
Les fées dansent sur le Mont-Royal. Magie et négociations *queer* chez les néo-païens de Montréal

Martin Lepage *Université du Québec à Montréal*

François Gauthier *Université de Fribourg*

Résumé : À partir d'une enquête qualitative composée d'observation participante et d'entretiens semi-formels, cet article interroge la pratique religieuse d'hommes homosexuels au sein de la mouvance néo-païenne à Montréal. La première partie définit cette dernière en s'attardant sur les deux courants dominants que sont la Wicca et Reclaiming Witchcraft et leur manière de concevoir et d'articuler les symbolismes du Féminin et du Masculin. La deuxième partie montre comment l'identité sexuelle pose une série d'enjeux propres aux homosexuels et qui, dans le cas des néo-paganismes au moins, oriente leur investissement religieux et module leur pratique. Après avoir exhumé trois « motifs » qui sous-tendent et structurent les témoignages recueillis eu égard à la « magie », trois cas types servent à illustrer les différentes négociations pratiquées par les homosexuels afin d'y inscrire leur identité sexuelle. Ces négociations permettent à la fois de faire sens de leur existence, de se construire comme sujets et de se sentir une appartenance à une communauté de croyances et de pratiques.

Mots-clés : néo-paganisme, homosexualité, genre et religion, Wicca, Reclaiming Witchcraft.

Abstract: Based on qualitative empirical research combining participant observation and semi-formal interviews, this paper questions the religious practice of gay men within the neo-pagan movement in Montreal. The first part of this paper defines neo-paganism and the specificity of Wicca and Reclaiming Witchcraft, two neo-pagan currents present in Montreal, as well as the ways in which they articulate Feminine and Masculine symbolism. The second part shows how sexual identity poses a series of challenges for gay men, in regards to their religiosity, who modulate their religious investments and their practice. In coherence with three motifs that emerged from the interviews around the signification of "magic", three case studies illustrate the different negotiations that allow these gay men to find meaning in their lives, construct themselves as subjects and feel belonging in a community of beliefs and practices.

Keywords: Neo-Paganism, Homosexuality, Gender and Religion, Wicca, Reclaiming Witchcraft.

Les néo-paganismes constituent une mouvance parmi l'ensemble plus vaste des religiosités contemporaines ayant émergé du creuset contre-culturel des années 1960. Les ritualités néo-païennes qui forment le cœur de ce phénomène s'agencent à partir de représentations référant à la nature et s'ordonnent à partir de symbolismes renvoyant à des archétypes Féminin et Masculin. Or, si la distinction homme / femme puise son évidence dans une différenciation biologique, les genres, eux, sont des constructions sociales replètes de significations et de normativité¹. Les néo-paganismes affichent souvent une attitude polémique à l'encontre des monothéismes et du christianisme en particulier, accusé de négation du corps, de subordination de la femme (et du Féminin), d'aliénation sexuelle par une moralité jugée figée et de report dans l'au-delà déshabillant le présent. Cette critique du christianisme repose bien entendu sur une vision caricaturale et réductrice. Elle s'accompagne d'une critique (tout à fait romantique) de la raison moderne qui aurait désenchanté le monde (Gauthier 2014). Entre l'enchantement hétéronome du christianisme ayant perdu son caractère porteur dans la culture et le désenchantement de la « société de masse » perçue comme conformiste, les néo-païens choisissent de réhabiliter des sources de sens prémodernes permettant de « réenchanter » leur vie au quotidien par un sentiment d'union du soi avec la nature et le cosmos.

Pour un certain nombre de personnes s'identifiant LGBT (lesbienne, gai, bi- et transgenre), les néo-paganismes constituent un milieu d'investissement religieux (ou « spirituel ») plus accueillant que le christianisme parce qu'à même de permettre l'expression de leur identité non-hétérosexuelle. Or la symbolisation à forte connotation sexuelle qui a cours dans les ritualités néo-païennes ne menace-t-elle pas de reconduire une hétéronormativité pourtant décriée dans le cas du christianisme ? Comment se fait l'inclusion de personnes homosexuelles dans les pratiques néo-païennes ? Si les communautés néo-païennes sont accueillantes de la

diversité des identités sexuelles, comment compose-t-on avec cette différence au plan rituel et symbolique ? De leur côté, les personnes LGBT s'investissent-elles d'une manière particulière dans les groupements néo-païens ? Cet article apporte un premier éclairage sur ces questions à partir des résultats préliminaires d'une étude en cours sur la participation homosexuelle masculine dans la mouvance néo-païenne à Montréal.

Cet article se divise en deux parties. La première partie se propose de définir et de décrire les néo-paganismes en s'attardant sur les spécificités et les convergences des deux courants dominants que sont la Wicca et Reclaiming Witchcraft, notamment en ce qui a trait à leur manière de concevoir et d'articuler les symbolismes du Féminin et du Masculin. À partir des données recueillies dans le volet empirique de la recherche, la deuxième partie montre comment l'identité sexuelle pose une série d'enjeux propres aux homosexuels et qui, dans le cas des néo-paganismes au moins, oriente leur investissement religieux et module leur pratique. Après avoir exhumé trois « motifs » qui sous-tendent et structurent les témoignages recueillis, trois cas types servent à illustrer les différentes négociations que les homosexuels pratiquent avec les ritualités néo-païennes de façon à y inscrire leur identité sexuelle. Ces négociations leur permettent de donner un sens aux problèmes et aux obstacles qu'ils rencontrent, de se construire comme sujets et de se sentir appartenir à une communauté de croyances et de pratiques.

Cette recherche qualitative inclut une dizaine d'entretiens semi-directifs réalisés auprès de néo-païens qui revendiquent une identité LGBT, dont une majorité d'hommes homosexuels sur lesquels se concentre cet article. À ces entretiens s'ajoute, pour un des auteurs (Martin Lepage) qui connaît le phénomène de par un investissement personnel, l'observation participante de diverses activités et de rituels publics ou plus intimes. La recherche mobilise une méthodologie sensible aux dimensions expérientielles du phénomène sous enquête de manière à rendre compte des particularités et des cohérences du religieux vécu, et de la subjectivité des participants en s'inspirant notamment des travaux de de Meintel (2011), Heelas (2008), de McGuire (2008), de Pike (2001), et des travaux antérieurs de Gauthier (2011, 2001) sur les recompositions religieuses contemporaines².

Portrait du néo-paganisme

Paganisme et néo-paganisme

D'emblée, le terme « paganisme » est avant tout une catégorie attribuée par le christianisme : le paganisme est la religion de l'autre (Augé 1982). Dans sa première

acception, sa racine latine *paganus* qualifie les gens de la campagne, des paysans qui, avant l'avènement du christianisme en Europe, auraient été fidèles à un polythéisme antique, qu'il soit grec, romain, celtique ou autre. Cette interprétation du paganisme, reprise à l'époque romantique de la fin du XVIII^e siècle, a répandu la nostalgie d'un passé bucolique disparu jusqu'à sa redécouverte fantasmatique dans l'ère victorienne urbanisée du XIX^e siècle. Cet imaginaire du paganisme renvoie à une vision enchantée de la Nature à laquelle correspondrait un panthéisme de type animiste (Davies 2011:2; Azria et Hervieu-Léger 2010:851; Pearson 2002:16–18).

La seconde acception du terme « paganisme » (*paganus*) est également le produit de l'histoire chrétienne et désigne à la fois le paysan et les non-chrétiens. Plus précisément, durant l'Antiquité et le Moyen Âge, être chrétien signifiait être citoyen. Ainsi, les païens, non-christianisés et non-citoyens, étaient considérés comme des hérétiques. Le terme « païen » devint alors le qualificatif péjoratif accolé aux peuples premiers, dits primitifs, pratiquant une religion naturelle et spontanée ou, au mieux, syncrétique et donc bâtarde (Davies 2011:2; Azria et Hervieu-Léger 2010:851; Pearson 2002:18–19).

