



Introduction

(français)

MARIE-FRANÇOISE GUÉDON, PhD

avec Linnéa Rowlatt, PhD, et Angela Sumegi, PhD

Nous voudrions exprimer notre gratitude à Margaret Kress, PhD, et Idoia Arana-Beobide pour l'inspiration qu'elles ont fournie avec le thème de ce numéro :

Mythes et contes parmi les matricultures.

Quand on prend les composantes culturelles d'une société concernant directement ou indirectement les femmes et la maternité comme un système culturel – appelons ce système le matriculturel – on s'aperçoit que ce système s'immisce dans tous les coins et recoins du contexte culturel general, ce que nous appelons la culture - y compris ses mythes et sa littérature orale ou écrite, ses arts et son religieux, et toute sa vision du monde. En tant que chercheurs, pourrions-nous alors développer une meilleure compréhension de la vitalité et des orientations du système matriculturel dans une société donnée en évaluant la présence et le rôle des femmes dans les mythes véhiculés par cette société?

Mais les mythes ne sont ni simples ni monolithiques. D'abord, ils se présentent sous des modalités variées et trouvent de nombreux modes d'expression, en particulier dans les arts, les rituels, et bien sûr le religieux. Ensuite les mythes ne sont jamais explicites comme la science ou l'histoire. Ils ne sont pas non plus à prendre au pied de la lettre et c'est moins les histoires qu'ils racontent que la façon dont il les racontent qui composent



l'essentiel de ce qu'ils ont à offrir. Pour Gregory Bateson, dans son Introduction à *Steps to an Ecology of Mind*, les mythes offrent d'abord, et bien au delà des péripéties de l'histoire qu'ils racontent, une façon de penser, en démontrant les principes particuliers à la pensée telle ou telle société.

Par exemple, selon l'anthropologue Edmund Leach, dans la perspective de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss, bien connu pour ses contributions à l'étude des mythes et à l'anthropologie structurale, les mythes ont pour l'une de leurs fonctions non pas d'expliquer ou d'apporter des réponses aux grandes questions que se pose une société mais plutôt de proposer ces questions plutôt que d'autres. En particulier, ils vont neutraliser les contradictions au cœur des visions du monde, en permettant de dire ces contradictions, d'en parler sans avoir à les résoudre, et de les mettre en évidence sous le couvert de métaphores et de narratifs qui deviennent des justifications pour l'état actuel du débat.

Les mythes et les histoires disent aux gens comment penser leur passé et exprimer leur présent, mais ce faisant ils donnent à ceux qui les écoutent des outils pour formuler des interprétations et ré-interprétations nouvelles. Lorsque la position des femmes et le jeu de la parenté auquel elles sont nécessairement mêlées se font ambigus, le mythe se fait porteur des questions qui naissent alors. À partir des mythes et de leurs dérivés, peut-on proposer une herméneutique matriculturelle qui examinerait comment la vie des femmes, leur perception du monde et d'elles-mêmes, et la façon dont elles sont perçues par le reste de la société, s'organisent et se réorganisent dans un contexte culturel élargi?

Mais la réponse à cette question n'est pas évidente. Dans un contexte plus simple, on pourrait concevoir les mythes comme des textes fondateurs qui servent de référence générale et donnent des directives claires. Mais le mythe n'est jamais aussi simple. Même un texte formel et codifié comme celui des dix commandements bibliques présente plusieurs versions avec, parfois, trois ou cinq et jusqu'à dix-sept commandements. De plus, même dans leur forme écrite, consacrée et figée par les élites et les scribes qui peuvent en contrôler l'accès, les mythes et leurs dérivés dans les œuvres artistiques, les actes rituelles, et les discours religieux, entre autre, ne sont pas statiques. Ils existent pour être dits et redits, écrits et ré-écrits, et transmis d'une génération à l'autre, et en dépit des efforts déployés pour les conserver identiques à eux-mêmes, ils portent la marque de ceux et celles qui les racontent.

Dennis et Barbara Tedlock, entre autres chercheurs, ont par ailleurs démontrées qu'un mythe n'est pas seulement un texte. C'est avant tout une performance quasi théâtrale où l'audience est directement invitée à participer personnellement et au présent.

