Volume 5, numéro 2 Autumne 2026 P. 1 - 21

Matrix: une revue d’études matriculturelles

https://journal.networkonculture.ca/index.php/matrix/index

Matriculture : du concept à l’application

Introduction

MARIE-FRANÇOISE GUÉDON

Au sens large, la matriculture est un cadre culturel geertzien composé de symboles et de significations liés aux femmes.

En tant que concept et méthodologie présentant un immense potentiel d’évolution, la matriculture mérite toutefois d’être explorée plus en profondeur. Ce numéro est consacré au développement du concept de *matriculture*, qui désigne un cadre culturel, dans le sens proposé par l’ethnologue Clifford Geertz, donc un cadre symbolique, qui désigne tout ce qui dans un contexte culturel, a trait aux femmes.

Le terme dénote à la fois qu’il s‘agit d’un système distinct des autres systèmes (tel que la religion, l’art ou la parenté) et qu’il est centré sur le vécu, les perceptions, les points de vue et les connaissances des femmes. Le concept nous permet de parler du culturel féminin dans n’importe quelle société, puisque les femmes sont indispensables à la reproduction sociale (ainsi qu’individuelle).

© 2026 Le(s) Auteur(s). Publié par le Réseau international pour la formation, l'éducation et la recherche sur la culture. Il s’agit d’un article en libre accès sous licence Creative Commons : Attribution – Utilisation non commerciale - Pas d'Oeuvre dérivée 4.0 International.

Un bref aperçu historique

Nous avons commencé par suivre la piste proposée par Peggy Reeves Sanday (1998, 2002), qui avait remarqué que les systèmes de parentés et de gouvernance chez les Minangkabau, société matrilinéaire en Indonésie, ne pouvait se réduire à l'organisation des communautés en lignages matrilinéaires assurant un pouvoir politique, financier et moral aux chefs féminins des lignages sans inclure nécessairement une cosmographie, des pratiques sociales et un contexte rituel guidant l'ordre moral. Nous avons mis à l'essai différents concepts pendant plusieurs années à partir du milieu des années 2000, notamment dans une série d'ateliers organisés à l'Université d'Ottawa, et avons continué à explorer leur potentiel durant les années suivantes avec l'équipe du Centre de recherche InterCulture, qui travaillait déjà à l'établissement de la revue *Matrix*. Nous avons continué à explorer leur potentiel au cours des années qui ont suivi.

C'est en 2016 durant une session de la CASCA (Société canadienne d'anthropologie) que nous avons utilisé officiellement pour la première fois le mot 'matriculture,' un terme proposé par l'anthropologue Marie-Françoise Guédon pour désigner le système culturel qui se déploie autour du féminin, des femmes, du genre, de la maternité et des autres aspects culturels qui leurs sont associés. La communauté de chercheurs et chercheuses travaillant avec ce concept en ont par la suite développé les conséquences méthodologiques. Comme les autres systèmes culturels, le matriculturel est enraciné dans le symbolique mais il se déploie dans les comportement humains et dans l'espace vécu, laissant des traces matérielles qui peuvent informer et transformer l'environnement matériel humain, ce qui ouvre la voie à des approches variées.

Encouragés par nos liens avec les chercheuses/chercheurs et la communauté (matrilinéaire) des Mosuos, dans la vallée du lac Lugu, entre le Yunnan et le Sichuan dans le Sud-Ouest Chinois, avec les peuples pygmées du Congo RDC, avec les nations autochtones des Dénés (de langues athabascanes), avec aussi l'intervention de chercheuses et chercheurs des Premières Nations du centre et de l'est canadien, nous avons d'abord orienté le projet vers les sociétés matrilinéaires, et avons questionné les conditions culturelles ayant permis d'une part à ces sociétés de développer et conserver des systèmes de parenté matrilinéaires tandis que d'autres sociétés s'orientent vers la patrilinealité sinon une gouvernance patriarcale. Ces systèmes de parenté se révélaient être aussi des systèmes de pensée où le matrilinéaire ou le patrilinéaire était supportés par des valeurs explicites, des cycles rituels, des mythologies, des systèmes qui ne pouvaient donc plus être vus comme une collection de traits indépendants les uns des autres.

Vers une plus grande clarté

À première vue disparates, ces traits forment des systèmes d'éléments interdépendants en particulier sur le plan symbolique, ce qui correspond à la notion de système culturel telle que définie par Geertz. La nature systémique des composantes culturelles qui définissent les femmes et leur milieu de vie dans une société, et leur permet de se définir elle-mêmes, peut paraître évidente aujourd'hui, mais elle ne l'était pas au siècle dernier et jusqu'à la fin des années 1990 où il était tout à fait normal d'écrire une monographie sur une communauté culturelle avec un chapitre sur les modes de subsistance ou l'économie, un autre sur la parenté, puis sur le système de gouvernance ou la vie politique, suivi de chapitres sur le cycle de la vie et les rituels attenants, sur la religion, les arts et parfois la médecine ou les ethno-sciences locales et un chapitre final sur la situation actuelle ou contemporaine. Il fallait glaner à travers les sections les informations sur les femmes, ou attendre un résumé ajouté à la fin de l'ouvrage. Dès lors que l'on s'appuie sur le témoignage des femmes elles-mêmes, émerge un champ culturel suffisamment distinct de celui des hommes et du masculin pour que l'on y prête attention, suffisamment dynamique pour que l'on en tienne compte, et suffisamment diversifié pour qu'on remarque sa capacité à influencer le contexte culturel général d'une société.

Geertz utilise l'expression 'système culturel' pour désigner les composantes d'un contexte culturel (traits, symboles, sens et représentations, voire philosophie ou vision du monde plus ou moins explicite) organisées autour d'un focus particulier qui peut être identifié (au moins par les chercheuses et chercheurs) parce qu'il se retrouve et se reconnaît sous une forme ou sous une autre dans d'autres contextes culturels comme faisant partie d'un même ensemble. De tels systèmes incluent, entre autres, la religion, l'art, la parenté, ainsi que la guerre, la royauté, la mythologie. ou même les plaisanteries, parmi beaucoup d'autres, qui pourraient être considérés comme des invariants.

En fait, malgré la diversité de leur expression et parfois l'absence d'institutions ou même de termes spécifiques pour concrétiser leur manifestation, la notion de systèmes culturels nous permet de structurer nos descriptions ethnologiques, d'analyser des processus socio-culturels dans divers contextes, et surtout de comparer les sociétés les unes aux autres. Ils peuvent aussi être institutionnalisés en partie par un groupe cherchant à en contrôler les expressions et les conséquences. Le matriculturel en tant que système culturel peut donc être perçu comme un outil multidisciplinaire permettant de court-circuiter des pré-suppositions imposées par un commentateur extérieur, en replaçant ses composantes dans une contexte plus large et plus proche de l'expérience de celles et ceux qui la vivent.