Le paganisme renvoie également à la religion de la localité, enracinée dans une vision du monde antique et particulariste plutôt qu'universelle, suivant le culte primitif des énergies de la terre et des éléments (Davies 2011:3; Pearson 2002:19–20). Les peuples préchrétiens, tout comme les paysans, vouaient un culte aux particularités du lieu en y rattachant un riche symbolisme : la source d'eau alimentant le village, la montagne le surplombant, l'arbre centenaire, la caverne, jusqu'à la moindre anfractuosité ou singularité. Ce sens le plus large du « paganisme » recoupe par ailleurs dans ses grandes lignes les systèmes religieux des peuples aborigènes, amérindiens et africains entre autres, largement étudiés par la recherche anthropologique (Azria et Hervieu-Léger 2010:851–853).

On le concède aisément : ces descriptions sont on ne peut plus éloignées des néo-paganismes et de leur constitution délocalisée et tissée de socialités réticulaires indissociables des modes de communication à l'ère numérique. Aujourd'hui, le rapport entre paganisme et néo-paganisme est celui d'une reconstruction de la part de ce dernier, à partir d'un imaginaire idéalisé du premier et composé à partir de sources historiques et de bricolage. En fait, les néo-païens se disent eux-mêmes « païens » en revendiquant les trois acceptions du paganisme. C'est la recherche académique qui, en montrant les processus de reconstruction à l'œuvre dans ces phénomènes contemporains, les distingue « du » paganisme

« traditionnel », voire antique. En outre, le paganisme contemporain est lui-même pluriel, formé d'une variété de courants (référant à eux-mêmes comme autant des « traditions ») polythéistes et ritualistes considérant la nature comme sacrée. S'il est plus que hasardeux de parler de « paganisme » au singulier, il est plus près de la réalité de parler de « néo-paganismes » au pluriel pour un phénomène déjà diversifié et en constante évolution.

Émergence de la Wicca

Les néo-paganismes, ou comme certains auteurs préfèrent dire, les paganismes contemporains, regroupent une variété de courants plus ou moins concordants. Au-delà des divergences, les néo-paganismes sont d'abord des ensembles de pratiques, et on préférera parler de conceptions ou de représentations symboliques que de croyances pour illustrer le fait qu'on ne saurait parler de « foi » au sens fort dans la mesure où les éléments de représentation ne sont pas convoqués comme Vérité, mais d'abord pour leur potentialité symbolique au sein de la performativité rituelle, ainsi que pour leur capacité à permettre une mise en récit de soi, à l'instar de plusieurs autres religiosités contemporaines (Gauthier 2012). Au niveau de ces conceptions, les néo-paganismes ont en commun la vénération d'une divinité immanente, présente en ce monde, qui peut prendre divers visages. On pense aux spiritualités de la Déesse (*Goddess spirituality*), axées sur la vénération d'une divinité féminine ; à l'Ásatrú (ou *Heathenism*) qui s'abreuve aux mythologies slaves et scandinaves ; au druidisme qui revendique un héritage celte ; à la Wicca qui voue un culte à la Déesse tripartite (Jeune femme, Mère, Sage femme) et valorise le pouvoir féminin ; à quoi il faut rajouter une pléthore de reconstructions religieuses qui prétendent ranimer des sources égyptiennes, grecques, romaines, russes, amérindiennes, africaines, indiennes, antillaises, japonaises, etc. (Davy 2006; Bouchet 2001; Hutton 1999; Adler 1986) On doit enfin faire mention des différentes influences chamaniques, écologistes et féministes qui infléchissent les reconstitutions néo-païennes. On le voit, les sources sont très nombreuses et diverses, et les limites entre les différents courants mentionnés sont souvent poreuses. Qui plus est, les néo-païens insistent généralement pour dire que leur affiliation à l'un ou l'autre courant n'est pas exclusive, et que l'essentiel, comme on le verra, est que ces religiosités reconstituées fassent sens pour chacun.

La « résurgence » du paganisme dans la deuxième moitié du XX^e siècle doit beaucoup à Gerald Gardner (Davy 2006; Pike 2004; Pearson 2002; Gagnon 2003;

Hutton 1999; Harvey 1997; Adler 1986). Ancien homme d'affaires ayant fait son service civil dans plusieurs pays de l'Extrême-Orient, Gardner aurait eu connaissance de la perdurance ésotérique d'une ancienne tradition britannique de sorcellerie. Anthropologue et folkloriste amateur, Gardner a rendu compte de son expérience auprès d'un *coven* secret dans son livre *Witchcraft Today* (1954), par ailleurs grandement inspiré des travaux de l'anthropologue Margaret Murray. Dans ses recherches controversées consignées dans *The God of the Witches* (1933) et *The Witch-cult in Western Europe* (1921), l'égyptologue britannique affirmait que les sorcières, persécutées durant le Moyen-Âge et à l'époque prémoderne, auraient pratiqué un culte au « Dieu Cornu » autrefois répandu dans toute l'Europe, avant d'être réprimé et diabolisé par le christianisme conquérant. Gardner reprit la thèse, en affirmant que la sorcellerie (*witchcraft*) à laquelle il avait assisté était en fait le vestige préservé d'une religion des origines remontant à la préhistoire (Pearson 2002; Hutton 1999; Adler 1986). Les hypothèses de Murray ont par la suite été réfutées par les historiens comme les anthropologues, mais l'idée, plus forte que la preuve, a réussi à capter l'imagination d'un certain nombre de modernes.

La Wicca, en voulant raviver les traditions antiques, hermétiques³ et ésotériques, noue une filiation entre les grimoires du Moyen-Âge, les sorciers et les scientifiques hérétiques de la Renaissance, et les sociétés secrètes européennes des XVII^e et XVIII^e siècles (Pearson 2002; Greenwood 2000; Hutton 1999). À l'époque de la Raison triomphante portée par l'esprit des Lumières et les révolutions protestante puis scientifique, le langage occulte et « superstitieux » de ces traditions aurait fini d'être marginalisé, avant de renaître dans le creuset de la critique de la raison portée par le Romantisme. Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, les écrits de Gardner et d'autres (tel qu'Alexander Sanders, à l'origine de la Wicca dite « alexandrienne ») ont rejoint une véritable sous-culture religieuse composée d'alchimistes autodéclarés, des voyants, d'adeptes de magnétisme, de spiritisme et de théosophie, dessinant les contours du néo-paganisme et de la sorcellerie contemporaine (Magliocco 2004; Harvey 1997).

La Wicca ainsi recomposée est avant tout axée sur la vénération d'une divinité féminine, la Déesse, qui apparaît sous la triple forme d'une Jeune femme, d'une Mère et d'une Sage-femme (*wise woman*). Un pendant masculin, le Dieu Cornu, symbolisant la virilité et la fécondité, ou encore le *Green Man*, orné de feuilles et de vignes, et symbolisant le monde végétal et le cycle des saisons, fait également l'objet d'un culte, quoique

d'importance moindre. Ensemble, la Déesse Mère et le Dieu Cornu représentent les aspects féminin et masculin du monde naturel. On réfère à eux simplement en termes de Déesse et de Dieu, ou encore en référant aux dieux grecs Déméter et Apollon, aux égyptiens Isis et Osiris ou aux Celtes Cerridwen et Cernunnos. Cette dualité dans laquelle le pôle féminin se trouve mis en évidence constitue le matériau premier à partir duquel se construit la pratique.

Ces « pères fondateurs » que sont Gardner et Sanders ne fondent pas pour autant d'institutions en règle, et, malgré quelques tentatives de la part de leurs successeurs, le phénomène s'organise surtout autour de parcours et de pratiques hautement individualisés. À ce titre, l'apprentissage se fait souvent sur le mode autodidacte en puisant à diverses sources (livres, sites web) et en participant à des ateliers ou à des activités organisées par certains regroupements ou certaines personnes ressources plus en vue dans la « communauté » wiccanne. Si les wiccans pratiquent souvent en solitaire, une certaine proportion des adeptes s'organise en *covens*⁴, c'est-à-dire en groupes d'une douzaine de sorcières et sorciers. L'intégration à un *coven* comprend une initiation en trois étapes, appelées degrés. Traditionnellement, au terme du deuxième degré, l'adepte se voit attribuer le titre de Grand prêtre ou de Grande prêtresse et est dès lors autorisé, voire encouragé à former son propre *coven*. La plupart des wiccans que nous avons rencontrés affirment qu'il est toutefois préférable d'avoir atteint le troisième degré avant d'en faire autant.