Pour ajouter à la complexité et à l'ambiguïté du contexte, un mythe a toujours plusieurs versions. La tentation d'identifier une version originelle ou complète d'un mythe fait partie des traditions de recherche savantes, mais il s'agit là d'une fausse route. Suivi par la plupart des mythologues / anthropologues travaillant sur les mythes, Claude Lévi-Strauss a démontré qu'un mythe est multiforme et se déroule sur toutes les versions auxquelles on peut avoir accès, déclinant un jeu de relations, oppositions, et correspondances qui composent et confirment la structure du texte. C'est le même mythe de base, que l'on suit dans toute ses transformations, mais il n'existe pas de versions originelle, seulement une multiplicité de récits en devenir.

L'approche structurale du mythe dérange parce qu'elle embrasse cette multiplicité. Il s'ensuit que les mythes, loin de constituer des modèles explicatifs simples, des références primaires, sont au contraire changeant, dynamiques, et confus. Même dans leurs formes écrites, les mythes offrent de multiples interprétations et brouillent leurs métaphores. C'est pourquoi les mythes des grands religions basées sur des textes écrits font toujours appel aux commentaires qui vont ajouter une couche supplémentaire d'exégèse.

Cela ne veut pas dire que les mythes ne sont pas importants, au contraire. S'ils consacrent des façons de penser et de percevoir le monde, dans ses dimensions humaines, naturelles, invisibles ou spirituelles, ils justifient également nos façons de d'agir. Nous sommes en mesure de voir quels mythes sont vrais pour les gens dans le monde d'aujourd'hui à partir de leurs actions.

Orientés par de grands principes fondamentaux, même si ceux-ci sont souvent dissimulés dans les non-dits, structurés par des références qui traversent le temps et les frontières, les mythes nous parlent et ils forment un élément essentiel du culturel en général et du matriculturel en particulier. Ils sont utilisés pour encadrer nos façons de penser et donc nos vies, mais le cadre est pluriel et ne correspond pas souvent la vie quotidienne. Il se décline en plusieurs versions qui ne reflètent pas nécessairement la réalité vécue.

Nous connaissons un grand nombre de sociétés régies par plus d'une système mythologique, y compris des sociétés matrilineaires, quand par exemples plusieurs systèmes religieux se sont juxtaposés les uns sur les autres au cours de l'histoire. Pour des exemples concrets, les Berbères en Afrique du nord, qui ont dû composer avec l'Islam apporté par les Arabes, ou les Tsimshian sur la Côte du Pacifique canadien, où le Christianisme s'est imposé sans pouvoir remplacer les anciennes structures sociales matrilineaires. Pour des exemples généraux, quand une classe sociale aristocratique développe des traditions formelles alors que les gens du commun préfère une autre versions du monde, ou encore quand les hommes sont organisé en lignages patrilinéaires alors que les femmes continuent à vivre en clans matrilineaires. Il existe des sociétés bilingues ou multilingues et des sociétés pluri-culturelles.

En effet, comme des mythes, ce sont tous les systèmes culturels qui s'embrouillent sous un couvert ordonné. En tant qu'étudiants de la chose culturelle, en dépit de nos efforts pour recueillir et présenter des systèmes culturels logiques et normatifs, de la parenté à l'autorité politique, du religieux aux traditions stylistiques, c'est tout le culturel qui se présente moins comme un ensemble de normes et de traits explicites, que comme une carte géographique permettant une multitude de trajets. Mais "La carte n'est pas le territoire," disait le sémantiste Alfred Korzybski; les mots ne sont pas les choses et nous nous retrouvons construits par nos façons de parler. Nous oublions par ailleurs que les termes de *culture*, *matriculture*, ou même de *société* sont des concepts ou des étiquettes plutôt que des réalités solides. Pourtant le vécu dépasse de loin le culturel, même si le culturel est construit de façon à ce qu'on le prenne pour la totalité de la réalité, une réalité qu'il nous présente comme univoque, universelle, et sans équivoque. Même l'anthropologie, la discipline la plus proche des questions de culture, a dû reprendre des notions comme tissage et métissage, bricolage, symbiose, ou syncrétisme, pour s'approcher de perspectives plus proches du vécu des sociétés concrètes - même si nos sociétés actuelles, dans leurs expressions administratives, religieuses, politiques et administratives cherchent encore des identités au singulier, des nationalismes fermés et des pays unilingues.

