonstances liées à la mort : en cas de contact avec le corps d'un défunt, un individu kwakwakaka'wawk devait se frotter la peau avec du liber pour empêcher par contamination la décomposition de son propre corps (Curtis 1915 : 54).

Dans les représentations locales, les êtres naturels et les arbres, notamment, partagent non seulement des traits physiques avec les humains, mais on leur attribue aussi une subjectivité, des intentionnalités similaires à celle des humains. Comme les humains, ils possèdent le langage. Les Nuxalk (Bella Coola), par exemple, considèrent que les arbres et les humains pouvaient se parler dans les temps mythiques, mais même si les humains avaient oublié leur langue, les arbres comprenaient les humains quand ils s'adressaient à eux (McIlwraith 1992 : 91-92). En raison de la continuité conceptuelle entre les arbres et les humains, les arbres sont conçus comme une forme de vie que les humains doivent traiter avec respect, humains et non-humains ayant développé des relations fondées sur la réciprocité mutuelle de manière à satisfaire les besoins de chacun (Descola 1992 : 114). C'est ainsi, que les charpentiers prélèvent des planches du tronc du cèdre sans l'abattre ou que les vannières laissent une bande d'écorce assez large lors de l'écorçage de manière à ce que la sève continue de circuler et que l'arbre continue à vivre (Stewart 1984) (Fig. 1). De véritables relations de personne à personne sont instaurées avec les arbres si bien

que toute action était précédée d'adresses incantatoires marquant une attitude de déférence. Des expressions telle que Long Life Maker (Créateur de longue vie) ou encore « Life Giver (Celui qui donne la vie) (Boas 1921 :169), étaient utilisées en signe de respect envers le cèdre mais aussi pour témoigner du rôle vital qu'il joue dans la vie des sociétés de la côte Nord-Ouest.

L'attribution d'une vitalité aux arbres a des effets sur la manière dont est conçue leur transformation en artefacts et sur les pratiques qui accompagnent cette transformation. L'observation des processus techniques de reconfiguration du vivant s'avère aussi utile que l'observation des processus vitaux pour mettre en évidence les théories de la vie.

Le cèdre dans la pirogue : technique rituelle de fabrication

Jusqu'au début du XXe siècle, les pirogues faisaient partie intégrante de la vie des peuples de la côte Nord-Ouest. Leur taille variait selon les usages (transport des personnes, des biens et de nourriture, déplacements vers les sites de pêche, de chasse ou de cueillette, visite cérémonielle) et l'environnement (rivières, haute mer) (Fig 2). Les embarcations haïda mesuraient jusqu'à vingt mètres de longueur et pouvaient embarquer une trentaine de personnes à bord. Les pirogues étaient indispensables pour mener des expéditions guerrières ; elles étaient les seuls moyens de transport dans cette région où la mer et les fleuves étaient les seules voies de circulation dans la région. Elles tenaient un grand rôle dans les activités sociales comme les invitations à des potlachs ou les mariages. Dans le premier cas, une délégation était dépêchée par le futur hôte pour convier les chefs des villages environnants ou plus lointains à se rendre à la cérémonie. Dans le second cas, la pirogue est aménagée comme une scène cérémonielle dans le cadre d'un rituel de mariage kwakwaka'wakw dit de « la capture de la mariée », comme l'illustre le film d'Edward Curtis, *In the land of the Head-Hunters* (1914) (Fig.3). Le film montre des danseurs masqués, revêtus d'un costume d'aigle, d'ours, d'oiseau-tonnerre ou de guêpe dansant chacun sur une plateforme placée à travers les plats-bords de la proue d'un canot, devant le village de la fiancée. Dans les rituels de mariage, la famille du futur époux doit capturer la jeune femme par la force, mais en réalité la performance est destinée à l'attirer, elle et sa famille, par l'exhibition de biens et privilèges qui constituent le prix de la fiancée.

Après avoir décrit le processus de fabrication des pirogues, j'analyserai dans quelles circonstances, certaines catégories de pirogues – celles qui portent un blason - sont considérées comme des êtres animés capables d'interactions avec les humains comme en témoignage la riche mythologie. Il s'agit de comprendre comment l'enchaînement d'actions techniques et rituelles exercées par des agents humains et non humains contribue à produire des êtres vivants auxquels, dans certains contextes, est attribuée une agentivité s'apparentant à celle des organismes.

La construction d'une pirogue requiert le choix de l'arbre adéquat, puis son abattage et son transport de la forêt au village. Les pirogues sont construites à partir d'une longue bille de cèdre évidée soit par le feu soit à l'herminette (ou les deux). Le façonnage comprend plusieurs opérations : la première phase consiste à amincir la coque à l'aide d'un ciseau puis d'une herminette pour qu'elle se prête à un élargissement dans sa partie médiane. Une fois obtenue l'épaisseur adéquate des flancs de l'embarcation, le charpentier procède à l'assouplissement des fibres du bois par la vapeur d'eau (Boas 1909 : 344 ; Boas 1966 : 31-32). La technique consiste à jeter des pierres brûlantes dans

la cavité remplie d'eau de manière à lui donner les courbures nécessaires, l'écartement des bordages étant obtenu par le placement de traverses. Les différents styles de silhouette des pirogues, marques des styles régionaux, répondent d'une manière générale aux conditions locales de navigation et tenaient compte de leur usage spécifique, mais les principes de construction sont identiques (Stewart 1984). Les pirogues haïda sont réputées pour leur excellente navigabilité sur de grande distance et en haute mer, et les canots nuu-cha-nulth pour leur vélocité et robustesse, notamment ceux destinés à la chasse à la baleine.

Le processus de fabrication ne consiste pas seulement en des actions techniques mais requiert l'exécution de tâches rituelles dans le traitement de l'arbre. Toute action sur l'arbre nécessite la mise en œuvre d'opérations rituelles. L'abattage d'un arbre est précédé d'un jeûne. Des prières, adressées à son esprit énoncent l'usage qui va en être fait. Les Tlingit allument un feu et versent de l'huile ou de la nourriture pour le nourrir (de Laguna 1972 :735). Chaque étape de la construction de la pirogue est également accompagnée de prières, rythmant ainsi les différentes étapes de la transformation du matériau vivant en un artefact. Dans la chaîne opératoire impliquée dans le façonnage de pirogue, il convient de prendre en compte l'efficacité attribuées aux prières afin d'assurer le transfert de la vitalité du bois dans l'artefact.