Au-delà de la pratique personnelle, les néo-païens se réunissent pour célébrer les sabbats, rituels saisonniers et agricoles, et les esbats, axés sur le passage des cycles lunaires, ainsi qu'à l'occasion de festivals de plus grande envergure. Ces festivals, qui rassemblent des néo-païens et des *covens* de tous les courants, sont rarissimes au Québec, mais plus fréquents en Ontario où ont lieu les Wic-Can Fest, HarvestFest et Kaleidoscope Gathering, le plus souvent dans des lieux reculés et entourés de forêts. Lors de ces événements, les adeptes en profitent pour partager les connaissances et le savoir-faire de leur « tradition »⁵ en démultipliant les ateliers d'information sur la magie, la sorcellerie et le néo-paganisme en général.

L'alternative Reclaiming Witchcraft

C'est au cours des années 1960 que la Wicca a migré de l'Angleterre en Amérique du Nord, grâce à des personnalités comme Raymond et Rosemary Buckland. La « sorcellerie contemporaine » allait acquérir davantage de popularité grâce à l'auteure militante Starhawk qui

fut à l'origine d'une profonde transformation de la Wicca de Gardner. C'est sans surprise que l'on apprend que la côte ouest des États-Unis, et tout particulièrement la Californie, fut une terre fertile pour l'émergence d'une forme de Wicca « indigène », pétrie des valeurs de la libération sexuelle et du féminisme. L'influence du féminisme est particulièrement patente chez Starhawk pour qui, militance et spiritualité vont de pair. En ce sens, la valorisation de l'archétype féminin propre à la Wicca se prêtait particulièrement bien à ce type d'investissement. Reprenant l'idée d'une « découverte », appuyée par certaines fouilles archéologiques, de sociétés soi-disant matriarcales dans le pourtour méditerranéen, Starhawk et ses comparses ont formulé une critique féministe de l'histoire des civilisations en opposant à la version masculine (*his-story*) communément admise une version féminine (*her-story*) qui en est à la fois l'envers et la contestation. Ces sociétés matriarcales et pacifiques sont présentées comme étant le véritable creuset de la civilisation, et auraient pratiqué une religion originelle et millénaire organisée autour du culte de la Déesse Mère. Cette réinterprétation féministe de l'histoire a eu une forte résonance dans des pans entiers du néo-paganisme, au point de devenir un de ses mythes fondateurs. Sous cette nouvelle impulsion, les néo-paganismes se sont reconstitués en partie comme religion de la Nature associée au Féminin plutôt qu'en religion de fertilité fondée sur la dualité complémentaire et procréatrice homme / femme (Pike 2004; Albanese 1990). Cette réorientation s'inscrit par ailleurs dans la mouvance Nouvel Age. L'expression « Nouvel Age » fait référence à l'avènement de l'Ère du Verseau, supposée marquer le passage d'une époque dominée par les valeurs « oppressives » du judéo-christianisme, l'Ère du Poisson, à un monde marqué par l'élévation des consciences à l'échelle planétaire et une part plus belle faite au Féminin (Heelas 2008, 1996; Pearson 2002; Marron 1990).

Ce nouveau courant wiccan s'est cristallisé autour d'un collectif d'auteures dont faisait partie Starhawk à San Francisco dans les années 1980. Sous le nom de Reclaiming Witchcraft, ces auteures ont entrepris de synthétiser la tradition wiccanne britannique de Gardner, la tradition dianique (exclusivement féminine) de Zsuzsanna Budapest, de même que la tradition Feri de Cora et de Victor Anderson qui se présente elle-même comme une synthèse de différents chamanismes indigènes et amérindiens (Roberts 2011). Constituée en organisation, la « communauté » Reclaiming a adopté, en 1997, une série de « Principes d'Unité »⁶ prônant l'égalité entre les hommes et les femmes, ainsi qu'entre les êtres vivants et

la terre, le mondain et le divin. L'organisation poursuit ainsi ses visées à la fois politiques et spirituelles qui résonnent tout particulièrement chez les féministes, les gais et lesbiennes, ainsi qu'auprès des personnes ayant une sensibilité écologiste. Les pratiques de Reclaiming Witchcraft élargissent le spectre Wicca en incluant des chants, de la danse (comme la *spiral dance*), des exercices respiratoires à visée extatique ou de levée d'énergie (*energy raising*) et en faisant une place plus large à la thématique de la guérison (voir plus loin). Le *Iron Pentacle*, par exemple, est un rituel de méditation et de guérison qui vise l'unité et la réconciliation entre les différents aspects de la personne en associant les cinq éléments (l'eau, la terre, l'air, le feu et l'esprit) aux qualités humaines (le sexe, le soi, la passion, la fierté et le pouvoir). C'est par l'entremise de Starhawk que la Déesse et le Dieu ont été réinterprétés comme étant des polarités constitutives de la psyché individuelle, homme ou femme, à la manière des archétypes jungiens de l'*animus* et de l'*anima* (respectivement archétypes masculin et féminin dans l'inconscient collectif). Il n'existe toutefois pas de liturgie officielle, et les sorcières et sorciers reçoivent ou communiquent leurs connaissances à l'occasion de *Witch Camps*, soit des ateliers ou des cours intensifs modelés selon les enseignements de Starhawk. Ces événements communautaires dans lesquelles les expériences singulières trouvent à se dire et être partagées contribuent autant à la transmission des conceptions de Starhawk qu'à leur réinterprétation et leur transformation.

La Wicca et Reclaiming Witchcraft représentent ainsi deux courants qui développent un rapport spécifique aux polarités féminine et masculine. Pour les pratiquants de la Wicca, plus près de l'influence de Gardner, l'efficacité symbolique du rituel « magique⁷ » est le produit de l'union symbolique des polarités féminine et masculine sous la forme de la Déesse-Mère et du Dieu Cornu. La Wicca est ainsi le théâtre d'une interprétation plus naturaliste de la dualité sexuelle qui associe le féminin aux femmes et le masculin aux hommes (ceci fixe, du coup le genre sur le sexe biologique). Cette différenciation se trouve actualisée dans la performance rituelle, tandis que les hommes et les femmes se voient confier des gestuelles qui symbolisent la capacité reproductrice de leur sexe biologique. En accomplissant le Grand Rite, par exemple, les participants invitent la Déesse et le Dieu à « prendre part à leur célébration ». Pour ce rite de fertilité, le Grand prêtre (représentant du Dieu) plonge « l'athamé », dague cérémonielle, dans la coupe tenue par la Grande prêtresse (représentante de la Déesse), symbolisant ainsi l'union (pro)créatrice

de la Déesse et du Dieu. Par cette symbolique sexuelle, les participants désirent invoquer la puissance génératrice de l'union du féminin et du masculin. Dans la Wicca, c'est cette union qui engendre l'énergie, la force que la « magie » (le rituel) cherche à produire et canaliser.

La dualité Féminin / Masculin se présente différemment dans le courant Reclaiming Witchcraft, où la critique de l'hétéronormativité et la lutte contre l'homophobie se répercutent dans la performance rituelle et les croyances. Ainsi, la complémentarité homme / femme liée aux fonctions reproductrices des sexes est laissée de côté au profit d'une interprétation métaphorique qui stipule que chacun, qu'il soit homme ou femme, est constitué d'une part féminine et d'une part masculine. L'insistance se fait, du coup, moins sur la complémentarité créatrice des sexes que sur la conscientisation de ces polarités au sein de la psyché, de leur acceptation et de leur actualisation dans une visée d'unité et d'équilibre. Dans la réalité, toutefois, ces deux interprétations peuvent coexister chez une même personne et au sein d'un même *coven* et ainsi, entrer en conflit, cohabiter ou se mélanger, dépendamment des personnes et des contextes.

