

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

« WHY BE KING? I'M ALREADY A QUEEN! » :
PERFORMANCES RITUELLES ET NÉGOCIATIONS *QUEER*
DANS LA COMMUNAUTÉ NÉO-PAÏENNE DE MONTRÉAL

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
MARTIN LEPAGE

SEPTEMBRE 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

J'aimerais d'abord remercier toutes les personnes qui ont participé à mes recherches, celles avec qui je me suis entretenu et celles que j'ai rencontrées lors de festivals, entre autres. La force de vos convictions m'a nourri tout au long de mon parcours et m'a révélé les aspects les plus rafraîchissants de la communauté païenne.

J'aimerais aussi exprimer toute ma gratitude à Guy Ménard, Roxanne Marcotte et Chiara Letizia, ainsi qu'au Département de sciences des religions de l'UQAM, pour leur soutien précieux dans les moments d'incertitude et pour la confiance qu'elles m'ont témoignée en m'ouvrant les portes du monde académique.

Un merci tout spécial à ma directrice, Eve Paquette, pour sa compréhension et son savoir-faire infallible, sa brillance devant mes doutes et les incroyables efforts qu'elle a déployés en acceptant de m'accompagner tout au long de ce processus intellectuel.

Stéphanie Boulais et Nicolas Boissière, inestimables amies et collègues, merci d'avoir été les voiles m'ayant véritablement permis de naviguer le travail malgré les nombreux changements, défis et mésaventures que nous avons affrontés ensemble. Ceci n'est que le début d'un autre voyage — extatique, extrême, tortueux et ludique — qui nous mènera aux quatre coins des mondes.

Enfin, merci à tou.t.es ceux et celles qui m'ont soutenu à leur façon ces dernières années, particulièrement Maxime D.-Pomerleau, Mathieu Boisclair, Matt et Genny Lanthier, Patricia Lepage, Dorina Orosan, Charlotte Lebouvier, Nathalie Guénette, Stephen et Arturo, Gregorio Pablo Rodríguez-Arbolay Jr. et Chris Vaccaro.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	
NÉO-PAGANISME(S), WICCA ET <i>RECLAIMING WITCHCRAFT</i> :	
SITUATION DE L'OBJET	7
1.1 Introduction	7
1.2 Paganisme	8
1.3 Néo-paganisme(s)	11
1.4 Objets principaux de la recherche	21
1.4.1 Wicca	22
1.4.2 <i>Reclaiming Witchcraft</i>	28
1.5 Wicca et <i>Reclaiming Witchcraft</i> au Canada et au Québec	30
1.5.1 Canada	30
1.5.2 Québec	34
1.5.3 Canada/Québec	38
1.6 Wicca, <i>Reclaiming Witchcraft</i> , identité et rapport de genre	39
1.7 La communauté païenne de Montréal	42
1.8 Conclusion	45
CHAPITRE 2	
CADRE THÉORIQUE	47
2.1 Introduction	47
2.2 Approche interdisciplinaire du religieux contemporain	49
2.2.1 Religion vécue, spiritualités alternatives et ritualités identitaires ...	49
2.2.2 Études féministes et études de genre : l'objet néo-païen	58
2.3 Sexe, genre et identité : concepts pour comprendre le paganisme contemporain	61

2.3.1	La théorie <i>queer</i>	63
2.3.2	Judith Butler et les concepts du féminisme <i>queer</i>	65
2.4	Performance rituelle et performativité du genre	74
2.4.1	Identité, reconnaissance et authenticité	78
2.5	Conclusion	80
CHAPITRE 3		
MÉTHODOLOGIE ET TERRAIN DE RECHERCHE		83
3.1	Introduction	83
3.2	L'accès au terrain	84
3.3	Méthodes de collecte et de tri des données	94
3.4	Méthodes d'analyse des données ethnographiques	98
3.5	Démographie des répondant.e.s	101
3.6	Conclusion	102
CHAPITRE 4		
PRATIQUES DE GENRE, PRATIQUES RELIGIEUSES : PERFORMANCES		
IDENTITAIRES		104
4.1	Introduction	104
4.2	La négociation, au cœur des ritualités néo-païennes	107
4.3	Récits de vie et rapports sociaux des répondant.e.s	111
4.3.1	Début de vie et réactions à l'éducation religieuse	112
4.3.2	Itinéraires de sens et reconnaissance identitaire	122
4.3.3	Négociations identitaires : entre appartenance et authenticité	123
4.4	Performances de genre en contexte rituel et résolution des expériences contradictaires	133
4.4.1	Expériences de résolution fluides	135
4.4.2	Expériences de résolution contestées	139
4.4.3	Expériences de résolution très complexes	144
4.5	Conclusion	152

CHAPITRE 5

NORMATIVITÉ ET RAPPORTS DE POUVOIR DANS LES INTERACTIONS

MICROSOCIALES	156
5.1 Introduction	156
5.2 Représentation de soi, discours sur soi	159
5.2.1 De l'individu au social : le poids des stéréotypes	161
5.2.2 Intégration d'une communauté alternative	163
5.3 Reproduction macrosociale des rapports de pouvoir et des normes de genre	166
5.3.1 Reproduction et renforcement de la norme binaire (modèle A)	167
5.3.2 La fluidité <i>queer</i> au regard de la norme macrosociale (modèle B)..	176
5.3.3 Contribution au déplacement de la norme (modèle C)	189
5.4 Conclusion	195
CONCLUSION	197
ANNEXE A	
WICCAN REDE	203
ANNEXE B	
EXEMPLES D'HORAIRES DE FESTIVALS	204
ANNEXE C	
GUIDE D'ENTRETIENS ET AUTRES DOCUMENTS DE DIFFUSION DE LA RECHERCHE	206
ANNEXE D	
LISTE DES RITUELS, OBSERVATION PARTICIPANTE	213
ANNEXE E	
TABLEAU DÉMOGRAPHIQUE DES REpondant.E.S	214
ANNEXE F	
TABLEAU DES DYNAMIQUES ENTRE MODES DES NÉGOCIATIONS ET MODÈLES DE NORMATIVITÉ.....	217
BIBLIOGRAPHIE	218

RÉSUMÉ

Le paganisme contemporain est une mouvance religieuse regroupant une multitude de religiosités recomposées. Ces religiosités valorisent la résurgence de représentations, souvent polythéistes, perçues comme préchrétiennes. Elles conçoivent la Terre et la nature comme éléments centraux de la divinité. De surcroît, les religiosités néo-païennes posent l'égalité des sexes comme un fait naturel. Cette thèse porte sur la construction sociale de l'identité de néo-païen.ne.s lesbiennes, gaies, bisexuelles, transgenres ou *queer* (ou LGBTQ) qui dérogent à la norme de genre binaire et hétérosexuelle. L'objectif est de contribuer à une meilleure compréhension des négociations identitaires en contexte religieux et à faire état des rapports de pouvoir au sein du mouvement néo-païen. Ainsi, la thèse s'intéresse à la représentation du féminin et du masculin dans un cadre de pratiques dites alternatives, où les normes religieuses et de genre sont à la fois strictes et sujettes à interprétation. Plus spécifiquement, elle illustre certaines « négociations *queer* » grâce auxquelles les personnes LGBTQ font sens des représentations et des pratiques genrées véhiculées et vécues au sein du paganisme contemporain et de la société.

En raison de ce caractère genré et des différents discours féministes que véhicule la communauté néo-païenne de Montréal, notamment au sein de groupes comme la Wicca et *Reclaiming Witchcraft*, une grande partie du cadre théorique est ancrée dans les études féministes et les études *queer*. Une autre partie importante du cadre théorique se situe dans le domaine de l'étude du religieux contemporain, plus particulièrement de la religion vécue. La thèse repose sur l'analyse de données émanant d'observation participante, de questionnaires, d'entrevues et de récits de vie récoltés auprès de vingt personnes LGBTQ néo-païennes. Elle applique une méthodologie qualitative, sensible aux dimensions expérientielles du phénomène sous enquête.

Au regard des enjeux de dynamiques de pouvoir qui apparaissent clairement au sein des données amassées, cette recherche montre que le féminin et le masculin sacrés sont invoqués par les participant.e.s d'abord pour leur potentialité symbolique au sein de la performance rituelle, ainsi que pour leur capacité à permettre une mise en récit de soi. En outre, l'analyse thématique des négociations *queer* fait ressortir comment les performances religieuses et identitaires des répondant.e.s sont intimement liées. En effet, le discours qu'elles tiennent sur leur propre expérience dépend largement des rapports sociaux qui les marginalisent par rapport à la binarité du genre. Or, ces individus sont eux-mêmes vecteurs de normativité dans la mesure où leurs performances rituelles, même si elles servent d'alternatives, reproduisent, renversent ou déplacent les normes de genre associées à leur communauté religieuse et à la société en général. En ce sens, la thèse suggère que divers modes de reproduction de

la binarité du genre font du paganisme contemporain tant un lieu de normativité quant à la nature du masculin et du féminin, qu'un lieu d'émancipation d'autres mécanismes de reproduction de la norme binaire. En somme, elle montre que cohabitent, au sein du paganisme contemporain, des rapports de pouvoir contradictoires qui tendent à rendre le sens accordé à l'expérience personnelle conforme à celui accordé à l'expérience de reconnaissance collective.

Mots clés : néo-paganisme, Wicca, identité de genre, orientation sexuelle, LGBTQ, normativité.

INTRODUCTION

Il est difficile de parler de l'ancrage de l'action dans le monde sans du même coup accrédi ter l'idée que nos actes sont en partie l'expression et le produit d'un soi qui persiste derrière chacun de ses rôles. (Goffman, 1991 : 287)

Ce qui est l'objet de la connaissance, ce n'est pas « le monde en soi », ni « le monde pour nous », mais la façon dont nous construisons, dans l'action, nos connaissances du monde. Le monde empirique, dans sa matérialité et son idéalité inséparables, est un donné construit qui est signifié. (Mucchielli, 2005 : 31)

Le paganisme contemporain est une mouvance religieuse regroupant une multitude de religiosités recomposées. Ces religiosités valorisent d'abord la résurgence de représentations, souvent polythéistes, perçues comme préchrétiennes. Elles conçoivent aussi la Terre comme élément central de la divinité. De surcroît, les religiosités néo-païennes posent l'égalité des sexes comme un fait naturel (Davy, 2006; Davies, 2011). Aussi notre thèse porte-t-elle sur la construction de l'identité de genre ou sexuelle des individus qui se réclament de cette communauté. Plus spécifiquement, elle vise à montrer comment des personnes gaies, lesbiennes, bisexuelles, transgenres ou *queer* (ou LGBTQ) font sens des représentations et des pratiques genrées véhiculées et vécues au sein du paganisme contemporain et de la société en général.

Nos recherches, qui se sont déroulées d'octobre 2010 à décembre 2014, portent sur la communauté néo-païenne montréalaise et, de manière plus générale, québécoise.

Nous avons aussi fait l'observation d'une communauté élargie qui se rencontre pendant l'été à l'occasion de festivals ayant lieu dans des régions reculées de l'Ontario. Nous nous sommes concentré sur des pratiques et des croyances principalement associées à la Wicca qui, après les années 1960, s'est répandue depuis la Grande-Bretagne, jusqu'aux États-Unis et au Québec.

Nos recherches sont également informées d'un corpus en études païennes qui concerne l'histoire du mouvement néo-païen (Hutton, 1999; Adler, 1986; Clifton, 2006) et ses diverses manifestations en Europe, aux États-Unis et au Canada (Harvey, 1997; Pike, 2004; Davy, 2006; Gagnon, 2003; Charbonneau, 2008; Gaboury, 1989; Pearce, 2000; Rabinovitch, 1992). D'autres études viennent appuyer cette littérature dans la mesure où elles s'intéressent à certains phénomènes présents dans le paganisme contemporain comme le mouvement Nouvel Âge, le féminisme et la spiritualité de la Déesse, l'écologisme, la sorcellerie, la magie ou l'ésotérisme (Heelas, 1996, 2008; Albanese, 1990; Griffin, 1999; Dufresne, 2004; Berger, 1998; Gaskill, 2010; Hanegraaff, 1996, 2013), qui ont leur influence sur le parcours des individus néo-païens et sur les différentes stratégies identitaires qu'elles¹ mettent en acte.

La plupart des études traitant du paganisme contemporain dévoilent le caractère genré des représentations et des pratiques religieuses néo-païennes, dans la Wicca plus particulièrement (Adler, 1986; Davy, 2007; Harvey, 1997; Pike, 2001, 2004; Sloan, 2008; Charbonneau, 2010). Certaines études montrent que les minorités LGBTQ trouvent une place au sein du paganisme contemporain, par la création de différents espaces où exprimer leur identité sexuelle (Neitz, 2004; Pike, 1996, 2001; Hasbrouck, 2004). D'autres mettent l'accent sur les défis que pose l'essentialisme de genre pour les adeptes néo-païen.ne.s LGBTQ aux prises avec des stéréotypes persistants au sein du paganisme contemporain (Oboler, 2010; Harper, 2010 ; Kraemer, 2012).

¹ L'usage de ce pronom, combinant les troisièmes personnes du pluriel au féminin et au masculin, permet de féminiser le texte de manière inclusive et efficace.

La plupart de ces études, comme cette thèse, misent sur une approche qualitative et des recherches socio-anthropologiques en observation participante avec un terrain, des sondages et des entrevues. Mais peu d'entre elles plongent réellement au cœur du récit de vie des gens avec qui les chercheur.e.s s'entretiennent afin de révéler les rapports de force qui mettent en œuvre une intégration ou une subversion des normes sexuelles. De plus, peu d'études se sont intéressées à la part de religiosité qui existe dans le processus de construction identitaire, et à savoir comment celui-ci affecte (et est influencé par) les pratiques rituelles tout comme les éthiques de vie des adeptes LGBTQ. Pour ces raisons, notre recherche s'applique à l'analyse de ces rapports auprès d'individus qui s'identifient de différentes manières dans le spectre LGBTQ et qui font aussi partie de courants néo-païens plus ou moins genrés, tels que la Wicca et *Reclaiming Witchcraft*, très présents à Montréal.

En raison du caractère genré du paganisme contemporain et des différents discours féministes qu'il véhicule, un aspect important de notre cadre théorique se situe au niveau des études féministes et des études *queer*. En effet, à la suite des travaux déconstructivistes de Judith Butler (1990, 1993) sur la performativité de la construction sociale du genre (Dorlin, 2008; Baril, 2007; Bourcier, 2002, 2006), nous nous demandons comment les genres masculins et féminins sont construits et performés en contexte religieux. De plus, suivant les travaux de Eve Sedgwick Kosofsky (1990) sur l'obligation à l'hétérosexualité, nous voulons savoir comment des individus LGBTQ mettent en acte leur genre et leur orientation sexuelle par rapport à un cadre de représentations et de pratiques qui provoque souvent la reproduction de normes binaires sexistes, homophobes et transphobes.

Par conséquent, notre recherche mobilisera 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 participant.e.s (Pike, 2001 ; Heelas, 2008 ; McGuire, 2008 ; Bertaux, 2010). Notre

méthodologie qualitative s'appuie sur le guide d'enquête de terrain de Beaud et Weber (2003) et sur les travaux de Paillé et Mucchielli (2003) pour illustrer les logiques et les pratiques microsociales à la convergence des identités LGBTQ et du paganisme contemporain².

En raison de notre implication personnelle dans la communauté néo-païenne de Montréal, nous conduisons nos recherches en adoptant un point de vue double : à la fois en tant que chercheur en sciences des religions, extérieur au mouvement néo-païen, mais aussi en tant que néo-païen, profitant d'un regard intérieur. Notre rapport à notre objet de recherche est également informé par notre appartenance à la communauté LGBTQ. Nous avons donc choisi de mener nos recherches dans une communauté qui nous concerne doublement et ainsi de rejoindre le nombre toujours grandissant de chercheur.e.s qui ont à cœur non seulement de mettre à jour les tenants et aboutissants de leur communauté ou de leurs pratiques, mais également de montrer la possibilité d'un décentrement par rapport à leur implication personnelle.

L'objectif de cette thèse est de contribuer à une meilleure compréhension du processus de construction du genre en contexte religieux et, par là, de faire état des rapports de pouvoir au sein du mouvement néo-païen. Ainsi, elle porte une attention particulière à la construction des genres féminin et masculin qui a cours dans un cadre de pratiques rituelles, grâce auxquelles les normes religieuses et de genre sont à la fois strictes et sujettes à interprétation. Elle se concentre aussi sur les tensions à résoudre, au cœur des réflexions et de débats présents dans l'expérience des participant.e.s, et sur les différents modes de socialisation à l'intérieur d'une même communauté. Ces derniers font ressortir divers noeuds de relation dont le resserrement entre les sphères de la vie, entre la famille, la vie professionnelle, la vie

² Il vaut la peine de mentionner que nous avons effectué une partie de nos recherches dans le cadre du projet « Dimensions du pluralisme religieux québécois » dirigé par Deirdre Meintel (financé FRQSC/CRSH) et hébergé par le Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU) du Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM).

sociale, etc., fera l'objet des analyses. Cette thèse sera nourrie de certains concepts et théories en sociologie et en anthropologie culturelle, comme la norme et l'expérience, l'identité, l'appartenance, l'authenticité, la reconnaissance, le genre, la performativité et le pouvoir. Ceux-ci nous permettront d'étudier de manière critique et objective la religion vécue (McGuire, 2008) par les membres de la communauté néo-païenne de Montréal.

Cette thèse cherche aussi à répondre au besoin, en sciences sociales, de documenter la complexité et la profondeur des religiosités contemporaines. Jusqu'à maintenant, aucune étude qui soit ancrée dans les études de genre ne tente de révéler les mécanismes de pouvoir organisant le mouvement néo-païen sur le plan collectif et sur le plan des constructions identitaires individuelles. En effet, peu d'entre elles se concentrent sur les différents processus de transmission et de reproduction des normes de genre, tant à l'échelle discursive qu'à celle des actions performatives, dans les pratiques néo-païennes.

La thèse comprend cinq chapitres. Il s'agira, dans un premier chapitre, de situer l'objet de recherche, soit le paganisme contemporain à Montréal, tout en décrivant l'émergence de la communauté au Québec et au Canada, ainsi que les deux courants néo-païens plus présents à Montréal, la Wicca et *Reclaiming Witchcraft*. Ces deux courants problématissent les questions d'identité sexuelle et de genre au regard de leur rapports divergents mais complémentaires à la norme sexuelle.

Dans le deuxième chapitre, qui constitue le cadre théorique, nous présenterons d'abord les théories sur le religieux contemporain qui ont guidé la perspective adoptée par cette thèse sur la religiosité néo-païenne. Nous ferons ensuite état des théories et concepts en études féministes et *queer* qui contribueront à la compréhension ultérieure de la diversité sexuelle et de ses représentations genrées au sein du

mouvement néo-païen. Enfin, les autres concepts centraux de la thèse (identité, authenticité, etc.) seront abordés.

Le troisième chapitre situera le terrain de recherche et présentera la méthodologie qu'emploie la thèse tant sur le plan de la collecte des données que de leur analyse. Nous y discuterons également de l'éthique de la recherche.

Le quatrième chapitre décrira les performances identitaires de nos répondant.e.s. Par l'entremise de leur récit de vie, il explorera les différentes manières dont les participant.e.s composent, en contexte rituel, avec les obstacles et les événements marquants associés à l'expérience de leur identité LGBTQ. Aussi ce chapitre traitera-t-il des tensions entre la manière dont nos répondant.e.s définissent leur identité et le sens de leurs pratiques, et la réception de cette identité au sein de leur environnement social.

Le cinquième chapitre fera l'examen des divers rapports de pouvoir qui ressortent de l'expérience de nos répondant.e.s, en tant que leur identité interroge le caractère alternatif et émancipateur du paganisme contemporain au regard de la norme sociale.

CHAPITRE I

NÉO-PAGANISME(S), WICCA ET *RECLAIMING WITCHCRAFT* : SITUATION DE L'OBJET

Pour l'ouverture du cercle, Joyce demande d'abord à tout le monde d'inspirer et de pousser un « aum » aussi longtemps que possible. Elle poursuit en appelant l'élément de l'air en anglais. Luna appelle ensuite le feu en espagnol, Jean-Sébastien appelle l'eau en français et un autre jeune homme appelle la terre en anglais. André et Isabelle invoquent ensuite respectivement le Dieu et la Déesse, leur bienfaisance, leur complémentarité et la relation dynamique qui les unit. Illes procèdent ensuite au grand rite (André plonge l'épée dans la coupe que tient Isabelle, elle boit la goutte qui tombe du bout de la lame et illes s'embrassent d'un léger baiser sur la bouche). Illes invoquent aussi la présence des ancêtres, pour leur rendre honneur et pour les accueillir dans une nouvelle vie en ce monde.

Notes d'observation du rituel pour Samhain,
Centre d'art de Montréal, 27 octobre 2012

1.1 Introduction

Le néo-paganisme prend souvent l'apparence d'un mélange effervescent de différentes matières et pratiques religieuses. Toutefois, les ritualités recomposées ayant cours au sein du néo-paganisme reflètent la diversité et la complexité des

rapports entre diverses définitions du religieux et du spirituel, entre différentes cultures qui se rencontrent dans un contexte urbain ou entre certaines traditions religieuses plus ou moins concordantes qui ont tendance à s'influencer les unes les autres. Pour comprendre toute la profondeur de ce type de religiosité, il est nécessaire de comprendre de quoi le mouvement néo-païen est constitué, comment il a vu le jour, la nature des idéaux qu'il véhicule, les enjeux de ses pratiques individuelles et collectives de même que leurs effets et conséquences sur les individus et les communautés religieuses néo-païennes.

Dans ce premier chapitre, nous situerons le néo-paganisme dans le paysage religieux contemporain québécois. Nous commencerons par décrire la diversité religieuse propre au néo-paganisme en examinant les différents courants qui le composent. Nous pourrions ainsi mieux décrire la nature et l'histoire des deux traditions néo-païennes qui constituent deux points de référence dans la communauté montréalaise, soit la Wicca et *Reclaiming Witchcraft*. Nous décrirons aussi le contexte ethnographique spécifique à la communauté néo-païenne de Montréal et aux individus qui en font partie. Nous offrirons une recension des écrits traitant des religiosités individuelles et synchrétiques, et, enfin, nous verrons comment celles-ci sont vécues par les néo-païen.ne.s.

1.2 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 des campagnes, des paysans qui, avant l'avènement du christianisme en Europe, auraient été fidèles à un polythéisme antique, qu'il soit grec, romain, celte ou autre. Cette interprétation du paganisme,

reprise à l'époque romantique de la fin du XVIII^e siècle, a nourri un sentiment nostalgique d'un passé bucolique disparu, reformulé de manière fantasmatique à 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 (Azria et Hervieu-Léger, 2010 : 851; Davies, 2011 : 2; Pearson, 2002 : 16-18).

La seconde acception du terme « païens » (*pagani*) est également le produit de l'histoire chrétienne et désigne à la fois les paysans 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 (Azria et Hervieu-Léger, 2010 : 851; Davies, 2011 : 2; 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 pré-chrétiens, 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 autochtones, aborigènes et africains entre autres, largement étudiés par la recherche anthropologique (Azria et Hervieu-Léger, 2010 : 851-853).

Aujourd'hui, le rapport entre paganisme et néo-paganisme est celui d'une reconstruction, de la part de ce dernier, d'un imaginaire idéalisé du premier et composé à partir de sources historiques et de bricolage.

Cependant, Michael York a fait connaître une autre perspective sur le paganisme dans *Pagan Theology : Paganism as a World Religion* en 2003. L'auteur, chercheur en études religieuses se définissant lui-même comme païen, entreprend dans cette étude en partie confessionnelle, apologétique et sociologique de donner au paganisme le statut de « religion du monde¹ ». York définit la religion comme un dialogue interrogeant constamment la valeur de la vie et de la réalité physique; son approche se base sur ses expériences de terrain dans les pays de l'Extrême-Orient comme l'Inde, le Népal, la Thaïlande, la Chine et le Japon, et sur une expérience et une connaissance secondaire et livresque des religions tribales, de l'islam et des études amérindiennes.

L'étude de York s'emploie à faire valoir le paganisme en tant qu'idéal type d'ordre théologique, comme une « affirmation de la relation sacrée, interactive et polymorphe, entre l'individu et la communauté et le tangible, le sensible et/ou le non-empirique » (York, 2003 : 157, notre traduction). Il l'oppose théologiquement au gnosticisme en tant qu'idéal-type : le paganisme pose le monde comme valeur première, alors que le gnosticisme le conçoit comme quelque chose à révéler, relevant essentiellement de l'imaginaire, sans valeur et même mauvais. Selon York, la frontière entre les deux n'est pas certaine. Paganisme et gnosticisme supposent tous deux des influences pythagoriciennes, platoniciennes, néoplatoniciennes, cabalistiques et théosophiques. De plus, ils ont été transformés par le même désir d'émancipation de l'autorité religieuse. Ainsi, pour bien comprendre le paganisme, York suggère de voir la religion avant tout comme une méthode pour voir et faire *dans le monde* (York, 2003 : 165). En ces termes, le paganisme deviendrait à la fois une option théologique et une pratique religieuse orientée vers la célébration, engagée dans un dialogue avec d'autres ontologies différentes, voire opposées.

¹ Par « religion du monde », *world religion*, York réfère aux grandes religions qui se démarquent à l'échelle mondiale par le nombre de leurs adeptes et leur historicité.

1.3 Néo-paganisme(s)

Le néo-paganisme est lui-même pluriel, formé d'une variété de courants polythéistes et ritualistes considérant la nature comme sacrée. En fait, les néo-païen.ne.s se disent eux-mêmes « païens » en revendiquant les trois sens généralement reconnus du paganisme. C'est la recherche académique qui, en montrant les processus de reconstruction synchrétique à l'œuvre dans ces phénomènes contemporains, les distingue « du » paganisme « traditionnel », indigène ou antique.

L'expression *Pagan* (avec majuscule, en anglais, pour distinguer de *pagan* « païen » référant à la catégorie chrétienne) serait pour la première fois apparue en 1964-1965 dans les publications du *Witchcraft Research Association*². À l'époque, le terme était employé par des sorcières et sorciers adeptes d'un renouveau païen et n'était pas encore lié au mouvement religieux tel qu'on le connaît aujourd'hui. Néanmoins, il a gagné en popularité grâce à l'apport d'Oberon Zell-Ravenheart, qui a cofondé la première « Église » néo-païenne aux États-Unis, la très influente *Church of All Worlds*³. C'est en 1967, dans les premiers numéros de son importante publication, le magazine *Green Egg*, que « païen » (*Pagan*) et « néo-païen » (*Neopagan*) se confondent pour désigner ce qui constituait alors un nouveau mouvement religieux. Après les années 1970, les deux termes seront utilisés par les adeptes et certain.e.s chercheur.e.s en études païennes de façon presque interchangeable (Davy, 2007).

En outre, les néo-païen.ne.s réfèrent aux différents courants en termes de « traditions », malgré la nouveauté du phénomène et sa forte individualisation, qui le font échapper à l'institutionnalisation et engendrent une évolution constante. Ainsi,

² Organisme britannique de recherche qui désirait unir et étudier les différentes conséquences de l'émergence de la sorcellerie dans nos sociétés modernes. Il a entre autres été mené par Doreen Valiente, une influente sorcière héritière de la tradition wiccanne de Gerald B. Gardner.

³ Groupe religieux néo-païen dont la mission est de créer un réseau d'information sur la mythologie, les expériences reliées à la sorcellerie et la résurgence de *Gaia*.

s'il est plus que hasardeux de parler de « paganisme » au singulier, il serait plus près de la réalité de parler de « néo-paganismes » au pluriel pour un phénomène déjà diversifié et en constante transformation. Comme les chercheur.e.s en études païennes, nous préférons souvent utiliser le terme paganisme contemporain, qui regroupe une variété de courants contemporains relativement analogues ayant en commun la valorisation d'une divinité immanente, présente en ce monde et pouvant prendre divers visages.

Au-delà des divergences, le paganisme contemporain est d'abord un ensemble de pratiques qui reposent sur des conceptions ou représentations symboliques. Il s'oppose explicitement à ce qu'il considère partie prenante de la tradition judéo-chrétienne, notamment aux croyances qui concernent les notions de péché originel, de ciel ou d'enfer et de transcendance. Préférant revenir à des systèmes symboliques faisant référence à une imagerie ancrée dans la nature sauvage de la Terre et des humains, les néo-païen.ne.s ne croient pas en un dieu unique. De même, il n'y a aucun *leader* religieux faisant autorité absolue au sein du mouvement néo-païen. Certaines traditions ont évidemment des fondateurs ou fondatrices connu.e.s, mais ces dernier.ère.s ne mènent pas les néo-païen.ne.s vers leur salut, le bonheur ou la connaissance. C'est aux individus qu'est dévolue la tâche de faire le passage entre le profane et le sorcier, entre le néophyte et le sage, à travers une quête souvent liée à la connaissance transculturelle des religions et des mythologies. Au niveau de la pratique, les néo-païen.ne.s insistent généralement pour dire que leur affiliation à l'un ou l'autre courant n'est pas exclusive et que l'essentiel est que ces religiosités reconstituées fassent sens pour chacun.

Cette attitude prônant l'autorité individuelle et consensuelle est perçue dans ce que l'on pourrait appeler les mythes fondateurs néo-païens. Au nombre de quatre selon Davy (2007), leur véracité est tour à tour endossée et contestée par les néo-païen.ne.s. Ce sont : le paganisme comme ancienne religion indo-européenne; la croyance en la

théorie de l'antériorité des pratiques de sorcellerie; l'existence des chasses aux sorcières; l'historicité des anciennes sociétés matriarcales.

D'abord, les néo-païen.ne.s conçoivent la sorcellerie comme étant héritée des traditions préchrétiennes des Iles britanniques datant de l'âge de pierre, mais ils savent également que cette conception constitue une vision romantique qui idéalise un passé dont la science historique ignore la véritable teneur. Aussi la croyance en une survivance des premiers rites païens, telle que promue par l'historien français Jules Michelet (1862), le folkloriste américain Charles G. Leland (1899), l'anthropologue Margaret Murray (1921, 1933) et l'anthropologue et folkloriste amateur Gerald B. Gardner (1954, 1959) est-elle doublée de l'idée que la religion néo-païenne et la sorcellerie sont à la fois d'anciennes survivances et des créations modernes. De la même façon, d'importantes personnalités néo-païennes, comme Starhawk, Z. Budapest et Raven Grimassi, entretiennent le souvenir tragique et chargé d'émotion des chasses aux sorcières, tout en admettant que leur interprétation est souvent erronée ou totalement exagérée. Enfin, certains mythes qui sont chers aux néo-païen.ne.s réfèrent à l'imagerie des sociétés matriarcales (Stone, 1976; Gimbutas, 1982; Olson, 1983), par exemple, le mythe sumérien de la descente d'Innana aux enfers, le mythe éleusinien de la descente de Déméter comme mère de la terre fertile, ou encore les récits concernant le chaudron créateur de Ceridwen chez les Celtes. Ces récits sont considérés à la fois comme des mythes et des représentations archétypales, comme des images d'un passé idéalisé des sociétés néolithiques, et comme une inspiration, pour les femmes, à revisiter l'histoire (*Herstory*) (Davy, 2007 : 100) et à créer un nouveau modèle socioreligieux.

En effet, le mouvement néo-païen, en général, est profondément inscrit dans l'histoire du féminisme (Harvey, 1997; Hutton, 1999; Eller, 1993; Côté et Zylberberg, 1996; Eilberg-Schwartz, 1989). Pour comprendre toute la complexité du paganisme contemporain, il est nécessaire de considérer l'importante présence des spiritualités

de la Déesse (*Goddess spirituality*), axées sur la vénération de la divinité féminine (Bloch, 1997; Dufresne, 1997). De fait, la spiritualité de la Déesse constituerait avant tout une « théalogie » misant sur les rapports profonds et divins de la femme avec la Déesse (Harvey, 1997 : 66-69). Suivant la description romantique de la Déesse par Robert Graves dans *The White Goddess* (1948), cette mythologie revendicatrice demeure le symbole du caractère alternatif ou contre-culturel du mouvement néo-païen. Comme le féminisme de seconde vague⁴, elle offrirait la possibilité de revoir l'histoire écrite par les hommes, insistant sur l'importance de revoir la société dans une perspective matriarcale qui permette à tous et toutes d'exprimer leur individualité dans un contexte collectif. De même, les travaux de Cynthia Eller (1993), Jone Salomonsen (2000) et Wendy Griffin (2002) rendent compte des liens étroits entre le paganisme contemporain, le féminisme et les spiritualités de la Déesse. En effet, comme les adeptes des courants féminisants, les néo-païen.ne.s des différents courants se perçoivent majoritairement les un.e.s les autres sur un pied d'égalité et prisent avant tout l'autorité personnelle et la liberté spirituelle, sexuelle et religieuse (Ellwood, 1971; Jorgensen et Russell, 1999; Lassalette-Carassou, 2006).

Bien que la spiritualité de la Déesse puisse être perçue comme étant trop exclusivement féminine, certaines figures publiques qui s'y identifient, comme Starhawk (1979), ont une influence sur l'ensemble du mouvement néo-païen. En effet, la spiritualité de la Déesse est surtout axée sur la guérison et sur l'auto-habilitation (*empowerment*) (Hache, 2007). De fait, elle permettrait une relation personnelle avec la Déesse, qui serait partagée par une communauté spirituelle (Harvey, 1997 : 85) à l'Ère du Nouvel Âge.

⁴ Les néo-païen.ne.s parlent surtout du féminisme en termes d'essentialisme féminin, axé sur l'idéalisation du pouvoir des femmes et d'une société matriarcale. Cependant, bien peu d'auteur.e.s faisant référence aux influences du féminisme sur le paganisme contemporain se frottent réellement à la tâche ardue de décrire les nuances engendrées par les diverses vagues féministes et les idéologies parfois contradictoires qui les constituent.

À ce titre, le paganisme contemporain est souvent confondu, au sein de la recherche et dans les discours populaires, avec le mouvement Nouvel Âge. L'expression « Nouvel Âge » 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, 1996, 2008; Marron, 1990; Bloch, 1998; Pearson, 2002). Force est de constater que le paganisme contemporain a été influencé par l'esprit du Nouvel Âge dans une certaine mesure. Il a, en revanche, contribué à changer le visage et le développement de la spiritualité du Nouvel Âge (Pearson, 2002 : 212).

Les influences idéologiques et culturelles mentionnées ci-haut ne fondent pas de vérité en soi; l'attitude auto-habilitante qu'ont les néo-païen.ne.s envers ces dernières reflète la manière dont s'organise la pratique rituelle. Devant la perte de confiance envers les rites judéo-chrétiens, la majorité des néo-païen.ne.s choisissent de prendre part, sous différents noms selon les affiliations, à certaines célébrations ou festivals qui dépeignent les cycles naturels comme l'interaction créatrice entre les saisons, le jour et la nuit, l'ombre et la lumière, le féminin et le masculin, la vie et la mort (Pearson, 2007).

Plus précisément, les esbats sont des célébrations mensuelles, typiquement wiccanes, ayant pour thème le passage des cycles de la lune, tandis que les sabbats, au nombre de huit, sont des célébrations liées au cycle du soleil et qui ont apparemment pour origine d'anciennes fêtes agricoles celtes⁵ (Morelli, 1993; Davy, 2007). En effet, une bonne partie de la matière mythologique néo-païenne se réfère aux mythes celtes, surtout en ce qui a trait aux quatre sabbats agricoles et aux dieux comme Ceridwen et Cernunnos, qui jouent le rôle de la Déesse et du Dieu des wiccan.ne.s, par exemple (Hutton, 2008; Butler, 2009).

⁵ La célébration des équinoxes et des solstices constitue un ajout moderne (Davy, 2007; Hutton, 1999, 2008).

Ensemble, les sabbats divisent l'année en huit périodes, correspondant aux rayons de la Roue de la Vie. Il s'agit d'événements 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 événements cycliques réfèrent également à la croyance en la réincarnation présente au sein du mouvement, toutes dénominations confondues. Même si tous les néo-païen.ne.s n'adhèrent pas à cette croyance, ou à celle du karma avec laquelle la première semble souvent se confondre, le principe du cycle des recommencements s'applique au niveau de leur conception de la vie et de la mort (Greenwood, 2000; Rabinovitch et Lewis, 2002).

Le paganisme contemporain implique également ce que l'on pourrait appeler une « éthique de vie ». Cette éthique est traduite, dans la Wicca principalement, par le crédo wiccan ou *Wiccan Rede*⁶ « *An ye harm none, do what ye will* », ou encore par la « loi du triple retour », qui suppose qu'une intention lancée dans le monde sera retournée à trois reprises, ou avec une triple intensité, à son envoyeur (Gagnon, 2003 : 20). En ce sens, cette éthique traduit un besoin de liberté qui nécessite la maturité d'assumer la responsabilité de ses actions.

Un autre aspect important du paganisme contemporain concerne les notions de magie et de sorcellerie. De fait, la plupart des néo-païen.ne.s adopteraient un certain nombre de pratiques et de croyances entourant la magie (Adler, 1979; Davy, 2007; Harvey, 1997). Lors de célébrations publiques ou privées et à l'occasion de festivals de plus grande envergure, certains adeptes du paganisme contemporain pratiquent des rituels

⁶ Une version complète de la *Wiccan Rede* se trouve en annexe A. Littéralement, l'expression *Wiccan Rede* signifie le conseil des anciens. Pour plus d'information sur ses origines, voir le site web du groupe *New England Covens of Traditional Witches* à <http://www.nectw.org/ladygwynne.html>.

de sorcellerie ou considérés comme magiques⁷, au sens où ils consistent à manipuler « l'énergie » (dans un objectif de guérison, par exemple).

Par contre, tous n'ont pas la même définition de la magie. Pour la décrire, les néo-païen.ne.s citent, selon les circonstances, des auteur.e.s comme Aleister Crowley⁸, ou Dion Fortune⁹, par exemple. La diversité de ces interprétations favoriserait un certain scepticisme qui, marié à une volonté d'expérimenter, résulterait souvent, du point de vue néo-païen, en une croissance et une meilleure conscience personnelle (Harvey, 1997 : 105). Ainsi, les néo-païen.ne.s sont généralement d'accord pour dire que la magie ne concerne pas la vénération du démon, mais qu'elle constitue davantage une manière cohérente de voir le monde, où chacun.e possède une volonté pouvant transformer le monde extérieur (Adler, 1979; Davy, 2007; Harvey, 1997).

Pour décrire la diversité des néo-paganismes, la majorité des études réfèrent au premier chef aux travaux de la journaliste américaine ouvertement païenne Margot Adler (1946-2014). En 1979 déjà, son *Drawing Down the Moon : Witches, Druids, Goddess-Worshippers and Other Pagans in America Today* donnait un aperçu de l'intérieur, détaillé et compréhensif, du paganisme contemporain et des festivals néo-païens en Amérique du Nord. Bien qu'Adler ait été la première à décrire le mouvement néo-païen de manière somme toute exhaustive, ses descriptions ont souvent eu tendance à durcir les limites entre les sous-branches néo-païennes dont elle faisait le portrait et à négliger les différences de perspectives à l'intérieur de ces dernières. Comme nous le verrons, les sources sont très nombreuses et diverses, et les limites entre les différents courants mentionnés sont souvent poreuses.

⁷ Les néo-païen.ne.s 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.

⁸ Aleister Crowley est un magicien, un poète et un occultiste britannique, membre du *Hermetic Order of the Golden Dawn* et du *Order of the Temple of the Orient* (O.T.O.) et auteur du populaire *Liber Legis, The Book of the Law* (1938). Ses travaux et ses enseignements auraient grandement influencé Gerald B. Gardner, le fondateur de la Wicca (Rabinovitch et Lewis, 2002 : 63) et inspiré, en partie, la *Wiccan Rede*.

⁹ Dion Fortune est une occultiste britannique principalement intéressée par la magie cérémonielle sous l'angle de la psychologie de Jung et de Freud.

Pour cette raison, nous préférons nous référer à Graham Harvey, dont la perspective moins partisane et plus élargie semble favoriser la compréhension des différents univers néo-païens à travers le monde. Son *Contemporary Paganism : Listening People, Speaking Earth* (1997) est le résultat de nombreuses années de recherches pendant lesquelles l'auteur, en contact avec des païen.ne.s et néo-païen.ne.s de partout dans le monde¹⁰, a appris à connaître ce qu'il appelle le paganisme contemporain. Ayant observé comment les néo-païen.ne.s comprennent le paganisme et comment illes se le représentent à la fois pour eux-mêmes et pour le public, Harvey décrit de manière générale le paganisme comme une religion où les relations réciproques entre les humains et tous ceux avec qui illes partagent la planète sont chargées de sens (Harvey, 1997 : viii). Selon Harvey, les néo-païen.ne.s, qui perçoivent le monde comme étant vivant, seraient à l'écoute d'une Terre qui parle.

Harvey distingue trois néo-paganismes principaux : celui des druides, celui des sorcières et celui des *Heathens*. Tout d'abord, ce que Harvey appelle le druidisme serait plutôt un néo-druidisme, revendiquant un héritage celte. Il est nécessaire en effet de faire la distinction entre la tradition historique du druidisme (ou ce que Stéphane François (2007, 2012) appelle le paganisme ethnique), axé sur la perdurance historique des traditions et mœurs dites celtiques (Boissière, 2016), et la tradition druidique néo-païenne influencée par la Wicca et les travaux d'Isaac Bonewits (1970, 1972, 2006). C'est cette dernière tradition druidique, célébrant la nature, que Harvey considère comme l'une des branches majeures du paganisme contemporain.

Une autre branche du paganisme contemporain est constituée par la Wicca, qui voue un culte à la Déesse tripartite (Jeune femme, Mère, Sage femme) et valorise le pouvoir féminin. Selon Harvey, ce qui caractérise précisément cette tradition, qui rayonne sur l'ensemble du paganisme contemporain, c'est la sorcellerie (en anglais *Witchcraft* qui réfère aussi à la Wicca, en tant que *British Pagan Witchcraft* ou, plus

¹⁰ Surtout en Angleterre, mais aussi ailleurs en Europe, en Amérique, au Japon et en Australie.

rarement, *feminist witchcraft*). Ce qu'il décrit comme l'art des sorcières (*Craft of the Witches*) serait avant tout, au sein de la Wicca, une « nouvelle ancienne religion » britannique qui fonctionne à la fois comme une religion à mystères, initiatique et collective, et une religion de la nature, qui se concentre sur la célébration de la nature intérieure (humaine) et extérieure (terrestre) (Harvey, 1997 : 35). Tout comme les druides, les sorcières ont conscience de la reconstruction de leurs mythes, mais elles croient en la pertinence intemporelle de leur religion.

Une troisième branche du paganisme contemporain, provenant de l'Allemagne, constitue sans doute une des branches qui grandit le plus rapidement au sein du paganisme contemporain. La tradition des *Heathens* ou *Heathenism* s'abreuve aux mythologies slaves et scandinaves et, plus qu'un système de croyances et de pratiques, elle constitue un engagement devant Odin. De fait, la religion odiniste, nommée Ásatrú, est reconnue comme religion officielle par certains gouvernements scandinaves, en Islande et au Danemark, par exemple (Davy, 2007; François, 2007; Harvey, 1997). Les enfants d'Odin sont également polythéistes. Ils célèbrent la nature, les dieux de la terre et adoptent la conception des Neuf Mondes telle que décrite dans la cosmologie nordique (Harvey, 1997 : 54-57). Leurs dieux sont ceux qui affectent spécifiquement le quotidien.

À ces influences, il faut ajouter une pléthore de reconstructions religieuses qui prétendent ranimer des sources égyptiennes, grecques, romaines, germaniques, russes, amérindiennes, africaines, indiennes, antillaises, japonaises, etc. (Adler, 1986; Davy, 2007; Harvey, 1997). On doit enfin faire mention des différentes influences chamaniques (le chamanisme des Sami a, par exemple, été officiellement reconnu comme religion par le gouvernement de Norvège) et écologistes qui infléchissent les reconstitutions néo-païennes (Adler, 1986; Davy, 2007; Harvey, 1997; Pearson, 2002; Pike, 2004).

Dans *The Triumph of the Moon : A History of Modern Pagan Witchcraft* (1999), Ronald Hutton, historien du paganisme contemporain, suggère que les idées de « secte » et de « culte » sont dépassées pour parler du mouvement néo-païen. Il admet toutefois que certaines similarités puissent exister entre ce dernier et le mouvement Nouvel Âge, tout en insistant sur le fait que le paganisme contemporain constitue désormais une grande religion du monde à part entière. Les difficultés auxquelles seraient confrontées les recherches portant sur la religion néo-païenne concerneraient principalement les grandes différences entre les adeptes, la différence entre les conceptions occidentales et orientales d'une religion de la nature ainsi que la transition, à visée écologiste, d'une religion de la fertilité à une religion de la nature. Enfin, il avance l'expression *revived religion* (Hutton, 1999 : 415) pour caractériser le paganisme contemporain, plus spécifiquement la sorcellerie néo-païenne, en tant qu'elle ramène, sous les traits de la Lune, la symbolique de la divinité féminine au premier plan des religiosités néo-païennes modernes.

En somme, les néo-paganismes représentent autant de traditions qu'il est important de distinguer si notre objectif de recherche est de déterminer comment celles-ci entrent en relation au sein des pratiques de chaque individu néo-païen avec qui nous sommes entretenu. En effet, l'adhésion à une branche néo-païenne ou à une autre, ou à plusieurs, reflète les représentations symboliques avec lesquelles les individus conçoivent leur propre existence et décident de vivre d'une façon précise.

De même, leur adhésion à ces groupes et les formes qu'elle adopte reflètent la nature de leur rapport à tel ou tel type d'autorité. C'est ce que montrent les disparités entre la définition anthropologique du paganisme et celle des néo-païen.ne.s. Ceux et celles-ci décrivent leur religiosité comme étant en rapport avec un monde naturel, éloigné des construits de la société, et avec l'immanence de la divinité plutôt que sa transcendance et sa domination. Elles alternent aussi les interprétations de ce monde et de la divinité en en cultivant l'ambiguïté. Leur préoccupation principale demeure

ainsi la manière dont illes font sens de ces traditions et des croyances qu'elles véhiculent, plutôt que sur la fixité et la stricte transmission de ces dernières.

Enfin, à voir comment sont acceptées sous un même qualificatif une multiplicité de traditions qui expriment souvent des désaccords sur des enjeux théologiques ou ontologiques importants, les néo-païen.ne.s font certainement preuve d'une ouverture d'esprit propre à nos sociétés (post-)modernes. Le caractère polythéiste des néo-paganismes montre déjà comment les adeptes priment la diversité, mais aussi l'égalité pour tous et toutes. C'est aussi ce que suggère la prégnance des influences féministes sur les néo-paganismes.

Dans la prochaine section, nous verrons sur quels aspects du paganisme contemporain, parmi l'éventail de courants et d'éléments néo-païens que nous avons évoqués, se concentre cette thèse.

1.4 Objets principaux de la recherche

Cette section fera l'examen de certains aspects historiques de la Wicca et de traditions néo-païennes comme *Reclaiming Witchcraft*, importants au regard de l'objet à l'étude. Nous y dresserons le portrait de l'imaginaire néo-païen, ancré dans une multitude d'influences littéraires et folkloriques. Nous montrerons aussi en quoi la Wicca et *Reclaiming Witchcraft* diffèrent sur le plan de l'organisation sociale et des pratiques rituelles, et comment elles se distinguent par rapport aux principaux éléments constitutifs des croyances néo-païennes.

1.4.1 Wicca

La résurgence du paganisme dans la deuxième moitié du XX^e siècle doit beaucoup à Gerald Brousseau Gardner (Adler, 1986; Clifton, 2006; Davy, 2007; Gagnon, 2003; Harvey, 1997; Hutton, 1999; Pearson, 2002; Pike, 2004; White, 2010). L'historien britannique Ronald Hutton affirme qu'avant les années 1950, décennie qui verra naître le paganisme contemporain dans une forme plus simple que celle qu'on lui connaît aujourd'hui, maint.e.s auteur.e.s auraient préparé la voie à la Wicca de Gardner par leur intérêt pour la sorcellerie et le mysticisme. Le célèbre et scandaleux sorcier Aleister Crowley (1875-1947), la mystique à la fois païenne et chrétienne de Dion Fortune (1890-1946), les poètes W. B. Yeats (1865-1939) et Robert Graves (1895-1985), influencés par les écrits des anthropologues Sir James. G. Frazer¹¹ (1854-1941) et Sir Edward. B. Tylor (1832-1917), annonçaient au public l'avènement prochain du paganisme contemporain.

Ancien homme d'affaire et fonctionnaire 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, il a rendu compte de son expérience auprès d'un *coven* secret, ou groupe de sorcières, dans son livre *Witchcraft Today* (1954). Ce dernier était grandement inspiré des travaux de l'anthropologue Margaret Murray, qui théorisaient l'antériorité préchrétienne des pratiques païennes de sorcellerie.

Gardner, ayant pris sa retraite dans le Hampshire, en 1938, aurait rencontré, par le biais d'une société locale intéressée par les arts dramatiques et amatrice de la Rose-

¹¹ Frazer et Tylor sont aujourd'hui considérés comme des pères fondateurs de la discipline anthropologique et leurs travaux respectifs, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (1911-1915) et *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Languages, Art and Customs* (1871) ont aussi eu leur influence sur les fondateurs de certains courants néo-païens.

Croix, un *coven* de sorcières païennes (Clifton, 2006; Hutton, 1999). Ces dernières, sous la protection d'une douairière locale, auraient pratiqué l'ancienne sorcellerie des Îles Britanniques et auraient initié Gardner à leur tradition. Hutton précise que l'histoire de ce dernier fut lourdement contestée par les historiens, en plus des critiques provenant du milieu néo-païen lui-même.

Certains éléments du récit de Gardner ont toutefois pu être vérifiés et sont probablement véridiques. L'existence du groupe rosicrucien dans le village de Highcliff a été historiquement vérifiée (Hutton, 1999; Heselton, 2012), de même que la présence de Gardner dans ce village. Il a aussi été démontré que la douairière était Dorothy Clutterbuck; la présence d'activités ésotériques entourant la sorcellerie dans la région en question a également été appuyée de manière très convaincante (Hutton, 1999; Heselton, 2012). Les nombreux problèmes avec la version de Gardner nous laissent penser que, dans le meilleur des cas, le groupe qu'il dit avoir rencontré s'était lui aussi inspiré des écrits anthropologiques de Margaret Murray.

En effet, dans ses recherches controversées consignées dans *The Witch-Cult in Western Europe* (1921) et *The God of the Witches* (1933), Murray, égyptologue britannique, affirmait que les sorcières, persécutées durant le Moyen Âge et à l'époque pré-moderne, 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 à laquelle il avait assisté était en fait le vestige préservé d'une religion des origines remontant à la préhistoire (Adler, 1986; Clifton, 2006; Hutton, 1999; Pearson, 2002; Gaskill, 2010). Les hypothèses de Murray ont par la suite été réfutées par les historiens comme par les anthropologues, mais l'idée, plus forte que la preuve, a réussi à capter l'imagination d'un certain nombre de nos contemporain.e.s. Tel que mentionné plus haut, les sorcières de notre époque ont conscience de la reconstruction de leurs

mythes, mais elles choisissent tout de même d'accorder une valeur historique à leur religion.

Après les années 1950, Gardner a fait la promotion de la religion des sorcières dont il avait été témoin; il aurait conservé un désir d'initier le plus d'intéressé.e.s possible jusqu'à sa mort en 1964 (Hutton, 1999). La plus connue de ses disciples était certainement la jeune Doreen Valiente, qui écrira la très populaire *Charge of the Goddess*, de même que de nombreux autres livres sur la sorcellerie, jusqu'à son décès en 1999. Gardner lui-même aurait valorisé la variété des rituels, en les compliquant ou en en créant de nouveaux, plutôt qu'en les transposant d'une tradition ou d'un groupe à l'autre.

Aujourd'hui, l'épicentre de la religion païenne ne se trouve plus au Royaume-Uni, mais aux États-Unis, transplanté au cours des contre-culturelles et psychédéliques années 1970. S'étant jumelé au mouvement féministe radical avec lequel il partageait des intérêts, le mouvement néo-païen a accueilli une nouvelle auteure qui allait faire exploser la spiritualité féminine, Starhawk. Son *Spiral Dance*, en 1979, constituait une version des plus révolutionnaires de la Wicca et de la spiritualité de la Déesse en réaction à l'Amérique conservatrice de Reagan. Ceci allait devenir un important développement dans l'histoire du mouvement néo-païen, encore très épris de romantisme et de traditionalisme, et ouvrir la porte à d'autres auteur.e.s néo-païen.ne.s influent.e.s comme Z. Budapest, Aiden Kelly et Isaac Bonewits (Hutton, 1999 : 369).

Ces auteur.e.s, tout comme l'a fait Hutton, problématiseront la thèse de l'antériorité préchrétienne des pratiques païennes de sorcellerie pour en faire un point tournant de leur spiritualité. En effet, le mythe de la chasse aux sorcières, des *Burning Times*, est au cœur de la revendication politique de certains mouvements néo-païens. Cette idée, qui suggère que l'Église et l'État auraient exterminé des millions de sorcières durant le Moyen Âge et l'époque pré-moderne, a été réfutée pour la première fois dans le

milieu païen, et non sans résistance, par Hutton. Celui-ci affirme que les persécutions contre lesdites sorcières à cette époque n'avaient duré que très peu de temps et étaient situées dans des endroits très spécifiques (Muchembled, 1994). De plus, il avance que ces « crises d'hystérie massives » contre les sorcières étaient souvent causées par des préjugés locaux, comme dans le cas de Salem, et non par les autorités politiques ou ecclésiastiques (Biggs, 1996). Un très petit nombre de victimes, et non pas des millions, auraient été accusées et condamnées pour sorcellerie, et encore moins pendues ou brûlées. Celles qui l'étaient, selon Hutton, étaient souvent des individus qui vivaient en marge de la société et qui, dans certains cas, pratiquaient une forme simple de magie populaire, et non pas des prêtres ou prêtresses d'une ancienne religion païenne (Hutton, 1999 : 379). Ceci n'empêche pourtant pas les néo-païen.ne.s d'associer cet « épisode historique » à la revendication de leurs politiques égalitaires et de leur identité, en tant qu'elles s'appuient sur un imaginaire romantique de type matriarcal légitimant des pratiques dites ancestrales, axées sur la vénération du monde naturel.

À l'intérieur de la dénomination wiccanne se retrouvent encore diverses branches, par exemple, la Wicca gardnérienne, qui serait, aux dires de ses adeptes, la seule et unique vraie tradition de la Wicca telle que fondée par Gerald B. Gardner; la Wicca alexandrienne, proche de la première, mais modifiée par son fondateur Alex Sanders; la Wicca dianique, axée sur la vénération de la Déesse, qu'elle soit la Diane romaine ou toute autre déesse; la Wicca de la *New Reformed Order of the Golden Dawn* ou NROOGD, une organisation wiccanne américaine; ou encore la Wicca éclectique (ou *neo-Wicca*), qui syncretise différents panthéons et pratiques religieuses ou culturelles.

La Wicca 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/crone/hag*). 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, aux celtes Ceridwen et Cernunnos, etc. Cette dualité dans laquelle le pôle féminin se trouve mis en évidence constitue le matériau premier à partir duquel se construit la pratique.

Harvey (1997) précise que les sorcières préfèrent miser sur une compréhension non dualiste de la divinité, malgré la Déesse et le Dieu des wiccan.ne.s, et sur une polarité naturelle de l'énergie, qui serait représentée dans de nombreuses cultures religieuses. En effet, les sorcières ou les wiccan.ne.s de toute dénomination se retrouvent pour vénérer sans distinction des divinités celtes, grecques et romaines, égyptiennes, nordiques ou autres, mettant au centre de leur pratique la polarité et la sexualité (Harvey, 1997 : 40). Cette pratique permettrait à la fois d'honorer la nature et d'explorer l'être individuel.

Cette représentation de la divinité constitue le cœur de la Wicca gardnérienne, comprise comme sorcellerie traditionnelle britannique. Il s'agit d'un ensemble de pratiques proprement religieuses héritées des enseignements de Gardner, auxquelles auraient été associées des pratiques magiques. Au cœur de la sorcellerie contemporaine, cet ensemble de pratiques magiques, dénué de pratiques religieuses liées spécifiquement à une Église, se rapproche des traditions parentes de la Wicca comme la *stregheria*, ou sorcellerie italienne de famille, la sorcellerie de cuisine (*kitchen/hedgewitch*) ou encore *Reclaiming Witchcraft*. Celles-ci représentent les formes les plus minimales de sorcellerie que la plupart des néo-païen.ne.s adoptent ou, du moins, comprennent et acceptent.

La pratique religieuse de la Wicca s'organise surtout autour de parcours et de pratiques hautement individualisées. À ce titre, l'apprentissage se fait souvent sur le mode autodidacte, les nouveaux adeptes puisant à diverses sources (livres, sites web)

et participant à des ateliers ou à des activités organisées par certains regroupements ou certaines personnes ressources plus en vue dans la communauté publique. Si les wiccan.ne.s pratiquent souvent en solitaire, une certaine proportion des adeptes s'organise en *covens*¹², c'est-à-dire des groupes formés tout au plus d'une douzaine de sorcières et sorciers. L'intégration à un *coven* comprend une initiation en trois étapes, appelées degrés. Au terme du troisième degré, l'adepte se voit attribuer le titre de Grand prêtre ou de Grande prêtresse et est dès lors autorisé.e, voire encouragé.e à former son propre *coven*.

Nos recherches bibliographiques et sur le terrain montrent que les pratiques secrètes initiatiques des *covens*, qu'elles soient magiques ou religieuses, réfèrent surtout à des pratiques d'origine « orientale », indienne, chinoise ou possiblement chamanique, qui auraient influencé les pratiques rituelles dont Gardner a été témoin et qui auraient résulté en la création de la Wicca gardnérienne originale. La plupart des individus faisant partie des traditions wiccanes gardnérienne ou alexandrienne réfèrent souvent à leur religion comme étant de la « sorcellerie traditionnelle » et, comme nous l'avons vu, à leur Wicca comme la seule et unique vraie Wicca.