Au vu de ces données, la description du processus technique apporte un éclairage sur les théories de la vie. Les artefacts sont considérés comme étant le produit d'une transformation d'un être vivant en un autre être vivant à l'issue de la succession d'actions techniques et rituelles (Goldman,1975 :192, Turner 2016) : les prières adressées à l'esprit de l'arbre (de Laguna, 1972 : 822) font partie de ce dispositif, où paroles et actions techniques sont étroitement liées dans le processus de façonnage d'un objet⁵. Dans le cas qui nous occupe, la pirogue est le résultat de la transformation d'un arbre vivant ; l'arbre est de surcroît investi d'un esprit incarnant le principe de vie qui doit être respecté pour assurer la reproduction des formes de vie. La pirogue est vivante parce qu'elle est le produit de la transformation d'un matériau ayant conservé la vitalité de l'arbre dont il est lui-même la transformation. De ce point de vue, tout artefact ou sculpture est censé être vivant, comme le suggèrent de nombreux mythes recueillis auprès dans les différents groupes ethniques qui font référence à des poteaux de maisons ou des statues se comportant comme des êtres vivants, qu'ils clignent des yeux, ou ouvrent et ferment leurs mâchoires. Mais, il y a plus encore. Comme le souligne Haa'yuups (Ron Hamilton), un aîné nuu-cha-nulth, « les canots sont vivants parce qu'ils sont façonnés à partir d'un matériau vivant ; ils sont vivants parce qu'ils sont fabriqués par des mains expertes ; parce qu'ils sont décorés d'images importantes – souvent des animaux blasons, et parce qu'ils nous nourrissent, c'est-à-dire qu'ils ont permis à nos ancêtres de chasser la baleine avec succès »⁶.

Selon les mythes, l'acte de création a partie liée avec la participation active des esprits. Les Haïda racontent qu'ils ont appris à peindre et à sculpter à la suite d'une rencontre avec un peuple d'artistes qui vivait dans des villages situés au fond de l'océan ou au cœur des forêts (Lévi-Strauss, 1993 : 171-172). D'autres récits parlent d'un être non humain qui a enseigné aux humains à sculpter des mâts héraldiques ou encore de Maître

⁵ Voir Lemonnier 2004 :12 à propos de la fabrication des pièges à anguilles chez les Ankave.

⁶ Communication personnelle, 28 mai 2019: « Of course we say that canoes are animate. They are alive because they are made of living material; because they are planned and carved by Kuu-as hands; because they are decorated with important images - often crest animals; and because they provide for us, that is, they have carried our ancestors to successful whale hunts”.

charpentier ou Maître sculpteur qui les a initiés à la sculpture (Wright, 2001 :12-15). Maître sculpteur est un non-humain qui incarne une disposition qu'il transmet aux sculpteurs, à savoir non pas seulement la capacité de sculpter, mais aussi celle de créer des formes vivantes. Ainsi, dans cette perspective, la sculpture est envisagée comme le résultat d'un processus technique qui, grâce au concours d'un agent non humain – un esprit - produit des êtres vivants (voir Coupaye et Pitrou, 2018 : 6). L'enchaînement des actions aboutit à la transformation d'un arbre vivant, mais immobile, en un artefact vivant et mobile qui se déplace sans l'intervention humaine⁷. Un mythe tsimshian raconte qu'un homme doté de pouvoirs « magiques» (sic), est abandonné sur un rocher par ses beaux-frères au cours d'une chasse au lion de mer. Pour se venger, il sculpte dans du bois d'if, des épaulards, leur donne vie, et les enjoint de faire chavirer leur canot (Boas 1909 :186). Les Haïda possèdent des histoires similaires où un chasseur de lion de mer sculpte des épaulards dans du bois d'if qui, une fois mis à l'eau, se transforment en marsouins capables de se nourrir en pêchant du flétan et du vivaneau (Bringhurst 2000 : 103) (Fig. 4). La mythologie nous enseigne que les objets manufacturés ont les attributs d'organismes vivants jouissant d'une autonomie qui échappe aux mains de leurs créateurs.

On peut conclure que les actions techniques exécutées par des agents humains et non humains confèrent aux artefacts la capacité de se mouvoir et de satisfaire leurs besoins vitaux dans l'écosystème dans lequel ils évoluent, sans la participation humaine. Dans ce cas concret, créer une forme, c'est faire advenir un être vivant auquel on prête les disponibilités des individus de l'espèce animale dont il est l'incarnation.

Le cuivre et les Cuivres ou comment fabriquer un corps vivant ?

Des processus similaires de transformation sont à l'œuvre à partir d'un matériau - le cuivre - que la biologie occidentale tient pour inanimé, mais auquel les peuples de la côte Nord-Ouest attribuent une vitalité. L'analyse de la symbolique de la matière et de la forme des Cuivres nous offre un éclairage complémentaire sur les théories de la vie sur la côte Nord-Ouest. Nous avons à faire à un matériau, le cuivre, qui existe à l'état naturel mais qui, dans l'imaginaire des sociétés de la côte Nord-Ouest, est doté de pouvoir car il est un don des esprits aux humains.

Les Cuivres sont des plaques de cuivre ouvragées, symboles de richesse, par excellence. Détenus par les aristocrates, ils circulent dans les cérémonies de dation de nom et de mariage, les potlachs funéraires et les potlachs de rivalité. Ils satisfont à d'autres fonctions, celles de substituts d'êtres humains dans la guerre et la mort (Jopling 1989 : 41-21, Mauzé 2004 : 190 ; 2012 :170). En raison de la rareté du cuivre et des qualités réelles et symboliques qui lui sont attribuées, la valeur des Cuivres est estimée en denrées prestigieuses, à savoir en esclaves, pirogues et peaux tannées, puis en couvertures de laine avec le développement du commerce de traite dans les premières décennies du XIXe siècle.