Q'une société humaine soit matrilinéaire ou patrilinéaire ou bilatérale ou autre, qu'elle puisse être décrite comme patriarcale ou égalitaire, qu'elle place les femmes dans un

position désavantageuse ou qu'elle leur offre une protection efficace, les femmes trouveront des moyens de se définir, de définir leur corps, et leur environnement (y compris leur milieux culturels), de créer des liens entre elles et avec les hommes et autres membres de leur société, d'articuler les significations de la différenciation sexuelle et les implications de la maternité, entre autres questions, et de parler de leur monde, (et de celui des hommes) si seulement parce qu'elles doivent prendre soin de leurs enfants et les enculturer. Toutes ces considérations sont entrelacées pour former le système matriculturel.

Nos recherches préliminaires avaient suggéré l'extrême diversité des systèmes matriculturels. En mettant l'accent sur la façon dont les femmes elle-mêmes pensent, expriment et décrivent leurs mondes, on perçoit mieux la spécificité, et de leurs situations, et de leurs réponses. On découvre aussi que les perceptions du genre issues du socio-culturel indo-européen, qu'Anne Augereau a qualifié récemment de « conception binaire hétéronormative et androcentrée » (2026: 23), ne suffisent pas à rendre compte du matriculturel tel que nous le rencontrons sur le terrain. Nous avons cependant préféré garder la référence primaire au maternel qui s'est imposée en raison de l'universalité de la nécessité pour une société d'assurer une descendance, et des contraintes imposées par la biologie humaine de la reproduction.

Si le maternel est assumé et défini de façons diverses dans le monde, il implique toujours gestation, naissance, lactation et contacts physiques prolongés avec une ou des personne humaines. Les enfants doivent être nourris, portés, élevés, et exigent une communauté de soins et de conversations. Il est rare que la mère soit considérée la seule responsable des soins maternels; dans les sociétés matrilinéaires, par exemple, les gens utilisent fréquemment le même terme pour désigner la mère et les tantes maternelles. Dans nombre de sociétés autochtones, ce sont en fait les grand-mères qui assurent les soins et l'éducation culturelle des enfants (par exemple chez les Tlingit), et dans la plupart des sociétés qui dépendent du travail agricole des femmes, ce sont leurs sœurs plus âgées qui s'occupent des nourrissons. Finalement, un nombre non négligeable de sociétés permettent aux hommes de porter leurs enfants et d'assurer leur socialisation. Chez les gens de langes athabascannes, le père est vu sur le plan affectif comme une figure plus proche de ses enfants que la mère biologique, et c'est lui par exemple qui initiera la petite fille à la chasse. Le cercle social entourant l'enfant en est élargi. Comme on l'entend couramment dans les villages autochtones de la côte pacifique canadiennes: Ça prend un village pour élever un enfant.

Ceci dit, et prenant pour acquise la notion de genre dans son acception non-binaire, nous continuerons dans la suite de ce numéro à parler de femmes et d'hommes, de féminin et

de masculin simplement parce que nos auteurs et autrices parlent de sociétés où le genre binaire est imposé par les structures religieuses et politiques dominantes.

Perçu de l'intérieur, et comme c'est le cas pour tous les systèmes culturels, le matriculturel crée un 'langage' commun pour, d'une part, penser, décrire, interpréter et refléter la réalité - un modèle *de* la réalité - et d'autre part pour prescrire comportements et attentes - un modèle *pour* la réalité. Nos disciplines savantes, guidées par des visions du monde masculines, ont souvent traité le domaine des femmes comme un dérivé d'un domaine masculin universel, et n'ont pas facilité la reconnaissance des aspects matriculturels en tant qu'éléments d'un système à la fois imbriqué dans les autres systèmes comme le religieux ou le politique, mais distinct - encore moins en tant que milieu d'émergence du culturel.

À écrire l'histoire d'une nation, ou d'un empire à partir des mouvements des armées et des prises de pouvoirs des princes, on oublie la présence des gens dits 'ordinaires,' cette 'masse' indifférenciée qui soutient, transmet, et tisse la toile culturelle. De fait, la contribution des femmes en tant qu'acteurs culturels autonomes s'annonce autant dans les cas où elles ont leur propres langues (Tucanos), leurs propres traditions artistiques (Hopi), ou leurs propres systèmes religieux (Jeju), que dans les exemples plus célèbres de leur présence dans le passé éloigné telle qu'attestée par les représentations féminines du Paléolithique supérieur en Europe, dans les grands mythes babyloniens comme la descente d'Inanna dans le monde inférieur, dans la transmission endogame du pouvoir politique en Égypte ancienne, et dans les dynasties matrilinéaires des reines dans les Marches sino-tibétaines.

Si toutes les sociétés humaines entrelacent - et systématisent - leurs systèmes de parentés, leur organisation sociale et politique, leurs systèmes de valeurs et leur vie cérémonielles et rituelles, avec la façon dont elles définissent et gèrent la présence des femmes, ce ne sont pas toutes les sociétés qui permettent aux femmes de développer des milieux culturels, des matricultures, qui soient fertiles, pérennes et bénéfiques pour les femmes et leurs dépendants. Notre équipe de recherche a donc pris l'habitude de juger de la qualité et de la richesses des systèmes matriculturels comme on le fait couramment avec les autres systèmes culturels. De la même manière que l'on parle, par exemple, de sociétés profondément religieuses ou de systèmes religieux néfastes, ou encore de sociétés créatives sur le plan artistique ou de sociétés où l'expression artistique est restreinte, contrôlée par l'État ou par l'élite religieuse, on observe des systèmes matriculaires ouverts partagés par l'ensemble de la communauté, des systèmes matriculturels réprimés officiellement mais déployés à l'écart du contrôle masculin (voir les contributions dans ce numéro de Sandra Skurvida et de Jinoos Taghizadeh sur l'utilisations des films video par les femmes iraniennes), et des systèmes matriculturels affaiblis sinon étranglés par la main-

mise masculine. Ce dernier se trouve, par exemple, lorsqu'on empêche la transmission des connaissances féminines en envoyant les filles dès leur puberté vivre chez leur mari et une belle-mère qui n'est pas nécessairement accueillante. Les familles et les enfants sont évidemment directement touchés par la qualité et la santé du matriculturel (voir les travaux de Sanday en Afrique tropicale).

Enfin, on ne pas penser le matriculturel comme un système qui contrebalance nécessairement la brutalité ou la souffrance qui peuvent résulter de pratiques jugées acceptables par le reste de la société. Certains systèmes matriculturels sont fortement hiérarchisés. Les belles-mères sont parfois les premières à maltraiter les jeune épouses de leur fils, et quand les normes sanctionnant mutilations génitales des filles sont acceptée par les femmes dominantes (pour assurer un mariage convenable aux filles), les filles seront excisées avec l'assentiment de leur mère, ce qui viendra rompre la relation de soutien entre mère et fille. C'est seulement quand la vision du monde sous-jacente amène à considérer les fille et les femmes avec respect que l'on trouve des systèmes matriculturels nourriciers et sécuritaires. À ce propos, le traitement des enfants, des gens âgés, des serviteurs et esclaves, et des animaux domestiques est un bon indice de la santé du matriculturel.