De fait, notons que certain.e.s néo-païen.ne.s préfèrent s'organiser en cercles, soit des groupes moins serrés et plus éphémères qu'un *coven*. Inversement, certaines organisations néo-païennes, plus grandes qu'un *coven*, tentent d'officialiser leur présence dans le paysage religieux canadien afin de faire valoir légalement leurs droits. C'est le cas de la *Wiccan Church of Canada* (WCC), située à Toronto, dont la tradition odysseenne (en référence à l'épopée homérique l'*Odyssée*) allie la Wicca, la mythologie grecque et l'éclectisme du « voyage individuel » de chacun.

¹² Certains *covens* américains ou britanniques seraient prétendument héritiers des premiers *covens* initiés par Gerald Gardner.

1.4.2 *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. 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 de seconde vague est particulièrement patente chez Starhawk (Hache, 2007), 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 censément matriarcales dans le pourtour méditerranéen, Starhawk et ses collaboratrices 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 organisée autour du culte de la Déesse Mère.

Cette réinterprétation féministe de l'histoire a eu une forte résonance dans des pans entiers du paganisme contemporain, 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 (Albanese, 1990; Clifton, 2006; Pike, 2004). Cette réorientation s'inscrit par ailleurs dans la mouvance du Nouvel Âge.

Ce nouveau courant néo-païen s'est cristallisé autour d'un collectif d'auteurs dont faisait partie Starhawk à San Francisco dans les années 1980. Constituée en organisation, la communauté de *Reclaiming Witchcraft* a adopté en 1997 une série de « principes d'unité¹³ » 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 des 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 wiccan en incluant des chants, de la danse (comme la *spiral dance*) et des exercices respiratoires à visée extatique ou de levée d'énergie (*energy raising*) et en accordant une place plus grande 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, utilisés de manière genrée par les wiccan.ne.s) 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, non sans analogie avec les archétypes jungiens de l'*animus* et de l'*anima* (selon Jung, respectivement archétypes masculin et féminin dans l'inconscient collectif). Cependant, Starhawk n'utilise plus ce symbolisme.

¹³ Informations tirées de *Reclaiming. Reclaiming : Principles of Unity*. Récupéré le 14 novembre 2011 de <http://www.reclaiming.org/about/directions/unity.html>; voir aussi *Montreal Reclaiming. About us : Information about Reclaiming tradition witchcraft in Montreal*. Récupéré le 2 mars 2013 de <http://montrealreclaiming.wordpress.com/>.

Il n'existe toutefois pas de liturgie officielle; les sorcières et sorciers de *Reclaiming Witchcraft* 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 lesquels les expériences singulières trouvent à se dire et à se partager contribuent autant à la transmission des conceptions de Starhawk qu'à leur réinterprétation et à leur transformation.

1.5 Wicca et *Reclaiming Witchcraft* au Canada et au Québec

1.5.1 Canada

La plus ancienne organisation wiccanne au Canada est très certainement la *Wiccan Church of Canada*. Fondée en 1979 par Richard et Tamarra James dans la ville de Toronto en Ontario, elle offre des rencontres hebdomadaires de même qu'un enseignement wiccan à ses membres, dont la majorité habite la ville de Toronto. La particularité de cette tradition est qu'elle se concentre sur une formation à la prêtrise à l'échelle publique, opérant dans les prisons, par exemple. Cependant, la WCC s'est vue refuser en 1986, après trois ans d'attente, le statut d'organisation à but non lucratif et l'exemption des taxes canadiennes, en raison du « manque de cohésion » des doctrines néo-païennes. La tradition instaurée par les James est de type odysseenne. Elle se concentre sur l'idée que chaque initié a un voyage, une odyssee personnelle à compléter. Les enseignements prodigués par les James sont basés sur la tradition de Gerald B. Gardner. Les James ont d'ailleurs en leur possession les premiers documents écrits par Gardner, qui auraient constitué son premier *Book of Shadows*¹⁴. Les fondateurs sont aussi propriétaires de la boutique *The Occult Shop* à

¹⁴ Un *Book of Shadows*, ou encore Livre des Ombres, constitue à la fois un grimoire et un journal dans lequel l'adepte consigne ses expériences rituelles.

Toronto, qui représente un lieu de rencontre pour les néo-païen.ne.s affilié.e.s de toutes allégeances (Rabinovitch et Lewis, 2002 : 287; Davy, 2007 : 43).

Plusieurs petites communautés néo-païennes se sont formées, depuis les années 1990, dans plusieurs villes du sud de l'Ontario (Ottawa, Hamilton, London) et ailleurs au Canada (Vancouver, Winnipeg). Plusieurs membres bénévoles de ces communautés locales organisent, par le recours à Internet, plusieurs types d'activités, cercles de tambours, soirées dansantes, célébrations publiques des sabbats. Il est difficile de déterminer le nombre exact d'individus néo-païens spécifiquement wiccans au Canada et plus encore le nombre de *covens* officiels ou cercles moins officiels (Jedwab, 2014).

Ceux-ci se voient représentés et sont, par le fait même, plus visibles à l'occasion de festivals de plus grande envergure, qui rassemblent néo-païen.ne.s, cercles et *covens* de tous les courants. Les festivals néo-païens, présents au Canada depuis les années 1980, sont l'occasion pour les adeptes néo-païen.ne.s de partager leurs connaissances et le savoir-faire de leur tradition en multipliant les ateliers d'information sur leurs pratiques rituelles et leurs croyances entourant les éléments, les esprits, leurs ancêtres, la divination et maints autres sujets¹⁵.

Ces festivals, rarissimes au Québec, sont plus fréquents et très populaires en Ontario. Ils ont lieu le plus souvent dans des endroits reculés et entourés de forêts (Davy, 2007; Pike, 2001), comme le très connu *Raven's Knoll*, un terrain de camping où les propriétaires, qui sont aussi néo-païens, organisent, avec la collaboration d'autres membres de la communauté néo-païenne, une demi-douzaine de festivals pendant l'été, de mai à septembre. À cet endroit se déroule le *Kaleidoscope Gathering* (KG), le festival néo-païen le plus populaire auprès de la communauté païenne de Montréal et celui qui réunit la plus grande diversité de traditions et d'individus néo-païens. Fondé en 1989 par Gina Ellis, KG, alors *Minifest*, se tenait sur l'ancienne terre de

¹⁵ À titre d'exemple, l'horaire des ateliers et des rituels de certains festivals se trouvent en Annexe B.

Gina, près de Perth en Ontario. Quelques années plus tard, lorsque le festival a accueilli quelque trois cents personnes inattendues, il a été relocalisé dans un endroit plus vaste avant de s'établir quelques années plus tard à *Raven's Knoll*¹⁶.

Le plus ancien festival néo-païen au Canada est le *Wic-CanFest* (Davy, 2007 : 74). Fondé dans les années 1980 par la *Wiccan Church of Canada*, il a maintenant lieu sur un terrain de camping privé à Mansfield en Ontario. Pour des raisons pratiques, il a du y être relocalisé il y a quelques années. S'y déroulent aussi son corollaire automnal, le *HarvestFest*, de même que le seul festival hivernal au Canada, *Northern Lights*. Ces festivals de type familial sont gérés par un groupe de bénévoles, maintenant dissociés de la *Wiccan Church of Canada*.

Lorsqu'ils ne partagent pas leurs connaissances lors de festivals, les néo-païen.ne.s apprennent dans les livres ou sur Internet. En plus de fréquenter une communauté dans certains lieux précis, aussi éphémères soient-ils, les néo-païen.ne.s ont en effet aussi créé une « communauté en ligne », à travers des forums, des salles de clavardage (*chat rooms*) ou sur les réseaux sociaux comme Facebook. Plusieurs chercheur.e.s (Cowan, 2005; Klassen, 2002) ont montré comment le paganisme contemporain a gagné en popularité lorsque les informations concernant la Wicca, la sorcellerie et la Déesse ont commencé à se retrouver dans les médias ou sur Internet. Des films comme *The Craft* (1996) ou *The Mists of Avalon*¹⁷ (2001), des émissions de télévision comme *Charmed* (1998-2006) ou *Buffy the Vampire Slayer* (1997-2003), mettant en scène des personnages qui se voulaient wiccans, ont capté l'attention de beaucoup de jeunes individus dès la fin des années 1990. Mais c'est réellement Internet qui allait donner davantage de ressources aux adeptes de paganisme contemporain. Au contraire des livres pour lesquels les maisons d'édition et les boutiques ésotériques demandaient un prix souvent exorbitant, le savoir partagé en

¹⁶ Pour plus d'information sur le site de Raven's Knoll, voir *Raven's Knoll : Home*, récupéré de <http://ravenskno11.net/rk/> le 25 août 2016.

¹⁷ Télé-film avec Angelica Huston et Julianna Margulies, basé sur le roman du même nom écrit par l'auteure américaine Marion Zimmer Bradley (1983).

ligne était enfin mis à la disponibilité de tous les portefeuilles. À cet égard, Douglas E. Cowan a consacré toute une monographie, *Cyberhenge : Modern Pagans on the Internet* (2005), à l'importance d'Internet pour la communauté néo-païenne et aux et innovations qu'il a engendrées. Chris Klassen, dans son article « Cybercoven : Being a Witch Online » (2002) a aussi travaillé sur les rapports entre la religion et le « virtuel » et étudié notamment comment ceux-ci entrent en jeu avec les pratiques de divination en ligne.

D'autre part, les travaux consacrés au paganisme contemporain au Québec et au Canada sont surtout de nature universitaire, c'est-à-dire qu'ils sont constitués de mémoires de maîtrise et de thèses doctorales. Ainsi, Shelley Rabinovitch (1992), Sian Reid (2001) et Rosemary L. Roberts (2009) se sont intéressées à la présence du mouvement dans le Canada anglophone. Lucie Dufresne (2004) s'est, pour sa part, consacrée au Canada francophone et au néo-paganisme québécois, tout comme Mireille Gagnon (2003), Ève Gaboury (1989) et Marisol Charbonneau (2008). Étrangement, l'une des seules monographies québécoises, *Introduction to Pagan studies* (Davy, 2007), produite par une doctorante de l'Université Concordia, laisse complètement de côté la réalité du paganisme contemporain au Québec.

La majorité des études menées au Canada reflète la réalité du paganisme contemporain telle que révélée par les recherches aux États-Unis et en Grande-Bretagne, dès la fin des années 1980. En 1992, déjà, Shelley Rabinovitch dévoilait, dans son mémoire de maîtrise, l'intérêt des néo-païen.ne.s canadien.ne.s pour les pratiques de guérison. Le mémoire de maîtrise et les travaux de Rosemary Roberts (2009, 2010, 2011) exploraient également ces questions dans la communauté *Reclaiming* à Montréal et le néo-paganisme québécois. En 2000, le mémoire de maîtrise de Maryanne Pearce faisait la démonstration des liens entre le paganisme contemporain et la pensée post-moderne (Charbonneau, 2008 : 20). Par la suite, les recherches en sociologie de Sian Reid ont confirmé, dans sa thèse doctorale en 2001,

la nature décentralisée et polymorphe du néo-paganisme canadien. Enfin, la thèse doctorale de Lucie Dufresne, en 2004, faisait état, de manière ethnographique, du paganisme contemporain spécifique aux groupes de femmes vénérant la Déesse dans la région d'Ottawa, ainsi que des considérations reliées aux genres qui y avaient cours.

1.5.2 Québec

Les origines de la Wicca au Québec peuvent difficilement être retracées. Le *coven Silver Wheel*, fondé dans les années 1980 par Gina Ellis, a certainement été l'un des premiers à voir le jour au Québec. Ellis, fondatrice du festival *Minifest*, qui deviendra quelques années plus tard *Kaleidoscope Gathering*, est sans conteste la figure la plus connue dans la communauté païenne répartie entre Ottawa et Montréal. De même, le grand prêtre actuel du *coven* est une personnalité maintenant très connue de la communauté néo-païenne canadienne, ayant donné le coup d'envoi, dès le début des années 1990, à la communauté païenne publique de Montréal, alors appelée le *Open Circle* ou le *Montreal Grove*. Bien qu'il soit moins impliqué dans la communauté montréalaise publique depuis quelques années, il demeure responsable, aux côtés d'autres wiccan.ne.s ontarien.ne.s, du plus ancien festival canadien, *Wic-CanFest*.

C'est par la convergence de l'apparition de publications diverses, de l'organisation d'événements publics et de l'ouverture de certains commerces à Montréal que s'est créée la communauté païenne, et par le fait même wiccanne, à Montréal. Présente au Québec depuis la Révolution tranquille, époque marquée par la séparation des institutions étatiques et religieuses (catholiques) dans la province (Charbonneau, 2008 : 37), la Wicca a engendré entre les années 1980 et 2000 la création de plusieurs groupes, boutiques et publications de type bulletin d'information (*newsletters*) dont

l'existence fut de courte durée, tel que le montre de manière exhaustive Mireille Gagnon dans son mémoire de maîtrise (2003).

La populaire boutique Le Mélange Magique, fondée en 1991 par Elyse T. et Debra A., a fortement contribué à la diffusion du paganisme à Montréal. Par la suite, T. Scarlet J., dernière propriétaire de la boutique, a créé en 1994 le *Concordia University Pagan Society* de même que son *coven-école*, le *Crescent Moon School of Magic and Paganism* en 1995. C'est en 2000 que plusieurs employé.e.s de la boutique, avec l'aide de certains autres bénévoles, ont fondé le Centre de ressources païennes de Montréal (ou *Montreal Pagan Resource Center* (CRPM/MPRC)), afin d'offrir conseils, lectures, discussions, etc., au plus grand nombre possible de néo-païen.ne.s fréquentant Le Mélange Magique. Depuis la fermeture de la boutique, en juin 2012, le CRPM demeure en suspens.

Une autre boutique, Charme et Sortilège, a été fondée en 2003 par la comédienne québécoise Marie-Renée Patry. Bien que moins dédiée à l'établissement d'une communauté unifiée, celle-ci est toujours active et semble fleurissante.

En 2000, Meri F., initiée de la tradition wiccanne Greenwood, a fondé le *Young Pagan's Circle*, qui permet encore aujourd'hui à des jeunes néo-païen.ne.s âgé.e.s entre 10 et 18 ans d'explorer les différentes traditions néo-païennes et leurs divers aspects. En 2005, Meri a aussi fondé le *Wiccan Sacred Circle*, une ressource d'apprentissage en ligne, avant de créer, en 2008, un centre d'apprentissage, le *Avalon Center*, aujourd'hui dénommé le *Sacred Cauldron*. Situé à Dorval, il est surtout fréquenté par des adeptes anglophones habitant l'Ouest de l'île de Montréal et il constitue lui aussi un centre d'apprentissage offrant des rituels publics. La tradition de Meri, *Greenwood*, connaît encore beaucoup de succès et continue d'engendrer plusieurs *covens* héritiers.

Nous devons aussi noter la récente apparition d'un centre d'étude, nommé *Wicca Study Group*, tenu par la chercheure britannique en études païennes Joanne Pearson, installé près de Longueuil depuis près de deux ans. Nous n'avons eu aucun contact avec ce centre, qui fonctionne uniquement sur le mode de cours privés.

En plus des boutiques et des centres d'apprentissage de type *coven*-école, la Wicca et le paganisme ont été diffusés au Québec, vers la fin des années 1990, par le biais de publications plus populaires et moins sérieuses aux yeux des wiccan.ne.s en général. Écrites en grande partie par des amateurs ou des journalistes comme le controversé Éric Pier Spérandio, et publiées par les Éditions ADA ou Québecor, ces publications sont rejetées par la majorité de néo-païen.ne.s, sorcier.ère.s ou wiccan.ne.s impliqués dans la communauté, au profit de maisons spécialisées, comme Llewellyn Publications, qui semble avoir le monopole depuis les années 1990.

La Wicca est la religion néo-païenne la plus populaire au Québec et au Canada en général (Gagnon, 2003; Jedwab, 2014)¹⁸. Pourtant, les recherches faites au Québec sont moins nombreuses que celles menées ailleurs au Canada. Une grande partie des wiccan.ne.s qui fréquentent la communauté néo-païenne à Montréal ou qui créent des groupes isolés, en ville ou en région, pratiquent toutefois une Wicca relativement éloignée de la Wicca gardnérienne et s'attachent davantage à une spiritualité éclectique influencée par la Wicca dans la forme, les termes et les pratiques. C'est ce que montrait en 1989 le mémoire de maîtrise d'Ève Gaboury sur le croisement entre le néo-paganisme et le féminisme chez des sorcières québécoises.

Le mémoire de maîtrise de Mireille Gagnon (2003), qui constitue la première étude ethnographique à l'échelle de la province parmi les néo-païen.ne.s québécois.es francophones et anglophones, montrait en outre que la majorité des néo-païen.ne.s québécois.es qui prennent part à une Wicca fidèle à ses formes premières sont

¹⁸ Nous avons toutefois constaté sur le terrain une popularité significative de l'odinisme et des spiritualités nordiques auprès de participant.e.s de plusieurs milieux principalement anglophones.

anglophones ou bilingues. Même si Gagnon s'efforce de trouver dans la littérature la preuve de l'existence d'une tradition de sorcellerie et de pratiques de guérison originaire du Québec, elle n'arrive pas à faire de liens entre ces traditions folkloriques et la présence du paganisme ou de la Wicca au Québec (voir Charbonneau, 2008 : 36). Ainsi, Dufresne examine, dans son article « À la recherche des mots pour le vivre » (1998), la relation entre le français minoritaire et l'anglais dominant dans la pratique du néo-paganisme au Québec. Elles montrent toutes deux que le paganisme contemporain existe surtout dans certains milieux où l'anglais est présent.

Les travaux de Marisol Charbonneau s'intéressent spécifiquement au néo-paganisme et à la Wicca à Montréal. Son mémoire de maîtrise constitue d'abord une tentative de distinguer, ce qu'elle avait omis de faire auparavant, les néo-païen.ne.s francophones et anglophones. Plus spécifiquement, il examine les rôles de la langue française et de la culture québécoise, entre autres, dans la constitution identitaire de la communauté néo-païenne dans le contexte nord-américain.

Aujourd'hui, la communauté néo-païenne de Montréal, ou du moins, celle qui se dessine dans les recherches dont cette thèse est l'aboutissement, gravite autour de plusieurs centres névralgiques importants : le CRPM (Centre de Ressources Païennes de Montréal ou *Montreal Pagan Resource Center* (MPRC)), associé au *coven-école Crescent Moon School of Magic and Paganism*, fait office de guide pour les néo-païen.ne.s principalement anglophones; la boutique Charme et Sortilège, dont le *coven-école* offre aussi une série de cours, rituels publics et ateliers variés, réunit des néo-païen.ne.s majoritairement francophones. Ce dernier est à l'origine de la création indépendante de nombreux groupes virtuels formés par des adeptes.

Ces groupes, présents sur Internet, sur Facebook ou dans d'autres forums spécialisés ou écoles de formation, sont souvent fréquentés par les mêmes personnes. Ils mettent l'accent sur des sujets spécifiques ou sur le mélange particulier de différentes

traditions et constituent souvent l'unique espace d'échange et de discussion pour certains membres de la communauté.

1.5.3 Canada/Québec

Les communautés païennes canadiennes se situent en général dans les grands centres urbains comme Montréal, Toronto, Ottawa, Winnipeg ou Vancouver, entres autres. Certaines villes moins peuplées ont aussi leur communauté, mais elles sont souvent moins organisées et rejoignent beaucoup moins d'adeptes. Nous pensons particulièrement à la ville de Québec, par exemple, ou à des villes ontariennes comme Hamilton ou Kingston. Comme dans les grands centres, le paganisme contemporain y est diffusé par le biais de publications, des boutiques, du bouche-à-oreille ou d'Internet. Par contre, il y a très peu de festivals au Québec, le plus près ayant lieu à environ quatre heures de route de Montréal.

Montréal est la seule ville québécoise hébergeant une communauté relativement quantifiable. Par contre, plusieurs communautés se sont établies en Ontario, à Toronto, par exemple, où le *Wiccan Church of Canada* a pignon sur rue depuis 1979. Aussi ce groupe est-il le plus préoccupé par l'obtention d'un statut légal, dans le cadre des forces militaires, du système carcéral, du système de santé ou du mariage par exemple.

Située dans le paysage religieux contemporain québécois et canadien, la communauté néo-païenne que nous avons observée sur le terrain se trouve à la convergence de deux influences. D'une part, l'influence anglo-saxonne d'une religion provenant de l'Angleterre et fortement transformée par les idéologies libérales nord-américaines se fait sentir sur les pratiques rituelles individuelles et sociales. Celles-ci sont imprégnées d'une identité et d'une culture néo-païennes qui sont à la fois définies et

ouvertes. La popularité des groupes fermés et des festivals accueillant les néopagien.ne.s de toutes traditions, de même que la manière dont les adeptes du paganisme contemporain se retrouvent sur le web pour créer des communautés d'affinités et pour échanger de nouvelles connaissances extérieures à leurs traditions, illustrent cette attitude paradoxale au niveau des pratiques et de l'organisation sociale à la fois ouvertes et privées.

D'autre part, l'influence de la culture francophone, par l'entremise du rejet du catholicisme ou du défi du multiculturalisme, semble spécifique au peuple québécois. Cette influence est doublée de la première attitude paradoxale dont nous avons parlé, entre ouverture et repli sur soi, qui investit plutôt le côté anglophone à l'échelle des pratiques et de la matière religieuse. Les travaux de Dufresne (1999, 2004) et de Charbonneau (2008), par exemple, sur le paganisme contemporain dans le Québec francophone, ont montré à la fois la porosité des limites qui le définissent et la ferveur avec laquelle les adeptes francophones innovent dans la manière de stabiliser leurs traditions.

1.6 Wicca, *Reclaiming Witchcraft*, identité et rapports de genre

La Wicca et *Reclaiming Witchcraft* représentent deux courants qui développent un rapport spécifique aux polarités féminine et masculine. Pour les pratiquant.e.s de la Wicca, plus près de l'influence de leur fondateur Gardner, l'efficacité symbolique du rituel « magique » est, entre autres, 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 est actualisée dans la performance

rituelle, tandis que les hommes et les femmes se voient confier des gestuelles qui symbolisent la capacité reproductrice et le potentiel érotique de leur sexe biologique. En accomplissant le Grand Rite, par exemple, les participant.e.s 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 érotique et (pro)créatrice de la Déesse et du Dieu. Par cette symbolique sexuelle, les participant.e.s 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 de *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.e, qu'il soit homme ou femme, est constitué d'une part féminine et d'une part masculine. On y trouve moins d'insistance sur la complémentarité créatrice des sexes que sur la conscientisation de ces polarités au sein de la psyché, leur acceptation et 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 mêler, selon les personnes et les contextes.

Lors des célébrations néo-païennes, les participant.e.s (hétérosexuel.le.s, homosexuel.le.s, bisexuel.le.s ou transsexuel.le.s) 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 (Harper, 2010; Hasbrouck, 2004; Neitz, 2004; Pike, 2001; Ezzy, 2014). Dans les festivals *Wic-Can Fest* ou *Kaleidoscope Gathering* ainsi que dans les rituels publics de la communauté montréalaise, des rites sont spécifiquement dédiés à

un genre (ou à un sexe) ou l'autre¹⁹. Des rituels plus exclusifs, comme celui de la Tente rouge (*Red Tent*) par exemple, lié aux « mystères féminins entourant les menstruations », ne concernent 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'homosexuel.le.s préférant s'intégrer au sexe opposé. Ainsi peut-on parfois retrouver des hommes du côté des femmes et vice versa. Il n'est pas impensable de voir certains hommes s'essayer au *baladi* (témoignant du bricolage qui a cours dans ces événements) 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 les cornes en référence au Dieu Cornu.

Ces différences par rapport à la conception des genres au sein du mouvement néopaïen tendent néanmoins à éloigner certains courants les uns des autres et à générer de nouvelles tendances et de nouveaux groupes (Adler, 1986; Althaus-Reid, 2005; Dufresne, 2004; Evans, 1978; Griffin, 1999; Pike, 2001, 2004). 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*, qui organisent leurs propres festivals en plus de participer à ceux des autres, étaient autrefois composés exclusivement d'hommes homosexuels qui souhaitaient exprimer leur version de la masculinité dans une liturgie aux fortes connotations féminines.

Les *Radical Faeries* (« Fées radicales ») est un mouvement d'envergure mondiale, créé dans les années 1970 par Harry Hay. Il est aujourd'hui composé majoritairement

¹⁹ La citation dans le titre de cette thèse, tirée de l'un de nos entretiens, renvoie d'ailleurs à la réaction de l'un de nos répondant.e.s qui refuse de participer, lors du festival *Kaleidoscope Gathering*, à une activité de compétition entre hommes attribuant au gagnant un statut privilégié.

d'hommes gais, mais aussi de femmes hétérosexuelles ou lesbiennes, de bisexuel.le.s et d'autres individus s'identifiant comme transgenres ou *queer*. Par la création d'espaces sacrés, par la performance rituelle et des pratiques associées au chamanisme comme les danses, le tambour et la transe, illes cherchent à subvertir les modèles autoritaires ayant mainmise sur les genres, la sexualité, la religion et les politiques environnementales, entre autres.

On le voit, l'alternative portée par *Reclaiming Witchcraft* et sa critique du patriarcat et de l'hétéronormativité en font, en principe, un lieu d'investissement privilégié pour les personnes LGBTQ. Or la réalité présente un portrait plus complexe, comme nous le verrons, et l'association à un courant plutôt qu'à un autre ne relève pas nécessairement de l'orientation sexuelle.

On assiste plutôt à une série de négociations, que nous aborderons au quatrième chapitre, marquées par les histoires personnelles, les difficultés à résoudre et les aléas des rencontres et des expériences qui engendrent des parcours différenciés.

1.7 La communauté païenne de Montréal

La communauté néo-païenne de Montréal n'a pas de leader choisi et explicite qui dirige ses activités. Les groupes qu'elle réunit se structurent selon différents modes. Les groupes de tradition wiccanne, soit des *covens* comptant jusqu'à douze ou treize membres, sont certainement les groupes les plus structurés. Ils sont généralement fondés par un Grand Prêtre et une Grande Prêtresse, c'est-à-dire des wiccan.ne.s ayant terminé les trois niveaux d'initiation. Ces dernier.ère.s dirigent les cérémonies rituelles, la plupart du temps privées, et représentent respectivement le Dieu Cornu et la Déesse-Mère. S'illes agissent surtout en tant que conseiller.ère.s, beaucoup hésitent à ce qu'on les considère comme des leaders ou des chefs.

Cette attitude se retrouve également au sein des groupes ou « cercles » néo-païens, souvent d'inspiration wiccanne, moins structurés, qui attribuent à certains individus plus de responsabilités sans pour autant augmenter les droits et privilèges de ces derniers par rapport au reste de la communauté. C'est le cas des cercles de tambours à la Nouvelle Lune tenus de manière semi-privée par des participants de tradition *Reclaiming Witchcraft*, des célébrations publiques organisées par le comité volontaire du CRPM et par tout un pendant le communauté qui se retrouve exclusivement entre amis ou sur Internet.

Bien entendu, certaines spécificités à l'intérieur des groupes, ou dans le cadre des écoles diffusées par le CRPM ou tenues par Charme et Sortilège, appellent à donner à certain.e.s le titre d'enseignant.e, de guide, d'ancien.ne, de prêtre.sse. Mais jamais illes ne sont considéré.e.s responsables du bien-être et de la cohésion de la communauté. Cette idée est particulièrement vraie pour les groupes qui se forment sur Internet, où les seules responsabilités sont celles d'administrateur ou administratrice de la page web ou de modérateur, modératrice du forum ou de la page Facebook.

La communauté néo-païenne de Montréal reste toutefois très peu structurée. De fait, les structures existantes demeurent très simples, parfois lacunaires et souvent éphémères. Comme nous l'avons mentionné plus haut, il n'y a personne à la tête de la communauté à l'échelle de la ville. Ce sont plutôt des individus qui, de leur propre chef, décident d'organiser rencontres et événements à différents moments dans l'année et pour différentes raisons. Nous remarquons que la participation à des groupes en ligne dépasse de plus en plus, avec le temps, les limites de Montréal et rejoint le reste du Québec, du Canada et même la France et les États-Unis.

Ainsi, le CRPM possède un comité organisateur qui essaie de fournir à la communauté différentes occasions pour célébrer les sabbats et esbats en collectivité. Ce comité était composé, au meilleur de sa forme, d'une demi-douzaine de volontaires, dont certain.e.s travaillaient, jusqu'en juin 2013, dans la boutique Le

Mélange Magique, et il comporte une présidence dont la seule responsabilité est d'assurer les rencontres régulières du comité lui-même. Ce comité est d'ailleurs épaulé par un certain nombre de participant.e.s qui, sans être impliqué.e.s directement dans le CRPM, font partie d'autres groupes et offrent leur aide sous différentes formes. Ces participant.e.s font souvent eux-mêmes partie de groupes fermés, comme les *covens* wiccans *Silver Wheel* ou *The Sacred Cauldron*, par exemple, le cercle ou *kindred* de tradition nordique *Lokkabrenna*, ou encore de groupes plus ouverts et plus larges comme *Montreal Reclaiming* ou *Montreal Radical Faeries*.

La boutique Charme et Sortilège, qui offre également ce genre d'événements semi-privés et payants, n'implique personne ayant un rôle d'autorité officielle. L'assiduité de la participation à ces rituels ne suppose pas, pour les adeptes, un caractère hiérarchique. Plusieurs participant.e.s sont administrateurs, administratrices ou employé.e.s de la boutique alors que d'autres n'y sont associé.e.s qu'en tant qu'enseignant.e.s pour les cours et ateliers. C'est aussi le cas pour le *Crescent Moon School of Magic and Paganism*, anciennement hébergé par la boutique Le Mélange Magique, maintenant situé dans un studio, nommé Espace Sacré/*Sacred Space*, dans Montréal-Ouest²⁰.

Une majorité des participant.e.s échangent et communiquent par le biais d'Internet et des réseaux sociaux comme Facebook. Il va sans dire que les groupes et les cercles existants sur Internet sont presque entièrement dénués de structure.

Ces réseaux sont des plus importants et constituent le cœur de la vie entourant la boutique et le coven-école de Charme et Sortilège et du CRPM. C'est sur ces groupes en ligne ou Facebook que les participants échangent avant tout, et non pas sur une plateforme virtuelle quelconque tenue exclusivement par l'un ou l'autre. Il est à noter que depuis le début de notre recherche, la vigueur de ces groupes a nettement diminué. Depuis la fermeture du Mélange Magique, en 2012, il semble qu'un certain marasme

²⁰ Espace Sacré/*Sacred Space* a fermé ses portes en juillet 2015.

se soit installé dans la communauté et que les individus qui la composent perdent graduellement l'intérêt pour les groupes virtuels qu'elles ont créés, reflétant le caractère éphémère de ces « communautés ».

1.8 Conclusion

Dans ce premier chapitre, nous avons décrit le paganisme contemporain et les diverses traditions que nous avons rencontrées lors de nos recherches de terrain, plus spécifiquement celles qui caractérisent majoritairement le paysage québécois et montréalais. Aussi avons-nous mis en relief certains éléments du paganisme contemporain qui importent particulièrement aux néo-païen.ne.s LGBTQ, au regard des différentes manières dont les multiples branches du paganisme contemporain se conçoivent elles-mêmes et s'organisent sur le plan des ritualités et de la communauté.

Les différences d'acceptions du paganisme telles que véhiculées dans le discours des traditions néo-païennes que sont la Wicca et *Reclaiming Witchcraft*, de même que dans la recherche en études païennes, montrent que le paganisme contemporain est à la fois le théâtre d'une diversité et d'une unité à l'échelle des ritualités et des représentations de la divinité ou du sacré.

Dans les chapitres à venir, nous interrogerons notre objet de recherche afin de voir si ce phénomène de diversité et d'unité concerne aussi la manière dont le genre influence l'adhésion à une tradition néo-païenne ou à une autre. Nous verrons qu'il influence les façons dont le genre marque le récit de vie d'un individu. Les genres masculin et féminin sous leur forme essentialisée sont très présents au sein des religiosités néo-païennes : en conséquence, celles-ci impliquent des rapports de pouvoir, de discrimination ou d'auto-habilitation. Nous interrogerons donc notre objet de recherche afin de mettre au jour comment ces rapports s'instaurent au sein

d'une communauté religieuse se réclamant de l'égalité des genres et de l'absence de hiérarchie.

Dans les prochains chapitres, nous présenterons un cadre théorique et une approche méthodologique aptes à mettre en lumière les tenants et les aboutissants de ce phénomène antithétique, qui s'explique souvent trop rapidement par l'idéal d'une communauté tolérante acceptant la diversité dans tous les sens du terme.

CHAPITRE II

CADRE THÉORIQUE

Rituals are collective memories encoded into actions. Rituals also help people (and animals) deal with difficult transitions, ambivalent relationships, hierarchies, and desires that trouble, exceed, or violate the norms of daily life. Play gives people a chance to temporarily experience the taboo, the excessive, and the risky. You may never be Oedipus or Cleopatra, but you can perform them « in play ». Ritual and play lead people into a « second reality », separate from ordinary life. This reality is one where people can become selves other than their daily selves. When they temporarily become or enact another, people perform actions different from what they do ordinarily. Thus, ritual and play transform people, either permanently or temporarily. (Schechner, 2006 : 52)

2.1 Introduction

Le passage cité en exergue, tiré du troisième chapitre sur le rituel de *Performance Studies : An Introduction* de Richard Schechner, figure de proue des études de la performance, montre à quel point sont imbriquées les notions de rituel, de jeu, de performance et de pouvoir au sein de la culture. Il montre aussi l'importance d'en considérer les implications les unes par rapport aux autres. Cette perspective sur le religieux est particulièrement apte à outiller nos observations des ritualités genrées

présentes au sein du paganisme contemporain. Elle nous permettra de faire ressortir les liens qui unissent ces ritualités à la construction identitaire et à la mise en acte de l'identité sexuelle et de genre. De même, elle nous permettra de mieux saisir comment ces mises en acte de l'identité se développent par rapport au social.

Dans ce chapitre, nous présenterons le cadre théorique qui mènera, dans les chapitres suivants, à l'analyse des données recueillies sur le terrain. Dans un premier temps, nous ferons ressortir les spécificités des religiosités contemporaines sur le plan de la pratique rituelle par rapport aux catégories de religion et de spiritualité, créant certains ponts entre les études païennes ou *Pagan studies* et les études des mutations religieuses contemporaines. Nous verrons aussi ce qu'a fait ressortir la recherche en études païennes, qui s'est inspirée des études féministes et de genre, quant à l'importance de la sexualité, du corps et de l'identité au sein des pratiques rituelles néo-païennes.

Par la suite, nous verrons comment certains concepts-clés, associés majoritairement aux études féministes et à la théorie *queer*, permettent de rendre compte de manière critique de la diversité sexuelle et des différentes représentations et pratiques genrées néo-païennes qui accompagnent la multiplication des identités au sein des sociétés occidentales.

En outre, nous verrons comment les concepts qui outilleront notre analyse éclairent déjà notre compréhension des négociations identitaires opérées par les néo-païen.ne.s LGBTQ. Comme nous le verrons, ces dernier.ère.s ont à négocier les éléments genrés et dualistes du paganisme contemporain par rapport aux pratiques religieuses, magiques ou spirituelles qui contribuent à la construction de leur identité sexuelle et de genre.

Au terme de ce chapitre, nous aurons jeté quelques premiers ponts entre les études de genre et la théorie *queer*, d'une part, et les études de la performance et du rituel,

d'autre part, afin de cerner, dans le prochain chapitre, certaines méthodes pouvant aider à comprendre la portée des pratiques et des représentations religieuses sur le parcours de vie de nos répondant.e.s.

2.2 Approche interdisciplinaire du religieux contemporain

Cette section constitue une recension des écrits traitant du contexte ethnographique auquel appartiennent nos répondant.e.s. Nous décrirons d'abord différentes manières d'approcher et de conceptualiser la diversité des pratiques néo-païennes au regard des concepts de religion et de spiritualité. Nous nous tournerons ensuite vers les études païennes et leur conceptualisation du lien entre les études féministes et de genre et les pratiques religieuses au sein du paganisme contemporain.

2.2.1 Religion vécue, spiritualités alternatives et ritualités identitaires

Notre étude s'inscrit dans ce qu'un grand nombre de chercheur.e.s en sciences religieuses, sociales et humaines qui travaillent sur le paganisme contemporain, aux États-Unis et au Royaume-Uni, principalement, appellent les *Pagan studies*. En 2007, Barbara Jane Davy, doctorante à l'Université Concordia, faisait état, dans son *Introduction to Pagan Studies*, de l'avancement des recherches sur le paganisme contemporain. Les « études païennes » conçoivent le paganisme contemporain comme une religion du monde (*world religion*) en soi, plutôt qu'elles ne montrent en quoi il peut être considéré comme tel. Davy justifie ce choix au regard des nombreuses difficultés à circonscrire une « Église » néo-païenne instituée, le nombre d'individus néo-païens et même le sens qui est attribué au « paganisme ». Pour

remédier à ces impasses, les études païennes s'appliquent, comme les études du religieux contemporain, à observer le phénomène religieux dans ses expressions manifestement inhérentes à l'expérience individuelle et sociale, tout en évitant d'en discréditer les fondements de l'intérieur en raison de la nouveauté ou de l'originalité de ces expressions.

Comme l'ouvrage de Davy, la majorité des travaux sur le paganisme contemporain est fondamentalement ancrée dans la culture anglo-saxonne. Comme nous l'avons vu au chapitre premier, les quelques études universitaires sur le paganisme contemporain au Québec et plus spécifiquement à Montréal suggèrent pourtant qu'il existe une différence des plus significatives entre, d'une part, le paganisme contemporain anglophone, davantage préoccupé par l'obtention d'un statut religieux officiel, et, d'autre part, le paganisme francophone, surtout associé à la spiritualité individuelle ou au Nouvel Âge.

Notre thèse doctorale projette ainsi de combler cette lacune en restant éloignée de la notion de « religion mondiale », en raison du biais que cette dernière introduit d'emblée dans la conceptualisation des religions et du religieux à travers le monde (Owen, 2011; Cotter et Robertson, 2016) et de ce qui est déterminé comme étant des « spiritualités alternatives » et non des religions dites officielles. Cette approche permet à notre étude de rendre compte du caractère expérientiel du religieux contemporain. De fait, notre approche promet « de faire des ponts entre les sciences humaines et sociales, grâce au mélange des approches historiques et textuelles des premières avec les méthodes de recherche ethnographiques des dernières » (Owen, 2011 : 265). Nous situons donc notre objet de recherche à la rencontre des pratiques identitaires individuelles et collectives et des discours académiques et populaires entourant les catégories de religion et de spiritualité.

Plusieurs chercheur.e.s ont en effet travaillé sur les pratiques rituelles individuelles ou solitaires au sein du paganisme contemporain. Pourtant, peu se sont employé.e.s à

comprendre comment celles-ci entraînent en jeu dans le processus de reconnaissance identitaire, plus spécifiquement dans la vie d'individus LGBTQ. Pour plusieurs raisons, ces religiosités personnelles permettent aux individus d'entretenir ce qu'ils conçoivent comme étant « une spiritualité », sans ressentir le besoin de recourir aux institutions religieuses (Lurhmann, 1989). Ainsi, ces pratiques laissent place à une grande part de syncrétisme et constituent le cœur de la « religion vécue » (McGuire, 2002, 2008).

De même, ces pratiques individuelles, hautement diversifiées, n'ont de sens que si elles sont comprises en relation avec le parcours de vie des individus qui les adoptent dans un contexte spécifique, souvent en réaction à un élément important de leur parcours. Dans « Bricolage et itinéraire de sens », Raymond Lemieux (2003) affirme que les procédés de fragmentation et de reconstruction de la matière religieuse s'inscrivent dans un itinéraire de sens, 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 (Gauthier et Perreault, 2008). Il se produit en forme d'itinéraire dans la mesure où l'expérience devient ce par quoi un individu se révèle graduellement à lui-même à l'horizon d'innombrables possibilités d'avenir. En outre, selon Lemieux, les traditions religieuses et la matière culturelle sont maintenant disponibles en tant que « biens de salut » à l'intérieur d'un « marché » dans lequel chacun peut puiser les signifiants qu'il préfère. Ceci constitue « le mode d'encadrement désormais commun des comportements religieux, remplaçant par sa logique d'*utilité* les anciennes institutions de tradition qui fondaient leur encadrement sur une logique d'*autorité*. » (Lemieux, 2003 : 20) Lemieux précise que les itinéraires de sens sont caractéristiques de notre culture en général, pas seulement dans le cadre de religiosités associées au paganisme contemporain. Le concept, qu'il avait réfléchi dans les années 1990 (Gauthier, 2009), témoigne des divergences, au sein de l'expérience, entre la construction de l'identité et la reconnaissance de cette identité par une ou plusieurs identités collectives. Il nous aide ainsi à comprendre

[...] how the subjective turn [in contemporary religiosity] does not produce atomized individuals but rather individuals summoned to construct a place within society through a process of differentiation which requires constant rapports to otherness, be it through intimate relations, affinity groups or the mediasphere (in which we need to include highly invested phenomena such as Facebook and YouTube). (Gauthier, 2009)

C'est ce qui se produit aussi dans le paganisme contemporain : peu importe ce sur quoi se concentre la tradition à laquelle l'individu s'identifie, toute pratique inscrite dans un processus de construction identitaire a pour fonction d'attribuer du sens à ce processus de reconnaissance mutuelle.

Or, dans le contexte de la multiplication des parcours et des itinéraires de sens, les pratiques individuelles sont construites de manière hautement syncrétique. Dans son mémoire de maîtrise en anthropologie, Rosemary Roberts pose un regard sur le paganisme contemporain à la lumière du concept de syncrétisme. À travers la métaphore de la toile (*web*), qui symbolise l'unité et les liens entre chaque être vivant, elle examine les raisons qui font que les néo-païen.ne.s qu'elle a rencontré.e.s dans la communauté de Montréal incorporent à leurs pratiques divers éléments provenant de multiples sources religieuses, culturelles, artistiques et littéraires, entre autres. Plus précisément, l'étude de Roberts révèle la forte créativité avec laquelle les néo-païen.ne.s construisent et bonifient leur expérience religieuse en l'adaptant à leurs besoins identitaires spécifiques. C'est ce qu'elle montrait aussi dans son article de 2011, « 'Healing my Body, Healing the Land', Healing as Sociopolitical Activism in Reclaiming Witchcraft », qui examine la place des pratiques de guérison au sein de la communauté *Reclaiming* de Montréal, et qui montre la fonction politique des relations entre différentes pratiques au niveau personnel, collectif et planétaire ou environnemental. Ce processus syncrétique permet aux néo-païen.ne.s de faire preuve d'imagination et de créativité et d'ancrer leurs pratiques religieuses à leur identité, à

leur désir de créer ou reprendre contact avec la Terre, leurs ancêtres ou une communauté (Lurhmann, 1989; Berger, 1998).

D'autres éléments peuvent entrer dans ce processus de construction identitaire. Ainsi, le corps et la sexualité font partie intégrante de ces bricolages inscrits dans un itinéraire de sens, dans le cadre de l'individualisation et de la personnalisation des pratiques religieuses néo-païennes. Dans *Lived Religion : Faith and Practice in Everyday Life* (2008), Meredith McGuire souligne l'importance de tenir compte de la valorisation du corps et de la matérialité dans la religion vécue, ainsi que de la signification que les individus attribuent à leurs pratiques par rapport à leur univers personnel. Ces pratiques incarnées (« *embodied practices* », McGuire, 2008 : 13), éloignées du contrôle de l'Église, en appellent aux sens et au corps pour faire l'expérience du sacré. Elles interrogent les notions de guérison et de santé dans le contexte social actuel et prônent une approche holistique qui conteste le dogmatisme des institutions religieuses.

En outre, il semble que ces pratiques religieuses, bien qu'alternatives, répondent à un besoin de réconciliation avec la tradition. Certains individus, en réaction à des expériences personnelles de souffrance liées au sexisme, construisent leur tradition personnelle en attribuant une place primordiale, dans leurs pratiques religieuses, à la notion de genre. C'est d'ailleurs ce que suggère la thèse de Rabinovitch (1992) : un grand nombre de néo-païen.ne.s, ayant souffert d'abus sexuel ou de négligence parentale pendant l'enfance, sont attiré.e.s par le mouvement pour son intérêt pour les pratiques de guérison liées au genre. Ces spiritualités genrées (« *gendered spiritualities* », McGuire, 2008 : 159) offrent une perspective nouvelle sur le corps, sur le genre et sur la sexualité. En créant un cadre religieux en adéquation avec l'identité sexuelle et de genre aussi bien qu'avec les parcours et récits de vie (« *biographical narrative* », McGuire, 2008 : 166), cet autre type de pensée holistique permet aux gens de « réévaluer de manière critique les jugements de l'autorité

instituée » (McGuire, 2008 : 150, notre traduction). Ce phénomène constitue le produit d'une recherche identitaire individuelle alternative, accomplie par une attention au corps au sein des pratiques, qui permet de « négocier de nouvelles identités et de forger de nouvelles sociabilités qui ont le potentiel de surpasser les balises conceptuelles dictées par d'anciennes normes sociales sexistes, racistes et classistes » (McGuire, 2008 : 183, notre traduction).

À contrepoint de ces approches exclusives des religiosités personnelles par rapport aux pratiques instituées, nos recherches et nos analyses se situent dans la lignée des travaux présentés par Anna Fedele et Kim Knibbe dans leur ouvrage collectif *Gender and Power in Contemporary Spirituality : Ethnographic Approaches* (2013). Les contributions qui y figurent proposent de considérer les catégorisations normatives entourant la religion et les genres comme résultant d'un processus historique de dynamiques culturelles. En effet, les raisons qui poussent les gens pratiquant ces spiritualités à distinguer religion et spiritualité — institution hiérarchique, autorité patriarcale, normes et dogmes sexistes — montrent sans conteste la présence d'une critique des rapports entre genres et pouvoir. De nombreuses études ont d'ailleurs montré que les spiritualités alternatives « de la vie », de la Déesse, holistiques, du Nouvel Âge ou néo-païennes, entre autres, permettaient aux praticien.ne.s de se guérir des souffrances et des contradictions de l'existence imposées par l'héritage judéo-chrétien de la culture occidentale (York, 1995; Hanegraaff, 1996, 2013; Heelas, 1996, 2008; Pearce, 2000; Magliocco, 2004; Heelas et Woodhead, 2005).

Ce type de religiosité individuelle fait partie de l'ensemble des nouvelles pratiques dites holistiques, que la recherche sociologique sur la religion a commencé à mettre au jour depuis les années 1990 (Heelas et Woodhead, 1996; York, 1995). À cet égard, Paul Heelas, dans *Spiritualities of Life : New Age Romanticism and Consumptive Capitalism* (2008), préfère éviter toute catégorisation trop stricte entre le Nouvel Âge, la religion et les spiritualités holistiques ou de la vie. Il mise plutôt sur un répertoire

commun à toutes ces tendances, répertoire hérité des Romantiques, qui suggère que la spiritualité a avant tout à voir avec la capacité d'agir sur sa propre vie. La religion, maintenant devenue spiritualité, serait dorénavant orientée vers le caractère positif et effervescent de la vie, comme un état propre à chacun.e devant arriver à la connaissance ultime de soi et de son univers. Cette attention à la vérité de la vie ou de la nature, précise Heelas, diffère de la recherche d'une vérité personnelle. Elle se situe plutôt à la rencontre de la subjectivité et de l'expressivité romantiques, et se compare de même à une éthique humaniste héritée des Lumières. Ainsi, elle a tout à voir avec les conceptions de la vie elle-même et de la vie en tant que sujet singulier.

Dans cette optique, les activités spirituelles de type holiste ne constituent pas non plus des outils permettant de satisfaire des besoins uniquement superficiels ou consuméristes. Bien entendu, la seule intériorité des individus n'est pas la principale responsable de l'expérience de ces spiritualités, car elle est limitée en grande partie par le choix offert sur le « marché spirituel », ce à quoi Lemieux (2003) réfère en termes de bricolage et d'itinéraire de sens. Pourtant, elle influence de différentes façons le parcours de ces individus et leur quête de plénitude et de vérité, selon leur point de départ. Heelas suggère que la qualité centrale de ces expériences est justement la réalisation et l'expression d'une vérité, quelle qu'elle soit, qui mènerait vers une vie dite « plus vivante » et qui aurait un effet positif sur le plan quotidien.

La recherche en sciences sociales a depuis longtemps révélé les liens discursifs, historiques et sociaux entre les concepts de religion et de spiritualité (Fuller, 2001; Erlandson, 2000; Fedele et Knibbe, 2013). La distinction que font les adeptes des spiritualités alternatives entre la religion et la spiritualité ne correspond pas nécessairement au point de vue conceptuel amené par les chercheur.e.s sur le terrain. Pour cette raison, le collectif de Fedele et Knibbe est particulièrement pertinent à nos recherches puisqu'il nous exhorte à éviter de prendre pour acquis ce qu'affirment les adeptes par rapport à ces concepts. De même, il invite à observer les actions de ces

dernière.s, leurs témoignages s'inscrivant incontestablement dans un contexte socioculturel particulier.

Les auteur.e.s du collectif montrent d'abord comment les spiritualités contemporaines revisitent les modèles associés aux genres masculin et féminin et en offrent de nouveaux. Or, ces spiritualités reproduisent souvent les stéréotypes de genre, bien qu'elles aient tenté de les subvertir, et peuvent quand même conduire à des abus discriminatoires (Knibbe, 2013 : 180). Néanmoins, souscrivant à une anthropologie du spirituel comme *l'autre* de prédilection de la catégorie religieuse, l'ouvrage reconduit certains stéréotypes des plus courants en ce qui concerne la religion. Paradoxalement (mais certainement pas inconsciemment), le collectif reproduit la même attitude de distanciation que celle qu'adoptent différents praticien.ne.s par rapport au mouvement Nouvel Âge, qui est critiqué de l'extérieur comme étant le propre du narcissisme et du consumérisme contemporain. Toutefois, le Nouvel Âge, comme le concèdent Fedele et Knibbe (2013 : 8), référerait moins à un type de religiosité qu'à un phénomène culturel auquel les spiritualités contemporaines concourent bel et bien.

Dans *The Emerging Network* (1995), York observe sur le terrain que le Nouvel Âge et le paganisme contemporain se distinguent sur le plan de leur mode d'utilisation du rituel : l'un se concentre sur le développement personnel, l'autre, sur l'autonomisation ou l'*empowerment*. Toutefois, York souligne que le paganisme contemporain, à l'instar du Nouvel Âge, interprète l'éveil au niveau de la conscience propre à l'Ère du Verseau à travers un travail rituel considéré comme magique. Ce travail rituel comprend un contact physique entre les adeptes du paganisme contemporain et, par le fait même, s'accompagne d'une intégration de la collectivité. Les deux chercheurs considèrent qu'il est primordial d'observer comment les individus prennent part à certaines expériences spirituelles, en se concentrant sur ce qu'ils ont vécu et sur la manière dont ils expriment et intègrent ultérieurement leurs

expériences dans la mise en récit de leur parcours. Cette interprétation individuelle de l'expérience du sacré se répercuterait sur l'extérieur, sur la collectivité, comme sur la perception du monde naturel. Cette interprétation comporte ainsi une quête vers le bonheur et le bien-être qui ne peut être mesurée à l'aune de l'argent ou du matériel.

Tout en évitant d'opposer les concepts de religion et de spiritualité, et à la suite des réflexions tout juste présentées, nous incluons le paganisme contemporain dans le phénomène culturel du Nouvel Âge au sein duquel s'interpénètrent plusieurs sous-cultures. Nous chercherons toutefois, en présentant nos données de terrain, à faire ressortir la réflexivité propre aux adeptes du paganisme contemporain (Fedele et Knibbe, 2013 : 14), qui portent un regard critique sur leurs propres pratiques et sur leurs propres représentations, que celles-ci soient d'ordre académique, social, culturel ou psychologique.

En somme, les religiosités néo-païennes ont le potentiel de participer au processus de construction identitaire dans la mesure où elles permettent, par la créativité et l'invention auxquelles elles laissent place, aux individus de faire sens des contradictions, des obstacles et des malheurs dans leur vie, mais aussi d'intégrer leur individualité dans leurs pratiques personnelles et de la partager dans une communauté inclusive. D'un individu et d'une tradition à l'autre, le mode opératoire de ce processus et le rôle qu'il adopte dans le récit de vie des gens peuvent varier. Il confère néanmoins aux individus une certaine autorité sur leur vie « religieuse » ou « spirituelle » en privilégiant des pratiques, des techniques ou des ritualités qui visent la réconciliation des opposés ontologiques, la résolution des conflits idéologiques et la réunion de tous les aspects de la personne.

2.2.2 Études féministes et études de genre : l'objet néo-païen

Tout comme la distinction entre religion et spiritualité, les rapports de genre et de pouvoir au sein des spiritualités contemporaines ne peuvent être réduits à un modèle de pouvoir simpliste et dualiste référant soit à la domination subie par les femmes (et les minorités sexuelles) ou, alternativement, à leur auto-habilitation. Dans cette section, nous explorerons ces questions en présentant un courant important en études païennes, qui émane de la convergence du féminisme et des spiritualités de la Déesse. En ce sens, nous suivons les traces de Wendy Griffin et de Jane Salomonsen dont les travaux, respectivement *Daughters of the Goddess : Studies in Healing, Identity, and Empowerment* (1999) et *Enchanted Feminism : Ritual, Gender and Divinity Among Reclaiming Witches of San Francisco* (2002), ont fondé les bases de la recherche sociologique et ethnographique sur le féminin sacré au sein du paganisme contemporain, de la Wicca et de *Reclaiming Witchcraft*. Nous sommes également fortement inspiré par les recherches de Sarah M. Pike et son *Earthly Bodies, Magical Selves. Contemporary Pagans and the Search for Community* (2004). Ses recherches de terrain dans les festivals néo-païens aux États-Unis ont montré que les ritualités néo-païennes permettaient de créer un espace sacré où peuvent s'exprimer, par le biais du corps, du costume et de la danse, par exemple, les spécificités genrées de l'individualité des participant.e.s. Enfin, les travaux, en français et en anglais, de Lucie Dufresne (1997a, 1997b, 1999, 2004), font l'examen des diverses ritualités et des éthiques identitaires permettant aux femmes de groupes de spiritualité de la Déesse, néo-païennes ou féministes, d'incarner leur relation avec la divinité féminine.

Certain.e.s chercheur.e.s se sont aussi intéressé.e.s à la question de l'homosexualité et de la bisexualité au sein du paganisme contemporain et ont montré que la performativité du genre permettait aux individus LGBTQ de s'accommoder des représentations et des pratiques genrées néo-païennes et religieuses. Par exemple, le

mémoire de maîtrise de Jesse Daniel Sloan à la University of Central Florida, intitulé *The Gendered Altar : Wiccan Concept of Gender and Ritual Objects* (2008), suggère que les ritualités néo-païennes reflèteraient, construiraient et renforceraient la dualité et l'équilibre d'une divinité à la fois masculine et féminine. Dans cette étude ethnographique, Sloan soutient que la communauté LGBTQ, aux prises avec des rituels comme le Grand Rite¹ et des objets cérémoniels eux aussi genrés, doit procéder à une négociation active des représentations qui lui sont proposées et réinventer les pratiques afin de produire une communauté religieuse plus ouverte et à son image.

Dans la même lignée, les analyses de Mary Jo Neitz, sociologue féministe ayant travaillé sur la représentation de l'homosexualité lors de festivals païens, montrent comment les participant.e.s modèlent et reforment leur réalité, entre autres par une critique efficace de la sexualité hétéronormative. Son article « Queering the Dragonfest. Changing Sexualities in a Post-Patriarchal Religion » (2004) rend compte de la fluidité, à l'intérieur de la pratique religieuse néo-païenne, avec laquelle hommes et femmes s'identifient à un genre ou à l'autre, ce que Neitz interprète comme une sexualité qui s'écarte du binarisme hétéro/homo. Dans ce contexte, l'homosexualité au sein du paganisme contemporain est considérée tout aussi naturelle que l'hétérosexualité.

En nous inspirant de Sloan et de Neitz, nous misons sur la compréhension des rapports entre ces genrifications rituelles, le récit de vie des néo-païen.ne.s et la construction personnelle de leur genre. Toutefois, au contraire de ce que suggèrent ces auteures, nous éviterons de supposer qu'un équilibre entre les genres sur le plan des techniques rituelles implique l'effacement des tensions concernant l'identité sexuelle et de genre sur le plan de la communauté. À ce titre, nous suivons les traces des auteur.e.s du collectif de Fedele et Knibbe, qui se demandent quels rôles jouent le

¹ Rituel d'invocation de la Déesse et du Dieu, qui se résume à plonger l'athamé, dague cérémonielle symbolisant le masculin, dans la coupe, symbole féminin.

genre et le pouvoir au sein de groupes qui se réclament de l'égalité des genres et de l'absence de hiérarchie. Ainsi, nous avons comme objectif de montrer en quoi les rapports de pouvoir entre les genres et entre les catégories religieuses sont reproduits, subvertis ou court-circuités par la performance rituelle. Comme nous le verrons, le caractère itératif ou subversif de cette performance se révèle une fois que le sens que les individus accordent aux représentations et ritualités genrées est mis en rapport avec leur récit de vie.

