

DER NORDWESTKÜSTEN-POTLATCH
AUS WISSENSKULTURELLER PERSPEKTIVE

Henry Kammler*

Im Folgenden werde ich das Potlatch-Wesen als zentrale kulturelle Institution der Nordwestküste Nordamerikas unter wissenschaftlichem Aspekt betrachten und dabei historisch-ethnographisches Material zum von mir untersuchten Fall der Nuuchahnulth („Nootka“; im Folgenden kurz: NCN) heranziehen.¹

Beim Potlatch handelt es sich grundsätzlich um von Adligen veranstaltete Übergangsriten, in denen Namenstitel einer Verwandtschaftsgruppe an Erben weitergegeben werden. Gültigkeit erlangen die dergestalt neu besetzten Adelspositionen nur durch die Zeugenschaft möglichst vieler hochrangiger Gäste aus anderen Familienverbänden und Ethnien, wofür sie aus den Händen der Gastgeber im großen Umfang Gaben erhalten, deren Annahme den Vorgang legitimiert (Barnett 1938). Potlatches sind splendide Feste, bei denen neben der Verköstigung großer Menschenmengen die gastgebenden Familienverbände ihre Wappen und Adelsprivilegien zur Schau stellen, sei es in bildlicher Form auf Wandschirmen, Masken und Wappenpfählen oder performativ in Liedern und Tänzen. Verknüpft mit den Namenstiteln verweisen diese in den meisten Kulturen der Region auf konkrete territoriale Rechte.

DAS SOZIALWISSENSCHAFTLICHE LEBEN DES POTLATCH-BEGRIFFS

„Potlatch“ hat als Terminus für die agonistische Sonderform des Gabentauschs breiten Eingang in sozial- und geisteswissenschaftliche Diskurse gefunden, allerdings unter Betonung von und Reduzierung auf Eigenschaften, die nicht als typisch für die Ausformungen des komplexen Rituals an der Nordwestküste gelten können, namentlich eine nahezu kriegerische, freie Rivalität zwischen Potlatch-Kontrahenten, ein an Pyra-

* Der Autor wurde mit dem Frobenius-Forschungsförderungspreis 2007 ausgezeichnet.

¹ Die Forschung erfolgte im Rahmen des Teilprojektes „Konstitution und historische Transformation indigener Wissenskulturen in Nordamerika“ des Sonderforschungkollegs 435 „Wissenskultur und Gesellschaftlicher Wandel“. Mehrere Forschungsaufenthalte bei den Nuuchahnulth, besonders bei den Stämmen um den Barkley Sound und den Clayoquot Sound, zwischen 2002 und 2008 wurden mit Finanzierung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft ermöglicht. Die Nuuchahnulth sind eine Allianz von derzeit 14 Stämmen (im lokalen Sprachgebrauch: „Tribes“ oder „First Nations“), die zwei nah miteinander verwandte Süd-Wakash-Sprachen, Nuuchahnulth und Dititdaht, sprechen. Eine frühere Fassung dieses Textes wurde von mir am 25. Juli 2007 als Promotionsvortrag gehalten. Ich danke Christian F. Feest, Holger Jebens, Karl-Heinz Kohl und Marin Trenk für ihre hilfreichen Kommentare.

midenspiele gemahnendes, überhitztes Kreditwesen und eine Tendenz zur Zerstörung wertvoller Güter. Der Eindruck ungehemmten Wettkampfs kann in Franz Boas' frühen Beschreibungen der südlichen Kwakiutl entstehen, in denen er Potlatch als „method of acquiring rank“ beschreibt (Boas 1897:341), wo er statt „erwerben“ (*acquiring*) passender von „bestätigen“ (*validating*) hätte sprechen können, denn die Anwärter auf Adelspositionen innerhalb der Lineages standen im Normalfall nach dem bei den Kwakiutl vorherrschenden System der Primogenitur schon lange vor der Namensübergabe fest, ebenso wie die relative Rangfolge der Lineages innerhalb einer Lokalgruppe. Die dergestalt übersteigerte Konkurrenz findet sich auch in Marcel Mauss' Charakterisierung des Potlatch als einem „Kampf der Adligen, der ihren Platz innerhalb der Hierarchie bestimmt“ (Mauss 1990:24).

In der Annahme, daß es sich bei den Potlatch-Gaben selbst um Investitionen mit der Erwartung auf mit hohen Zinsaufschlägen einhergehenden Rückfluß handele, irrt Boas. Das von Helen Codere (1950) analysierte, im Hintergrund der Potlatch-Aktivitäten operierende Leihsystem und dessen „Währung“, vor allem Decken, muß von den im Gabentausch transferierten und meist nicht weiter veräußerlichen Potlatch-Objekten getrennt behandelt werden.² Zwar waltet ein verallgemeinertes Prinzip der Reziprozität von Potlatch-Gaben zwischen Lineages, aber bei diesem geht es um symbolische Äquivalenz, nicht um bezifferbaren Wert (Suttles 1991:117).

Für Mauss ist das Endziel des Potlatch-Wettbewerbs als „monströse[r] Ausgeburt des Geschenksystems“ (1990:101) gerade die Durchbrechung des Reziprozitätsprinzips, indem es einem Titelaspiranten gelingt, einen Gegner durch Freigebigkeit derart auszustechen, daß jener der Pflicht zur Erwidmung nicht mehr nachkommen kann. Als Schlußstein der Erniedrigung des Rivalen kann der Sieger dann noch die Zerstörung eines Wertgegenstandes, zum Beispiel einer der berühmten Kupferplatten, einsetzen, seinen Triumph auskosten und seinen neu gewonnenen Status für sich und seinen Clan festigen. Auf ähnlicher Quellenbasis wie Mauss kommt auch Ruth Benedict zur ihrer bekannten Diagnose eines „megalomaniac paranoid trend“ (1958:222) bei den Kwakiutl und identifiziert den aggressiven Einsatz von Titeln und Gütern im Potlatch als „main-spring of their culture: they used them in a contest in which they sought to shame their rivals“.³

In der historischen Rekonstruktion wird verständlich, warum die erwähnten einflußreichen Potlatch-Analysen gegenüber der eingangs gegebenen allgemeinen Charak-

² Barnett (1938:353). Edward Curtis konstatierte schon 1915: „A Kwakiutl would subject himself to ridicule by demanding interest when he received a gift in requital on one of like amount made by him [...] to demand interest on a potlatch gift is unheard of“ (1915:143).