L'usage du cuivre natif est répandu dans la région septentrionale depuis au moins deux mille ans (Cooper 2006 :151). Ce métal était utilisé, il y a plusieurs siècles, pour façonner des ornements (colliers, bracelets) pour les aristocrates et des armes (pointes de flèches,

⁷ Voir aussi Munn 1977, à propos de la vitalité des canots gawa.

lances, poignards) et plastrons servant à protéger les guerriers (MacDonald,1996 :31 ; Emmons, 1991 : 175,176, 180, 375). À l'état naturel, il provenait des rivières Copper et White en Alaska. Les Tlingit ont obtenu le cuivre des Athna qui leur ont appris à le travailler en martelant le cuivre recuit (Keithan, 1964 :71 ; Emmons 1991 : 177,178 ; Cooper 2006 : 156). Les Tlingit ont très longtemps contrôlé le commerce de ce métal qu'ils échangeaient avec les Haïda et les Tsimshian jusqu'à l'introduction du cuivre feuillard par les Européens à la fin du XVIIIe siècle (Jopling 1989 ; Keithan 1964). Le cuivre feuillard a été investi des mêmes qualités physiques et symboliques que le cuivre natif. Le cuivre était réputé être un métal malléable, ductile, facile à travailler, mais aussi résistant et durable. En raison de sa couleur rouge (qui renvoie à la symbolique du sang) et de ses qualités physiques que sont la luminosité et la brillance, le cuivre synthétise les notions de vitalité, d'énergie et de richesse (Goldman 1975 : 83-84 ; Cove 1987 : 117, 170 ; Miller 1997 :38 ; Reid 1986 : 76-77).

À l'origine, la fabrication des Cuivres consistait en l'assemblage de fines feuilles produites à partir de petits lingots battus à froid sur une pierre jusqu'à l'obtention de l'épaisseur désirée. La forme était donnée en martelant la plaque de cuivre sur une planche sculptée en relief qui servait de patron. Les Cuivres en cuivre feuillard étaient façonnés selon le même principe, la forme en T était martelée sur un moule en bois ou formé en pliant la feuille sur le bord d'une boîte ou d'un autre bord droit (Jopling, 1989 :9). Les Cuivres en cuivre natif étaient de petite taille et très rares (de Laguna, 1972 :354). Après l'introduction du cuivre feuillard, l'usage des Cuivres s'est répandu dans la plupart des sociétés de la côte Nord-Ouest. Bien que l'on observe des différences dans la taille et l'épaisseur des Cuivres, dans les techniques de fabrication et de figuration des images et la qualité d'exécution, il n'en demeure pas moins que ces objets présentent d'une manière générale les mêmes caractéristiques formelles (Jopling, 1989 : 1-12).

Pour comprendre les analogies entre la vitalité attribuée au métal et celle attribuée à l'objet-Cuivre et les théories de la vie qui y sont associées il est nécessaire de compte le registre symbolique du métal et de l'objet dans l'imaginaire des sociétés de la côte Nord-Ouest. En effet, comme l'a souligné Marcel Mauss (1950 : 222), le cuivre (métal) et le Cuivre (artefact) font l'objet de nombreuses représentations. Métal rare, le cuivre est réputé avoir une origine lointaine – il vient du monde céleste ou du monde chthonien- et c'est précisément à cette origine mystérieuse et lointaine qu'il doit son pouvoir, notamment celle d'attirer la richesse. Les mythes font état de différentes origines possibles du métal et de l'objet⁸. Chez les Tlingit, le cuivre était associé au soleil, associé dans la symbolique de la région à la lumière et à la vie. Alors que le jeune héros du mythe se rend quotidiennement sur les rives d'un lac, le métal lui apparaît sous forme d'une pirogue appartenant au Soleil, son grand-père. Le jeune homme transperce la pirogue dont la bouche est grande ouverte avec une lance, la pirogue se brise. Avec les morceaux, il construit une maison en cuivre, façonne des lances, des bracelets et des Cuivres (Swanton,1909 : 252-261, 132). Chez les Tsimshian, le cuivre/Cuivre a aussi une origine céleste, mais en tombant du ciel, il se brise. Le morceau qui s'envole vers l'est est un « Cuivre vivant » qui prend la forme d'un saumon. Il est dangereux et a le pouvoir de faire mourir ceux qui entrent en contact avec lui (Boas, 1935 :179 ; voir aussi Boas 1916 :

⁸ Dans les mythes, il est difficile de savoir si l'on parle du métal ou de l'objet.

300-301, 461). Généralement l'obtention du cuivre/Cuivre est décrite comme consécutive à la rencontre entre le principal personnage du mythe avec un esprit. Alors que le bois est considéré comme un matériau naturel vivant investi des qualités de l'arbre dont il provient, le cuivre est une substance qui vient de l'au-delà, que les humains ont acquis grâce aux esprits dispensateurs de richesses, tels Gonaqadet, monstre des marées chez les Tlingit ou Qomoqwa, Chef des Saumons, chez les Kwakwaka'wakw (Boas, 1935 : 47, 1966 :307, Kan 1989).

Les mythes renseignent sur les conditions d'obtention du cuivre et les techniques de travail du métal que seuls des spécialistes savaient maîtriser : se procurer du cuivre exigeait d'observer des pratiques rituelles semblables à celles de la quête d'un esprit. Cela impliquait de s'isoler à l'écart de la communauté, de se purifier par l'absorption de plantes émétiques, et de jeûner (Swanton, 1908 : 689, 701). Le travail du métal était un privilège attaché à un savoir spécialisé tenu secret (de Laguna et McClellan, 1981 :645). Plusieurs mythes font état des précautions et des opérations nécessaires pour recuire ou détremper le cuivre : un jeune homme haïda pêche un saumon qui se transforme en Cuivre ; il fait fondre le Cuivre-saumon dans le feu et le découpe en morceaux - une nageoire après l'autre, la queue, etc., qui une fois aplatis sont transformés en fines feuilles, à partir desquelles il façonne douze Cuivres (Swanton, 1908, *ibid.*). Un mythe tsimshian rapporte que Tsauda, fils du Soleil, donne à son gendre les secrets du traitement du cuivre (Boas 1916 : 414).