Dans cette veine, l'article « Utopian Imaginaries and Faerie Practice. Mapping Routes of Relational Agency » (2004) de Jay Hasbrouck montre que les *Radical Faeries* du Zuni Mountain Sanctuary, au Nouveau Mexique, font preuve d'une agentivité particulière par rapport aux catégorisations propres au contexte socio-culturel et socio-économique actuel. Les observations de Hasbrouck et ses rencontres avec les *Radical Faeries* dévoilent comment un imaginaire ancré dans l'utopie anarchique d'une société alternative, éloignée des principes *mainstream* de la culture occidentale capitaliste, façonne des pratiques rituelles créant de la communauté. Ayant conscience des conflits engendrés par les différentes politiques identitaires sexuelles contemporaines, les *Radical Faeries* privilégient les expériences rituelles axées sur le partage des sentiments, la résolution des conflits et la guérison de souffrances liées à l'identité sexuelle. Il semble qu'ils y arrivent principalement en montrant que n'importe quelle norme dictant l'acceptabilité d'un comportement en société demeure un construit, qui crée des barrières entre les individualités. Réévaluant ainsi leur rapport à la Terre, aux esprits et à leur corps, ils font l'expérience d'une pratique qui s'adapte et se réactualise dans l'action. De cette manière, ils créent un espace privilégié où ils peuvent vivre selon un imaginaire nomade et faire l'expérience de transgressions sur le plan spirituel, social ou du genre. Cette approche leur permettrait, malgré l'impossibilité de changer les rapports culturels *mainstream* de dominants/dominés, de subvertir ces derniers au niveau des pratiques et des discours, qui forment par leur performance une communauté dite idéale. Tout comme

Hasbrouck, nous voudrions, par l'examen des ritualités néo-païennes LGBTQ au regard du récit de vie des participant.e.s, mettre au jour les différents rapports de pouvoir qui infléchissent la capacité de nos répondant.e.s à mettre en acte leur identité sexuelle et de genre.

2.3 Sexe, genre et identité : concepts pour comprendre le paganisme contemporain

Pour comprendre plusieurs éléments importants du phénomène néo-païen, y compris ceux qui sont au cœur des intérêts de la présente recherche, il faut s'arrêter à tout un questionnement contemporain sur l'identité en rapport avec le sexe, le genre et l'orientation sexuelle, particulièrement au regard des théorisations en études féministes, en études gaies et lesbiennes ou en études *queer*².

Pour plusieurs raisons, nous désirons situer notre thèse dans le cadre des études féministes. D'abord, les féminismes et les études féministes ont joué un rôle majeur dans l'apparition, du moins dans les universités anglophones, des études païennes, seul et unique champ d'études qui considère le paganisme contemporain comme un phénomène religieux à part entière, mettant en lumière la multiplicité des identités et des collectivités qui le composent.

À l'extérieur du monde universitaire, les femmes elles-mêmes, pionnières et innovatrices dans l'adversité, sont à la source des grands changements paradigmatiques sur les genres et les « sexes³ ». À la suite des mouvements de

² Signifiant « étrange », l'expression *queer* est un adjectif qualifiant à la fois les individus voulant s'inscrire en dehors de la binarité sexuelle et un nom référant aux travaux en sciences sociales et humaines qui s'affairent à mettre au jour les mécanismes d'oppression créant la binarité sexuelle obligatoire. Nous y reviendrons plus loin.

³ L'utilisation des guillemets pour parler de « sexe » est significative dans la mesure où les travaux de Judith Butler (1986, 1990, 1993, 2004a, 2004b), comme nous le verrons, supposent que la catégorie « sexe » est elle-même le produit du genre, qui se fonde pourtant sur la séparation et la

libération des femmes nés dans les années 1960, dont la phrase emblématique « Le personnel est politique » renvoie aux critiques constructivistes de Simone de Beauvoir, les théories féministes ont permis de jeter un regard sur la portée politique des identités de genre et sexuelles. En retraçant l'histoire des rapports entre les hommes et les femmes et en prenant conscience que ces rapports sont formatés par une logique patriarcale de dominant-dominé(e!), il serait possible « d'enrayer la machinerie théorique elle-même » (Irigaray, 1977 : 75) qui suppose la division entre les sexes.

De fait, les études féministes, aujourd'hui, peuvent être « définies comme un savoir indissociablement lié à un mouvement politique qui problématise, notamment d'un point de vue épistémologique inédit, le rapport que *tout* savoir entretient avec une position de pouvoir, qu'il renforce, renverse ou modifie en retour » (Dorlin, 2008 : 7). En ce sens, elles nous permettent de penser les rapports de pouvoir entre hommes et femmes au sein du paganisme contemporain, mais aussi entre la construction de notre réflexion et l'objet de nos recherches.

Les études féministes, avant d'arriver à leur état actuel, ont également permis aux études gaies et lesbiennes (*Gay and Lesbian studies*) d'obtenir un statut académique important, surtout au sein des universités américaines. Les avancées conceptuelles au niveau du genre et des sexes ont permis de formuler une critique du patriarcat et des normes hétérosexuelles, faisant place à l'orientation sexuelle comme objet d'étude concret. Dans cette veine, Eve Kosofsky Sedgwick, avec son *Epistemology of the Closet* (1990), critique la binarité hétéro/homo, constituant ainsi, aux côtés du *Gender Trouble* (1990) de Butler, l'un des textes fondateurs de la théorie queer.

binarité des « sexes » (Baril, 2007 : 63).

2.3.1 La théorie *queer*

Le terme « *queer* », signifiant littéralement « étrange », « curieux », possède une longue histoire. Autrefois insulte envers les homosexuels, synonyme de « tapette », « tante », il a, au début du XX^e siècle, été réapproprié par la communauté homosexuelle new-yorkaise, récupérant son pouvoir injurieux à des fins revendicatrices d'auto-habilitation (*empowerment*) en opposition au régime patriarcal pathologisant ou ostracisant. Après les années 1960, une « praxis *queer* » (Dorlin, 2008 : 110) s'est établie parmi les homosexuels américains de l'époque, qui s'adonnaient alors au jeu de l'imitation et à l'exagération humoristique des normes sexuelles et de couleur par le travestissement et l'art du *drag*. Ainsi ces derniers faisaient-ils de « la féminité blanche, féminité dominante et racialisée une véritable "mascarade" : la renforçant *et* la déstabilisant tout à la fois comme norme de référence et comme idéal » (Dorlin, 2008 : 111).

Cette mise en scène du soi, théâtralisée par la *drag queen*, pose problème pour les homosexuel.le.s qui sortent du placard : comment jouer ce que l'on est alors que l'on a toujours joué ce que l'on n'était pas (Sedgwick, 1990) ? Le même problème se pose pour les personnes transgenres qui font l'expérience d'une reconstruction physique afin de mieux correspondre à une identité genrée qui coïncide avec leur état d'esprit. Ces phénomènes tendent à renaturaliser les identités et le binarisme hétéro/homo et homme/femme en normalisant, au sein du discours, les différences sexuelles, de race et de classe, entre autres, qui influencent la construction des identités de genre (Dorlin, 2008 : 113).

En réponse à ce problème essentialisant, la féministe matérialiste Teresa de Lauretis, dans son introduction du numéro de la revue *Différence* parue en 1990 (voir à ce sujet Laprade, 2013 : 4), a critiqué la prégnance du sujet politique de « l'homme gai blanc de classe moyenne » qui normalisait les différences sexuelles, de race et de classe au

détriment des autres sujets davantage marginalisés, racisés et opprimés. Dans le contexte où régnait l'épidémie du sida, de LaRetis a pour la première fois appliqué le qualificatif *queer* à une théorie critique des genres et des relations de pouvoir créées et soutenues par les divisions des sexes. Dans cette perspective, la théorie *queer* cherche à articuler un questionnement autour du genre, du sexe et de la sexualité mais aussi de la race (Crenshaw, 2005; Dorlin, 2009).

De LaRetis a fortement été influencée par celle que l'on désignera comme fondatrice de la théorie *queer*, la féministe postmoderne Judith Butler (De LaRetis, 2007). Ses travaux révèlent la nature culturellement, socialement et politiquement construite des genres masculin et féminin, qui constitueraient des copies réitérées ou des parodies de modèles sans original. Abordant, entre autres, Foucault, les analyses déconstructivistes de Butler montrent le caractère performatif et itératif du genre.

En effet, depuis *Le Deuxième sexe* (1949) de Simone de Beauvoir, qui affirme « On ne naît pas femme : on le devient » (1949 : 285), les théories féministes ont dévoilé la construction des identités genrées et des sexes (Chetcuti, 2009). De fait, nos recherches s'inscrivent dans le cadre des études *queer* dans la mesure où nous considérons que les genres masculin et féminin sont des identités socialement construites. Ces théories s'opposent aux théories essentialistes associées au féminisme de seconde vague qui font du sexe une condition biologique fixe et inaltérable dans les termes (Rubin, 1984).

2.3.2 Judith Butler et les concepts du féminisme *queer*

Avec son *Trouble dans le genre : Le féminisme et la subversion de l'identité* (1990), qu'elle a repris et commenté dans *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du sexe* (1993), Judith Butler a très certainement engendré la création de l'approche théorique *queer*, qui interroge les notions de genre et d'orientation sexuelle. Du point de vue constructiviste, ce serait le social qui impose leur genre aux hommes et aux femmes, soit des rôles prédéfinis les associant à un certain type de comportements régulateurs. Ainsi, pour Butler, le couple « sexe »/genre n'est qu'une fiction régulatrice qui s'effectue d'une double manière.

D'abord, partant des analyses de Michel Foucault, Butler affirme que ce sont des procédés discursifs qui disent et font le genre en l'associant à une définition biologique du « sexe » mâle ou femelle. Dans *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir* (1976), le philosophe français Michel Foucault suggère qu'une *scientia sexualis* (science de la sexualité) propre à la société occidentale constituerait un dispositif social composé de discours, d'institutions et d'experts autorisés par les institutions à se prononcer sur la vérité entourant la sexualité, à en définir les normes pour former des subjectivités prêtes à s'y confirmer. Le couple « sexe »/genre, tel que compris par Butler, serait maintenu par tout un ensemble d'institutions de pouvoir dont la tâche est de créer des vérités par la catégorisation pathologique, médicale, légale, etc. Il s'agit d'un dispositif social (Foucault, 1976) qui conditionne les individus à se conformer à une norme précise sur la sexualité. En revanche, la transsexualité et l'intersexualité supposent un entre-deux « sexes » qui, n'étant pas directement associé à un genre spécifique, dérogerait à la norme. Or le dispositif a pour effet d'ostraciser grandement les gens qui ne correspondent pas à la norme.

Le genre constitue ainsi le corps en identité intelligible au sein de la matrice hétérosexuelle, produisant un mode d'intelligibilité de *son* corps propre, et

partant de *soi* : enjoignant aux individus de déclarer leur sexe, leur genre, leur sexualité, à lire leur « véritable identité », leurs « désirs enfouis », leur « authentique moi », à travers le prisme de cet « idéal normatif ». (Dorlin, 2008 : 117)

Nous verrons comment ce dispositif social est à l'œuvre au sein du paganisme contemporain, qui fonctionne souvent selon un modèle essentialiste associant le genre d'une personne, soit son rôle dans le social, à son sexe biologique tel que défini par des représentations religieuses et culturelles déjà genrées.

Foucault décrit, dans *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), la mise en place d'une discipline qui permet à l'autorité de se légitimer par un système de relations préétabli et hiérarchique, permettant le contrôle et l'homogénéisation des corps et des identités sexuelles. Butler se basera sur cette idée pour identifier ce qu'elle nomme la matrice hétéronormative (ou hétérosexuelle) (la « pensée straight » chez Monique Wittig (2001)). De fait, les notions d'identité et d'orientation sexuelle ne seraient reliées que par une matrice idéologique hétéronormative qui les produit, les encadre et les normalise.

Ce cadre forme un tout indissociable et un cercle vicieux. D'une part, il s'autofonde et s'autojustifie à travers sa répétition constante qui crée la division hiérarchique des genres et des « sexes » en vue de l'hétérosexualité obligatoire et, d'autre part, les genres et les « sexes » ainsi naturalisés renforcent à leur tour la normalité du désir hétérosexuel et de la sexualité saine qui lui est associée (Baril, 2007 : 68).

Le propre de ce dispositif social est de contraindre les individus à une pensée dichotomique, distinguant d'emblée les hommes des femmes, mais aussi les hétérosexuel.le.s des homosexuel.le.s. En séparant les « sexes » en deux catégories, on crée aussi un cadre auquel doit correspondre l'orientation sexuelle. On parle ici d'hétéronormativité, c'est-à-dire l'obligation à l'hétérosexualité, pour les hommes et les femmes, dont l'on ne déroge toujours qu'au risque de se voir ramener à l'ordre par le social. Ces rapports de pouvoir ont été mis en lumière par les travaux d'Ève

Kosofsky Sedgwick (1990), dont la portée politique a servi à penser les études gaies et lesbiennes et à formuler la critique de la division obligée entre homo et hétéro, celle-là même qui occulte, entre autres, la bisexualité.

Ces théories nous seront utiles afin de dévoiler comment s'organisent les groupes néo-païens, dont l'identité collective se construit à partir d'un de ces critères d'ordre sexuel dit « naturel », c'est-à-dire le genre ou l'orientation (Mathieu, 1973).

C'est aussi avec le concept de performativité du genre que Butler arrive à déconstruire le processus par lequel le genre affecte les individus et s'infiltrer dans leur subjectivité, principalement de manière discursive. Pour Butler, tous les actes discursifs qui contraignent les gens à s'identifier à un genre ou à un autre (« C'est un garçon ! »; « Les femmes sont folles ! »; la forme même des prénoms; etc.) constituent autant de rituels normatifs créant à la fois la nécessité de leur perpétuation et le caractère déjà sexué de l'instrument même qui l'opèrera. Parce que la personne doit réaffirmer constamment son genre, ce dernier devient un acte essentiellement social, révélant néanmoins le fait qu'il est ainsi le produit d'une construction et d'une domination (Dorlin, 2008 : 120). En outre, ces processus, qui ne sont jamais désincarnés, affectent les corps qui doivent itérativement « mettre en acte » le genre à travers un ensemble de pratiques disciplinaires (Dorlin, 2008 : 120). Butler montre comment les corps, étant toujours un lieu où l'oppression s'effectue, s'approprient un genre, dès qu'ils se le voient attribué, en se stylisant de manière qui dépasse souvent la conscience du sujet.

Notre intérêt est de comprendre comment le genre peut être performé en contexte religieux, et ce, au sein d'un lieu de représentations religieuses et de pratiques rituelles fortement genrées comme celles du paganisme contemporain. Ceci nous pousse à observer comment les individus néo-païens construisent leur identité sexuelle et de genre dans la mesure où le genre est performé à la fois individuellement, pour soi-même, et collectivement, pour la société, de multiples

façons dont les termes font néanmoins toujours référence à la division du genre. Nous appelons ainsi « négociations *queer* » les performances de nos répondant.e.s entourant la construction des genres et de l'identité sexuelle, par rapport aux représentations religieuses et pratiques rituelles genrées néo-païennes. De plus, l'approche théorique *queer* nous a permis de jeter un regard plus éclairé sur les effets de la présence et de la diversité LGBTQ au sein du paganisme contemporain comme contexte religieux majoritairement investi par le genre féminin. Elle nous a également permis de composer avec les catégories binaires typiques qui pourraient faire obstacle à la compréhension globale des rapports de pouvoir que nos répondant.e.s incarnent.

Un dernier élément très important de la théorie *queer*, et qui résonne particulièrement dans l'étude du religieux, est le concept d'agentivité. L'agentivité, ou *agency*, est un néologisme utilisé pour décrire la « puissance d'agir » (Dorlin, 2008) des individus quant à leur identification à une catégorie sexuelle, voire sociale (Guilhaumou, 2013 : 27). Ce concept réfère avant tout au fait qu'un sujet se trouve inévitablement au cœur de relations de pouvoir qu'il contribue à construire ou à transformer, même s'il s'y oppose. L'historien français Jacques Guilhaumou décrit ainsi l'agentivité reliée au pouvoir féminin comme

[...] une tactique particulière par rapport aux structures de domination, une relative autonomie dans les choix des moyens de contrôle de sa vie, une capacité à résister au discours dominant et enfin, au niveau le plus général, une action (*historical agency*) propice au changement. (2013 : 28)

Cette définition sommaire de l'agentivité s'applique aussi à toutes les formes de relations de pouvoir et de résistance. Si le genre se définit par son caractère performatif et répétitif, il est inévitablement soutenu par un sujet qui le rend efficace mais qui peut aussi le subvertir. Bien que l'agentivité des individus soit toujours limitée par un contexte social, culturel, politique et économique précis, il serait faux de croire que ces derniers acceptent sans réfléchir ou de manière automatique les contraintes que le genre leur impose. Parce qu'il est possible de déceler les

mécanismes itératifs avec lesquels le genre se construit et s'exprime en société, il est aussi possible d'en changer les fondements et d'en opérer de manière consciente la subversion.

Ainsi, la matérialité et la corporalité de l'individu viennent inévitablement avant le discours que le sujet produit, à travers ses actions, qui découlent elles-mêmes, aussi créatives soient-elles, de divers énoncés discursifs personnels ou sociaux, mais qui demeurent les effets, et non pas les causes, de son identité de genre ou sexuelle (Butler, 1993). Ne sachant trop d'où vient l'idéal du masculin et du féminin, l'individu négocie constamment l'expression de son identité par rapport à une norme extérieure sociale elle-même instituée de manière subjective et hiérarchique.

L'application de la théorie *queer* à l'étude de l'objet religieux et des ritualités néo-païennes se révèle pertinente pour plusieurs raisons. Dans son texte « La réflexion *queer* : apports et limites » (2005), la sociologue féministe Diane Lamoureux essaie de penser le féminisme à partir du *queer*. Ce faisant, elle affirme que la pertinence du *queer* réside dans le fait qu'il réunit sous un même vocable toutes les politiques identitaires (le « Nous femmes » aussi bien que les LGBTQ) qui refusent l'hétéronormativité. Selon elle, la pensée *queer* constitue une critique de la contrainte à l'hétérosexualité, telle que perçue dans l'institution du mariage, dans le bimorphisme sexuel relié à la procréation et dans la tolérance, plutôt que l'acceptation, des diversités sexuelles.

Le *queer*, toujours selon Lamoureux, est, au sens foucaldien, un refus de la catégorisation. Les catégories reflètent le statut d'un individu qui lui est attribué par un mécanisme de pouvoir social. Le *queer* essaie de renverser, par la subversion et le questionnement des catégories, la logique d'assujettissement par une logique d'émancipation et de subjectivisation (Lamoureux, 2005 : 95). Enfin, le *queer* constitue une remise en cause du fixisme identitaire par la valorisation d'un nomadisme évoqué par le caractère performatif du genre.

La pensée *queer* constitue un refus de la pensée dichotomique, à laquelle Lamoureux oppose « une théorie du continuum et de la mutation » (Lamoureux, 2005 : 94). Ceci suppose que les gens soient en mesure de s'identifier de manière plurielle, ne pouvant être réduits à une seule identité (Anthias, 2005; Dorlin, 2009; Bilge, 2009). Cela implique aussi que les termes (homme/femme, nature/culture, passion/raison) puissent ne plus s'opposer au niveau du sens, évitant la hiérarchisation et s'extirpant des rapports de domination. Notre objectif étant d'inclure le religieux dans la critique opérée par le *queer*, nous adoptons une méthode de recherche et d'analyse des données recueillies qui laisse place à cette logique subjective et performative dans l'élaboration des résultats de recherche. Car en effet, la recherche socio-anthropologique et en sciences des religions demeure souvent ancrée dans les catégories qui reflètent une vision « binarisante » du monde (sacré-profane, immanence-transcendance, religion-magie (-science)). Comme nous le verrons au troisième chapitre, notre méthode repose sur l'examen, par le recoupement des récits de vie et des données de l'observation participante, de la performativité du genre en contexte rituel; nous laisserons ainsi émerger des discours qui ne suivent pas nécessairement les lignes de démarcation des couples conceptuels binaires tout juste évoqués. Les pratiques de nos répondant.e.s seront comprises au regard de leur agentivité par rapport à la mise en récit de leur expérience et à la mise en acte de leur identité sexuelle et de genre.

Lamoureux présente trois apports principaux de la théorie *queer*. D'abord, cette dernière permet de critiquer le dispositif sexe/genre/désir, que Butler désigne comme la matrice hétérosexuelle, afin de dévoiler comment la bipartition de l'humanité en deux sexes uniques et rigides n'a rien de naturel et façonne plutôt une norme correspondant à des rôles sociaux hiérarchisés. Le rejet de cette pensée dichotomique permet de « concevoir les positions sexuées à la fois sur le mode d'un multiple qui se décompose à l'infini et sur celui du passage d'une position à une autre qui relève de la liberté d'expérimentation de sujets qui ne sont pas prédéterminés quant à leur

désir » (Lamoureux, 2005 : 97). Par le fait même, l'approche *queer* consiste donc, par une généalogie des concepts, à « enclencher un processus de valorisation des multiples sexualités et genres déjà existants, mais qui sont non reconnues socialement et politiquement » (Baril, 2007 : 65). Enfin, la théorie *queer* fait miroiter la possibilité d'envisager les rapports sociaux, qui sont, devons-nous ajouter, au cœur de l'étude sur le religieux, autrement que sous le signe de la domination.

En ce sens, la théorie *queer* en appelle également à une militance, c'est-à-dire à une application politique orientée vers la subversion des normes identitaires. Les identités ne sont jamais désincarnées; elles sont portées par des êtres vivants dont la complexité ne peut être réduite par une observation univoque et fragmentée. De fait, la subversion opérée par la mise en scène des identités, au lieu d'offrir un au-delà de la sexualité comprise à travers un pouvoir dominant, suppose plutôt qu'il existe divers lieux de résistance par rapport au dimorphisme des sexes, au causalisme entre sexes, genres et désir et à l'hétérosexisme des dispositifs sociaux (Dorlin, 2008 : 115). Dans notre cas, notre intention est d'observer un tel lieu de résistance et d'émancipation en contexte religieux.

La théorie *queer* est difficile à appliquer, dans la mesure où elle risque, au même titre que n'importe quelle politique identitaire, de se scléroser et de devenir fixe alors qu'elle prône justement la non-fixité des catégories. Aussi croyons-nous que son application à un contexte religieux (ce qui a encore peu été fait) permet de diversifier les perspectives sur la sexualité et, dans un même temps, de jeter un regard critique sur la normalisation et la fixité des catégories religieuses.

Prise de la sorte, il est possible de dire que la théorie *queer* est tributaire bon gré mal gré du féminisme de première vague qui, au départ, cherchait à réformer les institutions législatives gouvernementales afin d'octroyer les mêmes droits aux femmes qu'aux hommes. Ceci est d'autant plus pertinent aujourd'hui alors que les « minorités sexuelles » occupent une place désormais bien à elles au sein des

communautés religieuses. De même, les individus qui s'identifient comme LGBTQ retournent de plus en plus à une spiritualité personnalisée et hautement liée au parcours et aux expressions de l'identité, quelle qu'elle soit.

La théorie *queer* est aussi apparentée au féminisme de seconde vague, qui cherchait à débusquer, comprendre et conceptualiser les rapports de domination. Par la prégnance et l'importance de la critique opérée par le concept de performativité du genre, qui dénaturalise les rapports hiérarchiques entre les « sexes », la théorie *queer* constitue une lentille parfaite pour observer ce qui se cache au-delà des institutions religieuses qui se réclament d'une égalité entre les sexes, par exemple, ou qui sont encore au cœur des processus de construction identitaire, contraints à différents niveaux par l'hétéronormativité, et pour lesquels la question de « l'essence » constitue un élément significatif.

Un certain nombre d'études se sont donné comme projet de « queeriser » la religion, en observant la réalité des gais et des lesbiennes, et parfois des personnes transgenres, au sein de communautés religieuses (Comstock, 1996; Comstock et Henking, 1997; Boisvert, 2004; King, 1995; King et Beattie, 2005; Hurteau, 2010; Moon, 2002; Thumma et Gray, 2004; Browne, Munt et Yip, 2010; Bardella, 2001; Long, 2004). Toutefois, très peu se sont appliquées à comprendre les mécanismes de pouvoir internes à ces communautés par l'entremise de l'approche théorique *queer*. Certaines d'entre elles se sont intéressées à l'intégration des gais dans les communautés religieuses, d'autres à des groupes de femmes, d'autres au rôle des bisexuels dans les cultures autochtones, par exemple. Très peu, toutefois, se sont penchées sur le paganisme contemporain.

Linda Woodhead (2007), par exemple, dans sa typologie des religions, qu'elle établit selon qu'elles maintiennent (ou non) le système de pouvoir dominant entre deux genres, place la Wicca dans une catégorie contre-culturelle dans laquelle le genre est subverti en contexte religieux. Cependant, puisque son analyse porte principalement

attention au genre dans une perspective binaire, féminin ou masculin, elle laisse de côté les religiosités *queer* et reste aveugle au fait que les religions contre-culturelles comme la Wicca renforcent parfois la dichotomie et la hiérarchisation des genres en prétendant les renverser.

De même, il existe un manque flagrant à ce propos au sein des études *queer*, qui ignorent la plupart du temps la dimension religieuse et le caractère spirituel de l'agentivité du sujet. En 2000, Irigaray écrivait :

Les avancées relatives à l'émancipation et la libération des femmes ont besoin d'un remaniement des rapports nature-culture et d'une recherche sur la façon de symboliser au mieux pour chaque sexe ou genre et pour l'alliance, privée ou publique, entre eux (Irigaray, 2000).

Ainsi, notre objectif est de combler les écarts entre les théories sur l'intériorisation du genre comme catégorie identitaire (les travaux qui traitent de la perception de la *nature* ou de l'essence du genre) et celles sur les nouvelles ritualités recomposées (qui tiennent compte du caractère *culturel et religieux* du genre). Ces ritualités participent certainement à la performance du genre opérée par un sujet ayant la puissance d'agir sur sa propre position dans (et sur) un système symbolique ou social donné. Si les mécanismes de pouvoir doivent être compris dans toutes leurs dimensions raciales, politiques, sexuelles et classistes, c'est également vrai de leurs dimensions religieuses.

Dans cette section, nous avons exploré les théories provenant des études féministes, gaies et lesbiennes et *queer* qui pourront éclairer notre objet de recherche. Ces outils conceptuels nous permettent de comprendre la complexité des rapports de pouvoir se dessinant autour du genre et de l'orientation sexuelle à l'intérieur des traditions néo-païennes. Le genre, tel qu'il est construit par les rapports sociaux normatifs entre institutions médicales, légales, religieuses, etc., suppose une séparation nette entre les hommes et les femmes, de même qu'entre les orientations hétérosexuelle et homosexuelle. Il suppose aussi la hiérarchisation des identités et légitime son autorité

par la force du social. Dans la prochaine section, nous verrons comment le genre et l'identité sexuelle participent aussi d'un certain type de rite duquel chacun est appelé à faire la performance en société.

2.4 Performance rituelle et performativité du genre

Rappelons d'abord que l'un des grands objectifs de cette thèse consiste à examiner, chez des individus qui dérogent à la binarité prescrite par le cadre hétéronormé du paganisme contemporain, les différentes stratégies discursives et rituelles qui leur permettent de mettre en acte leur identité sexuelle et de genre. En effet, les rituels que nous avons observés mettent en scène la complexité de leur identité, à l'intersection de leurs pratiques religieuses et de leurs pratiques de genre au quotidien. Dans cette section, nous verrons divers concepts qui outilleront notre analyse des rapports entre le discours de nos répondant.e.s et les pratiques associées à leur identité en société et dans la communauté païenne.

Notre approche s'inspire de celle, relationnelle, de l'anthropologue français Michael Houseman (2010, 2012), qui propose d'appréhender les actions rituelles « comme des mises en forme et en acte d'un réseau de relations, à la fois entre les participants et avec des entités non humaines (esprits, ancêtres, objets, images, paroles, lieux, etc.) » (Houseman, 2012 : 15). Cette approche vise à comprendre les processus d'intériorisation et de reproduction de représentations et de pratiques activés par le rituel. L'auteur précise :

La pierre angulaire de cette tentative est la notion de « condensation rituelle », entendue comme la simultanéité, en une même série d'actes, de modes de relation nominalement incompatibles. En intégrant à des relations complexes de ce genre des éléments puisés dans divers domaines de l'expérience (activités de subsistance, liens de parenté, rapports de pouvoir, etc.), les

actions rituelles engendrent des représentations spécifiques, hautement évocatrices, à travers lesquelles les relations ainsi définies peuvent être portées et exprimées au-delà du rituel lui-même. (Houseman, 2012 : 16)

Selon Houseman, cette compréhension du rituel, à cheval entre les approches symboliste, structuraliste et fonctionnaliste, est apte à saisir les effets du rituel sur les représentations et leur influence à long terme. Cette perspective montre, aux côtés des travaux de Van Gennep (1909), Turner (1969), Grimes (1982), Bell (1992) et Schechner (2006), entre autres, que les rituels traditionnels fonctionnent sur le mode performatif, notion s'apparentant à celles du jeu théâtral ou du spectacle (Jeffrey, 2015 : 11).

La majorité des chercheur.e.s en études sur le rituel et de genre évoquent l'importance des concepts de performance et de performativité, qui réfèrent aux effets de la pratique et au potentiel mimétique de cette pratique. Ainsi, le rite met en scène des discours qui font autorité et divisent les appartenances sociales, par le biais de pratiques cérémonielles autoréférentielles et de liturgies stéréotypées (Bourdieu, 1982). Par la répétition d'énoncés typiques (« *Blessed be!* »; « C'est un garçon! »; « Ève est née d'Adam ») qui annoncent le statut social ou religieux, on devient ce qu'exprime cet énoncé. Ou plutôt, nos actions sont prescrites par la performativité de cet énoncé (Bourdieu, 1982 : 61).

L'identité et les pratiques qui y sont associées renvoient, en ce sens, aux normes sociales et à la normativité présente au sein des rituels utilisés pour mettre en scène les différences identitaires. Nous verrons que cette normativité, c'est-à-dire le processus actif par lequel un discours social, une pratique et une identité génèrent et renforcent des normes, qu'elles soient de genre ou autres, transparaît dans toutes les sphères de la vie de nos répondant.e.s. Or, la normativité entourant l'identité sexuelle et de genre à laquelle nous nous intéresserons, au chapitre cinq, se manifeste à deux niveaux, soit le microsocial et le macrosocial. Sur le plan microsocial, les normes en vigueur dans l'expérience des individus sont celles du paganisme contemporain (qui

constitue le niveau mésosocial), telles qu'explicitées dans la section quatre du premier chapitre. Sur le plan macrosocial, ces normes font référence aux stéréotypes propres au patriarcat occidental, comme nous l'expliquons à la section trois de ce chapitre et dans la deuxième section du chapitre cinq.

À cet effet, le sociologue Howard S. Becker a montré, dans son étude sur la déviance (1963), comment la norme s'accompagne et se définit nécessairement par la sanction imposée par le milieu social lorsqu'une norme n'est pas respectée. Ceci fait écho, entre autres, aux concepts d'habitus de Bourdieu (1977) ou de conscience pratique de Giddens (1984). En résumé, les normes qui découlent et dépendent du rituel agissent à deux niveaux : individuel, dans la mesure où chaque expérience transforme et module, pour l'individu, la manière morale et « normale » d'entrer en rapport avec le monde; et collectif, en tant que l'expérience détermine l'étendue de cette capacité à transformer l'environnement social de l'individu.

D'une part, le récit de vie de nos répondant.e.s, ainsi que nos observations sur le terrain, témoignent largement de ces sanctions sur le plan social (railleries, exclusion/rejet, violence physique et verbale, abus). Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, le récit de vie permet de mettre en lumière la capacité individuelle d'intégrer un milieu social le plus authentiquement possible au regard des pressions et des normes qui définissent et sanctionnent l'identité. Ainsi, la comparaison des récits de vie de nos répondant.e.s montrera la cohésion entre l'expérience de l'authenticité de leur identité et l'expérience des négociations pour parfaire cette authenticité.

D'autre part, les normes renvoient aux notions de pouvoir et de rapports de pouvoir (majoritairement hétéronormatifs) en société, à savoir qui a l'autorité de fixer les rites et, surtout, de les utiliser de manière efficace (Durkheim, 1968; Bourdieu, 1982; Bell, 1992). Elles renvoient aussi aux discours d'autorité et aux systèmes de relations hiérarchiques entre les individus, les classes sociales, les identités, etc. (Becker, 1963; Foucault, 1976; Butler, 1990). Ceci témoigne des rapports de pouvoir qui marquent

tout à la fois l'expérience des individus et la mise en récit de leur expérience, dans la mesure où chacun.e subit le poids de la norme et y contribue tout à la fois.

De ce point de vue, un signe de croix, par exemple, bénit uniquement parce que la communauté a décidé que ce geste possédait une telle capacité; et la personne se sent bénie parce qu'elle accorde l'autorité au prêtre pour le faire. De même, un jeune homosexuel fait son *coming out* en disant « je suis gai » parce que « gai » réfère à un ensemble de pratiques sexuelles déterminées bien en dehors de son contrôle, à la fois par la communauté identitaire gaie et par les stéréotypes homophobes. C'est la même chose pour une jeune fille qui se sentira séduisante en appliquant un rouge qui lui rappelle sa chanteuse pop préférée, attirant ainsi le regard des hommes parce qu'il la met supposément en valeur.

Le rituel se compose d'un ensemble d'actes discursifs et de pratiques disciplinaires qui naturalisent leur effet et qui organisent les pratiques individuelles, sociales et culturelles. Celles-ci sont légitimées par le besoin de leur répétition perpétuelle, permettant à l'individu de (re)prendre contact avec le sacré (Goffman, 1974) ou de retrouver sa place réelle ou la réelle « nature » de son être (Godelier, 2007) : aller à l'Église le dimanche, se faire belle pour sortir le samedi soir, aller danser à la parade de la fierté.

Tout comme ces actes rituels, le genre, en raison de son potentiel performatif, constitue un dispositif alliant discours et pratique. Il suppose l'intériorisation d'un type de comportement prescrit d'avance par une autorité extérieure. Or, en faisant l'apprentissage des significations reliées à ces pratiques, l'individu se dote de moyens qui lui permettront de changer son statut et les modalités de ses actions (Turner, 1990). En d'autres mots, c'est l'usage ou la pratique qui crée le sens.

Certains rituels, comme ceux auxquels nous avons assisté dans la communauté païenne de Montréal, adoptent un caractère plus réflexif. En plus d'accomplir la mise

en scène d'une identité prescrite, ils pointent vers la performativité des identités qui y sont ainsi divisées. Houseman nomme cette caractéristique de la pratique la « réfraction rituelle », qui « consiste en l'actualisation simultanée d'identités antinomiques : d'un côté, celle dont l'imitation est à l'origine des actions rituelles, et de l'autre, celle qui est affectée par la poursuite de ces actions » (Houseman, 2012 : 23). Ainsi, par le biais d'une pratique rituelle autoréférentielle, dans laquelle les actions sont comprises comme n'étant que moyens, l'agent, conscient de ce que font ses actions, cherche à devenir ce que d'autres sont devenus avant lui, à faire l'expérience de ce qu'ils ont vécu (Houseman, 2013).

2.4.1 Identité, reconnaissance et authenticité

Les rituels constituent ainsi des lieux de construction et de négociation identitaire par rapport à une communauté. Ils servent à exprimer et à afficher une identité qui constitue « une cristallisation en chaque individu d'un ordre symbolique dans lequel il se reconnaît et par lequel les autres peuvent l'identifier » (Jeffrey, 2015 : 11, citant Godelier, 2007 : 198). De cette manière, toute identité, relationnelle et intersubjective (Thuderoz, 2007 : 8), résulte de dynamiques entre l'individualité et le besoin de reconnaissance (Honneth, 2000, 2004). Pour faire valoir son individualité, il faut d'abord la déterminer pour soi, de manière efficace et authentique, ainsi qu'en faire la performance en présence d'individus qui la jugeront réussie ou non (Moisa, 2011a : 14). Ainsi, les négociations *queer* et les performances identitaires qui feront l'objet de nos analyses, au chapitre quatre, visent la reconnaissance extérieure et la mise en récit de l'identité de genre non-binaire de nos répondant.e.s.

Par ailleurs, l'identité mise en acte par le rituel renvoie au sentiment d'appartenance. L'appartenance à une communauté dépend ainsi d'une dialectique entre le rituel et

l'identité, qui se nourrissent l'un et l'autre (Jeffrey, 2015 : 12). En procédant à certains rituels, l'individu construit son identité qui, étant reconnue par une extériorité qui prescrit le sens de ces pratiques, se voit régulée par cette même action. Par la reconnaissance de la part d'une autorité extérieure, véhiculant elle-même un système symbolique précis dans lequel l'individu insère son identité, ce dernier fait l'expérience d'une appartenance. Celle-ci peut concerner une communauté religieuse, ethnique, nationale, etc., et, surtout, un genre. La notion d'appartenance évoque donc le degré auquel l'identité, telle que vécue par l'individu, est légitimée au sein du lien social (Turner, 1990) et d'un univers symbolique propre à une communauté.

Cette reconnaissance et le sentiment d'appartenance renvoient aussi au sentiment d'authenticité, pour l'individu, mais aussi de la part de l'environnement social (Moisa, 2011a, 2011b). L'authenticité, notion ancrée dans la modernité et dans l'individualisme ayant émergé après la Deuxième Guerre mondiale (Taylor, 2003), est indissociable du contexte socioculturel, politique et économique dans lesquelles évoluent les identités. Or, elle est le résultat de la négociation de l'identité avec la communauté, des « stratégies d'affirmation identitaire » (Moisa, 2011a : 13) déployées par l'individu pour faire valoir, au sens de faire reconnaître la « vérité », l'expérience particulière à chacun.e. Touchant à la fois le discours et les pratiques, l'authenticité, telle qu'elle est expérimentée sein du paganisme contemporain, révèle propre de « la personnalisation et de la désinstitutionalisation de la religion » (Gauthier et Perreault, 2008, cité dans Moisa, 2016 : 4). Comme nous le verrons plus en profondeur au prochain chapitre, elle résulte surtout d'expériences aussi quotidiennes qu'intimes. Par le biais de ce sentiment d'authenticité, l'individu fait l'expérience de son identité normalisée et acceptée dans le cadre d'un univers de sens spécifique et d'une communauté faisant tous deux autorité.

En outre, les rapports de pouvoir en société sont tributaires de la multiplicité et de l'intersectionnalité des identités (Anthias, 2005; Bilge 2009; Dorlin, 2009). Dans cette

perspective, chacun.e possède une identité plurielle, c'est-à-dire composée de plusieurs aspects de la culture comme le genre, l'âge, la nationalité, l'ethnie, l'orientation sexuelle, la langue, etc. Cette identité plurielle est aussi chargée d'un pouvoir d'agir, d'une agentivité (Guilhaumou, 2013) par rapport au parcours individuel d'émancipation des normes sociales, à la mesure de son privilège en société et des oppressions qui lui incombent. Pour cette raison, les concepts que nous avons exposés dans cette section nous permettront de saisir l'intensité et les moyens avec lesquels les individus choisissent d'intérioriser l'aspect genré de leur identité. Puisque les identités LGBTQ se situent déjà en marge de la binarité du genre, les concepts d'agentivité et de performativité, tout particulièrement, nous permettront d'examiner la capacité de nos répondant.e.s, dans la « lutte pour la reconnaissance » (Honneth, 2000), à subvertir les normes et à en opérer une critique personnelle.

En somme, parce que le genre est nécessairement performé par les individus qui l'expriment et le construisent, il est intéressant de voir comment fonctionne ce processus d'intériorisation ou de subversion du genre en contexte religieux. Nous explorerons donc plus en profondeur les rapports qui existent entre les communautés religieuses néo-païennes et les représentations genrées qui y ont cours, entre ces représentations fixes et les individus qui adaptent les pratiques qui en découlent, de même que l'effet de ces nouvelles significations sur la construction et l'affirmation de leur identité sexuelle ou de genre.

2.5 Conclusion

Les multiples configurations identitaires entourant la diversité sexuelle engendrent différents rapports de pouvoir entre les communautés et entre les individus, qui ont aussi leur influence sur les pratiques religieuses, qu'elles soient individuelles ou

collectives. Notre objectif, par la collecte des récits de vie de participant.e.s, est de faire sens de ces rapports de force des adeptes entre eux et avec l'institution ou la culture religieuse. Ceci nous permettra de mettre en lumière les rapports de pouvoir qui se manifestent, publiquement et dans le privé, par rapport à la division des sexes.

Les théories qui ont été présentées dans ce second chapitre et les ponts qui ont été jetés entre les études féministes et les études *queer*, d'une part, et les études sur le rituel, d'autre part, seront utiles à l'analyse des données recueillies sur le terrain, mais aussi à la réflexion entourant la méthodologie et les catégories qui seront employées au cours de notre analyse. En effet, la théorie *queer* requiert de laisser une place primordiale aux identités dans l'élaboration des catégories analytiques, ainsi qu'à une militance politique au sein des institutions. L'apport de cette approche à notre recherche dépasse donc la simple lunette d'observation et constitue davantage un effort pour garder les typologies du religieux ouvertes, ou du moins, pour favoriser les échanges entre les différentes conceptualisations issues de champs disciplinaires à première vue divergents.

De même, une attention particulière portée aux identités sexuelles et de genre dans le cadre de l'étude en contexte de performance religieuse sera tout à fait apte à mettre au jour la complexité et la profondeur de la construction identitaire qui influence les religiosités contemporaines. Notre cadre théorique révèle les liens entre les représentations de soi ou du genre et les pratiques individuelles et collectives, peu importe que ces dernières soient spécifiquement néo-païennes ou non. De fait, il nous permet déjà de dégager certains rapports de pouvoir qui s'organisent selon un modèle alternatif au rapport dominant-dominé. Les chapitres d'analyse interrogeront plus en profondeur ce caractère émancipateur.

Dans le prochain chapitre, nous verrons comment nous avons procédé à la rencontre de ces participant.e.s LGBTQ. En effet, les individus néo-païens qui se regroupent en raison de leur besoin de communauté le font souvent de manière éphémère. Pour cette

raison, nous avons dépassé les cadres de la communauté montréalaise afin de trouver des individus qui adoptent les mêmes modalités spirituelles identitaires, souvent selon les mêmes représentations et mouvances culturelles. De fait, l'identité de ces individus LGBTQ influence directement ou motive leurs pratiques rituelles, qu'elles soient magiques, ésotériques, occultes, divinatoires, thérapeutiques, etc. Ainsi nous chercherons à donner une voix aux néo-païen.ne.s dont les pratiques identitaires impliquent une négociation avec la binarité du genre.

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE ET TERRAIN DE RECHERCHE

The demand for a truer image, for more images, for images that convey the full horror and reality of the suffering has its place and importance. The erasure of that suffering through the prohibition of images and representations more generally circumscribes the sphere of appearance, what we can see and what we can know. But it would be a mistake to think that we only need to find the right and true images, and that a certain reality will then be conveyed. The reality is not conveyed by what is represented within the image, but through the challenge to representation that reality delivers. (Butler, 2004 : 146)

3.1 Introduction

Les chapitres précédents ont montré que le paganisme contemporain, en tant qu'institution sociale et religieuse, supporte et véhicule des représentations, des discours et des pratiques qui concernent le genre et que cela se fait par le biais de diverses ritualités identitaires, que nous avons exposées au deuxième chapitre. Dans ce troisième chapitre, nous décrirons d'abord notre rapport à notre terrain de recherche, avant de préciser la méthode ethnographique que nous avons adoptée pour avoir accès aux négociations identitaires qui marquent l'expérience de nos répondant.e.s néo-païen.ne.s. Par la suite, nous décrirons nos méthodes de collecte et

d'analyse des données ethnographiques. Nous ferons enfin le détail de la démographie de nos répondant.e.s. En somme, nous montrerons que le récit de vie, ayant émergé comme l'outil méthodologique le mieux adapté au cadre conceptuel de nos recherches de terrain, permet d'illustrer les performances identitaires contenues dans la religion vécue de nos répondant.e.s, de même que les négociations qu'elles effectuent par rapport aux structures sociales (religieuses et de genre) normatives.

3.2 L'accès au terrain

En raison de notre implication personnelle dans la communauté néo-païenne de Montréal, nous avons conduit nos recherches en adoptant un point de vue double. En tant que chercheur en sciences des religions, extérieur à la communauté païenne, nous avions les responsables des événements de notre présence en contexte public ou de festival. En tant que païen, nous avons profité d'un regard intérieur sur le mouvement néo-païen et la communauté païenne pendant les activités publiques, de manière somme toute clandestine par rapport aux autres membres qui ne sont ni nos répondant.e.s ni intimes avec ces dernier.ère.s.

Notre posture se rapproche de celle de Sabina Magliocco, une anthropologue américaine initiée au sein d'un *coven* gardnérien et de la tradition *Reclaiming Witchcraft*, qui se positionne elle-même « ni en-dedans, ni en-dehors », mais bien les deux à la fois.

Elle compare la question des perceptions émiques versus étiques (*insider/outsider*) à celle des gens qui lui demandent si elle est Américaine ou Italienne, et précise qu'il existe un problème avec ces catégories essentialistes qui insistent sur une logique tout-ou-rien, réduisant ainsi les réelles différences et les ambiguïtés afin de les faire entrer dans un cadre de recherche préétabli (Davy, 2007 : 210, notre traduction).

À l'instar de Magliocco, nous nous devons de préciser que, au début de nos recherches, notre implication dans la communauté se résumait simplement à une pratique individualisée, en dehors de groupes publics ou privés. Pour cette raison, nous considérons que nos recherches dans la communauté et parmi différents groupes ont réellement constitué pour nous une sortie vers un terrain inconnu.

Notre rapport à notre objet de recherche est aussi marqué par notre appartenance à la communauté LGBTQ. Ayant choisi de mener nos recherches dans une communauté qui nous concerne donc doublement, nous suivons l'exemple de nombreux chercheur.e.s en études païennes et en études *queer* qui travaillent à révéler les multiples rapports de force entre leur communauté et les pratiques qu'elles véhiculent.

Dans ce contexte, la distinction entre le point de vue extérieur du chercheur et celui, intérieur, du participant, demeure exclusivement théorique et n'a que peu d'influence sur l'analyse des données de terrain. En effet, selon Russell T. McCutcheon (2003), le problème qu'imposent les catégories émique (*insider*, de l'intérieur) et étique (*outsider*, de l'extérieur) est de nature essentiellement académique. Il affirme que ces dernières provoqueraient plutôt une occultation de questions plus importantes, la tentative de régler ce problème constituant le seul et unique obstacle à sa résolution. Plus précisément, il critique un certain type de recherche sur les religions et les rituels, qui impose des catégories sur des phénomènes sociaux en constante mouvance.

Les chercheur.e.s en sciences sociales qui s'inscrivent dans une dynamique *insider/outsider* conduiraient ainsi inévitablement certaines exclusions, qui touchent principalement les nouvelles perspectives de recherche. McCutcheon les encourage plutôt à tenir compte des implications politiques associées au fait de considérer la religion comme un discours symbolique déconnecté de toute pratique concrète : ceci contribuerait à évacuer complètement la question des rapports de domination du ou de la chercheur.e à son objet de recherche.

Pour cette raison, notre intention est de rendre compte du processus expérientiel de notre intégration à la communauté païenne de Montréal. Généralement, les communautés néo-païennes de type public, ouvertes à tou.t.e.s, sont un terrain de recherche de prédilection pour les chercheur.e.s en sciences sociales. En effet, la confiance qui est accordée aux membres de la communauté découle directement de l'implication de ces derniers dans l'organisation et le déroulement d'activités rituelles ou sociales. Ainsi, chercheur ou pas, notre immersion au sein de la communauté païenne de Montréal s'est approfondie au fil de notre participation renouvelée à différentes activités publiques.

Lors du premier rituel auquel nous avons assisté, notre seule présence à l'événement faisait de nous un membre potentiel. Lors de notre première expérience de terrain, à Samhain en 2010, laissé à nous-même, rien n'aurait pu réellement nous distinguer des autres participant.e.s. Ainsi, en faisant notre chemin en tant que chercheur dans la communauté, nous faisons également notre place en tant que membre de celle-ci.

De fait, notre présence dans la communauté montréalaise et dans les festivals ontariens n'a été que très peu questionnée. André¹, un montréalais dans la soixantaine, est rapidement devenu un informateur précieux et notre expérience de terrain auprès de la communauté néo-païenne, que ce soit à Montréal ou ailleurs en Ontario, a été marquée par un accueil hors de l'ordinaire de la part d'André et des individus qui fréquentent les mêmes communautés que lui. Notre contact avec André nous assurait une expérience somme toute aisée de la communauté qu'il nous a amené à observer. D'emblée, notre présence à ses côtés constituait une carte de visite signifiant aux gens, ou du moins pointant vers le fait, que nous devions être une personne fiable à qui il était possible de parler en toute confiance. Étant à ses côtés à l'occasion de plusieurs événements à thématique LGBTQ, ou étant logé dans son dortoir qui arbore le

¹ Les prénoms qui figurent dans ce chapitre et dans les chapitres subséquents sont des pseudonymes que nous avons attribués à nos répondant.e.s afin de préserver leur anonymat.

drapeau de la fierté LGBT, nous avons aussi été rapidement identifié en tant qu'homme gai.

Toutefois, André, avec qui nous avons passé beaucoup de temps sur les routes vers les festivals ontariens, a affirmé, à un certain moment, ne pas réellement voir notre appartenance à la communauté, en raison de notre rapport solitaire à cette dernière. Selon nos observations, les néo-païen.ne.s très impliqué.e.s dans des activités de groupes ou dans des *covens* wiccanes ont tendance à considérer les néo-païen.ne.s solitaires comme des novices ou comme des amateurs, et ce, même si leur adhésion dure depuis des années. Nous soupçonnons aussi qu'André a remis en question notre appartenance parce que nous avons refusé à quelques reprises d'intégrer, à titre personnel et en dehors du cadre universitaire, le groupe dont il faisait partie ou un *coven* comme celui dont il faisait partie. Il n'a jamais, par la suite, remis en doute de manière explicite notre appartenance à la communauté. Même s'il ne connaît pas l'étendue de notre pratique personnelle, il n'a jamais nié les liens que nous avons créés avec les individus des communautés.

D'un autre côté, notre position de chercheur a posé certains obstacles auprès d'individus dont le rapport à la communauté était différent de celui de notre répondant André, par exemple, ou de celui qu'André nous permettait d'adopter par son aide. Nous avons rencontré Manon, cheftaine du *kindred Lokkabrenna*, groupe que nous avons pu rencontrer presque en totalité, lorsqu'elle présidait le rituel à Samhain en 2010. Malgré cette rencontre dès les débuts, elle ne nous a accordé un entretien qu'après deux ans, soit après que Sam, un autre membre de *Lokkabrenna*, eût rassuré Manon et le reste du *kindred* de notre ouverture d'esprit et du caractère éthique de nos recherches.

Manon et Maria, en ce sens, ont longtemps hésité avant de s'entretenir en profondeur avec nous. S'identifiant respectivement comme lesbienne et comme bisexuelle, elles nous ont affirmé nous avoir d'abord perçu à la fois comme un étudiant voulant

s'attribuer leur expérience pour augmenter son succès scolaire, et comme un homme, qui plus est gai, voulant traiter de ce qu'il ne pouvait comprendre. Nous estimons que notre relation avec Sam nous a permis de rejoindre des participantes qui semblaient quelque peu rebutées par notre identité de genre et notre identité sexuelle. Nous avons pu créer un échange avec elles, ou du moins les rencontrer dans leur univers à elles, uniquement après qu'elles aient été mises en confiance ou qu'elles aient été rassurées par un proche quant à nos intentions.

D'autres répondant.e.s sont venu.e.s à nous en dépit du fait qu'elles n'avaient pas de lien direct avec les rituels publics de la communauté néo-païenne de Montréal. Nous avons rencontré Callum, par exemple, alors qu'il donnait un atelier sur la divination Yi-Ching dans le cadre d'une semaine d'activités dédiée à la militance *queer* à Montréal. Même si nous n'avons pu revoir Callum en raison de ses déplacements constants, nous avons continué à échanger avec lui par le biais d'Internet et nous entretenons toujours avec lui un rapport d'amitié, de même qu'une complicité basés tant sur l'expérience de nos pratiques spirituelles que sur notre perspective plus académique sur cette expérience.

Nous avons aussi reçu les témoignages d'individus, que nous connaissions avant même de débiter nos recherches doctorales en sciences des religions, et qui ont peu de lien avec les rituels publics de la communauté néo-païenne de Montréal. Ces répondant.e.s s'identifient en tant que néo-païen.ne.s et en tant que personnes LGBTQ. Ils ont tous les deux un rapport solitaire avec la communauté néo-païenne et désiraient contribuer à l'élaboration de nos recherches. Nous considérons que leur relation quelque peu distante à la communauté païenne de Montréal doit être prise en compte dans une analyse des rapports entre les individus et les communautés néo-païen.ne.s, dans la mesure où leur expérience s'inscrit dans le mouvement religieux de manière plus abstraite mais conserve tout de même des liens étroits, au niveau des pratiques et des représentations, avec le paganisme contemporain montréalais.

D'autres répondant.e.s, comme Sarabee et Hunter, sont très peu présent.e.s dans la communauté montréalaise, mais fréquentent les festivals ontariens pour diverses raisons. Sarabee, que nous avons rencontrée à KG en 2012, s'est rapidement identifiée comme bisexuelle, une fois que notre discussion l'a menée à nous demander si nous avions *un* partenaire. Elle a de même accepté de nous donner une entrevue, étant fortement intéressée par les enjeux que posent le féminin et masculin au sein de sa spiritualité et du paganisme contemporain. Nous avons par la suite échangé avec elle à plusieurs reprises par le biais d'Internet, mais nous ne l'avons jamais retrouvée sur le terrain. Quant à Hunter, que nous avons également rencontré à KG en 2012, mais avec qui nous avons pris davantage contact au *Yule Fair* à Montréal en 2013, il entretient un rapport somme toute timide avec la communauté païenne, et son identité d'homme transgenre constitue toujours une source de conflit en lui-même. Pourtant, Hunter nous a, lui aussi, aisément offert son témoignage puisqu'il fait souvent l'effort conscient de partager son histoire afin d'aider les gens dans la même situation que lui.

En outre, les communications entre les néo-païen.ne.s de la communauté se font en grande partie sur Internet et c'est d'abord par ce biais que nous avons pu découvrir les activités de la communauté païenne de Montréal. Il est somme toute aisé d'observer les rapports entre les groupes créés sur Facebook, privés ou publics, et les individus qui y prennent part, de même qu'entre les individus eux-mêmes. Le groupe *Montreal Pagan and Wiccan Community* réunit certainement le plus d'individus, environ 850 individus qui n'ont sûrement pas tous le même degré d'intérêt et d'implication, habitant Montréal et ses alentours. De multiples plus petits groupes virtuels réunissent d'autres individus néo-païens de partout dans le monde, principalement du Québec, du Canada et des États-Unis pour les groupes anglophones, et du Québec et de la France pour les groupes francophones. Un grand nombre de nos répondant.e.s et des participant.e.s que nous avons pu rencontrer dans le cadre de nos recherches de terrain font partie de multiples groupes à la fois et alimentent les échanges entre

diverses communautés locales et à l'échelle internationale. Ils rejoignent aussi des groupes néo-païens qui se sont formés et qui sont davantage liés à leur tradition personnelle, c'est-à-dire à la forme de paganisme contemporain avec laquelle ils ont le plus d'affinité.

Par conséquent, nous nous sommes joint à certains groupes qui dépassaient le cadre de la communauté publique montréalaise et à d'autres qui touchaient des enjeux davantage liés au genre et à l'identité sexuelle des répondant.e.s que nous avons rencontré.e.s. Le groupe *Queer Witches*, par exemple, regroupe des individus de partout dans le monde qui adoptent les valeurs, les croyances et les pratiques, à divers degrés, d'un paganisme marqué par la diversité sexuelle. D'autres groupes sont davantage liés à de réels groupes d'individus qui se retrouvent en petit comité à l'occasion des sabbats et des esbats. *Radical Faeries Montreal* est l'un d'entre eux, mais on pense aussi à l'École des Mystères de la Déesse (Anciennement Ordre de Déa), la Communauté ésotérique ou la Communauté Feu et Cendres. Certains autres réunissent les gens qui participent aux mêmes festivals, comme *Destiny Faeries*, *Kaleidoscope Gathering* ou *Wic-CanFest*, par exemple. D'autres, enfin, sont plus généraux comme *Wiccan Religious Rights (Canada)* ou *The Great Pagan Debate*.

Nous avons constaté que les individus qui font partie des plus gros groupes en ligne échangent souvent avec des gens qui leur sont inconnus, mais qu'ils se restreignent souvent à de petits groupes lorsqu'il s'agit de se rencontrer en personne. À l'inverse, certains d'entre eux, moins actifs sur les forums de discussion, seront plus présents et participeront davantage à la vie collective en public et à plus grande échelle. De fait, la manière dont ils interagissent sur Internet, comparativement à leur fréquentation de leur milieu social direct, suggère que le fait de se retrouver sur une plateforme virtuelle permet aux gens de se rencontrer sur un pied d'égalité (surtout dans les cas

où les participant.e.s utilisent des pseudonymes ou leur « nom magique² »). De même, les gens qui se méritent le plus le respect des autres membres sont ceux dont les connaissances semblent le mieux rendues et exposées au cœur des discussions. Ce sont aussi eux et elles qui modèrent les échanges entre les individus lors des rencontres en personne ou sur les groupes Facebook.

Toutefois, les groupes qui se créent demeurent peu de temps ensemble et les alliances entre les individus se défont souvent rapidement, au profit de la multiplication des parcours et des expériences individualisées. En atteste la rapidité avec laquelle, pendant la durée de nos recherches, les groupes que nous avons rencontrés sur le web ont pris diverses trajectoires (*Le Mélange Magique* et le CRPM en sont un exemple parfait), certains s'éteignant d'eux-mêmes et d'autres adoptant diverses formes (par exemple, les groupes comme la Ligue Wiccanne Éclectique, ou le Temple du Corbeau). Ce phénomène se traduit aussi, sur le plan de l'organisation sociale, dans la manière dont la communauté que nous avons observée s'est transformée au cours d'une période de cinq ans.

