

## Religiosités queer néo-païennes et la question de l'authenticité dans la Wicca

*Martin LEPAGE* \*

---

**Résumé :** Les néo-païens qui s'identifient en tant que LGBTQ et membres de la communauté païenne de Montréal et ses environs négocient avec la binarité du genre véhiculée, entre autres, par les enjeux d'authenticité présents au sein de la Wicca. Comme le montrent une étude de cas et l'observation d'un rituel LGBTQ dans le contexte d'un festival, les pratiques de ces individus se fondent sur une authenticité basée sur une expérience qui est en accord avec un aspect déterminant de leur identité : leur genre ou leur orientation sexuelle. Plus précisément, ces individus néo-païens LGBTQ gèrent les tensions entre leur identité et leur communauté d'appartenance et produisent, par le biais de pratiques rituelles, certaines formes d'authenticité qui légitiment leur place dans une communauté.

**Mots clés :** paganisme contemporain, authenticité, identités sexuelles, identités genre, diversité sexuelle, performance rituelle

---

Peu d'études se sont consacrées à la question de l'authenticité dans la Wicca. En général, les chercheurs en sciences des religions s'intéressent à l'authenticité au sein de traditions religieuses lorsqu'elle constitue un argument d'autorité historique légitimant les religiosités contemporaines qui leur sont propres. Au contraire des religions monothéistes, dont l'authenticité historique est aujourd'hui fortement problématisée (Cotter et Robertson, 2016), de nouvelles formes de religiosités identitaires fonctionneraient

---

\* Martin Lepage est titulaire d'un doctorat en sciences des religions obtenu à l'Université du Québec à Montréal.

davantage sur le mode expérientiel (Heelas et Woodhead, 2005 ; Heelas, 2008 ; McGuire, 2008 ; Gauthier, 2012). Terreau fertile pour ces types de religiosités, le paganisme contemporain véhicule toutefois certaines formes d'authenticité historique. Comme nous le verrons plus loin, l'authenticité historique au sein du paganisme contemporain découlerait d'un imaginaire d'ordre folklorique, mythologique ou symbolique (Adler, 1986 ; Harvey, 1997 ; Pike, 2004 ; Davy, 2007). De surcroît, cet imaginaire, ancré dans la division entre les identités masculine et féminine, est remis en question par certains individus pour qui le genre, en raison de leur propre identité non binaire ou queer (Lepage, 2013, 2015), offre l'occasion de miser sur la créativité rituelle plutôt que sur la continuité des traditions.

Cet article met en lumière certaines formes d'authenticité du paganisme contemporain au regard de l'échec de l'historicité des pratiques associées spécifiquement à la Wicca. Après une description sommaire du paganisme contemporain tel que nous l'avons observé à Montréal, nous verrons comment les sources d'authenticité au sein de la Wicca et les pratiques qui en découlent sont remises en question par la présence, dans les communautés religieuses, d'individus s'associant aux identités sexuelles et de genre LGBTQ (lesbiennes, gaies, bisexuelles, transgenres et queer). Par la suite, une grande partie du cadrage théorique montrera comment ce questionnement sur le genre et les identités sexuelles donne lieu à certaines formes d'authenticité au sein des religiosités néo-païennes queer. L'authenticité, dans la mesure où elle constitue un élément déterminant du sentiment d'appartenance à une communauté identitaire, découle en grande partie de pratiques attribuant à l'expérience de chacun un statut particulier quant à la construction sociale du genre.

Nous procéderons en deux temps. En premier lieu, une étude de cas, basée sur le récit de vie d'un informateur néo-païen, montrera comment la pratique d'une religiosité personnelle se construit à l'intérieur d'un cadre social dans lequel l'identité sexuelle et de genre du participant est mise en acte à divers niveaux de son expérience. En second lieu, l'exemple d'un rituel auquel nous avons assisté lors d'un festival néo-païen soulignera plus spécifiquement la manière dont l'authenticité des religiosités néo-païennes

fonctionne pour l'individu par rapport à une communauté qui prône la diversité des identités et des pratiques.