Animées et conduites par les besoins fondamentaux et concrets de leurs familles, conscientes à la fois de 'l'étrangeté' de l'autre, de sa multiplicité, et du passage du temps, comme l'a montré Mary Catherine Bateson, se pourrait-il que les femmes, et en particulier celles qui sont responsables de la survie de leurs familles, soient plus sensibles que les autres personnes au décalage potentiel entre ce que leur offre le contexte culturel, et ce qui se passe 'dans la vraie vie?' Le matriculturel offrirait alors parfois un coup d'oeil momentané sur l'autre côté du culturel, sur l'innommé.

La collection de textes et d'images rassemblée dans ce numéro illustre la façon dont le matriculturel en tant que système culturel, comme le culturel en général, passe d'un niveau à l'autre, d'un thème à l'autre, d'une anecdote à l'autre. De plus, cet échantillon restreint mais représentatif de cultures variées confirme que dans chaque communauté culturelle, les femmes sont en effet confrontées à une multiplicité changeante de définitions, de normes, et de relations. Bien qu'elles partagent un thème commun, soit l'engagement du féminin dans le mythologique et les domaines associés comme l'art et le rituel, ces prestations, venues de milieux culturels différents, illustrent aussi des approches différentes, conçues à partir de définitions variées de notions fondamentales comme *la femme*, *le féminin*, *la féminité*, et *la maternité*. Mais au delà des différences culturelles et méthodologiques, qu'elles soient savantes et sophistiquées dans leurs données et leurs analyses, ou bien issues d'un discours populaire local, qu'elles expriment des expériences et points de vue personnels ou qu'elles réitèrent le discours politique de

l'état, cet échantillon de témoignages représente le culturel en général et confirme un attribut troublant et souvent oublié de la culture vécue : La culture est désordonnée.

Notre question originelle ne devrait donc pas porter sur la possibilité d'apprendre quelque chose sur les femmes dans une société donnée à partir de ses mythes; elle devrait plutôt s'adresser à la possibilité de trouver des façons de penser et de dire la culture vécue, dans son désordre. Et d'abord, de tenter de percevoir le culturel vécu par les femmes et les mères sans passer par le Culturel avec un C majuscule le plus souvent résumé, réifié, et considéré, par défaut, masculin. Ensuite, retrouver la possibilité de considérer plusieurs versions de la culture et du matriculturel, non pour trouver la plus acceptable, la plus intéressante ou celle qui a le plus de valeur, mais pour tenir compte de la résultante d'une multiplicité.

Les communautés rejointes par les chercheurs insistent souvent pour que les chercheurs témoignent d'une version édulcoré, correcte dans tous les sens du terme, et approuvée par l'élite. Mais le culturel reste le fait de tous les membres de la société; il ne se limite ni à l'élite, ni aux sages, ni aux connaisseurs. La juxtaposition de ses diverses versions peut parfois permettre d'identifier les lignages ou les groupes, chacun préservant sa propre version. Il se peut aussi que dans certaines cultures, on mette de côté le besoin d'établir des normes formelles ou généralisées. Par exemple, dans son étude chez les Mosuo, dans le sud-ouest chinois, "Following Gemu: Journeys Around a Mosuo Goddess," Tami Blumenfield met en évidence et la complexité du culturel, et la multiplicité des versions du mythe fondateur qui tout en présentant des différences notables sont néanmoins toutes reconnues comme ayant de la valeur par la communauté Mosuo. La déesse Gemu fait partie d'un contexte caractérisé par une pensée 'ouverte et non-linéaire,' dont Blumenfield décrit certaines des implications et des avantages dans une société décentralisée.