Somme toute, il est rare qu'un membre de la communauté néo-païenne traite un.e chercheur.e avec méfiance sans subir un retour négatif de la communauté ou, du moins, sans qu'on lui reproche une certaine fermeture d'esprit par rapport à la position du chercheur au sein d'une communauté qu'il découvre. Aussi les néo-païen.ne.s qui ont vu nos efforts pour intégrer et nourrir la vie de communauté, de même que l'attention que nous portons à leurs valeurs, à leurs croyances et à leurs pratiques, ont-elles eu tendance à identifier certains points communs entre eux et nous-même. Par conséquent, même si le processus de recherche de terrain demeure opaque pour la majorité des sujets observés, il constitue un outil privilégié permettant de rejoindre les participant.e.s dans leur sensibilité. De même, leurs commentaires sur notre présence et notre participation nouvelle à la communauté nous ont permis de

² Le nom magique est un pseudonyme choisi par les néo-païen.ne.s pour diverses raisons reliées à leur tradition d'appartenance, à la divinité qu'elles vénèrent et/ou à la construction de leur identité.

prendre en compte certains aspects de notre rôle d'enquêteur qui étaient encore latents ou peu exprimés, créant ainsi un contact plus réciproque avec eux. Au lieu d'être simplement un ami d'André, par exemple, ou un chercheur extérieur s'intéressant au genre et au paganisme, nous avons intégré une communauté qui nous a perçu comme un païen parmi les autres, suivant un chemin bien à lui. En témoignent les nombreuses fois où les organisateurs et les organisatrices nous ont fait confiance pour prendre part à la préparation des rituels ou aux invocations habituelles, pour travailler dans les cuisines, à *Wic-Can Fest*, par exemple, ou pour aider certaines personnes en état de crise. Du coup, notre position en tant que chercheur s'est précisée, instaurant une relation avec les participant.e.s ancrée dans la reconnaissance de l'autre.

Cette relation de réciprocité avec les répondant.e.s nous a permis de confronter certains de nos présupposés concernant la communauté néo-païenne et son rapport au genre. En effet, nous avons été surpris de ne pas nous reconnaître, en tant que chercheur et en tant qu'homme gai païen, dans certaines pratiques réputées participer d'un examen des rapports de domination en société et en contexte religieux, mais qui demeurent en quelque sorte calquées sur un modèle universaliste et essentialisant, que ce soit au niveau des traditions religieuses ou du genre. Ce fut le cas avec les cercles de tambours organisés par des membres de la communauté *Reclaiming* à l'occasion de la Nouvelle Lune. Les rituels auxquels nous avons assisté semblaient vouloir mettre de l'avant une fluidité plutôt qu'une binarité du genre. Cependant, très peu des rituels organisés par notre répondante Manon et une autre membre de la communauté s'identifiant comme « *Reclaiming witch* » prônaient de manière concrète l'égalité entre les hommes et les femmes ou entre les identités sexuelles. La majorité des chants concernaient les éléments (eau, terre, air feu), toujours associés au féminin ou au masculin, ou encore des divinités majoritairement féminines associées à la Lune, à la mer ou à Mère Nature. De surcroît, peu d'attention était portée à la distinction des différents éléments composant les rituels et à leur provenance (divinités nordiques,

tambours celtiques, autochtones et africains, éléments wiccans, ésotériques, etc.). Il nous semblait donc que les pratiques auxquelles nous assistions, qui devaient être à même d'éviter les rapports de domination, reproduisaient, dans leur ouverture à la diversité et à l'égalité, le même silence caractéristique de l'hégémonie hétéronormative et colonialiste.

Par ailleurs, nous avons été surpris par notre expérience de certaines pratiques associées typiquement à la Wicca, qui tiennent compte davantage de l'importance du corps. Alors que les pratiques *queer* sont soit très cérébrales, soit très émotionnelles, les danses autour du feu, les rondes, les chants, de même que l'effort physique général nécessaire aux pratiques collectives organisées par des wiccan.ne.s, nous ont interpellé davantage. Peut-être est-ce en raison du réel contact qu'elles procurent avec le corps, poussant plus loin les limites de l'endurance et de la technique corporelle en contexte religieux.

Ce bref examen de nos présupposés illustre pourtant que l'expérience de chacun.e des participant.e.s ne suppose pas les mêmes effets sur leur parcours respectif et sur le sens qu'illes donnent à cette expérience. En ce sens, le cadre théorique que nous avons présenté nous permet déjà de dégager certains rapports de pouvoir qui s'organisent selon un modèle alternatif au rapport dominant-dominé et que nous explorerons au chapitre cinq. Ces rapports peuvent aussi avoir cours dans la relation entre le terrain de la recherche et l'enquêteur, ainsi qu'entre les multiples formes d'appartenances religieuses et d'identités *queer*.

À ce sujet, dans *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory* (1995), l'anthropologue danoise Kirsten Hastrup traite de l'importance de faire sens de la subjectivité des enquêté.e.s en cherchant à révéler, par un langage académique délesté de catégories exclusives, leur conception de leurs actions et des effets de ces dernières sur leur monde. Elle explique: « Sense is not an inherent quality of social facts; it is attributed on the basis of experience » (Hastrup, 1995 : 70). Dans son

anthropologie, elle suggère que l'individu, détaché du monde depuis l'avènement de la rationalité copernicienne, plaçant le soi au centre de la pensée plutôt qu'au cœur d'un monde dans lequel il évolue, doit être compris dans toute la complexité de son expérience. Aussi la recherche anthropologique doit-elle prendre en considération le sens que l'individu attribue à son expérience afin de montrer comment cette dernière a le potentiel de déconstruire les catégories contraignantes et exclusives. Hastrup ajoute : « Somewhat paradoxically the recentering of the self makes a new outward-bound expansion of knowledge possible because it allows us to project our imaginative powers out into the world » (Hastrup, 1995 : 72-73). L'individu et son expérience étant reconnus dans toute leur intégrité, la construction de la connaissance élargit sa perspective sur son objet au lieu de le regarder de haut comme simple objet de recherche.

3.3 Méthodes de collecte et de tri des données

Cette thèse repose sur une étude qualitative, ancrée dans une pratique ethnographique (Beaud et Weber, 2003; Paillé et Mucchielli, 2003; Paillé, 2006a; Bernard, 2006). Elle interroge les négociations *queer* auxquelles s'adonnent nos répondant.e.s. Plus précisément, rappelons que notre étude constitue un examen des mécanismes sociaux entourant les différentes négociations *queer* qui ont cours dans la construction identitaire des participant.e.s néo-païen.ne.s LGBTQ, sur le plan de la pratique, de l'éthique et de la mise en acte de représentations normatives. Le qualificatif *queer* concerne à la fois nos répondant.e.s et leur discours, de même que l'approche théorique que nous adoptons.

Par ailleurs, notre étude cherche à connaître, d'une part, les effets de la performance rituelle en contexte religieux sur l'identité sexuelle et de genre de nos répondant.e.s,

et, d'autre part, ceux de la performance de leur genre ou identité sexuelle sur leur pratique rituelle, qu'elle soit individuelle ou collective. Afin d'examiner les rapports entre ces sphères de l'existence, elle conçoit le témoignage des participant.e.s comme faisant partie d'un processus. L'individu est « le produit des multiples interactions personnelles dans lesquelles il a été pris depuis sa naissance et le produit des multiples références culturelles et linguistiques auxquelles il a été exposé et qu'ils s'est appropriées successivement. De sorte qu'on peut lire son histoire, sa trajectoire, comme la rencontre entre plusieurs histoires collectives » (Beaud et Weber, 2003 : 282-283). Nous y reviendrons plus loin dans la section sur les récits de vie.

Notre corpus inclut douze entretiens semi-directifs qui ont été réalisés auprès de néopaïen.ne.s revendiquant une identité LGBTQ. Les entretiens ont été structurés par un guide d'entretien³, servant à couvrir un certain nombre de thèmes, invitant toujours « l'interviewé à prendre le contrôle de l'entretien pour produire librement *son* récit de vie comme il l'entend » (Bertaux, 2010 : 91). Nous avons aussi recueilli huit questionnaires, qui sont largement venus appuyer les données recueillies par le biais des entretiens. La recherche mobilise ainsi 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 participant.e.s, en s'inspirant notamment des travaux de Heelas (1996, 2008), de Meintel (2011), de Pike (1996, 2001, 2004), de McGuire (1985, 1990, 2002, 2008) et des travaux de Gauthier (2008, 2009, 2011) sur les recompositions religieuses contemporaines.

Par le biais des entretiens semi-directifs, les répondants et répondantes que nous avons rencontré.e.s lors de ces événements ont pu communiquer les particularités de leur religiosité personnelle, en rapport avec leur identité et/ou orientation sexuelle. Nous avons amassé des données sur les profils des participant.e.s et récolté leurs

³ Notre guide d'entretien se trouve en Annexe C avec les autres documents qui ont servi à la diffusion de notre recherche.

témoignages sur tous les volets de l'étude : sens de leur participation, significations des représentations genrées et sexuelles au cours des événements et dans le mouvement néo-païen en général, expérience de vie concernant la spiritualité et l'identité sexuelle, pratiques et croyances liées à la magie et à la sorcellerie. Au cours de la recherche, nous avons constaté, comme en témoignent les recherches anthropologiques consultées, la grande facilité à recruter des participant.e.s au sein du paganisme contemporain, ceux-ci partageant souvent aisément leur expérience (Adler, 1986; Magliocco, 2004; Pike, 2001; Kraemer, 2011; Berger, Leach et Shaffer, 2003).

Nous avons sollicité les entretiens en personne ou par clavardage, en offrant une description des grands objectifs du projet (étude socio-anthropologique du paganisme contemporain, des motivations et expériences des participant.e.s et des dimensions identitaires et religieuses/spirituelles). Vu la nature festive des événements et les conditions de vie en nature lors de festivals, le consentement a été demandé oralement au début de chaque entretien et a été enregistré. Dans ce contexte, les entrevues ont eu lieu entre le lever du soleil et la tombée du jour, afin de permettre une pleine reconnaissance entre les parties. Dans d'autres contextes, un formulaire de consentement accompagne le consentement oral.

Les entretiens semi-directifs ont permis d'obtenir des récits de vie. Un récit de vie constitue la narration d'un parcours de vie d'un individu, c'est-à-dire la manière dont la personne raconte son passé et ses relations au social (Burrick, 2010 : 9), à la famille, aux milieux scolaire et professionnel, au religieux, au genre, etc. Il ne s'agit pas d'une reconstruction par le chercheur d'une histoire de vie des répondant.e.s, mais bien d'un récit que ces dernier.ère.s reconstruisent à l'occasion de l'entretien⁴.

⁴ Les effets de cette reconstruction du parcours de vie par le ou la répondant.e doivent être considérés dans le discours de l'enquêté.e (Chaxel, Fiorelli et Moity-Maïzi, 2014 : 5). Pour cette raison, nous avons favorisé une combinaison d'entretiens et d'observation participante et une approche *queer* servant à contextualiser ces parcours dans un cadre plus large (religieux, politique, économique et socio-culturel). Ce cadre comprend des structures normatives déterminant la nature des négociations opérées par nos répondant.e.s.

Le récit de vie interroge le fonctionnement de ce que le sociologue français Daniel Bertaux appelle un « segment de réalité sociale-historique » ou un « objet social ». Il sert à « *extraire*, des expériences de *vie sociale* de celles et ceux qui vivent ou ont vécu au sein de cet objet social, des informations, des descriptions, des pistes à suivre qui aideront à en comprendre le fonctionnement et les dynamiques internes » (Bertaux, 2010 : 47).

L'utilisation des récits de vie est précieuse pour l'étude du religieux contemporain, permettant de documenter le déplacement du sacré dans nos sociétés, tout comme pour les études *queer*, qui déconstruisent les rapports étroits entre les identités et la normativité associée au genre, à la classe, à la race et à la religion.

En plus des entretiens, nous avons procédé, entre octobre 2010 et septembre 2014, à l'observation participante de rituels privés et publics, organisés par des membres de la communauté païenne de Montréal à l'occasion des douze sabbats et des treize esbats, et d'autres ayant eu lieu durant certains festivals en Ontario⁵.

L'observation participante ou « observation sociologique » (Beaud et Weber, 2003 : 126) nous a permis d'être témoin direct des pratiques courantes au sein du paganisme contemporain à Montréal et des pratiques collectives auxquelles s'adonnent plus spécifiquement nos répondant.e.s. Elle « repose sur l'enchaînement de ces trois savoir-faire fortement imbriqués : percevoir, mémoriser, noter » (Beaud et Weber, 2003 : 128). À cet effet, nous avons tenu un journal de terrain consignait des observations et des informations sommaires notées à la suite des activités rituelles et, plus généralement, dans les festivals, par exemple. Le journal a donc aidé à produire des grilles d'observation rituelle et non-rituelle (interactions sociales, rencontre en dehors des activités rituelles), qui ont été utilisées pour l'analyse.

⁵ Une liste détaillée des rituels que nous avons observés se trouve en annexe D.

Cette pratique ethnographique implique inévitablement une très grande part de subjectivité dans l'interprétation (Beaud et Weber, 2003; Bernard, 2006).

L'observation participante est flexible, opportuniste et ouverte, en ce sens qu'elle requiert un constant réajustement de l'analyse, en raison des faits recueillis qui s'additionnent, s'influencent, se contredisent, évoluent, etc., et qui modifient les données. Elle oblige le chercheur à faire du *in and out*, c'est-à-dire qu'il doit tantôt plonger dans le milieu culturel observé, en oubliant qu'il est en train de faire une recherche (*in*), afin de mieux s'en imbiber, tantôt quitter temporairement son rôle de joueur ou d'ouvrier par exemple pour prendre un recul descriptif suffisamment neutre et pour systématiser ses observations (*out*) (Rompré, 2000 : 73).

L'observation nous a aussi semblé constituer un outil de prédilection pour rendre compte de la complexité des rapports entre l'identité sexuelle et de genre et les pratiques religieuses recomposées.

3.4 Méthodes d'analyse des données ethnographiques

L'analyse des récits de vie permet de mettre au jour les rapports de pouvoir, de domination ou d'émancipation entourant le genre et la religion au sein du parcours de vie de nos répondant.e.s. Bertaux décrit le récit de vie comme une « totalisation subjective (toujours en évolution) de l'expérience vécue » (Bertaux, 2010 : 75). Cette notion, tout comme celle d'itinéraire de sens (Lemieux, 2003), évoque la création, en rétrospective, d'un sens entourant le parcours de vie. Ainsi, le récit de vie, qui se fonde essentiellement sur la réconciliation de phénomènes contradictoires au niveau du genre et de la religion vécue, permet de mettre au jour le degré auquel les individus adaptent leurs religiosités à leur identité sexuelle et de genre; il montre également comment le genre et les pressions sociales associées au genre et à l'hétéronormativité influencent ces religiosités.

En ce sens, nous avons choisi de travailler avec la méthode d'analyse thématique de récits de vie et des observations parce qu'elle tient compte de la « sensibilité théorique et expérientielle » du chercheur. Elle permet,

[...] en processus d'analyse, de mettre à profit les mots, les concepts, la terminologie hérités de la formation disciplinaire ou acquis au fil de l'expérience de recherche avec comme objectif de hisser à un niveau adéquat d'abstraction et de valeur descriptive la dénomination qui va tenir lieu de thème. (Paillé et Mucchielli, 2003 : 168)

Cette stratégie, particulièrement adaptée à l'analyse des phénomènes religieux en sciences humaines et sociales, permet d'affiner le questionnement de recherche en cours d'analyse (Paillé et Mucchielli, 2003 : 188), soit à mesure que s'est développée notre analyse et que s'est précisé notre rapport au terrain de la recherche.

De manière plus spécifique, nous avons appliqué au corpus une analyse thématique qui procède « [...] systématiquement au repérage, au regroupement et, subsidiairement, à l'examen discursif des thèmes abordés dans un corpus, qu'il s'agisse d'un verbatim d'entretien, d'un document organisationnel ou de notes d'observation » (Paillé et Mucchielli, 2003 : 162). Dans notre cas, les entretiens ont été transcrits sous forme de verbatims sélectifs, qui ont servi de support à l'analyse de contenu. La démarche de thématisation s'est effectuée de manière continue, en parallèle à la construction d'un arbre thématique. Pour ce faire, « les thèmes sont identifiés et notés au fur et à mesure de la lecture du texte, puis regroupés et fusionnés au besoin, et finalement hiérarchisés sous la forme de thèmes centraux regroupant des thèmes associés, complémentaires, divergents, etc. » (Paillé et Mucchielli, 2003 : 166). Cette méthode est particulièrement adaptée à l'analyse d'un corpus comme le nôtre; elle en permet une analyse fine et riche. Nous avons adopté une technique sur support-papier avec un mode d'inscription des thèmes⁶ en inséré, c'est-à-dire en les

⁶ Les thèmes utilisés pour l'analyse sont l'éducation religieuse et familiale, le cheminement scolaire et professionnel, les pratiques religieuses quotidiennes, individuelles et collectives, l'implication dans la communauté néo-païenne, le genre et l'orientation sexuelle (et leurs liens avec les pratiques

introduisant à l'intérieur même du texte, au-dessus des passages pertinents et à l'aide de codes de couleurs. Bien sûr, certains propos de nos répondant.e.s pouvaient être référés à plus d'un thème à la fois. La méthode d'analyse thématique permet aussi de faire la comparaison des récits de vie de nos répondant.e.s afin d'y déceler des points communs et des récurrences pointant vers la cohérence interne de certains types de parcours (Bertaux, 2010 : 97).

L'ensemble des thèmes que nous avons dégagés des entretiens et des récits de vie, ainsi que les relations entre ces thèmes à même chaque récit de vie, ont ensuite été rapportés aux théories et aux concepts-clés qui guident cette thèse. Cette étape finale était celle de l'*interprétation*, c'est-à-dire d'une « attribution de sens » qui repose sur « l'ajout de nouveaux horizons de compréhension » (Paillé, 2006b : 100). Les concepts d'authenticité, de pouvoir et de normativité, par exemple, ont pu contribuer à éclairer des parties de récits faisant état de malaises liés à l'éducation religieuse chez certain.e.s de nos répondant.e.s. En retour, et comme dans tout processus interprétatif ou herméneutique, les propos des répondant.e.s ont permis de questionner et d'affiner les concepts avec lesquels nous comptons interpréter. Par exemple, et comme nous le verrons au cinquième chapitre, les constructions identitaires *queer* dont témoignaient quelques répondant.e.s ont permis de questionner, sur le plan théorique, le champ d'application du concept de normativité.

religieuses), les rapports interpersonnels (changements et évolution), la transmission de rites de passage, la perception de la vie et de la mort et la conception de la magie.

3.5 Démographie des répondant.e.s

Nos répondant.e.s sont âgé.e.s de 24 à 42 ans, à l'exception d'un homme de 59 ans. La plupart sont célibataires, incluant une femme divorcée et un homme veuf, et deux sont marié.e.s. Cinq d'entre eux sont toutefois en relation de couple, dont trois font partie d'une même relation polyamoureuse. Nos répondant.e.s sont tou.te.s issu.e.s de la classe moyenne; ils sont de nationalité canadienne et résident surtout dans la région urbaine de Montréal et sa périphérie, sauf trois qui habitent la ville de Québec et deux autres habitant respectivement Ottawa et Toronto. La plupart proviennent de l'extérieur de la région de Montréal et certain.e.s sont parti.e.s de la région quelques années après notre rencontre.

Cinq d'entre eux possèdent un diplôme d'études secondaires, six ont étudié au collégial et neuf ont fait des études universitaires. Illes ont étudié et travaillent dans des domaines variés, de l'enseignement à l'informatique, du service à la clientèle à l'administration, en passant par l'art, l'entrepreneuriat et le milieu hospitalier. Quatre de nos répondant.e.s sont bilingues, parlant français et anglais, cinq sont anglophones et sept, francophones. Quatre autres répondant.e.s parlent une autre langue comme l'espagnol (2), l'italien (2) et le grec (1).

Nous avons rencontré six femmes s'identifiant comme bisexuelles et huit hommes s'identifiant comme gais. Nous avons aussi rencontré une femme transgenre s'identifiant comme lesbienne, deux hommes transgenres s'identifiant respectivement comme pansexuel et comme asexuel, et un homme s'identifiant comme *queer*. Enfin, nous avons rencontré un autre homme gai s'identifiant comme *genderqueer* et un homme transgenre s'identifiant comme *queer* et *two-spirit*⁷.

⁷ Un tableau détaillant les informations démographiques de nos répondant.e.s se trouve en Annexe E.

Il est important de mentionner que la proportion d'adultes âgés de plus de 40 ans est nettement plus élevée dans les festivals et dans les groupes privés wiccan ou de type initiatique que dans notre groupe de participant.e.s. D'autre part, les participant.e.s solitaires que nous avons rencontré.e.s sont âgé.e.s de 24 à 34 ans. Les festivals et les rituels publics accueillent souvent des adolescent.e.s qui peuvent former entre eux des groupes privés auxquels, pour des raisons éthiques évidentes, nous n'avons pas cherché à avoir accès. Les événements publics accueillent aussi des enfants qui accompagnent leurs parents lors de rituels plus festifs et de rassemblements plus récréatifs.

3.6 Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons exposé la méthode de recherche que nous avons employée pour recueillir les données sur le terrain, de même que les caractéristiques particulières à la communauté païenne de Montréal. Nous avons montré comment la combinaison des méthodes d'observation participante, des entretiens et des récits de vie avec l'approche *queer* permet de mieux comprendre les négociations entourant la construction des identités sexuelles et de genre en contexte rituel, ainsi que les effets perçus du rituel sur cette construction identitaire. Nous avons également présenté la façon dont nous avons traité le contenu de ces récits; les prochains chapitres livreront le résultat de l'analyse thématique et l'interprétation globale qui en émane.

L'analyse des récits de vie, au chapitre quatre, permettra de mettre en lumière, au regard des données que nous avons recueillies en observation participante, le sens attribué par nos répondant.e.s à la performance de leur identité sexuelle et de genre en relation avec les pratiques rituelles dont découle cette performance. Comme nous le verrons, les récits de vie mettent au jour les différentes négociations auxquelles des

individus LGBTQ néo-païens s'adonnent afin de composer avec les représentations et les pratiques genrées ayant cours au sein du paganisme contemporain, et en société en général. Ainsi, en laissant l'identité sexuelle et de genre se présenter en dehors de catégories préétablies, tel qu'elle est vécue par nos répondant.e.s tant sur le plan des représentations que des actions, il nous sera possible de dévoiler plus avant et de critiquer les catégories religieuses et identitaires dominantes au sein de la recherche en sciences des religions. Dans le prochain chapitre, les récits de vie serviront à évaluer l'importance des pratiques religieuses, solitaires et collectives, qui entrent en jeu dans la construction et la performance identitaire de ces individus.

CHAPITRE IV

PRATIQUES DE GENRE, PRATIQUES RELIGIEUSES : PERFORMANCES IDENTITAIRES

Paganism does not stand separately from society — it is immanent, rather than transcendent. Consequentially, to stay relevant, Paganism must also evolve, and it will do well to accommodate the best practices that social progress gives us. In recent years, increasing awareness of the effects of unrecognized personal privilege on less-privileged others has perhaps been more effective than anything else in catalyzing positive change. (Thompson, 2012 : 1)

Find the cost of freedom. Buried in the ground. Mother Earth will swallow you. Lay your body down. (Crosby, Stills, Nash & Young)

4.1 Introduction

La première citation en exergue est tirée de *Gender and Transgender in Modern Paganism*, un recueil de textes écrits par des néo-païen.ne.s en réaction aux récents conflits entre essentialisme et constructivisme social des sexes et du genre au sein du paganisme contemporain, surtout aux États-Unis (Kraemer, 2011). Ce passage montre que, pour les néo-païen.ne.s, les notions de pratiques, d'identités et de changement social sont imbriquées au niveau de l'expérience. C'est aussi ce qu'illustre la seconde citation, une chanson diffusée en 1970 (« Find the Cost of Freedom »), dans le

contexte de la guerre du Vietnam, alors que la mort de milliers de jeunes soldats et protestataires apparaissait de plus en plus comme le prix à payer pour la liberté dont jouissait la société américaine de l'époque. Chantée et interprétée à la guitare à l'occasion de Samhain en 2011, cette chanson évoque, en célébration du souvenir des ancêtres et en l'honneur du renouveau, les liens étroits entre la nature, la mort et la condition éphémère des êtres humains, peu importe leur identité. Le discours qui émane de ces deux citations rappelle un aspect important de la religiosité néo-païenne : celui de la rencontre, en contexte rituel, de multiples subjectivités qui, temporairement du moins, se rejoignent par le biais d'expériences dont le sens est commun à chacun.e.

Nous avons vu, dans les chapitres précédents, que la méthode des récits de vie permettait de comprendre le sens que les néo-païen.ne.s attribuent à leurs pratiques religieuses. De plus, combiner les récits de vie à de l'observation participante permet de comprendre comment nos répondant.e.s mettent en acte, en contexte rituel, leur identité sexuelle et de genre. Nous avons exposé, au premier chapitre, les divers types de ritualités auxquelles s'adonnent et s'identifient les néo-païen.ne.s. Ces pratiques, qu'illes considèrent alternatives à celles des institutions religieuses, sont pour nos répondant.e.s une manière de réconcilier leur identité et leur spiritualité par l'expérience de religiosités perçues comme moins normatives.

Dans le présent chapitre, nous décrirons d'abord certains éléments rituels liés à la négociation identitaire et à la réconciliation des contraires, comme le masculin et le féminin. Nous verrons ensuite comment le genre et les pratiques religieuses participent de l'itinéraire de sens de nos répondant.e.s, c'est-à-dire du parcours par lequel illes réconcilient les éléments paradoxaux de leur existence qui sont, pour la plupart, liés à leur identité LGBTQ. Pour ce faire, nous mettrons en perspective, à l'aide de leur récit de vie, la manière dont illes définissent leur identité et ses divers modes rituels d'expression sur le plan collectif. Enfin, nous verrons les différents

rapports à l'environnement social qu'adoptent nos répondant.e.s, comme en témoignent les tensions entre l'identité et l'appartenance à une communauté dans leur récit de vie.

Avant de présenter les analyses, nous désirons apporter quelques précisions sur nos choix de présentation, de classement et d'interprétation des données. Celles-ci, comme nous l'avons déjà exposé, relèvent de l'expérience individuelle et sont mises en forme dans des récits de vie, desquels nous cherchons à faire ressortir la complexité de l'expérience de nos répondant.e.s et le sens qu'elles attribuent à leur expérience. Pour ce faire, et pour des besoins de clarté, nous dégagerons, de ce matériau touffu que constituent les récits de vie, plusieurs tendances. Celles-ci concernent notamment la construction et l'affirmation des identités sexuelles et de genre, d'une part, et, d'autre part, la reconnaissance de ces identités dans l'environnement social des répondant.e.s. Bien que nous présentions ces tendances à la manière de typologies, il sera important de garder en tête la diversité interne inhérente à chacun des types évoqués : ces derniers laissent ouvertes bien des possibilités d'interprétation. En effet, cette mise en ordre des données vise avant tout à rendre compte d'un moment spécifique dans la vie des répondant.e.s, soit celui de l'entrevue et de nos recherches de terrain. Ce faisant, nous ne supposons en rien que ces dernier.ère.s soient emprisonné.e.s dans ces identités à cette étape de leur parcours de vie.

Par ailleurs, nos répondant.e.s conçoivent leur identité sexuelle et de genre non pas par rapport à leur marginalisation, mais bien par rapport à leur expression dans un cadre bien précis. Ainsi, les tendances qui se dessineront dans les propos recueillis pourront mettre en relief les différents procédés d'émancipation et de subjectivation (Lamoureux, 2005) dans l'expérience de nos répondant.e.s. Elles permettront en outre de comparer les perceptions d'individus s'identifiant de manières différentes au sein du spectre LGBTQ et de montrer toute la complexité de ces identifications : ainsi, des

individus en apparence fort différents peuvent avoir vécu plusieurs expériences similaires, alors que des individus partageant une même identité peuvent le faire pour des raisons divergentes et parfois contradictoires. Enfin, nous souhaitons que les tendances ou les types que nous dégageons contribuent à la critique des catégories hétérosexuelles exclusives et à la mise en lumière des rapports internes et externes de la diversité sexuelle, de même que du caractère performatif du genre (Lamoureux, 2005).

4.2 La négociation, au cœur des ritualités néo-païennes

Les rituels publics de la communauté païenne de Montréal se veulent généralement très inclusifs et, tout dépendant de ceux et celles qui les organisent, ils ont pour but de créer un sentiment d'appartenance à une communauté qui n'occulte pas les aspects les plus individuels de l'identité de ses membres.

Le premier rituel public de la communauté païenne de Montréal auquel nous avons assisté s'est déroulé à l'occasion de Samhain en octobre 2010. Ce rituel était organisé par une dizaine d'individus faisant partie de différents groupes associés à la communauté montréalaise (*Silver Wheel*, *Reclaiming*, *Lokkabrenna*, CSMP, *Greenwood*). Au centre de la salle décorée aux tons de l'Halloween, quelques tissus verts, aqua, bleus et vert-de-gris étaient déposés sur le sol, formant un autel bas recouvert d'une cinquantaine de roches et de pierres polies. Les objets rituels habituels s'y trouvaient : chandelles, athamé, coupe, encensoir, etc. Une vielle à roue¹ (un instrument de musique à cordes avec un clavier et une manivelle) était aussi posée sur cet autel de fortune. Deux petits autels se trouvaient d'un côté et de l'autre

¹ La photo d'une vielle à roue, voir <http://collection-media.yale.edu/catalog/2488087#.V7ukBrT6vIU>

de la pièce. On avait déposé sur deux tables basses un parchemin ligné sur lequel des noms étaient écrits, ceux de gens décédés dans l'année et ceux de nouveaux nés.

Les thèmes abordés par les rituels néo-païens, à Samhain particulièrement, concernent l'idée de Nature — celle de l'humain, du soi, de la vie, du monde, etc. (Alabanese, 1990; York, 2005) — ainsi que les transformations qu'implique cette Nature toujours changeante. Les deux autels qui se trouvent d'un côté et de l'autre représentent la vie et la mort, deux états très différents qui qualifient habituellement deux manières d'être en ce monde radicalement opposées.

L'autel central, fait de tissus de couleur et recouvert de pierres, représente la « rivière de l'inconscient collectif », c'est-à-dire la somme psychique et énergétique dont chaque personne serait une composante. Une fois le rituel commencé et le cercle ouvert par l'invocation des éléments et de la Déesse et du Dieu, Manon, qui préside le rituel, en explique les spécificités pour la célébration du sabbat. Ce faisant, elle invite les gens à réintégrer au rythme de la nature les souffrances qu'elles ont vécues pendant la dernière année. Pour ce faire, elle les invite à méditer sur l'année qui se termine en se concentrant sur une pierre qu'elles auront apportée ou sur celle qu'elles auront préalablement prise sur l'autel du centre. Les participant.e.s doivent imaginer que les énergies et les pensées négatives se retrouvent dans la pierre, qu'elles devront ensuite aller déposer sur l'autel, au moment de la méditation qui leur convient le mieux. Elles réintègreraient ainsi leurs souffrances individuelles au flux énergétique collectif. Une plus longue méditation d'environ dix minutes s'ensuit. Manon commence à jouer de la vielle, un air quelque peu nostalgique. Elle procède aussi à la lecture, à voix haute, des noms des proches décédés et des naissances, invitant les gens présents à envoyer leur amour et leur énergie vers ces personnes, ami.e.s, parent.e.s, enfants, même les animaux de compagnie.

Ainsi, en reconnaissant les pertes tout comme les gains, le rituel mise sur le passage de la mort à la vie, réinterprétant le cycle vie-mort de manière positive. Manon invite

enfin les gens à reprendre une pierre au centre de l'autel et à retourner à leur place pour finir la méditation. Illes retrouvent ainsi une partie d'eux et elles-mêmes qu'illes ont soumise à la collectivité afin de partager leur expérience négative, la transformant en expérience positive. André et Manon entraînent ensuite les gens dans une *spiral dance* avant de terminer le rituel et de fermer le cercle.

Le cercle auquel Manon demande aux participant.e.s de prendre part représente, dit-elle, l'union de la communauté, différente à chaque fois grâce à la présence constante de nouveaux individus, et toujours renouvelée. Elle invite aussi les gens à s'engager dans les activités de la communauté, souligne les efforts de ses membres et les remercie, ainsi que le CRPM, d'avoir organisé cette rencontre annuelle. Cette formation circulaire, toutefois, sera quelque peu défaite alors que la médiation invite les gens à s'asseoir et à se positionner autrement dans l'espace, ce qui demeure sans conséquence sur le déroulement du rituel.

Pendant le rituel, le discours de Manon traite de plénitude et de guérison associées au rythme cyclique des saisons et au cours de la vie, mais aussi aux éléments les moins désirables de l'existence que les gens souhaitent changer ou transformer. L'invocation même des éléments et de la Déesse et du Dieu, lors de l'ouverture du cercle, traduit cette idée que ce qui semble s'opposer habituellement devient, à l'occasion de Samhain, complémentaire. L'eau est consacrée par le sel associé à la terre. L'air est consacré par le feu et les parfums de l'encens. L'air et la terre se rejoignent pour parler du souvenir et de la mémoire des ancêtres, de ceux qui ont vécu en ce monde avant nous, alors que l'eau et le feu donnent tous deux vie ou la détruisent, chacun à leur manière. En ce qui concerne la Déesse et le Dieu, que Manon invoque tour à tour en français et en anglais, la complémentarité de leurs bienfaits et de leur personnalité est évoquée. Au lieu de miser sur leurs différences, Manon met l'accent sur leur capacité à s'unir, à guérir et à créer.

Ces résolutions des contradictions au niveau des thématiques abordées précèdent l'étape où le changement s'effectue de manière positive, dans une visée évolutive. Lorsque la méditation se termine, André et Manon entraînent les gens dans une *spiral dance* en chantant : « We are the old people, we are the new people, we are the same people, stronger then before ». Cette danse, permettant aux gens de bouger, d'échanger rires et sourires ainsi que de se mêler aux autres, est somme toute ludique. Aussi sert-elle aux participant.e.s à « lever l'énergie » qui opère le changement magique et la transformation. Or, à l'instar du cercle qui tourne sur lui-même, la spirale constitue un mouvement cyclique qui comprend, à chaque révolution, un changement de position par rapport à son point de départ. En chantant ces paroles, illes souhaitent s'assurer que ce changement se fasse de manière positive ou qu'il les rende plus fort.e.s malgré les épreuves et les souffrances. En ce sens, la Nature, que les païen.ne.s désirent prendre pour modèle, prescrit que tout ce qui cesse de bouger, de se transformer et d'évoluer sortirait du cycle, serait malsain et devrait y être réintégré d'une façon ou d'une autre.

Cette manière de procéder à la résolution des contraires (rationnel/irrationnel, matériel/immatériel, bien/mal) a été documentée par certain.e.s chercheur.e.s en études païennes (Lurhmann, 1989; Greenwood, 2000; Ezzy, 2014). Mais comment cela se produit-il lorsque la résolution cherchée concerne la binarité et la hiérarchisation du genre ? Cette résolution n'a pas toujours lieu, et si c'est le cas, elle n'est certainement pas toujours comprise par toutes les personnes présentes de la même façon. Dans ce cas, quel effet les pratiques de groupe peuvent-elles avoir sur les pratiques personnelles ? Comment se produit, s'il y a lieu, la résolution d'une logique dualiste avec une autre plus holiste, voire *queer* ?

Sloan (2008) a montré comment les objets rituels permettaient de négocier le sens accordé au masculin et au féminin. Des alternatives *queer* sont aussi disponibles sur le plan des représentations, dans la mesure où certaines mythologies reprises par les

néo-païen.ne.s comportent des personnages androgynes et des éléments qui brouillent des limites du genre (Pike, 2001; Lepage, 2013, 2014; Ezzy, 2014). La liturgie, par exemple, s'efforce de nommer des options différentes et de combler, par l'aspect esthétique, les lacunes que comporte le langage par rapport aux déterminants et aux pronoms genrés, par exemple (Lepage, 2011).

Mais cette dernière, tout comme la symbolique et la gestuelle que comportent les ritualités néo-païennes, demeure, à divers degrés selon les groupes et les individus, encore très normée par la dualité homme-femme telle que représentée dans la Wicca traditionnelle (Charbonneau, 2001; Butler, 2009; Oboler, 2010). De même, au niveau de l'organisation des rôles au sein de la communauté publique, il est encore très difficile de sortir de la binarité (Harper-Bisso, 2005; Harper, 2010). Manon et André ne peuvent être autre chose que prêtresse ou prêtre. Il n'existe pas de troisième option. Pourtant, d'innombrables manières d'interpréter et de transformer le sens attribué à ces catégories de genre et identitaires se perçoivent dans le récit de vie de nos répondant.e.s et dans l'expérience de leur pratiques religieuses.

4.3 Récits de vie et rapports sociaux des répondant.e.s

Dans cette section, nous ferons l'exposition plus détaillée des rapports entre l'identité sexuelle et de genre de nos répondant.e.s et leurs relations interpersonnelles, tels qu'ils se dessinent au sein de leur récit de vie. Afin d'analyser les récits de vie et les performances identitaires de nos répondant.e.s, nous avons confronté, en prenant appui sur les entretiens et les observations que nous avons effectués, notre schéma conceptuel et nos questions de recherche avec les propos de nos répondant.e.s. Pour ce faire, nous avons choisi de procéder sur deux plans : de manière diachronique pour l'analyse des récits de vie et de manière synchronique pour l'analyse des

performances identitaires. Ainsi, pour chaque étape du récit de vie de nos répondant.e.s, nous tenterons d'identifier comment la performance rituelle et la performance du genre contribuent à la configuration particulière de leurs relations interpersonnelles. Les performances identitaires de nos répondant.e.s peuvent ainsi être, selon les cas, facilitées, contrecarrées ou normalisées au sein de la communauté païenne, de leur famille, de leurs milieux professionnels et scolaires, etc. Nous rendrons ainsi compte des tensions qui marquent la construction et l'affirmation de leur identité sexuelle et de genre.

Dans le but de rendre de manière adéquate la complexité et la cohérence du récit de vie de nos répondant.e.s, nous présenterons à quelques reprises de longues citations tirées des entretiens. Nous voulons de cette façon mettre l'accent sur la construction identitaire et la performance religieuse comme le résultat d'un *itinéraire de sens* qui, rappelons-le, fait référence à un projet de construction du soi, visant l'unité de la personne par la mise en récit d'un progrès individuel en réaction au passé et aux diverses pressions sociales. Les citations sont également d'envergure considérable dans le but de montrer comment les différentes sphères de la vie des participant.e.s et les réseaux qui y correspondent sont reliés ou non entre eux.

4.3.1 Début de vie et réactions à l'éducation religieuse

Les récits de vie de nos répondant.e.s montrent que leur expérience de la religion infléchit systématiquement leur questionnement sur le genre. D'emblée, certains types d'attitudes par rapport à l'éducation religieuse ressortent des propos des participant.e.s, selon que leur genre ou leur orientation sexuelle ont été intégrés dans leur vie religieuse ou spirituelle. Nous verrons que ces attitudes marquent le sens de leur pratique religieuse actuelle.

4.3.1.1 Attitudes par rapport à l'éducation religieuse

D'abord, un grand nombre de nos répondant.e.s affirment avoir pris leurs distances, pour plusieurs raisons, par rapport aux institutions religieuses et ce, de façon somme toute fluide. C'est le cas, par exemple, de Callum et d'Anne. Callum a reçu une éducation très libérale et sa relation avec la religion a toujours été ancrée dans un sentiment de liberté et de découverte. Il explique :

I was baptized, and my parents decided to take us to church on Sundays, when I was six, very close to my house, one-minute walk down the street, where they had Sunday school. The kids would go to the front of the church and sit in front of the altar and the priest would tell a crusty shitty story and the parents would beam and be happy and the kids would be shipped off to Sunday school. The teachers were rad, you'd draw, do a color in the lines stuff, it was bad despite the play every year at Christmas. But we had to memorize a song for a certain age, and I did memorize the Lord prayers, and got a Bible as a present because they thought I was going to be a minister, which was a really great present to my very inquiring mind.

Même s'il a été baptisé au sein de l'Église presbytérienne et a fréquenté l'école du dimanche de l'United Church, Callum a rapidement laissé évoluer son intérêt personnel pour les religions « orientales » et la spiritualité vers le paganisme et l'ésotérisme. Ses pratiques religieuses quotidiennes incluent certaines religiosités néo-païennes qu'il met en acte de manière individuelle en dehors des milieux païens habituels. Callum provient d'un milieu où l'éducation religieuse se voulait résolument ancrée dans l'expérience personnelle et, en cohérence avec cette éducation, il inscrit sa manière d'entrer en relation avec les religiosités néo-païennes dans une démarche aussi très libertaire.

Anne, pour sa part, considère qu'une éducation catholique, balisée par sa mère et sa grand-mère qui voulaient qu'elle devienne « une femme forte », l'a poussée à en rejeter les fondements patriarcaux. Ayant longtemps assisté aux messes du dimanche, par habitude plus que par envie, Anne pratique maintenant un paganisme solitaire qui valorise son statut de femme indépendante et fière de ses racines familiales. Son rapport aux normes religieuses qui lui ont été transmises pendant l'enfance et dans son cheminement au sein du néo-paganisme est résolument individuel, en raison de l'image qu'elle se fait d'une femme responsable et émancipée. Son expérience des religiosités néo-païennes est empreinte de cette identité féminine axée sur la force et l'indépendance. Pour cette raison, Anne pratique plusieurs ritualités pouvant être associées à de très diverses branches du néo-paganisme; son identité de païenne est des plus éclectiques.

D'autres répondant.e.s considèrent qu'elles ont intégré les répercussions de la religion au sein de leur éducation pendant l'enfance dans une continuité par rapport à leurs pratiques actuelles. Leur éducation religieuse n'a causé que peu de réaction négative au sein de leur parcours et leur rapport aux normes transmises au sein du paganisme contemporain et de la société en général est peu conflictuel. Sarabee, par exemple, considère qu'elle a toujours eu une relation très agréable avec le catholicisme qui lui a été enseigné et elle ne voit aucune contradiction dans le fait d'avoir été chrétienne et d'être maintenant païenne. Elle considère que son intérêt pour les religions et la spiritualité est défini par une esthétique et une attention à la sensorialité : cet intérêt traduit son ouverture d'esprit par rapport aux différentes formes de religiosité dans le monde, qu'elles soient chrétiennes, « orientales » ou ésotériques.

Maria, pour sa part, considère que sa relation à la religion doit être exclusivement individuelle. Après avoir reçu une éducation catholique typique pour le Québec des années 1980, elle préfère entretenir un rapport plus libre et moins impliquant avec

une communauté qui n'oblige pas la pratique de rites liés à la vénération d'une seule divinité précise. Elle raconte :

I can't remember the sequence of events so much but I did all my catholic rites. You have to, right? When you are in that environment, it's just, you know... it's just there. My mom would go to church on Sunday. My dad would drive us, but he wasn't very keen on going to church every week. His opinion was : « I don't see why I have to go to that building to talk to God when I can talk to God anytime I want », which was a cool attitude, I think. My mom would go, sometimes not, she had phases of going and not going. It probably depended on if the priest was nice, because some of them were not. It wasn't really forced upon us, or anything like that. What was forced upon us was that you have to do your first communion, confirmation and classes of catechism before that. But it was only when it was mandatory.

Maria ne parle pas négativement de son expérience des normes transmises par l'Église ou par l'éducation religieuse qu'elle a reçue en contexte familial. Elle précise toutefois que son appartenance à ses différentes communautés, qu'elles soient néo-païennes ou non, n'en tient essentiellement qu'à elle.

Un autre groupe de répondant.e.s affirment s'être éloigné.e.s de la religion et des activités religieuses de groupe en créant d'autres occasions de prendre part au même type d'activités. Manon, par exemple, a été très peu marquée par une éducation religieuse chrétienne traditionnelle, mais sa famille a toujours été très intéressée par la spiritualité. Elle affirme :

J'ai été une fois à l'église du dimanche, à six ans, j'ai dit à mes parents que je n'aimais pas ça et ils ne m'ont jamais ramenée. J'ai pas vraiment eu d'éducation religieuse. Quand j'avais huit ans, mon père était rosicrucien, parce qu'il a eu une expérience de voyage astral. Avec peu de succès. Il était chez les rosicruciens pour apprendre ça. Moi je lisais sur la parapsychologie. À l'âge de treize ans, je me suis joint aux Portes-Flambeaux, l'ordre junior des rosicruciens, on faisait des activités, une pièce de théâtre mystique, des activités spirituelles, mais pas de traditions religieuses. À quinze ans, je suis devenue rosicrucienne, la plus jeune du Québec, apparemment. C'était le fun, j'ai passé deux-trois ans, mais c'est très intellectuel, cérébral... C'est une approche plus masculine, oui, pas très intuitive ou physique, c'est très dans les nuages. Les

rituels sont franchement somnifères. Mais j'étais intellectuelle partout ailleurs, et c'était pas assez pratique et ça bougeait pas assez.

Avec son père, Manon a d'abord fait partie de la Rose-Croix, qu'elle a délaissée pour un *coven* wiccan, puis de l'ADF, une organisation néo-druidique, pour enfin fonder son propre groupe païen en dehors de ces organisations. Elle considère que son expérience des normes associées à la pratique de religiosités collectives l'a poussée à remettre ces pratiques en question et à les adapter à un contexte différent, correspondant mieux à ses besoins.

Pour sa part, Sam, dont la famille a été très ancrée dans l'Église Unie pendant toute son enfance et son adolescence, considère n'avoir été que très peu marqué par cette expérience; ce n'est qu'avec la découverte du paganisme de Starhawk que son intérêt pour les pratiques religieuses s'est ravivé et qu'il a joint différents groupes privés et publics. Il dit :

Malgré mon père, la religion n'a pas pris une grosse place dans ma vie jusqu'à temps que je me suis converti au paganisme... Pour moi, ça avait jamais été grand chose comme religion. J'aimais chanter, puis c'était à peu près tout. Je me suis parfois dit, si... bon, il y avait tout le côté gai, si l'Église Unie avait été un peu plus catholique, genre cérémonie en latin, peut-être que je serais resté plus longtemps, avec plus de rituels, c'était un peu quelconque, ça stimulait pas mes organes religieux.

Sam décrit son expérience passée des normes religieuses de manière assez positive. Il s'est tout de même éloigné des rites chrétiens pour mieux diversifier ses modes d'engagement et d'appartenance au paganisme contemporain.

4.3.1.2 Effets de l'éducation religieuse sur la pratique collective

Nos répondant.e.s évoquent leur éducation religieuse surtout par la question des *activités* religieuses. Ce faisant, illes mettent l'accent, à différents degrés, sur la

pratique ou sur la croyance et, en ce sens, sur leur rapport à une communauté religieuse, surtout chrétienne. La plupart ont choisi de s'éloigner des rites chrétiens en raison des sentiments négatifs qu'ils leur inspiraient. Maxime, par exemple, associe son expérience des rites catholiques à la présence autoritaire et néfaste de sa mère et au décès de sa grand-mère. En ce sens, il définit ses pratiques en opposition aux rites catholiques inculqués par sa mère, qui impliquent, selon lui, le désir de contrôler et de dominer le monde plutôt que de le célébrer. Il prend ainsi part à certains groupes néo-païens tout en amalgamant des pratiques solitaires et des croyances qui lui sont propres. Pour sa part, Jackson, qui a fréquenté assidument les églises et l'école catholique privée pendant son enfance, a gardé de son expérience un sentiment très fort d'oppression. Il affirme :

Je trouve que toutes les religions chrétiennes, institutionnalisées, en général, sont oppressives, même si elles ont toutes de bien belles valeurs en principe. Mais je sais intellectuellement que c'est pas les religions en soi, que c'est les leaders qui ont utilisé les idéologies religieuses à leurs fins, alors c'est devenu des systèmes politiques plus que des religions. Intellectuellement, je peux divorcer les deux, l'institution et les valeurs de la religion. Si je fais ça, ça va, mais parce que je suis allé à l'école catholique en plus, vraiment institutionnalisée, même dans l'école, c'était pas juste un autre sujet, c'était imprégné, je pense que ça m'a comme... j'exagérerais si je disais traumatisé, mais j'ai tout le temps un sentiment viscéral, surtout envers la religion catholique qui est une religion basée sur la peur, avec le Dieu vengeur qui aime, mais qui va se venger s'il y a de quoi de pas correct. Je retiens beaucoup ça. Intellectuellement, je vais dire ça, c'est comme n'importe quelle autre religion, hospitalité, partage, mais ils ne le vivent pas, ils font pas ce qu'ils disent, c'est hypocrite.

Jackson considère que les religiosités wiccanes qu'il a découvertes plus tard lui ont permis de se départir de ce sentiment d'oppression. Il rejette ainsi toute pratique aveugle aux rapports de domination structurels qui la supportent, comme c'est le cas, selon lui, de certaines spiritualités autochtones, souvent aux prises avec des problèmes d'appropriation culturelle (voir aussi Lepage, 2016a).

D'autres répondant.e.s affirment qu'elles ont toujours eu un rapport plus individuel aux rites chrétiens. Nedili, par exemple, qui a grandi dans un milieu catholique très strict, a gardé un mauvais souvenir des obligations qu'imposait l'Église. Afin de se libérer de pratiques qu'elle adoptait naïvement, selon elle, pendant son enfance, elle affirme entretenir une spiritualité païenne axée sur la critique des normes judéo-chrétiennes et sur la plénitude de son individualité. Nedili définit donc son expérience comme étant ancrée dans une revendication identitaire qui l'éloigne de pratiques exclusivement collectives qui ne tiendraient pas compte de son individualité. Quant à Hunter, qui a vécu une éducation religieuse également très contraignante au sein de multiples congrégations de plusieurs dénominations chrétiennes, il a toujours considéré que la divinité était en lui et qu'il n'est nul besoin de fréquenter les églises pour s'adresser à elle. Il raconte :

Mais à douze ans c'était fini ce temps-là et j'ai pas ressenti un manque. Je me disais : « Pourquoi il faut être dans une église pour parler avec dieu ? » Surtout avec les catholiques, il faut parler à Marie, aux apôtres, à Joseph, mais pour qu'eux autres parlent à Dieu. Ça, j'ai pas aimé ça, j'ai fait « I'm not Catholic ». Mais dans la Pentecôte, il faut être dans l'église. Mais mon église est à l'intérieur de moi. Je peux parler à Dieu, où je veux, quand je veux, which I do A LOT! La seule question que j'ai quand je lui parle, c'est « why ? » Mais j'ai pas besoin de dire s'il va approuver, non. Je me sens aussi protégé par d'autres panthéons, d'autres dieux, pas autant que Dieu lui-même, mais ils sont là... il est occupé Dieu, il envoie d'autres pour régler des problèmes ou donner des aspects ou des pensées pour t'aider, pas pour prendre ta décision à ta place, mais pour t'aider à juger de la situation.

Puisqu'il considère son expérience religieuse comme étant essentiellement solitaire et autonome, Hunter affirme entretenir une relation spirituelle avec « Dieu » et plusieurs divinités préchrétiennes sans partager cet intérêt avec les communautés qu'il fréquente.

Une grande partie de nos répondant.e.s parlent des ritualités néo-païennes comme étant mieux adaptées à leur identité, affirmant même qu'elles ont aidé à définir cette identité. André, par exemple, considère qu'il a toujours eu un bon rapport avec

l'éducation religieuse qu'il a reçue, mais que c'est son intérêt pour les spiritualités alternatives des années 1960 et 1970 qui l'a mené, dans sa jeunesse, à la Wicca. Il affirme, en parlant de sa découverte de la Wicca :

C'est sûr que j'ai été très choyé au niveau libération sexuelle et au niveau compréhension spirituelle. Quand j'ai embarqué dans le Wicca, j'avais vraiment pas de handicap mental, c'était déjà là, j'étais déjà heureux. J'ai vraiment embarqué parce que la première rencontre que j'ai eue avec les gens qui ont la même foi que moi maintenant, wiccanne ou païenne, c'était des gens qui étaient très simples, très ouverts à partager leurs joies, et à honorer la Déesse, ce qui était quelque chose de très nouveau pour moi, et c'est ça qui m'a surtout attiré. Je trouvais que c'était le questionnement auquel je trouvais pas de réponse. [...] Et là, le fait qu'il y ait une Déesse qui équilibrait un peu l'image, dans les panthéons, du Dieu et de la Déesse, déjà, ça répondait pas à toutes mes questions, mais ça remplissait un vide, ça équilibrait plein d'affaires. Je trouvais ça plate qu'il y ait juste un Dieu, parce que je trouvais pas de réponses adéquates, pas intelligentes, pas satisfaisantes. Ça ne me complétait pas, qu'il y ait seulement un Dieu, qu'on pouvait pas rejoindre... ça me laissait assoiffé, à la recherche. Tandis que le fait déjà de juste savoir qu'il y a une Déesse, qu'elle est présente. Quand j'ai été présenté à ça, la Déesse était la nature, notre quotidien, notre visible, notre difficulté de vivre, nos joies de vivre. C'était vraiment plus ça, là j'étais bien plus content, c'était déjà une réponse. J'avais des réponses à des questions que je me posais même pas. Donc, là, mon questionnement a été autre, c'était plus facile pour moi de comprendre, parce que je sais qu'il y a le visible et l'invisible, et l'invisible c'est peut être le masculin, mais le visible, c'est la nature, c'est le féminin, c'est ce qui nous crée, qui nous met au monde. J'ai accepté ça immédiatement, c'était plus facile pour moi de dire ah! I believe in that! Plus facile de dire que oui, je crois qu'il y a un Dieu qui nous a créé, oui mais comment...?

Pour lui, la Wicca est un moyen de mettre en pratique sa conception de son orientation sexuelle et de vivre cette identité dans le cadre d'une communauté qui offre ces mêmes pratiques.

Sam, pour sa part, fréquentait une Église qui ne s'opposait pas à son identité gaie, mais il considère tout de même que son *coming out* a ouvert la porte à un changement de religion en faveur de la Wicca, puis du paganisme hellénique.

C'est venu au même moment, à l'adolescence, au moment où j'ai quitté le secondaire. C'est une remise en question, mais aussi le fait que, d'un certain point de vue, même si c'était plus du côté de ma religion intérieure, même si pour moi, c'était plus une question de croyance et de vue du monde, il y avait pas grand chose dans cette Église-là qui me chicotait point de vue orientation sexuelle, mais c'est sûr que c'était dans la Bible, etc. Ils me l'imposaient pas, mais c'était quelque chose qu'il fallait expliquer, soit le faire comme dans des dénominations conservatrices, soit le contourner, soit le justifier, soit dire « on croit pas que tout ça, c'est nécessairement la vérité ». Moi je voulais une spiritualité qui m'acceptait, mais qui se centrait aussi sur moi, sur des expériences côté sexuel et de genre comme je le vivais moi. Une des premières choses que j'ai remarquée dans le paganisme, c'était que, de un, dans la charge de la Déesse, c'est écrit : « Tous les actes d'amour et de plaisir sont mes rituels ». Ça m'a touché fortement. [...] J'ai ensuite modifié mon orientation religieuse un peu à cause de ça. 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 y était pas question que les identités ou les sexualités LGBT soient contre nature ou pas recommandables pour cette raison-là, mais encore une fois on passait du temps à le faire « fitter » là-dedans, on le sentait pas. J'avais toujours expérimenté ma sexualité et mon genre comme quelque chose de spirituel, de spirituellement puissant. J'avais toujours eu cette intuition-là que c'était religieusement important et j'étais toujours très emporté par le fait que dans de nombreuses sociétés, il y a une importance spirituelle qui y est rattachée, souvent, de toutes sortes de façons, pas toujours roses, mais qui sont compris comme ayant une importance spirituelle particulière, une place dans la religion. Ce que je vivais dans la Wicca, c'était un peu semblable de ce que je vivais dans l'Église Unie. [...] C'est pour ça que j'ai commencé à chercher d'autres traditions, d'autres façons de me comprendre spirituellement.

Sam considère ainsi que ses pratiques reflètent l'aspect *queer* de son identité ainsi que son besoin de faire partie d'une communauté dont l'autorité est consensuelle.

Lorsque nos répondant.e.s abordent le genre ou l'orientation sexuelle, c'est aussi leur rapport aux activités religieuses collectives qu'elles évoquent. Ainsi, tout comme Sam, André affirme n'avoir jamais subi de discrimination de nature religieuse en raison de son orientation sexuelle. Il reconnaît avoir eu la chance de grandir dans un milieu tolérant et à une époque où l'exploration des différentes coutumes et pratiques religieuses était valorisée.

D'autres répondant.e.s, comme Simon et Anne, affirment avoir ressenti la pression de se conformer aux normes de genre et sexuelles établies par leur éducation religieuse.

À l'adolescence, je me suis révoltée contre l'hégémonie masculine au sein de l'Église catholique et j'y voyais une grande injustice. Je me suis donc beaucoup questionnée sur la place des femmes dans le catholicisme et mon besoin de trouver une spiritualité plus « adaptée » à mes besoins. J'ai toujours gardé cette image que je devais être forte comme ma grand-mère : « Ne laisse personne te marcher sur les pieds ! » Cette phrase m'a été répétée tout au long de ma vie. Ce n'est pas surprenant qu'à l'adolescence, je suis devenue féministe et que pour moi la religion catholique ne faisait que dénigrer la femme. C'est ce qui m'a amené à chercher une spiritualité qui me convenait plus et j'ai découvert la Wicca. (Anne)

My parents took my brother and I to church every Sunday morning. They accepted the cultural sensibilities of the community including the notion that homosexuality was a sin. Though I enjoyed going to church, I began to realize that although my parents paid lip service to the virtues of Christianity, they did not exemplify them. When I pointed out their hypocrisy, I was told « Because I'm the parent ». [...] Discussion of the rules of the house was not permitted. I was taught not to swear, not to smoke, and not to drink alcohol. Sex before marriage was taboo. Sex with more than one partner was taboo. Sex of any other kind but PIV (Penis in Vagina) was taboo. I was not permitted to wear makeup or skin-baring clothing. I was taught that girls can do anything boys can do, except that this was not actually true. Conformity to conservative gender norms was expected and enforced. (Simon)

Simon n'a ainsi pas pu se faire accepter de sa famille en raison du tabou que représente son identité transgenre, alors qu'Anne, qui a choisi d'entretenir un rapport spirituel à son identité de femme bisexuelle, s'est éloignée des rites catholiques que valorisaient les modèles de femmes fortes dans sa famille. Leurs propos montrent l'importance qu'elles attribuent à l'expression de leur identité sexuelle et de genre en contexte religieux, et suggèrent que ce dernier a modulé leur manière de concevoir cette identité et de la vivre en société.