La vitalité du Cuivre tient à la nature de sa substance mais aussi à la conception relative à sa forme comme l'indiquent les analogies établies avec des êtres vivants, non humains et humains dans différents types de configuration. C'est l'interprétation que nous livre la lecture des mythes. On observe une identification entre le cuivre et le saumon, dont on sait qu'il est nourriture essentielle dans le régime alimentaires des peuples de la région. De nombreux rituels sont exécutés pour que ces poissons croissent en abondance. Le cuivre est une matière vivante assimilée à la chair du saumon : les mythes haïda et tsimshian mettent en évidence une identification métaphorique entre le cuivre et le saumon : les saumons se transforment en c/Cuivre en remontant le cours de la rivière, ou encore le héros d'un mythe voit un saumon dans le ruisseau, il le harponne, et se rend compte qu'il a pêché un Cuivre-saumon (*salmon copper*) autrement dit un Cuivre vivant (Boas 1916 : 301, 305, 450-451). Métal et chair de saumon sont en rapport d'analogie en raison de leur couleur. Les Kwakwak'awakw, du reste, utilisent le même terme *t'lakwa* composé de *alkwa* (sang) pour désigner la couleur rouge, le cuivre (métal) et le Cuivre (objet) (Reid 1981 : 166)⁹. On pourrait dire que le cuivre tout comme la chair du poisson est une substance vivante, ou que le Cuivre comme le saumon est un être vivant. Les représentations locales confèrent au cuivre et au saumon des qualités communes : non seulement ils ont la même couleur, mais ils partagent la même odeur¹⁰. De plus, l'éclat

⁹ Dans la langue tsimshian (sm'algyax), on retrouve la racine *mas* (rouge) dans le terme *masiin* qui désigne le cuivre (métal) (voir Dictionnaire du Sm'algyax).

¹⁰ Les Kwakwaka'wakw utilisent le même terme pour désigner l'odeur du cuivre et celle du saumon (Berman 1991).

du métal évoque celui de la peau du saumon – trait perçu comme un indice d'énergie vitale et de pouvoir (Berman, 1991 : 681)¹¹.

Les rituels funéraires font apparaître un autre registre d'analogies. Dans ce contexte, la vitalité du Cuivre est attribuée à deux substances qu'il incarne métaphoriquement : le sang et les os indispensables au fonctionnement des organismes vivants. Lorsqu'il était brisé en l'honneur d'un chef défunt, les morceaux distribués aux invités de haut rang étaient censés représenter le sang coagulé de l'esclave mis à mort (de Widerspach-thor 1980 : 169) ou encore les os du chef disparu en référence à la croyance selon laquelle le principe de vie et par voie de conséquence celui de l'immortalité étaient contenus dans les os qui sont immortels et nécessaires à la régénérescence (Drucker 1950 : 292-293, Garfield 1939 : 238, Harkin 1990 : 96). La matière osseuse est conçue comme une substance vitale qui instaure une continuité biologique entre les générations successives, mais ce n'est que lorsque le corps du chef est réduit à des os que ce dernier prend le statut d'ancêtre ce qui permet à son successeur d'assurer la continuité du groupe social (Harkin 1990 : 97).

Le Cuivre comme substitut du corps humain

De nombreuses hypothèses ont été formulées par les ethnologues quant à l'origine de la forme des Cuivres qui reste pour le moins énigmatique¹². Les interprétations locales soulignent les rapports d'analogie entre la forme du Cuivre et celle du corps humain réduite à des traits essentiels. Quelle que soit la provenance ethnique, la forme générale des Cuivres est identique dans toutes les sociétés. L'objet est composé de deux parties : le registre supérieur dont les bords s'évasent vers le sommet tandis que le registre inférieur est rectangulaire avec des côtés parallèles ou légèrement obliques. Il comprend deux arêtes perpendiculaires formant un « T », martelées en relief (Jopling, 1989 : 1-8 ; Lévi-Strauss 1979 : 135-136). Sur la partie supérieure sont peints ou gravés des motifs figurant des animaux-blasons ou des esprits vus de face. Il peut aussi s'agir de représentations d'ancêtres sous leur apparence animale ou de monstres aquatiques associées à l'idée de richesse (MacDonald 1981 : 233 ; 1984 : 136) (Fig.5).

Le vocable utilisé pour désigner ses différentes parties rend compte d'une perception anthropomorphique du Cuivre. Chez les Kwakwaka'wakw, la partie supérieure du Cuivre (*t'lakwa*) sur laquelle est peinte ou gravée une image est appelée « visage », la partie inférieure porte le nom de (*qa'las*) qui renvoie aux côtes ; est utilisé un autre terme qui signifie « morceau d'homme » soit le torse ou le squelette. (Boas 1935 : 53 ; de Widerspach-Thor, 1981 : 166) ; l'armature en T est considérée comme le cœur du Cuivre où se loge sa force (Hunt, 1923), c'est-à-dire l'organe essentiel au maintien de la vie d'un organisme. Chez les Haïda, la forme en T était comparée à la colonne vertébrale et était associée aux os des ancêtres (MacDonald, 1996 : 33) tandis que chez les Tlingit, une distinction était établie entre l'arête verticale considérée comme la colonne vertébrale et l'arête horizontale comme les épaules (Kan, 1989 : 241). Ainsi, toutes les sociétés de la

¹¹ Voir Mauzé 1999 à propos de l'éclat de la nacre, et Revolon 2012 pour les représentations associées aux notions d'iridescence chez les Owa des îles Salomon.

¹² Voir Lévi-Strauss, 1979, Jopling 1989 : 99-132, MacDonald 1981).

côte Nord-Ouest établissaient le corps humain et le Cuivre aussi bien dans sa morphologie que dans son armature interne, c'est-à-dire son squelette.