Ces différends par rapport à la conception des genres au sein du mouvement néo-païen tendent néanmoins à éloigner certains courants les uns des autres et à générer de nouvelles tendances et de nouveaux groupes (Althaus-Reid 2005; Dufresne 2004; Pike 2004, 2001; Griffin 1999; Adler 1986; Evans 1978). Le courant dianique de la Wicca, par exemple, dont Starhawk s'est en partie inspirée pour insuffler à la « tradition » Reclaiming une critique de la culture patriarcale judéo-chrétienne, est connu pour n'accepter que les femmes, et parfois seulement les femmes lesbiennes. De leur côté, les *Radical Faeries* (« fées radicales ») qui organisent leurs propres festivals en plus de participer à ceux des autres, sont composées exclusivement d'hommes homosexuels qui souhaitent exprimer leur version de la masculinité dans une liturgie aux fortes connotations féminines.

On le voit, l'alternative portée par Reclaiming Witchcraft et sa critique du patriarcat et de l'hétéronormativité en fait, en principe, un lieu d'investissement privilégié pour les personnes LGBT. Or la réalité présente un portrait plus complexe, comme nous le verrons, et les personnes non-hétérosexuelles sont loin de s'associer en bloc à certains courants et les hétérosexuels à d'autres. On assiste plutôt à une série de négociations marquées par les histoires personnelles, les difficultés à résoudre et les aléas des rencontres et des expériences qui engendrent des parcours différenciés.

Le néo-paganisme à Montréal

Si la Wicca (gardnérienne et alexandrienne) constitue l'influence dominante au Québec et à Montréal, le courant Reclaiming Witchcraft y compte aussi ses adeptes. On retrouve ces deux courants néo-païens représentés parmi nos répondants. Malgré quelques divergences au niveau des pratiques et des idéologies, la communauté néo-païenne de Montréal regroupe des néo-païens de tous types : sorcières, wiccans, heathens, druides, etc. En général, le mélange des traditions donne lieu à des rituels publics très inclusifs. Ces rituels publics, qui se produisent à l'occasion des différents sabbats au cours de l'année, sont organisés en collaboration avec le Centre de Ressources Païennes de Montréal (CRPM) par les membres de la communauté qui désirent s'impliquer, peu importe leur affiliation personnelle. Ils gravitent généralement autour de la boutique ésotérique *Le Mélange Magique*⁸ qui héberge le CRPM, de même que le *Crescent Moon School of Magic and Paganism*. Une autre boutique montréalaise, *Charme et Sortilège*, appartenant à la comédienne Marie-Renée Patry, constitue un deuxième centre de gravitation qui fédère un public davantage francophone et avec lequel nous sommes moins familier (le CRPM est pour sa part bilingue, avec une prédominance anglophone). Nous avons également observé les rituels semi-publics qui sont organisés par la communauté Reclaiming Witchcraft de Montréal, soit des cercles de chants et de tambours qui ont lieu lors de la nouvelle lune. Nous avons également pu participer à certaines rencontres de la branche montréalaise du *coven* wiccan *Silver Wheel*, fondée à Montréal dans les années 1980. Ce sont les membres de ces deux derniers groupes qui organisent le plus souvent les rituels publics du CRPM. Nous avons aussi participé aux rituels organisés par un groupe plus ou moins structuré et qui se rejoint avant tout sur les médias sociaux (Facebook en l'occurrence), la « Communauté wiccanne », composée d'environ 25 personnes. Malheureusement, le nombre de personnes faisant partie de la communauté néo-païenne de Montréal est difficilement évaluable.

Lors des rituels publics ou privés, et à l'occasion de festivals ou de célébrations à Montréal, les adeptes du néo-paganisme pratiquent des rituels « magiques » consistant à manipuler « l'énergie » (dans un objectif de guérison, par exemple) et à célébrer le cycle des saisons et les cycles lunaires. Plus précisément, les esbats sont des célébrations mensuelles ayant pour thème le passage des cycles de la lune, associée à la femme, tandis que les sabbats, au nombre de huit, sont des célébrations liées au cycle du soleil, associé à l'homme et ayant apparemment pour origine d'anciennes fêtes agricoles celtiques. Ensemble, ils divisent l'année en huit, corres-

pondant aux rayons de la Roue de la Vie. Il s'agit d'évènements majeurs dans le calendrier rituel néo-païen où sont célébrés respectivement :

la naissance du Dieu (le soleil) à Yule ; le rétablissement de la Déesse à l'Imbolc ; l'arrivée du printemps (Ostara) ; l'union ou le mariage de la Déesse et du Dieu (Beltane) ; l'arrivée de l'été (Litha) ; la première récolte (Lughnasadh) ; la dernière récolte (Mabon) ; la mort du Dieu (Samhain). (Cunningham 1998:142-143)

Ces festivals, qui dépeignent les cycles naturels comme une interaction entre le Féminin et le Masculin, sont célébrés par la majorité de la communauté néo-païenne, sous différents noms selon les affiliations.

Lors de ces célébrations, les participants (hétérosexuels ou LGBT) expriment leur identité par le biais de leur corps, que ce soit par la danse ou le port d'un costume qui reflète leur orientation sexuelle (cf. aussi Harper 2010; Hasbrouck 2004; Neitz 2004; Pike 2001). Nous avons observé à plusieurs reprises dans les festivals *Wic-Can Fest* ou *HarvestFest*, ainsi que dans les rituels publics de la communauté montréalaise, des rites spécifiquement dédiés à un genre ou l'autre, à un sexe ou l'autre, suivant tous les possibles. Des rituels plus exclusifs, comme la *Tente rouge (Red Tent)* par exemple, liée aux « mystères féminins entourant les menstruations », ne concerne que les femmes. D'autres rituels séparent les hommes et les femmes : placés d'un côté et de l'autre du centre rituel, ils se rejoignent en chantant, passant de la polyphonie au chœur. La séparation entre les sexes s'accommode parfois d'exceptions, notamment par la présence d'homosexuels préférant s'intégrer au sexe opposé. Ainsi peut-on retrouver des hommes du côté des femmes et *vice versa*. Il n'est pas impossible de voir certains hommes s'essayer au *baladi* (le bricolage tolère des emprunts pour le moins inusités !) ou revêtir des paillettes (le port de costume est fréquent et laisse libre cours aux expressions et fantaisies individuelles), tandis que certaines femmes aiment à porter la corne (en référence au Dieu Cornu).

Magie, sexe et genre : négociations queer

Comment les néo-païens qui se revendiquent également d'une identité LGBT concilient-ils identité sexuelle et religiosité ? L'état de notre recherche nous permet déjà d'affirmer que la performance de rituels comme le *Grand Rite* tout particulièrement, et la pratique des rituels en général, nécessite une part de négociation active de la part des personnes LGBT afin qu'ils accordent leur religiosité avec leur identité sexuelle (Sloan 2008). Alors que les *covens* encouragent leur Grande

prêtresse et leur Grand prêtre à savoir invoquer et incarner aussi bien la Déesse Mère que le Dieu Cornu, les pratiquants solitaires, eux, peuvent jouer avec la signification qu'ils accordent à des objets symboliques hautement sexués comme l'athamé ou la coupe. La désignation et la signification du féminin et du masculin deviennent, à terme, une question hautement personnelle, au nom d'une critique de l'hétéronormativité et de l'autorité instituée (l'Église catholique et son régime d'autorité demeurant le contre-exemple duquel on souhaite se démarquer).

Focalisant sur le cas des hommes gais sur lesquels ont porté (pour le moment) les entretiens, il est possible de dresser une série de constats. La première remarque consiste à dire que l'identité sexuelle semble jouer un rôle déterminant dans le choix qui est fait de s'investir dans le néo-paganisme, et que l'identité sexuelle influence également la manière dont se vit cet engagement autant au niveau des croyances que de la pratique. Cela dit, les néo-païens gais ne sont pas en rupture avec leurs coreligionnaires hétérosexuels, et leurs témoignages présentent les mêmes grands thèmes. À ce titre, trois motifs généraux émergent des entretiens, imbriqués dans la notion de « magie » qui, pour être au cœur de ce phénomène, s'avère un véritable fourre-tout.