4.3.2 Itinéraires de sens et reconnaissance identitaire

À cette étape, comment la construction identitaire de nos répondant.e.s transparaît-elle dans leur récit de vie? Comment leur religiosité participe-t-elle au sens qu'elles accordent à leur expérience ? Nous suggérons que nos répondant.e.s, en décrivant leur rapport aux différentes communautés religieuses qu'elles ont fréquentées, définissent les termes de leur appartenance aux différentes sphères sociales dans lesquels elles évoluent. Ainsi, le récit de leur éducation religieuse révèle la relation de cette éducation à certains aspects de leur identité qui se sont actualisés par leur appartenance au paganisme contemporain. En outre, cette appartenance est personnalisée, choisie, éprouvée, ressentie et expérimentée (McGuire, 2008). À cet effet, les néo-païen.ne.s LGTBQ qui choisissent, au cours de leur vie, de s'éloigner d'une tradition religieuse établie misent sur la performance de gestes et de symboliques qui n'auraient pas à être légitimés par une norme d'authenticité extérieure (Lepage, 2016b). Nos répondant.e.s construisent un sens en cherchant à vivre tous les aspects de leur vie d'une manière qui soit authentique pour eux et elles, c'est-à-dire en cohérence avec leur identité sexuelle et de genre. Cela passe entre autres par la performance d'actes rituels moins genrés, qui normalisent en quelque sorte les identités sexuelles et de genre marginales. Pour nos répondant.e.s, le sentiment d'authenticité se concrétise donc dans des formes de religiosité qui accordent la plus grande légitimité à l'individu, à son corps et à la place qu'il occupe dans la communauté.

Les néo-païen.ne.s que nous avons rencontré.e.s ont à définir leur identité et leur religiosité au regard d'une communauté religieuse qui se situe, elle-même, en marge par rapport à la société en général. Certain.e.s poursuivent un effort de décroisement des catégories binaires, que ce soit dans le cadre de leurs relations avec leur famille et leurs amis, leur emploi ou leur pratique religieuse. L'expérience

de ce type de religiosité permet aux un.e.s de transformer une situation de soumission en une situation de pouvoir, et aux autres de vivre une spiritualité dont les termes et les limites ne sont ni déterminés d'avance, ni gages d'exclusion. Cependant, les formes d'authenticité qui en résultent peuvent difficilement être dissociées de tout discours normatif et exclusif. Dans un cadre binaire, dans lequel dire « Je suis ceci » dit aussi « Je ne suis pas cela », ces formes d'authenticité, dont la source de légitimité se trouve dans l'individu, peuvent entrer en conflit avec d'autres normes qui se réclament pourtant d'un religieux alternatif.

Dans la prochaine section, nous interrogeons le parcours de vie de nos répondant.e.s, pour comprendre le développement et l'évolution de leur appartenance religieuse et de leur sentiment d'authenticité. Comment cette appartenance conditionne-t-elle, selon nos répondant.e.s, l'expérience de leur identité sexuelle et de genre par rapport aux différents milieux qu'elles fréquentent? Pour répondre à ces interrogations, nous présenterons les différents parcours de l'affirmation de l'identité sexuelle, de genre ou religieuse; nous verrons qu'ils ont exigé un certain nombre de négociations avec les normes dans l'expérience de nos répondant.e.s². Ces négociations identitaires concernent les relations avec la famille, les ami.e.s et les milieux scolaire, de travail et religieux, dans la mesure où ces milieux véhiculent un lot de normes avec lesquelles nos répondant.e.s doivent composer.

4.3.3 Négociations identitaires : entre appartenance et authenticité

Le récit de vie de nos répondant.e.s montre comment elles ont négocié les termes de leur identité pour eux et elles-mêmes mais aussi avec toutes les composantes de leur

² Le chapitre cinq sera consacré à la force des normes sociales; ce qui aura été exposé dans le présent chapitre y sera mis en perspective par rapport aux normes associées à la binarité du genre et à l'hétéronormativité à l'échelle de la société en général.

environnement social. Ces négociations consistent en une réinterprétation et une mise en récit des ruptures entre leur identité de genre et sexuelle et les normes qui leur ont été transmises et auxquelles elles sont toujours confronté.e.s (Born et Gavray, 2008 : 29). Or, la construction de l'identité sexuelle et de genre de nos répondant.e.s implique le passage graduel d'une identité à une autre³. Cela implique des changements, intimement liés à l'identité sociale, ayant un impact durable sur leurs relations interpersonnelles actuelles. Aussi verrons-nous que le sens que nos répondant.e.s accordent, au fil du temps, à leurs pratiques collectives change au regard des moyens qu'elles prennent pour faire reconnaître leur « nouvelle » identité au sein de leurs relations sociales.

Nous avons dégagé, des récits de vie de nos répondant.e.s, quelques grandes tendances qui concernent la reconnaissance de leurs négociations identitaires par leur environnement social. Ces tendances reflètent le degré auquel les noeuds de relation entre les différentes sphères de l'expérience de nos répondant.e.s correspondent, les unes par rapport aux autres, avec leur identité. Elles se caractérisent, selon les cas, par la continuité ou l'augmentation de la reconnaissance sociale de l'identité, depuis le contexte d'éducation jusqu'à celui des relations interpersonnelles actuelles, incluant celles qui sont nouées dans les milieux néo-païens.

4.3.3.1 Expériences de la continuité de la reconnaissance identitaire

Une première tendance révèle une continuité entre la reconnaissance identitaire en début de vie et celle des communautés d'appartenance actuelles. En effet, certain.e.s

³ Tel qu'expliqué dans le chapitre deux, les identités sont toujours multiples en société, caractérisées par le genre, l'orientation sexuelle, la religion, la culture et l'ethnie, la classe, l'âge, les capacités physiques et mentales, etc. (Anthias, 2005). Nos analyses se concentrent essentiellement sur l'intersection entre les identités sexuelles, de genre et religieuses.

répondant.e.s décrivent n'avoir vécu que très peu d'expériences négatives au sein de leur milieu familial ou professionnel, par exemple. Illes ne vivraient aujourd'hui que très peu d'obstacles à l'expression de leur identité de genre ou sexuelle. Ainsi, illes définissent leur rapport à leur environnement social comme étant sensiblement le même au fil du temps, et ce, en partie parce qu'illes sont en mesure de faire accepter leur identité aussi bien dans la communauté païenne que dans leur milieu de vie, en général. André explique :

J'ai été très choyé, parce que j'ai toujours été assez accepté. Moi, à l'école, mes amis me défendaient. Quelqu'un m'insultait parce que j'étais gai, un gars se levait et disait « ferme ta gueule, criss de cave ». C'est vrai que j'étais populaire, j'étais fin, président de classe, de l'école. Les gars m'aimaient en partant. [...] J'ai jamais été bousculé parce que j'étais gai. [...] J'ai toujours été très choyé et ma religion, j'ai pas eu besoin de la justifier à personne. Ils savent tout sur moi, ils connaissent ma foi, 99% de ma famille connaissent mes croyances parce que j'ai eu le plaisir et la joie de leur expliquer et ils acceptent sans préjudice quelconque.

André, en ce sens, considère qu'il n'a jamais réellement subi de rejet en raison de son homosexualité de la part de sa famille, de qui il est très proche; de même, il affirme que les membres de la communauté païenne qu'il fréquente depuis plusieurs années ont toujours bien accueilli, entre autres, sa relation avec son défunt mari. Il raconte en effet que, sur le lit de mort de ce dernier qui était atteint du VIH, il avait, accompagné d'amis, accompli un rituel dédié à la Déesse afin d'aider son mari à mourir paisiblement. 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. André, lui-même séropositif, affirme qu'il conserve du départ de son mari un souvenir 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. Il constitue aussi un élément important de son parcours, qui caractérise sa manière de s'identifier en tant qu'homme gai et wiccan.

Anne, pour sa part, demeure assez discrète quant à son appartenance solitaire au paganisme et à sa bisexualité, qui sont généralement bien acceptées auprès de ses proches. Elle ne ressent pas le besoin de faire valoir son identité dans le cadre d'une communauté plus large, parce qu'elle considère que son appartenance païenne et sa bisexualité vont de pair. Quant à Callum, qui s'est toujours senti très libre dans ses choix, il définit son appartenance au paganisme comme étant très ouverte et changeante; son identité est vécue, au sein des milieux qu'il fréquente, de manière variable. En conséquence, il considère qu'il négocie, dans chacun des milieux qu'il fréquente, un équilibre entre son désir de faire l'expérience de son identité *queer* et de ses pratiques religieuses, d'une part, et les besoins présents de sa famille, de ses amis ou de ses élèves, d'autre part. Il semble, en effet, que pour nos répondant.e.s, dans ce cas-ci surtout des hommes gais et des femmes bisexuelles qui trouvent une réponse favorable à leur identité de genre ou sexuelle au sein de leur milieu, leur sentiment d'authenticité par rapport à la communauté demeure le même, que cette dernière soit religieuse, chrétienne ou païenne, ou non.

4.3.3.2 Expériences d'une meilleure reconnaissance identitaire

Une autre tendance reflète une meilleure reconnaissance de l'identité par l'environnement social au fil des années. L'identité de genre et sexuelle de ces répondant.e.s est généralement bien vécue, tant au sein de la communauté païenne, lorsqu'elles la fréquentent, que dans leur milieu de travail, scolaire ou familial.

Michel, par exemple, qui a grandi dans un milieu défavorisé marqué par l'homophobie et l'alcoolisme, considère sa pratique néo-païenne solitaire comme un facteur important dans l'établissement d'une relation plus sereine avec son entourage.

Il affirme :

Je suis rendu très solitaire, je cherche pas, je me dis que les choses arrivent quand c'est le temps. J'ai compris ça jeune, donc ça a tout le temps été ça, c'est ma pratique religieuse, *twenty-four-seven*. [...] Je comprends ce que les wiccans vont faire... j'emploie le terme dans le fond parce que je fais partie de beaucoup de gens qui le pratiquent dans la vie de tous les jours, parce que c'est plus une philosophie de vie, ça devient un genre de religion. [...] Mais c'est ça, c'est la pensée positive, la visualisation créatrice... par exemple, je m'endors chaque soir sur des sons de pluie, parce que des sons de pluie, c'est automatique, j'écoute un son de pluie et je m'endors. Ça, c'est ma religion, c'est le bien-être. On a le droit de choisir d'être bien, d'être avec les personnes qu'on veut, on a le droit à tout, on peut tout faire. J'ai jamais trouvé de groupes ou des gens précis qui pratiquent cette mentalité-là sans tomber dans les extrêmes ou dans une étiquette. Ça a tout le temps juste été avec des amis.

Aujourd'hui, bien que Michel reste en dehors de la communauté païenne publique, il considère que sa spiritualité concorde avec l'affirmation de son identité sexuelle et favorise son acceptation auprès de ses proches et au travail. Il choisit d'adopter un certain nombre de pratiques solitaires, comme il choisit de privilégier les relations interpersonnelles qui valorisent le bien-être individuel avant les expériences religieuses de groupe.

De son côté, Sarabee considère qu'elle a trouvé, dans la communauté païenne et ses représentations, un lieu favorable à l'expression de son identité sexuelle. Bien qu'elle affirme avoir « peu d'expérience » de cette communauté, elle s'y mêle davantage à mesure qu'elle précise, pour elle-même surtout, son identité bisexuelle. Elle explique :

I don't have much experience at all with the Pagan community, although I know I am Pagan. [...] I've never been so happy since I paid more attention to my body, how I feed it and how it feels, and not just what I want all the time. Spirituality helps me understand what nourishes me. In the Pagan community, I felt comfortable because that is a lot of what they are looking at. [...] The

gender thing is not an issue... the difference is weird. I love people of both sexes, but everyone is either a man or a woman, but they may identify differently. But that's their own choice, underneath it all. Again, I'm an « all-theist », I could fall in love with anyone. I don't necessarily want to have a sexual relationship with anyone, but I can definitely fall in love with them, so I'm an « all-sexual ». [...] I don't like being asked questions... I was interrogated a lot as a child. I don't want to be confronted about it. I just want to feel it when I feel it. I don't actively look for women. I don't seek it; it's a sisterhood connection that is kind of sacred. I guess that's why I don't want to say anything. It's so sacred, there are no words to describe it, and my boyfriend understands that part of me.

Sarabee, qui ne socialise que très peu en dehors de son couple et de quelques ami.e.s, exprime qu'elle se sent à l'aise avec des pratiques religieuses qui ne lui imposent aucune étiquette et qui valorisent, selon elle, sa manière de percevoir son identité sexuelle. Quant à Jackson, ses liens avec la communauté et avec son environnement social, qui ont été plus conflictuels dans le passé, se resserrent à mesure qu'il négocie le processus de sa transition de genre. Il considère que son appartenance à la communauté païenne est marquée par plusieurs questionnements au sujet de la binarité du genre et des injustices sociales. Il explique cependant qu'il préfère choisir les personnes avec qui il discute de sa spiritualité et de son identité :

Ça arrive qu'on va parler de trucs spirituels, surtout avec Maria avec son trip de mediumship, et ça, ça m'intéresse beaucoup, alors on en parle beaucoup : communiquer avec l'au-delà et les ancêtres, c'est un sujet qui revient très souvent entre nous deux. Le reste de mon cercle social, c'est beaucoup des kinksters, des *queers* dans le monde BDSM, et des fois la spiritualité vient sur le sujet, parce que certains sujets, comme les aiguilles, les gens sont au courant que c'est ça que je fais, que c'est pas kinky pour moi, mais que ça a un but rituel. Mais c'est pas quelque chose dont je parle souvent parce que c'est tellement subtil comme spiritualité, je trouve, comparé à d'autres qui vont s'affilier avec une religion ou un mouvement spirituel et qui vont s'afficher, c'est pas par honte, c'est juste trop compliqué d'en parler dans les contextes dans lesquels je me trouve. Il y a pas de mot facile à y attribuer. Quand j'en parle, j'ai pas vraiment de réaction négative, parce que je me tiens pas avec du monde con, premièrement, avec des préjugés, et j'en parle pas avec ma famille parce que ça sert à rien. Les gens qui seraient potentiellement négatifs, je me tiens pas avec eux ou je leur en parle pas.

Jackson affirme que le processus de construction spirituelle dans lequel il évolue, depuis le début de sa transition, reflète directement son identité sexuelle et de genre. Ce processus caractérise aussi ses rapports avec sa famille, avec laquelle il garde ses distances, et avec les membres *queers* de la communauté païenne, dont il est très proche.

Pour ces répondant.e.s, les pratiques néo-païennes, ou encore le sentiment d'appartenance à la communauté païenne, dans certains cas, sont garantes d'une meilleure perception ou d'une meilleure acceptation de leur identité, tant dans leur rapport à soi qu'à leur environnement social en général. Illes ont aussi le sentiment d'intégrer leur identité de manière plus profonde au sein d'au moins une de leurs communautés d'appartenance.

4.3.3.3 Expériences plus difficiles de la reconnaissance identitaire

Une dernière tendance montre que la construction et l'affirmation des identités sexuelles et de genre a pour effet de réduire grandement la quantité et la qualité des relations interpersonnelles. En effet, certain.e.s répondant.e.s, surtout *queers* et transgenres, considèrent que leurs rapports à la communauté païenne et à leur milieu familial ou de travail, par exemple, freinent ou transforment leur définition et leur expression identitaire. Leur identité de genre ou sexuelle est parfois source de conflit et leur relation aux différents milieux qu'illes fréquentent est souvent marquée par une confrontation entre leur identité et une norme qui demande que cette identité soit justifiée, expliquée ou normalisée de quelque façon. Maria, par exemple, qui préfère garder une appartenance ouverte en tant que païenne, mêle peu sa vie spirituelle et ses rapports familiaux, alors qu'elle l'intègre à son travail comme instructrice de yoga. En outre, elle considère que son identité non-binaire constitue toujours un aspect

d'elle-même qui entre en conflit avec la norme et elle choisit de répondre activement aux questionnements qu'engendrent ses pratiques.. Elle affirme :

I get strange looks sometimes, but for the most part, people respect it. Basically, even when it comes to being bi or poly, I'm out. The way I see it is I have always been all these things. If it comes up in conversation, I will talk about it. But it's not something that I've ever hidden, I never felt I've had a coming out. I will talk about it, it's not something I will keep quiet. I will talk about my bisexuality and my polyamorous relationships, because I see it as my form of activism. This is how I view talking about these things, because the people around me, and I do talk about it at work, are all married, husbands, kids. I'm usually quiet for a little bit just to get to know them first, because I'm the new person coming in and they need to know I can do a good job before they know about my family life. That's what I'm there to do. Once I've proven myself as a good employee, as a good worker, someone they can depend on, who has a sense of humour, etc. then I can say and talk about I have a girlfriend and a boyfriend, and I run a bisexual group in Montréal. Because by then, even if people are like okay, it's not the stuff I know, and walk away... there's always someone that will call you afterwards and be like « Yeah, about what you were saying at lunch...? » I'm out on Facebook and the strangest people will come out, people I've never spoken to, maybe I went to high school with them, suddenly they have someone they can talk to. This is my form of activism, and why it's important for me to talk and to be out. This is why I also talk about my spirituality. I talked about working with spirits at work a few months ago, sure enough that night one of my colleagues called me. I'm out because I think it's important to show people that they are not alone. I've been on TV talking about polyamory.

Aujourd'hui, Maria modère grandement son engagement dans les activités publiques de la communauté païenne, resserrant plutôt ses liens avec les membres *queers* qui la composent.

De son côté, Manon, en relation polyamoureuse avec Maria, entretient des liens forts avec les membres *queers* de la communauté païenne. Elle a aussi changé de groupe wiccan lorsqu'elle a commencé sa transition. Aussi affirme-t-elle qu'elle modère judicieusement ses liens avec le reste de la communauté païenne et avec la société en général. À la tête d'un groupe païen *queer*, elle y instaure un modèle « trinaire » de la divinité, plutôt que binaire. Elle contribue aussi à l'organisation des rituels de la

communauté publique tout en socialisant peu en dehors de ces réseaux, surtout en raison de son emploi, entre autres, qui lui permet de rester à la maison.

Simon, pour sa part, définit ses relations à la communauté païenne comme le cœur de ses rapports sociaux, en général. Il considère que son identité de genre et sexuelle, source importante de conflit auprès de sa famille, oriente complètement le sens de son intégration au sein de sa communauté religieuse. Il affirme :

Most of my friends are Pagans of some definition, some are not, in my writing circle... one of them is a kindred member but she's starting... Sometimes I meet with hesitance, online friends... agnostic or « paganish » or atheist... I have very few Christian friends. Some of them, I don't tell a lot about that. I'm just going to say, witchy stuff... they never ask. I don't want to proselytise, I can't talk about it unless I'm asked. By the time people are ready to ask me, they're already close friends, enough to have seen me naked or whatever... but no shunning... I lost all my Christian friends when I left the church. My writers' circle overlaps with the kindred. If not it's long distance, so they don't ask. They don't know. My wife tends to keep quiet about that at work.

Travaillant de la maison, il affirme qu'il refuse de fréquenter et de se rapprocher des individus faisant partie d'autres milieux que ceux auxquels il s'identifie directement. Parce qu'il a perdu contact avec ses ami.e.s lorsqu'il a quitté l'Église avant de faire sa transition, il fréquente à ce jour presque uniquement les membres de sa communauté.

Pour ces répondant.e.s, dont les expériences individuelles diffèrent fortement, le rapport au paganisme est directement marqué par l'identité de genre et sexuelle. Cela se répercute sur leur manière de socialiser, dans la mesure où leur appartenance à une communauté païenne plus limitée compense pour les distances qu'elles ont prises avec leur milieu professionnel ou familial, ou avec le reste de la communauté païenne.

Les récits de vie de nos répondant.e.s révèlent plusieurs tendances en termes de reconnaissance identitaire. Ils montrent que l'affirmation de leur identité peut engendrer des réactions négatives ou des questionnements, en éloignant l'individu de certains différents milieux auquel il appartient. La plupart du temps, les pratiques

néo-païennes renforcent les rapports à certaines sphères de la société, comme la famille, les ami.e.s ou le réseau professionnel, surtout parce qu'elles permettent d'éviter les expériences négatives liées à l'identité de genre ou sexuelle. Ainsi, il ressort que cette dernière représente davantage un problème pour les individus s'identifiant comme *queers* ou transgenres qui ont, en général, à composer avec les normes binaires présentes au sein des différents milieux qu'elles fréquentent. D'une part, leurs récits de vie révèlent que les négociations de leur identité sont plus difficiles par rapport au milieu familial. D'autre part, certains milieux professionnels ou scolaires (enseignement supérieur) semblent ne pas entrer en contradiction avec l'appartenance au paganisme contemporain et la construction et l'affirmation de l'identité sexuelle et de genre.

Comme nous l'avons vu, la construction et l'affirmation de l'identité sexuelle et de genre de nos répondant.e.s, souvent très liée à leurs pratiques néo-païennes, peuvent toutefois occasionner certaines reconfigurations des rapports sociaux dans divers aspects de leur vie : pour certain.e.s, le rapport entre « l'avant » et « l'après » est celui d'une continuité, d'autres font l'expérience d'une meilleure reconnaissance de leur identité dans leur environnement social, alors que d'autres, enfin, sont davantage confronté.e.s à des normes sociales qui les marginalisent.

Dans la prochaine section, nous nous concentrerons sur les multiples configurations qui peuvent se dessiner lorsque nos répondant.e.s abordent la question des normes de genre véhiculées dans les milieux néo-païens qu'elles fréquentent ou qu'elles connaissent.

4.4 Performances de genre en contexte rituel et résolution des expériences contradictoires

Tel que nous avons pu le constater dans les pages qui précèdent, nos répondant.e.s ne montrent pas tous et toutes le même degré d'implication envers la communauté païenne. C'est parfois la pratique solitaire qui prime, alors que plusieurs s'identifient à une communauté en tant que telle ou à une partie seulement de celle-ci. Cela engendre forcément différents types de rapports à cette importante *source d'authentification* que constituent les pratiques rituelles collectives et les représentations qui y sont véhiculées. Les récits de vie de nos répondant.e.s reflètent ainsi le degré d'intégration, tel qu'illes le perçoivent, de leur performance de genre en contexte rituel. Plus précisément, illes affirment comment illes créent du sens lorsqu'illes s'adonnent à certains rites de passage communs (baptême, mariage, funérailles, sabbats, esbats, etc.), en en transformant la signification ou en les transmettant à leur communauté. Ces rites évoquent plusieurs thématiques particulièrement révélatrices qui impliquent des éléments de sens perçus comme universels ou naturels : la naissance, la mort, l'amour, la famille, l'amitié, la santé, etc. Les néo-païen.ne.s considèrent que ces thématiques sont intimement liées aux différentes sphères sociales dans lesquelles illes évoluent. Pour cette raison, celles-ci sont réinterprétées en cohérence avec le sens attribué à l'identité sexuelle et de genre et à sa mise en pratique.

Cependant, les pratiques individuelles et collectives ne peuvent toujours permettre au même degré à l'identité sexuelle ou de genre des répondant.e.s de trouver une place. Bon nombre d'entre eux et elles font toujours l'expérience de contradictions et de tensions présentes au sein de la pratique rituelle de groupe qui s'effectue autour de la binarité masculin-féminin. Ainsi, comment un païen qui s'identifie comme homme gai arrive-t-il à s'identifier au féminin au sein de groupes dont les pratiques reflètent la binarité des genres ? Comment une femme bisexuelle conçoit-elle son propre genre

par rapport à cette binarité véhiculée par une communauté dont elle se tient à distance ? Ou encore, comment une femme trans ou un homme trans trouvent-illes, à travers une diversité de dieux et de déesses, la manière adéquate de pratiquer leur dévotion sans reproduire la binarité qu'illes critiquent ?

Les récits de vie témoignent de la manière dont nos répondant.e.s composent avec la logique binaire véhiculée par le paganisme contemporain et par la société occidentale en général, tant sur le plan du genre que de la morale ou du politique. Ils montrent ainsi comment nos répondant.es perçoivent et donnent un sens à leurs pratiques religieuses *en contexte rituel* par rapport à la construction et à l'affirmation de leur identité sexuelle et de genre⁴. Quelle légitimité accordent-illes aux pratiques collectives en tant que source d'authentification ? Ont-illes le sentiment que leurs performances identitaires sont reconnues par les milieux païens qu'illes fréquentent ou qu'illes connaissent ? Pour rendre compte de ces différents cas de figure, nous avons à nouveau identifié de grandes tendances, qui concernent cette fois la manière dont les répondant.e.s tentent de *résoudre*, par eux-mêmes et pour elles-mêmes, des contradictions et des paradoxes entre les catégories identitaires binaires hétéronormées et la marginalisation de leur identité. Parce que les expériences de nos répondant.e.s et leur degré d'implication au sein des communautés païennes sont très divers, nous avons choisi d'identifier et d'exposer trois degrés de résolution des contradictions, qui reflètent le niveau d'effort déployé par les répondant.e.s pour que leur identité de genre et leur performance de genre en contexte rituel soient reconnues par la communauté. Certaines de ces résolutions sont vécues de manière relativement fluide ; d'autres sont perçues comme plus laborieuses ou conflictuelles, alors que d'autres, enfin, exigent un effort encore plus soutenu.

⁴ À cet effet, nous incluons, dans les pages qui suivent, des résumés de certaines de nos observations participantes réalisées à l'occasion de rituels néo-païens. Nous précisons chaque fois, au moyen d'une note de bas de page, que le contenu présenté est issu de l'observation participante plutôt que du récit de vie.

4.4.1 Expériences de résolutions fluides

Certain.e.s répondant.e.s considèrent vivre leur identité sexuelle ou de genre de manière relativement aisée, dans la mesure où cette dernière n'a causé que très peu de souffrance et d'exclusion au sein de leur parcours. Ces répondant.e.s conçoivent la relation entre leurs pratiques religieuses quotidiennes et leurs pratiques de groupe comme hautement flexible et, en ce sens, parfois très complexe.

Ainsi, la majorité des répondant.e.s gais et bissexuelles conçoivent leur expérience de la résolution des contradictions, au sein de leur communauté païenne, comme relativement fluide. Elles ne rencontrent en effet que peu de tension entre leur identité sexuelle et de genre et les normes de genre qui y sont véhiculées. En d'autres mots, la performance de leur identité sexuelle ou de genre au sein de groupes pose généralement peu de problème. Pour ces répondant.e.s, elle permet d'intégrer leur identité sexuelle et de genre au cœur de leurs pratiques religieuses.

Pour certains, comme Michel, par exemple, l'instance normative que pourrait constituer le groupe est tout simplement absente. Il pratique de manière solitaire des rites très simples, mais hautement efficaces pour son bien-être général. Il affirme que l'ouverture d'esprit que lui confère son identité sexuelle permet à sa pratique de l'aider à mieux vivre en paix. Or, il décrit son parcours comme une série d'épreuves que la vie a mises sur son chemin et il affirme qu'il a dû savoir changer s'il voulait être heureux :

Ça fait surement partie de la philosophie de ma religion, c'est l'acceptation de soi et tout. Je me suis pas posé de question... ma philosophie faisait en sorte que ça a été très facile de m'accepter. J'ai eu des passes où je m'acceptais moins et où je me cherchais, mais en somme, ce côté-là, je pouvais pas le renier, c'était un peu comme obligé en même temps. [...] J'ai pas choisi d'être gai, mais j'ai

choisi de l'accepter et de le vivre. [...] Les deux ont toujours progressé dans le même sens. Je suis devenu très sage, un autre genre de personne. Les deux dans la même direction, mais j'ai élargi mon chemin, je l'ai rendu plus confortable, plus évident. Je passe moins de temps à essayer de m'égarer et de me griser et plus à travailler sur ça... j'élabore. Ma sexualité, veut, veut pas va de pair avec ça. Au même titre que ses convictions, la sexualité c'est très intime. [...] Sexualité et religion allaient beaucoup de pair parce que les deux sont connectées sur les mêmes bases, sur le même « core ».

Michel perçoit ses pratiques rituelles comme étant très simples parce qu'intimement reliées à l'aspect sexuel de son expérience. Pour lui, certaines techniques — la méditation et la visualisation, misant sur le positif et la sérénité au quotidien — constituent la mise en pratique ou la performance d'un état d'esprit; la « philosophie de [sa] religion », qu'il entretient pour lui-même, suffit à authentifier son expérience. Il affirme également que ses pratiques individuelles et la mise en acte de son identité sexuelle se sont développées de concert. De plus, il prévoit adopter des rites qu'il aura modifiés et rendus plus festifs ou positifs si jamais il se mariait avec son partenaire, s'il devait baptiser un enfant ou préparer ses funérailles ou celles de membres de sa famille. Ainsi, Michel réalise aisément la performance de son identité gaie à l'intérieur de sa performance rituelle, en raison de la liberté et de l'ouverture dont il a besoin pour en avoir une expérience positive. Son identité sexuelle ne rencontre que très peu d'obstacles liés à la binarité du genre, que ce soit à l'échelle du paganisme ou de ses relations interpersonnelles.

André, pour sa part, conçoit son identité gaie comme motivant sa pratique et soutient qu'il n'a pas de difficulté à affirmer cette identité en contexte collectif. Il pratique le yoga et fait des chants à la Déesse quotidiennement, en plus de s'adonner à certaines pratiques plus ponctuelles en lien avec sa pratique wiccanne de groupe. Ce groupe constitue pour lui un lieu privilégié où vivre son identité gaie à travers des pratiques religieuses faisant spécifiquement référence au masculin et au féminin. Parce qu'il ressent un rapport de proximité avec la Déesse, qu'il associe à son identité gaie, il

affirme n'éprouver aucune difficulté à s'identifier comme féminin. En ce sens, pour André, les genres constituent une polarité dans laquelle chacun se situe différemment :

C'est sûr que chaque individu a sa propre expérience, sa propre foi, mais ça fait tellement de temps et beaucoup de travail qu'on fait ensemble avec les gens qui sont dans le coven avec moi maintenant, que je pense qu'on a sensiblement les mêmes croyances. C'est sûr que sur certains détails, on peut avoir des arguments, mais ça fait partie de notre façon de croire. À la base, nous croyons en la divinité féminine, qui est très importante, primordiale dans notre façon de voir les choses, et la divinité masculine qui en fait partie. Ça, c'est certain que tout le monde dans le groupe, et la plupart, sauf les gens qui sont très féministes qui ne veulent pas avoir le masculin, les Dianiques, mais pour le reste des gens, la divinité féminine est très importante. Elle n'est pas seule, toujours accompagnée d'un consort masculin, d'un dieu.

André considère que ses pratiques intègrent son identité sexuelle et de genre. Ainsi, lors d'un rituel privé organisé par le *coven* wiccan traditionnel d'André, qui s'est déroulé en Ontario en 2014, les genres masculin et féminin sont demeurés relativement en arrière-plan⁵. André, qui agissait en tant que Grand prêtre, était accompagné de la Grande prêtresse, propriétaire de la terre où nous nous trouvions. Cependant, ce rituel de fertilité mettant en scène un arbre de mai⁶ n'a inclus aucune invocation au Dieu et à la Déesse. Outre une blague lourde de sens, sur le fait que les femmes présentes devaient aller chercher l'arbre de mai et le planter dans le sol (allusion à l'acte sexuel), peu de références explicites ont été faites au genre ou à l'orientation sexuelle. Ce rituel très festif a inclus beaucoup de chants à propos des éléments naturels, ainsi que de la danse invitant les participant.e.s, par exemple, à faire face à leur peur en sautant au-dessus d'un feu brûlant dans un chaudron. Autrement, les seules références à la fécondité étaient associées à l'avenir de la

⁵ La description de ce rituel émane de nos notes de terrain.

⁶ L'arbre de mai ou *May pole* est confectionné à partir du tronc d'un jeune arbre dont les branches auront été taillées. Avant de le planter dans le sol, on accroche une couronne sur laquelle auront été attachés des rubans. Les participant.e.s, qui danseront ensuite autour de l'arbre, enrouleront leur ruban autour du tronc.

propriété⁷, que la Grande prêtresse cédait à d'autres membres de la communauté à l'occasion de cet événement.

Par ailleurs, lorsqu'André parle de son parcours personnel, il aborde souvent la mort comme quelque chose faisant partie intégrante de la vie. Au lieu de considérer la vie et la mort comme des opposés, il valorise la relation qui existe entre elles, au sein du monde, mais aussi de ses propres expériences. Ayant perdu son mari très tôt dans sa vie en raison du VIH, avec lequel il vit également, André réfléchit beaucoup à la mort, qu'il inclut en quelque sorte dans une continuité. Il la perçoit comme une autre étape de la vie, constituée par une autre manière d'être au monde et de le percevoir. Il affirme : « Ce qui vient après, c'est pas important. On doit vivre en pensant à ce qu'on va vivre aussi le jour où on va cesser de voir ce qu'on vit maintenant ». En outre, André valorise la capacité à changer son point de vue, à modifier sa perspective ou à trouver la bonne manière de transformer les aspects négatifs de sa vie. Il conçoit ainsi que les épreuves de la vie, comme la mort de son mari, font partie des choses qu'il devait vivre afin d'apprendre à valoriser cette manière d'être.

En conséquence, André perçoit le genre de manière cyclique et changeante selon le type de relation qu'il entretient avec ses proches et sa communauté. Il arrive donc à assumer son identité et à véhiculer cette conception cyclique des opposés dans tous les cercles qu'il fréquente et à travers la plupart des rites qu'il pratique. André perçoit sa performance d'une identité sexuelle comme étant à la fois fluide et fixe à l'intérieur de sa performance rituelle, dans la mesure où sa capacité de s'identifier alternativement au masculin ou au féminin, selon le moment, lui évite de stagner dans une situation ou une autre. Il ne rencontre que très peu de résistance lorsqu'il met en acte cette conception, reconduisant lui-même, par son statut, une certaine norme au sein de ses communautés où le genre devrait être quelque chose de fluide. Il arrive

⁷ Pendant le rituel, la Grande prêtresse, propriétaire des terres (« *land* », utilisé par les païens comme espace territorial, mais aussi dans le sens de la terre naturelle, les boisés, les sentiers, les clairières) et de la maison, cédait le titre de propriété officiellement en signant les documents avec la nouvelle propriétaire, elle-même païenne.

ainsi à faire sens des expériences négatives liées à son identité marginale en misant sur la polarité des opposés plutôt que sur leur dualité.

4.4.2 Expériences de résolutions contestées

La résolution des contradictions telles qu'elles s'inscrivent, entre autres, dans la mise en récit ne semble pas aussi facile pour la majorité des répondant.e.s *queers* et transgenres, ainsi qu'une petite partie des répondant.e.s gais et bisexuelles : illes décrivent leur expérience comme posant un plus grand défi à la résolution des contradictions entre la mise en acte d'une logique binaire et d'une autre plus *queer*, voire holiste. En effet, ces répondant.e.s éprouvent beaucoup de tensions entre leur identité non-binaire et les normes genrées d'au moins une des communautés dont illes font partie. Illes considèrent que, dans les rituels de groupes païens, leur identité sexuelle et de genre a pour effet de permettre la réconciliation, pour eux et elles-mêmes ou pour leur groupe, de la binarité et de la polarité des genres, en tant qu'elles participent toutes deux à la norme de genre païenne.

Maxime pratique des rites wiccan en groupe, mais aussi de manière solitaire. L'affirmation de son identité sexuelle correspond à l'affirmation de son appartenance au paganisme. En effet, il affirme que ses pratiques l'ont aidé à surmonter le rejet qu'il a subi en raison de son identité sexuelle. Pendant son adolescence, il a aussi fortement souffert du décès de sa grand-mère, dont la présence compensait l'attitude stricte et fermée de ses parents. Lorsqu'il a commencé à fréquenter la communauté païenne, il s'y est senti accueilli en raison du respect de la diversité sexuelle qui y est prônée. Maxime y trouve un lieu qui « amène à comprendre et à voir les choses d'une autre façon. Pour [lui], être gai, c'est pas quelque chose de mauvais, ça fait partie de la vie, de la nature, même si d'autres disent le contraire ».

Son groupe lui permet d'explorer, dans une juste mesure, des performances de genre qui divergent de celles qu'il met en acte dans la vie quotidienne. Par exemple, lors de sa participation au rituel ayant eu lieu à la boutique Charme et Sortilège pour Lughnasadh en 2013, Maxime agissait en tant que Grand prêtre, représentant du Dieu Cornu. Cependant, son rôle est resté, en arrière-plan, celui d'un adjuvant. En effet, tout au long du rituel, l'énergie masculine, associée au guerrier et à l'animal intérieurs, a été valorisée comme étant nécessaire au bon fonctionnement du cycle naturel, alors que le rôle du Dieu Cornu, certes nécessaire, est demeuré celui d'un aidant porteur de qualités hautement positives. Ce rôle a tout de même permis à Maxime d'explorer, de manière modérée, une représentation typique du masculin à laquelle il n'adhère qu'à un certain degré. Dans l'ensemble, l'intégration de Maxime au milieu de Charme et Sortilège et sa participation régulière aux sabbats et aux soirées Dea Luna lui transmettent des techniques dites magiques (méditation, herbalisme, cristaux, etc.), moins wiccanes que thérapeutiques, qu'il choisit de mettre en pratique quotidiennement afin de poursuivre sa démarche spirituelle individuelle.

Se définissant comme « praticien », il considère travailler avant tout à l'évolution de son parcours personnel. Il perçoit la vie comme une suite de passages qui mènent à un constant renouveau, à quelque chose de meilleur qui ne survient qu'après la mort d'une autre chose. Ainsi, la pratique de la Wicca, qui reconnaît ces passages dans le symbolisme du cycle des saisons et de la lune, lui permet de se sentir intégré à une communauté — ce qui n'est pas le cas avec sa famille, qui respecte moins l'affirmation de son identité sexuelle. En conséquence, la performance de son identité en contexte religieux permet à Maxime de valoriser le respect du cheminement personnel, des limites et de la nature de chacun. Il en parle en ces termes :

Au quotidien, c'est souvent des façons de penser, des exercices que je fais un peu n'importe où, psychiques, magnétisme, peu importe. Aussi, niveau des sabbats, des esbats, à chaque mois, je participe à un Dea Luna, une cérémonie en l'honneur de la Déesse et de la pleine lune. C'est un moment pour ressentir, renforcer son lien avec la Déesse et aussi accomplir, commencer un travail

magique sur un ou plusieurs mois. Surtout un lien avec la Déesse. Des fois, on incorpore le Dieu aussi [...] c'est une question de dualité, l'un ne va pas sans l'autre. Parfois, même si on privilégie la Déesse, on incorpore le Dieu, pour pas l'oublier non plus, ou pour certains travaux magiques. Ça établit... je dirais pas une routine, j'aime pas le mot, mais c'est fait à chaque mois, quelque chose de sécurisant, un cycle. [...] Aussi au niveau philosophie de vie, [...] quand il y a quelque chose qui marche pas dans ma vie, que je voudrais que ça aille mieux, je demande des conseils et eux vont voir tout de suite. Pour ma part, je crois que c'est surtout un échange. Eux me donnent leur façon de voir les choses, leurs connaissances, leurs façons de faire. Moi, je leur apporte la même chose. C'est pas nécessairement des gens qui font partie du coven ou de la communauté. Des fois, c'est des amis, de la famille, qui sont pas du tout là-dedans. Je leur dis des choses, je leur donne des trucs, de méditation... des façons de penser, le cycle... [...] j'en prends et j'en redonne. [...] Oui, j'ai une certaine connaissance acquise, une certaine expérience, mais il faut pas que j'oublie que chaque personne a son libre-arbitre et doit vivre ses propres expériences.

Maxime définit ainsi ses liens avec les membres de sa communauté et de son cercle social en termes d'échanges, de partage d'expérience et de connaissance, tout en reconnaissant que ces échanges peuvent être limités par le « libre-arbitre » de chacun.e. En adoptant des pratiques qui misent sur l'aspect positif qui découle des pertes et des malheurs de la vie, il affirme se sentir moins impuissant devant les aléas de la vie. Il conçoit aussi que ses pratiques lui permettent de mieux tenir compte des conséquences positives ou négatives de ses actions sur le monde qui l'entoure. En ce sens, il considère que son identité gaie est intégrée à ses pratiques qui célèbrent la nature et, par le fait même, sa propre nature, qui inclut son orientation sexuelle. Ses performances identitaires en contexte rituel collectif, tel que le révèle l'exemple du rituel mettant en scène le Dieu Cornu, demeurent toutefois tributaires des rôles genrés préconisés par le groupe qu'il fréquente.

Sarabee entretient pour sa part des pratiques quotidiennes très différentes de celles des groupes qu'elle fréquente de manière sporadique. En effet, elle ne fréquente que très peu la communauté et les festivals païens. Pour elle, l'affirmation de sa bisexualité coïncide avec le développement de sa spiritualité païenne. Elle considère

qu'il est important de tenir compte des aspects féminins et masculins de chacun.e lorsqu'elle utilise l'astrologie, par exemple. Elle affirme qu'elle en tient compte aussi lorsqu'elle entretient son autel⁸ ou prie à la pleine lune. Elle raconte :

I needed to learn we are all sexual creatures. Now, it's more conscious, it's going to change who I become. It's so interesting as I felt my spirituality with me my whole life, my sexuality had been very separate from it. It's only with the emergence of Tantra in my life, the idea, at least, I haven't studied it a lot, just the surface, maybe two years, I've been aware. [...] I want to know more about Paganism, not be part of it, study or anything. I studied a bit of witchcraft at some point in the last five to ten years. I practice my own, when I light a candle, it's something I say and it happens in my head. Wicca is beautiful but that's not what I want to say, so I'll write my own.

Au contraire de Maxime, Sarabee décrit son expérience de son identité sexuelle et de genre en termes d'exploration. Elle choisit pourtant de minimiser la fréquence de ses rapports avec les communautés dont les pratiques valoriseraient son identité. Ainsi elle préfère continuer à se questionner, par elle-même et pour elle-même, en dehors d'une communauté à laquelle elle ne s'identifie pas, sur le sens qu'elle attribue à ses pratiques et son identité.

Helena, de son côté, cherche par ses pratiques rituelles à s'éloigner de la conception binaire des genres véhiculée par la Wicca. Elle s'identifie en tant que femme bisexuelle et elle considère que la construction et l'affirmation de son identité sexuelle et de genre ont eu un impact direct sur sa manière de prendre part aux communautés païennes qu'elle fréquente. Elle n'a jamais réellement subi de rejet de la part de son entourage lorsqu'elle a affirmé son orientation, mais elle a ressenti le besoin de prendre ses distances par rapport au paganisme spécifiquement wiccan. Elle affirme : « I cannot practice a spirituality or religion that has predefined concepts of male and female, and sexuality. I cannot follow a path that does not include my own sense of gender and sexuality ». De plus, elle porte une attention particulière au

⁸ D'innombrables images d'autels néo-païens peuvent être trouvées sur Internet, les adeptes étant très portés à partager l'esthétique et les spécificités de leurs pratiques.

respect des cultures autochtones, entre autres, auxquelles le paganisme contemporain emprunte certaines pratiques religieuses. Elle mise aussi sur les aspects communs à toutes les cultures grâce auxquels chaque être prend part à un « Tout énergétique universel ». Ainsi, Helena, qui réconcilie de façon très rationnelle des opposés comme la lumière et l'ombre, la vie et la mort, les ancêtres et les vies futures, préfère percevoir ces catégories dualistes comme étant en constante mouvance. Pour cette raison, elle choisit d'adopter des pratiques plus inclusives, moins axées sur la binarité des genres que sur l'équilibre, en elle-même, de ces deux opposés. La performance de son identité sexuelle et de genre se répercute sur ses pratiques religieuses et sur la manière dont elle s'intègre à la communauté païenne. Helena valorise la diversité, tant au niveau de son appartenance aux multiples communautés qu'elle fréquente qu'au niveau de l'identité sexuelle et de genre.

Quant à Maria, elle pratique surtout de manière solitaire, mais elle prend parfois part à des pratiques de groupe, tout en se considérant comme une invitée. Maria qualifie son genre comme étant *queer*, refusant de restreindre son orientation sexuelle à une identité fixe. Elle s'identifie aussi comme bisexuelle et entretient une relation polyamoureuse avec deux personnes transgenres. Pour Maria, la déconstruction de son identité sexuelle et de genre correspond à la déconstruction de son appartenance à la religion catholique et au paganisme contemporain. Provenant d'un milieu catholique strict qui lui a longtemps imposé un certain style de vie, elle s'en est volontairement éloignée, entre autres en demandant l'apostasie. Maria précise que l'expérience de sa relation polyamoureuse module ses différents intérêts pour les religiosités païennes. Si elle s'intéresse sur le plan personnel au yoga et à la guérison énergétique, elle pratique avec ses partenaires des techniques de médiumnité qui incluent l'identité *queer* des participant.e.s. Elle fait aussi partie d'un groupe de personnification masculine (drags kings) qui parodie les stéréotypes de genres. Faisant des liens entre ses pratiques artistiques, religieuses et de genre, elle affirme : « Performance is art. If you look at my spirituality as being living in the moment, and

behaving, speaking, walking in the moment, then whatever you are and whoever you are is essentially a part of it ». Ainsi, Maria conçoit que ses expériences lui apportent un apprentissage de nature spirituelle, qu'elle doit partager avec un réseau de relations interpersonnelles qu'il lui importe d'entretenir. Les pratiques de Maria font la performance de son identité *queer* en valorisant l'énergie et l'esprit, au détriment de la matérialité sexuée des corps. Cependant, l'ouverture prise par Maria reflète bien plus que cette identité : elle révèle aussi la nature non-binaire de sa vision du monde, de ses actions sur le monde et de ses relations avec ses proches.

4.4.3 Expériences de résolutions très complexes

Un grand nombre de répondant.e.s transgenres décrivent leur expérience de la résolution des contradictions comme étant souvent très laborieuse et foncièrement plus complexe que celle des autres répondant.e.s. En effet, ces répondant.e.s transgenres éprouvent beaucoup de tensions entre leur identité sexuelle et transgenre et les communautés auxquelles elles prennent part ou desquelles elles s'éloignent. Elles considèrent que la performance rituelle de leur identité sexuelle et de genre a pour effet de décroiser la binarité sur le plan individuel et sur le plan collectif. Ce décroisement constitue un élément déterminant autour duquel elles se réunissent en communauté. Toutefois, les relations entre les pratiques religieuses quotidiennes de ces répondant.e.s et leurs pratiques de groupe sont variables.

Simon, par exemple, un homme transgenre marié à une femme transgenre avec qui il entretient une relation polyamoureuse, s'identifie comme bisexuel, ou plus précisément comme pansexuel, dans le but de signifier que son orientation n'est pas gouvernée par la binarité du genre. Simon décrit son parcours comme ayant été semé de lourdes épreuves qu'il a dû surmonter : le rejet de sa famille et de sa communauté

religieuse protestante en raison de son identité de genre, une transition traumatisante sur le plan psychologique et beaucoup d'incompréhension en société. Selon lui, ces problèmes l'amènent à peu socialiser en dehors de son cercle d'ami.e.s avec qui il pratique des rites païens. Simon pratique un grand nombre de rites différents de manière solitaire et en groupe. Or, son rapport avec son identité de genre et avec son corps est encore très fluctuant et ce n'est qu'en compagnie de ses groupes, dans le cadre de pratiques de magie du sexe, ou encore lors de festivals où il se sent à l'aise de montrer son corps ou de prendre part à des rites spécifiquement masculins, qu'il a récemment développé un meilleur contact avec ce dernier. Avec son groupe *Lokkabrenna*, axé sur la vénération du dieu nordique Loki⁹, il valorise la capacité à changer de perspective et de forme, que ce soit sur le plan de l'appartenance ou de l'apparence. Par ailleurs, avec son épouse, il a complètement adapté leur rite de mariage à leur identité *queer* afin qu'il convienne adéquatement à leurs croyances. Pourtant, la pratique personnelle de Simon fonctionne largement par serments envers des divinités à qui il demande aide et protection en échange d'offrandes ou de créations rituelles ou liées à son travail d'écrivain. Lorsque Simon a décidé de faire sa transition, il a perçu son geste comme un mariage avec lui-même, lui permettant de devenir enfin complet. Il affirme :

Being a trans man opens my mind to a lot of responsibilities that would not otherwise be considered under normal circumstances by someone who very much clings to the gender binary, and thinks that sex and gender are now just one undeniable fact which you're stuck with from birth onwards.

Ainsi, il lui importe que sa spiritualité demeure changeante et qu'elle lui permette de prendre contact avec d'autres « créatures spirituelles sous forme humaine », afin de les aider à changer et à apprendre ce qu'elles ont besoin d'apprendre. En réaction à

⁹ *Lokkabrenna kindred*, dont nos répondant.e.s Manon, Sam, Simon, Jackson et Maria sont membres, est nommé ainsi d'après la figure de Loki en raison de sa capacité à changer de forme et, en l'occurrence, de genre, et pour sa qualité de *trickster*, soit de joueur de tours. Cet aspect humoristique que le *kindred* associe à la sexualité fait écho aux spiritualités autochtones, pour Jackson surtout, et aux enseignements de Starhawk prisés par Sam, Manon et Maria.

son passé difficile, Simon se donne les moyens de faire l'expérience de son identité de genre et sexuelle tant de manière individuelle que collective. Cette identité est médiatisée par des rites qui permettent la performance simultanée de son identité *queer* et de l'appartenance au paganisme contemporain qui en découle.

Jackson, pour sa part, s'identifie en tant qu'homme transgenre bisexuel, plus spécifiquement comme *queer*, et il est en relation polyamoureuse avec une femme. Il a reçu une éducation catholique stricte, imposée par sa mère, elle-même métisse; son passage à l'école catholique a laissé chez lui un profond sentiment de peur et d'oppression causé par l'imaginaire de l'enfer et du diable, de même que par la religion institutionnalisée. Ainsi, il a, avec Maria, demandé l'apostasie de l'Église catholique. Or, lorsqu'il s'est mis à approfondir son intérêt pour ses racines métisses et pour les spiritualités autochtones, il a commencé à se questionner davantage sur les rapports de genre et les inégalités sociales. C'est entre autres lorsqu'il a rencontré le concept de *two-spirit*¹⁰, auquel il s'identifie, qu'il a réalisé que son identité de genre ne correspondait pas à celle qu'on lui avait attribuée :

À un moment donné, j'étais là : « Ben, pourquoi je vais en transe et que je reçois un message que les éléments féminins sont mes éléments qu'il faut travailler, c'est pas logique ». Alors ça a fini par avoir une signification, alors il y a des liens là. D'autres affaires... la première fois où je suis allé à un événement où j'ai entendu parler de two-spirit, ça a fait « hein! » Ça m'a comme électrisé parce que le fait qu'il y ait un lien entre le genre et l'esprit ou les esprits, c'était « oh! » Ça m'a interpellé... j'ai souvent vu la transition comme quelque chose de très spirituel. Le débat nature/nurture me tombe sur les nerfs éternellement : « la féminité et la masculinité, t'es né avec ça », le *biological determinism*. Ça revient chez les trans qui disent « On est né comme

¹⁰ Le terme « *two-spirit* », parfois traduit par « bi-spirituel.le » est une réinterprétation à visée décolonialiste de la figure autochtone du berdache, c'est-à-dire, en général, un être masculin habité d'un esprit féminin, « incarnant, selon les accents des explorateurs puis des anthropologues, soit une forme de travestissement généralisé — et même de transsexualisme symbolique [...], soit une forme (« passive ») d'homosexualité institutionnalisée » (Ménard, 1985 : 117). Si les berdaches étaient perçus comme ayant un rôle social particulier en raison de leur identité de genre et sexuelle, le terme *two-spirit*, aujourd'hui, « renvoie à un processus d'affirmation positive de soi et à l'esprit de solidarité autochtone des temps précoloniaux, opposés aux constructions hégémoniques de l'identité gaie » (Brotman et Ryan, 2008 : 429).

ça, j'ai un corps d'homme et j'ai un cerveau de femme ». [...] J'ai souvent exprimé ma transition d'une manière spirituelle. Si j'ai fait une transition, c'est pour permettre à Cindy de se pencher sur des affaires spirituelles ou abstraites. Elle a plus besoin de s'inquiéter avec les banalités quotidiennes et de payer les comptes, c'est moi qui s'occupe de ça et elle est tranquille. J'ai souvent vu ça comme ça. C'est pas vraiment qu'elle existe plus, c'est une entité spirituelle comme une autre.

Jackson considère que les communautés qu'il fréquente ressentent les échos de son identité *queer*, en tant que cette dernière fait partie intégrante de sa manière de les aborder et d'y prendre part. C'est ce que montre sa participation à un rituel de troisième genre qui a eu lieu à *Kaleidoscope Gathering* en 2014¹¹. Lors de ce rituel, les gens sont invités à explorer leur genre en faisant la performance de traits caractéristiques à l'un ou l'autre genre. Lorsque Manon, qui préside le rituel, demande à chacun de se déplacer vers une aire (« boîte ») correspondant à un genre spécifique, Jackson, qui était resté au centre, hésitant, prend la parole. Il se définit comme un *weed* ou une herbe, qui ne peut choisir parce qu'il n'est ni fleur ni chardon (correspondant respectivement, au cours du rituel, aux genres féminin et masculin). Il explique son caractère unique, puis court dans tous les sens, crie *Weeeeeed !* très fort en agitant ses bras levés, provoquant le rire des gens présents. Manon demande ensuite aux participant.e.s de sortir de leur « boîte », de s'en éloigner le plus possible jusqu'à ce qu'illes soient à l'aise de se comporter comme illes le désirent, entre la fleur et le chardon.

Manon, qui constate « l'impossibilité de rester ainsi entre les deux boîtes », décide de relier les deux cordes afin d'en faire une cercle plutôt que deux limites définies. Maria et Simon, aussi présents, détachent alors de la corde les bandelettes de tissu pastel afin de les enrouler l'une sur l'autre avant de les attacher pour créer un cercle de tissus. Manon demande à Trix, un autre participant, d'apporter le nécessaire pour lier le tout, soit un long fil de laine violette et lavande, qu'il appelle la *gender glue* ou colle à genre et que Manon déroule. Elle demande à tout le monde de le toucher et de

¹¹ Le récit de ce rituel émane de nos notes d'observation.

le charger de leur énergie *queer* et de leur diversité. Avec le fil, Manon attache le cercle de tissu et demande à tout le monde de se préparer à se rendre au *Rainbow tree* ou Arbre Arc-en-ciel, où illes iront donner le cercle de tissus en offrande.

La route ressemble à une procession ou à une marche militaire. Manon joue du tambour, doucement et avec plus de force par moment, lorsqu'elle pose une question. Tout au long de la marche, elle demande avec une voix très forte, pour que tout le monde entende, des questions comme « Is my gender okay? » et « Is it okay to have no gender? », auxquelles d'autres ajoutent leurs propres questions, plus adaptées à leur identité, comme Jackson qui demande « Are my two spirits okay? ». À toutes ces questions les gens répondent en scandant un « Oui ! », à voix très haute, ce qui attire l'attention des gens autour de la procession qui entendent à la fois les questions et les réponses. À l'arrivée au *Rainbow tree*, Manon et Maria attachent le cercle de tissu à l'arbre avec la « colle à genre », souhaitant ainsi à toutes les personnes présentes de mieux comprendre qui elles sont et de trouver leur chemin vers leur identité. Ceux et celles qui le désirent vont poser les mains sur l'arbre et méditer. Enfin, Manon les invite à aller se baigner au *Cauldron*, l'étang où la baignade nue est permise.

Dans ce rituel, la signification des genres et les rôles qui leur sont associés sont d'abord explicités. En effet, en exprimant la nécessité perpétuelle des catégories et de leur diversité, on exprime les significations sociales associées à chacun des genres tout en ouvrant ces derniers vers de multiples possibilités. Le rituel permet, en second lieu, de subvertir les normes de genre par le biais de la personnification et de la critique humoristique et parodique des significations sociales. Enfin, les genres sont négociés pour chaque individu lorsqu'ils en performant les aspects positifs et négatifs, dramatiques ou humoristiques. Cela permet d'arriver à une compréhension personnelle et collective de l'identité non-binaire ou *queer* des participant.e.s. Tous les symboles convoqués dans le rituel, que ce soit les cordes, la *gender glue*, les couleurs, les plantes, même les espaces, participent efficacement à l'affirmation de

cette identité. *Kaleidoscope Gathering* offre de cette façon une occasion unique aux individus LGBTQ néo-païens de négocier leur identité à la fois par rapport aux normes de genre de la culture dominante et à celles qui sont véhiculées dans le paganisme contemporain d'inspiration wiccanne. Cette efficacité symbolique est attestée, selon nos analyses, par l'expérience de Jackson et celles d'autres participant.e.s, à différents degrés.

Cependant, Jackson définit sa relation à la communauté néo-païenne comme solitaire et il entretient avec elle une relation quelque peu distante. Il ne possède que très peu d'habitudes rituelles et, bien qu'il entretienne chez lui un petit autel dédié à ses ancêtres, il n'aime pas le cérémoniel. Conformément à son imaginaire des pratiques autochtones, il affirme qu'il préfère travailler sur les aspects psychiques et immatériels de la pratique, notamment par le biais de la transe, afin d'être disposé à recevoir des messages des esprits. D'un autre côté, il affirme que plusieurs autres communautés seraient plus significatives pour lui : sa famille et les proches avec qui il pratique des rites païens, la communauté crie ou pan-autochtone, son réseau BDSM et le milieu du *drag*. S'il ne donne pas de nom précis à sa spiritualité, il rechigne aussi à fixer son identité de genre selon la binarité dominante. Ainsi, le récit de Jackson montre comment la performance de son genre, dans le cadre de ses pratiques rituelles collectives, lui permet d'alterner et de modifier, selon le besoin, les termes d'une identité qu'il préfère garder mobile.

Comme Jackson, Hunter a été confronté à la binarité du genre lors de sa participation aux rituels collectifs. Il explique :

Je peux me joindre à un festival de Yule avec mes amis, m'adapter à la situation, avec eux. Je suis avec eux, je m'y prête... comme à KG... je suis allé aux rituels... je me suis trouvé là où j'étais supposé être, j'ai été remplacé par les « Fates¹² »... je voulais aller là, mais je me suis retrouvé là, les choses arrivent

¹² En références aux Moires de la mythologie grecque, entres autres. Les *Fates* (en anglais) sont perçues, au sein du paganisme contemporain, comme les Déesses du Destin, toutes mythologies confondues.

pour une raison... je garde l'esprit ouvert pour les religions des autres, mais j'ai pas besoin... je participe aux rituels, c'est calmant, ça rapproche du monde, montrer qu'ils peuvent être qui ils veulent.