³ Benedict (1958:189). Zwar weist Maurice Godelier darauf hin, daß Mauss sich nicht nur auf die Schriften von Franz Boas beschränkt habe, sondern auch frühe und zeitgenössische Autoren – wie Aurel Krause, Johan Adrian Jacobsen und Edward Sapir – kannte (1999:82), aber die Behandlung des Potlatch in „Die Gabe“ basiert fast ausschließlich auf Boas' frühem Kwakiutl-Material sowie auf John R. Swantons weitaus weniger akkuraten Arbeiten über Tlingit und Haida.

terisierung des Potlatch die Elemente ruinösen Wettbewerbs derart betonen. Es steht außer Frage, daß Potlatch eine Bühne für die Auseinandersetzungen zwischen den Adligen verschiedener Verwandtschaftsgruppen bot, aber es handelte sich dabei im Normalfall um eine „domestizierte“ Rivalität.⁴ Im nördlichen Bereich der Nordwestküste, bei den Haida, Tlingit und Tsimshian-Völkern gab es matrilineare Clans, die sich in exogamen Moieties gruppierten. Statuswechsel vollzogen sich hauptsächlich in von den Affinalverwandten der Gegen-Moietiy ausgerichteten Gedenk-Potlatches. Innerhalb der Clans konnte es Rivalität um die Anwärterpositionen geben, die aber auf den großen Potlatches geklärt war. Nur die Tsimshian besaßen ein System der Rangstufen zwischen den Clans, die ihre Positionen im Potlatch bestätigen mußten. Im Zentralbereich der Nordwestküste, in dem unter anderem die erwähnten NCN und Kwakiutl ansässig sind, herrscht ambilineare Deszendenzrechnung vor, so daß sich der Besitzstand an Adelstiteln einer Lineage mit jeder neuen Generation rekombiniert. Auf dem Wege arrangierter Heiratsbeziehungen versuchten Adlige, ihren Enkeln einen möglichst großen, aus dem Erbe der Herkunftslinien beider Eltern resultierenden Schatz an Adelstiteln zu sichern.⁵ Nur die ältesten und in geringerem Umfang zweitältesten Erben eines Titelinhabers erhielten Adelsrechte, die ihnen im Normalfall im Lebensverlauf bei Übergangsriten Stück für Stück übergeben wurden (Rosman und Rubel 1971). Im Salishsprachigen südlichen Bereich der Nordwestküste herrschten patrilineare Deszendenzrechnung und Primogenitur vor. Coast-Salish Potlatches zeigten wenige Elemente von Rivalität, möglicherweise weil hier die Klassendifferenzierung am weitesten fortgeschritten war, das heißt weil die Gemeinfreien⁶ teils in separaten Siedlungen wohnten und Potlatch keine Bahn sozialen Aufstiegs darstellte (Suttles 1958).

Spätestens seit Coderes ethnohistorischer Analyse (1961) sind die Faktoren bekannt, die das Gabentauschsystem der Kwakiutl in Agonie kippen ließen. Mehrere zuvor weit auseinander siedelnde Kwakiutl-Stämme siedelten sich in der Nähe des 1849 gegründeten Handelspostens Fort Rupert an. Die größere Nähe zueinander beförderte eine steigende Häufigkeit gegenseitiger Einladungen zu Festen und Potlatches, während gleichförmige, zählbare und transportable Güter aus industrieller Produktion ver-

⁴ Aus Gründen der Konsistenz sind die folgenden ethnohistorischen Rekonstruktionen im Präteritum gehalten, auch wenn die erwähnten Ethnien ihre Clanstrukturen erhalten haben und weiterhin Potlatches ausrichten. Kontinuität in Inhalt und Form weisen vor allem die Potlatches der Tsimshian, Kwakiutl und NCN auf, während das Ritual in anderen Regionen zwischenzeitlich zum Erliegen gekommen war und erst ab etwa 1960 mit starken Umdeutungen wieder auflebte. Potlatch war in Kanada von 1881 bis 1951 gesetzlich verboten.

⁵ Aus der Sicht der Tsimshian mit ihren starren Kreuzcousinenpräferenzen und klar definierten Clanzugehörigkeiten präsentieren sich die Verwandtschaftsgruppen der volatilen Heiratsmarktstrategen bei Kwakiutl und NCN eher als „houses without walls“ (Roth 2002:144).

⁶ Drei soziale Klassen können an der Nordwestküste unterschieden werden: Adlige (teilweise mit internen Abstufungen), Gemeinfreie und Sklaven. Gemeinfreie waren jene Gemeinschaftsangehörigen, die keine Erbtitel übertragen konnten (Donald 1997:272–292).

füßbar wurden, vor allem Decken und Gebrauchskeramik (Marshall und Maas 1997), die nun auch als numerische Gradmesser für die Größe eines Potlatch dienen konnten. Mehrere Epidemien reduzierten die Kwakiutl-Bevölkerung drastisch, so daß es mehr vakante Namenstitel gab als adlige Kandidaten für deren Besetzung. Nicht-adlige Aspiranten nutzten die Chance, über genealogische Konstruktionen Ansprüche auf diese Positionen zu erheben. Prüfstein für eine Eignung bildeten Siege im agonistischen Gabentausch, bei dem sie sich gegen Rivalen durchsetzen mußten. Konflikte, die zuvor einen Waffengang bedeutet hätten, focht man nun angesichts der „Friedensmacht“ britischer Kanonenboote ebenfalls zunehmend symbolisch im Potlatch aus.

Es ist wenig sinnvoll, von einer kulturellen Kerninstitution, als die das Potlatch-Wesen in der Nordwestküstenethnologie aufgefaßt wird,⁷ eine Logik der Selbsterstörung anzunehmen. Gerade in der Modell- und Begriffsbildung sollten spektakuläre Ausnahmen nicht als Normalfall unterstellt werden. Zwar bietet die Analyse rasanter Umbrüche besonders gute Einsichten zur Rekonstruktion kultureller Routine, aber gerade deshalb müssen Krisenfälle in der Darstellung auch als solche erkennbar bleiben. „Potlatch ist nun aber, wenn er je wirklich in dieser auf die Spitze getriebenen Form existiert hat, eindeutig eine Ausnahme“ (Godelier 1999:219). Wirkmächtig bleibt der Begriff vor allem in seiner exotisiert-mythischen Variante vom „Zerstörungs-Potlatch“, sowohl in der Ethnologie (z.B. Haller 2005:156–157) als auch in den Nachbarfächern (Juhász 2007, Nullmeier 2000:237–244). Es ist die Frage, ob es eines solchen Begriffs bedarf.

INSTITUTIONEN DES WISSENS

Wie an anderer Stelle ausgeführt (Kammler 2009:89) lassen sich für die traditionelle Wissenskultur der NCN drei Institutionen des Wissens unterscheiden: die Langhausgruppe (das heißt die bilateral erweiterte Lineage), das Bundwesen (insbesondere der fast alle Gemeinschaftsmitglieder umfassende *Tluuk^waana*-Bund) und der Potlatch-Komplex. Letzterer zeigt als Kette von nach strengen protokollarischen Mustern ablaufenden und mit relativer Häufigkeit stattfindenden Zusammenkünften eine hohe Stabilität und kann daher mit Fug und Recht als eine indigene *I n s t i t u t i o n* angesprochen werden. „Wissen“ wird hierbei als die Gesamtheit jener für die historische und ethnographische Rekonstruktion relevanten und zugänglichen Wissensbestände aufgefaßt, die – anders als individuelle Überzeugungen und Glaubensvorstellungen – vom Wissenden ablösbar sind und kollektiv geteilt werden. Bei diesem „Wissen“ handelt es sich in erster Linie um ein System von Aussagen über die Welt, die nach den Maßstäben der jeweiligen Kultur als wahr und begründet gelten, es umfaßt aber auch das von

⁷ So sprechen Abraham Rosman und Paula Rubel von „potlatch type societies“ (1971:201–207).

den Angehörigen der Kultur verinnerlichte Ensemble an Handlungs-, Wertungs- und Regelwissen, das freilich den Wissenden selbst nicht unbedingt in explizit sprachlicher Form gewärtig sein muß, aber über die Protokollierung von Handlungsabläufen und die Analyse von materiellen Ausdrucksgestalten der Kultur sowie Bildquellen erschließbar ist. An der Schnittstelle zwischen Individuum und Gemeinschaft gelegen, bündeln Institutionen des Wissens die kulturspezifischen Episteme und sind der Ort der Erzeugung des kollektiven Gedächtnisses:

Sie speichern die Wissensbestände vorangegangener Generationen und institutionalisieren deren Deutungskultur, d.h. deren Blick auf die Welt. Somit bilden sie das Wissen in seiner Kategorisierung ab und stellen es künftigen Generationen zur Verfügung [...] [sie] lenken die Wahrnehmung nachwachsender Generationen, standardisieren ihr Denken und Verhalten und tragen so zur Aufrechterhaltung eines gruppenspezifischen Bewußtseinszusammenhangs bei (Kretschmann *et al.* 2004:9–10).