Comme nous l'avons mentionné, les deux courants que nous étudions adoptent différentes attitudes à l'égard des sexes et des archétypes Féminin / Masculin, à quoi correspondent des dispositions différentes à l'égard des genres. Pour les adeptes de la Wicca, la magie découle du pouvoir créateur de la dualité homme / femme, alors que pour ceux plus proches de Reclaiming Witchcraft, la magie provient du potentiel capacitant (*empowering*) de ces polarités au plan subjectif. Dès lors, la magie, qui met toujours en jeu les notions de pouvoir (par exemple, dans l'optique d'une capacitation personnelle) et de contrôle (de soi et de l'énergétique produite par le rituel ; Rabinovitch et Lewis 2002), se situe à un point de tension entre le sexe et le genre. Pour cette raison, les parcours de nos répondants sont particuliers. Ils comportent des négociations servant à réconcilier les éléments sexués du courant néo-païen auquel ils se sentent le plus appartenir, avec leur identité sexuelle. En analysant leur discours qui prend la forme d'une narration de soi, d'une mise en récit de leur identité à la fois sexuelle et religieuse, la magie apparaît à la fois comme un objectif à atteindre et le moyen par lequel on y arrive. Les néo-païens décrivent la magie tour à tour comme une technique de transformation, une méthode de guérison, de même qu'une manière d'interagir avec le monde, c'est-à-dire de se constituer comme sujet par des pratiques et des récits.

Avant tout, la magie fait référence à la manipulation de « l'énergie » par la volonté et représente l'efficacité symbolique et rituelle (Rabinovitch et Lewis 2002; Harvey 1997). Cette énergie permet à tous, indépendamment du sexe ou du genre, d'opérer des transformations. Le premier motif correspond à cette idée de transformation. Le soi est l'objet premier de cette transformation, dans ses dimensions intérieures et relationnelles, mais elle peut aussi parfois s'étendre aux autres, à la société voire au monde (Lurhmann 1989).

Le second motif est celui de la guérison, qui recoupe le motif de la transformation tout en lui conférant un contenu spécifique. La guérison de soi et des autres est une préoccupation particulièrement prégnante dans les témoignages de nos participants. Les techniques magiques, quelles qu'elles soient, sont destinées à transformer un état de souffrance, de déséquilibre ou d'incomplétude en un état de bien-être, d'équilibre et d'unité. Pour nos répondants, la guérison peut être celle d'un corps atteint par la maladie, le leur ou celui d'un proche. Elle peut aussi être d'ordre psychique et affectif, dans le cas de l'acceptation de l'homosexualité ou d'une situation familiale conflictuelle (Magliocco 2004; Reid 2004; Pike 2001). Pour la plupart, ces dimensions physiques et affectives sont liées et trouvent leur solution dans un arrimage « spirituel » qui leur procure les éléments à partir desquels surmonter ce sentiment de désunion, de manque et de déséquilibre⁹.

Le troisième motif renvoie davantage à la magie en tant que manière d'interagir avec le monde, sur le mode des « itinéraires de sens » décrits par Raymond Lemieux (2003). Ainsi la pratique magique s'inscrit dans un projet de construction du soi visant l'unité de la personne et la mise en récit d'une cohérence par-delà les contradictions existentielles et les événements singuliers (*cf.* aussi Gauthier 2012; Gauthier et Perreault 2008). Suivant cette conception, la magie « n'est pas un moyen pour créer un lien entre un individu et un objectif autrement inatteignable. Elle constitue plutôt une métaphore complexe et puissante traduisant la relation entre un individu et l'univers¹⁰ » (Rabinovitch et Lewis 2002:152, traduction des auteurs). La magie, dans cette acception métaphorique très présente dans les récits des répondants, permet d'attribuer un sens à la totalité de leurs expériences, tant positives que négatives.

Ces motifs n'ont rien de spécifique au fait d'être ou non homosexuel même s'ils constituent la trame à partir de laquelle le défi qui est le leur, de concilier pratique religieuse et identité sexuelle, prend forme. Les quatre exemples suivants tirés des entretiens illustrent autant de voies de négociations permettant de composer avec la dualité Masculin / Féminin dans les rituels et de s'inscrire dans les néo-paganismes.

Maxime

Maxime¹¹, 26 ans, est étudiant à la maîtrise en histoire. Issu de la classe moyenne, il vit seul et est célibataire. Il se définit comme gai et se décrit comme un praticien « éclectique » de la Wicca. Il s'intéresse également au druidisme, au *reiki*¹² et à la magie verte (thérapie par les herbes). Maxime fait partie du *coven* de la boutique Charme et Sortilège, à Montréal, La Spirale du Sidh, et du *coven* en ligne Le Temple du Corbeau. Maxime vient d'une famille catholique assez stricte où son homosexualité a été plutôt mal acceptée. De nature très sensible, il a été très marqué, enfant, par la mort prématurée de son meilleur ami, de même que par le décès de sa grand-mère, quelques années plus tard, dont il confie l'influence sur sa vie spirituelle. Il fut aussi marqué par la dépression de sa mère, survenue peu après la naissance de sa jeune sœur. Il témoigne de la manière dont ces événements l'ont obligé, très jeune, à sortir de l'enfance pour acquérir responsabilité et autonomie :

Très jeune, j'ai été confronté au monde des adultes, au monde des responsabilités et tout ça. Mon enfance a pris le bord. Très vite, j'ai été amené à me définir ou à me... je sais pas comment le dire, à construire... une pensée ou... une spiritualité, quoi que ce soit, pour être capable de m'occuper de ma sœur.

Face à l'indifférence et un certain rejet de la part de ses parents, Maxime s'est intéressé très tôt à la spiritualité, ce qui l'a aidé à construire et à affermir son identité. À 16 ans, il est « sorti du placard », assumant publiquement son homosexualité. Il a commencé à pratiquer la magie peu de temps après, en dépit de la désapprobation de ses parents : « J'ai commencé davantage à pratiquer, à m'initier, à construire et à solidifier ce que j'avais mis, mon adolescence et le début de la vingtaine, à construire. » Pour lui, religiosité et identité sexuelle sont liées. Observant les sabbats et les esbats wiccan, il préfère se décrire comme un praticien plutôt qu'un croyant. Adeptes de la Wicca, la dualité homme / femme est selon lui à l'origine de l'énergie que cherche à canaliser la magie. Il préfère néanmoins parler de la Déesse Mère et du Dieu Cornu en termes de polarités autour desquels circule l'énergie. Ainsi prétend-il pouvoir manipuler les « énergies magiques » tant féminines que masculines qui sont dites coexister en lui. Son homosexualité serait ce qui lui permet de faire l'expérience des deux types d'énergies et ainsi, de « comprendre autant les femmes que les hommes ».

Maxime accorde une place importante à la guérison dans sa pratique religieuse. C'est en se servant de la magie pour guérir qu'il réconcilie le masculin et le féminin en lui-même. Son apprentissage du *reiki* lui a

permis de trouver une nouvelle voie d'expression pour la manipulation énergétique qu'il avait commencé à expérimenter avec la Wicca. Bien que le *reiki* soit exogène à la Wicca et étranger à sa distinction entre des polarités masculine et féminine, sa pratique lui permet de sentir qu'il donne une place à son homosexualité en appliquant sa sensibilité à la guérison des autres. Guérison de soi et guérison des autres sont affirmées aller de pair (Gauthier 2011). Pratique magique, thérapeutique et orientation sexuelle se supportent mutuellement et permettent de transcender les écueils de l'enfance et de transformer la souffrance en pouvoir de guérison et de transformation positive. Pour lui, être homosexuel confère un statut privilégié permettant une sensibilité à même de comprendre tant les hommes que les femmes, qualité qu'il applique activement dans ses activités thérapeutiques auprès des autres.