Il demeure assez critique par rapport aux pratiques collectives; il considère toutefois que les pratiques religieuses genrées auxquelles il assiste sporadiquement ont peu d'impact sur ses pratiques quotidiennes. Les épreuves qu'a suscitées son identité d'homme transgenre le poussent davantage à adopter une perception non-genrée des divinités qu'il prie, ou du moins plus axée sur le respect du féminin en lui et de ses qualités protectrices et bienveillantes.

Enfin, Callum affirme chercher explicitement à décroiser les rapports de genre au sein de ses pratiques religieuses quotidiennes et, en ce sens, il considère qu'il fait aussi le travail à l'échelle de ses pratiques collectives. Il choisit de faire profiter son entourage de l'inclusivité qu'il perçoit dans les pratiques divinatoires et la célébration des sabbats et du cycle lunaire. Pour cette raison, il entretient un autel à Santa Muerte, déesse mexicaine des morts, des *queers* et des marginaux, ainsi qu'une relation avec les esprits des lieux présents dans la ville. Par le fait même, ses pratiques quotidiennes et ses pratiques collectives lui permettent d'éviter les catégories masculines et féminines contraignantes qu'il associe à la domination et à l'agression.

L'identité de genre et sexuelle constitue, pour Jackson, Hunter et Callum, un élément déterminant de leur pratique religieuse, qu'elle soit individuelle, collective ou les deux à la fois, s'influençant généralement l'une l'autre de manière réciproque. Cette identité, qu'ils conçoivent surtout de manière *queer*, c'est-à-dire cherchant à redéfinir les catégories masculines et féminines ou à en sortir, a un impact considérable tant sur les communautés auxquelles ils prennent part que sur la manière dont ils les abordent, les rejoignent ou les transforment.

En somme, les récits de vie de nos répondant.e.s, ainsi que l'itinéraire de sens qui fait ressortir la construction et la performance de leur identité de genre et sexuelle,

suggèrent trois tendances. Pour certain.e.s répondant.e.s, la résolution des tensions et des contradictions engendrées par l'inadéquation entre leur identité sexuelle et de genre et la binarité dominante au sein du paganisme contemporain et de la société en général se fait de manière somme toute aisée. Cette tendance reflète l'expérience telle qu'elle est mise en récit par la majorité de nos répondant.e.s gais. Pour d'autres répondant.e.s, moins nombreux, l'expérience de cette résolution des contradictions et des tensions engendrées par les normes de genre est décrite comme étant plus ardue, dans la mesure où la performance de leur identité sexuelle ou de genre rencontre plus d'obstacles à l'échelle collective. Certain.e.s d'entre eux et elles, pour cette raison, évitent le plus souvent les contextes rituels collectifs, préférant se concentrer sur leur cheminement personnel. Ces répondant.e.s sont majoritairement bisexuelles, *queers* ou transgenres. Enfin, pour une majorité de répondant.e.s transgenres, soit la minorité de nos répondant.e.s, la performance de leur identité sexuelle et de genre en contexte rituel découle d'un itinéraire de sens très complexe en raison des diverses expériences négatives qu'elles ont vécues ou vivent encore au sein de leurs communautés.

Ces tendances montrent qu'il est encore très ardu, même en faisant partie de la communauté païenne qui prône l'égalité des sexes et des droits LGBT, de performer une identité non-binaire dans le cadre de rituels collectifs. À l'inverse, il est pourtant relativement facile de contredire la binarité du genre au sein de la pratique rituelle solitaire. Le paganisme contemporain permet un éventail de pratiques qui permettent l'interprétation et l'adaptation, mais qui décloisonnent rarement cette binarité au profit de la subversion des genres ou de leur multiplication. Même si les croyances revêtent peu d'importance pour créer communauté au sein du paganisme contemporain, la marge ou l'alternative que celui-ci est censé constituer est encore très hétéronormée, c'est-à-dire calquée sur un modèle hétérosexuel. Le paganisme contemporain devient aussi de plus en plus homonormé, c'est-à-dire calqué sur un modèle exclusif homme-masculin, femme-féminine. La présence et la militance des

individus *queers* ou transgenres constituent toujours un problème ou un non-sens, à certains égards, pour plusieurs participant.e.s.

4.5 Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons exposé et mis en rapport la manière dont nos répondant.e.s mettent en acte leur identité sexuelle et de genre au sein de leurs pratiques religieuses. Nous avons montré comment leur parcours de vie affecte le sens qu'elles attribuent à ces pratiques. Nous avons aussi montré comment ces dernières modulent et reflètent une façon spécifique de vivre leur identité, sexuelle ou religieuse, en société, soit en dehors du contexte rituel. Nos données révèlent le degré auquel nos répondant.e.s réussissent à construire une cohérence autour des ruptures entre leur identité sexuelle et de genre et leurs pratiques religieuses. Elles montrent aussi que cette construction de sens découle du mode de résolution des tensions engendrées par l'inadéquation entre leur identité non-binaire et leur communauté. Comme nous l'avons vu, chacun.e d'entre eux et elles négocie de façon unique avec les normes sociales (religieuses et de genre).

En ce sens, il transparaît que les performances identitaires de nos répondant.e.s se trouvent constamment à la limite qui distingue les pratiques individualisées de la norme ayant cours au sein de la sphère sociale spécifique qui reconnaît cette identité. Cela reflète ce qui se passe dans le paganisme en général, ou du moins celui que nous avons pu observer à Montréal et en Ontario. En effet, les thèmes et les symboliques utilisés au sein des pratiques néo-païennes renvoient à une universalité qui est mise en acte lors des célébrations rituelles. Ces thèmes font référence à une diversité d'éléments qui essentialisent certains comportements associés au genre et qui ont d'abord été interprétés et intégrés par nos répondant.e.s en dehors des communautés

païennes qu'elles fréquentent. Ainsi, les pratiques collectives néo-païennes très genrées ne sont presque jamais comprises de manière littérale ou prises comme reflétant un fait naturel déterminant.

En raison des nombreuses normes de genre déjà présentes au sein de leur parcours de vie, en milieu familial, religieux ou scolaire, par exemple, les participant.e.s abordent les pratiques néo-païennes genrées avec un certain a priori : elles savent que ces pratiques mettent en scène la binarité du genre. Malgré ce recul, elles manifestent tout de même du respect pour le parcours des autres membres de la communauté qui n'ont pas autant déconstruit la binarité du genre. Elles décrivent ainsi leurs pratiques respectives comme étant imbriquées dans l'expérience de leur identité sexuelle et de genre. Le sens qu'elles accordent à leurs pratiques découle également du niveau d'adéquation entre l'acceptation de cette identité par une communauté (reconnaissance) et leur propre réaction (appartenance) à l'acceptation, fluide ou complexe, de leur identité par cette communauté (authenticité).

Nos analyses montrent donc que la binarité du genre, ou plutôt les identités LGBTQ qui s'éloignent de la binarité du genre, déterminent à la fois la manière dont nos répondant.e.s s'identifient en tant que personne LGBTQ et en tant que païen.ne.s. Les négociations *queer* auxquelles elles s'adonnent participent à/de leur capacité à transformer leur monde, les significations qu'elles accordent aux événements de leur parcours de vie et le milieu social dans lequel elles évoluent. À son tour, ce dernier détermine l'étendue de l'expression et de l'acceptation de leur identité marginalisée.

Ceci n'est pas sans rappeler la thèse de Paul Heelas (2008) sur les spiritualités alternatives ou de la vie. Selon lui, les ritualités identitaires associées à ces spiritualités engendrent un sentiment d'autorité et de pouvoir sur sa propre existence. Il précise que ces dernières ne peuvent pas être considérées indépendamment d'un contexte socioculturel et, surtout, politico-économique. L'influence du marché n'est pas négligeable au sein des spiritualités alternatives, ces dernières étant souvent

perçues par les intellectuels et les institutions religieuses comme individualistes et consuméristes (Heelas, 2008 : 186-187). Cependant, elles offrent souvent un lieu d'émancipation en dehors des institutions religieuses et un milieu social axé sur le respect et la « croissance personnelle » des individualités. Ainsi, les pratiques rituelles genrées que nous avons observées, même si elles véhiculent certains stéréotypes, permettent à certain.e.s répondant.e.s d'entamer une critique des rôles associés aux genres. D'autres répondant.es y trouvent l'occasion de poursuivre et d'approfondir leur exploration ou leur déconstruction de la binarité du genre.

Dans une autre perspective, ce phénomène rappelle aussi ce qui se produit dans l'étude de McGuire (2008) sur les spiritualités genrées, qui ne concernent majoritairement que des individus de même genre. Parce que ces pratiques, axées sur une appartenance à un genre spécifique (surtout féminin), visent à permettre la guérison des souffrances dues à de l'abus sexuel ou à de la violence, elles ne remettent généralement pas en question la séparation entre le masculin et le féminin. La religion vécue, telle que décrite par McGuire, est un lieu fertile pour la réappropriation individuelle des significations associées à la masculinité ou à la féminité. Toutefois, en contexte collectif, où les identités de genre et sexuelle, les corps et le politique se rencontrent, ces significations doivent être négociées et reconnues de manière constante, afin de permettre à tou.te.s d'entrer en rapport avec la communauté sans accroître la marginalisation des individus dont l'identité ne correspond pas à la norme binaire du genre. À cet égard, nous avons pu observer au sein de la communauté païenne de Montréal que les pratiques religieuses demeurent souvent inclusives par rapport aux identités de genre et sexuelle non-binaires; bien qu'elles mettent en scène des éléments genrés, leur expression laisse place à l'interprétation, à l'exploration des rôles de genre et à la déconstruction des stéréotypes féminins et masculins.

Fedele et Knibbe (2013) suggèrent toutefois que les catégories, même alternatives, participent quand même souvent à la reproduction de rapports de domination. Leur étude, qui s'attache à analyser la distinction que font leurs répondant.e.s entre religion et spiritualité, fait l'examen exhaustif des processus de domination et d'exclusion à l'intérieur d'un cadre où sont pourtant mises de l'avant la liberté de croyance et de pratique, de même que l'égalité entre hommes et femmes. Elles montrent que ces processus, d'origine individualiste ou clientéliste (2013 : 189), sont contrôlés, obscurcis ou intégrés par la résistance même que les pratiquant.e.s de spiritualités alternatives opposent à toute interprétation de la nature et des effets de leurs discours qui soit extérieure ou divergente de la leur.

Dans le prochain chapitre, nous verrons comment les différents rapports entre identité et communauté, tels que nous les avons mis en lumière, questionnent à la fois le caractère alternatif et émancipatoire du paganisme contemporain. Ces deux notions, comme nous le verrons, pointent vers les différentes manières dont les néo-païen.ne.s reproduisent ou contestent, à l'échelle microsociale et macrosociale, les rapports de pouvoir et la normativité entourant le genre, la sexualité et la religion.

CHAPITRE V

NORMATIVITÉ ET RAPPORTS DE POUVOIR DANS LES INTERACTIONS MICROSOCIALES

A status, a position, a social place is not a material thing, to be possessed and then displayed; it is a pattern of appropriate conduct, coherent, embellished, and well-articulated. (Goffman, 1959 : 75)

But how different is Butler's subject from a structural Marxist subject? The former is a product of collisions between discursive processes of which 'it' is utterly unaware, while the latter subject is unwittingly determined by the 'needs' of the relations of production. [...] Within the language of performativity, anything smacking of intentionality becomes a discursive 'god trick' and must be banished. (Nelson, 1999 : 347)

5.1 Introduction

Dans les chapitres précédents, nous avons montré comment le genre est représenté et mis en scène par les ritualités néo-païennes. Nous avons aussi montré comment l'identité sexuelle et de genre, en tant qu'elle est partie du sens que nos répondant.e.s attribuent à leurs pratiques, est au cœur de leur expérience religieuse. Nous avons également exposé les raisons pour lesquelles leur identité de genre et sexuelle, que nos répondant.e.s construisent en réponse, en réaction ou en continuité avec un ensemble de relations diverses à leur environnement social, fait sens lorsque ces

relations sont comprises par l'analyse de leur récit de vie. Cette méthode nous a permis de comparer le récit de l'expérience de nos répondant.e.s et de faire ressortir certaines tendances dans la manière dont ils composent avec les normes de genre. Ces tendances révèlent aussi la tension qui existe entre la capacité des individus à négocier avec les normes sociales associées au genre et la normativité qui module cette capacité ou qui l'oriente. Cependant, si nos répondant.e.s considèrent qu'ils s'affranchissent d'une norme, il leur est toutefois impossible de s'extraire de tout processus normatif en tant qu'on ne s'écarte jamais d'une norme sans se confronter et se conformer à une autre (Becker, 1985; Honneth, 2000).

En effet, la mise en pratique de l'identité de nos répondant.e.s en contexte rituel dépend aussi des différentes négociations dont illes font le portrait dans leur récit de vie. Parce que ces négociations s'attachent à des expériences vécues, l'authenticité de l'expression du genre dans la performance rituelle a nécessairement un impact sur l'authenticité du genre vécu et mis en acte au quotidien. Bourdieu explique, au sujet de la réussite de la mise en acte des rôles sociaux :

La plupart des conditions qui doivent être remplies pour qu'un énoncé performatif réussisse se réduisent à l'adéquation du locuteur — ou mieux, de sa fonction sociale — et du discours qu'il prononce : un énoncé performatif est voué à l'échec toutes les fois qu'il n'est pas prononcé par une personne ayant le « pouvoir » de le prononcer, ou, plus généralement, toutes les fois [...] que le locuteur n'a pas autorité pour émettre les mots qu'il énonce. Mais le plus important est peut-être que la réussite de ces opérations de magie sociale que sont les *actes d'autorité* ou, ce qui revient au même, les *actes autorisés*, est subordonnée à la conjonction d'un ensemble systématique de conditions interdépendantes qui composent les rituels sociaux. (Bourdieu, 1982 : 165)

L'agentivité de nos répondant.e.s ou leur puissance d'agir, dont nous avons montré en quelque sorte l'étendue dans le précédent chapitre, est largement déterminée et, par le fait même, limitée à un contexte social spécifique, la force de la norme sociale étant généralement plus grande que la capacité des individus ou d'un groupe marginalisé à transformer leur propre monde et le sens qu'ils en font (Honneth, 2000; Butler, 2004).

Si les récits de vie évoquent comment nos répondant.e.s prennent en charge leur construction de sens, l'autorité qui en découle *sur le plan microsocial* ne fonde cependant aucune norme à l'échelle de la société. L'autorité des « agents », les individus dont nous avons recueilli l'expérience, provient ainsi essentiellement de la mise en pratique, en contexte religieux, d'énoncés performatifs et d'actes d'autorité/autorisés. De surcroît, elle dépend du niveau ou mode d'acceptation et de reconnaissance de leur identité dans les différentes sphères sociales de leur vie.

Dans ce dernier chapitre, nous verrons comment les différentes ruptures et réconciliations entre identité et communautés d'appartenance dominante et alternative au sein de l'expérience de nos répondant.e.s, telles que nous les avons mises en lumière dans le chapitre précédent, questionnent le caractère émancipatoire et égalitaire du paganisme contemporain. Les pages qui suivent mettent donc l'accent sur la capacité d'agentivité de nos répondant.e.s, laquelle se manifeste dans leur pratique néo-païenne, au regard des normes sociales qui concernent le genre et l'identité sexuelle. Nous verrons d'abord comment les différents lieux de normativité sont inter-reliés au sein de l'expérience de certain.e.s de nos répondant.e.s¹. Par la suite, nous montrerons ce que révèlent leurs négociations identitaires à propos de la transmission d'une norme à l'échelle du paganisme contemporain, de l'identité sexuelle et de genre, ainsi que de leurs relations interpersonnelles. En d'autres mots, nous verrons comment leur discours sur eux et elles-mêmes marque leur pratique, laquelle est également marquée par des certains discours normatifs, bien qu'alternatifs, entourant l'identité sexuelle, de genre et religieuse.

En outre, nous identifierons certaines tendances dans la production et la reproduction de normes au sein de l'expérience de nos répondant.e.s. Nous pourrions, ce faisant, mettre en lumière l'expérience de nos répondant.e.s au regard du processus de

¹ Nous avons choisi, pour ce chapitre, d'utiliser comme matériau d'analyse seulement les entretiens que nous avons obtenus, dans la mesure où ils sont plus riches que les questionnaires, mais aussi parce que les questionnaires recoupent largement, pour les personnes gaies et bisexuelles, le contenu des entretiens.

normalisation des identités sexuelles et de genre. Cela devrait ultimement permettre, d'une part, de comprendre comment l'expérience tend à être réintégrée dans une norme et, d'autre part, de mieux saisir le rôle du paganisme contemporain pour nos répondant.e.s, qui y trouvent un lieu de (re)production tout autant que de subversion de normes essentialistes.

En ce sens, ce chapitre, s'il semble par moment faire violence à l'expérience de nos répondant.e.s, notamment en jetant un regard critique sur l'aboutissement de leurs efforts de négociation et sur leur agentivité, s'efforce plutôt de confronter les théories sur la performativité du genre et des identités sexuelles avec un objet qui, le plus souvent, leur échappe. L'objectif consiste donc moins à comprendre pourquoi l'expérience de nos répondant.e.s ne trouve pas d'écho à l'échelle de la société en général, qu'à savoir comment se construisent les tensions entre les catégories identitaires et leur expérience. Mises en commun, ces expériences pointent vers un phénomène *macrosocial* touchant le besoin de reconnaissance et les différents degrés de reconnaissance des identités non-normatives en société.

5.2 Représentation de soi, discours sur soi

Les récits de vie de nos répondant.e.s montrent qu'une grande partie de la construction de leur identité se produit en réaction à une norme sociale, qu'elles sont en mesure de percevoir et de nommer. Plus spécifiquement, cette normativité se révèle, au sein du récit de vie de nos répondant.e.s, en trois lieux : dans la pratique religieuse, qu'elle soit néo-païenne ou non; dans le corps agissant les normes de genre imposées par la catégorie, elle-même genrée, de sexe, et soumis aux discours et aux structures qui servent à le gérer (particulièrement celui des femmes); et dans la place que les répondant.e.s occupent au sein de leurs milieux sociaux.

Chacun de ces trois lieux de normativité, soit le religieux, le genre et le social, est le théâtre de négociations identitaires. Ainsi, les pratiques auxquelles nos répondant.e.s s'identifient et qu'illes perçoivent comme authentiques au regard de leur identité s'accompagnent inévitablement d'un discours construit autour de normes macrosociales préétablies, chacun.e les transformant et les adaptant, sur le plan microsocial, à son individualité. Or, l'avantage de la méthode du récit de vie est que ce dernier montre exactement les raisons pour lesquelles un individu construit tel ou tel discours autour de son identité et de ses pratiques. Les récits de nos répondant.e.s témoignent de la manière dont illes se représentent eux-mêmes, tant pour eux-mêmes que pour leur environnement social. À ce sujet, Bertaux affirme que ce que la méthode du récit de vie permet de comprendre,

[...] ce n'est pas le fonctionnement *intérieur* du sujet, l'économie sémantique (symbolique) de ses croyances, valeurs et représentations, de ses attitudes et de son « idéologie » personnelle, de son psychisme; mais bien le fonctionnement, les logiques et les dynamiques du monde *social* ou de la situation *sociale* qui sont *extérieurs* au sujet. (2010 : 91)

Dans le chapitre quatre, nous avons vu différentes négociations identitaires telles qu'elles se présentent dans le récit de vie de nos répondant.e.s. Dans cette section, nous verrons que ces négociations intègrent les normes sur le mode de la reproduction, de l'inversion ou de la subversion, affectant par le fait même le mode d'identification de nos répondant.e.s sur les plans religieux, du genre et de la place en société. Nous verrons ensuite comment ces différents modes d'identification modulent, sur le plan collectif, la performance de normes entourant l'identité sexuelle et de genre et l'appartenance religieuse ou sociale. En d'autres mots, nous verrons comment les normes et les modes d'identification influent les uns sur les autres.

5.2.1 De l'individu au social : le poids des stéréotypes

Comme nous le verrons, les trois *loci* que constituent la religion, le genre et la société, dont émerge un potentiel tant normatif que subversif, sont intimement liés. En effet, les processus discursifs et structurels qui organisent, gèrent et uniformisent les identités et les comportements sociaux ont des effets, que l'on confond le plus souvent avec les causes. Ces processus sont foncièrement ancrés dans un ensemble de stéréotypes nommant généralement les hommes et les femmes comme des êtres égaux, mais qui ne les rendent pas égaux dans la pratique. Érigés en principe de base de l'organisation sociale, ces stéréotypes « possèdent en effet un pouvoir réel dans la construction des représentations sociales des sujets féminins et masculins, autrement dit de l'idée que les femmes et les hommes se font d'eux-mêmes et de leur réalité propre » (Descarries et Mathieu, 2010 : 8). En ce sens, ils imprègnent le religieux aussi bien que l'ensemble des pratiques sociales qui contribuent à déterminer le genre et à l'intégrer par la force de l'éducation et de la reproduction de gestes genrés (Dorlin, 2008).

Les normes religieuses, de genre et sociales fonctionnent souvent de concert. Par exemple, nous avons observé que, dans la Wicca, un Grand prêtre wiccan devient un ancien lorsqu'il a démontré de façon constante qu'il était capable de mettre en acte ses rôles sociaux de protecteur, de pourvoyeur et d'amant, tant sur le plan des pratiques religieuses que de la communauté ou de ses relations aux femmes. Une Grande prêtresse devient pour sa part une *elder*, soit une ancienne, lorsqu'elle a passé par les trois stades de la féminité (jeune femme, mère, femme sage), maîtrisant les pratiques hétéronormées (religieuses et sociales) qu'ils impliquent. Par ailleurs, dans la communauté païenne, une Grande prêtresse doit savoir invoquer la Déesse autant que le Dieu. Ce faisant, elle invoque le féminin aussi bien que le masculin, mais celui-ci demeure toujours « autre », extérieur à elle.

Toutes les identités de nos répondant.e.s transgressent la norme patriarcale (voir chapitre deux) et s'en retrouvent marginalisées. Dans la mesure où la norme sociale associe les hommes à la masculinité et à la virilité, les hommes gais, qui ne définissent pas leur sexualité par rapport à l'altérité féminine, sont perçus eux-mêmes comme des hommes féminins (Dorlin, 2008). En ce sens, leur identité transgresse la norme masculine en représentant un masculin féminin (Mf, où l'identité masculine, majuscule, est dominante sur l'identité féminine, minuscule, subordonnée)². Elle est aussi transgressive, puisque le genre masculin tel qu'il est mis en acte par ces répondants ne correspond pas au « sexe » masculin qui, lui, est socialement défini en opposition au féminin (Butler, 1990). Ceci s'applique à tous les hommes que nous avons rencontrés, qu'ils soient gais, *queers* ou trans, qui s'identifient en tant qu'hommes en raison de leur sexe masculin. En ce qui concerne les femmes que nous avons rencontrées, leur identité sexuelle et de genre est aussi marginalisée parce qu'elle transgresse, voire doublement, la norme patriarcale, dans la mesure où, d'emblée, les femmes sont soumises à une pression normative plus grande que les hommes, mais aussi parce qu'elles sont associées à la masculinité si elles sont lesbiennes ou bisexuelles (Dorlin, 2008). En outre, une femme trans, par exemple, ne verra reconnaître son identité de femme que si elle se conforme de manière satisfaisante aux codes de la féminité. Nos répondantes se trouvent dans un rapport de transgression par rapport à la norme patriarcale parce qu'elles incarnent une identité renvoyant à un féminin masculin (fM, où l'identité féminine, minuscule, est subordonnée au masculin dominant) qui ne se définit pas en opposition par rapport à la masculinité.

Ces deux transgressions ne s'équivalent pas en termes de force sur le plan de la société en général. En effet, le masculin demeure toujours dominant par rapport au féminin. Pour cette raison, un homme, c'est-à-dire un individu identifié en tant que tel

² Pour un tableau qui résume les dynamiques entre les modes de négociations et les modèles de normativité, voir l'annexe F.

en raison de son sexe « mâle », incarne nécessairement plus de pouvoir qu'une femme, soit une personne identifiée comme telle en raison de son sexe « femelle » (Dorlin, 2008). Ainsi, un masculin féminin (Mf, M majuscule en premier pour signifier la domination du masculin sur le féminin) est moins soumis au poids de la normativité qu'un féminin masculin (fM, f minuscule en premier pour signifier la subordination du féminin au masculin).

5.2.2 Intégration d'une communauté alternative

Ces identités LGBTQ transgressives par rapport à l'hétéronormativité de la société dominante trouvent un accueil différent au sein du paganisme contemporain, où les relations de pouvoir, au moins à l'échelle des pratiques, des représentations et des croyances, favorisent le féminin et son « essence ». Ainsi, en intégrant une communauté d'appartenance alternative, nos répondant.e.s refondent le pouvoir associé à leur genre au regard de leur expérience de la norme dite alternative qui a cours au sein du paganisme contemporain et qui donne la plus grande part du pouvoir au féminin. Plusieurs sortes de négociations avec la norme sociale permettent à nos répondant.e.s d'intégrer leur identité sexuelle et de genre à leur communauté d'appartenance alternative. D'un.e répondant.e à l'autre, ces négociations leur permettent de mettre en acte une force masculine et féminine plus ou moins grande par rapport à la masculinité et à la féminité considérées normales en société. Ces diverses dynamiques identitaires résultent de la confrontation avec les normes sociales de genre et elles fonctionnent sur les modes de l'inversion et de la subversion. En d'autres mots, nos répondant.e.s intègrent, pour eux-mêmes et elles-mêmes, les normes de genre en inversant la charge symbolique associée aux genres ou en subvertissant le genre pour décroiser cette charge symbolique.

La plupart de nos répondant.e.s gais (Mf) et bissexuelles (fM) inversent la charge négative de la marginalisation qu'ils ont vécue en raison de leur identité sexuelle et de genre. Ils en viennent à intégrer la norme néo-païenne qui valorise l'égalité du féminin et du masculin (Fm, dans lequel le féminin, majuscule, contrecarre assez le masculin, minuscule, pour être son égal). Ainsi, nos répondants André et Maxime, tout comme Sarabee et même Hunter, procèdent à une inversion du caractère subordonné du féminin en eux et elles pour en faire une force à laquelle illes s'identifient de manière positive.

Deux de nos répondant.e.s, qui s'identifient respectivement comme homme *queer* (Callum) et comme *queer* et *two-spirit* (Jackson), se trouvent à se défaire de la nécessité de s'identifier, mais pas du fait *d'être identifié*, à un genre ou à un autre. Parce qu'ils se présentent en tant qu'hommes (Mf), et bien qu'ils le fassent de manière différente, ils se trouvent en quelque sorte dans un rapport transgressif avec la norme néo-païenne, selon laquelle les hommes devraient toujours s'identifier au féminin. Plutôt, ils choisissent tous deux d'instrumentaliser leur identité masculine pour la remise en question de la domination masculine. Callum, qui s'identifie comme homme *queer*, refuse de limiter son orientation sexuelle à la binarité du genre, mais s'inscrit tout de même dans le spectre de la masculinité. Il fait ainsi la performance d'un *queer* masculin (Qm, dans lequel le *queer*, majuscule, cherche à décroiser la binarité imposée par le masculin, minuscule, pour signifier sa subordination au *queer*), au niveau de son orientation sexuelle seulement. Chez Jackson, qui s'identifie comme *queer* et *two-spirit*, le caractère *queer* de l'identité transgresse la norme binaire de la société, de même que celle du paganisme contemporain, puisqu'il choisit d'incarner un *queer* masculin (Qm), soit une identité d'homme qui remet en question la binarité du genre au quotidien.

Pour d'autres répondant.e.s, majoritairement trans et *queer*, l'intégration du milieu néo-païen, dans lequel le féminin a la primauté, leur permet de concevoir leur identité

sexuelle et de genre de manière à déconstruire la domination masculine en attribuant une force supérieure au féminin. Ainsi, illes font la performance d'une identité *queer* qui serait égale à l'identité féminine dominante (QF). Manon et Maria (fM), qui s'inscrivent dans un rapport de subversion avec la norme de genre néo-païenne, intègrent la puissance féminine qui leur est conférée et en font la performance de manière constante, étant « essentiellement » des femmes, tout en réinvestissant cette féminité d'un caractère *queer* qui pointe vers la nature performée du genre. À l'instar de ces dernières, Simon et Sam (Mf), qui s'identifient dans un rapport de subversion de la norme de genre au sein du paganisme contemporain, font la performance d'une identité *queer* qui serait égale à l'identité féminine dominante (QF) en inscrivant leur masculinité, déjà perçue comme transgressive par rapport à la société en général, dans un spectre plus fluide qui cherche à décroiser la binarité.

L'identification des dynamiques identitaires générées par la confrontation avec les normes sociales de genre nous permet de dégager cinq modes de négociations identitaires à l'échelle du paganisme contemporain. Ces modes de négociations expriment comment l'identité de nos répondant.e.s, négociée pour eux-mêmes et elles-mêmes, est reçue dans le cadre de la communauté païenne. Les cinq femmes bisexuelles passent d'un rapport de féminin subordonné au masculin (fM) à un rapport de féminin égal au masculin (fM : Fm). Tous les hommes gais et un homme trans, Hunter, passent d'un rapport de masculin féminin (Mf) à un rapport de féminin égal au masculin (Mf : Fm). Ces deux sortes de négociations constituent des inversions de la norme hétérosexuelle. Un répondant trans, Jackson, et un répondant *queer*, Callum, passent d'un rapport de genre masculin féminin (Mf) à un rapport *queer* masculin (Mf : Qm), dans lequel ils font la performance de la fluidité du genre. Un autre homme trans, Simon, et un autre homme *queer*, Sam, passent d'un masculin féminin (Mf) à un rapport *queer* au féminin dominant (Mf : QF), dans lequel la déconstruction de leur genre et de leur identité sexuelle préserve, à l'échelle du paganisme, la force au genre féminin. Enfin, une répondante trans et lesbienne,

Manon, et une femme *queer* bisexuelle, Maria, passent d'un rapport de féminin masculin (fM) à un rapport *queer* au féminin dominant (fM : QF), dans lequel leur identité féminine est mise de l'avant par la déconstruction de la binarité du genre. Les hommes trans et *queer* (Mf : QF), tout comme les femmes trans et *queer* (fM : QF), subvertissent l'aspect féminin de leur identité de genre afin de remettre en question la domination du masculin sur le féminin.

Dans cette section, nous avons vu de quelles façons les négociations identitaires de nos répondant.e.s, dont illes font l'expérience sur le plan individuel, trouvent un écho, en termes de reconnaissance et d'appartenance, dans la communauté païenne qu'illes fréquentent. Dans la prochaine section, nous examinerons dans quelle mesure l'effet de ces identités négociées sur la communauté païenne se répercute sur le plan macrosocial, soit à l'échelle de la société en général et de leurs milieux de vie en dehors du paganisme contemporain.

5.3 Reproduction macrosociale des rapports de pouvoir et des normes de genre

Les négociations identitaires à l'échelle du paganisme contemporain trouvent une reconnaissance limitée à l'échelle macrosociale. En effet, l'identité de genre et sexuelle de nos répondant.e.s est comprise comme normale dans leurs groupes religieux, qui reconnaissent leur propre sentiment d'authenticité au regard de leur expérience, mais ce n'est souvent pas le cas en dehors de ces groupes. En termes de capacité d'agir sur les normes sociales, certaines négociations sont davantage reconnues que d'autres en dehors du contexte rituel.

À cet effet, nous avons identifié trois modèles selon lesquels les normes macrosociales sont reproduites et ce, malgré le caractère transgressif et subversif des ritualités néo-païennes.

5.3.1 Reproduction et renforcement de la norme binaire (modèle A)

Le transfert des identités LGBTQ néo-païennes des groupes religieux à la société en général tend à reproduire la norme de genre binaire. Plusieurs modèles de reproduction et de renforcement de cette norme peuvent être identifiées pour nos répondant.e.s. D'abord, les femmes bisexuelles (fM) qui inversent la norme binaire du genre en identifiant leur part féminine comme égale à leur part masculine (fM : Fm) reproduisent la fixité des essences masculines et féminines. En effet, force est d'admettre qu'en dehors de la microsociété qui conçoit le féminin comme dominant, le féminin demeure subordonné au masculin (Fm : **F** : **f**, dans lequel les lettres en gras représentent le passage de la norme païenne à la norme sociale, dans ce cas-ci d'un féminin dominant F, à un féminin subordonné f).

Le récit de Sarabee, en ce sens, traduit la façon dont elle s'est approprié son genre féminin et comment elle met en acte son orientation sexuelle (bisexuelle) dans ses relations interpersonnelles. Elle explique :

Going back to college, I had a lot of boring sexual experiences with men. I wasn't that into it. I'd rather be napping than having sex. I got over it within the first couple years. I was on a very long dry spell of choosing. I was celibate for four or five years. It was a chosen « Nope, nope... ». There was a bit of a men-hating phase. While I was in Australia, I realized I could love women. It just doesn't matter to me. But it never came up, I never thought I could be a lesbian. I was living with my friend... started to go out at gay bars and met some girls, played with them. Nothing came from the idea until I was 23, I moved to Calgary and met a couple. That was my first shared experience with a woman. The connection was beautiful. When I realized it was part of me, that I could allow the sexual energy with a woman to go where it could go... open that will help me with my monogamous relationship. The sexual part of me that needs a woman nourishment is still awakening. It kind of destroyed my relationship with my wife. [...] I wasn't craving sex because there was nothing spiritual in it.

It's more exhausting to have sex that's not fulfilling on a spiritual level than not having it. I have to take care of those spiritual connections so it's going to infiltrate into my whole life. Finding new ways to nourish myself spiritually and sexually, and relax in it, there's an anxiety. My promiscuous phase was short. I got bored by it fast. My boyfriend now is very sensual, feminine but still very masculine, but he is missing those tools to invite the spiritual into sex. When I orgasm I see God, you're no longer bodies or egos. It dissolves, allowing me to see the spiritual. They make me want to look at the darker sides, the jealousy... We have so much love to give.

Ce récit montre comment la sexualité et la spiritualité de Sarabee sont imbriquées dans son parcours. Si elle cherche à baser son expérience sur l'acceptation des différences de chacun, elle affirme qu'elle ne ressent pas le besoin de s'identifier comme bisexuelle en dehors des milieux religieux qu'elle fréquente ou de ses relations de couple. Concernant son « mariage » avec une autre femme, Sarabee explique:

It was a tattoo that we both got on the day we had our marriage. We were neighbours for 8 months and [...] we knew there was attraction. We felt it, we never acted on it. There was something deeper, a soul-sister connection, if we would have dove into the sexual part of it, it would've imploded before we ever got those lessons. We both deeply knew that. From then on, we decided to live together, I was moving to Australia, I decided after college to go away for a year. I had booked my flights when we met. She couldn't go back to school and I told her to come to Australia with me, she said « Alright! ». We had known each other for only a month or two, but we were inseparable. We would talk all day, fall asleep talking, wake up, talked... There was so much humour and laughter. We had met, looking back on it, to open our hearts, we have both become very masculine in our ways, very driven, determined. Like me she was a high achiever, drank and smoked a lot too. We had a lot of common ground, but deeply feelers and sensitive people. But at that time, we were totally turned off. We couldn't connect to anyone else. Over the six years we were together, that shit got torn open. We got someone to pull our heart with, without an intimate sexual relationship. [...] We called it a marriage because as much as we were dating on the outside, we were both still in our minds completely straight, it was not part of our idea, we had someone to go home to, like a dependable relationship, and because we had both strong feminine and masculine energy, it was easy to switch between those two. [...] We had to get new tools which is what I'm doing now, studying this polyamory stuff. They knew about each other, we slept together only once, but it was a very

communal experience. But we knew we had a relationship, we just didn't know the depth because it wasn't recognized. We were roommates technically, we didn't have sex but it was a very spiritual heart opening relationship, like a marriage is. The sexual frustration broke us up, that was the next level. We had a split for a year she went in India. But more then a year ago it was over. But there is no one else I would call my wife. Even in my relationship with a man, I could imagine having both. I'm not a lesbian, I've always wanted a man, someone bigger and protecting. It's nice to be a woman, be light and floaty and cook food. It brings out my light.

Pour Sarabee, les normes de genre oppressives en société représentent un défi à l'expression de son identité sexuelle. Dans la mesure où son parcours lui a apporté beaucoup de liberté pour faire l'expérience de sa spiritualité et de sa sexualité, elle considère que le féminin en elle et le masculin cohabitent et qu'elle les investit de différentes manières avec différentes personnes de son entourage proche. Ce faisant, elle attribue au masculin et au féminin un potentiel similaire, en parlant de son rite de mariage comme une relation intime à caractère non-sexuel. Mais ce type de relation, qu'elle intègre dans sa spiritualité et sa sexualité, concerne toujours le masculin et le féminin en invisibilisant, à l'échelle sociale, la part de pouvoir que Sarabee s'approprie par son expérience. Pour les individus extérieurs à ses relations avec ses proches, Sarabee est identifiée comme une femme hétérosexuelle, en couple avec un homme, et son mariage non-sexuel avec sa partenaire reste soumis au désir hétérosexuel. Ce phénomène de reproduction par inversion des rapports de normativité au genre est présent dans le récit de toutes les femmes bisexuelles que nous avons rencontrées. Si, en contexte religieux, elles inversent la charge négative associée au féminin pour en faire un positif qui renverse le sexisme et l'hétéronormativité, cette identité en société réitère la distinction intrinsèque entre les hommes et les femmes et entre les homosexuel.le.s et les hétérosexuel.le.s.

Un autre mode de reproduction de la norme de genre binaire peut être identifié. Pour cinq hommes gais, dont Maxime, qui inversent, tout comme les femmes bisexuelles, le sens du féminin auquel ils ont été associés pour en faire l'égal du masculin (Mf :

Fm), leurs négociations ne trouvent pas d'écho à l'échelle macrosociale. Dans le récit de Maxime, par exemple, il est possible de voir comment il perçoit son identité sexuelle et de genre au sein des cercles païens auxquels il appartient. Il explique :

C'est sûr que, malheureusement, même en 2011, il y a toujours une différence homme-femme, dans différents domaines, c'est sûr que d'être un homme, ça m'amène certaines choses qu'une femme aurait plus de difficulté, ce que je trouve plate. Mais c'est un fait. Mais sinon, je suis homme comme une femme est une femme, pas meilleur que l'autre. Oui, biologiquement, on est homme ou femme, mais intérieurement, on est les deux. Même si, des fois, des femmes écoutent pas leur autre côté, malheureusement. Mon orientation sexuelle a fait aussi que j'étais plus à l'écoute de mon côté féminin, peut-être moins mon côté masculin. Même si j'ai une orientation et une sexualité dite hors norme, pour moi, c'est un plus, parce que ça m'a permis de comprendre davantage de choses, de comprendre autant les femmes que les hommes. C'est pas un mal pour un bien, il y a rien de mal là-dedans, mais par rapport à tout ce que j'ai vécu de mal par rapport à ça, pour moi c'est un bien, avec le recul, parce que ça m'a ouvert l'esprit, avoir une conscience plus élargie du monde, ce qui est quand même très important dans la pratique.

Maxime inverse le sens négatif attribué à son identité masculine subordonnée en interprétant de manière positive la partie féminine de cette identité. Son récit montre comment le masculin et le féminin sont perçus sur un pied d'égalité au sein de sa spiritualité et de sa sexualité. S'identifiant comme homme gai dans toutes les sphères de sa vie, il parle de son *coming out* en ces termes :

Je l'ai dit à une de mes amis, ma meilleure amie quand j'avais 16 ans. Pour elle, c'était bien correct. Je savais que pour elle c'était correct, c'est pour ça que lui ai dit. Ensuite, je l'ai dit à ma mère qui l'a moins bien pris. Pour elle, c'était juste une phase, la phrase typique. Mais graduellement, elle s'est rendu compte que c'était pas une phase et elle a quand même bien accepté. C'est sûr qu'il y a des choses dont je parlerais pas, de sexualité ou de certaines choses. Ça a pris un certain temps, et encore aujourd'hui... Mais elle est beaucoup plus ouverte qu'avant et on en parle et on en rit des fois. Mon père, ça a pris énormément plus de temps. On l'a mis au courant en 2008, trois ans plus tard, parce que mon père était homophobe et raciste. Sans vouloir aller dans les clichés ou stéréotypes, c'est un gars de la campagne. Il était plus conservateur, si on veut. Mais j'avais besoin qu'il le sache. Ma mère voulait pas que je sois là, c'est pas moi en tant que tel qui lui a dit, c'est ma mère. Ma tante, la sœur de ma mère,

avec son chum qui était là aussi. Ma mère voulait pas que je sois là parce qu'elle savait pas comment il allait réagir. Ils se sont réunis un matin et lui ont dit ça. La réaction de mon père a été, je le sais... On avait tous peur et finalement tout a été ben correct. Pour le reste de ma famille aussi, la plupart s'en doutait. Pour mes amis, je l'avais dit à ma meilleure amie, en secondaire 5. Je l'ai dit à une autre de mes amis qui s'est ouvert la trappe sans faire exprès, dans un cours, ça a été un mal pour un bien parce que tout le monde l'a su et ça a rien changé. [...] J'ai eu l'impression que tant que je me cachais ou que je l'acceptais pas, les gens étaient beaucoup plus durs avec moi, m'écœuraient beaucoup plus. C'était peut-être pour ça, une façon que la vie a de dire « Accepte-toi ». Parce qu'une fois que je l'ai dit... ça a quand même bien été. Quand je suis entré au cégep, quand on me demandait, quand on parlait de gars, j'en parlais aussi. Je le criais pas sur tous les toits, mais je le cachais plus, c'était plus un secret. J'agissais comme si de rien était, comme si c'était normal. Mais j'ai jamais eu de problème, personne qui l'ont mal pris ou m'ont rejeté, j'ai été chanceux.

Il ajoute, sur les liens entre son identité gaie et sa spiritualité :

C'est sûr que le cheminement spirituel t'amène à voir les choses d'une autre façon, à comprendre les choses d'une autre façon. Pour moi, être homosexuel, c'est pas quelque chose de mauvais, ça faisait partie de la vie, de la nature, même si d'autres disent le contraire... [...] Et si quelqu'un avait plus de difficulté à accepter ça, pour moi... c'est pas mon problème. Surtout les hommes, les hommes ont plus de difficulté avec ça. J'étais peut-être plus patient, je leur expliquais. Une plus grande facilité de comprendre leur réaction, patience à leur expliquer, démontrer qu'il y a rien de mal.

Pour Maxime, les normes de genre, dont il ressent la pression en société, sont mises en acte plus facilement en contexte religieux, dans la mesure où la Wicca est forte de leur inversion. Puisque son parcours est marqué par le rejet de la part de sa mère et une profonde souffrance lors du décès de sa grand-mère, il considère que le masculin en lui l'aide à comprendre le féminin comme une essence qu'il possède également en tant qu'homme gai. Comme Sarabee, il attribue au masculin et au féminin un potentiel similaire, tout en valorisant largement le féminin comme étant plus ouvert à la diversité et à la différence. Toutefois, cette interprétation reproduit aussi la division entre le masculin et le féminin. Même s'il les conçoit comme étant deux aspects complémentaires de chaque individu, Maxime s'approprie un pouvoir féminin qui

occulte les rapports de domination genrés en société. Ce processus d'inversion est commun à tous les hommes gais wiccans, comme Maxime, que nous avons rencontrés. En contexte religieux, ils inversent la charge négative associée au féminin dans leur masculinité, mais en société, ce discours contribue foncièrement à la reproduction d'une séparation des essences masculines et féminines, qu'elles soient présentes de différentes manières chez les hétérosexuel.le.s et les homosexuel.le.s ou non. En d'autres mots, s'ils considèrent faire l'expérience d'une masculinité qui intègre une féminité positive au sein du paganisme contemporain, cette féminité est complètement évacuée dans le macrosocial, alors que la force de leur identité masculine, même si elle est considérée comme féminine, supprime cette interprétation. Ainsi, la manière dont ils conçoivent leur identité gaie, considérée féminine, donc subordonnée au masculin dominant, reproduit la fixité de la binarité du genre en définissant le masculin et le féminin comme des compléments. Leur identité transgressive en société, celle d'un homme féminin (Mf), est normalisée dans le paganisme par un processus d'inversion (Mf : Fm), mais la force de leur identité en société, qui demeure transgressive et polarisante, reconduit la division du genre et la distinction entre hétérosexuels et gais (Fm : **m** : **f**, dans lequel les lettres en gras représentent le passage de la norme païenne à la norme sociale, dans ce cas-ci d'un masculin subordonné m à un féminin subordonné f).

Enfin, une dernière tendance au sein des identités LGBTQ néo-païennes participe de la reproduction de la norme de genre binaire à l'échelle de la société. Pour deux autres hommes gais, André et David, tout comme pour Hunter, un homme trans, la force dominante féminine qu'ils avaient investie dans leur identité de genre et sexuelle reproduit, et renforce même, la binarité du genre et l'hétéronormativité.

Les récits d'André et de David, qui décrivent des rapports de pouvoir similaires, montrent comment l'inversion transgressive de la norme en société, due à leur identité gaie, devient normative au sein de leur groupe d'appartenance. Cela se joue,

d'abord, au niveau des représentations symboliques du masculin et du féminin. André explique :

[Si la Déesse] n'est pas là, c'est pas wiccan. Si on a juste un masculin, on se trompe de religion. On est pas dans le Wicca, on tombe dans... [...] c'est sûr qu'on veut qu'il y ait un panthéon, qui implique qu'il n'y a pas juste un dieu, qu'il y en a plusieurs. S'il y a plusieurs dieux, c'est impossible qu'il n'y ait pas de déesse. C'est inconcevable, ça prend une déesse, qu'elle soit, dans notre cas, nous, on honore les cycles lunaires et solaires. Lunaire, c'est la nouvelle déesse, qui apporte la joie, la déesse mature c'est la mère, la plus ancienne, la sagesse qui nous met au monde et nous protège, et la vieille la *crone*, c'est elle qui nous surprend. C'est elle qui fait peur, qu'on pense qu'elle va se volatiliser en un monstre, mais non, c'est le côté le plus noir, mais qui, dans le fond, le plus.... celui qui nous aime le plus de la déesse. Le Dieu, lui, c'est évident, c'est le lever du soleil, le zénith et le coucher du soleil, sont les trois aspects du dieu aussi.

Le récit d'André montre combien il lui a été facile d'intégrer la partie féminine de son identité sexuelle à son identité de genre masculine par le biais de la Wicca. Ainsi, André pratique dans des groupes où il est Grand prêtre, faisant figure d'autorité, entre autres, pour ce qui concerne la dualité du féminin et du masculin. Il ajoute :

Moi je préfère pratiquer en groupe... ma manière de pratiquer, ça implique un homme et une femme, ou ça implique, vu que j'ai un aspect, moi je suis gai, j'ai pas besoin d'avoir une femme pour pratiquer parce que j'ai pas ce désir « Ah, je veux tout le temps une femme à côté de moi. » J'honore la déesse qu'elle soit présente, visible ou invisible. Mais je préfère avoir différentes personnes autour de moi pour donner différents rôles à ce que j'aime croire. J'aime croire que le dieu va être drôle, mystérieux, à ce que la Déesse va être aimante, conciliante puis protectrice. Je préfère qu'il y ait plusieurs personnes qui puissent faire ces rôles-là. C'est sûr que seul, je travaille aussi. Mais dans ma foi à moi, païenne wiccanne, c'est préférable quand on est plus. Deux c'est au moins... qu'on ait le rôle du Dieu et de la Déesse au moins. Plus que ça, c'est encore plus le fun! On peut faire différents aspects. Les *fairies*, les salamandres, les ondines...

Le parcours d'André est marqué de plusieurs sources de normativité auxquelles il ne s'est jamais réellement buté. Aussi n'a-t-il jamais eu de difficulté à vivre son orientation sexuelle dans les milieux qu'il fréquente ou dans ses groupes néo-païens. L'inversion de son identité masculine subordonnée à travers l'intégration d'une

féminité ayant la grande part du pouvoir au sein des normes de genre néo-païennes faisait donc sens pour lui. D'autant plus que cette norme qu'il met en acte au sein du paganisme par le biais de son identité gaie est généralement acceptée et, par le fait même, renforcée par tous les milieux religieux dont il fait partie.

Pour sa part, le récit de Hunter traite de sa place en société surtout par rapport à son identité d'homme trans, laissant toutefois floue son appartenance à la communauté païenne. En parlant de sa transition, il explique :

Mes nièces étaient dans leur vingtaine quand j'ai changé [de sexe], le fils de mon frère qui est catholique, m'a dit tout de suite : « Tu leur parles pas, ils vont rien savoir de toi. » C'est sa décision, ses enfants... je comprends. Mais j'ai été quand même été garçon d'honneur dans un mariage... je participe... I'm gay, I love weddings... Mais pour moi, je suis jamais sorti avec quelqu'un. J'ai jamais eu de relation physique, beyond kinda friends... I would love to marry... in a field with someone saying, tell people that we're together... I don't need to be married with papers... I need somebody who's Hunter's... We don't need people to tell us what we can have... But I've never been on a date, never had physical relationships... I found someone once, and it took me five years to tell him... Il a dit : « Je suis flatté, mais je suis avec quelqu'un and I dont go that way. » I said : « Fine », which I had to say cause I had never felt like this before. But I'm not ready to be with anybody. [...] I'm scared of people. I want to... but, look! video games! Imagine être en retard dans tout ton « maturing ». Mes parents m'ont gardé enfant jusqu'à mes 20 ans... I was the kid. I act younger than I am... [...] I went from straight female to gay male... some assembly required... Mais je sais pas comment approcher quelqu'un... même si on m'approche, je le vois pas... I didn't get a gaydar. [...] J'ai 41 ans, I don't look... I look like 30 or something. Je suis toujours comme à l'écart de 10 ans et toutes les choses que je fais... partir de la maison à 30 ans... You leave home at 21... Retourner à l'école à 28-29 ans... Ça fait 10 ans que je suis à Montréal, le 10^e anniversaire que je suis moi... Je fais les démarches, je quitte Montréal, apprendre à conduire... aller où j'ai jamais pensé aller... je pars et that's where I'm gonna stay... Il faut que je sois là... c'était rentrer à la maison. C'était la première fois sur terre, sauf pour KG que I'm supposed to be here. C'était ça que j'avais besoin, je vais trouver ce que j'ai besoin là. [...] Je me dirige où je voulais aller dans ma vie.

Dans la mesure où la famille de Hunter a causé chez lui une très grande souffrance liée à son genre féminin, qui devait garantir à ses parents une aide domestique pour la

vie, il cherche à ancrer son expérience de son genre et de sa spiritualité dans sa manière de socialiser. Toutefois, il affirme ne pas faire de son identité et de ses pratiques religieuses le premier facteur qui module ses relations sociales. Il explique aussi son « retard » par rapport aux autres personnes de son âge par les expériences néfastes qu'il a vécues jusque dans la trentaine. Avec la même force avec laquelle ses parents, très dévots à la religion pentecôtiste, lui avaient fabriqué un rôle déterminé dès sa naissance, il cherche aujourd'hui à recréer un rôle précis à partir de ses propres aspirations. Il poursuit, en parlant de sa transition :

The gods gave me what I wanted. I remember I cried myself, I asked for it. I didn't get it right away, but I said : « I want to be a 40 year-old man ». [...] Now I am a man, and I got what I wanted... not as fast as I would have wanted... but I got it when I could handle it : when I was away from the people that would have still too much bad influence over me, or would have stopped me or made me the person they wanted me to be. I got to be my own man, my own person instead of what I was told to be. Instead of being 40 in your parents' house serving them, being their butler... that's where... god proved... he said... he gave me what I wanted to be able to be more well adjusted... J'étais sur appel au travail et quand j'ai décidé de transitionner... I found out in January... in May, j'ai signé pour l'appartement où je suis maintenant... [...] Where I work, at school, they said : « You're our agent, no matter who you are now, you're still ours. You're not going, you're good. Especially in our school community that came out to accept trans people. » I'm even there if people need to ask questions. I have gone before classes at school. I don't use who I am to get anything... I don't give myself limits... I never pulled seniority either... I just want to be Hunter. I don't have to have male or female hobbies, very masculine... I don't hunt or play sports, but I could decorate a house like you wouldn't believe and I crochet. I'd rather make a home for somebody... I nest and try to make things comfortable.

Lorsque Hunter a quitté le foyer oppressif de ses parents dans le but de vivre en toute liberté son identité tant de genre et sexuelle que religieuse, c'était surtout pour établir et vivre ses propres aspirations quant à son avenir. Son parcours, largement marqué par l'hétéronormativité à l'échelle macrosociale et les normes religieuses du pentecôtisme, est ancré aujourd'hui dans un processus de guérison et de réconciliation qui passent par le rôle que Hunter s'est construit par lui-même dans son

environnement social. Cette capacité à vivre son identité, qu'il considère comme un cadeau des dieux, permet à Hunter de poser un regard plus positif sur son parcours, mais aussi d'aider d'autres personnes à mieux comprendre les personnes LGBTQ. De fait, son identité de genre et son orientation sexuelle sont, pour lui, un atout dont il n'hésite pas à parler. Ainsi, les normes de genre qui lui ont été imposées pendant sa jeunesse lui servent maintenant à revendiquer une identité masculine non-conventionnelle, à entretenir une relation personnelle de proximité avec la divinité ainsi qu'un rapport éducationnel et de soin avec les milieux qu'il fréquente.

Comme André et David qui inversent, par la manière dont ils se représentent leur orientation sexuelle, leur masculinité féminine (Mf) en une féminité égale au masculin (Mf : Fm), Hunter inverse sa masculinité féminine (Mf) en une féminité égale au masculin (Mf : Fm) par la manière dont il se représente sa transition. L'identité sexuelle et de genre de ces hommes étant marginalisée par rapport à la société patriarcale, le féminin dominant, véhiculé par leur identité au sein du paganisme contemporain, renforce la norme binaire, à l'échelle macrosociale, par le truchement de la force du masculin dominant (Fm : F : M), évacuant ainsi le pouvoir féminin néo-païen. L'expression de leur identité de genre, permise en contexte néo-païen, n'est pas perçue comme telle dans les normes macrosociales.

5.3.2 La fluidité *queer* au regard de la norme macrosociale (modèle B)

Un second modèle de normativité des identités LGBTQ dans le paganisme contemporain inscrit le genre dans une fluidité *queer*, c'est-à-dire qui reconstruit le genre à partir d'essences qui ne sont toutefois pas perçues comme étant immuables. En ressortent deux tendances de reproduction d'une norme qui, même si elle prône la fluidité entre les genres, n'enraye pas nécessairement la binarité. Plutôt, elle la

reproduit en normalisant la complémentarité des genres au lieu de les voir comme des opposés. La première tendance qui ressort de la normalisation de la fluidité *queer* concerne la remise en question de la division du genre, et la deuxième normalise la non-binarité.

D'abord, pour Jackson et Maria, l'identité sexuelle et de genre passe, au sein du paganisme contemporain, par la remise en question et la subversion de la hiérarchie patriarcale.

En effet, le récit de Jackson montre que son changement d'identité, lui-même imbriqué dans la spiritualité autochtone et nordique qu'il pratique, est ancré dans une critique de la binarité du genre. S'identifiant en tant que *two-spirit*, les normes de genre et les normes religieuses l'ont mené à questionner à la fois son appartenance à certains groupes et sa propre identité de genre. Il explique :

Mon genre... je pense que j'arriverai jamais au bout de cette question-là. J'aime beaucoup le terme *two-spirit*, qui m'interpelle beaucoup et je me retrouve beaucoup là-dedans. Mais ça comprend tellement d'affaires, ce que les occidentaux diraient LGBT [...] dans la communauté trans, on s'obstine sur la terminologie, certains aiment pas le mot *sexchange*, d'autres disent *gender transition*... mais moi j'ai pas changé mon genre. J'étais *gender queer* dans un corps de femme, mais là je suis encore *gender queer* dans le sens que je suis pas du côté genre, je suis pas une femme, je suis pas un homme. Mais là, je dis tout ça dans une tentative de le définir, c'est super difficile et transitoire... transitoire (rires), c'est ça mon genre. Il y a pas de définition parce que je me retrouve pas dans ni l'un ni l'autre des extrêmes du continuum. *Gender queer* c'est efficace jusqu'à un certain point parce que ça veut tout et rien dire en même temps. C'est plus facile de dire au niveau social dans le sens que j'ai fait une transition vers une identité de gars, mais plus dans le sens légal, c'est pas qui je suis. Il y a tellement de niveaux à ça, il y a le genre et l'identité de genre, et l'identité de genre j'en ai pas dans le sens que... comment je peux dire ça. Quand on parle de genre, même en sociologie et en anthropologie et qu'on parle que c'est défini socialement, ils parlent quand même de genre dans le sens que tu as une boîte dans laquelle tu mets plein de rôles et une constellation de traits de personnalité. Je me retrouve pas dans aucun de ça. C'est vraiment parce que moi ma personnalité et qui je suis ça a même pas rapport au genre. Ça a tellement pas rapport au genre, à part le fait que je suis pas binaire dans mon

identité. J'ai vraiment vraiment de la misère à trouver un terme qui me convient, j'y arrive pas. Dans la vie quotidienne, je dis que je suis un gars, j'évite même de dire homme ou man, j'aime pas... je suis pas plus un homme que j'étais une femme. Je préfère le « il » parce que ça se rapproche plus que « elle » et les pronoms neutres, je les aime pas. En français, on en a pas, et anglais, je les aime pas ceux qu'ils ont inventé... « ze », je sais pas trop... j'ai de la misère avec ça. Mais socialement, j'utilise « il » parce que c'est plus facile. Si j'avais 20 ans, j'aurais l'énergie d'essayer d'utiliser les *gender neutral pronouns* qui sont à la mode, mais I have others battles. J'ai déjà, juste au travail, il y a encore du monde qui disent « she », qui sont pas capables. Imagine si je leur expliquais vraiment la complexité de mon genre... à ce niveau-là, je garde ça simple. I'm a guy and it's « he », pis c'est toute. C'est juste plus pratique. Juste un plain old sex change, ils ont de la misère à comprendre, alors imagine si je commence à parler d'identité non-binaire. C'est du monde en sciences humaines, en plus, ça... Mais j'ai pas vraiment été capable de répondre à ta question, je peux pas identifier genre, sexe... mais je peux dire que, pour moi la transition, c'était plus une transition physique, parce que c'était pas un *gender transition*, à part de la perception que les gens ont de mon genre. Ça, ça a transitionné, mais moi, en dedans de moi, j'ai pas transitionné, j'ai pris des hormones pour avoir une apparence qui me plaise plus... qui penche plus du côté de ce qui serait perçu comme masculin, parce que quand je me regardais dans le miroir avant, ça fittait pas et intellectuellement ça a pas vraiment de logique. Là, ça fitte et c'est assez pour moi.