Kretschmann *et al.* berücksichtigen dabei, daß in Kontexten, in denen Schrift als Speichermedium nicht verfügbar ist, Wissensbestände in einem „performativen Gedächtnis aus Gesten und Ritualen“ fortbestehen, die im rituellen Austausch zwischen Wissenden und Lernenden mimetisch erlernt werden. Freilich unterschätzen die Autoren die Ausdifferenzierung der Wissensspezialisten in schriftlosen Kulturen, wenn sie dem mimetischen Transferprozeß unterstellen, dort würde Wissen „letztlich nur verstetigt“ (Kretschmann *et al.* 2004:10). Im Falle der NCN gab es Experten für das Lineage-eigene Liedgut, Experten für die Wetterbeobachtung und das damit einhergehende kosmologische Wissen, Experten für die Ordnung am Strand beziehungsweise am Flußufer, die sowohl ökologisches Wissen als auch Protokollwissen für den Empfang fremdethnischer Gäste besitzen mußten, es gab Sprecher der Häuptlinge, die das Namensinventar und die Herkunftslegenden genau kennen mußten, Kriegshäuptlinge (Inhaber der zweiten Häuptlingsposition) und einige weitere Spezialisten (Drucker 1951:269–274). Mündliche Überlieferungen folgten bestimmten Kompositionsprinzipien, was dem Verlust wichtiger Textstellen vorbeugte, waren gleichzeitig aber strukturell offen für die Aufnahme neuer genealogischer Episoden und neu erworbenen Wissens (vgl. Arima *et al.* 2009).

Wissensinstitutionen erfüllen eine Entlastungsfunktion, indem sie die

Etablierung eines normativen Denk- und Verhaltensstils [befördern und] Routinen für das soziale Verhalten und Denken bereit[stellen] [...]. Auf diese Weise reduzieren sie die Komplexität der gesellschaftlichen Realität, entlasten das Individuum von immer neuen Entscheidungen und stiften vorderhand verlässliche Gemeinschaften (Kretschmann *et al.* 2004:10–11).

In diesem Lichte wird auch die vergemeinschaftende Funktion des Potlatch deutlicher, in dessen institutionellem Rahmen die zweifelsohne vorhandenen Rivalitäten zwischen Individuen und Kollektiven nach klaren Spielregeln ausgetragen und gezähmt werden

– in den Worten von Rosman und Rubel (1971:206): „Rivalry and peace are both important symbolic features of the potlatch; each necessarily implies the opposite. Thus the potlatch not only contains these oppositions and contradictions but is at the same time the means of their resolution“.

POTLATCH IN DER KULTUR DER NCN

Die soziale Grundeinheit der entlang der zerklüfteten Westküste Vancouver Islands ansässigen NCN war die Lineage, die sich auf einen legendarischen Vorfahren zurückführte, dessen Namen der jeweils aktuelle erstrangige Häuptling trug (Arima *et al.* 2009). Lineages, die in etwa den Boas'schen *numaym* bei den Kwakiutl entsprechen, hatten konkrete territoriale Anrechte. Mehrere Lineages beziehungsweise Lokalgruppen, die oft als parallele Verwandtschaftslinien aufgefaßt wurden, bildeten einen Stamm, der im Winter ein gemeinsames Dorf bezog. Dort besaß jede Lineage mindestens ein Langhaus, wobei das Haus der erstrangigen beziehungsweise „ältesten“ Lineage in der Mitte der Siedlung stand. Absteigende Rangfolge beziehungsweise symbolische Seniorität der Lineages drückte sich auch im Sitzarrangement bei festlichen Anlässen aus, bei denen die Häuptlinge der höchstrangigen Lineage in der Mitte des rückwärtigen Teils des Hauses saßen, sich die der zweit- und drittrangigen Lineage rechts und links anschlossen und die der weiteren an den hinteren Seitenwänden saßen. Gemeinfreie aller Lineages besetzten den Raum zu beiden Seiten im mittleren und vorderen Teil des Gastgeberhauses. Verschiedene Stämme konnten temporäre Allianzen bilden, die gemeinsame Winterrituale abhielten und Kriegszüge koordinierten. Bei deren Festen und Potlatches nahmen nur noch die erstrangigen Häuptlinge der beteiligten Lineages nach Rang sortierte Plätze ein. Im Nordbereich der NCN gab es auch stabile Konföderationen (Drucker 1951:219–222). Allerdings besitzt die indigene Sprache keine lexikalischen Mittel, um diese verschiedenen Vergemeinschaftungsebenen zu differenzieren – sie alle, von der Hausgruppe bis zur Konföderation werden als „ma'as“ (Haus) bezeichnet.

Wie bereits festgestellt, war Potlatch die Institution, in deren Rahmen Namen, das heißt Adelstitel und die damit einhergehenden Besitzrechte übertragen wurden. Nominell waren diese Rechte (*tupaati*, Plural *tuutuupata*) kollektives Eigentum der Lineage, symbolisiert in einer Art Schatzkiste (*buupak^wahim*), die materielle Repräsentationen immaterieller oder territorialer Adelstitel enthielt (Black 1999). Praktisch aber vereinten sie sich in der Hand der konkreten Titelinhaber:

The Nootkans carried the concept of ownership to an incredible extreme. Not only rivers and fishing places close at hand, but the waters of the sea for miles offshore, the land, the houses, carvings on a house post, the right to marry in a certain way or the right to omit part of an ordinary marriage ceremony, names, songs, dances, medicines, and rituals, all were privately owned property (Drucker 1951:247).

Folglich verlief die beginnende Klassenbildung mitten durch die Lineages, deren ältesten Erben die Produktionsmittel kontrollierten, während jüngere Nachfahren nur marginale oder keine Erbrechte hatten. Häuptlinge, denen also die wichtigsten Orte der Nahrungsmittelgewinnung, zum Beispiel lachsreiche Flußmündungen oder Gezeitenzonen voller Schalentiere, gehörten, mußten über eine effiziente Vergabe von Nutzungsrechten an Gemeinfreie die optimale Ressourcenausbeute sicherstellen. Da jedes Individuum in einer Lineage Residenzrecht hatte, aus der es Abstammung demonstrieren konnte, mußten sich die Häuptlinge permanent um ihre Gefolgschaftsbildung kümmern, sonst wanderten ihnen die gemeinfreien Arbeitskräfte ab. Der sprichwörtliche Reichtum der Region an Lachsen und anderen anadromen, das heißt zwischen Salz- und Süßwasser wechselnden Fischarten sowie tranliefernden Meeressäugern, fiel den indigenen Bewohnern nicht in den Schoß, sondern die relativ schnell in großer Menge zu fangende Beute mußte als Wintervorrat haltbar gemacht werden, so daß weiblicher Arbeitskraft eine Schlüsselrolle zufiel. Es waren Frauen, die die Nahrungsmittel unter anderem schnitten, trockneten, dörzten, räucherten, in Tran einlegten und fermentieren ließen. Eine Motivation für den Erwerb von Sklaven durch Handel und Krieg war die Ergänzung der prekären weiblichen Arbeitskraft, denn für Sklaven galt die geschlechtliche Arbeitsteilung nicht (Donald 1997). Männer, insbesondere jene von Adelsstatus, widmeten sich wochenlangen Perioden der rituellen Vorbereitung von Meeressäugerjagd und Fischfang in extremer Askese, begleitet von allnächtlichen rituellen Waschungen und Gebeten an geheim gehaltenen Orten. Nur erstrangigen Häuptlingen stand das Privileg zu, bei der Waljagd die erste Harpune zu führen. Sie und ihre Mannschaften unterzogen sich vor Beginn der Grauwalsaison im März besonders aufwendigen Ritualen von mindestens einem Monat Dauer. Häuptlinge waren beständig um ihre magische Potenz besorgt, die bewirken sollte, daß sich Wale freiwillig ihren Harpunierern ergaben, sich an ihnen gehörenden Stränden anschwemmen ließen, daß Robben sich leicht jagen ließen oder daß die Lachszüge ergiebig waren.⁸ Politisch geschickte Gefolgschaftsbildung und magische Befähigung ermöglichten es einem Häuptling aus indigener Sicht, als „Versorger“ und Ausrichter häufiger Feste auftreten zu können.