Le matriculturel, essentiel à chaque société, porteur comme il l'est de la survie du groupe, est peut-être plus multiforme que les autres systèmes culturels puisqu'il doit s'adapter coûte que coûte aux changements de circonstances. Dans de nombreux cas, la matriculturel est d'ailleurs explicitement lié à la responsabilité de la survie culturelle de la communauté et donc de l'héritage culturel indispensable à sa continuité. Dans ces conditions, on peut comprendre pourquoi il est une première cible des systèmes religieux dont il est à la fois une expression visible, un garant, et un transmetteur, même dans ses formes les plus négatives ou pathologiques. On pourrait peut-être poser l'hypothèse que le matriculturel, plus encore que les autres systèmes culturels, et pour répondre à ses fonctions va devoir participer à tous les rouages de la société, et prendre une multiplicité de formes et d'expressions.

Dans nombre de sociétés, souvent dualistes dans leur vision du monde, la question du genre va rejoindre le cosmologique et c'est l'univers tout entier qui va se retrouver exemplifier, et donc justifier, la distinction entre le masculin et le féminin. La vision du monde des Chinois Han en est un exemple. Un autre exemple est apporté par l'une de nos collaboratrices : Dans un surprenant virage vers l'arboricole, Réjeanne Lacroix, dans son article 'It Takes All Kinds of Trees to Make a Forest' : Trees Associated with Feminine Folklore in the Eastern Slavic Folk Calendar,' explore les mythes et les histoires de ces arbres réputés être féminin par les Slaves orientaux, et leurs relations avec les femmes. La présence des deux genres masculin et féminin dans la cosmologie, et donc la mythologie ne signifie par pour autant une relation égalitaire entre les deux sexes, puisque cette relation est souvent hiérarchisée d'une manière ou d'une autre.

Si cette multiplicité jointe au dynamisme inhérent au matriculturel renforce la complexité du système et affaiblit parfois les expressions normative du féminin et de la maternité dans la plupart des sociétés, elle n'apporte pas nécessairement des alternatives pour les femmes aux prises avec des conditions de vie misérables ou des normes oppressantes. La complexité ou encore l'opacité du système peut générer un lourd fardeau social qui se traduit au niveau de toute la société par un appauvrissement culturel général lorsque les gens doivent naviguer différemment dans cet environnement selon leur expérience, leur statut social, leurs liens sociaux et leur degré d'autonomie personnelle. D'autre part, cette même complexité peut devenir un facteur essentiel pour l'adaptation quand le changement est imposé ou inévitable; on peut alors avoir recours à des pratiques quasiment oubliées ou des nouvelles interprétations de ce qui est essentiel, ou à de nouvelles façon de faire enracinées dans des principes restés sous-jacents.

Selon Anthony Giddens, une forme essentielle de pouvoir est la capacité « de faire en sorte que son compte-rendu soit pris en compte. » Par exemple, je n'ai peut-être pas le choix de désobéir à l'ordre d'un père, mais je peux revendiquer le droit d'enregistrer mon opposition à cet ordre et de raconter ma propre version de l'histoire. Les textes présentés dans ce volume relatent tous des récits, tantôt personnels, tantôt historiques, tantôt politiques, qui enregistrent une revendication. Avec diverses manières de raconter, de redire ou de réécrire les histoires qui nous construisent, ils démontrent le pouvoir inhérent au partage des témoignages.

Conséquemment, lorsque le groupe dominant (caste, genre, classe sociale, ou autre) néglige et finit par ne plus percevoir ceux qui à ses yeux ne comptent pas, cet aveuglement peut permettre à ces derniers de conserver leur version des choses, conserver ou développer leurs propre valeurs dans une invisibilité relative (comme, par exemple, les pratiques chamaniques des femmes coréennes). Mais lorsque ces groupes réussissent à survivre, ils arrivent à soutenir une continuité culturelle et identitaire pour toute leur communauté. C'est ainsi que les grands mythes religieux, dans leurs versions

écrites et officielles vont souvent cohabiter avec des versions populaires, souvent orales, qui se développent et se maintiennent à l'écart des élites.