Jackson a trouvé dans les groupes païens auxquels il appartient un lieu où exprimer et mettre en acte son identité de genre *queer*. En ce sens, il n'a jamais hésité à parler de son identité sexuelle et de genre dans les divers milieux qu'il fréquente. S'il simplifie dans une certaine mesure la projection de son identité en société, notamment en demandant à son entourage de le désigner comme « il » (*he*), il conserve toujours une large part de négociation qui vise à mettre en acte un genre qui ne le fixe ni dans le féminin, ni dans le masculin, tels qu'entendus selon la norme patriarcale. Il ajoute au sujet de sa transition :

Ça c'est pas mal passé. Ça a été plus facile pour moi que ça l'est pour bien des gens, J'étais quand même dans une position... je suis quand même chanceux de pas être dans une position trop difficile dans le sens où je suis pas chez mes parents, ils pouvaient pas me jeter dehors. J'étais plus avec mon ex. Au travail, c'est un milieu quand même progressiste, même s'ils catchent pas, ils m'ont quand même soutenu, j'ai pas eu de problèmes. Même avant d'avoir mon

changement de nom officiel, mon directeur des ressources humaines étaient willing de ça dans le système informatiques... à ce niveau-là, c'était ben smooth. Avec la famille, je savais qu'ils allaient pas me rejeter. Avec mon fils, c'était quelque chose d'abstrait pour lui, il avait huit ans, alors essayer d'expliquer ça... c'était pas évident, mais il a quand même accepté. Pour lui, ce qui était important, c'était que je sois encore sa mère. Je sais que pour des personnes qui transitionnent, ça, ça marche pas avec eux, mais pour moi, je vois pas de contradiction entre mon genre et le fait que je sois mère. Je lui ai donné naissance, je l'ai allaité cet enfant-là, je suis sa mère. Pour lui, pouvoir continuer à m'appeler *Mommy* c'était important, ça donnait une continuité. C'est sûr qu'on se fait regarder bizarre, mais on s'en fout. Des fois, ça fait même des situations drôles. Ça fait réfléchir les gens des fois. Et oui, c'est un *coming out*, parce que avec l'orientation sexuelle, à la limite, quelqu'un qui veut pas en parler n'est pas obligé. Mais si t'es à la même job et que tu veux faire une transition de genre ou de sexe, ça passe pas inaperçu. Moi, quand j'ai pris ma décision, j'ai décidé d'écrire à tout le monde que je connaissais dans le cégep, c'est pas mal de monde. Je fais partie de plusieurs comités, je connais pas juste du monde dans le département. J'ai écrit à tout le monde, c'était une lettre c'était écrit « It's a boy! » et j'expliquais ce qui allait se passer et que, dorénavant, que ça, ça allait être mon nom, et qu'il fallait commencer à utiliser les bons pronoms et il y avait des liens s'ils voulaient avoir plus d'information, que j'allais être patient au début, que je comprenais si le monde se trompait, c'est pas du jour au lendemain que tu switch dans ta tête le nom d'une personne. Il faut souvent faire de la conscientisation. T'es pas obligé d'éduquer les gens, mais puisqu'on a des étudiants aussi qui sont en transition ou qui vont l'être, je me dis que je le fais pour eux autres. J'ai eu des collègues qui m'ont posé la question que d'autres étudiants voulaient être appelés par d'autres pronoms : « Qu'est-ce que je fais ? ». Tu les respectes et tu les appelles comment ils veulent! Mais c'est tellement un gros *paradigm shift* pour eux... [...] du monde sont pas rendus là. Parmi nous, ça en prend qui ont la patience.

Ce dont traite le récit de Jackson est de la capacité à intégrer un élément *queer* dans la subversion de l'identité féminine qu'on lui a attribuée. Dans la mesure où sa transition et son identité de genre suscitent encore beaucoup de questions, il prend sur lui de toujours accepter les conversations, au travail et en société, lorsqu'on l'interroge sur son statut de mère, par exemple, ou sur la manière dont il s'identifie. L'identité de Jackson, transgressive sur le plan macrosocial, devient subversive au sein du paganisme et en contexte rituel. C'est ce que démontre, entre autres, sa présence au rituel de troisième genre à *Kaleidoscope Gathering* en 2014, tel que

décrit au chapitre précédent. Son identité *queer* masculine, ancrée dans une critique de la norme de genre binaire, apparaît aussi en société comme transgressive. De fait, il incarne une certaine identité qui normalise la fluidité du genre dans le paganisme contemporain, c'est-à-dire qu'elle prescrit, comme expliqué au chapitre deux, une façon spécifique d'être *queer*. À l'échelle macrosociale, son identité brouille la division du genre, par le biais de son identité masculine, et réitère le pouvoir d'une essence féminine qui lui est complémentaire.

Le récit de Maria, pour sa part, illustre la reproduction d'une norme de genre fluide. Pour Maria, qui s'identifie en tant que femme *queer* bisexuelle, les normes de genre dont elle a fait l'expérience en contexte religieux (catholique) et familial constituent la source de normativité la plus évidente. Elle se qualifie de païenne panthéiste et pratique des rites de médiumnité avec ses partenaires Jackson et une femme trans lesbienne. Les normes de genre qui sont reproduites par les pratiques de Maria et qui sont manifestes dans son itinéraire de sens concernent la distinction entre une vie hétéronormée et une vie ouverte à la diversité sexuelle et du genre. Elle explique :

Since the beginning of 2008 [Jackson and I have] been dating. It's freaky, and he's amazing. It was great to be with someone who was also polyamorous, also bisexual, who I felt an affinity with to our politics. It's nice to have someone like myself that has the same path. At some point, things started breaking up with the man I was living with. He retired the year after I quit and he went into depression. I just couldn't live with him anymore, I moved and got a job at a women's center. I couldn't handle the domestic relationship, not our intimate relationship, and for him, they were so intertwined, we had to break up. At the same time we were breaking up, my newest partner was living for a year to do field research in a Northern Quebec community and I lost my job. That was a hard few months. In the middle of all that, a couple of girlfriends of mine were saying « We're going to KG! Don't stay home alone, come with us! We'll set you up, you'll camp with us. » And I went to KG for the first time. It changed everything. Stepping on to that land, feeling the good energy, after all the loss I had on my shoulders and feeling like I've come to a place where people are like me... they're more... I don't know how to describe it... They concentrate on a different part of life than just work. [...] So I met this girl Manon, her boyfriend and her boyfriend's girlfriend... I'm like « Poly people? Spiritual? Queer? I'm

good with this! » This was another sign that these were good people. So I started hanging out with them and dating her. And it was just by fluke that she happened to be trans as well. Again, this is not the kind of thing that I care about, that I look for. Some people in my circles are, some not, and I just happen to be dating two people that happen to be trans. It's true that I'm not someone who really cares about gender, or genitalia, or whatever. It means nothing to me. Someone may look at me and see something weird... like it's my preference in people. But [Jackson and Manon] are very different people and I have very different relationships with each of them.

Cet extrait du récit de vie de Maria montre combien les normes de genre, sur lesquelles sont calquées les normes liées à l'identité sexuelle, sont reproduites au sein de l'expérience tant par les pratiques religieuses que par les pressions sociales liées à la famille et au travail. Maria, mariée et avec un emploi stable, menait une vie somme toute modèle par rapport aux normes de genre et sexuelles. Son choix de mener une vie en dehors de l'Église et qui réponde mieux à ses idéaux politiques se manifeste par sa relation polyamoureuse. Elle explique que celle-ci lui permet de vivre pleinement son identité sexuelle et de genre non-binaire, tout en faisant écho à ses pratiques religieuses. En effet, les pratiques de Maria, axées sur l'énergie des plantes et des éléments, sur les esprits des morts et des ancêtres, ainsi que sur la diversité des dieux et déesses, valorisent et renvoient une image normalisée du *queer* et du non-binaire. Pour Maria, cette attention à la non-binarité ne la définit pourtant pas. Elle affirme :

My sexuality and my spirituality are just part of me. My bisexuality... I've never really defined it as such, I've just always had a boyfriend, ever since I was 16, it just happened that way. Honestly, I've never met a girl that I've liked enough to date. The first girl I read about and really liked her ended up being a guy. Point being that it was more that I was looking for a feminist and I didn't find any around me. I didn't go out looking for them either. If I had gone to the university, had joined a women's unions... my life would've been different. I would've met other girls that way. But in computer science... and then in the corporate world... I hung out at the bar with the men. That's where I was. I wasn't having children, rushing home to feed them. I didn't live the life that a lot of women around me were living. Even some of the girls, even my friends all knew, cause I would hit on everybody. I was just that. I guess that's the

point, I never actually identified as bisexual. I identify as such politically, because that's in the terms, LGBT, the B in there that's the one that I identify with. I don't myself identify as bisexual, I identify as sexual. And I don't see why I need to identify myself based on my partners. To me that is bullshit. I just don't believe in that; there's no reason in that, except for the social oppression that's happened. We have to put ourselves in these groups, but personally, to me, it's bullshit. When I started to perform as a drag king, and I've been doing that since 2009, it didn't matter to me that I had gone on stage dressed as a guy. It just mattered to me that I was playing the role that that number needed. Because that is all we really do is play roles and perform as we go through life. And you have to play the role that's right for the time and for the situation.

Ce qui transparait dans le récit de Maria est sa volonté de faire la performance de normes de genre qui en comprennent la diversité, qui conçoivent le genre comme une chose fluide entièrement déterminée par la relation de l'individu au monde dans lequel il vit et par son parcours. Toutefois, le parcours de Maria ayant largement été marqué par la normativité associée au genre féminin (mariage, hétérosexualité, succès familial et au travail), cet effort de rester éloignée des catégories exclusives résulte en la transmission d'une norme de la féminité. Le travail de décroisement de Maria constitue, pour elle, la seule façon d'être authentique et elle choisit d'y porter attention dans toutes les sphères de sa vie.

Si Jackson, un homme trans (Mf), investit en contexte rituel une force *queer* déconstruisant la binarité tout en y étant reconnu comme two-spirit (Mf : Qm), Maria, elle, y décroise le genre par son identité *queer* bisexuelle (fM) subversive tout en maintenant sa féminité (fM : QF) dominante en contexte rituel. Tous les deux participent à la transmission d'un *queer* normalisé au sein du paganisme contemporain, qui conçoit le genre en termes de fluidité et de complémentarité, mais qui n'a pas le pouvoir de remettre en question, sur le plan macrosocial, la binarité du genre (QF ou Qm : **F : q**).

Une deuxième tendance dans la reproduction d'une norme où le genre doit être fluide ressort du récit de vie de Sam et de Callum. S'identifiant comme un homme gai

gender queer, Sam investit une grande part de sa critique de la binarité du genre dans sa spiritualité ainsi que dans son implication politique. Provenant d'une famille résolument religieuse, il a tout de même eu un parcours ancré dans la liberté et dans le respect des différences. S'il a rapidement dérivé de la Wicca vers des spiritualités néo-païennes plus ouvertes à la diversité sexuelle, comme *Reclaiming Witchcraft* et les *Radical Faeries*, ces milieux ne sont pas les seuls au sein desquels il exprime son identité non-binaire. Il explique :

Je suis un homme gai et j'ai des comportements sexuels uniquement avec d'autres hommes. Mais je suis aussi un homme cis sexuel *gender queer*, donc cis sexuel dans le sens où j'ai été identifié comme garçon à la naissance et par le monde. Je suis privilégié, dans le sens où le monde utilise les pronoms que je préfère. À première vue, j'ai pas à m'obstiner pour qu'on utilise le nom que je préfère et on n'est pas tracassé du lien entre mon apparence, mon identité et mon appareil génital et ce que j'ai sur mes papiers d'identité. *Gender queer* dans le sens où le genre homme n'est pas une description tout à fait adéquate. Ça me tracasse quand ça a l'air d'être l'un des seuls choix, quand il y a des cases. J'ai passé beaucoup de temps, je suis pas du tout traditionnellement masculin... pas du tout, c'est fort, mais disons que je l'expérimente pas... Même ces côtés-là qui sont identifiés comme étant masculins, je les vis pas comme des choses que je fais parce que je suis un homme. Je fais à peu près rien parce que je suis un homme à part ce que j'identifie à mon orientation sexuelle, ce qui est un peu drôle, vu la façon dont c'est souvent considéré. Je vis mon genre d'homme de façon assez différente que les autres hommes dans ma vie. [...] Je me suis rendu compte que j'étais gai à l'âge de 15 ans, j'ai commencé à le vivre ouvertement un an plus tard quand j'étais au cégep. J'ai jamais eu de tracas excessif à cause de ça, ni en moi-même ni dans mon entourage. Je l'ai gardé pour moi jusqu'à temps que je finisse le secondaire. Ça a été une bonne décision. Côté genre, je me questionnais à peu près au même moment où j'ai... je me rappelle avoir écrit des choses là-dessus depuis très tôt et j'ai jamais eu vraiment de sensation d'être... un vrai garçon. [...] Je me rappelle pas exactement quand j'ai adopté l'étiquette *gender queer*, mais c'était avant 2006. Parce que c'est à ce moment-là que j'ai commencé à m'identifier publiquement, avant 2000 [personnes dans un événement public]. C'était toute une étape.

Le récit du *coming out* de Sam montre comment les normes de genre ont constitué pour lui un questionnement important de son parcours. Si son identité est transgressive sur le plan de la norme hétérosexuelle, il n'a jamais considéré que son

identité masculine et son homosexualité étaient liées. Dans les groupes néo-païens, il pratique des ritualités qui reconnaissent la possibilité de l'ouverture du genre. Dans la mesure où sa conception du genre n'est pas ancrée dans l'opposition du masculin et du féminin, son identité masculine ne contredit en rien son identité *gender queer*. Il inscrit aussi cette attention à la non-binarité dans ses pratiques religieuses, tout en faisant l'expérience de son identité à travers un engagement politique qui cherche à décroiser, sur le plan politique, la binarité du genre. Il affirme :

Après que j'ai un peu laissé la Wicca, il y avait un incident un peu révélateur où j'ai été à Kaleidoscope. J'étais là avec quelques amis, et à un moment donné, ils faisaient un mystère masculin et c'était comme une sorte de compétition ludique, mais une compétition quand même. J'étais pas vraiment intéressé, jamais vraiment, par les mystères masculins. Puis un gars m'a abordé et a dit « Viens-tu participer? » « Non. » Le gars qui allait gagner allait être couronné roi, de façon symbolique. He said « Don't you wanna be a king? », and I said « Why be king? I'm already a queen ! » V'lan, comme ça, sorte d'inspiration, du tac au tac, ça m'a bouleversé quand j'ai dit ça direct de même. Je savais qu'il y avait quelque chose là-dedans, quand on dit quelque chose comme ça, c'est parce que... Puis, je savais que les mystères masculins, de la façon qu'on les expliquait là, les gars se seraient intéressés aux mystères masculins et les filles aux féminins, un point c'est tout. C'était pas imposé, mais c'était pas questionné, pas obligatoire, juste pas analysé. J'ai commencé à m'intéresser de plus en plus à d'autres façons de faire. J'ai conduit un rituel public où à la place de la dichotomie dieu-déesse, c'était entre dieu clair et dieu obscur avec la déesse qui présidait le tout, à la place de la dualité. C'était à l'équinoxe automnal où on mise beaucoup sur la dualité, l'équilibre, et là je voulais démontrer une façon d'expérimenter ça autre que masculin-féminin, de façon apollonien-dionysien. C'est ça qu'on a fait, c'était très intéressant. C'est à partir de là que je me suis intéressé aux *Radical Faeries*, une spiritualité qui centrait l'expérience mystique de l'amour homosexuel et de l'expression non-masculine chez les hommes. C'est aussi le fait que *Reclaiming*, c'est beaucoup axé sur la justice sociale, sur les oppressions, sur ce bord-là. C'est sûr que ça pratique souvent dieu et déesse, mais pas à l'exclusivité. C'est du monde très porté à chercher d'autres façons de comprendre, de pas se reconforter dans leur façon de comprendre la nature ou la spiritualité. Ça s'inspire beaucoup sur la nature et la nature est pas divisée de cette façon-là, de façon très scientifique, c'est pas divisé entièrement entre masculin et féminin. Ni dans notre espèce ou dans les autres. Les moments où j'apprenais ces sujets-là, ça m'a été très important. J'ai besoin de ça parce que, d'un côté éthique, de notre place dans le monde, parce

que je crois que notre communauté en souffre, communauté qui peut être très nihiliste et avoir très peu, à certains moments dans notre histoire et par certaines personnes, on se laissait, on se permettait de croire que nous avions une place précise dans la monde, pas imposée, mais que nous avions une responsabilité envers nos semblables ou une place mystique. On semble... se laisser exploiter entre nous, avoir très peu de responsabilité éthique l'un envers l'autre. Peut-être que c'est le deuil que je fais que notre communauté est constituée d'êtres humains comme les autres, mais on en souffre de par notre oppression venue de l'extérieur, par notre refus d'être un peu gentil entre nous et entre le monde qu'il comprend. Il y a un côté spirituel là-dedans. C'est une façon aussi de connecter avec une histoire, une tradition, ou des traditions à travers les siècles, avoir l'impression qu'on vient de quelque part. Je pense que c'est très nuisible pour nous.... chacun de nous, on surgit au milieu d'une famille pour la plupart hétérosexuelle cis sexuelle et puis, on essaie de trouver notre nation et, souvent, ce sont du monde qui se laissent plus pour le côté « on a rien en commun mise à part notre sexualité » et pas « on a la responsabilité d'accueillir nos semblables, faire pour eux ce que en général le monde ne nous fait pas. » Le fait de se sentir sans racine, sans place dans l'univers... Les hétérosexuels et les cissexuels ont une place dans l'univers, ils sont libres de l'accepter ou de le rejeter, mais il y a un narratif dans leur histoire, on sait... ils ont pas besoin de constamment s'expliquer, il y a des non-dits et un endroit dont ils viennent et où ils s'en vont. Peu importe s'ils le font ou pas... Mettons que chaque personne dans son endroit de naissance a la même affaire. Mais quand quelqu'un se déplace de chez lui, il se retrouve déboussolé et, nous, quand on naît, il faut qu'on quitte physiquement ou métaphoriquement notre famille de naissance, même si elle est très accueillante. Quand il faut qu'on fasse cette séparation et aller dans quelque chose qui a pas été planifié, on peut se sentir extrêmement déboussolé et il y a des effets très terre à terre, mentaux, physiques, émotionnels, religieux qui partent de ça. Ces spiritualités-là qui nous offrent un accueil, une place dans l'univers, ça pourrait donner beaucoup à notre communauté. On va pas dire « Vu que tu es gai, tu devrais pratiquer une certaine religion ». Non, non, c'est pas ça pantoute. C'est plus voici une option, une façon de vivre, de penser qui nous permet de nous valoriser un peu. [...] Je pense qu'une autre affaire que j'aime, c'est que c'est tellement pratique, ces religions-là, dans le sens de facilement modelable. [...] Est-ce que ça marche en pratique? Dans le rituel? La pratique religieuse? On verra. Ou bien de trouver des aspects des dieux qu'on connaît déjà. C'est pour ça en partie, dans le chapelet que je dis, on dit... « The gods known and unknown. » Il y a une place pour répondre aux besoins qu'on a là, là. Ça devrait être comme ça, parce que si je suis créé à l'image des dieux, peu importe qui je suis, il y a pas lieu de dire « Toi, t'es moins créé à l'image de Dieu parce qu'il y a pas de dieu qui te ressemble ». Ben trouvons-nous-en! C'est fait de sorte que c'est possible.

Ce récit de Sam fait état des liens étroits qu'il perçoit entre sa manière de vivre son identité sexuelle, d'une part, et sa participation au sein du paganisme contemporain et au sein des milieux qu'il fréquente, d'autre part. Dans les groupes néo-païens auquel il appartient, son identité gaie est largement subvertie par son identité *gender queer*, dans la mesure où ce qui prime dans sa façon de se représenter son identité n'associe pas son genre à son orientation. Ce phénomène de subversion, qui conserve au féminin toute sa charge positive et sa valeur, se traduit en société par une identité transgressive en tant qu'elle cherche à déconstruire, par un masculin non-binaire, la division entre les sexes. Ainsi, son identité *queer* produit constamment un discours sur le genre au sein des milieux que Sam intègre et participe à la production d'une norme entourant la fluidité du genre à laquelle il peut se rallier et à laquelle d'autres peuvent s'identifier.

Dans le même ordre d'idée, l'identité, transgressive en société, d'homme gai *queer* occupe une place tout aussi transgressive dans le paganisme contemporain. Dans la mesure où Callum conçoit sa façon d'être masculin et son orientation sexuelle en opposition à la norme hétérosexuelle, tant néo-païenne que patriarcale, ses pratiques religieuses le mettent à l'écart de groupes typiquement wiccanes, par exemple. Pour cette raison, il s'identifie comme *Radical Faery* et il pratique une spiritualité qui s'écarte des normes binaires. Il décrit son *coming out* et son rapport à la masculinité en ces termes :

I originally came out as bi, because it was easier. I didn't have to admit I was lying, obviously. I immediately started identifying as *queer*, like I was saying « I'm gay ». I never really identified as gay. I always thought it was a weird term, even though I'm attracted only to men. I had sex with women, never actually penetrated them with my fucking cock, but I'm bad, I'm a bad gay man... (rires) I don't know, I enjoy having sex a lot. Sometimes I'm an easy lay, like if women try to hard enough, I'll just sleep with them. I guess *queer* works even better because even if I'm attracted to men only, I've had sex with a bunch of women. [...] I'm pretty male. I have an issue with masculinity, but not being masculine. I have an issue with any one being macho and I'm disappointed that it's part of our gender or how people see our gender, because I'm not a sissy,

but I'm not trying to be fighting any one. I really like societies that are led by women and not the ones led by men. It comes down to aggression with masculinity in my mind. For me, I'm very happy being a man and taking a submissive role to men and sex, which is something people often have a hard time with, feeling masculine all the time and I'm fine, I'm really happy considering myself a man. But at the same time, I have such problems with masculinity. So I feel like I'm a man, like I'm masculine, but I'm my own masculine, which is not aggressive and domineering and all of those things that identify with the patriarchy. [...] I'm out to everyone except for some in my mom's side of the family. [...] But they fucking know, whatever. Coming out is not easy most of the time. But I'm privileged over most people, a lot of people, because of where I grew up, my community and my parents' culture. I'm very thankful that it wasn't a bad experience.

Les normes de genre et religieuses ont été très peu présentes dans la vie de Callum. S'il a développé une spiritualité dans un environnement qui reconnaît son identité de genre et sexuelle comme normale, cette identité demeure transgressive à l'échelle sociale et du paganisme contemporain. Callum s'identifie plutôt en tant que païen solitaire et pratique des rites de célébration de la nature en laissant de côté le masculin et le féminin. Ces ritualités, dont il fait la performance avec ses amis ou des membres de sa famille rapprochée, même avec des élèves à qui il enseigne, est vécue comme authentique par rapport à sa façon d'incarner le masculin tout en décroissant la binarité du genre. Pour Callum, la valorisation du genre féminin, combinée au fait qu'il parle d'un point de vue masculin, lui-même transgressif par rapport à la norme hétérosexuelle, passe par la célébration de divinités féminines (Santa Muerte, par exemple) ou non-genrées (des esprits, par exemple). Il fait donc la performance d'une masculinité *queer* qui se construit de manière fluide avec le féminin. Si Callum en a contre la masculinité stéréotypée, agressive et dominante, il travaille à mettre en acte une identité *queer*, en contexte rituel mais aussi avec sa famille, ses proches et ses amis, voire au travail. Ainsi, son identité de genre et sexuelle participe de la reproduction d'une norme de genre, mais dans laquelle le masculin et le féminin peuvent être conçus comme des essences fluides et non comme des opposés biologiques.

L'identité de ces répondants investit le paganisme contemporain d'une force masculine dont le genre et l'identité sexuelle transgressive participent, tout en préservant, en société, un caractère résolument *queer*. En contexte rituel, la subversion du genre et le décroisonnement de la supériorité masculine préserve la dominance du féminin au sein du paganisme contemporain. Ainsi, la masculinité qu'ils instrumentalisent et critiquent au sein du paganisme cherche à représenter, en société, une fluidité qui, sans enrayner la binarité du genre, vise à déconstruire la domination du masculin.

En somme, la représentation *queer* du genre et ses effets sur l'environnement social passent par deux différents canaux. Le féminin dominant, que Jackson préservait tout en le décroisonnant en contexte rituel par son identité *two-spirit*, résulte en une force *queer*. Cette force, en tant qu'elle participe, à l'échelle microsociale, d'une conception du genre qui soit fluide et ouverte (Qm : F : q), cherche à subvertir la norme binaire à l'échelle de la société en général. Cependant, au lieu d'abolir le masculin et le féminin, elle donne lieu à une troisième option, soit un *queer* subordonné, toujours en marge de la norme sociale. Quant à Maria, son identité féminine *queer* et bisexuelle, qui faisait du féminin, en contexte rituel, une force dominante dans le décroisonnement du genre, produit en société un *queer* neutralisé par l'expression d'un féminin qui conserve sa force (QF : F : q). En effet, leur identité *queer* s'ancre dans un décroisonnement qui passe au sein du paganisme par la mise en valeur du féminin. Ce décroisonnement se produit, pour Sam, par la déconstruction du genre (QF : m : q), et, pour Callum, par la queerisation du masculin au niveau de l'orientation sexuelle (Qm : m : q). Toutefois, à l'échelle de la société en général, leur identité demeure transgressive. De surcroît, elle a pour effet de reproduire la norme de genre binaire, d'une manière certainement plus fluide, mais qui participe tout de même au renforcement de l'essentialisation du masculin-féminin.

5.3.3 Contribution au déplacement de la norme (modèle C)

Chez deux de nos répondant.e.s trans, Manon et Simon, l'identité mise en acte au sein du paganisme contemporain contribue au processus de transformation ou de déplacement de la norme macrosociale liée au féminin et au masculin.

De fait, le récit de Manon, une femme trans qui s'identifie comme femme lesbienne, est celui de la subversion d'une norme genrée au sein des groupes païens dans lesquels elle navigue. Manon provient d'une famille relativement religieuse et intéressée par la spiritualité et choisit sans peine la spiritualité qui lui convient le mieux. Elle n'a jamais considéré sa transition comme un obstacle à son bien-être spirituel. Intéressée auparavant par la Wicca, elle s'est vite rapprochée des rituels druidiques, dont le modèle ternaire faisait davantage écho à sa conception de son identité de genre et sexuelle. Elle valorise ainsi le panthéon nordique, voulant redonner la primauté aux déesses nordiques, presque inconnues. De plus, elle contribue largement au décloisonnement du genre au sein de la communauté païenne québécoise et canadienne en général, son groupe étant le plus souvent responsable de l'organisation de rituels queers, de troisième genre ou de fierté LGBTQ. Elle raconte :

Je m'identifie comme lesbienne. Je sais pas quoi dire de plus, je sais pas... Le fait que Loki soit capable de changer de sexe et tout ça a beaucoup rapport avec mon appréciation de lui et justement les alternatives sexuelles qu'il représente. D'ailleurs, c'est mes déesses avec qui j'ai trouvé de la variance sexuelle. Mais ma transition, ça s'est fait avant ça. Quand j'ai trouvé des gens parmi les païens qui acceptaient ça. C'était pas un problème, le grand prêtre de mon deuxième coven était gai. Une des raisons que j'ai abandonné la Wicca, c'est justement du fait que c'est un modèle binaire du Dieu et de la Déesse, et c'est très hétérosexuel. Ce que j'ai aimé de l'ADF, des druides, c'était que c'était un modèle trinaire. Le feu, le puits et l'arbre, les ancêtres, les dieux et les esprits de la nature, le monde en-dessous, du milieu et d'en haut. C'était toujours par trois, ce qui me plaisait beaucoup plus, tu as plus cette dualité, cette dépendance sur l'hétérosexualité. Ça s'est passé avant et un peu pendant avec mon coven, mais quand j'ai commencé le druidisme j'étais déjà affaire faite. Il y avait plus de

coming out à faire. Mais avec mes coven, j'étais en gars, avec les rosicruciens aussi, c'était dans mon deuxième coven que j'ai transitionné. Ça a été un peu difficile, parce que c'est vraiment difficile pour les gens qui t'ont connu avant de vraiment dire « Oui, c'est une fille ». [...] J'ai pris une politique pour essayer de pas toujours critiquer les gens. Voici ce que j'ai dit à mon père qui avait beaucoup de difficulté avec ça et à ma mère. C'est pas qu'ils étaient contre, mais ils comprennent pas... mais ils m'aiment pareil. Je leur ai dit : « Vous pouvez m'appeler par n'importe quel nom que vous voulez, vous êtes complètement libres d'agir comme vous voulez et de m'appeler par n'importe quel nom que vous voulez. Moi je suis complètement libre de répondre à n'importe quel nom auquel je veux répondre. »

Avec son groupe *Lokkabrenna*, Manon fait la performance, en contexte rituel, d'un genre féminin subversif, apte à prendre différentes formes. Cette féminité, pour Manon, est une mise en acte d'une essence féminine divine ou sacrée, en tant qu'elle passe par une déconstruction et une reconstruction. En ce sens, l'identité féminine de Manon, à l'échelle microsociale, refonde une norme dans lequel le féminin est inscrit dans un pouvoir qui rend la subversion du genre normale. Aussi tout ce qui est fondamentalement ancré dans la binarité et dans le non-queer se voit exclu du groupe et des pratiques qu'il supporte. Dans les milieux que fréquente Manon, tant en contexte religieux que social, au travail ou à la maison, la subversion des identités masculine et féminine est normalisée, en tant qu'elle refonde le genre au regard de l'expérience et de la spiritualité. Lorsqu'elle parle de son groupe *Lokkabrenna* et de ses pratiques, elle dit :

Ma fonction dans le groupe, c'est prêtresse et chef. En gros... dans ma première expérience de mener un groupe païen en tant que chef druide, j'essayais de faire ce que les gens voulaient faire. Mais les gens savent pas ce qu'ils veulent faire. Alors je faisais les huit rituels de l'année et j'attendais que les gens se décident. [...] Les gens savent pas ce qu'ils veulent mais moi oui, alors je vais le faire. [...] Principalement, je fais chaque mois un souper en l'honneur d'une des douze déesses. Ce sont les douze *Handmaidens of Friga*. Il y a douze dieux officiels nordiques. Si on regarde les livres, il y a trente-trois déesses. Sur les dieux, il y a deux livres. Sur les déesses, il y a deux pages. [...] Moi ce que je me suis dit, il y en a douze qui n'ont pas d'histoire parce que ce sont des déesses qui ne sont pas mariées. Les déesses mariées ont moins d'importance, ce sont leur mari qui prennent les décisions, elles ont des histoires un peu plus.

Mais les non-mariées n'ont pas d'histoire, à peu près pas. Je me suis dit je vais passer du temps pour apprendre à les connaître directement. Ou bien elles sont réelles et elles peuvent me parler, ou bien elles sont pas réelles et je perds mon temps de toute façon. Je suis sur ma troisième année de passer un mois avec chaque déesse et chaque mois, je fais un souper, un *dumb supper*, une chaise dédiée qui reste vide et dont on se sert, ma chaise qui est taboue, personne ne s'assoie dessus à moins de vouloir être possédé par une déesse. Si tu t'y assoies, c'est parce que tu veux manger pour elles ou parce que tu veux faire de la médiumnité, de laisser inspirer et voir s'il y a des choses qui sortent de ta bouche comme ça. On fait des pratiques de médiumnité à part, ça aide beaucoup. Mais je passe du temps à méditer, leur parler, je leur fais une offrande chaque mois, j'écris mes impressions. J'ai un nombre d'histoire que j'ai ramassé parce qu'il y a rien d'autre. Je vais les publier! Ce sont des histoires qui ont pas vraiment grand chose à voir avec les autres dieux. C'est surtout des histoires de déesses, qu'on peut imaginer que les femmes avaient. [...] J'ai aussi recherché qui étaient mes ancêtres, quand je suis sortie de la Wicca. Il y avait très peu sur les dieux gaulois : le dieu du marteau, le dieu du tonnerre et de la roue, le dieu des pendus, la déesse de la senne, mais j'en avais pas assez vraiment pour faire un culte quelconque. Mais je me suis dit, ça me rappelle quelque chose, le dieu du marteau, du tonnerre... Ils sont séparés, mais c'est Thor. Le dieu des pendus, c'est Odin. Alors j'ai lu et je suis tombée en amour avec Loki, celui qui dit les vérités que personne ne veut entendre. Celui qui a le sens de l'humour et toutes les histoires sont marrantes. Les gens qui se prennent très au sérieux et tout...non moi j'aime Loki qui change de sexe, qui se déguise, ça m'a charmé. Et pour mes déesses, j'en ai trouvé une lesbienne, ça m'enchante. Je vais donc raconter mes histoires, ce qui va être embarrassant, les gens vont me dire « Qu'est-ce que tu fais là? » [...] Comme personne s'intéresse à elles, et que je suis leur cheerleader, le PR des *Handmaidens of Friga*, je leur dis « Écoutez, si vous aimez pas ce que je dis, allez leur parler, pour que ce soit pas juste les douze dieux masculins. » [...] Je suis en train de rebalancer les choses de mon côté. J'essaie de créer l'équilibre en moi et autour de moi, et je pense que c'est un des meilleurs buts qu'on peut avoir pour la magie.

Les pratiques de Manon témoignent d'un désir de réinscrire le féminin dans une continuité avec le paganisme contemporain d'inspiration scandinave et de déconstruire la binarité du genre. Elle fait ainsi la performance d'une identité féminine très forte, qui prend en charge l'organisation de rituels et d'événements qui mettent en scène la fluidité du genre (QF). Elle contribue aussi, dans son contexte

microsocial, que ce soit au travail ou avec sa famille, à véhiculer cette même fluidité du genre.

Par ailleurs, le récit de Simon montre que son attitude envers les normes religieuses est directement liée à ses expériences familiales et à son éducation religieuse. En tant qu'homme trans ayant subi le rejet de sa famille pour des raisons religieuses, il s'identifie aujourd'hui comme *sex mage* et considère que ses pratiques vont à l'encontre des enseignements qu'il a reçus dans sa jeunesse. Il raconte :

Before I went to university, I asked my minister at the Wesleyan Methodists if I could be baptised. My parents had decided it was for me to decide. In Catholicism, they baptised infants... not my parents. You want it? You ask for it. I was 18 when I was baptised. That was my last gasp trying to maintain my faith in Christianity. I wanted to affirm my faith and belief before I went out in the world. That didn't really work so well. But I got to university, there were Christian students organisations to join. But I had problems marrying my personal core of ethics with my religion... the problem was queer people. One of my best friends and I went in the same Japanese class in university. She was an adorable little bisexual girl. I didn't know she was when I made friends with her... found out later and... Sort of sat back and went « Oh! Well she's not like this raging horrible pervert, deconstructing the fabric of society » as I watched, and I realized that not only did I not only like her, but I really really liked her. She was my first acknowledged female crush. Before that, I simply had best friends. I came back from my first year at university: « Sorry mom and dad, I'm not going to church anymore, I can't do this. There's just too much stuff that doesn't add up, match up or feel right. » There were fights about that and they continued asking over that summer to go to church with them. I kept saying no and explaining that this didn't feel right. Not only that, but also that I wasn't really able to reconcile the idea there was only one true god for which there was no proof of existence and why that one true god would be the right one as opposed to all the other thousands of gods for whom there is equally little proof and sometimes even larger fan bases, like Hinduism, or Buddhism, which is still larger than Christianity, as far as I know. So I had many questions. It helped that I studied religions when I was a kid. [...] Religion has become progressively more important to me as I grew older, especially in codifying my personal moral structure, the sort of behaviour that I find acceptable and not, and why. More important now than it was in my earlier youth... As opposed to my spirituality when I was younger, I found out I don't have to force myself to cram into somebody else's bottle. I cleave to my spiritual beliefs a lot more

closely. It's more of a positive experience. I feel it helps me accept things that are difficult in life, especially now that I have a spirituality that celebrates the changing of seasons, balance, etc., so I can look to things like winter, which can be difficult and upsetting and isolating... I just have to look at the wheel of the year and know that things are going to get better again... Things are going to get worse again of course, but it's helped me stay in the moment, rather than looking at the hereafter for my paradise. I learned to find paradise now, which is temporary, but that doesn't bother me because I know that everything isn't permanent including suffering. I guess you could say my religion now keeps me sane. I have much stronger and cohesive spiritual community to interact with. It's a big deal socially for me. It gets me out of the house, do some things with other people, which for an introvert is sort of necessary. You have got to have that group of friends that you trust, who aren't twits.

Dans ce récit, Simon traite de la difficulté avec laquelle il a établi son code de conduite personnel, c'est-à-dire un code éthique avec lequel il entrerait en relation avec le monde. Ce travail conscient est ancré dans le principe selon lequel les réponses aux questions importantes de la vie devraient venir de ses propres explorations et expériences, plutôt que d'un discours préfabriqué. Aussi il choisit d'adopter une perspective plus positive qui lui permet de faire sens des épreuves qu'il vit et de contrer son sentiment d'isolement. Il base ainsi ses pratiques religieuses, ainsi que ses rapports sociaux, sur l'importance de faire des choix personnels. Ses pratiques sont normalisées à l'échelle du très petit groupe d'individus qu'il fréquente, membres la communauté païenne et, plus spécifiquement, *queer*. Il ajoute :

My spiritual practices continue to change and I don't think that makes me some kind of infidel or some wishy-washy cherry picker. My practices and devotion have no consequences because they might change. I feel like I have a particular insight into the powers of change and an acceptance of change that happens over one's entire life. For example, I got my first grey hair and I was like « Yay! » Starting to become a sage... moving into the next cycle of my life... thinking of all the things that are going to come with it... people are going to pay more attention to what I have to say because I will have grey hair soon! But I know what comes with age and feeling I'm better prepared, cause I really can't think of any bigger curveball than suddenly finding out that you are not what you thought you were... which is a particular agency of a typical Lokian. What we feel what Loki does is point out problems and help people to do something about it. It's his agency to change, but also evoking change, and exciting

change in other people, which people don't want... they get comfortable. They don't know they get better when they change. I feel I have particular insight into this as well. As a spiritual trans man I can go forward in my life and spirituality with a more open mind and open eyes.

Le récit de Simon met en scène la grande importance qu'il accorde aux valeurs de liberté et de libre-arbitre. Ses valeurs se reflètent également sur une identité masculine moins stricte et apte à changer de visage (Qm). Aussi Simon restreint-il ses relations amicales et professionnelles aux gens qui, comme lui, valorisent positivement l'ouverture d'esprit et la diversité dans la pratique religieuse. Paradoxalement, cette valorisation exclusive de l'ouverture le porte à ne partager ses pratiques qu'avec un nombre limité d'individus et dans des lieux eux aussi très bien circonscrits.

Les expériences de Manon et de Simon sont particulières lorsqu'on les compare à celles de l'ensemble des autres répondant.e.s. Leur récit de vie respectif témoigne en effet d'une certaine étanchéité de leur milieu microsocial ou, le cas échéant, du peu de cas qu'elles font de la norme macrosociale. Ceci leur permet, de manière systématique, au sein de ces milieux, d'ouvrir les possibilités quant aux pratiques masculines et féminines (Mf ou fM : QF). Comme nous l'avons vu, la queerisation du féminin dominant est normalisée au sein de leur univers microsocial respectif, leur allouant une perspective toute aussi unique sur la performance du masculin. Manon et Simon sont tou.te.s deux investi.e.s d'une force masculine : l'identité de Simon porte le masculin dominant vers un masculin ouvert et celle de Manon est vectrice d'un masculin consciemment effacé; tou.te.s deux *incarnent*, de manière différente, une identité qui suggère, en elle-même, la construction sociale et le caractère performatif du genre (QF : m : Q).

En outre, leur identité se distingue de celles du reste de nos répondant.e.s qui résultent surtout en la reproduction de la norme binaire, et non en la subversion de ses composantes discursives *et* pratiques. Elle contribue plutôt à faire correspondre à une

norme de genre reconstruite et re-signifiée une identité dont la performance est conforme aux stéréotypes de genre en société. L'une, féminine, et l'autre, masculine, y renvoient à travers le « sexe » qu'elles ont « choisi », et montrent d'autres déclinaisons possibles de leur mise en acte, par exemple, au niveau de l'orientation sexuelle. Ainsi, l'aspect *queer* de leur identité a un certain impact sur le plan macrosocial, en contribuant à réduire, en élargissant le spectre du genre, l'étendue et la force de la norme binaire et hétéronormative, sans toutefois l'abolir.

5.4 Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons exploré trois lieux d'application de la normativité dans la vie des répondant.e.s : le domaine religieux, le genre et l'environnement social. Nous avons montré que la société accorde davantage de pouvoir à certaines négociations identitaires qu'à d'autres. Dans ces cas, nous pourrions dire que l'agentivité mise en acte pour nos répondant.e.s trouve une meilleure résonance dans leur environnement social.

Les individus chez qui on peut identifier ces négociations (modèle A) ne ressentent que très peu, au sein de leur expérience, la force normative dans laquelle ils sont inscrits, étant eux-mêmes vecteurs de logiques hétéronormatives. Malgré le caractère transgressif et subversif de leurs ritualités néo-païennes, leurs identités sexuelles sont reconnues comme légitimes en société parce que leur performance de genre est conforme à la binarité. Le pouvoir que déploient leurs négociations identitaires est à la mesure de celui qui leur est attribué de manière subordonnée en contexte macrosocial.

Les identités qui découlent des négociations identitaires spécifiquement *queer* (modèle B) sont aussi reconnues assez aisément, dans la communauté païenne, parce

qu'elles adjoignent au questionnement de la binarité du genre la possibilité de conserver le masculin et le féminin comme des catégories ou des identités qui ne sont pas immuables. Par contre, dans leur cas, le pouvoir que leur confèrent leurs négociations identitaires est plus grand, dans le paganisme, que celui qui se manifeste par rapport à la norme macrosociale. En dehors de ce contexte, leur identité *queer* reste marginale.

Il est aussi intéressant de constater que les identités transgenres (modèle C) sont les mieux reconnues, tant en contexte rituel néo-païen que dans les différents milieux qu'elles investissent. Les négociations identitaires de ces répondant.e.s, fondées sur un nouvel idéal du masculin et du féminin, déplacent la norme macrosociale, contribuant ainsi à aplanir les rapports de domination en neutralisant les essences associées au sexe au profit du genre. Le pouvoir qu'elles mettent en acte, dans le microsocial, est également supérieur à celui que déploient leurs négociations dans la société en générale. Cependant, ce pouvoir a pour effet de réinvestir le macrosocial d'une norme plus inclusive de leur identité marginale.

Les phénomènes microsociaux que nous avons observés se situent ainsi au point de tension entre l'agentivité de nos répondant.e.s et les normes sociales qui prédéterminent les termes de cette agentivité, ses limites et ses effets sur la vie des individus, leur communauté religieuse et la société en général. Nos analyses montrent la force avec laquelle illes repoussent les pressions de la norme sociale, montrant que l'effet du décroisement et de la subversion du genre, tel que perçu au sein des ritualités néo-païennes et de la communauté païenne, est grandement limité en dehors de ces dernières. Cet effet, marquant majoritairement les inscriptions et les disciplines associées au corps, est aussi fortement déterminé par l'espace de marge qui est ouvert par la majorité de nos répondant.e.s (modèles A et B) et normalisé par une minorité (modèles C).

CONCLUSION

Cette thèse s'est intéressée aux rapports de pouvoir et aux négociations entre marginalisation et auto-habilitation qu'implique la performance d'identités sexuelles et de genre au sein de rituels néo-païens. Dans le premier chapitre, nous avons montré comment ces rituels, qu'ils soient individuels ou collectifs, mettent en scène une large diversité de représentations culturelles et de pratiques perçues comme sacrées par différents individus pour différentes raisons, en dépit des divergences religieuses, identitaires et sociales. Afin de comprendre en quoi les individus rencontrés ont un impact concret sur les rapports de pouvoir dans lesquels ils s'insèrent, nous avons exploré les dimensions expérientielles de leurs identités. À cet effet, les notions de performance rituelle, de performativité du genre et d'agentivité, telles qu'exposées au chapitre deux, nous ont permis de déceler les dynamiques de pouvoir en jeu au sein de la communauté païenne de Montréal. Par ailleurs, les récits de vie et l'observation participante ont révélé les rapports de force entre nos répondant.e.s et la manière dont illes font sens de leur expérience. Ils ont aussi montré comment le genre est déterminant dans la construction, l'expression et la reconnaissance de leur identité.

Les itinéraires de sens qui ont fait l'objet du quatrième chapitre sont particuliers, au sens où ils comportent des négociations servant à réconcilier les éléments sexués du courant néo-païen auquel les répondant.e.s se sentent le plus appartenir, avec leur identité sexuelle et de genre. Pour les adeptes de la Wicca, l'efficacité rituelle découle du pouvoir créateur de la dualité homme/femme, alors que pour ceux et celles plus proches de *Reclaiming Witchcraft*, elle provient du potentiel capacitant ou auto-habilitant (*empowering*) de ces polarités au plan subjectif. Dès lors leur pratique rituelle, 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'énergie produite par le rituel) (Rabinovitch et Lewis, 2002), semble se situer à un point de tension entre le

sexe et le genre. De plus, leurs performances se situent également à un point de tension entre l'appartenance et l'authenticité religieuses, en tant qu'elles sont confrontées à la force d'une norme religieuse et de genre.

Or, l'analyse thématique des négociations *queer*, qui permettent à nos répondant.e.s de composer avec les normes sociales de genre et les pratiques genrées néo-païennes, a révélé que les performances religieuses et identitaires de nos répondant.e.s étaient intimement liées. En outre, le discours que nos répondant.e.s tiennent sur leur propre expérience dépend entièrement des rapports sociaux qui les marginalisent par rapport à la binarité du genre. Illes sont eux-mêmes porteurs de normativité en contexte rituel dans la mesure où leurs pratiques, même si elles sont qualifiées d'alternatives, tendent à reproduire, refonder ou inverser les normes de genre par rapport à leur communauté religieuse et à la société en général. Notre analyse, au chapitre cinq, suggère que ces pratiques peuvent contribuer à la normativité liée à la nature du masculin et du féminin, tout autant qu'elles peuvent constituer un lieu d'émancipation par rapport à certains autres mécanismes de reproduction de cette norme.

La normativité associée au genre questionne et légitime à la fois plusieurs manières d'interpréter et de mettre en acte le masculin et le féminin. Elle renvoie ainsi aux notions d'autorité et d'authenticité au sein du paganisme contemporain. Sans autorité instituée, l'authenticité vient inévitablement de la relation de l'individu à son expérience d'un réseau de représentations et de pratiques religieuses et sociales. Traditionnellement, les religiosités de la Wicca tiraient leur authenticité de la reconstruction d'un imaginaire religieux fondé sur le mythe d'une ancienne religion matriarcale qui aurait été prédominante en Europe à l'ère préchrétienne. Cet imaginaire converge avec celui des chasses aux sorcières ayant eu cours à l'époque pré-moderne, pendant laquelle les accusé.e.s de sorcellerie auraient fait partie d'un culte agraire dédié à un Dieu Cornu de la fertilité. Ces théories font aujourd'hui partie

d'un assortiment de croyances déboutées (Briggs, 1996; Muchembled, 1994), ce dont les néo-païen.ne.s les mieux informés ont parfaitement conscience.

Cependant, l'imaginaire féministe dont elles découlent continue d'influencer la manière dont les wiccan.ne.s conçoivent leur religiosité. Du coup, les fondements de la Wicca sont largement marqués par les enjeux historiques d'authenticité propre à l'Europe pendant la Réforme protestante. Meredith McGuire, dans *Lived Religion* (2008), affirme que, à cette époque,

la construction sociale de frontières entourant la vraie religion (ou le vrai pouvoir religieux) constituait en soi l'exercice d'un pouvoir, exercé non seulement au sein des tribunaux, mais aussi de manière physique sur les corps de ceux et celles marquées en tant que sorciers ou hérétiques. (McGuire 2008 : 42, nous traduisons)

Ainsi, l'histoire des religiosités néo-païennes est ancrée dans cette réflexion sur le pouvoir d'autodéterminer les normes religieuses.

Au regard des enjeux de dynamiques de pouvoir qui apparaissaient clairement au sein du paganisme contemporain, nous avons observé comment les identités sexuelles et de genre non-binaires prenaient part au mouvement. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, nos répondant.e.s adoptent différentes attitudes à l'égard des sexes et des représentations du féminin et du masculin sacrés, à quoi correspondent des dispositions différentes à l'égard des genres. De fait, le féminin et le masculin sont invoqués 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.

Notre thèse s'insère ainsi dans une lignée de travaux qui se sont attardés à l'implication du corps dans l'expérience religieuse néo-païenne (Harvey, 1997; Ezzy, 2014; Pike, 1996, 2001; Roberts, 2011). Rappelons que, selon Graham Harvey, à défaut d'une autorité centralisée qui déterminerait la source principale d'authenticité

auprès des néo-païens, une importance particulière serait accordée à l'intimité avec la Nature, « inclusive of the Earth and its constituent seasons, lands and inhabitants, and the embodied human person » (Harvey, 1997 : 214). En ce sens, les néo-païen.ne.s cherchent à entrer en relation avec les cycles de la Nature afin d'adopter un style de vie en accord avec ce qu'elles considèrent être naturel.

Pour les wiccan.ne.s, voire pour la majorité de nos répondant.e.s, la féminité et la masculinité constituent très certainement deux éléments irréductibles de cette Nature, qui demeurent au-delà de toute autre influence sociale pouvant être déconstruite. Les êtres humains sont nécessairement soit hommes, soit femmes. À cet égard, rappelons que la performativité du genre, telle que l'entend Judith Butler (1990, 1993), est grandement déterminée par la relation entre la capacité d'agir d'un individu et le milieu dans lequel il évolue, soit par la place qu'il occupe par rapport aux normes de genre. Or, la place que chacun doit trouver pour soi-même est inévitablement genrée, le genre étant associé à des manières prédéfinies d'entrer en relation avec les autres membres de la société. Celles-ci prescrivent toujours, du microsocial au macrosocial, les façons adéquates et authentiques de s'identifier à l'un ou l'autre genre. Ainsi, le genre et l'orientation sexuelle, en raison des enjeux relatifs à la nature du masculin et du féminin, constituent des lieux particuliers de tensions identitaires (McGuire, 2008; Fedele et Knibbe, 2013). Aussi sont-ils étroitement liés aux questions d'authenticité, au sein du paganisme contemporain.

Les recherches de Douglas Ezzy sur la place de la sexualité dans un festival néo-païen australien suggèrent que l'authenticité qui se développe au sein de ce festival est d'abord de type relationnel, c'est-à-dire qu'elle mise d'abord sur la découverte de nouvelles formes d'être soi-même par l'entremise du social (Ezzy, 2014 : 60). Nous avons aussi été à même de constater, comme l'explique Danièle Moisa, que

[l]'authenticité n'est pas une qualité à priori donnée, mais [qu']elle est perfectible à travers le vécu personnel. Ce changement de niveau traverse aussi

l'authenticité religieuse, qui connaît un changement majeur de compréhension de la notion de vérité religieuse. La vérité n'est plus recherchée ou attachée à une instance supérieure (divine ou institutionnelle). Le rapport vertical est remplacé par un autre, horizontal et intériorisé, mettant en scène le vécu personnel de l'individu (Gauthier 2012). L'expérience individuelle acquiert alors valeur d'autorité et de référence tout au long du parcours spirituel du croyant. (Moisa, 2011 : 48)

Au contraire du néo-druidisme et d'autres reconstructionnismes ethniques (François, 2007), dont la première source d'authenticité se veut historique, la Wicca, ainsi que le paganisme contemporain inspiré de la Wicca comme nous l'avons observé au festival *Kaleidoscope Gathering*, par exemple, fonctionnent principalement sur le mode de l'expérientiel. Aussi l'authenticité qui découle de l'expérience religieuse des néo-païen.ne.s se vit tant sur le plan individuel que collectif, dans la mesure où l'expérience intrinsèque des pratiquant.e.s se définit toujours en rapport à une expérience collective véhiculant une norme dominante, une « vérité », que celle-ci concerne l'identité sexuelle et de genre ou l'identité religieuse. Citant Charles Taylor, Ezzy affirme : « Authenticity requires “recognition” (Taylor, 1991 : 50). That is to say, being authentic is not something that a person does on their own. Rather, authenticity is about being true to yourself in the context of relationships » (Ezzy, 2014 : 134).

Pour paraphraser York (2003, 2016), les rites néo-païens que nous avons observés permettent la reconnaissance de diverses subjectivités, aussi divergentes soient-elles. Celles-ci participent d'une relation spontanée et collective avec un sacré ou une divinité localisée en marge des rites institués, dans laquelle se produit le phénomène magique. York précise :

À la Weber, there is an increasing hunger for enchantment, let alone a social and personal need for it, and, consequently, the pagan rebirth of our times might constitute a natural consequence and commensurate vehicle for a viable understanding of meaningful re-engagement with a dynamic and animistic world. (York, 2016 : 54-55)

C'est aussi ce qui ressort des entretiens que nous avons menés et de nos recherches de terrain. Cependant, les limites de cette thèse n'ont pas permis que nous abordions en détail les pratiques magiques et de sorcellerie auxquelles se livrent nos répondant.e.s, pratiques qui sont pourtant souvent cruciales pour la performance rituelle de ces dernier.ère.s et qui contribuent à la construction de leur identité de genre et sexuelle. Nous espérons pouvoir traiter de ce sujet dans d'autres cadres.

Jusqu'à maintenant, la recherche sur le paganisme contemporain s'était davantage intéressée à montrer que celui-ci constituait un lieu de prédilection pour la subversion et le renversement des normes religieuses, sexuelles et de genre. Or, en observant les pratiques concrètes des adeptes et des communautés, le sens qui leur est attribué, ainsi que leur impact sur le paysage religieux contemporain, notre thèse a montré autre chose. En dernière analyse, le paganisme contemporain constitue plutôt un lieu de cohabitation de multiples rapports de pouvoir associés au genre, qui tendent à rendre conforme le sens accordé à l'expérience personnelle à celui accordé à l'expérience de reconnaissance collective.

ANNEXE A

WICCAN REDE

Wiccan Rede, version *New England Covens of Traditional Witches*¹

Bide the Wiccan Laws ye must In Perfect Love and Perfect Trust.
Live an' let live - Fairly take an' fairly give.
Cast the Circle thrice about To keep all evil spirits out.
To bind the spell every time - Let the spell be spake in rhyme.
Soft of eye an' light of touch - Speak little, listen much.
Deosil go by the waxing Moon - Sing and dance the Wiccan rune.
Widdershins go when the Moon doth wane, An' the Werewolf howls by the dread
Wolfsbane.
When the Lady's Moon is new, Kiss thy hand to Her times two.
When the Moon rides at Her peak Then your heart's desire seek.
Heed the Northwind's mighty gale - Lock the door and drop the sail.
When the wind comes from the South, Love will kiss thee on the mouth.
When the wind blows from the East, Expect the new and set the feast.
When the West wind blows o'er thee, Departed spirits restless be.
Nine woods in the Cauldron go - Burn them quick an' burn them slow.
Elder be ye Lady's tree - Burn it not or cursed ye'll be.
When the Wheel begins to turn - Let the Beltane fires burn.
When the Wheel has turned a Yule, Light the Log an' let Pan rule.
Heed ye flower bush an' tree - By the Lady Blessed Be.
Where the rippling waters go Cast a stone an' truth ye'll know.
When ye have need, Hearken not to others greed.
With the fool no season spend Or be counted as his friend.
Merry meet an' merry part - Bright the cheeks an' warm the heart.
Mind the Threefold Law ye should - Three times bad an' three times good.
When misfortune is enow, Wear the Blue Star on thy brow.
True in love ever be Unless thy lover's false to thee.
Eight words ye Wiccan Rede fulfill - An' it harm none, Do what ye will.