Wichtig für das Verständnis des Potlatch-Komplexes ist die Unterscheidung zwischen „Fest“ und „Potlatch“, die nicht nur bei den NCN gilt.⁹ Dort basiert „Fest“ auf der Wurzel „tʰii“, so daß zum Beispiel „tʰiiʰ“ „Fest im Haus“ und „tʰiiʰas“ „Fest unter freiem Himmel“ bedeutet. „Potlatch“ basiert auf dem Suffix „-tʰuʷa“, beispielsweise in „ʰaaktʰuʷa“ („Gedenk-Potlatch“) und „iictʰuʷa“ („Mädchenweihe-Potlatch“). Stichproben für andere Sprachen ergeben ähnliche Unterscheidungen:

⁸ Sapir und Swadesh (1939:108–128), Arima *et al.* (2004:23–104)

⁹ „The Indians of the coast invariably distinguish between feasts and potlatches, both in terminology and in formal procedure“ (Drucker und Heizer 1967:141).

Kwakiutl

- Fest: *kʷiɬa*
- Potlatch: *p'esá*
- intertribaler Potlatch: *máxʷa* (Boas 1921, pt.2)

Tsimshian

- Fest: *lúulgyit*
- Potlatch: *yaaɬʷ*
- intertribaler Potlatch: *maxbye'cü* (Dunn 1978)

Halkomelem/Central Coast Salish

- Fest: *stl'éxən*
- Potlatch: *stl'ənəq* (Suttles 1958:500)

Der äußeren Form nach sind Fest und Potlatch ähnlich: Große Mengen an Nahrungsmitteln werden verteilt und gemeinsam konsumiert, begleitet von Liedern und Tänzen, die Wappen und Lineage-Legenden des Gastgebers und gegebenenfalls der Gäste symbolisieren. Nur im Potlatch aber werden Statuswechsel von Adligen vollzogen und durch Gaben an adlige Gäste legitimiert. Die ökonomische Redistributionsfunktion des Potlatch-Wesens auf intratribaler (Barnett 1938) und intertribaler Ebene (Piddocke 1965) wäre somit allein in der Kategorie „Fest“ schon abgedeckt, das heißt die vom Häuptling über die Tribute seiner gemeinfreien Verwandten akkumulierten Vorräte fanden ihren Umschlag unter gruppeneigenen und fremden Konsumenten. Die viel selteneren Potlatches weisen die gemeinschaftlichen Rahmung eines Festes auf beziehungsweise stellen sich in ihrer traditionellen Form als eine mehrtägige Abfolge von Festen dar.¹⁰

Testart (1999) zweifelt sehr daran, ob man der Komplexität des Potlatch mit seinen vielfach verschachtelten Transferprozessen gerecht wird, wenn man ihn auf eine Sonderform des Gabentauschs reduziert. Für die NCN gilt es festzuhalten, daß sie in Terminologie und Praxis zwischen zwei Formen des rituellen Gebens im Potlatch unterscheiden, wie schon dem Reisenden Robert Brown 1864 beim Besuch eines Potlatch im Alberni-Fjord auffiel: dem auf Reziprozität beruhenden individuellen Gabentausch (*pačitl*) und der Gabenverteilung ohne Erwartung einer Erwidernng (*nuššitl*).¹¹

Beide Formen des Gebens strukturieren die Entfaltung eines Potlatch. Das nachfolgende Phasen-Modell ist extrapoliert aus den zahlreichen Schilderungen von Potlat-

¹⁰ Heutige NCN-Potlatches – ich habe mehreren beigewohnt, zuletzt im November 2007 – dauern aufgrund des Zeitregimes der modernen Arbeitswoche weniger als 24 Stunden, sie beginnen üblicherweise an einem Samstagvormittag und dauern bis in die Morgenstunden des Sonntags.

¹¹ „[N]oosbeetl [...] differs from the pacheetl in not being made with any expectation of a return, but really of the nature of a gift“ (Brown 1989:170; Kursivsetzungen im Original). Diese Anmerkung legt nahe, daß es sich um „Schenken“ im Alltagssprachlichen Sinne handelte, aber im NCN wird „Schenken“ im nichtzeremoniellen Kontext anders bezeichnet, nämlich als „qacii“ für Objekte und „hinimc'uucitl“, wenn es um Speisen geht.

ches im Textkorpus von Sapir und Swadesh (1939, 1955) sowie in Drucker (1951:366–386):

- I) Ankündigung durch den Häuptling auf einem lokalen Fest (Fest 1)
Alle Angehörigen der Lokalgruppe kooperieren bei der Akkumulation von Gütern,¹² je nach Größe des Anlasses für ein oder mehrere Jahre.
- II) Einladungsbesuch(e) (*bčaa'yaak*) bei angestrebten Gästegruppen
 - II.1) Am Strand: Gaben der Einladenden an Eingeladene (*huššitł*)
 - II.2) Fest 2 im Hause der Eingeladenen, Essens„reste“ (*maamut*) werden danach von den Abgesandten mit nach Hause genommen.
 - II.2a) Eventuell Aushandlung der Beteiligung der Eingeladenen an der Ausrichtung des Potlatch mit Teilen von Ritualen, sie sich in ihrem Besitz befinden (vor allem wenn es sich um Affinal-/Verwandte des Gastgebers handelt)
 - II.2b) Eventuell Potlatch-Gaben an den einladenden Häuptling (*pačitł*)
- III) Fest(e) mit den Essensgaben der Eingeladenen im Dorf des Potlatch-Gebers (Fest 3), Auszählung der empfangenen Gaben, Planungen für den Potlatch
- IV) Potlatch (= Fest 4)
 - IV.1) Eröffnung
Eventuell Scheinangriff der Gäste, Begrüßung am Strand durch *beachkeeper*
 - IV.2) *Welcome dance/song* der Gastgeber, Speisung, Unterhaltungstänze
 - IV.3) Gabenverteilung (*pačitł*) der Gäste an die anderen Häuptlinge der gastgebenden Lokalgruppe, begleitet von Liedern und Tänzen der Gäste (teils über mehrere Tage in den jeweiligen Lineagehäusern), schließlich Einzug in das Haus des Potlatch-Gebers
 - IV.4) Präsentation der Rechte und Privilegien (*tuutuupata*) der Gastgeber
 - *Wealth display song*
 - Falls die *tuutuupata* Geschicklichkeits- oder Ratespiele beinhalten, werden diese hier durchgeführt.
 - Verkündung der neuen Namen oder Statuswechsel, beginnend mit dem wichtigsten (dem Hauptanlaß des Potlatch)
 - IV.5) Gaben (*pačitł*) für auszurufende Gäste in Reihenfolge ihres Ranges, beginnend mit dem höchsten
 - IV.6) Lieder oder Tänze der Gäste, eventuell weitere Geschicklichkeitsspiele
 - IV.7) Geschenkverteilung (*huššitł*) an alle Anwesenden durch Gastgeber
 - IV.8) Abschließende Speisung, Mitnahme der „Reste“ (*maamut*) durch die Gäste