Dans 'The Wish of the Mother: Re-writing Desire into Sacred Narratives in *Yaśodharāvata* and the *Purāṇa Vessantara Jātaka Kāvya*,' Phusathi Liyanaarachchi explore des versions contradictoires des textes faisant allusion à la maternité en relation avec l'avènement du Bouddhisme. Elle interroge le rôle de Māyā, la mère du Bouddha, dans les versions classiques et note que sa mort en couche, une pré-condition pour l'Illumination de Siddhartha, va de pair avec le rejet des mères hors du canon bouddhiste. À côté des grands textes classiques, où la maternité est mise à l'écart, Liyanaarachchi nous introduit aux cycles poétiques du folklore Sinhalaï qui ré-encadrent les récits canoniques en se centrant sur les désirs ou vœux de Māyā, ce faisant mettant l'emphase sur l'importance du vœu maternel, ce qui permet alors à la figure de Māyā de résister à l'effacement et à la submersion des mères dans les traditions textuelles écrites.

Si chaque société humaine a dû développer une forme de matriculture, le matriculturel est plus ou moins visible, plus ou moins partagé avec son homologue masculin, plus ou moins bien transmis. En effet, chacun de nos contributeurs et contributrices aborde le matriculturel à partir de quelque élément choisi différent, mais chaque fois en retraçant son évolution, sa perte ou sa transformation. Heide Goettner-Abendroth, par exemple, recherche les schémas du divin féminin préhistorique et de son partenaire, le roi sacré ou héros, dans les contes de fée du monde, à l'aide desquels elle illustre l'érosion des systèmes matriculturels autrefois florissants, alors que les sociétés qui les abritaient étaient vaincues et conquises par des sociétés patriarcales. Le mythe devient folklore et cède aux pressions des vainqueurs. Mais les contes demeurent.

Réconstruisant un espace historique plus proche de nous, dans 'Traces of the Feminine: Matriculture in the Traditional Ho-Chunk Life World' Patrick Jung suit les traces de la résilience du matriculturel chez un peuple autochtone d'Amérique du Nord, les Ho-Chunk, de langue siouanne. L'étude démontre que pendant que le peuple Ho-Chunk développaient au dix-septième siècle, et pour mieux s'adapter aux nouveaux contextes économiques et politiques mis en place par les colonisateurs européens, un système de parenté patrilinéaire qui allait remplacer l'ancien système matrilineaire, plusieurs composantes du matriculturel ancien, soutenues par les traditions orales, allaient survivre jusqu'à nos jours, incluant une cosmologie fortement imbue du féminin, un système de parenté occasionnellement bilinéaire, et le renforcement des liens de parenté avunculaires.

Le matriculturel d'une société n'est pas toujours remplacé par celui des nouveaux-venus. La co-existence de systèmes de pensée ou de systèmes culturels issus de diverses époques ou apportés par des groupes distincts n'est plus en question. C'est la perspective

développée par Arantzasu Saratxaga dans 'The Matrixiality of the Earth in the Basque Worldview.' Ici encore, nous assistons à la re-création sinon la ré-invention de la mythologie. Dans le cas des basque, ce processus se déroule à partir de concepts anciens qui pré-dateraient l'arrivée des peuples de langues Indo-Européennes au moyen de la re-assignation d'expressions symboliques de la matriculture basque et de leurs significations dans le contexte d'une vision basque du monde.

Avec des résultats semblables mais sur une autre échelle et suivant un processus différent, de négociation et de créativité, Etim Ekpenyong Mfon, dans 'The Influence of Christian Religion on the Rite of Passage of Ikwe-ezi in Mgbidi of Imo State, Nigeria,' examine la juxtaposition du Christianisme et des coutumes pré-chrétienne dans le cas des rites de passage traditionnels du peuple Mgbidi du Sud-Ouest du Nigéria concernant le rituel d'initiation des jeunes filles au moment de leur puberté. Ce qui pour certains devait être une transition imposée pour supprimer le rituel autochtone par un fête chrétienne s'annonçait douloureux, mais les négociations ont permis aux traditionalistes de mettre en évidence, au delà des détails rituels et des intérêts individuels et familiaux, la question sous-jacente et essentielle du bien-être de la communauté. Ce bien-être est considéré comme dépendant de la fécondité et de la moralité des jeunes filles, qualités que garantissent les rituels traditionnels. Une fois établis les liens essentiels, au départ implicites, entre la pureté des filles et la fertilité de la terre (et donc la survie des villages), il devint évident que les rituels devaient continuer, d'une façon ou d'une autre, même au prix de profondes transformations. Et on a pu développer les moyens de continuer les rituels et de les adapter non seulement à la présence du christianisme, mais aussi à une société en voie d'urbanisation, en conservant les symboles, illustrés ici par des images qui démontrent la vitalité d'une tradition qui s'adapte.