### **Le paganisme contemporain**

Le paganisme contemporain constitue une mouvance parmi l'ensemble plus vaste des religiosités contemporaines ayant émergé dans le sillon du mouvement contre-culturel des années 1960 (Hutton, 1999 ; Clifton, 2006). Il prend souvent l'apparence d'un mélange effervescent de différentes croyances et pratiques religieuses (Adler, 1986 ; Pearson, 2002 ; Davy, 2007 ; Davies, 2011). Toutefois, les ritualités recomposées ayant cours au sein du paganisme contemporain 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 et entre différentes traditions religieuses plus ou moins concordantes qui s'influencent les unes les autres (Harvey, 1997 ; Pike, 2004 ; Magliocco, 2004 ; Davy, 2007).

En outre, le paganisme contemporain regroupe une variété de courants plus ou moins analogues ayant en commun la valorisation d'une divinité immanente qui peut 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 renvoyant à la nature sauvage de la Terre et des humains. Les néo-païens ne croient pas en un dieu unique. De même, il n'y a aucun leader religieux au sein du mouvement néo-païen. Certaines traditions ont évidemment des fondateurs connus, mais leur rôle n'est pas de mener les néo-païens vers leur salut, le bonheur ou la connaissance. En ce qui a trait à la pratique, les néo-païens insistent généralement pour dire que leur affiliation à l'un ou l'autre courant n'est pas exclusive et que l'essentiel est que ces religiosités reconstituées fassent sens pour chacun<sup>1</sup>.

Les ritualités néo-païennes qui forment le cœur de ce phénomène s'agencent à partir de symboles référant aux différences

---

<sup>1</sup> Pour un portrait plus complet de la Wicca et du paganisme contemporain à Montréal, voir Lepage (2013, 2015), Gagnon (2003), Charbonneau (2008) et Roberts (2009).

entre les genres féminin et masculin (Griffin, 1999 ; Dufresne, 2004 ; Hasbrouck, 2004 ; Pike, 1996, 2001 ; Harper, 2010 ; Roberts, 2011). Or, si la distinction entre hommes et femmes semble puiser son évidence dans une différenciation anatomique, les genres, eux, sont des constructions sociales remplies de significations et de normes (Butler, 1990 ; Dorlin, 2008). Devant la perte de confiance à l'égard des rites judéo-chrétiens, la majorité des néo-païens choisissent de participer à des célébrations ou à des festivals qui dépeignent les cycles naturels comme l'interaction créatrice entre les saisons, le jour et la nuit, l'ombre et la lumière, la vie et la mort et, surtout, le féminin et le masculin. 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 qui ont apparemment pour origine d'anciennes fêtes agricoles celtiques (Davy, 2007 : 57)<sup>2</sup>.

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 le passage des saisons par la métaphore de la naissance du Dieu (au solstice d'hiver), de son union avec la Déesse (à la fête de Beltane, le 1<sup>er</sup> mai) et de sa mort à l'Halloween (Rabinovitch et Lewis, 2002 : 230–236). Pour les pratiquants de la Wicca, influencés par leur fondateur Gerald B. Gardner<sup>3</sup>, l'efficacité symbolique du rituel (Bourdieu, 1982 [1975]) 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 met ainsi en scène de manière plus naturaliste la dualité sexuelle qui associe le féminin aux femmes et le masculin aux hommes (ceci fixe, par conséquent, le genre sur le sexe biologique) (Charbonneau, 2002 ; Oboler, 2010 ; Kraemer, 2012).

Cette différenciation est mise au jour par la performance rituelle, tandis que les hommes et les femmes se voient confier des

---

<sup>2</sup> La célébration des équinoxes et des solstices constitue un ajout moderne (Davy, 2007 ; Hutton, 1999). Pour plus d'information sur les sabbats et le calendrier rituel païen, voir Hutton (1996).