Zwischen den Hauptpunkten in Teil IV gab es bei mehrtägigen Potlatches weitere Phasen der Speisung und der Unterhaltungsprogramme, bei denen Gäste und Gastgeber einander ablösen. Heutzutage entfallen zumeist die Teile II und III, während das Ankündigungsfest und der Haupt-Potlatch zwar kürzer ausfallen, aber die genannten strukturellen Elemente beinhalten. Die Phase IV.4, die den eigentlichen Kern des Potlatch bildet, mußte im Falle einer Gedenkzeremonie ein bis vier Jahre nach dem Tod

¹² Die Lineage „kontrahiert“ (Mauss 1990:24).

eines Titelträgers oder eines seiner Verwandten am Beginn der Veranstaltung stehen, damit die seit dessen Tod durch ein Namenstabu blockierten Titel, Lieder und Tänze der Lineage wieder „hervorgeholt“ und benutzt werden konnten.

Prestigeökonomisch bedeutsam ist in der kulturellen Logik der NCN vor allem der Aspekt des „Weggebens“ (*muššitl*), also die pauschale Gabenverteilung ohne Ansehen der Empfänger, da sich an der Zahl zum Beispiel der weggegebenen Decken, Tassen oder Teller die Zahl der Gäste ermessen ließ. Der Gabentausch (*pačitl*) war individualisiert und konnotierte immer eine „Bezahlung“. Er etablierte oder festigte eine besondere Beziehung zwischen Geber- und Empfängerlineages. In erster Linie entgelt *pačitl* den schon erwähnten Dienst der Zeugenschaft adliger Gäste am vorgenommenen Statuswechsel. Außerdem erwiderte *pačitl* die im Vorfeld – zum Beispiel in Phase II.2b – als Unterstützungsgesten geleisteten Gaben sowie teilweise die im Potlatch von den Gästen überreichten Objekte. „Bezahlt“ wurde außerdem die Hilfestellung anderer Lineages (zum Beispiel mit „geliehenen“ Tänzen, beim Hausbau oder durch die Beteiligung an Einladungsreisen), wobei die Gaben an deren Häuptlinge, nicht an die tatsächlich beteiligten Personen direkt gingen. Hatte jemand ein Geschicklichkeitsspiel, das ein Adelsprivileg der Gastgeber symbolisierte, gewonnen und damit aufgewertet, gebührte ihm ein Preis, kategorisiert als *pačitl*. Auch von Gästen erlittener Schaden verlangte eine Bezahlung. Gravierende Fälle waren Protokollverstöße, wie die falsche Platzierung eines Gastes in der Sitzreihenfolge. Andere „Schäden“ waren eher Vorwände für *pačitl*: sei es ein tatsächlicher oder gespielter Schreck beim plötzlichen Auftauchen von Maskentänzern, ein Biß durch „Kannibalen“tänzer (*haamic'a*) oder das Verlieren eines Geschicklichkeitsspiels, wobei der Trostpreis geringer war als der Siegerpreis. In solchen Fällen richtete sich *pačitl* auch an Gemeinfreie und die Leistung war mit der einmaligen Gabe abgegolten, während sich der Gastgeber bei adligen Empfängern mit seiner Gabe verpflichtete, selbst als Zeuge für deren Übergangsrituale zur Verfügung zu stehen und Gaben in Empfang zu nehmen.

Wie deutlich wurde, trat der Gastgeber nicht als alleiniger Potlatch-Geber auf, sondern bereitete auch die Bühne für Gabentausch zwischen Gästen und anderen Adligen aus der Gastgebergruppe. Eine besonders freie Form des *pačitl* fand sich in den Mädchenweihe-Potlatches, auf denen auch Gäste untereinander Potlatch-Gaben austauschten, die in der Regel sofort erwidert wurden. Mehr noch: Gäste konnten einen Stabreimgesang (*tama*) anstimmen, in dem sie sich direkt an einen Anwesenden wandten und von ihm eine konkrete Gabe einforderten, die dieser nicht abschlagen konnte (Sapir 1913). Das Prestige des Gastgebers wuchs somit auch in dem Umfang, wie er unter seinem Dach anderen die Möglichkeit zum zeremoniellen Gabentausch eröffnete. Je pompöser und unterhaltsamer, aber auch protokollgerechter er seinen Potlatch ausrichtete, desto mehr konnte er solchen Gabentausch motivieren. Ob seine Einladungen und Gaben künftig erwidert würden oder nicht, hatte nicht nur damit zu tun, was und wie viel er weggab, sondern auch damit, auf welche Weise er es tat, womit ich zur wissenskulturellen Dimension des Potlatch komme.

POTLATCH ALS INSTITUTION DES WISSENS

Potlatch war immer auf die Nachfahren ausgerichtet. Im Idealfall markierte ein Häuptling die Lebenskrisen seiner ältesten Kinder mit Potlatches,¹³ in denen er ihnen mit den altersgerechten Namen Stück für Stück seine Privilegien übertrug, bis er am Ende ohne Status, aber mit hohem Ansehen dastand. Die eingegangenen Potlatch-Verpflichtungen kamen als Gegeneinladungen teils erst seinen Nachfahren zugute. Jede Lineage besaß einen Fundus an Namen, kategorisiert nach Geschlecht, Alter und sozialem Rang seiner Träger,¹⁴ und Potlatch war der Ort, an dem sich personale Identität in Form von Namensgebungen durch den Potlatch-Geber etablierte. „Wissen“ beinhaltete neben Aussagenwissen auch die Gesamtheit an kulturspezifischen Haltungen, Lebensmaximen und Routinen, die in der Dramatik des Potlatch durch Heranwachsende besonders wirkungsvoll mimetisch angeeignet werden konnten.

Kinder übten wichtige Strukturprinzipien dieser Institution bei Spiel-Potlatches ein. Junge Burschen dienten bei Potlatches als Platzanweiser und Überbringer der Potlatch-Gaben: Sie erlernten so die räumliche Anordnung der sozialen Rangfolge. Große Teile des begleitenden Unterhaltungsprogramms wurden von kleinen, *peer-group*-spezifischen Tanzgruppen (*'upaal'*) beiderlei Geschlechts gestaltet, die sich mit Tierimitationen oder Parodien auf fremde Ethnien präsentierten und damit öffentliche Anerkennung gewinnen konnten (Sapir und Swadesh 1955:123–128). Teile des im *Tluuk^waana*-Bund erlernten Tanzguts kamen zur Aufführung, wenn der Potlatch nicht ohnehin Initiationen in den Bund zum Gegenstand hatte. Zentrale kulturelle Prinzipien kamen bei diesem „rite of intensification“ (Fleisher 1981:224) in symbolischer Verdichtung zum Ausdruck und wurden dergestalt verinnerlicht.