Au-delà des similitudes morphologiques entre le corps humain et le Cuivre, certains usages sociaux aident à comprendre comment, dans certaines circonstances, les Cuivres sont traités comme des êtres vivants opérant comme substituts d'êtres humains et assumant la fonction de victimes sacrificielles, en leur épargnant la mort (Donald, 1997 :80-81). En effet, dans les pratiques funéraires des groupes septentrionaux, les Cuivres, biens de prestige, en rapport d'équivalence avec les esclaves étaient distribués ou « tués ». Outre que la valeur des Cuivres était mesurée en nombre d'esclaves, les esclaves étaient mis à mort lors d'importantes cérémonies : un ou plusieurs esclaves étaient tués pour accompagner en tant que serviteurs le défunt dans l'autre monde ou encore pour témoigner du pouvoir de son successeur. En tuant un esclave, ce dernier exprimait son mépris pour la richesse et démontrait son pouvoir de la détruire, mais aussi de détruire la vie humaine, et ce faisant d'augmenter sa puissance (Donald 1997 :165-170). Dans les premières décennies du XIXe siècle, sous l'influence des colons européens, les Cuivres ont pris la place des esclaves ensevelis dans les fondations d'une maison ou dans la fosse où était érigé un mât (Boas,1897 : 439-440 ; 1921 : 541 ; de Laguna, 1972 : 470-471 ; Donald, 1997 :273). Du reste, l'homologie entre Cuivre et esclave est affirmée dans les techniques de mise à mort : on utilisait la même arme, pic ou massue, pour exécuter dans un cadre cérémoniel un esclave ou briser un Cuivre (Vaughan et Holm, 1982 :63) ; dans la même logique, un Cuivre était jeté dans le feu ou dans l'eau comme le corps d'un esclave mort de mort naturelle ou sacrifié (Kan, 1989 :244, Donald, 1997 :180). Chez les Kwakwaka'wakw, la substitution d'un corps humain par un Cuivre intervenait dans deux contextes spécifiques : à la suite d'un raid, les guerriers victorieux remplaçaient par des Cuivres (en bois) les têtes-trophées des vaincus, généralement fichées sur des piquets (Boas, 1966 : 104-105), ou dans les rituels d'initiation dits cannibales, l'officiant présentait à l'initié un Cuivre en place d'un morceau de corps momifié, seule nourriture censée rassasier le novice (de Widerspach-Thor 1981 :170-171).

Comme tout être vivant, le Cuivre a une durée de vie limitée. Le registre des métaphores qualifiant les actions susceptibles de menacer la vie d'un Cuivre indique qu'il est un être mortel : jeter un Cuivre à l'eau, c'est le « noyer » ; de même, le briser, c'est « le tuer » : les Kwakwaka'wakw disent qu'« il gît sur la grève » (Boas, 1897 : 564 ; Mauss, 1950 :225). Il pouvait aussi être « brûlé vif » (Boas 1897 : 622). La mise à mort d'un Cuivre relève d'une opération technique précise : on peut tuer un Cuivre en déstructurant son unité corporelle, c'est-dire en découpant certaines de ses parties. Si le Cuivre peut mourir, il peut aussi renaître, à la condition que sa colonne vertébrale, c'est-à-dire la forme en T, reste intacte. Réanimer un Cuivre relevait de l'utilisation d'une technique simple consistant à river les fragments à la « colonne vertébrale », qui comme les os, était considérée comme la source de la régénérescence (Fig 6). Une relation d'équivalence était ainsi établie entre la découpe du Cuivre et sa mise à mort tandis que le réassemblage des fragments était la condition de sa renaissance, à l'instar des saumons dont les arêtes devaient être réunies pour entamer un nouveau cycle de vie.

La vitalité du Cuivre est liée aux attributs qui lui sont prêtés en raison de son origine lointaine, ce qui vient de loin est censé être doté de pouvoir. Le cuivre est un don des esprits aux humains. Selon la mythologie, la fabrication d'un Cuivre est indissociablement liée à l'acquisition d'un savoir-faire secret dispensé par les esprits qui relève d'un privilège transmis à des individus capables de manipuler un matériau doté d'une essence spirituelle, transmise à l'objet. Le Cuivre comme le canot n'est pas immortel, à l'instar des humains avec lesquels ils partagent des traits morphologiques communs. Il peut mourir ou être mis à mort.

Les Cuivres ne sont pas seulement des êtres vivants, ce sont aussi des objets-personnes. Symboles de richesse par excellence, ils portent des noms se rapportant à l'esprit qu'ils incarnent, ou dérivé de l'entité figurée sur la partie supérieure de leur « corps » (Face de Castor) ; ce peut être aussi un nom qui a à voir avec leur statut « Grand Cuivre », la capacité à attirer ou produire de la richesse « Apporteur de richesse », ou un nom associé à leur valeur matérielle (Celui dont les autres sont honteux), (Mauss, 1950 :223, 224 ; Boas 1966 :84). Aux Cuivres sont attribués des états mentaux et des intentionnalités. Un mythe haïda rapporte que sentant sa fin prochaine, un Cuivre annonce dans un chant qu'il compose sa mort et la décomposition de son corps (Swanton 1908 : 285). Dans contextes cérémoniels de distribution de Cuivres lors d'un potlatch chez les Kwakwaka'wakw, il est rapporté que des Cuivres dont le nom est connu manifestent leur désir d'être donné ou brisé, ce qu'ils font en parlant ou en grognant, (Boas 1897 :622 ; Mauss 1950 :225), agissant ainsi au nom de leur propriétaire.

Animation : opération de figuration et attribution d'un nom

Dans l'introduction à numéro spécial d'*Oceania*, Coupaye et Pitrou (2018 :4) soulignent la pertinence méthodologique de différencier la notion de vivant de celle d'animé¹³, étant donné que « la vitalité d'un être se manifeste par une pluralité de processus qui ne sont pas réductibles à l'animation ». Pour ces auteurs, la première relèverait des mécanismes de production d'un organisme vivant, l'autre aurait à voir avec l'analyse des relations entre êtres vivants (*ibid.*). Quitte à restreindre le champ de notre analyse, la question de l'animation doit être traitée en considérant deux types d'actions : l'opération de figuration (Descola 2005-2006) et l'attribution d'un nom qui constitue l'objet en personne. Ces