Les acquis méthodologiques

Depuis 2016, le concept à fait son chemin, bien qu'il soit encore jeune, et n'ait pas encore atteint son plein développement. Dix ans plus tard, le thème de ce numéro de *Matrix* permet de tester son horizon et d'accueillir les perspectives qu'apportent un groupe renouvelé de chercheuses et chercheurs.

Certains acquis sont confirmés. Comme le terme 'culture,' qui reste central dans le discours anthropologique et ethnologique, 'matriculture' est à la fois un mot (parfois utilisé dans d'autres contextes), un concept qui permet des synthèses prenant en compte des aspects très divers de la vie des femmes, et une perspective qui permet d'accéder à un éventail d'approches depuis le culturel vécu à la première personne, jusqu'à l'examen à grande échelle des mouvements sociaux, toujours en partant du point de vue des femmes. C'est donc d'abord un outil méthodologique, avec trois réserves importantes :

1 - C'est un outil qui repose sur une conception générale du culturel qui privilégie le symbolique. Il ne peut y avoir de culture sans des personnes qui la pensent et la parlent (voir les théories fondatrices d'Edward Sapir, 1924, et d'Irving Hallowell, 1955). Comme les autres systèmes culturels, tels que proposé par Geertz, le matriculturel demeure fondamentalement défini comme un système symbolique. Il s'adresse à la façon dont les

gens pensent, et spécifiquement la manière dont les femmes conçoivent leur monde. Il s'appuie sur des ensembles de connaissance, d'expériences partagées, de transmissions et de communication. C'est pourquoi la voix est sa principale métaphore; la communication, par tous les moyens et selon tous les modes disponibles, est son support indispensable. Ce thème est évoqué par la plupart des auteurs collaborant à ce numéro.

À ce propos il est intéressant de constater la distribution de l'un des aspects de la matriculture, celui de ses liens avec le système de parenté - liens qui furent l'objet d'un projet de recherche sur les rapports entre langue et systèmes de parenté (Guédon-Kalulambi; la première partie de ce projet de recherche fut publiée dans le premier numéro de *Matrix*; Guédon 2020). Après plusieurs tentatives pour explorer et revisiter les corrélations suggérées entre les types de système de parenté (en particulier les systèmes de parenté matrilinéaires) et le reste du contexte socio-culturel, il s'avère que ni le contexte géographique, ni le mode de subsistance, ni l'organisation sociale, ni le niveau développement économique, ni le type de système politique ne permettent de prédire la présence d'un système matrilinéaire. La seule variable fiable qui puisse être associée à la matrilinealité se trouve être la langue parlée par cette société, ou plus précisément son appartenance à une famille linguistique où on trouve déjà une organisation matrilinéaire. Les gens de la même famille linguistique ont des chances très élevées de partager le même système de filiation. C'est donc, du moins dans le présent, un facteur culturel supporté par la langue (qu'il s'agisse de principes de base, de champs sémantiques, de visions du monde, ou de valeurs) hérité d'une même origine parfois lointaine, qui facilite les tendances vers une orientation ou une autre d'un système de parenté, avec des répercussions immédiates sur le matriculturel.

2 - Dans le sens où nous l'entendons ici, le mot ne désigne pas un type de société; encore moins un type de société limité à celles qui seraient favorables aux femmes, par exemple, en leur offrant une sorte de matriarcat; il ne dénote pas une organisation sociale matrilinéaire, ou une gouvernance féminine. Nous comprenons maintenant q'on ne peut donc pas parler de société matriculturelle.

Il faut noter que notre équipe de recherche a jusqu'ici refusé de promouvoir une sémantique focalisée autour d'un seul terme central tel que 'femme' ou 'mère' ou encore 'maternité' ou même 'genre,' préférant aligner toutes les facettes que peuvent présenter les notions de genre, de féminité, de procréation, de maternité, de soins aux enfants, qu'encore de famille, de parenté, de sexualité, de domesticité, ou de transmission culturelle. Ce choix est dû partiellement au fait que chacune de ces notions demeure liée à des contextes culturels précis, et varie selon ces contextes, et d'autre part, à l'impression que selon nos enquêtes sur le terrain et dans la plupart des cas, ce que nous cherchons à délimiter par matriculture est constitué, comme la plupart des système culturels, par un

enchevêtrement d'habitudes, de connaissances, d'intentions, de responsabilités, de devoirs, et de créativité, à court et à long terme, qui rend impossible, ou même irresponsable, la concentration ou simplement l'emphase sur un seul aspect. Il se peut que les versions masculines du matriculturel - oserions nous l'appeler le patriculturel ?— soient plus enclines à simplifier les choses ou à les organiser autour de quelques principes explicites, comme le suggère l'étude de Helen Lachal, 'Motherhood in *Murzilka*: Constructing Maternal Ideals for Soviet Children, 1956 – 1964' (« La maternité dans *Murzilka* : construction d'idéaux maternels pour les enfants soviétiques, 1956–1964 », ce numéro, pp. 213-239). Cette discussion des instructions données aux enfants russes à l'intention de leurs mères décrit des femmes dont le monde, d'après le modèle prescrit par des autorités masculines, se réduirait simplement à être des mères nourricières en même temps que des travailleuses manuelles et anonymes. (Voir aussi Mary Bateson (1973) sur les femmes iraniennes et la nécessité de préserver une temporalité longue et relativement informelle, comparé à celle des hommes, plus courte mais plus explicite.) Ce même thème est repris à un niveau plus théorique par Yolande François-Schwab dans sa revue du livre par Susan Ackerman *Maturity, Marriage, Motherhood, Mortality: Women's Life-Cycle Rituals in Ancient Israel* (« Maturité, mariage, maternité, mortalité : les rituels du cycle de vie des femmes dans l'Israël antique », ce numéro, pp. 281-289).

Cependant, comme concept, et comme la culture dont il est une composante, et comme la parenté, comme l'art, la religion, et tous les autres systèmes culturels, le matriculturel rassemble des éléments qui resteraient dispersés, ou dont la convergence serait voilée dans nos analyses, sans un point focal identifiant leur interdépendance. Mais ce point focal doit demeurer assez flou pour qu'on puisse l'identifier d'une culture à l'autre. Par exemple, si certaines sociétés vont identifier le religieux avec leurs institutions associées avec la notion d'un Dieu unique, l'anthropologue ou l'historien peut se permettre d'élargir son champs de vision pour accueillir comme religieux toute manifestation culturelle ou rituelle associée à la relation avec le spirituel, le surnaturel, le sacré ou même les relations rituelles avec tout ce qui se tient au delà de l'espace humain.