Kollektive Geschichtsdeutung nahm einen zentralen Platz im Potlatch ein, da alle vergebenen Namen solche von Vorfahren waren und ihr Gebrauch und Transfer öffentlich begründet werden mußte. Bildliche Repräsentationen und ausführliche Narrationen mythischer und legendarischer Begebenheiten wirkten in Kombination. Sapirs wichtigster Gewährsmann „Old Tom“ (Saayaač'apis; ca. 1820–1916) berichtet von den Vorbereitungen zum Mädchenweihe-Potlatch seiner ältesten Tochter, aus dessen Anlaß er ein neues Haus mit beschnitzten Pfosten errichtete:

My figure post, called For-Famine, was put up. One in the rear, named Come-Down-In-Daylight, was also put up. The person by whom I was created came down from heaven, and it is for that reason that the post's name is Come-Down-In-Daylight; also it was in that part of the house that I was created (Sapir und Swadesh 1939:144–145).

¹³ Dies begann mit dem „Blindfest“ (*maaquilt'uula*) für das Ungeborene. Die tendenziell größten Potlatches waren die Mädchenweihen für erstgeborene Töchter und die *Tluuk^waana*-Initiationen.

¹⁴ Siehe die Beispiele in Arima *et al* (2009: Texte 127, 130, 137).

Während des folgenden Potlatch ließ Tom seinen Sprecher anhand dieser Pfosten die ersten Begebenheiten des Ursprungsmythos seines Stammes, der Tseshaht, erzählen. Bemerkenswert ist die Verwendung der Ich-Form, die auf die Identifikation mit dem ersten Tseshaht-Vorfahren, dessen Namen Tom in seinem Leben geführt hatte, verweist und gleichzeitig die kollektive Identität des Stammes in diesem Vorfahren und auf paternalistische Weise in Tom selbst verdichtet. Die Erzählung nimmt mehrere Druckseiten ein.¹⁵ Der Dienst an den Vorfahren war Motivation für den Potlatch, sein Gegenstand die Vergemeinschaftung der Lebenden unter der symbolischen Autorität der Ahnen.

Nachfolgend erläutert Tom, wie zwei magische Lieder zur Anlockung von Treibwalen durch eine übernatürliche Begegnung eines Vorfahren in den Besitz seiner Familie gekommen waren. Zum dramaturgischen Anlaß der Erzählung nimmt er das Scheitern seiner Potlatch-Gäste an einer Denkaufgabe (also einem Familienanrecht), die sie mit etwas Aufmerksamkeit für das Detail hätten lösen können:

It is said that my ancestor did that. He also lost his bearings as you did. He pronounced incantations while far out at sea. He paid no attention to the whale. He prayed, paid no attention to the whale. It lay face downward on the water far out at sea. After four days on the water, he heard that it was singing [a] *t'ama* [song]. At once he took up the *t'ama* songs, of which there were two. Immediately the whale moved and spoke, made a bellowing sound; *w-w-o*, said the whale. It was pleased that its song had been taken up, *hiya owe yanga* [...] *The way I go* [...] The whale started running and went to dry land; it started going its way, as the song says. The whale reached dry land and died on the rocks there. That is how this song of mine was obtained. This *t'ama* song of mine belonged to a whale. I have it from [my] Uchucklesaht [ancestors] (Sapir und Swadesh 1939:154–155; Kursivsetzungen H.K.).

Die Passage folgt dem typischen Muster der Begründung eines Anrechts auf ein *tupaati* und gibt gleichzeitig ein Modell, wie in der aktuellen Generation der Familienschatz durch magische Begegnungen eines talentierten Titelinhabers erweitert werden könnte. Daß bestimmte heraldische Symbole der Gastgeber zum Gegenstand von Rate- und Sportspielen gemacht wurden, denen der Festsprecher des Häuptlings nach Auflösung die zugeordnete Legende nachlieferte, bewirkte ein besonders tiefes „Einsinken“ der damit verbundenen Geschichtsdeutungen und offenbart die naturwüchsige Didaktik hinter diesen Dramatisierungen. Bezüglich der Wissensvermittlung fällt der ratgebende Ton auf, mit dem Tom eine Handlungsmaxime ausgibt, die dazu aufruft, eingespielte kulturelle Routinen („He pronounced incantations [...]. He paid no attention to the whale. He prayed, paid no attention [...].“) zugunsten geschärfter Sinne zurückzustellen. Es zeigt sich eine ganzheitliche Betrachtungsweise, die keine Grenze zwischen magischen und handwerklichen Fähigkeiten zieht, und die die Handlungen und Schicksa-

¹⁵ Sapir und Swadesh (1939:164–167). Eine ausführlichere, 1916 separat aufgezeichnete Version des Mythos gibt Golla (2000). Stilistisches Merkmal der Familienlegenden ist, daß der Erzähler Episoden aus dem Leben eines Vorfahren in der Ich-Form wiedergibt, was eine zeitliche Korrelation der erhaltenen genealogischen Informationen erschwert.

le des Jägers und seiner Beute miteinander verknüpft. Nebenbei thematisiert Tom seine verwandtschaftlichen Bindungen an einen bis heute separaten Stamm der NCN – ein im Gefüge der bilateral erweiterten Lineages wichtiges, kulturspezifisches soziales Kapital.

Wie Drucker (1951:383) feststellte, fand sich das stärkste kompetitive Element im NCN-Potlatch auf der symbolischen Ebene der Auseinandersetzung mit den eigenen Vorfahren, das Ziel war „living up to their record, rather than contesting with one's contemporaries for status“. Im Folgenden gibt Tom eine an einen Häuptling der Tla-o-qui-aht gerichtete Dankesrede wieder, in der er Lobpreisungen mit dem Thema der Bewährung vor den Vorfahren verknüpft, um danach die Verwandtschaft zwischen dem Gast und dem Gastgeber, der sich in Trauer um eine Nichte befand, zu beschwören.¹⁶

Continue always to keep your beach unsullied, it was your grandfathers who long had this place for just what I am now doing, O Chief. Your beach has never been soiled as long as you have owned it. What we, the different tribes, try to do is to equal it. You are foremost in having a clean beach. [...]

You have a good heart, Chief. We tribes are really medicine. I rounded the point when you were suffering pain because your niece had died. [...] You had become deaf, your daylight darkened. Yet, you get up from bed. You began to hear, your ears opened to the fact that I was singing a point-rounding song. Recognize me despite the difficulty, I who am sounding thus, because I am Tlishinak, your child taken in marriage by the Ucluelet chief named Dog-Dance. Your daughter there gave birth. She got a daughter. We Tseshah came for marriage. It was Dries-the-Pass, the Tseshah chief. The princess gave birth. The Tla-o-qui-aht princess, who was half Ucluelet, died while among the Tseshah. She produced a child before she died. Her husband was the Wanin chief named Huuhinkwap. The Ucluelets were first to round the point bringing as food-fragments a live grey whale which they chased along. The Tseshah Tribe was ashamed because the first gift-visit was on the part of those from whom they had taken in marriage. They repaid the visit, bringing food fragments. They also had a live grey whale as they rounded the point. [...]