Lorsque nous sortons du cadre de la recherche universitaire pour aborder les expressions artistiques et les témoignages personnels, nous touchons un autre niveau de discours. Comme aimait le rappeler Edward Sapir, le culturel n'existe que dans l'esprit des personnes qui le vivent, ou dans les synthèses des observateurs, qu'il s'agisse de personnes locales ou de visiteurs; il n'ya pas de culturel sans individu pour le penser. De même le matriculturel va trouver ses expressions les plus probantes dans les personnes qui les vivent et en témoignent, de quelque genre qu'elles soient. Ici, nous assistons au culturel en train de se faire, là où la culture se révèle comme processus et relation, et certainement pas comme une collections d'éléments, d'information, ou même de symboles. Le culturel comme processus en est un de créativité, de connectivité, et de partage, et il se passe au niveau individuel. Tous les systèmes culturels sont engagés dans ce même processus.

Dans 'Mosuo Love : An Eight-Poem Collection,' les chants d'amour composés par Banamu, une artiste qui appartient à un matrilignage Mosuo dans le sud-ouest de la chine, nous

sont offerts comme témoignages d'un parcours personnel entremêlé ou entretissé de ressources culturelles glanées au fil d'une vie encadrée par un système matrilineaire, quasi-matriarcal, vécu et assumé par la société, hommes et femmes. Ces poèmes sont un pladoyer passionné pour la qualité d'une vie 'cultivée,' et nous donnent une idée de la vitalité qui anime une société où les femmes peuvent chanter ouvertement leur liberté individuelle.

Yang Lifan, du même groupe ethnique mosuo en Chine, portée par la même société matrilineaire et la même liberté, nous raconte comment elle a pris la responsabilité de préserver les chants mosuo qu'elle a collectés, transcrits, et adaptés au monde moderne, sinon international. Son travail est beaucoup plus qu'une collection de chants résultant d'une collecte de documents folkloriques; sa quête personnelle, soigneusement documentée, l'a amenée à réunir la vie du village de son enfance et le milieu universitaire, la littérature orale mosuo et la musique classique européenne, les rituels familiaux et les spectacles organisés par l'état, transformant pour mieux les préserver les expressions symboliques et artistiques de sa communauté mosuo. Elle aboutit à une affirmation explosive de son identité personnelle et culturelle, démontrant du même coup qu'un contexte culturel peut s'enrichir au contact de l'autre s'il est assez fort, même s'il est par ailleurs menacé de perdre sa langue et sa terre.

Margaret Kress vient d'une société hybride où la juxtaposition d'héritages culturels variés est devenue un élément explicite de la fabrique culturelle. En tant que personne métisse au Canada, héritière de multiples rencontres entre les peuples de langues algonquiennes du Canada central (incluant les peuples cris) et les Européens impliqués dans la traite des fourrures, elle se décrit elle-même comme une femme michif 'qui honore ses ancêtres michif, français, anglais, et allemand.' Son récit, son poème et sa peinture tournent tous autour de l'être mythologique du Rougarou, lui-même une figure composite réunissant des personnages aussi éloignés que le Loup Garou français et le Windigo cri, antithèse d'un être humain. Cependant, chez les êtres humains qu'il rencontre, le Rougarou fait ressortir le potentiel de la qualité éminemment humaine de la compassion.