¹ <http://www.nectw.org/ladygwynne.html>

ANNEXE B

EXEMPLES D'HORAIRES DE FESTIVALS

Horaire de Wic-Can Fest en juin 2011

WIC-CAN FEST JUNE 2011

(Please see admin for workshop/ritual locations)

	Wednesday	Thursday		Friday		Saturday			Sunday	
9am		Brunch		Brunch		Brunch			Brunch	
10am		Herb Walk 1 Laurie	Self Discovery through Art Mark Soutwood	Herb Walk 2 Laurie	Antistrophe Spirituality	"I've got a Secret"	Making Salves Laurie	History of Antistrophe Art Mark S.	Druidry David	KITTAN music by the water
11am		Extending Pagan consciousness...C.	Emerson's Trust John Corvus	Drum Maintenance	Mark Soutwood	Catherine Surr	Beds Cajon Drumming Prince&B&Hunt	Psychic Development part 2 - Katie	Oracles of the Living Tarot Ritual	Belly Dance Sheilah
noon		Past Life part 1 (followed by a small break)	Wiccan Traditions Catherine Surr	Writing Vows for handfastings	Oils through the Seasons Kimi	Psychic Development part 1 - Katie	Aphrodite Ritual Stephanie, Spiros, Melissa		Catherine Surr	Palmistry Loki Qui
1pm		Donuts	Young Gals Brian Walsh	Michelle Hryayk	Celtic Ritual Brian	Swendhede 1:30 - 4:30	Grimm's Fairy Tales Kenny Klein	Tridolfin Concert	Ceremony of Release ritual	Colours and Chakras Katie
2pm		Past Life part 2 Donuts	Red Tent Lidia	Dream Journal Lidia		Jessie for beginners Natalie	Swendhede 2:00 - 3:00	Surya Namaskar Joan Jen	Donuts	POW WOW Dancing Nathalie
3pm	Registration Opens Meet and Greet and Mingle Please make sure to sign up for a volunteer shift at Admin when you register!!!	Shaman 'Witch' Sor... Cecilia	Stories of the Celts Joan Goldberg	Designing a Handfasting Ritual Michelle	What the Folk Know		Belly Dance Sheilah	Lugh and the Feast of Lugh Brian	Image of the Crone Joan Goldberg	Closing Ritual and Travelling Blessing
4pm		Healing from a heart-break ritual Michelle	Fairy Tale Benedict Kenny Klein		Joan Goldberg	What is Traditional Wicca	Majora Libertine Prince B.	Hellenic Trid. Stephanie, Spiros, Melissa		Feel free to hang out and check the program boards for announcements, rides, etc. leave the site as if we were never here...
5pm		Swendhede 4:30 - 7:30	Community Song Thunder	Oils for everyday uses Kimi	Men's Ritual Prince&Hunt	Kenny Klein	Main Ritual Building the Cairn Honouring our Ancestors and Community Blessing			
6pm	Supper	Supper		Supper		Main Fund			MERRY PARTY AND MERRY MEET AGAIN AT HARVEST FEST!	
7pm	Please join us All for the Opening ritual followed by the Rite of Baldhead's Rites Ritual of welcome. Dancing and music will follow. Merry Meet!	Under One Drum (Drum Jam) Natalie		FIREWALK	Barrel Competition Sign up at Admin	Jen Jen In Concert "Plantgirlielectric"				
8pm		Old Songs...New Songs Cecilia Concert and Jam		7:30-Midnight pre-sign at entrance attendance limited		David Hickey "Sounds of the Solar System" Concert 8:00 to 11:00				
9pm		Concert Jim Birmingham		Zozza	Concert "Ghosts Of The Delta" Kenny Klein					

Horaire de HarvestFest en octobre 2012

Harvest Fest 2012 Schedule

	Friday	Saturday	Sunday	Monday			
9 AM	3:00 PM Registration Opens Meet, Greet, Set up your camp, get acquainted and make friends :) Please make sure to sign up for volunteer shift at Admin when you register!!!	Breakfast		Breakfast			
10 AM		Native Flute Making Christin Dennis	Herb Harvesting Walk #1 Laurie Benson	10:00 - 4:00 pm Moccasin making	Herb Harvesting Walk #2 Laurie Benson	Baking John Barleycorn (bread baking) Christin Dennis	Numerology Kimi Bois
11 AM		Astrology Basics Lydia Knox	Winter Blend Kimi Bois	Basic Pagan Rituals Catherine Starr		Sweatlodge 11-5 (signup at admin) Christin Dennis	Magical Astrology Lydia Knox
1 PM		Making Kitchen Medicine Ellen Hopman	Exploring the ways of Orisha Prince Bamidele	Pillars of Druidism Ellen Hopman		Astrology Intermediate Lydia Knox	Nine Principles... Ellen Hopman
2 PM		Drum Workshop Moondrummer	Healing Ancestral Lineage Donata Ahern	Traditional Corn Dollies Greymoon		Drum Workshop Prince Bamidele	Labyrinth Journey Donata Ahern
3 PM		Giant Skull Poppet Making Laurie Benson	Sweatlodge 3-11 (signup at admin) Christin Dennis	Metals and Magic Helmut		Ritual by Square Dance Franco and friends	Healing Grief Ritual Katie Gaidars
4 PM		Wheel of the year Catherine Starr	Handfasting of B'athons & Eingslone	Hue-Man Traits Katie Gaidars		Oracles of the Living Zorot Guthrie Starr	Kirtan Nigel Wolf
5 PM		Viking Knot Bracelet Terry Bell	Philosopher's stone Greg Wotton	Create Bathsalts Kimi Bois		5:00 - 11:00 pm Moccasin making	Assemble under the Big Oak for the Travelling Blessing and Farewell Ritual
6 PM	Supper	Supper		Supper		See you all real soon at Wic-Can Fest June 12-16 2013 Blessed Be All	
8 PM	<i>Opening Ritual</i>	Creating Group Sound Circles A. Boudreau	Drum Rhythms Basic Jeremy Tool	Drum Rhythms Advanced Jeremy Tool			
9 PM	Cora Flora Concert	Jen Howey , Michael Moon and friends In Concert		Get ready for the Corn King Ritual Last chance to add an offering... Assemble in the Marketplace...			
10 ish	<i>Blowing Fire Ritual Indian Pagan</i>			Corn King Ritual			

Please note: The building of the Corn King begins Saturday morning, continuing until Sunday evening.

Pumpkin Carving will happen some time on Saturday, all welcome!

ANNEXE C

GUIDE D'ENTRETIENS ET AUTRES DOCUMENTS DE DIFFUSION DE LA RECHERCHE

Nom et prénom :

Age :

Sexe :

Lieu de résidence :

Occupation, profession ou domaine d'études :

Statut civil ou marital :

Affiliation religieuse :

Groupe religieux d'appartenance :

Fonction au sein du groupe :

1. Décrivez brièvement votre enfance, l'éducation que vous avez reçue, le climat familial passé et présent, les valeurs ou les croyances qui vous ont été inculquées.
2. Décrivez brièvement votre cheminement scolaire ou professionnel, votre situation familiale présente et votre ou vos lieux de résidences.
3. Décrivez votre éducation religieuse, l'évolution de vos croyances personnelles et l'importance de la religion ou de la spiritualité dans votre vie.
4. Quelles sont vos pratiques religieuses?
5. Faites-vous partie d'un groupe quelconque?
 - 5.1. Si oui, décrivez votre adhésion, les gens qui ont été influents, l'étape de votre vie qui vous y a mené. Avez-vous reçu une initiation? Avez-vous exclusivement les mêmes croyances que ce groupe?
 - 5.2. Décrivez votre niveau d'implication dans ce ou ces groupes, les attraits et les avantages de faire partie de plus d'un groupe. Définissez ce qui qualifie un membre de ces groupes et les responsabilités qui y sont attachées.
 - 5.3. Avez-vous fait l'expérience d'une conversion? Quels changements cela a-t-il provoqué? Pourquoi avez-vous pris la décision?
 - 5.4. Quel est le rôle de la communauté par rapport à votre vie spirituelle? Décrivez les liens, les apports de l'un à l'autre et les bienfaits qui s'en dégagent.

- 5.5. Quelles sont les activités sociales du groupe, ailleurs que dans les lieux de culte normaux, leur importance, leur apport sur votre quotidien.
- 5.6. Décrivez le rapport du groupe aux questions de la santé, de l'hygiène, de la présence des enfants et de l'influence de la médecine.
- 5.7. Décrivez vos relations avec les autres membres, vos amitiés et votre relation avec le ou les leaders.
6. Décrivez les rapports qui existent entre votre famille et vos croyances/groupes religieux. Perceptions et implications.
7. Décrivez les rapports qui existent entre vos amis et vos croyances/groupes religieux. Réseaux et fréquentations.
8. Décrivez les rapports qui existent entre votre milieu de travail et vos croyances/groupes religieux. Changements.
9. Adoptez-vous ou avez-vous adopté des rites différents pour le mariage ou le baptême?
10. Avez-vous déjà ou désirez-vous adopter des rites funéraires différents?
11. Désirez-vous transmettre ces valeurs à vos enfants ou à des enfants de votre famille?
12. Décrivez vos pratiques religieuses ou votre démarche spirituelle au quotidien. Précisez leur provenance et leur impact.
13. Adoptez-vous des pratiques ésotériques ou plus Nouvel Age?
14. Décrivez brièvement votre conception de la vie et de la mort et son impact sur votre vie religieuse.
15. Êtes-vous un ancien au sein de votre communauté? Un leader, i.e. prêtre, prêtresse? Si oui, une annexe à ce questionnaire pourra vous être demandée.
16. Comment qualifiez-vous votre orientation sexuelle ou vos comportements sexuels?
17. Comment qualifiez-vous votre genre ou votre sexualité?
18. Décrivez brièvement l'histoire et les circonstances de votre *coming out* ou autres transformations liées à l'identité sexuelle.
19. Quels liens faites-vous entre votre cheminement spirituel et l'acceptation de votre sexualité?

20. Quelle est votre conception de la magie? Est-elle présente dans vos pratiques et croyances? Si oui, décrivez comment elle prend part à votre démarche spirituelle ou religieuse.

Présentation du projet *Magie, genre et sexualité dans la communauté néo-païenne*

Je vous souhaite le bonjour,

Mon nom est Martin Lepage, je suis un étudiant candidat pour le doctorat en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal et je suis actuellement à la recherche de répondants qui accepteraient de participer à l'élaboration de ma thèse. À l'UQÀM, nous portons sur la religion un regard scientifique qui désire exclure les préjugés liés aux systèmes de domination et aux présupposés discriminatoires. Mes recherches sont consacrées à l'étude des genres et de la sexualité dans le mouvement religieux néo-païen selon une approche socio-féministe qui permette de mieux comprendre le mouvement de l'intérieur, c'est-à-dire comment les genres sont vécus et les identités sexuelles construits par les païens au quotidien, en privé ou en communauté. Je voudrai ainsi problématiser ces perceptions liées au genre, au sexe, à la sexualité et à l'orientation sexuelle par rapport aux croyances et pratiques entourant la magie et la sorcellerie, et ce, en me basant sur des récits de vie. Pour cette raison, j'en appelle à votre générosité en vous demandant de répondre à ce questionnaire si :

- Vous possédez des croyances ou pratiques religieuses ou une démarche spirituelle qui sont reliées à la magie et la sorcellerie ET n'êtes pas hétérosexuel.le.
- Vous considérez que vous faites partie de la communauté LGBTQ (allié.e.s, PFLAG ou autres) ET de la communauté païenne en général.
- Vous êtes une femme païenne lesbienne/homosexuelle, bisexuelle, transsexuelle, trans-genre, cis.
- Vous êtes un homme païen gai/homosexuel, bisexuel, transsexuel, trans-genre, cis.
- Vous vous identifiez à des termes comme sorcier/sorcière, *witch*, wiccan/wiccanne ET *queer*, *fairies*, *radical fairies*.
- Vous estimez que votre sexualité ou orientation sexuelle n'a pas d'importance ou ne peut pas être définie, même dans le cadre de votre démarche spirituelle.
- Vous estimez que votre genre n'a pas d'importance ou n'a pas besoin d'être défini dans vos pratiques ou croyances religieuses.

Renvoyez votre questionnaire ou vos questions à martinlepage26@me.com. S'il-vous-plaît, répondre directement sur le document.

Veuillez noter que ce questionnaire est de nature préliminaire. Ceci implique que d'autres questions pourront venir par la suite, si nécessaire.

Merci de tout cœur et, surtout, n'hésitez pas si vous avez des questions quant à mon projet ou par rapport au questionnaire lui-même.

Research project *Magic, gender and sexuality in the neopagan community*

Greetings,

My name is Martin Lepage and I am a Ph.D candidate in religious sciences at UQÀM. I am currently looking for respondents willing to participate in the elaboration of my dissertation. In our department of religious studies, we look at religion in a way that does not include prejudice against a subculture or minorities. For my part, I am interested at looking at genders and sexuality within neopaganism according to a sociofeminist approach, in order to acquire a better understanding of the neopagan movement from the inside, as to how genders and sexuality are lived and constructed by pagans in a daily fashion, alone or in group, and this, in contrast with a sexual identity that still challenges the norm. My goal is to question these perceptions that deal with gender, sex and sexual orientation in light of beliefs and practices of magic and witchcraft, with the aid of life narratives. Therefore, I am in need of your help and call upon your generosity by answering this questionnaire if :

- You possess religious beliefs or practices or a spiritual path that are related to magic or witchcraft AND are not heterosexual.
- You consider yourself a part of the LGBTQ community (PFLAG, etc.) AND part of the pagan community in general.
- You are a pagan woman or man who is gay/homosexual, bisexual, transsexual, transgender, cis.
- You identify yourself with words like witch, wicca/wiccan AND queer, fairies, radical fairies.
- You consider your sexuality or sexual orientation is of no importance or cannot be defined, even in the context of your spiritual journey.
- You consider that your gender is of no importance ou doesn't need to be defined within your religious beliefs or practices.

Please send your questionnaire or your questions to martinlepage26@me.com. You can answer directly on the document.

Please note that this is a preliminary questionnaire. If necessary, other questions might be sent your way.

Thank you very much and don't hesitate if you have any question regarding my project or the questionnaire itself.

ANNEXE D

LISTE DES RITUELS, OBSERVATION PARTICIPANTE

1. MPRC, Samhain, 29 octobre 2010, Montréal.
2. MPRC, Yule, 17 décembre, 2010, Montréal.
3. MPRC, Litha, 23 juin 2011, Montréal.
4. MPRC, Samhain, 29 octobre 2011, Montréal.
5. Silver Wheel, esbat, 11 décembre 2011, Montréal.
6. MPRC, Imbolc, 2 février 2012, Montréal.
7. New Moon Song and Drum Circle, esbat, 24 février 2012, Montréal.
8. Kaleidoscope Gathering, Rituel LGBTQ, 3 août 2012, Raven's Knoll.
9. Kaleidoscope Gathering, Rituel d'énergie féminine, 3 août 2012, Raven's Knoll.
10. Kaleidoscope Gathering, Rituel principal, 4 août 2012, Raven's Knoll.
11. Kaleidoscope Gathering, Rituel du troisième genre, 5 août 2012, Raven's Knoll.
12. New Moon Song and Drum Circle, esbat, 14 septembre 2012, Montréal.
13. MPRC, Mabon, 24 septembre 2012, Montréal.
14. MPRC, Samhain, 27 octobre 2012, Montréal.
15. MPRC, Ostara, 23 mars 2013, Montréal.
16. Wic-CanFest, Rituel masculin, 13 juin 2013, Mansfield, Ontario.
17. Charme et sortilège, Lughnasadh, 3 août 2013, Montréal.
18. MPRC, Mabon, 19 septembre 2013, Montréal.
19. Silver Wheel, Beltane, 11 mai 2014, MacDonald's Corner, Ontario.
20. MPRC, Litha, 21 juin 2014, Montréal.
21. Kaleidoscope Gathering, Rituel LGBTQ, 3 août 2014, Raven's Knoll.
22. Kaleidoscope Gathering, Rituel du troisième genre, 4 août 2014, Raven's Knoll.

ANNEXE E

TABLEAU DÉMOGRAPHIQUE DES RÉPONDANT.E.S

	André	Anne	Arthur	Callum	CJ
Age	59	28	31	24	33
Identité sexuelle et de genre	Homme gai	Femme bisexuelle	Homme gai	Homme gai queer	Homme gai
Lieu	Montréal	Québec	Montréal	Montréal	Montréal
État civil	Veuf	Célib.	Célib.	Célib.	Célib.
Éducation	DEC	Bacc.	DEC	Bacc.	Blanc
Profession	Compagnie familiale	Enseignante secondaire	Massothérapeute	Enseignant préscolaire, artiste	Publicité
Ethnie	Blanc	Blanc	Blanc	Blanc	Blanc
Classe	Moyenne	Moyenne	Moyenne	Moyenne	Moyenne
Langue	Français, anglais, italien	Français	Français	Anglais, français, espagnol	Anglais
Religion	Grand prêtre wiccan	Wicca solitaire	Sorcier, guérisseur	Magicien, devin	Païen solitaire

	David	Helena	Hunter	Ian	Jackson
Age	42	27	41	24	39
Identité sexuelle et de genre	Homme gai	Femme bisexuelle	Homme (trans) asexuel	Homme gai	Two-spirit
Lieu	Toronto	Ottawa	Montréal	Montréal	Montréal
État civil	Célib.	Célib.	Célib.	Célib.	Célib.
Éducation	DES	Maîtrise	DEC	DES	Maîtrise
Profession	Artiste, barman	Enseignante	Gardien sécurité	Hôtellerie	Professeur
Ethnie	Blanc	Blanc	Blanc	Blanc	Métis
Classe	Moyenne	Moyenne	Moyenne	Moyenne	Moyenne
Langue	Anglais	Anglais, français	Anglais, français	Français	Anglais, français

Religion	Grand prêtre wiccan	Paganisme Red Road	Paganisme	Wicca éclectique	Spiritualité autochtone
-----------------	---------------------	--------------------	-----------	------------------	-------------------------

	Jay	Karine	Manon	Maria	Maxime
Age	28	26	42	39	26
Identité sexuelle et de genre	Homme gai	Femme bisexuelle	Femme (trans) lesbienne	Femme queer bisexuelle	Homme gai
Lieu	Montréal	Québec	Montréal	Montréal	Montréal
État civil	Célib.	Célib.	Célib.	Divorcée	Célib.
Éducation	DES	DEC	Bacc.	DEC	Bacc.
Profession	Écrivain	Boulangerie	Hypnothérapeute	Administration	Étudiant
Ethnie	Blanc	Blanche	Blanche	Blanche	Blanc
Classe	Moyenne	Moyenne	Moyenne	Moyenne	Moyenne
Langue	Anglais	Français, anglais	Anglais, français	Anglais, italien	Français
Religion	Sorcier	Wicca	Paganisme nordique	Païenne panthéiste	Wicca éclectique

	Michel	Nedili	Sam	Sarabee	Simon
Age	33	34	30	28	28
Identité sexuelle et de genre	Homme gai	Femme bisexuelle	Homme gai genderqueer	Femme bisexuelle	Homme (trans) pansexuel
Lieu	Montréal	Québec	Montréal	Montréal	Montréal
État civil	Célib.	Célib.	Célib.	Célib.	Marié
Éducation	DES	DEC	Bacc.	DES	Bacc.
Profession	Service clientèle	Infirmière	Traducteur /étudiant	Travailleuse autonome	Écrivain
Ethnie	Blanc	Blanche	Blanc	Blanche	Blanc
Classe	Moyenne	Moyenne	Moyenne	Moyenne	Moyenne
Langue	Français	Français	Anglais, français, espagnol, grec	Anglais	Anglais

Religion	Wicca solitaire	Wicca éclectique	Paganisme hellénique	« Alltheist » spiritualiste, sorcière	« Sex Mage », « Chaos Mage », Paganisme nordique
-----------------	--------------------	---------------------	-------------------------	---	---

ANNEXE F

**TABLEAU DES DYNAMIQUES ENTRE MODES DES NÉGOCIATIONS
ET MODÈLES DE NORMATIVITÉ**

	Micro- social	Mode de négociation	Mésosocial	Modèle de reproduction	Macrosocial
Répondant.e					
Femmes bisexuelles	fM	inversion	<u>fM : Fm</u>	A : reproduction	<u>Fm</u> : m : f
Hommes gais / 1 Homme trans	Mf	inversion	<u>Mf : Fm</u>		<u>Fm</u> : F : M
Homme queer	Mf	déconstruction	<u>Mf : Qm</u>	B : fluidité queer	<u>Qm</u> : m : q
Homme gai queer	Mf	décloisonnement	<u>Mf : QF</u>		<u>QF</u> : m : q
Two-spirit	Mf	déconstruction subversion	<u>Mf : Qm</u>		<u>Qm</u> : F : q
Femme queer bisexuelle	fM	décloisonnement subversion	<u>fM : QF</u>		<u>QF</u> : F : q
Homme pansexuel trans	Mf	subversion déconstruction	<u>Mf : QF</u>	C : déplacement de la norme	<u>QF</u> : m : Q
Femme lesbienne trans	fM	subversion	<u>fM : QF</u>		<u>QF</u> : m : Q

BIBLIOGRAPHIE

Références

- Adler, M. (1986). *Drawing down the moon : witches, druids, goddess-worshippers and other Pagans in America today*. Boston : Beacon Press.
- Albanese, C. (1990). *Nature religion in America : from the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago : University of Chicago Press.
- Althaus-Reid, M. (2005). From the Goddess to queer theology : the state we are in now. *Feminist Theology*, 13(2), 265-272.
- Anthias, F. (2005). Social stratification and social inequality : models of intersectionality and identity. Dans Devine, M. Savage, J. Scott et R. Crompton (dir.), *Rethinking class : culture, identities and lifestyle* (p. 24-45). New York : Palgrave/Macmillan.
- Arweck, E. et Stringer, M. D. (dir.) (1999). *Theorizing faith : the insider/outsider problem in the study of ritual*. Birmingham : University of Birmingham Press.
- Augé, M. (1982). *Génie du paganisme*. Paris : Gallimard.
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford : Clarendon Press.
- Azria, R. et Hervieu-Léger, D. (dir.) (2010). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bardella, C. (2001). Queer spirituality. *Social Compass*, 48(1), 117-38.
- Baril, A. (2007). De la construction du genre à la construction du « sexe » : les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler. *Recherches féministes*, 20(2), 61-90.
- Beaud, S. et Weber, F. (2003). *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*. Paris : La Découverte.
- Beauvoir, S. de (1949). *Le deuxième sexe*. Paris : Gallimard.
- Becker, H. (1985). *Outsiders : études de sociologie de la déviance*. Paris : Métailié.

- Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. New York : Oxford University Press.
- Berger, H. A. (1998). *A community of witches : contemporary neopaganism and witchcraft in the United States*. Columbia : University of South Carolina Press.
- Berger, H. A., Leah, E. A. et Shaffer, L. S. (2003). *Voices from the Pagan census. A national survey of witches, and neo-pagans in the United States*. Columbia : University of South Carolina Press.
- Bernard, H. R. (2006). *Research methods in anthropology : qualitative and quantitative approaches*. Lanham, MD : Altamira.
- Bertaux, D. (2010). *Le récit de vie : l'enquête et ses méthodes*. Paris : Armand Colin.
- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène*, 225(1), 70-88.
- Blavatsky, H. P. (1976). *Isis unveiled : a master-key to the mysteries of ancient and modern science and theology*. Pasadena : Theosophical University Press.
- Bloch, J. (1997). « Countercultural spiritualists' » perceptions of the Goddess. *Sociology of religion*, 58(2), 181-190.
- _____ (1998). Individualism and community in alternative spiritual « magic ». *Journal for the scientific study of religion*, 37(2), 286-302.
- _____ (1998). *New spirituality, self and belonging : how new agers and neo-Pagans talk about themselves*. Westport, CT : Praeger.
- Boissière, N. (2016). Continuité et transformation des pratiques rituelles dans le druidisme contemporain : le cas du sacrifice. [Document non publié].
- Boisvert, D. L. (2004). The spirit within : gay male culture as a spiritual venue. Dans S. Thumma et E. R. Gray (dir.), *Gay Religion* (p. 251-366). Walnut Creek : Altamira Press.
- Born, M. et Gavray, C. (2008). Négociations identitaires et comportements déviants à l'adolescence. Dans D. Vrancken, C. Dubois et F. Schoenaers (dir.), *Penser la négociation* (29-37). Bruxelles : De Boeck. Récupéré de <http://hdl.handle.net/2268/11809>
- Bourdieu, P. (1982). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Fayard.
- Briggs, R. (1996). *Witches and neighbors : the social and cultural context of*

European witchcraft. New York : Penguin.

- Brotman, S. et Ryan, B. (2008). Une approche intersectionnelle des politiques et pratiques en matière de santé des gais, lesbiennes, bisexuels : le cas des personnes bispirituelles au Canada. Dans S. Brotman et J. Levy (dir.). *Intersections : cultures, sexualités et genres*, (p. 419-438). Ste-Foy, Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Browne, K., Munt, S. R. et Yip, A K. T. (2010). *Queer spiritual spaces : sexuality and sacred places*. Farnham, CA : Ashgate.
- Butler, J. (1986). Variations on sex and gender : Beauvoir, Wittig and Foucault. *Praxis International*, 4, 505-516.
- _____ (1993). *Bodies that matter. On the discursive limits of sex*. New York : Routledge.
- _____ (2004a). *Precarious life : the powers of mourning and violence*. Londres et New York : Verso.
- _____ (2004b). Faire et défaire le genre. *Le Passant ordinaire*, 50.
- _____ (2005 [1990]). *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*. (C. Kraus, trad.). Paris : La Découverte.
- Chamberland, L., Frank, B. W. et Ristock, J. (2009). *Diversité sexuelle et construction de genre*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Charbonneau, M. (2001). Mother Earth, father sky? The sexual politics of contemporary Wicca and Paganism. Dans Saxton, T., Léger, C. et Truchon, K. (dir.), *Stories from Montreal 2 : ethnographic accounts of life in North America's francophone metropolis* (p. 1-19). Montreal : Armchair Academic Publications / Concordia.
- _____ (2008). A distinct Paganism : the contemporary Pagan revival in Montreal at the turn of the millennium. (Mémoire de maîtrise non publié). Université d'Ottawa.
- Chaxel, S., Fiorelli, C. et Moity-Maïzi, P. (2014). Les récits de vie : outils pour la compréhension et catalyseurs pour l'action. *Interrogations*, 17. Récupéré de <http://www.revue-interrogations.org/Les-recits-de-vie-outils-pour-la>
- Chazel, F. (1983). Pouvoir, structure et domination. *Revue française de sociologie*, 24(3), 369-393.

- Chetcuti, N. (2009). De « On ne naît pas femme » à « On n'est pas femme ». De Simone de Beauvoir à Monique Wittig. *Genre, sexualité & société*, 1. doi:10.4000/gss.477
- Clifton, C. (2006). *Her hidden children : the rise of Wicca and Paganism in America*. Walnut Creek, CA : Altamira Press.
- Comstock, G. D. (1996). *Unrepentant, self-affirming, practicing lesbian/bisexual/gay people within organized religion*. New York : Continuum.
- Comstock, G. D. et Henking, S. E. (1997). *Que(e)rying religion : a critical anthology*. New York : Continuum.
- Côté, P. et Zylberberg, J. (1996). Théologie et théalogie : les légitimations religieuses du fait féminin en Amérique du Nord. *Archives de sciences sociales des religions*, 95, 95-115.
- Cotter, C. R. et Robertson, D. G. (2016). *After world religions : reconstructing religious studies*. New York et London : Routledge.
- Cowan, D. E. (2005). *Cyberhenge : modern Pagans on the Internet*. New York et London : Routledge.
- Crenshaw, K. (2005). Cartographie des marges : intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Les Cahiers du genre*, 39, 51-82.
- Cunningham, S. (1998). *La Wicca vivante*. Montréal : Éditions du Roseau.
- Davies, O. (2011). *Paganism : a very short introduction*. New York : Oxford University Press.
- Davy, B. J. (2007). *Introduction to Pagan studies*. Thousand Oaks, CA : Altamira Press.
- De Lauretis, T. (2007). *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*. (Marie-Hélène Bourcier, trad.). Paris : La dispute.
- Descarries, F. et Mathieu, M. (2010). *Entre le rose et le bleu : stéréotypes sexuels et construction sociale du féminin et du masculin, Résumé*. Montréal : Conseil du statut de la femme.
- Dorlin, E. (2008). *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*. Paris : Presses Universitaires de France.

- Dorlin, E. (dir.) (2009). *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Dufresne, L. M.-M. (1997). Mother and Goddess : the ideological force of symbols. *Canadian woman studies / Les cahiers de la femme*, 17(1), 101-102.
- _____ (1999). À la recherche des mots pour le vivre. *Canadian folklore*, 20(1), 203-209.
- _____ (2004). The Goddess incarnate : a discourse on the body within one community of contemporary North American Goddess worshippers. (Thèse doctorale non publiée). Université d'Ottawa.
- Eilberg-Schwartz, H. (1989). Witches of the West : neopaganism and Goddess worship as Enlightenment religions. *Journal of feminist studies in religion*, 5(1), 77-95.
- Eller, C. (1995). *Living in the lap of the Goddess : the feminist spirituality movement in America*. Boston : Beacon Press.
- Ellwood, R. S. (1971). Notes on a neopagan religious group in America. *History of religions*, 11(1), 125-139.
- Erlandson, S. E. (2000). *Spiritual but not religious : a call to religious revolution in America*. Bloomington : Iuniverse.
- Evans, A. (1978). *Witchcraft and the gay counterculture*. Boston : FAG RAG.
- Ezzy, D. (2014). *Sex, death, and witchcraft : a contemporary Pagan festival*. New York : Bloomsbury.
- Fedele, A. et Knibbe, K. (dir.) (2013). *Gender and power in contemporary spirituality : ethnographic approaches*. New York : Routledge.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Naissance de la prison. Paris : Gallimard.
- _____ (1976). *Histoire de la sexualité, tome 1, La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- François, S. (2012). *Le néo-paganisme : une vision du monde en plein essor*. Valence d'Albigeois : Éditions de La Hutte.
- _____ (2007). Le néo-paganisme et la politique : une tentative de compréhension. *Raisons politiques*, 1(25), 127-141.

- Frazer, J. G. (1981). *Le cycle du rameau d'or*. Paris : Laffont.
- Fuller, R. C. (2001). *Spiritual, but not religious : understanding unchurched America*. Oxford : Oxford University Press.
- Gaboury, E. (1989). Confluence du néo-paganisme et du féminisme chez les Québécoises : le discours de quelques sorcières. (Mémoire de maîtrise non publié). Université d'Ottawa.
- Gagnon, M. (2003). La mouvance wiccanne au Québec : un portrait de la sorcellerie contemporaine. (Mémoire de maîtrise non publié). Université Laval.
- Gardner, G. B. (1954). *Witchcraft today*. London : Rider and Company.
- _____. (1996 [1959]). *High magic's aid*. Hinton, WV : Godolphin House.
- Gaskill, M. (2010). *Witchcraft : a very short introduction*. Oxford : Oxford University Press.
- Gauthier, F. (2008). La religion et la « société de marché ». *Entropia*, 5, 93-106.
- _____. (2009). Religion in contemporary consumer societies : in search of a global comprehensive analytic. *Revue du MAUSS permanente*. Récupéré de <http://www.journaldumauss.net/?Religion-in-Contemporary-Consumer>
- _____. (2011). Les HeeBeeGeeBee Healers au festival Burning Man : trois récits de guérison. *Ethnologies*, 33(1), 191-215.
- Gauthier, F. et Perreault, J.-P. (dir.) (2008). *Jeunes et religion au Québec*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society : outline of the theory of structuration*. Berkeley et Los Angeles : University of California Press.
- Gimbutas, M. (1989). *The language of the Goddess : unearthing the hidden symbols of Western civilization*. San Fransisco : Harper and Row.
- Godelier, M. (2007). *Au fondement des sociétés humaines*. Paris : Albin Michel.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of the self in everyday life*. New York : Anchor Books.
- _____. (1991). La distance au rôle en salle d'opération. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 143(1), 80-87.

- Graves, R. (1966). *The White Goddess : a historical grammar of poetry and myth*. New York : Farrar, Strauss & Giroux.
- Greenwood, S. (2000). *Magic, witchcraft and the otherworld : an anthropology*. Berg : Oxford.
- Griffin, W. (dir.) (1999). *Daughters of the Goddess : studies in healing, identity, and empowerment*. Thousand Oaks, CA : Altamira Press.
- Grimes, R. L. (1982). Defining nascent ritual. *Journal of the American Academy of Religion*, 50(4), 539-555.
- Guilhaumou, J. (2013). Autour du concept d'agentivité. *Rives méditerranéennes*, 41, 25–34. Récupéré de <http://rives.revues.org/4108>
- Hache, E. (2007, octobre). *Starhawk, le rituel et le politique*. Communication donnée au *Congrès Marx International V*, Université Paris-Sorbonne et Nanterre.
- Hanegraaff, W. J. (1996). *New age religion and Western culture : esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden : Brill.
- _____ (2013). *Western esotericism : a guide for the perplexed*. New York : Bloomsbury.
- Harper, S. (2010). « All cool women should be bisexual » : female bisexual identity in an American neopagan community. *Journal of bisexuality*, 10(1), 79-107.
- Harper-Bisso, S. (2005). *Negotiating gender identity and social identity in an American neopagan community*. (Thèse de doctorat non publiée). Southern Methodist University, Dallas, TX.
- Harvey, G. (1997). *Contemporary paganism : listening people, speaking earth*. New York : New York University Press.
- Hasbrouck, J. (2004). Utopian imaginaries and faerie practice : mapping routes of relational agency. Dans S. Thumma et E. R. Gray (dir.), *Gay religion* (p. 239-258). Walnut Creek, CA : Altamira Press.
- Hastrup, K. (1995). *A passage to anthropology : between experience and theory*. London et New York : Routledge.
- Heelas, P. (1996). *The New age movement : the celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford : Blackwell.

- _____ (2008). *Spiritualities of life : New age romanticism and consumptive capitalism*. Oxford : Blackwell.
- Heelas, P. et Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution : why religion is giving way to spirituality*. Oxford : Blackwell.
- Heselton, P. (2012). *Witchfather : a life of Gerald Gardner. Volume 1 : Into the witch cult*. Loughborough, Leicestershire : Thoth Publications.
- _____ (2012). *Witchfather: a life of Gerald Gardner. Volume 2: From witch cult to Wicca*. Loughborough, Leicestershire: Thoth Publications.
- Honneth, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Cerf.
- _____ (2004). La théorie de la reconnaissance. *Revue du Mauss*, 1(23), 133-136.
doi:10.3917/rdm.023.0133
- Houseman, M. (2010). Des rituels contemporains de première menstruation. *Ethnologie française*, 40(1), 57-66.
- _____ (2012). *Le rouge est le noir : essais sur le rituel*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.
- Hurteau, P. (2010). *Homosexualités masculines et religions du monde*. Paris : L'Harmattan.
- Hutton, R. (1996). *The stations of the sun : a history of the ritual year in Britain*. New York : Oxford University Press.
- _____ (1999). *The triumph of the moon : a history of modern pagan witchcraft*, New York : Oxford University Press.
- _____ (2008). Modern Pagan festivals : a study in the nature of tradition. *Folklore*, 119(3), 251-273. doi:10.1080/00155870802352178
- Irigaray, L. (2000). Tâches spirituelles pour notre temps. *Religiologiques*, 21, 17-34.
- Jedwab, J. (2014). Les sorciers, sorcières et wiccans du Canada. *Association d'études canadiennes*. Récupéré de <http://acs-aec.ca/pdf/polls/Wiccans%20FR.doc>
- Jeffrey, D. et Cardita, A. (dir.). (2015). *La fabrication des rites*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Jorgensen, D. et Russell, S. (1999). American neopaganism : the participants' social

- identities. *Journal for the scientific study of religion*, 38(3), 325-338.
- King, U. (dir.) (1995). *Religion and gender*. Oxford : Blackwell.
- King, U. et Beattie, T. (dir.) (2005). *Gender, religion and diversity : cross-cultural perspectives*. London et New York : Continuum.
- Klassen, C. (2002). Cybercoven : being a witch online. *Studies in religion/Sciences religieuses*, 31(1), 51-62.
- Knibbe, K. (2013). Obscuring the role of power and gender in contemporary spiritualities. Dans A. Fedele et K. Knibbe (dir.), *Gender and power in contemporary spirituality : ethnographic approaches* (p. 179-194). New York : Routledge.
- Knibbe, K., van der Meulen, M. et Versteeg, P. (2011). Why participation matters to understand ritual experience. *Fieldwork in religion*, 6(2), 104-119.
- Kraemer, C. H. (2011, novembre). Perceptions of scholarship in contemporary Paganism. Conférence annuelle du colloque du groupe Contemporary Pagan Studies de l'American Academy of Religion. 21 novembre 2011. San Francisco, CA.
- _____ (2012). Gender and sexuality in contemporary Paganism. *Religion compass*, 6(8), 390-401. doi:10.1111/j.1749-8171.2012.00367.x
- Kreinath, J., Snock, J., Sausberg, M. (dir.) (2006). *Theorizing rituals : issues, topics, approaches, concepts*. Boston : Brill.
- Lamoureux, D. (2005). La réflexion queer : apports et limites. Dans M. N. Mensah (dir.), *Dialogues sur la troisième vague féministe* (p. 91-103). Montréal : Remue-Ménage.
- Lamoureux, D. (dir.) (1998). *Les limites de l'identité sexuelle*. Montréal : Remue-ménage.
- Lassalette-Carassou, A.-M. (2006). Les « sorciers blancs » de l'Amérique contemporaine. *Cercles*, 15, 96-119.
- Leland, C. (1897). *Aradia, or the Gospel of the witches of Tuscany*. New York : Scribner.
- Lemieux, R. (2003). Bricolage et itinéraires de sens. *Religiologiques*, 26, 11-34.

- Lepage, M. (2011, mars). D'une langue genrée à une liturgie ambiguë : l'expérience queer néo-païenne. Communication donnée au 2^e colloque annuel de l'AECSSR, UQAM.
- Lepage, M. (2013). A Lokian family : queer and pagan agency in Montreal. *The Pomegranate*, 15(1-2), 79-101.
- _____ (2015). Ritualités queer et performativité du genre : le cas du néo-paganisme à Montréal. Dans D. Jeffrey, et A. Cardita, (dir.), *La fabrication des rites* (p. 157-177). Québec : Presses de l'Université Laval.
- _____ (2016a). (Neo-)shamanism(s) and gender: narratives from the Montreal Pagan community. *Lithuanian Journal of Anthropology*, 1, sous presse.
- _____ (2016b). Religiosités queer néo-païennes et la question de l'authenticité dans la Wicca. *Archives des sciences sociales des religions*, sous presse.
- Lepage, M. et Gauthier, F. (2016). Les fées dansent autour du Mont-Royal : magie et négociations queer chez les néo-païens de Montréal. *Anthropologica*, 58(2), sous presse.
- Lewis, J. R. (dir.) (1996). *Magical religion and modern witchcraft*. Albany : State University of New York Press.
- Long, R. E. (2004). *Men, homosexuality and the gods : an exploration into the religious significance of male homosexuality in world perspective*. New York : Harrington Park Press.
- Lurhmann, T. M. (1989). *Persuasions of the witch's craft : ritual magic in contemporary England*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Magliocco, S. (2004). *Witching culture : folklore and neo-paganism in America*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Marron, K. (1990). *Witches, Pagans and magic in the New age*. Toronto : Seal Books.
- Mauss, M. (1950 [1936]). Les techniques du corps. Dans *Sociologie et anthropologie* (p. 365-386). Paris : Presses Universitaires de France.
- McCutcheon, R. T. (2003). The ideology of closure and the problem with the insider/outsider problem in the study of religion. *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 32(3), 337-352.
- McCutcheon, R. T. (dir.) (1999). *The insider/outsider problem in the study of religion*.

London : Cassell Academic.

- McGuire, M. B. (1985). Religion and healing. Dans P. E. Hammond (dir.), *The sacred in a secular age : toward revision in the scientific study of religion*, (p. 268-284). Berkeley et Los Angeles : University of California Press.
- _____ (1990). Religion and the body : rematerializing the human body in the social sciences of religion. *Journal for the scientific study of religion*, 29(3), 283-296.
- _____ (2002). *Religion : the social context* (5^e édition). Long Grove, IL : Waveland Press.
- _____ (2008). *Lived religion : faith and practice in everyday life*. New York : Oxford University Press.
- Meintel, D. (2012). Seeking the sacred online : internet and the individualization of religious life in Quebec. *Anthropologica*, 54(1), 19-32.
- Michelet, J. (1966[1862]). *La sorcière*. Paris : Garnier-Flammarion.
- Moisa, D. (2011a). Pour une anthropologie de la réussite. *Martor*, 16, 11-16.
- Moisa, D. (2011b). « Être un vrai orthodoxe » : lieux et pratiques religieuses au carrefour des registres d'authenticité. *Diversité urbaine*, 11(2), 45-68.
- Moisa, D. (2016). *L'authenticité religieuse : entre expérience individuelle et lien social*. [Document non publié]. Université de Montréal.
- Montreal Reclaiming. *About us : Information about Reclaiming tradition witchcraft in Montreal*. Récupéré le 2 mars 2013 de <http://montrealreclaiming.wordpress.com/>
- Moon, D. (2002). Religious views of homosexuality. Dans D. Richardson et S. Seidman (dir.), *Handbook of lesbian and gay studies* (p. 313-328). London et Thousand Oaks : Sage.
- Morelli, A. (1993). La réinterprétation chrétienne des fêtes antérieures au christianisme. *Religiologiques*, 8, 95-102.
- Mucchielli, A. (2005). Le développement des méthodes qualitatives et l'approche constructiviste des phénomènes humains. *Recherches qualitatives, Hors-série*(1), 7-40.

- Muchembled, R. (dir.) (1994). *Magie et sorcellerie en Europe : du Moyen Âge à nos jours*. Paris : Armand Colin.
- Murray, M. (1921). *The Witch cult in Western Europe*. Oxford : Oxford University Press.
- _____ (1933). *The god of the witches*. Londres : Marston & Co.
- Neitz, M. J. (2004). Queering the Dragonfest : changing sexualities in a post-patriarchal religion. Dans S. Thumma et E. R. Gray (dir.), *Gay religion* (p. 259-280). Walnut Creek, CA : Altamira Press.
- Nelson, L. (1999). Bodies (and spaces) do matter : the limits of performativity. *Gender, place and culture*, 6(4), 331-353.
- Oboler, R. S. (2010). Negotiating gender essentialism in contemporary Paganism. *The Pomegranate*, 12(2), 159-184. doi:10.1558/pome.v12i2.159.
- Olson, C. (1983). *Book of the goddesses past and present : an introduction to her religion*. New York : Crossroads.
- Owen, S. (2011). The world religions paradigm : time for a change. *Arts and Humanities in higher education*, 10(3), 253-268.
- Paillé, P. (dir.) (2006a). *La méthodologie qualitative : postures de recherche et travail de terrain*. Paris : Armand Colin.
- Paillé, P. (2006b). Qui suis-je pour interpréter? Dans P. Paillé (dir.), *La méthodologie qualitative. Postures de recherche et travail de terrain* (p. 99-123). Paris : Armand Colin.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2003). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.
- Pearce, M. (2000). Something new, something old : « The old religion » in the modern world. (Mémoire de maîtrise non publié). University of Western Ontario, London.
- Pearson, J. (2002). *Belief beyond boundaries : Wicca, celtic spirituality and the New age*. Aldershot Hants : Ashgate.
- _____ (2007). *Wicca and the Christian heritage : ritual, sex and magic*. New York : Routledge.

- Pike, S. M. (1996). Forging magical selves : gendered bodies and ritual fires at neo-pagan festivals. Dans J. R. Lewis (dir.), *Magical religion and modern witchcraft* (p. 121-140). Albany : State University of New York Press.
- _____ (1996). Rationalizing the margins : a review of legitimation and ethnographic practice in scholarly research on neo-paganism. Dans J. R. Lewis (dir.), *Magical religion and modern witchcraft* (p. 353-372). Albany : State University of New York Press.
- _____ (2001). *Earthly bodies, magical selves : contemporary Pagans and the search for community*. Berkeley : University of California Press.
- _____ (2004). *New age and neopagan religions in America*. New York : Columbia University Press.
- Rabinovitch, S. T. (1992). « An' ye harm none, do what ye will » : neo-pagans and witches in Canada. (Mémoire de maîtrise). Carleton University, Ottawa.
- _____ (1996). Spells of transformation : categorizing modern neo-pagan witches. Dans J. R. Lewis (dir.), *Magical religion and modern witchcraft* (p. 75-191). Albany : State University of New York Press.
- _____ (2000). Heal the universe and heal the self : Bateson's double-bind and North American wiccan practice. *Diskus*, 6. Récupéré de <http://www.uni-marburg.de/fb03/religionswissenschaft/journal/diskus>
- Rabinovitch, S. T. et Lewis, J. R. (2002). *Encyclopedia of modern witchcraft and neo-Paganism*. Kensington : Citadel Press.
- Reclaiming. *Reclaiming : principles of unity*. Récupéré le 14 novembre 2011 de <http://www.reclaiming.org/about/directions/unity.html>
- Reid, S. L. M. (2001). Disorganized religion : an exploration of the neopagan craft in Canada. (Mémoire de maîtrise non publié). Carleton University, Ottawa.
- Roberts, R. (2009). « It's all a Giant Web » : Syncretism, agency and (re)connection in a contemporary pagan community. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal.
- _____ (2010). The Reclaiming community of Montreal : an ethnographic study, (Document de travail). Montréal : GRDU/CEETUM, Université de Montréal. Récupéré de https://depot.erudit.org/bitstream/003202dd/1/Roberts_Document%20de%20travail_GRDU.pdf

- _____ (2011). « Healing my body, healing the land » : healing as sociopolitical activism in Reclaiming Witchcraft. *Ethnologies*, 33(1), 239-256.
- Rubin, G. (2010). Thinking sex : notes for a radical theory of the politics of sexuality. Dans Leitch, V. B. (dir.), *The Norton anthology of theory and criticism* (p. 2373-2402). New York : Norton.
- Salomonsen, J. (2002). *Enchanted feminism : ritual, gender and divinity among the Reclaiming witches of San Francisco*. London : Routledge.
- Schechner, R. (2006). *Performance studies : an introduction*. New York : Routledge.
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the closet*. Berkeley : University of California Press.
- Sévigny, O. (1999). L'efficacité technique et l'efficacité symbolique. La perspective des homéopathes. *Anthropologie et sociétés*, 23(2), 41-60.
- Sloan, J. D. (2008). *The gendered altar : Wiccan concept of gender and ritual objects*. (Mémoire de maîtrise non publié). University of Florida, Orlando.
- Starhawk (1979). *The spiral dance : a rebirth of the ancient religion of the great Goddess*. San Francisco : Harper and Row.
- Stone, M. (1976). *When God was a woman*. New York : Barnes and Noble.
- Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Cambridge : Harvard University Press.
- _____ (2003). *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui. William James revisité*. Montréal : Bellarmin.
- Thompson, S., Pond, G., Tanner, P., Omphalos, C. et Polanshek, J. (2012). *Gender and transgender in modern Paganism*. Cupertino, CA : Circle of Cerridwen Press.
- Thuderoz, C. (2007). Identités, reconnaissance et négociations : quelques coordonnées pour des débats majeurs en théorie de la négociation. *Négociations*, 2(8), 5-10. doi:10.3917.neg.008.0005
- Thumma, S. et Gray, E. R. (dir.) (2004). *Gay religion*. Walnut Creek, CA : Altamira Press.
- Turner, V. (1990). *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*. Paris : Presses Universitaires de France.

- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture : researches into the development of mythology, philosophy, religion, languages, art and customs*. London : Bradbury, Evans & Co.
- Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage : étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Paris : Émile Nourry.
- White, E. D. (2010). The meaning of « Wicca » : a study in etymology, history, and Pagan politics. *The Pomegranate*, 12(2), 185-207.
- Wiccan Church of Canada. Récupéré le 25 février 2012 de <http://wcc.on.ca>
- Wittig, M. (2001). *La pensée straight*. Paris : Éditions du Seuil.
- Woodhead, L. (2007). Gender differences in religious practice and significance. Dans J. Beckford, et N. J. Demerath III (dir.). *The Sage handbook of the sociology of religion* (p. 550-570). Los Angeles, London, New Delhi et Singapore : Sage.
- York, M. (1995). *The Emerging network : a sociology of the New age and neo-pagan movements*. Lanham, MD : Rowman & Littlefield.
- _____ (2003). *Pagan theology : paganism as a world religion*. New York : New York University Press.
- _____ (2010). Idolatry, ecology, and the sacred as tangible. *The Pomegranate*, 12(1), 74-93.
- _____ (2016). Paganism and the World Forum of Religions. *Journal of the Irish Society for the academic study of religions*, 3, 42-58.
- Zimmer Bradley, M. (1983). *The Mists of Avalon*. New York : Knopf.

Ouvrages consultés

- Allard-Poesi, F. et Huault, I. (2012). Judith Butler et la subversion des normes : pouvoir être un sujet. Dans O. Germain (dir.), *Les grands inspireurs de la théorie des organisations* (p. 45-62). Mondeville : EMS.
- Ammerman, N. T. (2013). Spiritual but not religious? : Beyond binary choices in the study of religion. *Journal for the scientific study of religion*, 52(2), 258-278.
- Armour, E. T. et St.-Ville, S. M. (dir.) (2006). *Bodily citations : religion and Judith Butler*. New York : Columbia University Press.
- Bailey, E. I. (1996). La religion implicite et son réseau d'études : introduction et présentation. *Religiologiques*, 14, 15-35.
- Barrick, D. (2010). Une épistémologie du récit de vie. *Recherches qualitatives, Hors-série*(8), 7-36.
- Bastien Charlebois, J. (2007). Virilité en jeu : analyse de la diversité des attitudes des garçons adolescents à l'endroit des hommes homosexuels. (Mémoire de maîtrise non publié). Université du Québec à Montréal.
- Bastien, S. (2007). Observation participante ou participante observation? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales. *Recherches qualitatives*, 27(1), 127-140. Récupéré de <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>
- Beauchemin, J. (2005). *La société des identités : éthique et politique dans le monde contemporain*. Montréal : Athéna Éditions.
- Beauregard, A. (2013). Étude critique du concept d'identité sexuelle : science, société et *queer*. (Mémoire de maîtrise non publié). Université du Québec à Montréal.
- Bilge, S. (2013). Intersectionality undone : saving intersectionality from feminist intersectionality studies. *Du Bois Review*, 10(2), 405-424.
- Blais, M. et Martineau, S. (2006). L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes. *Recherches qualitatives*, 26(2), 1-18.
- Blasius, M. (1998). Contemporary lesbian, gay, bisexual, transgender, queer theories, and their politics (review essay). *Journal of the history of sexuality*, 8(4), 642-

674.

Bourcier, M.-H. (2002). Queer Move/ments. *Mouvements*, 2(20), 37-43.

_____ (2003). La fin de la domination (masculine). Pouvoir des genres, féminismes et post-féminisme queer. *Multitudes*, 2(12), 69-80. doi:10.3917/mult.012.0069

_____ (2006). *Queer zones. Politique des identités sexuelles et des savoirs*. Paris : Éditions Amsterdam.

_____ (2011). *Queer zones 3. Identités, cultures, politiques*. Paris : Éditions Amsterdam.

Bowman, M. (1998). Belief, legend and perceptions of the sacred in contemporary Bath. *Folklore*, 109, 25-31.

_____ (2000). Nature, the natural and Pagan identity. *Diskus*, 6, Récupéré de <http://www.uni-marburg.de/fb03/religionswissenschaft/journal/diskus>

_____ (2004). Procession and possession in Glastonbury : continuity, change and the manipulation of tradition. *Folklore*, 115, 273-285.

_____ (2005). Ancient Avalon, new Jerusalem, heart chakra of planet Earth : the local and the global in Glastonbury. *Numen : International review for the history of religions*, 52(2), 157-190.

_____ (2006a). The Holy Thorn ceremony : revival, rivalry and civil religion in Glastonbury. *The folklore society*, 117, 123-140.

_____ (2006b). Power play : ritual rivalry and targeted tradition in Glastonbury. *Scripta instituti donneriana aboensis*, 19, 26-37.

_____ (2007). A tale of two celticities : sacred springs, legendary landscape, and celtic revival in Bath. *ARSR*, 20(1), 95-117.

_____ (2009). Learning from experience : the value of analysing Avalon. *Religion*, 39(2), 161-168. doi:10.1016/j.religion.2009.01.016.

Brickell, C. (2003). Performativity or performance? Clarifications in the sociology of gender. *New Zealand Sociology*, 18(2), 158-178.

Broqua, C. (2011). L'homosexualité comme construction sociale : sur le tournant constructionniste et ses prémices. *Genre, sexualité & société, hors-série*(1), 1-

19. doi:10.4000/gss.1722

- Broqua, C. et Eboko, F. (2009). La fabrique des identités sexuelles. *Autrepart*, 49, 3-14.
- Brun, P. (2003). Le récit de vie dans les sciences sociales. *Revue Quart Monde*, 188, Récupéré de <http://document.php?id=2088>
- Burrick, D. (2010). Une épistémologie du récit de vie. *Recherches qualitatives, Hors Série*(8). Récupéré de <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>
- Butler, J. (1986). Variations on sex and gender : Beauvoir, Wittig and Foucault. *Praxis International*, 4, 505-516.
- _____ (2004). Faire et défaire le genre. *Le Passant ordinaire*, 50.
- Cadge, W., Levitt, P. et Smilde, D. (2011). De-centering and re-centering : rethinking concepts and methods in the sociological study of religion. *Journal for the scientific study of religion*, 50(3), 437-449.
- Champion, F. (1999). De la diversité des pluralismes religieux. *International journal on multicultural society*, 1(2), 40-54.
- Champion, F., Nizard, S. et Zawadzki, P. (dir.) (2007). *Le sacré hors religions*. Paris : L'Harmattan.
- Christ, C. P. (1987). *Laughter of Aphrodite : reflections on a journey to the Goddess*. San Fransisco : Harper and Row.
- Clarke, P. B. (2006). *New religions in global perspective : a study of religious change in the modern world*. London : Routledge.
- Deschamps, C. (2000). Mises en scène visuelles et rapports de pouvoir : le cas des bisexuels. *Journal des anthropologues*, 82-83, 251-263.
- Duggan, L. (2002). The new homonormativity : the sexual politics of neoliberalism. Dans R. Castronovo et D. Nelson (dir.), *Materializing democracy : toward a revitalized cultural politics* (p. 175-194). Durham : Duke University Press.
- Durkheim, E. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Eliade, M. (1978). *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*. Paris : Gallimard.

- Enriquez, M. C. (2013a). Un mouvement trans au Québec? Dynamiques d'une militance émergente. (Mémoire de maîtrise non publié). Université du Québec à Montréal.
- _____ (2013b). La contestation des politiques de changement d'identité de genre par les militantes et militants trans québécois. *Lien social et politiques*, 69, 181-196.
- Éribon, D. (2003). Queer/queer (Théorie)/Queer (Action). Dans *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes* (p. 393-398). Paris : Larousse.
- Ezzy, D. (2004). Old traditions and new ages : religions and environments. Dans R. White (dir.), *Controversies in environmental sociology* (p. 8-25). New York : Cambridge University Press.
- _____ (2014). Reassembling religious symbols : the Pagan god Baphomet. *Religion*, 45(1), 24-41.
- Ferrarese, E. (2009). Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance. *Politiques et sociétés*, 28(3), 101-116.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- Frew, D. H. (1998). Methodological flaws in recent studies of historical and modern witchcraft. *Ethnologies*, 20(1), 33-65.
- Galligani, S. (2000). De l'entretien au récit de vie. *Écarts d'identité*, 92, 21-24.
- Gauthier, F. (2010). Mauss et la religion : l'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss). *Revue du MAUSS*, 2(36), 111-123.
- Girard, G. (2007). Gabriel Girard – Interview avec Elsa Dorlin : le queer est un matérialisme. *Les cahiers de critique communiste. Femmes, genre, féminisme*. Paris : Syllepse. Récupéré de <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01270238>
- Goldenberg, N. (1982). Feminist witchcraft : controlling our own inner space. Dans C. Spretnak (dir.), *The politics of women's spirituality : essays on the rise of spiritual power within the feminist movement* (p. 312-318). Garden City, NY : Anchor Books.
- Hirata, H., Laborie, F., Le Doaré, H. et Senotier, D. (dir.) (2000). *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris : Presses Universitaires de France.

- Irigaray, L. (1974). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris : Éditions de Minuit.
- Jeffrey, D. (1999). Religion et postmodernité : un problème d'identité. *Religiologiques*, 19, 15-30.
- Larouche, J.-M. et Ménard, G. (2001). *L'étude de la religion au Québec. Bilan et perspectives*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Magliocco, S. (1998). Introduction. *Ethnologies*, 20(1), 7-17.
- _____ (2014). Introduction : ritual creativity, emotions and the body. *Journal of ritual studies*, 28(2), 1-8.
- Marzano, M. (2008). Que reste-t-il de la différence des sexes? *Controverses*, 8, 12-19.
- Mathieu, N.-C. (1973). Homme-culture et femme-nature? *L'Homme*, 13(3), 101-113.
- Mueller, M. (2014). Deepening conversations between ritual studies and pagan studies. *The Pomegranate*, 16(1), 5-23.
- Namaste, V. (2009). Undoing theory : the « transgender question » and the epistemic violence of Anglo-American feminist theory. *Hyptia*, 24(3), 11-32.
- Nye, R. A. (dir.) (1999). *Sexuality*. New York : Oxford University Press.
- Paillé, P. (2011). Les conditions de l'analyse qualitative. Réflexions autour de l'utilisation des logiciels. *SociologieS*. Récupéré de <http://sociologies.revues.org/3557>
- Parini, L. (2010). Le concept de genre : constitution d'un champ d'analyse, controverses épistémologiques, linguistiques et politiques. *Socio-logos*, 5. Récupéré de <http://socio-logos.revues.org/2468>
- Pasquier, S. (2008). Le corps chez Goffman : quel statut du corps dans la réalité sociale ; quelle réalité sociale au-delà du corps ? *Revue du Mauss permanente*. Récupéré de <http://www.journaldumauss.net/?Le-corps-chez-Goffman>
- Plumwood, V. (2004). Gender, eco-feminism and the environment. Dans R. White (dir.), *Controversies in environmental sociology* (p. 43-60). New York : Cambridge University Press.
- Reid, S. L. et Rabinovitch, S. T. (2004). Witches, wiccans and neo-pagans : a review of current academic treatments of neo-paganism. Dans J. R. Lewis (dir.), *The Oxford handbook of new religious movements* (514-533). New York : Oxford

University Press.

- Roy, M.-A. (2001). Les femmes, le féminisme et la religion. Dans J.-M. Larouche et G. Ménard (2001). *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, (p. 343-359). Québec : Presses de l'Université Laval. Récupéré de http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livrel4_div29.htm
- Rubin, G. S. (2011). Les sciences sociales à la découverte de l'homosexualité. *Genre, sexualité & société, Hors-série*(1). doi:10.4000/gss.1849
- Schechner, R. (2013). What is performance studies? *Rupkatha journal on interdisciplinary studies in Humanities*, V(2), 2-13.
- Simpson, J. (1994). Margaret Murray : who believed her, and why? *Folklore*, 105, 89-96.
- Starhawk (1990). *Dreaming the dark : magic, sex and politics*. London : Unwin Paperbacks.
- Vale, V. et Wallace, M. (2001). *Modern Pagans : an investigation of contemporary pagan practices*. San Francisco : RE/Search Publications.
- Vidal, C. (2006). *Féminin-masculin : mythes et idéologie*. Paris : Belin.