That is who I am. I am descended from the Ucluelet woman who went there and the Tseshah man. That is why you recognize and listen to what I am saying. It calms the pain of your wound. You, Hasxiithl, were first to round the point to me, Saayaach'apis. You were the first one bold enough to come and take in marriage from me. You obtained Sunbeam by marriage. The reason you have the name of „Band established by marriage“ is that Hasxiithl was the first to originate the custom of woman purchase. That is why I have names that belong to you, O Senior Chief. That is why our names are interchanged (Sapir und Swadesh 1955:324–325; Übersetzung leicht überarbeitet von H.K.).

Erneut zeigt sich die in der ersten Person Singular vorgetragene Identifizierung mit den eigenen Vorfahren, in diesem Falle mit einer Frau (Tlishinak). Ebenso bezieht sich der Satz „You, Hasxiithl, were first to round the point to me, Saayaach'apis“ auf Vorfahren,

¹⁶ Die erwähnten Stämme zwischen Clayoquot Sound und Barkley Sound waren Nachbarn, und zwar in Nord-Süd-Richtung: Tla-o-qui-aht, Ucluelet, Tseshah. Wanin war eine Lineage der Tseshah.

verbunden gar mit einer Ursprungstheorie des Brautpreises. Die Rezitation von Stamm-bäumen machte einen großen Teil der Redebeiträge auf Potlatches aus. An dieser Stelle erfüllt sie auch die Rolle, friedfertige Beziehungen zwischen Stämmen zu beschwören, die sich Mitte des 19. Jahrhunderts teils aufs Heftigste bekriegten.¹⁷ Genealogische Vorträge schärfen für alle Anwesenden das Bewußtsein für die Bedeutung der eigenen Herkunft und vermitteln konkretes Orientierungs- und Herrschaftswissen mit Potential für Manipulation und Innovation, denn über die Abstammung ließ sich das Niederlassungsrecht in einer Gruppe und möglicherweise der Anspruch auf einen vakanten Häuptlingssitz konstruieren. Solche Erwägungen spielten in den arrangierten Hochzeiten zwischen Adligen eine entscheidende Rolle. Eingebettet in die Ästhetik hoher Redekunst und Metaphorik vermitteln sich auch pragmatische Aspekte der gegenseitigen Ehrbezeugungen, die an ein strenges Protokoll geknüpft waren. Gerade wegen dieser großen Regelmäßigkeit der Abläufe eignete sich der Potlatch auch als Rahmen für interkulturelle Begegnungen und Diplomatie. Es überrascht daher nicht, daß „pačitł“, vermittelt durch die englischsprachigen Pelzhändler des ausgehenden 18. Jahrhunderts, als allgemeiner Terminus für „geben“ Eingang in das Handespigdin Chinook-Jargon gefunden hat und von dort aus in der lautlichen Form „potlatch“ (*patleč*) ein Eigenleben auch im ethnologischen Jargon entfaltete. Im kolonialen Pelzhandel, der im Gefolge der dritten Reise James Cooks zwischen 1785 und 1800 an der Westküste Vancouver Islands florierte, wurde die Eröffnung von Transaktionen als zeremonieller Gabentausch (*pačitł*) inszeniert, dem das allgemeine Handelsgeschäft (*maakuk*) folgte (Golla 1987:143).

Potlatches schließlich waren auch eine Institution indigenen Rechts und der Erzeugung normativen Wissens. Der Tseshaht-Künstler und Schriftsteller George Clutesi (1905–1988) zählt immaterielle Anrechte und Namenstitel kurzerhand zu den im Potlatch veräußerten Gaben:

The most important gift one could give was the bestowal of a song together with its dance and the ornate paraphernalia needed to show any subsequent ceremonial presentations. Territories, fishing and hunting rights and the right to keep all game caught within these territories and all flotsam found therein was on extraordinary occasions included in the bestowal of gifts and only then was the recipient able to give a feast in his own name. He was also granted a place in the seating arrangement of guests and so became eligible for a subsequent seat in the senate (Clutesi 1969:10).

Die Anordnung der Gedanken – vom immateriellen Besitz eines Liedes über Territorialrechte zu Namen und Machtstellung – mag überraschen, wesentlich jedoch ist hier die Verknüpfung von Namenstiteln und politisch-rechtlicher Repräsentation unter

¹⁷ Zu den Kriegen siehe Sapir und Swadesh (1955:336–457) und Drucker (1951:332–365). Vergleiche die Ambivalenz in dem Satz „You were the first one bold enough to come and take in marriage from me“.

Verwendung des Begriffs „senate“, der eine Institutionalisierung und Routinisierung politischer Vorgänge impliziert. Auf Potlatches wurden mit jeder Generation der Neukombination von Lineage-Privilegien neue Rechtsgüter, vor allem auch in bezug auf Territorialansprüche, etabliert und durch orale Tradierung und gemeinschaftliche Praxis im kollektiven Gedächtnis gespeichert. Folgender Ausschnitt einer Aufnahme mit Ella Thompson (1900–1975) soll diese Wissensquelle illustrieren:

Well, I will now talk about how the land of the A-Tribe was extended. The B-Tribe had a marriable girl. Then the X-lineage [of the A-Tribe] proposed for marriage. They wanted the younger sister [of the chief] named Čaawiila, they asked for the younger sister. She was to bring a shifting of land, the extension reaching the middle part of B. It is [that rock] called K^wi'iiqmin'asim, now the A-Tribe reached there. [...] It is said to be an important thing across from there, that island called Well-Suited, or Well-Stocked-With-Abundance. It used to be stocked with harbour seals. The B-Tribe used to go there for harbour seals. They would club them over the head, on their island Well-Stocked-With-Abundance. Well, she brought it over. It was thrown over to the X-lineage of the A-Tribe. A roundish red thing was thrown over, they rolled it there. The marriage party didn't know what for. The speaker stood up, who was a descendant of Yašxin, he stood up. „Why don't you know how to propose for marriage? That girl brought something with her“, he said. She brought that island, pushing [the boundary]. [...] Well, that is what I know because I used to listen what the elders were relating who brought me up and I grew up with. I never went to school (Thompson 1975).¹⁸

Abgesehen von Angaben über den Ritualvollzug und genealogischen Informationen ist in diesem kurzen Abschnitt das Ergebnis eines Hochzeits-Potlatch festgehalten: die Übertragung eines Rechtstitels an mehreren Hektar Uferzone in einem mittlerweile touristisch erschlossenen Gebiet von immensem Bodenwert. Unter den heutigen politischen Rahmenbedingungen erlangt dieses Wissen zweifelsohne eine neue Bedeutung. Seit den 1990er Jahren befinden sich die Stämme und Regierungen in British Columbia in Vertragsverhandlungen über die Neuregelung der Beziehungen zwischen Indigenen und Nationalstaat sowie über die Beilegung der Rechtsstreitigkeiten um die offiziell nie abgetretene indigene Landbasis.¹⁹ Erbhäuptlinge, die nach kultureigener Logik bis heute für die territoriale Integrität ihrer jeweiligen Bezugsgruppe stehen, fanden sich nun auch wieder in einer Schlüsselrolle der landrechtlichen Außenrepräsentation. Einige NCN-Stämme haben 2007 Verträge ratifiziert, die ihnen einen Teil ihres traditionellen Territoriums in Steuerhoheit unterstellen, die ihnen für den Rest des Landes umfangreiche Kompensationszahlungen zufließen lassen und die ihnen eine begrenzte Autonomie unter dem Dach des kanadischen Commonwealth einräumen.