<sup>3</sup> Pour tout renseignement sur l'histoire, l'émergence et la diffusion de la Wicca, voir Hutton (1999), Clifton (2006) et Helselton (2012).

gestuelles qui symbolisent la capacité reproductrice et le potentiel érotique de leur sexe biologique. En accomplissant le Grand Rite, par exemple, les participants invitent la Déesse et le Dieu à « prendre part à leur célébration ». Pour ce rite de fertilité, le grand prêtre (représentant du Dieu) plonge l'« athamé », dague cérémonielle, dans la coupe tenue par la grande prêtresse (représentante de la Déesse), symbolisant ainsi l'union érotique et (pro)créatrice de la Déesse et du Dieu. Par cette symbolique sexuelle, les participants désirent invoquer la puissance génératrice de l'union du féminin et du masculin.

Lors des célébrations néo-païennes, les participants (hétérosexuel.le.s, homosexuel.le.s, bisexuel.le.s ou transgenres) 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, 1996, 2001). 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 l'un ou l'autre genre (ou « sexe »). Des rituels plus exclusifs – 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 des sexes s'accommode parfois d'exceptions, notamment par la présence d'hommes gais ou de femmes lesbiennes préférant s'intégrer au sexe opposé. Ainsi peut-on parfois retrouver des hommes du côté des femmes et vice versa. Il n'est pas impossible de voir certains hommes s'essayer au baladi (témoignant du bricolage qui a cours dans ces événements) ou au travestissement (le port d'un costume est fréquent et laisse libre cours aux expressions et fantaisies individuelles), tandis que certaines femmes aiment porter des cornes en référence au Dieu Cornu.

### **L'authenticité dans la Wicca**

Traditionnellement, les religiosités de la Wicca tirent leur authenticité de la reconstruction d'un imaginaire religieux fondé sur le mythe d'une ancienne religion matriarcale qui aurait eu

prédominance en Europe à l'ère préchrétienne. Cet imaginaire, entretenu par les écrits romantiques d'auteurs comme Robert Graves (1966 [1948]), Charles Leland (1990 [1899]) et l'historien Jules Michelet (1966 [1862]), a également marqué les théories de certains chercheurs comme Merlin Stone (1976) ou Marija Gimbutas (1982, 1989, 1991), dont s'inspirent grandement, encore de nos jours, bon nombre de néo-païens.

De même, il converge avec un imaginaire entourant les chasses aux sorcières à l'époque prémoderne, pendant laquelle les accusés de sorcellerie auraient fait partie d'un culte agraire dédié à un Dieu Cornu de la fertilité. Cet imaginaire relié aux chasses aux sorcières a été promu au début du vingtième siècle par l'anthropologue et égyptologue Margaret Murray (1921, 1933), avant d'être réprouvé près de cinquante ans plus tard. Il a également influencé les écrits du fondateur de la Wicca, Gerald B. Gardner (1982 [1954], 1983 [1959]), qui ont instigué, dès la fin des années 1950, l'émergence d'un mouvement contre-culturel ayant comme point d'assise la revendication d'une identité religieuse axée sur la vénération de la nature, de la fertilité et de la féminité dont les origines remonteraient à l'âge de pierre.

Bien sûr, ces théories font aujourd'hui partie d'un assortiment de croyances déboutées, ce dont les néo-païens les mieux informés ont parfaitement conscience. Cependant, l'imaginaire dont elles découlent continue d'influencer la manière dont les wiccans conçoivent leurs religiosités.