3 - On peut parler de matriculture dans le contexte de la culture matérielle ou de l'environnement physique à condition que cet environnement physique soit habité, c'est à dire appréhendé comme signifiant. À cet égard plusieurs thèmes sont en voie d'émergence dans ces premiers numéros de *Matrix*, entre autres autour de la notion de domesticité, qui ne serait plus considérée comme un invariant de la condition des femmes; la notion de site sacré, qui est très ancienne mais n'est pas universelle, surtout chez les chasseurs cueilleurs et les nomades; et, aujourd'hui, les engagements communautaires visant la protection de l'environnement naturel, et la lutte contre les changement climatiques, en passe d'être revendiquée comme une responsabilité féminine au vu de la faillite des dirigeants des états et des institutions économiques et financières mondiales.

Les thèmes émergeant de ce numéro

Ce numéro s'ouvre sur des situations dissonantes où l'oppression politique se conjugue aux pertes culturelles et linguistiques, et à la dislocation des communautés. Cet horizon plus sombre démontre la capacité du concept du matriculturel à rejoindre non seulement la diversité des systèmes matriculturels (ce qui a été démontré dès le début de nos recherches) mais aussi l'éventail des problèmes parfois extrêmement sévères qui les affectent, situations problématiques par ailleurs souvent renforcées par les systèmes religieux ou idéologiques. Les réponses des femmes sont diverses et chaque fois spécifiques, ce qui pourrait permettre de mettre en lumière le fait que le matriculturel est en dialogue avec le contexte socio-culturel de toute la communauté et avec le monde extérieur, d'une part, et d'autre part de témoigner des conséquences pour toute la société, et non seulement pour les femmes, d'un système matriculturel malmené.

Les contributions rassemblées dans les textes qui suivent sont diverses mais elles abordent directement ou indirectement plusieurs perspectives communes .Au delà des sujets de recherche annoncés, trois thématiques en particulier émergent de ces articles qui sont autant de témoignages sur les sociétés qu'ils décrivent: les difficultés de la condition féminine dans les sociétés en question, la résilience physique et morale des femmes, et les stratégies de résistance.

Mais le constat est là, et il s'exprime immédiatement et sans détour en un raccourci saisissant dans le poème de Gloria Macher: 'Mending for Unity' (« Réparer pour l'unité », ce numéro, pp. 261-265). Il fait écho à la somme du travail physique imposée par les structures sociales dominantes locales, à l'urgence concrète du soutien aux réseaux de support féminins, et à l'urgence globale de protéger la terre elle-même de la folie destructrice des dirigeants mondiaux actuels. Le poème affirme la nature dynamique du monde culturel féminin et la pérennité de ses inquiétudes, tissant et ravaudant la fabrique globale du vivant. Le culturel d'habitude pris pour acquis devient visible.

Les femmes décrites par nos auteur(e)s répondent en affirmant leur résilience. En traversant et croisant les paysages religieux, par example du Judaïsme à l'islam, et les zones géographique, de l'Iran à la Roumanie avec des excursions vers la Russie de l'Union Soviétique et vers l'Afrique tropicale, nos contributrices et contributeurs démontrent que l'image de 'la femme forte' n'est pas seulement une image et qu'elle s'installe parfois très tôt dans les vie des filles. La résilience, l'endurance et la force des femmes peuvent être source de fierté, mais elles signalent aussi par leur nécessité la présence constante des difficultés.

Etim Ekpenyong Mfon, dans son article 'From Concept to Practice: Visual art as an Applied Site of Matriculture,' (« Du concept à la pratique : les arts visuels en tant que terrain d'application de la matriculture », ce numéro, pp. 41-82), explore à partir d'une série de ses peintures, la capacité de l'art visuel à rendre compte du matriculturel et de l'éco-féminisme au Nigéria. Il écrit: « In this respect, the [art] studio functions as a space where cultural meanings are not only represented but also subjected to visual scrutiny and possible rethinking (« En cela, le studio [d'art] fonctionne comme un espace où les significations culturelles sont non seulement représentées mais aussi assujetties à une examen visuel et une vérification pouvant mener à les repenser.» (P. 46)

C'est aussi un espace méthodologique qui documente une transformation dans la société comme dans l'analyse que l'artiste propose : chaque peinture fonctionne comme une vignette qui dépeint une étape dans un processus qui s'ouvre sur l'affirmation du caractère dynamique du matriculturel en démontrant comment insérer une perspective matriculturelle dans un effort de communication visuelle et non verbale d'une part, et d'autre part en apportant une dimension dynamique dans ce qui aurait pu être simplement l'illustration d'une héritage culturel. Reconnaissant que cet héritage peut à la fois soutenir les femmes et les restreindre, la révérence pour les femmes conteste certaines habitudes sanctionnées par les traditions et crée une ouverture sur l'avenir et sur de nouvelles interprétation des anciens symboles.

Suivant une approche historique centrée sur les femmes, dans 'Jewish and Muslim Women in Habsburg Lands: Historiographical Essay and Research Directions' (« Femmes juives et musulmanes dans les terres des Habsbourg : essai historiographique et pistes de recherche », ce numéro, pp. 108-148), Alison Rose retrace les cheminements complexes et parallèles des communautés et des femmes juives d'une part et musulmanes d'autre part durant les quatre derniers siècles dans les Territoires des Habsbourg en Europe centrale. Marqué par la résilience, l'endurance et la force de caractères des femmes, cet essai historiographique dépeint un contexte de marginalisation ethnique combinée avec l'imposition de normes compilées par les pouvoirs religieux (chrétiens catholiques et orthodoxes, juifs, et musulmans), et le déplacement forcé par l'état de communautés entières, contexte avec lequel les femmes doivent composer tout en contribuant à la continuité culturelle et sociale. Selon Rose, elles prennent leurs places individuelles et collectives en accumulant et transmettant leurs connaissances et leur expérience, en prenant soin les unes des autres, partageant les responsabilités et créant des réseaux féminins qui les accompagnent au dedans et au dehors. Car en dépit de restrictions, les femmes juives et les femmes musulmanes sortent de chez elles, et ce d'abord en profitant des institutions scolaires imposées pas l'état.

Comme le remarque Rose, chez les juifs orthodoxes en Europe de l'Est, à considérer les filles comme moins importantes que les garçons, on en arrivait à leur accorder un accès à la culture et aux langues dominantes, avec une éducation plus libre, plus séculaire, et plus ouverte sur le monde, que la seule culture judaïque à laquelle les garçons étaient strictement tenus. Lorsque elles maîtrisent des langues européennes ou lorsque elles peuvent assister leur père dans sa comptabilité, les filles sont valorisées par leur famille.

Mais elles ont acquis en même temps les moyens de sortir de leur milieu. Car la continuité culturelle et les liens serrés intra-communautaires qu'on demande aux femmes de défendre, parfois contre leurs propres intérêts. amène parfois paradoxalement les femmes et souvent les jeunes filles à prendre la décision de quitter leurs famille ou leur communauté religieuse, voir à s'exiler, ou même à se convertir à l'islam ou au christianisme, si elles veulent suivre leurs propres cheminements. Qu'il s'agisse de refuser un mariage, de poursuivre une vocation, ou simplement d'acquérir les moyens financiers de fonder leur propre familles, si nécessaire par la prostitution, ces décisions apparaissent souvent imposées par des questions de survie individuelle.