André

André, 59 ans, est un homme gai d'origine italienne. Veuf, faisant partie de la classe moyenne, il s'occupe du service et de la livraison pour l'entreprise familiale de vente de meubles au détail. Malgré la génération à laquelle il appartient, André n'a jamais eu de difficulté à accepter son homosexualité ou à l'affirmer à sa famille et à ses amis. D'éducation catholique assez stricte, il s'est néanmoins intéressé très jeune aux religions orientales. Depuis plus de 20 ans, il est le Grand prêtre de la branche montréalaise du *coven* wiccan Silver Wheel, qui regroupe une vingtaine de personnes. André possède une très forte personnalité et une manière de parler qui porte. Il compte de nombreuses responsabilités au sein de la communauté néo-païenne montréalaise et possède une réputation qui s'étend bien au-delà. Il se considère comme un homme accompli, tant au niveau professionnel que personnel.

Le décès de son « mari », il y a près de 25 ans, demeure pour lui un événement marquant. Afin de nous décrire l'importance de la magie dans sa vie, il nous a raconté comment il a vécu la perte de celui qu'il continue d'appeler l'amour de sa vie. Sur le lit de mort de ce dernier qui était atteint du VIH, André avait, accompagné d'amis, accompli un rituel dédié à la Déesse afin d'aider son mari à partir en paix. Conçu comme une célébration, le rituel était parsemé de pointes d'humour et s'était déroulé dans une joie sous-tendue de peine. Pour l'occasion, l'homosexualité du couple avait trouvé à se dire de manière ludique dans une méditation dans laquelle les gais apparaissaient comme les fruits de la Déesse (*fruit* en anglais étant de l'argot pour *gay*), plaçant l'homosexualité sous le signe et la protection de la divinité féminine. Dans son témoignage, André, lui-même séropositif, conserve un souvenir du départ de

son mari imprégné d'amour et de sérénité. Ce rituel apparaît dans son récit comme ce qui lui a permis d'entamer son deuil et de « guérir » de la perte de cette partie signifiante de lui-même.

Lorsqu'il est entré en contact avec la Wicca pour la première fois, André a été impressionné (il dit même avoir été « ému ») par l'importance attribuée au féminin par le biais de Déesse. Pour lui, « ça remplissait un vide » et répondait à l'absence d'un aspect féminin chez le Dieu des catholiques. Si les dieux existaient, les déesses devaient exister également. André dit croire en une divinité féminine, intérieure à chacun : « Ma manière de pratiquer, ça implique un homme et une femme, ou ça implique, vu que j'ai un aspect, moi je suis gai, que j'ai pas besoin d'avoir une femme pour pratiquer, parce que j'ai pas ce désir. [sic] ». Ainsi pour André le féminin et le masculin sont des polarités intérieures, ce qui lui permet de court-circuiter l'assignation du Féminin et du Masculin aux sexes correspondants. En considérant que son homosexualité lui confère la possibilité de faire l'expérience des deux aspects du divin, Masculin et Féminin, il est dès lors à son aise dans la religiosité wiccane. La perte qu'il a subie a été positivement ritualisée et c'est seul, désormais, qu'il se dit capable d'assumer les deux aspects du divin. En ce sens, André trouve une place dans la Wicca parce qu'elle lui permet d'exprimer le divin féminin en lui au sein d'une communauté de croyances et de pratiques où il peut inscrire son identité gaie tout en devenant une personne ressource pour les autres, homosexuels ou non.

Sam

Sam, 30 ans, est interprète, traducteur et étudiant à la maîtrise en sexologie. Il est célibataire et vit en colocation. Il est issu d'une famille de la classe moyenne membre de l'Église unie du Canada (église protestante très libérale) et se décrit aujourd'hui comme un « homme cis-sexuel *gender queer*¹³ ». Enfant, il raconte que les rites de l'Église ne stimulaient pas ses « organes religieux ». Son adhésion au néo-paganisme a été, pour sa famille, plus choquante que son homosexualité. À son tour, il décrit la nécessité de concilier religiosité et identité sexuelle :

Moi, je voulais une spiritualité qui m'acceptait, mais qui me centrait aussi, qui centrait des expériences côté sexuel et de genre comme je le vivais moi. Une des premières choses que j'ai remarquées dans le paganisme, c'était que, dans la charge de la Déesse, c'est écrit : « tous les actes d'amour et de plaisir sont mes rituels ». [...] J'avais toujours expérimenté ma sexualité et mon genre comme quelque chose de spirituel, de spirituellement puissant.

Très marqué par le caractère militant du livre *The Spiral Dance* de Starhawk qu'il avait lu lorsqu'il était adolescent, il lui est apparu fondamental que sa pratique religieuse réponde à sa conception des genres et à son identité sexuelle. C'est ainsi que Sam s'est senti attiré par la communauté montréalaise affiliée à Reclaiming Witchcraft. Il fréquente aussi un groupe d'inspiration scandinave appelé *Lokka Brenna*, de même que les *Radical Faeries*. Son témoignage rend compte de la manière dont le physique voire le sexuel, le charnel même sont imbriqués avec le spirituel et la quête plus intérieure : « [La magie] va agir plus d'un côté de prière ou bien d'un rituel que je vais faire pour invoquer l'aide d'une divinité, des libations [à Aphrodite Urania] quand je pogne¹⁴, ou bien ça va prendre une forme plus psychologique qui opère sur mon subconscient ».

Ayant d'abord pratiqué la Wicca plus classique avec la séparation du féminin et du masculin, Sam dit avoir suivi l'enseignement de sa propre expérience pour évoluer vers l'invocation d'une divinité de l'Amour dénué de spécificité sexuelle. Sa description rend bien compte de la difficulté que peuvent représenter les associations sexuelles liées à la procréation dans la Wicca pour ceux dont l'identité sexuelle ne correspond pas aux normes hétérosexuelles :

J'ai ensuite modifié mon orientation religieuse [...]. C'était assez la Wicca que je pratiquais, mais le fait que c'était axé sur une polarité de genre mâle / femelle me tracassait. Il n'était pas question que les identités ou les sexualités LGBT soient contre nature ou pas recommandables, mais encore une fois, on passait du temps à me faire fitter là-dedans. [...] C'était pas imposé, mais c'était pas questionné, pas obligatoire, juste pas analysé. [sic]

Aujourd'hui, au sein des groupes qu'il fréquente, Sam pratique des techniques de levée d'énergie, des techniques extatiques et des rituels de guérison moins centrés sur la dualité des sexes. Ces pratiques lui apparaissent mieux adaptées à son identité sexuelle et lui permettent de se concevoir habité par le Féminin et le Masculin à la fois. Dans la foulée de Reclaiming Witchcraft, Sam conçoit une portée politique à son engagement religieux dans le sens d'une émancipation par rapport aux normativités des genres.

Conclusion

Cette incursion dans le vécu d'hommes homosexuels investis dans les néo-paganismes fait voir comment leur identité sexuelle constitue un facteur déterminant dans leur cheminement « spirituel ». Dans tous les cas, les néo-paganismes ont eu tôt fait de se révéler comme des

systèmes de sens à même d'accueillir leur différence. Pour nos répondants, il est significatif à quel point les dimensions religieuses de l'existence sont liées à ce qui constitue une partie déterminante de leur vie au quotidien, ainsi que l'assise première de leur identité : leur orientation sexuelle. On a vu comment la primauté de la Déesse et la place accordée à l'expression du Féminin y étaient pour beaucoup dans l'attrait des néo-paganismes pour les hommes gais interrogés (qui ont tous été élevés dans le christianisme).