¹³ Dans les langues autochtones de la côte Nord-Ouest, la distinction entre la notion de vivant et celle d'animé n'est pas opérationnelle, en revanche la différence entre humain et non humain est marquée grammaticalement. Le Kwakwa'la attribue une forme plurielle quand les référents sont des humains ou des entités agissant comme des humains, par exemple des esprits-animaux : « les formes plurielles apparaissent quand les animaux sont considérés comme des humains » (Boas 1947 :292) La forme plurielle s'applique aussi à des choses appartenant à ces entités. Font partie de cette catégorie, les noms, les blasons, les maisons, les pirogues, etc. (Berman, communication personnelle, mai 2019). Les Tlingit emploient un terme différent pour nommer l'esprit qui anime un humain (*kaa toowú*) et celui qui anime un non-humain (*a yakgwahéiyagu*) (esprit de l'aralie). Etant donné que les non-humains sont dotés d'un esprit, ils peuvent être considérés comme étant des « *x'aséigu át* », c'est-à-dire des « choses vivantes (breathing/living thing). Le tlingit utilise le terme « *kwanii* » (dérivé de *kwáan* –gens de) pour dénoter une catégorie de non-humains qui vit comme les humains (Lance A. Twitchell, communication personnelle, mai 2019) : ainsi « *aas kwanii* », « le peuple des arbres ». Les Haïda marquent la différence entre animé et inanimé par l'usage ou non d'un pronom (Bringhurst 1999 :449).

actions concernent une catégorie d'artefacts - ceux qui portent des images représentant des animaux-blasons et sont détenteurs d'un nom, dont font partie les frontons et les piliers des maisons, les plats, les cimiers mais aussi les pirogues. Animer (*bring to life*) un objet, c'est lui donner un nom qui doit être énoncé dans un cadre rituel, c'est aussi l'exhiber ou le porter dans un espace public.

Les objets blasonnés sont des manifestations matérielles d'entités non-humaines et sont encore traités avec respect. Ils sont des artefacts, mais aussi des êtres vivants incarnant l'entité figurée. On leur attribue une forme d'intériorité et des états mentaux parce qu'ils sont investis d'un esprit (*alive with spirit*) opérant comme agent qui leur confère une capacité d'action et la tâche de maintenir des relations entre les humains, les humains et les esprits. Ils viennent à la vie mais ils meurent aussi. Leur fin de vie nécessite l'organisation d'un rituel. Chez les Tlingit, quand de tels objets montrent des signes de détérioration, ou étaient considérés comme trop « vieux » pour être exhibés dans les cérémonies, ils ne sont ni jetés ni mis au rebut, mais brûlés et pleurés comme s'ils étaient des êtres humains (Kan 1989 :70, Worl 1998 : 135). Pour autant, les blasons, partie intégrante du patrimoine des groupes sociaux ne « mourraient pas » ; ils n'étaient pas des symboles de pouvoirs mais étaient l'incarnation de ses pouvoirs donnés par les esprits aux humains. Considérés comme immortels, ils sont réanimés grâce au transfert de leur nom et de leur image à un nouvel objet (Kan 1989 :70). Leur immortalité est conditionnée à leur matérialisation sur un support ou dans un contenant. Cette catégorie d'objets vivants et animés est une forme d'instanciation du clan ou du lignage qui relie les membres aux ancêtres. Exhibés par les individus de haut rang, ils agissent comme substituts de leurs propriétaires pour proclamer leur statut. Quant aux Cuivres, biens précieux que l'on garde ou que l'on échange, ils ont vocation à instituer des rapports hiérarchiques entre les groupes et les personnes.

Ces objets blasonnés sont des biens précieux faisant partie du patrimoine d'un clan ou d'un lignage qui établit son identité, sa position hiérarchique et ses droits territoriaux. Le droit de revendiquer l'usage d'un blason pour un chef de clan ou de lignée et de l'exhiber doit être validé publiquement au cours de cérémonies accompagnées de festins où de grandes quantités de nourriture sont distribuées par l'hôte à des invités. Le récit des circonstances de l'acquisition du blason par son ancêtre – la rencontre avec un esprit animal qui lui en avait fait don -, et l'évocation du lien généalogique qui le rattachait à lui, participaient de la validation du blason.

Cette étude montre que dans les sociétés de la côte Nord-Ouest, la production d'artefacts vivants est indissociablement liée à la transformation d'organismes vivants – qu'ils soient biologiquement vivants, comme le bois, ou métaphoriquement vivants, comme le cuivre, la vitalité des matériaux étant conservée dans les artefacts. Des analogies ont été mises en lumière faisant apparaître que, d'une part, les arbres (et le bois) et les humains, d'autre part, les Cuivres et les humains, sont reliés par des processus vitaux similaires ; en outre arbres (êtres naturels) et les Cuivres (artefacts), partagent métaphoriquement des traits anatomiques avec les humains.

La vitalité attribuée aux artefacts est un élément central de la compréhension de leur mode opératoire dans la vie sociale. Ils jouent un rôle symbolique déterminant dans la

reproduction du groupe, structuré autour de noms associés à des positions sociales et à des privilèges. Les objets blasonnés ou rituels (masques), manifestations matérielles de privilèges attribués aux humains par les ancêtres, transmis de génération en génération, attestent des liens généalogiques unissant les ancêtres à des individus, qui, en vertu d'un droit héréditaire, en sont les détenteurs. Dans cette configuration où les ancêtres sont connectés à des générations successives d'individus, sont combinés deux régimes de vitalité contrastés et complémentaires : une vitalité biologique et une vitalité transcendante (Bloch 2008), au sens où les privilèges, biens immatériels, fonctionnent comme des entités autonomes ayant une existence pérenne. Dans les représentations de la vie, deux modèles s'opposent, l'immortalité des privilèges et la durée de vie des individus qui en sont les détenteurs et celle des artefacts qui les incarnent, la longévité des artefacts excédant celle des humains. Dans les contextes rituels, la réactualisation des privilèges implique le concours d'individus et d'artefacts vivants s'inscrivant ainsi dans une dynamique d'attribution et de réagencement de statuts qui forment la colonne vertébrale du système hiérarchique caractérisant ces sociétés.

Mots-clés : côte Nord-Ouest, pirogue, Cuivre, processus techniques, processus vitaux, action rituelle, vitalité, fabrication, animation.