Mais au delà d'une comparaison formelle entre juives et musulmanes qui révèle des parallèles, on devine dans les histoires de vie des juives comme des musulmanes qu'à l'insu des communautés officielles familiales ou religieuses tout un réseau de filles et de femmes répand les nouvelles sociales en même temps que des modèles de comportement qui, tout en étant ouvertement désapprouvés peuvent communiquer des options et les connaissances nécessaires pour les exercer. C'est donc parfois dans la désobéissance assumée que ces femmes vont trouver leur propre continuité.

Dans un contexte totalement différent, celui de villages roumains retirés dans les montagnes loin des routes et des agglomérations, Oana Alexandra Borlea-Stancioi a recueilli les histoires de vie de femmes qui assument la responsabilité de demeurer dans leurs villages et de les garder en vie en dépit de l'éloignement ("remoteness") géographique et social dans son article 'Remaining on the Mountain: Women, Memory, and the Transformation of Remoteness in Rural Romania' (« Demeurer sur la montagne : femmes, mémoire et transformation de l'éloignement dans la Roumanie rurale » (ce numéro, pp. 83-107). Ces femmes sont - et se savent - fortes, indépendantes,capables physiquement et mentalement de survivre. Ce sont souvent des femmes âgées que les changements sociaux et la cassure des traditions et des structures parentales traditionnelles ont laissées seules pour assumer la préservation des fermes et de l'expertise nécessaire pour leur gestion. Autrefois cette continuité passait par les belles-filles qui emménageaient avec leur mari, mais les jeunes couples descendent dans la vallée et n'habitent plus la maison familiale, sauf pour des visites temporaires. Aujourd'hui ces femmes qui choisissent de continuer à vivre dans des villages isolés en altitude, assument

la responsabilité de veiller non seulement sur le patrimoine immobilier, la terre et les fermes, mais aussi et surtout sur les connaissances qu'elles ont accumulées, et qu'elles veulent transmettre à une nouvelle génération de descendants dont la présence est cependant incertaine. C'est là une composante essentielle de leur identité et raison d'être.

En plaçant l'emphase sur la perception qu'ont ces femmes de leurs options et du prix à payer pour les exercer, l'auteure est capable de parler d'un thème que l'on ose rarement mentionner et qui est pourtant toujours d'actualité, celui de la solitude, qu'elles abordent comme une composante de ce qu'elles nomme 'Remoteness' (l'éloignement), c'est à dire recul et distance. Ce recul qu'est vécu comme la condition de la continuité sociale et culturelle est aussi sûr le résultat d'une vie relégué loin des communautés plus proches des routes et des centres urbanisés, mais on devine que les femmes elles-mêmes l'attribue aussi à la quantité de travail qu'elle doivent fournir juste pour maintenir la maison et survivre; le temps manque pour d'autres entreprises. La perception de cet éloignement, dit l'auteure, affecte plus particulièrement le femmes :

> Whether or not the locals' fears come true, the perception of remoteness shapes the identity and life-worlds of the inhabitants. It does so in a gendered way by tethering women in place through their domestic knowledge and authority, while men and youth are more mobile, being expendable in the domestic sphere. (P. 88)
>
> (Que les craintes des habitants se concrétisent ou non, la perception de l'éloignement façonne leur identité et leurs univers vécus. Ce processus s'opère selon une logique de genre : les femmes se retrouvent ancrées sur place, en raison de leurs savoirs et de leur autorité dans la sphère domestique, tandis que les hommes et les jeunes jouissent d'une plus grande mobilité, leur présence au sein du foyer étant jugée moins indispensable.)

Mais que faire d'un patrimoine intangible dont les descendants ne veulent plus? Une femme privée de la présence de sa belle-fille peut créer des liens affectifs avec les touristes ou les familles nouvellement-venues de façon à pouvoir transmettre ses connaissances à quelqu'un. Mais elle sort alors du système patrilinéaire traditionnel. Elle peut aussi confier ses histoires à des ethnographes qui tenteront de les écrire et de les préserver. Ces récits évoquent sa langue maternelle et son histoire, la féminité et le pouvoir.

En contrepoint avec les femmes retirées dans les montagnes roumaines, et à l'autre côté du monde, une autre femme de Roumanie, Michela Enache, immigrée en Nouvelle-Zélande pour une nouvelle vie loin de la société oppressive et des souvenirs douloureux de

son enfance, apporte un témoignage sur celles qui partent. Dans ‘Being and Becoming Kin with an Ancient Matricultural Artefact’ (« Tisser des liens de parenté avec un artefact matricultural ancien », ce numéro, pp. 266-271), elle décrit comment elle a pu recréer de nouveau liens avec son pays et sa culture d’origine à partir de la confection d’un seul artéfact, une blouse traditionnelle qui “encapsule” la mémoire de son identité passée et la créativité qu’elle peut désormais assumer dans son nouveau rôle d’enseignante. En défiance à la politique du régime communiste qui voulait faire de ces blouses un objet de production de masse symbolisant une identité collective et uniforme, elle a fabriqué et brodé le vêtement de ses mains et selon les règles traditionnelles, avec les symboles qui lui parlent de sa langue maternelle et de son histoire, de féminité et de pouvoir, un lien quasi-vivant plutôt qu’une relique.

Dans ‘Echoes of Resilience, Women’s Voices and Agency in Nso Cultural Traditions of the Bameda Grassfield of Cameroon’ (« Échos de résilience : voix et pouvoir d’agir des femmes dans les traditions culturelles Nso des Grassfields de Bamenda, au Cameroun », ce numéro, pp. 183-212), Happiness Ninyuy analyse les formes de participation des femmes à la vie sociale, formes qui persistent en dépit de l’exclusion des femmes, par les hommes. des institutions politiques et des appareils de décision publiques .Les femmes se font entendre, comme mères, comme porteuses de culture et gardiennes des traditions orales, comme héritières d’une fondatrice historique et mythique de la société Nso, la princesse Ngonnso, et comme participantes dans les rituels communautaires, tous roles qu’elles assument délibérément, tous rôles culturels.

Mais leur voix n’aurait pas grande portée, sans le levier qu’elles ont trouvé dans le travail agricole, avec des conséquences directes sur l’économie du pays, un levier identifié dans la remarque de Phyllis M. Kaberry, citée par Yinyuy, à propos de la façon dont les hommes Nso rationalisent la division du travail: « Nso men claimed that preparing land for the planting of crops was “a woman’s job which is too strenuous for the men. » (« Les hommes Nso affirmaient que la préparation des terres pour la culture était « un travail de femme, trop pénible pour les hommes ».) (P. 188)

Ainsi, les hommes possèdent les champs mais ce sont les femmes qui les travaillent. Ce point de vue masculin ouvre aux femmes le contrôle de la production agricole : les semailles, les moissons, la transformation et la gestion des surplus incombent aux femmes, ce qui leur assure une autonomie économique réelle fondée sur leur expertise technique et les expertises connexes acquises au fil des générations. La participation des femmes à la gestion économique de l’état demeure informelle, mais elle est vitale pour leur familles et pour l’état.