Or, pour des hommes se sentant à cheval entre le Féminin et le Masculin, la complémentarité procréatrice des sexes qui est au cœur de la Wicca n'est pas sans poser problème. Les entretiens que nous avons menés auprès de néo-païens homosexuels illustrent les négociations qui ont cours afin de concilier religiosité néo-païenne et identité sexuelle. Seul un cas parmi les quatre cas types présentés démontre une adhésion au courant Reclaiming Witchcraft dont la particularité est d'avoir réinterprété la dualité Féminin / Masculin en l'intériorisant, au nom d'une critique de l'hétéronormativité. Alors qu'on aurait pu s'attendre à ce qu'une majorité d'homosexuels néo-païens empruntent cette voie, la réalité témoigne plutôt de la plasticité de la mouvance néo-païenne. Tout en partant de la mouvance Wicca soi-disant plus classique, les deux autres cas présentés font état d'une réinterprétation du couple Déesse / Dieu dans le sens de l'intériorisation, neutralisant ainsi l'emphase sur la complémentarité procréatrice de l'homme et de la femme. Pour nos répondants, l'homosexualité prédispose à concevoir qu'ils ont en eux un accès tant aux énergies féminines que masculines. Plus encore, nos répondants font de leur homosexualité une singularité qui, de marginalisée dans nos sociétés, se renverse pour devenir un trait positif. Parce qu'ils communiquent avec le féminin comme avec le masculin, leur homosexualité leur confère un statut particulier leur permettant de comprendre l'un et l'autre sexe (et ainsi la naturalisation des sexes décriée est réintroduite par la porte d'en arrière, mais cette fois sans leur porter préjudice). Ce statut revalorisé leur permet donc de transformer positivement leur marginalité pour devenir qui guérisseur, qui Grand prêtre à la tête d'un *coven*. Si tel est le cas, c'est notamment parce que la constitution ouverte des néo-paganismes et leur valorisation du bricolage le permettent. Participant d'une culture religieuse privilégiant l'expérience aux dépens de la conformité doctrinale, les négociations *queer* dont nous avons fait état peuvent être reçues par les non-LGBT sans perte d'authenticité.

En outre, la conceptualisation de la magie néo-païenne s'inspire largement des chercheurs adoptant

un point de vue évolutionniste et qui ont grandement influencé le développement de la discipline anthropologique et des concepts anthropologiques de magie et de sorcellerie. Il n'est plus de mise, aujourd'hui, d'interpréter les pratiques magiques d'une quelconque société à travers la lunette de Frazer ou de Tylor, par exemple. Pourtant, certaines de leurs idées, comme les lois d'analogie et de contagion dans la magie sympathique, ont toujours préséance au sein de l'imaginaire et de la croyance païenne. Mais cette interprétation analogique et métaphorique, que les néo-païens expérimentent comme une vérité, entre en conflit avec une définition plus à jour et scientifique de la magie qu'ils pratiquent.

Selon S. J. Tambiah, « the performance of the magical rites achieves and marks changes of quality and state through the "activation" of the analogy by the "performative" rite of magic » (Middleton 2005:5568). Dans le cas de la magie néo-païenne, cette « activation de l'analogie » se retrouve en général dans la populaire idée selon laquelle les êtres humains constituent une partie infime d'un organisme vivant incommensurable comprenant notre planète et notre système solaire tout comme les formes de vie les plus microscopiques. Ultimement, c'est à ce sujet que se retrouvent les mouvements holistes, de guérison et Nouvel Âge. De cette manière, les néo-païens qui pratiquent la sorcellerie ou qui perçoivent la magie comme une spiritualité alternative considèrent que les êtres humains font partie intégrante d'un système naturel déterminant les conditions de leur existence. Pour la plupart d'entre eux, ce système est chaotique et suppose une diversité infinie de possibilités. Pour d'autres, il est bien plus ordonné, gouverné par les lois connues et inconnues de la physique. Certains combinent les deux perspectives. Quoi qu'il en soit, la magie constitue avant tout un mode de prise de pouvoir par rapport à ce monde, par le biais de savoirs et d'expériences. Pour Michael D. Bailey, historien et co-fondateur de la revue *Magic, Ritual and Witchcraft*,

[c]onceptions of magic, however designated, function broadly in many cultures to differentiate certain actions sharply from otherwise potentially quite similar rites, rituals, or practices. Drawing these distinctions is an exercise in power, and a major area of comparative focus must be to explore what roles such differentiation plays in various societies, who controls this differentiation, and to what ends that created difference is employed. (Bailey 2006:9)

Nos recherches adoptent une même perspective comparative par rapport aux concepts de magie et de

religion. Ces réalités sont mises en acte de différentes manières au sein du récit de vie de chacun et par l'entremise de pratiques identitaires. Les identités de genre et sexuelle, tout comme la magie, relèvent d'un construit social et d'une catégorie de la pensée occidentale qui codifie et autorise les pratiques associées à la matérialité du corps.

Martin Lepage, *Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal, Montréal, Québec, Canada. Courriel : martinlepage26@me.com.*

François Gauthier, *Département de sciences sociales, Université de Fribourg, Fribourg, Suisse. Courriel : francois.gauthier@unifr.ch.*

Notes

- 1 Dans *Trouble dans le genre* (2005), Judith Butler critique les travaux de Foucault (1976), entre autres, pour révéler la nature socialement construite des genres masculin et féminin. Les analyses déconstructivistes de Butler démontrent le caractère performatif du genre et ont provoqué la création de l'approche théorique *queer*, qui interroge les notions d'identité et d'orientation sexuelle. Cependant, pour cet article, ce qualificatif ne concerne que le discours de nos répondants, qui comportent des « négociations queer », non pas l'approche théorique que nous adoptons. Nous appelons « négociations queer » les performances de nos répondants entourant la construction des genres et de l'identité sexuelle.
- 2 Ces recherches sont également menées dans le cadre du projet « Dimensions du pluralisme religieux québécois » dirigé par Deirdre Meintel (financé FQRSC / CRSH) et hébergé par le Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU) du Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM).
- 3 L'hermétisme, historiquement fondé sur les Hermetica et sur la très connue Table d'Émeraude, constituée à la fois une philosophie, une gnose, un ésotérisme et, dans ses formes premières, une sorte de religion à mystères entourant le personnage mythique d'Hermès Trismégiste. Il s'agit d'une « famille d'esprits » avant tout désireux de « travailler » au dépassement de toutes les formes de dualisme » (Bonardel 1985:5).
- 4 Certains *covens* américains ou britanniques seraient prétendument héritiers des premiers *covens* initiés par Gerald Gardner.
- 5 Les néo-païens réfèrent aux différents courants en terme de « tradition », malgré la nouveauté du phénomène et sa forte individualisation qui résiste à l'institutionnalisation et engendre une évolution constante. Ce paradoxe s'explique sans doute par une volonté de légitimation en cherchant à revendiquer une ancienneté stabilisatrice et garante d'authenticité.
- 6 Informations tirées de la page officielle de Reclaiming Witchcraft, <http://www.reclaiming.org/about/directions/unity.html> (Reclaiming 1997), de même que de celle de la branche montréalaise, <https://montrealreclaiming.wordpress.com/> (Reclaiming 2012).
- 7 Les néo-païens réfèrent à leurs rites en termes de magie, mais il n'est pas du tout certain que ces pratiques relèvent plus de la magie que de la religion, au vu des théories anthropologiques. Cette discussion devra toutefois attendre un autre contexte. On retiendra pour l'instant que le terme magie est surtout employé dans le cadre d'une stratégie d'enchantement (au plus près du sens wébérien) et de sacralisation qui entend marquer son opposition fondatrice vis-à-vis de la religion chrétienne et de la rationalité moderne (toutes deux perçues comme promouvant une vision patriarcale et appauvrie de l'existence) par la revendication d'un vocabulaire renvoyant à ce qui a été marginalisé et refoulé par l'une et l'autre.
- 8 Le Mélange Magique a fermé ses portes en juin 2013. La recherche sur laquelle se base cet article s'est déroulée avant cette date. Depuis, le CRPM a suspendu ses activités, mais le Crescent Moon School of Magic and Paganism est toujours actif.
- 9 Il s'agit d'un type de guérison holistique qui illustre ce que nous avons décrit ailleurs sur le sujet. Pour résumer, il s'agit de réunir ce qui apparaît comme désuni dans l'expérience subjective. En ce sens, la guérison, même si elle vise le soi, 1) est toujours dépendante d'une relation à autrui ; 2) intègre des singularités dans une totalité signifiante traduite dans des expériences et des relations incorporées ; 3) dans le néo-paganisme comme dans d'autres phénomènes contemporains, cette guérison participe d'un projet de construction de soi toujours inachevé (Gauthier 2011; Sévigny 1999; McGuire 1985).
- 10 Traduction libre : « Magic is not a way to form a one-to-one relationship between an individual and an otherwise unattainable goal; it is an elaborate, dramatic metaphor for the relationship between an individual and the universe. ».
- 11 Les noms ont été modifiés pour préserver l'anonymat.
- 12 Technique japonaise de guérison par imposition des mains dans le but de faire circuler « l'énergie vitale » (*ki*). Un nombre significatif de néo-païens pratiquent aussi la *reiki*, ce qui atteste du caractère toujours un peu arbitraire des identités religieuses (assignées par les chercheurs ou les participants) à l'heure où le bricolage religieux puise si souvent à une quantité de sources *a priori* contradictoires ou irréconciliables mais qui trouvent leur consistance précisément dans leur efficacité pratique mise au service d'une religiosité du projet de soi (Gauthier 2012).
- 13 Sam se décrit ainsi puisqu'il ne croit pas nécessaire d'être défini par un genre lui-même dicté par son appareil génital.
- 14 Lire « avoir du succès auprès des hommes ». Autrement dit, il fait des libations afin de séduire et en fait également lorsque la séduction a donné des résultats.