Key words: Northwest Coast, canoe, Copper, ritual action, vitality, making, animacy

Résumé :

Cet article s'intéresse à la vitalité des artefacts telle qu'elle est envisagée par les sociétés de la côte Nord-Ouest en se fondant sur deux exemples. La question de l'objet vivant et animé est abordée à travers les qualités des matériaux, l'examen des processus techniques et des tâches rituelles contribuant à faire émerger des formes vivantes. Sont examinées les conditions d'expression de l'agentivité des artefacts dans les relations entre les humains et les non humains. Est abordée en conclusion la question de la vitalité biologique et de la vitalité transcendante dans le cadre de la transmission de privilèges auxquels sont associés les artefacts.

Abstract

This article deals with the vitality of artifacts as conceived by Northwest Coast societies based on the study of two examples. The question of the living and animated object is approached through the qualities of materials, the study of the technical processes and ritual tasks that contribute to the emergence of living forms. It also examines the conditions of agency of artifacts as expressed in the relationships between humans and non-humans. It concludes by addressing the question of biological vitality and transcendental vitality in the context of the transmission of privileges associated with artifacts.

Notice biographique

Marie Mauzé est directrice de recherche émérite et membre du Laboratoire d'anthropologie sociale. Elle a conduit des recherches de terrain chez les

Kwakwaka'wakw depuis 1980 et s'est rendue dans plusieurs communautés autochtones de la côte Nord-Ouest. Ses travaux portent notamment sur l'anthropologie du regard occidental porté sur l'art de la côte Nord-Ouest. Outre des articles et des chapitres d'ouvrages, elle est l'auteure d'un livre intitulé *Les Fils de Wakai: Une histoire des Lekwiltq* (ERC,1992). Avec M. Degli, elle a publié *Arts premiers* (Gallimard "Découvertes", 2000). Elle a dirigé la publication de *Present Is Past: Some Uses of Tradition in Native Societies* (University Press of America, 1997), et codirigé avec M. Harkin et S. Kan *Coming to Shore: Northwest Coast Ethnology, Traditions, and Visions* (University of Nebraska Press, 2004).

Biographical note

Marie Mauzé is Director of Research emeritus researcher at the CNRS and a member of the Laboratoire d'anthropologie sociale. She has conducted fieldwork with the Kwakwaka'wakw since 1980, and visited several other Native communities. Her current research focuses on the anthropology of the western gaze of Northwest Coast art. In addition to articles and book chapters, she is the author of *Les Fils de Wakai: Une histoire des Lekwiltq* (ERC,1992). She co-published, with M. Degli, *Arts premiers* (Gallimard "Découvertes", 2000). She edited *Present Is Past: Some Uses of Tradition in Native Societies* (University Press of America, 1997). She is coedited, with M. Harkin and S. Kan, *Coming to Shore: Northwest Coast Ethnology, Traditions, and Visions* (University of Nebraska Press, 2004).

Bibliographie

Berman, J.

1991 *The Seal's Sleeping Cave: The Interpretation of Boas' Kwakw'ala Texts*, PhD in Anthropology, University of Pennsylvania.

Bloch, M.

1998a *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Boulder, Westview Press.

1998b "Why trees, too, are good to think with", in L. Rival, éd., *The social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, Oxford, Berg: 39-56.

2008 "Why religion is nothing special but is central", *Philosophical transactions of the Royal Society*, 363:2055-2061.

2020 "Les arbres, eux aussi, sont bons à penser » in *Cahiers d'anthropologie sociale* 19, *Reconfigurer le vivant* : 34-50. :

Boas, F.

1897 *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Report of the U.S. National Museum for 1895, Washington D.C.

1909 *The Kwakiutl of Vancouver Island*. Publication of the Jesup North Pacific Expedition 5 part 2: 301-522.

1916 *Tsimshian Mythology*, Bureau of American Ethnology, 31st Annual report, Washington D.C., Government Printing Office

1921 *Ethnology of the Kwakiutl Indians*, Bureau of the American Ethnology, 35th Annual Report part 1 and 2, Washington D.C., Government Printing Office.

1935 *Kwakiutl Tales*. New Series. American Museum of Natural history Memoir 14, Publications of the Jesup North Pacific Expedition “: 1-522.

1947 “Kwakiutl Grammar with a Glossary of the Suffixes”, Transactions of the American Philosophical Society 37 (3) :203-337.

1966 *Kwakiutl Ethnography*, Chicago, Chicago University Press.

Bringhurst, R.

1999 *A Story as Sharp as a Knife. The Classical Haida Mythtellers and their World*, Vancouver, Douglas & McIntyre.

2000 *Nine Visits to the Myth World. Gandl of the Qayah! Llaanas*, Lincoln, University of Nebraska Press.

Cooper H. K.

2006 “Copper and Social Complexity: Frederica de Laguna’s Contribution to Our Understanding of the Role of Metals in Native Alaskan Society”, *Arctic Anthropology* 43(2):148-163.

Council of Traditional Scholars, Juneau, Sealaska Heritage Institute, 23 juin 2015.

Coupaye, L. et P. Pitrou

2018 “[Introduction. The interweaving of vital and technical processes in Living Beings and Artifacts : Vital and Technical processes in Oceania](#)”, *Oceania*, 88, 1, 1-11.

Cove J.

1987. *Shattered Images. Dialogues and Meditations on Tsimshian Narratives*, Ottawa, Carleton University Press

Curtis, E.

1915 *The North American Indian*. Vol. 10. The Kwakiutl. New York, Johnson Reprint

De Laguna F.

1972 *Under Mount Saint Elias. The History and Culture of the Yakutat Tlingit*, Washington, Smithsonian Contributions to Anthropology7, 3 vol.

Descola, P.

1992 « Societies of nature and the nature of societies », in A. Kuper (ed.) *Conceptualizing Society*, London, Routledge.

2005-2006 Compte rendu d’enseignement. Anthropologie de la nature. Annuaire Collège de France : 447-461. <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2005-2006.htm>

[2006 « La Fabrique des images », *Anthropologie et sociétés* 30 \(2\) : 167-182.](#)

Donald, L.

1997 *Aboriginal Slavery on the Northwest Coast of North America*, Berkeley, University of California Press.

Drucker, P.

1950 Cultural Element Distributions XXVI, Northwest Coast, *Anthropological Records* 9:3, Berkeley, University of California Press.