Le prix à payer par les femmes, comme dans les cas cités ci-dessus, est le travail qu'elles doivent fournir et qui s'inscrit en filigrane dans l'article; il transparait dans la construction et la reconstruction des réseaux féminins de communication, d'apprentissage et de soutien, qui se continuent aujourd'hui dans les associations de fermières, les coopératives agricoles et même des institutions financières locales. Tous ces organismes, de même que les marchés locaux sont des espaces de rencontre et de réseautage.

La hiérarchie sociale et le contrôle masculin, de l'état aux conseils régionaux, et jusque dans la famille patrilocale, renforcée par la polygamie et le mariage des fillettes, d'une part, et l'insécurité imposée par les conflits armés, la guerre civile provoquée par la Crise Anglophone en 2016, et la destruction de centaines de villages avec les déplacements subséquents de population d'autre part, n'ont pas réussi à affaiblir la solidarité féminine. Comme l'auteure le souligne, même dans ce contexte difficile, « female agency is constitutive rather than marginal » (« l'agentivité du féminin est constitutive plutôt que marginale. » (P. 194). Les femmes Nso ne tentent pas de confronter les institutions patriarcales, elles assument plutôt délibérément ce que l'auteur, comme les femmes elles-mêmes, identifie comme des 'pouvoirs culturels.' Dans l'organisation socio-politique patriarcale officielle, le refus des hommes de travailler les champs entretient une faille immense que les femmes ont investie, de façon non officielle mais soutenue publiquement par les normes culturelles. En contrôlant par ailleurs le champs identitaire de la culture traditionnelle avec leurs festivals et leur compétences rituelles, les femmes peuvent se faire entendre de façon régulière sans avoir à s'opposer aux homme en pouvoir. Mais c'est toute la communauté féminine qui est engagée collectivement dans l'entretien et la reproduction des rouages culturels et des traditions qui leur assurent de pouvoir promouvoir leurs intérêts dans la vie collective.

Helen Lachal, dans 'Motherhood in *Murzilka*: Constructing Maternal Ideals for Soviet Children, 1956 – 1964,' examine la maternité telle que représentée dans le magazine *Murzilka* destiné aux enfants, et, par leur intermédiaire, à leurs mères. Elle souligne l'écart entre la vision communiste des femmes et leur réalité quotidienne. Le but de la recherche n'est pas de documenter la réaction des femmes face à cet endoctrinement, mais de faire la lumière sur les contradictions inhérentes entre la femme soviétique idéale, présenté dans la propagande de l'état soviétique, et la vie réelle avec la somme de travail imposée aux femmes, à la fois ouvrières à plein temps, de préférence manuelles et de bas échelon, au service de l'état, et domestiques au service de leurs mari et de leurs enfants, mais épouse attrayante. L'individualité est effacée par les normes, et les mères n'existent plus en tant que personnes. Avec un accès limité à une éducation améliorée, sans la permission de se déplacer, encore moins de déménager, et avec des journées pleinement occupées, elles n'ont ni le temps ni les moyens d'envisager une autre vie. Cette version masculine d' un système matriculturel revu et simplifié par les stratèges soviétiques était enseignée aux

enfants par le magazine pour être transmise aux générations suivantes comme une norme désirable, qui de fait reproduit et perpétue la même mise en service des femmes dans un avenir qui paraît sans issue.

Avec '*Good Night*, *The Indivisible Sky*: Women, Video, Iran' (« *Bonne nuit*, *Le ciel indivisible* : femmes, vidéo, Iran », ce numéro, pp. 240-260), Sandra Skurvida, conservatrice de collections d'art visuel, se base sur la situation de deux artistes iraniennes, Jinoos Taghizadeh et Anahita Razmi. Ces femmes ont choisi l'art vidéo comme moyen d'expression et de communication--un medium précaire, mobile, difficile à préserver, mais aussi difficile à contrôler--pour témoigner des messages qu'elles transmettent et du milieu culturel qu'elles soutiennent. Elles font face au contexte insidieux et tout-puissant d'un système politique théocratique engagé dans la suppression active de tous ses opposants, et qui s'emploie en particulier à faire taire les femmes, avec la peur, le deuil et le féminicide comme outils de répression. Dans ces conditions extrêmes, les femmes, les artistes et les minorités représentent une cible immédiate et officielle pour les forces policières. Skurvida ne tente pas de décrire un sytème matriculturel mais à en dévoiler quelques rouages. Comme elle l'annonce elle-même, elle cherche à appréhender comment les systèmes symboliques et culturels s'entrecroisent avec le politique. Elle décrit comment les artistes utilisent les films vidéo, qui ne sont pas particulièrement surveillés, comme moyens d'exploiter les félures dans l'appareil répressif et de les remplir de contenu subversif qui progressivement élargit les failles et effrite la forteresse idéologique.

L'une de ces artistes, Jinoos Taghizadeh, dans 'Making Art in the Void: Iranian Women Artists Between Repression and Creation' (« Créer dans le vide : les artistes iraniennes, entre répression et création », ce numéro, pp. 272-280), la transcription d'une présentation orale, fait sienne cette observation qu'elle présente comme une stratégie déterminante pour la constitution de l'art vidéo féminin iranien. Elle conclut en élargissant ce qui était au départ une tactique d'attaque--utilisant les failles du système--pour en faire un mode de survie :

> Throughout history, women have often been excluded from the centres of power, culture and decision-making. Consequently, we have learnt to survive, to communicate and to create in overlooked spaces. We have learnt to find the cracks in the wall, and how to slip through them. We occupy neglected territories. We build communities and languages where others see an empty space. (P. 275)
>
> (À travers l'histoire, les femmes ont souvent été exclues des centres du pouvoir, de la culture et de la prise de décision. Par conséquent, nous avons

> appris à survivre, à communiquer, et à créer dans les espaces négligés. Nous avons appris a trouver les fentes dans le mur, et comment nous y glisser. Nous occupons les territoires délaissés. Nous construisons des communautés et des langages là où d'autres ne voient qu'un espace vide.)

Sous une variation ou une autre, cette sorte de stratégie se retrouve dans toutes les communications de ce numéro. Les femmes vont occuper les territoires reculés, repérer les occasions de sortir de l'espace domestique, exploiter, et ce de façon délibérée, l'absence des hommes dans les champs, ou leur manque d'attention, de façon à récupérer les zones qui leur sont plus favorables. Dans plusieurs cas, dont celui des femmes du Cameroun, les femmes échappent à l'attention des autorités masculines en occupant des espaces informels, des réseaux interpersonnels peu institutionalisés, des événement qui, tout en étant public ne sont pas officiels.