Références

- Adler, Margot
 1986 *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers and Other Pagans in America Today*. Boston: Beacon Press.
- Albanese, Catherine
 1990 *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago: University of Chicago Press.

- Althaus-Reid, Marcella
2005 From the Goddess to Queer Theology: The State We Are in Now. *Feminist Theology* 13(2):265–272.
- Augé, Marc
1982 *Génie du paganisme*. Paris: Gallimard.
- Azria, Régine, and Danièle Hervieu-Léger dirs.
2010 *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bailey, Michael D.
2006 The Meanings of Magic. *Magic, Ritual and Witchcraft* 1(1):1–23.
- Bonardel, Françoise
1985 *L'hermétisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bouchet, Christian
2001 *B.A.-BA: Néo-paganisme*. Puisseaux: Pardès.
- Butler, Judith
2005 Trouble dans le genre. *Le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris: La Découverte.
- Cunningham, Scott
1998 *La Wicca vivante*. Montréal: Éditions du Roseau.
- Davies, Owen
2011 *Paganism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Davy, Barbara Jane
2006 *Introduction to Pagan Studies*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Dufresne, Lucie Marie-Mai
2004 *The Goddess Incarnate. A Discourse on the Body Within One Community of Contemporary North American Goddess Worshipers*. Thèse de doctorat: Université d'Ottawa.
- Evans, Arthur
1978 *Witchcraft and the Gay Counterculture*. Boston: FAG RAG Books.
- Foucault, Michel
1976 *La volonté de savoir*, vol. 1. *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard.
- Gagnon, Mireille
2003 *La mouvance wiccanne au Québec: un portrait de la sorcellerie contemporaine*. Mémoire de Maîtrise. Département des sciences humaines des religions. Québec: Université Laval.
- Gardner, Gerald
1954 *Witchcraft Today*. New York: Citadel Press.
- Gauthier, François
2001 Quelques arpents de nuit. *Le phénomène rave, vu de près*. *Religiologiques* 24:17–51. 2005 *Orpheus and the Underground: Raves and Implicit Religion – From Interpretation to Critique*. *Implicit Religion* 8(3):235–283.
- Gauthier, François
2011 Les HeeBeeGeeBee Healers au Festival Burning Man: trois récits de guérison. *Ethnologies (Québec)* 33(1):191–215.
- Gauthier, François
2012 Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. *La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux*. *SR (Studies in Religion / Sciences religieuses)* 41(1):93–111.
- Gauthier, François
2014 L'éthique romantique et l'esprit du consumérisme. *Revue du MAUSS semestrielle* 44(2):53–67.
- Gauthier, François, and Jean-Philippe Perreault
2008 Jeunes et religion dans la société de consommation: État des lieux et prospective. *In Jeunes et religion au Québec*. F. Gauthier et J.-P. Perreault, dirs. Pp. 9–28. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Greenwood, Susan
2000 *Magic, Witchcraft and the Otherworld: An Anthropology*. New York. Oxford: Berg.
- Griffin, Wendy
1999 *Daughters of the Goddess: Studies in Healing, Identity, and Empowerment*. Thousand Oaks: AltaMira Press.
- Harper, Susan
2010 "All Cool Women Should be Bisexual": Female Bisexual Identity in an American NeoPagan Community. *Journal of Bisexuality* 10(1):79–107.
- Harvey, Graham
1997 *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. New York: New York University Press.
- Hasbrouck, Jay
2004 *Utopian Imaginaries and Faerie Practice. Mapping Routes of Relational Agency*. *In Gay Religion*. Scott Thumma et Edward R. Gray, dirs. Pp. 239–258. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Heelas, Paul
1996 *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul
2008 *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell.
- Hutton, Ronald
1999 *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Lemieux, Raymond
2003 *Bricolage et itinéraires de sens*. *Religiologiques* 26:11–34.
- Lurhmann, Tanya M.
1989 *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge: Harvard University Press.
- Magliocco, Sabina
2004 *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphie. University of Pennsylvania Press.
- Marron, Kevin
1990 *Witches, Pagans and Magic in the New Age*. Toronto: Seal Books.
- McGuire, Meredith B.
1985 *Religion and Healing*. *In The Sacred in a Secular Age*. Phillip E. Hammond, dir. Pp. 268–284. London: University of California Press.
- McGuire, Meredith B.
2008 *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Meintel, Deirdre
2011 Apprendre et désapprendre. *Quand la médiumnité croise l'anthropologie*. *Anthropologie et Sociétés* 35(3):89–106.

- Middleton, John
 2005 Magic: Theories of Magic. *In* Encyclopedia of Religion. Lindsay Jones, dir. Pp. 5562–5569. Detroit: Thomson Gale.
- Murray, Margaret
 1921 The Witch Cult in Western Europe. Oxford: Oxford University Press.
- Murray, Margaret
 1933 The God of the Witches. Londres: Marston and Co.
- Neitz, Mary Jo
 2004 Queering the Dragonfest. Changing Sexualities in a Post-Patriarchal Religion. *In* Gay Religion. Scott Thumma et Edward R. Gray, dirs. Pp. 259–280. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Pearson, Joanne
 2002 Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age. Aldershot Hants. Ashgate.
- Pike, Sarah M.
 2001 Earthly Bodies, Magical Selves. Contemporary Pagans and the Search for Community. Berkeley: University of California Press.
- Pike, Sarah M.
 2004 New Age and Neopagan Religions in America. New York: Columbia University Press.
- Rabinovitch, Shelley Tsivia, and James R. Lewis.
 2002 Encyclopedia of Modern Witchcraft and Neo-Paganism. Kensington: Citadel Press.
- Reclaiming
 1997 Principles of Unity. <http://www.reclaiming.org/about/directions/unity.html>. Consulté le 20 mars 2012.
- Reclaiming Montreal
 2012 <https://montrealreclaiming.wordpress.com/>. Consulté le 20 mars 2012.
- Reid, Siân Lee
 2004 As I Do Will, So Mote it Be: Magic as Metaphor in Neo-Pagan Witchcraft. *In* The Oxford Handbook of New Religious Movements. James R. Lewis, dir. Pp. 141–167. New York: Oxford University Press.
- Roberts, Rosemary
 2011 “Healing my Body, Healing the Land”: Healing as Sociopolitical Activism in Reclaiming Witchcraft. *Ethnologies (Québec)* 33(1):239–256.
- Sévigny, Odile
 1999 L’efficacité technique et l’efficacité symbolique. La perspective des homéopathes. *Anthropologie et Sociétés* 23(2):41–60.
- Sloan, Jesse Daniel
 2008 The Gendered Altar: Wiccan Concept of Gender and Ritual Objects. Mémoire de Maîtrise, Département d’anthropologie. Orlando: University of Florida.
-