¹⁸ Die Stammesnamen und heutigen Ortsbezeichnungen sind für das Verständnis irrelevant und werden hier wegen der rechtlichen Implikationen zurückgehalten. Viele Familien bewahren derartige Tonbanddokumente ihrer verstorbenen Wissensträger auf.

¹⁹ Einen Überblick dazu gibt Penikett (2006).

LITERATURVERZEICHNIS

- ARIMA, Eugene, Henry KAMMLER, Terry KLOKEID und Katherine ROBINSON (Hrsg.)
 2009 *The whaling Indians – West Coast legends and stories: family legends (Part 11 of the Sapir-Thomas Nootka texts, told by Tyee Bob et al., prepared by Edward Sapir et al.)*. Gatineau: Canadian Museum of Civilization (Mercury Series, Ethnology 153.)
- ARIMA, Eugene, Terry KLOKEID und Katherine ROBINSON (Hrsg.)
 2004 *The whaling Indians – West Coast legends and stories: legendary hunters (Part 9 of the Sapir-Thomas Nootka texts, told by Sa:ya:ch'apis et al., prepared by Edward Sapir et al.)*. Gatineau: Canadian Museum of Civilization (Mercury Series, Ethnology 139.)
- BARTLETT, H.G.
 1938 „The nature of the Potlatch“, *American Anthropologist* 40:349–358
- BENEDICT, Ruth
 1959 *Patterns of culture*. With a new preface by Margaret Mead. Boston: Houghton Mifflin Co. (1934)
- BLACK, Martha
 1999 *HuupuK^wanum Tupaaat, out of the mist: treasures of the Nuu-chab-nulth chiefs*. Victoria: Royal British Columbia Museum
- BOAS, Franz
 1921 *Ethnology of the Kwakiutl*. Based on data collected by George Hunt. In two parts. Washington (Annual Reports of the Bureau of American Ethnology 35.)
- BROWN, Robert
 1989 „A guest at a potlatch“, in: John Heyman (Hrsg.), *Robert Brown and the Vancouver Island exploring expedition, 157–175*. Vancouver: UBC Press (1873)
- CLUTESI, George
 1969 *Potlatch*. Sidney, B.C.: Grey's Publishing
- CODERE, Helen
 1950 *Fighting with property: a study of Kwakiutl potlatching and warfare 1792–1930*. New York: J.J. Augustin (Monographs of the American Ethnological Society 18.)
 1961 „Kwakiutl“, in: Edward S. Spicer (Hrsg.), *Perspectives in American Indian culture change*, 431–516. Chicago: University of Chicago Press
- CURTIS, Edward
 1915 „Kwakiutl“, in: Edward Curtis (Hrsg.), *The North American Indian*. Band 10. Norwood, MA: Plimpton Pr.

DONALD, Leland H.

1997 *Aboriginal slavery on the Northwest Coast of North America*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press

DRUCKER, Philip

1951 *The Northern and Central Nootkan tribes*. Washington: Smithsonian Institution (Bureau of American Ethnology Bulletin 144.)

DRUCKER, Philip und Robert F. HEIZER

1967 *To make my name good: a reexamination of the Southern Kwakiutl potlatch*. Berkeley: University of California Press

DUNN, John Asher

1978 *A practical dictionary of the Coast Tsimshian language*. Ottawa: National Museums of Canada (National Museum of Man Mercury Series, Canadian Ethnology Service Paper 42.)

FLEISHER, Mark S.

1981 „The potlatch as a public art form“, *Anthropos* 76:222–225

GODELIER, Maurice

1999 *Das Rätsel der Gabe*. Geld, Geschenke, heilige Objekte. München: Beck

GOLLA, Susan

1987 *He has a name: history and social structure among the Indians of Western Vancouver Island*. New York (Ph.D. thesis, Columbia University)

2000 „Legendary history of the Ts'isha?ath: a working translation“, in: Alan L. Hoover (Hrsg.), *Nuu-chah-nulth voices, histories, objects and journeys*, 133–171. Victoria: RBCM

HALLER, Dieter

2005 *dtv-Atlas Ethnologie*. München: Deutscher Taschenbuchverlag

JUHÁSZ, Tamás

2007 „The end of potlatch: an anthropological approach to Nostromo“, *Research in Economic Anthropology* 25:285–298

KAMMLER, Henry

2009 „Wer *elders* hat braucht keine Bücher? Wissenskulturelle Transformationen bei den Nuuchahnulth“, in: Christian Carstensen, Susanne Jauernig, Henry Kammler und Karl-Heinz Kohl (Hrsg.), *Transfer und WiederAneignung von Wissen*, 81–97. Berlin: Akademie Verlag (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 27.) (im Druck)

KRETSCHMANN, Carsten, Henning PAHL und Peter SCHOLZ

2004 „Institutionen des Wissens in gesellschaftlichen Krisen – Ein Problemaufriß“, in: Carsten Kretschmann, Henning Pahl und Peter Scholz (Hrsg.), *Wissen in der Krise*. In-

stitutionen des Wissens im gesellschaftlichen Wandel, 7–16. Berlin: Akademie-Verlag (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 7.)

MARSHALL, Yvonne und Alexandra MAAS

1997 „Dashing dishes“, in: Yvonne Marshall (Hrsg.), *Culture contact and colonialism*, 275–290. *World Archaeology* 28(3)

MAUSS, Marcel

1990 *Die Gabe*. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw 743.)

NULLMEIER, Frank

2000 *Politische Theorie des Sozialstaats*. Frankfurt am Main und New York: Campus (Theorie und Gesellschaft 46.)

PENIKETT, Tony

2006 *Reconciliation: First Nations treaty making in British Columbia*. Vancouver, Toronto, Berkeley: Douglas & McIntyre

PIDDOCKE, Stuart

1965 „The Potlatch system of the Southern Kwakiutl: a new perspective“, *Southwestern Journal of Anthropology* 21:244–264

ROSMAN, Abraham und Paula RUBEL

1971 *Feasting with mine enemy*. New York und London: Columbia University Press

ROTH, Christopher F.

2002 „Goods, names, and selves: rethinking the Tsimshian potlatch“, *American Ethnologist* 29:123–150

SAPIR, Edward

1913 „A girl's puberty ceremony among the Nootka Indians“, *Royal Society of Canada, Proceedings and Transactions* 3(2):67–80

SAPIR, Edward und Morris SWADESH

1939 *Nootka texts: tales and ethnological narratives with grammatical notes and lexical materials*. Philadelphia: Linguistic Society of America (William Dwight Whitney Linguistic Series)

1955 *Native accounts of Nootka ethnography*. Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics 1. Bloomington: Linguistic Society of America (= International Journal of American Linguistics 21, Heft 4, Teil 2)

SUTTLES, Wayne

1958 „Private knowledge, morality, and social classes among the Coast Salish“, *American Anthropologist* 60:497–507

1991 „Streams of property, armor of wealth: the traditional Kwakiutl potlatch“, in: Aldona Jonaitis (Hrsg.), *Chiefly feasts: the enduring Kwakiutl potlatch*, 71–134. Vancouver: Douglas & McIntyre

TESTART, Alain

1999 „Le potlatch entre le lustre et l'usure. Contribution à la sociologie de la Côte nord-ouest“, *Journal de la Société des Américanistes* 85:9–42

THOMPSON, Ella

1975 *Hitac'u oral history*. Ucluelet, BC (Tonbandaufnahme im Besitz von Barbara Touchie. Transkription und Übersetzung Henry Kammler mit Barbara Touchie)