Margaret Mead avait déjà souligné la difficulté d'étudier l'informel culturel par rapport au formel, les fêtes célébrant un succès ponctuel par rapport aux fêtes inscrites dans le calendrier, les rituels individuels marquant la puberté par rapport aux initiations collectives, les rites de chasse par rapport aux célébrations des moissons, les pratiques chamaniques par rapport aux déploiement rituels des religions d'état. Elle avait alors souligné la caractère déceptif de l'informel, et la tentation intellectuelle de le considérer comme la marque d'une composante culturelle moins importante, en particulier lorsqu'il s'agit de pouvoirs politiques ou religieux. Si le pouvoir informel est souvent présenté comme un succédané, un substitut de moindre valeur du pouvoir formel conféré par une autorité visible et confirmée, il n'est pas négligeable et le pouvoir formel officiel et institutionnalisé est souvent fragilisé par des structures plus lourdes et moins flexibles. L'état camerounais en est un exemple.

Un autre exemple, qui met en valeur les difficultés méthodologiques associées à l'invisibilité de l'informel, est celui du traitement des rituels féminins dans les sociétés bibliques tel que discuté par Yolande François-Schwab. François-Schwab part du livre récent de Susan Ackerman *Maturity, Marriage, Motherhood, Mortality: Women's Life-Cycle Rituals in Ancient Israel* pour inviter le lecteur à revisiter des a-priori théoriques. Dans ses commentaires**,** François-Schwab se penche avec Ackerman sur l'absence de description de rituels féminins dans les textes bibliques anciens, absence d'autant plus notable que les prescriptions, interdictions, et normes rituelles concernant les femmes sont nombreuses dans les textes rabbiniques plus tardifs comme la Mishnah et le Talmud.

S'agit-il d'une absence des rituels eux-mêmes? Ou bien est-on en présence d'une omission délibérée de la part des premiers auteurs de ces textes? Ackerman utilise deux modes de recherche pour aborder la question, le premier est une ré-interprétation des textes

bibliques, narratifs et prescriptifs en identifiant les non-dits Le second est une reconstitution des rituels manquants à partir de comparaisons avec des systèmes rituels féminins dans d'autres cultures. Pour ce faire, Ackerman mobilise les grandes théories anthropologiques classiques du rituel avec les trois phases distinctes identifiées par Arnold Van Gennep : séparation, phase liminale, réintégration - phases qui sont visibles, collectives et ponctuelles - et la notion de liminalité introduite pas Victor Turner qui soutient la transformation sur laquelle se fonde le processus rituel. Cette approche met en lumière la difficulté de faire rentrer les rites de passages hébreux féminins dans le schéma théorique classique, en particulier, elle souligne le caractère diffus, moins théâtrale, moins public que domestique, moins ponctuel et plus continu, en somme « une forme de liminalité étendue [...] qui [...] peut s'inscrire dans la durée, notamment à travers les expériences corporelles liées à la menstruation, à la sexualité ou à la maternité. » (P. 283)

Plutôt que des versions atténuées des rites masculins, la vie rituelle des femmes correspond à son inscription dans le corporel, le domestique et le privé, ce qui demande une remise en question de l'application des théories classiques de l'anthropologie du rituel. Le rituel n'est plus ici un événement ponctuel mais un vécu quotidien qui peut être fait l'objet d'une "mise en récit" plutôt que de codifications. François-Schwab conclut que le travail d'Ackerman « invite ainsi à repenser les catégories à partir desquelles les expériences féminines sont appréhendées, et ouvre un espace de réflexion qui dépasse largement le cadre de l'Israël. » (Pp. 286-287)

Vu à partir du contexte général des autres prestations, on peut constater ici d'abord un renvoi, pour les femmes, du public au privé, au corps, et au domestique. On pourrait ensuite questionner la part que joue les principes de base de la vision du monde hébraïque dans la formation du complexe rituel féminin dans le monde hébreu (entre autres la définition du pur et de l'impur) et la mesure dans laquelle une nouvelle définition du rituel pourrait s'appliquer au matriculturel en général. On devrait certainement considérer que les théories classiques du rituel sont infléchies par les divers contextes culturels où elles sont appliquées. Mais cela ne nous amène pas à considérer les valeurs bibliques comme universelles et le repli des femmes vers le domestique comme un fait accompli.

Il serait en effet tentant de proposer que les systèmes matriculturels comportent généralement un réflex de détour, de retrait, de retranchement, ou d'informalité, sinon de méfiance vis-à-vis de la vie publique, politique et collective; on pourrait faire de l'informel et de la seconde place une caractéristique universelle des systèmes matriculturels, une position qui a la faveur de plusieurs féministes européennes, mais qui découlerait d'un constat de dominance masculine quasi universelle. Ce constat doit être relativisé au vu des

modèles d'indépendance proposés, inscrits, et propagés, dans les systèmes matriculturels que nous connaissons, y compris dans des société patriarcales.

Et cette position mènerait à trois pièges: Le premier serait de définir le culturel comme équivalent à sa version officielle, celle qui s'affirme en public et dispose des moyens de se diffuser, celle dont la voix peut mobiliser l'attention, celle qui dispose de l'autorité politique, comme le lieu principal sinon primaire des processus socio-culturels et de considérer les action des femmes et des minorités, comme des strategies d'appoint ou de survie sans conséquence à long terme. (Les empires deviendraient les principaux facteurs de développement humain et la guerre le principal vecteur de changement culturel.) Les archéologues ont montré que même à l'échelle des millénaires et depuis le paléolithique, c'est toute la société qui participe à l'élaboration d'un mode de vie et de pensée. Et l'effondrement des empires ne correspond pas à la mort de leurs populations, mais peut conduire à une transformation sociale des peuples concernés.

L'anthropologie a démontré que le culturel est bien plus que les institutions qui le supportent. Il est multiforme et pour la plus grande part implicite, non verbal et inscrit dans le corps, les émotions, et l'intangible. L'invention de l'écriture a permis pour un temps de ralentir la perte de mémoire et de réifier puis d'imposer une vision du monde hiérarchisée, collective et uniforme. Mais tout ethnographe doit reconnaître que, lorsqu'on tente de décrire, de transcrire, de traduire et d'analyser la culture d'une société à travers des textes, ces derniers – y compris toutes les observations, déclarations et conversations, aussi soigneusement consignées soient-elles – ne couvrent qu'une infime fraction de l'expérience vécue par les gens. Sans ce constat, on réifie la culture et on la réduit à une mosaïque de données.