Par ailleurs, vue de l'extérieur, la société michif partage avec ses voisins indigènes un trait qui les sépare de la société dominante : ces sociétés métisses et autochtones n'ont généralement pas encore professionnalisé leurs artistes et leurs contributeurs culturels. Même si les rôles d'ainés et la position des chefs politiques deviennent de plus en plus formels, chacun dans la communauté est invité à participer à la vie créative du groupe, peut contribuer un chant, un poème, un motif de broderie ou de perlage. L'expérience et la compétence sont reconnues, mais nul n'a le monopole de la création. L'éthos égalitaire qui fut apporté par les gens de langues algonquiennes pénètre tout le système matriculturel, en même temps qu'une ancienne reconnaissance de genres autre que le masculin et féminin lui donnent une fluidité particulière. Cette dernière est incarnée dans la

figure semi-mythique de Roogarou, qui peut changer de forme et de genre, tantôt monstrueux, tantôt presque humain, à la marge de visible et de l'invisible. Kress démontre, dans son témoignage et son engagement avec son identité culturelle, que le contexte socio-culturel humain ne se maintient pas de lui-même. Il requiert la participations active des membres de la société pour survivre, et le système matriculturel ne fait pas exception à la règle.

Issu d'une autre société et d'un autre continent, portant la marque d'une passé patriarcal et l'influence de l'écriture comme medium dominant de communication, Robert DiNapoli est pourtant pareillement engagé dans une quête sur les traces d'une figure-clé de sa culture européenne occidentale : la Bienheureuse Vierge Marie. En tant qu'intellectuel, historien, et membre d'une communauté savante, mais aussi en tant que personne impliquée dans sa propre culture, il nous livre ses réflexions sur une recherche qui tente de faire le lien entre la figure mariale du Moyen age et celles de la Renaissance, éclairant ce faisant une période durant laquelle la notion d'amour courtois a transformé les relation d'un système matriculturel viable. Il souligne ainsi le rôle essentiel de la mémoire. Qu'on la maintienne en disant et redisant les histoires, petites histoires, ou grands cycles mythologiques, qu'on inscrive des tablettes de pierre, d'argile, ou de papier, qu'on la danse ou qu'on la mette en scène au théâtre, ou au temple, qu'on en fasse des berceuses, ou qu'on la retrouve au cours des sentiers, ou encore qu'on la préserve dans des archives, il faut se souvenir des systèmes culturels : c'est à cette condition qu'on pourra être conscient de leur influence. Les mythes et leurs expressions jouent un rôle clé en faisant remonter à la surface des éléments anciens et en préservant des modes de pensée durables.

Les systèmes matriculturels ne sont pas formés ou maintenus exclusivement par et pour les femmes. Ils naissent des actions et des choix faits par toute la société, y compris les hommes. Un système matriculturel riche, vibrant, et influent demande plus que des gens qui l'acceptent et le maintiennent. Il nécessite l'attention et les soins de ceux et celles qui sont capables de le renouveler, génération après génération, de ceux qui trouvent de nouveaux modes d'expressions et de transmissions, ceux qui défendent ses valeurs, mais aussi ceux qui se permettent de résister, de les transformer, et de l'adapter, ou de transgresser ouvertement ses normes, et ceux qui se lancent avec enthousiasme dans une quête pour retracer et redire ses mythes les plus importants.

Mai 2023
Ste-Étienne-de-Bolton

Références

- Bateson, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. University of Chicago Press.
- Bateson, Mary Catherine (2000). *Full Circles, Overlapping Lives Culture and Generation in Transition*. Random House.
- Korzybski, Alfred (2007). *Une carte n'est pas le territoire : prolégomènes aux systèmes non-Aristotéliens et à la sémantique générale*. Traduit de l'anglais par Didier Kohn, Mireille de Moura, et Jean-Claude Dernis. Éditions de l'Éclat.
- (2nd ed, 2018). *Séminaire de Sémantique Générale 1937, Première conférence du séminaire*. Traduction française : Isabelle Aubert-Baudron. Interzone Éditions.
- Leach, Edmund, ed. (1967, 1968). *Structural Study of Myth and Totemism*. London: Tavistock Publications and New York: Barnes and Noble.
- Lévi-Strauss, Claude (1958). *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- Sapir, Edward (1963). *Selected Writings in Language, Culture, and Personality*. Ed. David G. Mandelbaum. Berkeley: University of California Press.
- Tedlock, Dennis (1983). *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Series : Conduct and Communication. University of Pennsylvania Press.
- Tedlock, Dennis, and Barbara Tedlock, eds. (1981). *Teachings from the American Earth*. Liveright Publishing.