Emmons, G. T.

1903 The Basketry of the Tlingit. *Memoirs of the American Museum of Natural History* 3 (2), 229–277

1991 *The Tlingit Indians*, Seattle, University of Washington Press.

Garfield, V.

1939 *Tsimshian Clan and Society*, Seattle, University of Washington Press.

Gell, A.

2009 *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*, Dijon, Les Presses du réel.

Goldman, I.

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

Harkin, M.

1990 “Mortuary practices and the Category of the Person among the Heiltsuk”, *Arctic Anthropology* 27 (1): 87-108).

Hunt, G.

1923 *History of 20 Coppers from Alert Bay, B.C.*, Victoria, British Columbia Archives.

Jopling, C. F.

1989 *The Coppers of the Northwest Coast Indians. Their Origin, Development, and Possible Antecedents*, Philadelphia, Transactions of the American Philosophical Society.

Kan, S.

1989 *Symbolic Immortality. The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*, Washington, Smithsonian Institution Press.

Keithan, E. L.

1964 “Origin of the ‘Chiefs’ Coppers’ or ‘Tinneh’”, *Anthropological Papers of the University of Alaska* 12(2): 59-78.

Lemonnier, P.

2004 “Mythiques chaînes opératoires”, *Techniques & Culture* 43-44 :1-17.

Lévi-Strauss, C.

1958 « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon : 269-294.

- 1979 *La Voie des masques*, Paris, Plon.
- 1993 *Regarder Ecouter Lire*, Paris, Plon.
- McIlwraith , R. F.
- 1992 [1948] *The Bella Coola Indians*, 2 Vols. Toronto, University of Toronto Press.
- MacDonald, G.
- 1981 « Cosmic Equations in Northwest Coast Indian Art », in D. ABBOTT, éd., *The World is as Sharp as a Knife. An Anthology in Memory of Wilson Duff*, Victoria, B. C. British Columbia
- 1984 “Painted Houses and Woven Blankets. Symbols of Wealth in Tsimshian Art and myth” in J. Miller and C. M. Eastman (éds.) *The Tsimshian and their Neighbors of the North Pacific Coast*, Seattle, University of Washington Press: 109-136.
- 1996 *Haida Art*, Seattle, University of Washington Press.
- Mauss, M.
- 1950 « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France :145 :279
- Mauzé, M.
- 1998 «Northwest Coast Trees: from Metaphors in Culture to Symbols for Culture », in L. Rival, éd., *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, London, Berg Publishers : 233-251.
- 1999 « L’Eclat de l’haliotide. De la conception du beau dans les sociétés de la côte Nord-Ouest » *Terrain* 32 : 83-98.
- 2004 « Des découvertes et des Cuivres. D’une forme de monétarisation du potlatch », in Marcel Drach, éd., *L’Argent*, Paris, La Découverte : 181-197.
- 2012 « Du symbole et de la valeur des Cuivres dans les sociétés de la côte Nord-Ouest », in P. Pion et B. Formoso, éd., *Monnaie antique, monnaie moderne, monnaie d’ailleurs... Métissages et hybridations*, Paris, De Boccard, « Colloques de la Maison René-Ginouvès » : 165-174.
- Meuli, J.
- 2001 *Shadow House. Interpretations of Northwest Coast Art*, Amsterdam, Hardwood Academic Publishers.
- Miller J.
- 1997 *Tsimshian Culture. A light through the Ages*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Munn, N.
- 1977 « The spatio-temporal transformation of Gawa canoes », *Journal de la société des océanistes* 33: 39-52.

Pitrou, P.

2014 « La vie, un objet pour l'anthropologie ? Options méthodologiques et problèmes épistémologiques », *L'Homme* 212 : 159-189.

2015 « [Processus vitaux, configurations agentives et anthropologie de la vie](#) », *Annales de la Fondation Fyssen*, 30, p. 31-42

2016 « Etres vivants/artefacts, processus vitaux/processus techniques : remarques à propos d'un cadran analytique », Actes de colloques du musée du quai Branly- Jacques Chirac. : 1-14. <http://journals.openedition.org/actesbranly/653>. Téléchargé le 6 janvier 2018.

Reid, Martine

1986 "The Significance of Colour among the Kwagiulth", in D. Jensen and P. Sargent, éd., *Robes of Power. Totem Poles on Cloth*, Vancouver, the University of British Columbia : 76-77.

Revolon S.

2012 « L'Eclat des ombres. Contraste, iridescence et présence des morts aux îles Salomon », *Techniques & culture* 58 :252-263.

Santos Granero, F.

2009 *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Tucson, University of Arizona Press.

Severi, C.

2017L'objet-personne. Une anthropologie de la croyance visuelle, Paris, Rue d'Ulm- Musée du quai Branly, « *Æsthetica* ».

Swanton, J.

1908 *Haida texts-Masset dialect*. Memoirs of the American Museum of Natural History, vol.14, pt.2 ; Publications of the Jesup North Pacific Expedition.

1909 *Tlingit Texts*. Bureau of the American Ethnology Bulletin 39, Washington, Smithsonian Institution: 1-451.

Sm'algyax Living Legacy Talking Dictionary, <http://web.unbc.ca/~smalgyax/> online dictionary, 20 novembre 2019.

Stewart, H.

1984 *Cedar. Tree of life to the Northwest Coast Indians*, Seattle, University of Washington Press.

Turner, N. J.

1979 *Plants in British Columbia Technology*, Victoria, British Columbia Provincial Museum. Handbook n° 38: 74-90.

Vaughan T and B. Holm

1982 *Soft Gold: The Fur Trade & Cultural Exchange on the Northwest Coast of America*, Oregon Historical Society.

Widerspach-Thor (de), M.

1981 "The Equation of Copper", in D. N. Abbott (ed.), *The World is as Sharp as a Knife. An Anthology in Honour of Wilson Duff*, Victoria, British Columbia Museum: 157-174.

Worl, R.

1998 *Tlingit At.oow. Tangible and Intangible Property*, PhD in Anthropology, Harvard University.

Wright, R.

2001 *Northern Haida Master Carvers*, Seattle, University of Washington Press.