Le deuxième piège serait de confondre les stratégies féminines d'occupation des zones négligées par le pouvoir économique politique ou religieux, avec une infériorité intériorisée dans une identité collective. Ces stratégies qu'on retrouve aussi dans les classes sociales les plus basses ou les plus pauvres, les peuples minoritaires, les réfugiés, ou les gens âgés ne sont pas pour autant regardées avec mépris. Au vu des positions décrites dans les articles qui suivent, il est évident que la stratégie d'utilisation des zones négligés par les pouvoirs officiels n'est pas nécessairement un repli et qu'elle n'est pas intériorisée comme une infériorité essentielle, au contraire. D'où l'intérêt de la présence de sociétés matrilinéaires qui offrent des modèles de gouvernance plus égalitaires (sans pour autant tomber dans un matriarcat binaire, symétrique mais opposé au patriarcat), et qui relativisent les prétentions des autorités à se proposer comme la seule version authentique de la réalité.

Le troisième piège serait de présenter le matriculturel comme un système construit pour maximiser le bien-être des femmes ; en tant que système culturel, il reste inscrit dans la vie de la société toute entière et dans les logiques et principes de base de sa culture. Ce n'est pas parce que des femmes sont impliquées dans son développement qu'elle n'auront pas à cœur d'abord leur propre intérêts personnel ou ceux de leurs familles, ou qu'elles auront conscience de la portée de leurs interventions. Au delà de leurs responsabilités individuelles et collectives envers les nouvelles générations, et de la discrimination dont elles sont souvent victimes, elles ne sont pas si différentes des autres membres de leur société.

Une dernière remarque en guise de conclusion : Il est d'usage aujourd'hui de présenter les femmes comme les gardiennes de leur héritage culturel, et pour les femmes d'entériner cette responsabilité, de façon visible et politiquement revendiquée du moins chez les minorités ethniques et les peuples autochtones. Mais ce serait une erreur de cataloguer les femmes seulement ou principalement comme les gardiennes du culturel traditionnel. Les exemples présentés ici montrent des femmes qui, si elles sont prêtes à transmettre les traditions et coutumes qu'elles jugent positives, sont tout aussi prêtes à innover, et même à abandonner des usages qu'elles jugent délétères.

Même si Karen Coody Cooper, l'auteure de *Cherokee Women in Charge: Female Power and Leadership in American Indian Nations in Eastern North America* (« Les femmes cherokees aux commandes : pouvoir et leadership féminins au sein des nations amérindiennes de l'est de l'Amérique du Nord »), dont Patrick Jung fait la critique dans ce numéro (pp. 291-293), ait choisi de présenter les femmes Cherokee, du sud des États Unis américains, comme des gardiennes de leur traditions, il est clair que les femmes dont elle résume la vie ne se sont pas confinées à enseigner la poterie et la vannerie, aussi importantes que puisse être ces compétence sur le plan identitaire. Ces femmes considéraient l'inauguration du Cherokee Female Seminary en 1851, par lequel passèrent environ 3000 femmes, comme une étape importante de leur histoire; cette éducation leur permettra d'accéder à des postes officiels, et d'affronter les Euro-américains sur leur propre terrain. Des femmes comme Wilma Mankiller, première chef élu de la nation Cherokee à Oklahoma, et Joyce Dugan. première chef de la Eastern Cherokee Band of Indians en North Carolina démontrent amplement leur capacité à s'adapter à un nouvel environnement culturel nouveau, aussi hostile soit-il.

Rappelons les femmes juives et musulmanes de l'Europe centrale, qui, si leur situation l'exige, abandonneront leur culture et les contraintes religieuses de leur communauté au profit de leurs survie physique et de la survie de leurs enfants; les femmes roumaines des villages reculés qui transmettent leurs connaissances à des nouveaux-venus étrangers; les fermières du Cameroon qui transfèrent la loyauté due à la parenté vers les coopératives et

les groupes d'entraide. Les artistes iraniennes mentionnées et citées par Sandra Skurvida dont Jinoos Taghizadeh ne sont pas seulement les occupantes d'un espace entre les espaces, elles en font un espace ouvert, compétent, public, international, et contemporain. Leur utilisation et leur maitrise de l'art vidéographique, des média sociaux internationaux ainsi que des rouages de leur propre société font d'elles des citoyennes du monde autant que de leur propre pays. Parmi les artistes iraniennes, comme le conclut Skurvida,

> Video art emerging from the resistance offers an alternative to the mass-media iconicity of femicide as martyrdom, as it appropriates the symbolic into the personal, secular realm, speaking about life rather than glorifying sacrificial death -[…] Such reorientation from the woman-as-martyr toward woman as a living, speaking, and acting being is carried out by many Iranian women artists. (P. 256)
>
> (L'art vidéo issu de la résistance propose une alternative à l'iconicité médiatique du féminicide en tant que martyre : il réapproprie la dimension symbolique pour l'inscrire dans une sphère personnelle et séculière, privilégiant l'évocation de la vie plutôt que la glorification d'une mort sacrificielle. […] Ce glissement — de la figure de la femme-martyre vers celle d'une femme vivante, qui s'exprime et agit — est au cœur de la démarche de nombreuses artistes iraniennes.)

En d'autres termes, toutes ces femmes choisissent les composantes du culturel qu'elles transmettent, et qu'au besoin elles remplacent et renouvellent. Elles nous rappellent alors que le culturel n'est pas nécessairement une fin en soi, mais qu'il est un moyen de devenir et demeurer humain. Si le culture traditionnel est mis au service d'un oppresseur, et surtout s'il met en danger la survie et l'humanité des plus jeunes, les femmes sont capables de le remettre en question et le matriculturel peut devenir un instrument de transition en relativisant des principes même si ceux qui détiennent le pouvoir les considèrent comme absolues. De même, dans les débuts de l'anthropologie, on présentait le religieux comme un facteur de stabilité, ancrant les systèmes culturels en place, jusqu'à ce que des ethnologues comme Sir Evans-Pritchard fassent remarquer que le religieux peut aussi faire éclater un statu quo intolérable et que naissent alors de nouveaux points de vue (Evans-Pritchard, 1965).

Edward Sapir, en 1924, présentait la culture comme un environnement nécessaire à la survie des enfants et des jeunes, et comme un échafaudage qu'il faut gravir avant de l'abandonner pour voler de ses propres ailes et devenir pleinement adulte et humain

(Sapir, 1924), Certains systèmes matriculturels semblent capables de s'ouvrir sur cette perspective.

Marie-Françoise Guédon
Ste-Étienne-de-Bolton, Québec
Novembre 2026

Bibliographie

Augereau, Anne, *Une préhistoire des femmes* (Paris: Éditions La Découverte, 2026).

Bateson, Mary, *At Home in Iran* (Tehran: St. Paul's Church, 1973).

Evans-Pritchard, Edward Evan, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1965).

Guédon, Marie-Françoise, 'Matriculturality and the Algonquian Language Family: An Interim Report, May 2020), *Matrix: A Journal for Matricultural Studies* 1:1 (May 2020), 89-117.

Hallowell, Irving, *Culture and Experience* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1955).

Reeves Sanday, Peggy, *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy* (Cornell: Cornell University Press, 2002).

Sapir, Edward, 'Culture: Genuine and Spurious,' *The American Journal of Sociology* 29:4 (1924), 401-429.