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 lequel 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 propre à chacun. Touchant à la fois le discours et les pratiques, l'authenticité, telle qu'elle est expérimentée au sein du paganisme contemporain, relève de « la personnalisation et de la désinstitutionnalisation de la religion » (Gauthier et Perreault, 2008). Comme nous le verrons plus en profondeur avec le récit de notre répondant Callum, 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 fondements de la Wicca, que la majorité des chercheurs qualifient de « sorcellerie contemporaine » ou encore de « sorcellerie païenne moderne », découlent directement des enjeux historiques d'authenticité ayant eu cours en Europe pendant la Réforme protestante. Dans *Lived Religion : Faith and Practice in Everyday Life*, Meredith McGuire (2008 : 42) affirme qu'à cette époque :

[...] la construction sociale de solides 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 marqués en tant que sorciers ou hérétiques. [Notre traduction<sup>4</sup>.]

Depuis la Réforme, toute croyance ou pratique reconnue comme n'étant pas authentique, c'est-à-dire non conforme aux normes de l'Église, constituait soit de la magie soit de la sorcellerie. Or, l'histoire des religiosités néo-païennes est ancrée dans cette réflexion sur le pouvoir d'autodéterminer les catégories « religion », « magie » et « sorcellerie ». Pour cette raison, nos analyses tiennent compte de cette autodétermination qui se trouve à l'intersection des identités sexuelles et de genre et du religieux en ce qui a trait à l'expérience de nos répondants.

### **L'authenticité et la question du genre**

En réaction à la force normative liée au genre et au pouvoir religieux, les adeptes de la Wicca revendiquent leur spiritualité à la fois comme une religion alternative et une pratique moderne de sorcellerie. Ils brouillent ainsi les limites entre ces catégories en les érigeant à l'encontre de la norme établie par les institutions religieuses et par le biais de l'expérience individuelle. Dans la Wicca, l'uniformité des croyances et des pratiques est secondaire puisque l'authenticité est avant tout basée sur l'efficacité de la

---

<sup>4</sup> Toutes les traductions de l'anglais des textes et des entretiens sont les nôtres.

performance rituelle (Harvey, 1997 ; Ezzy, 2014). Les pratiques wiccanes sont authentiques parce qu'elles « fonctionnent », elles produisent un effet sur l'individu et sur la communauté. De la même manière, les fondements de cette authenticité au sein du mouvement néo-païen sont remis en question par la présence de nombreux individus LGBTQ qui combinent avec cette réinterprétation des catégories religieuses un questionnement sur le genre. En effet, la Wicca est souvent influencée par d'autres courants comme les spiritualités de la Déesse, Reclaiming Witchcraft et Radical Faeries, qui ont en commun la valorisation du pouvoir associé à l'identité féminine (Adler, 1986 ; Harvey, 1997 ; Griffin, 1999 ; Althaus-Reid, 2005 ; Davy, 2007 ; Fedele et Knibbe, 2013). Pour certains, la valorisation et, surtout, le retour en force du féminin au cœur de l'authenticité et de la pratique religieuse néo-païenne constituent la reproduction d'un imaginaire stéréotypé dominé par la division des sexes et la binarité du genre.

Avant de poursuivre, voyons comment se distingue le genre de la catégorie « sexe » et comment cette distinction peut avoir un impact sur l'authenticité. Depuis Simone de Beauvoir (1949 : 285) qui a écrit, dans *Le deuxième sexe*, « on ne naît pas femme : on le devient », les théories féministes ont continué de dévoiler la construction des identités genrées et des sexes. Plus spécifiquement, la théorie queer remet en cause les rapports directs entre le genre et l'orientation sexuelle dans un contexte individuel et identitaire. Ce serait plutôt le social qui imposerait aux personnes leur genre, soit un rôle prédéfini les associant à un certain type de comportements régulateurs basés sur leur sexe biologique (Butler, 1990, 1993 ; Kosofsky Sedgwick, 1990). Ainsi, les normes de genre, qu'elles soient celles de la société ou du paganisme contemporain, définissent toujours la femme hétérosexuelle ou l'homme hétérosexuel comme la norme (soit l'hétéronormativité). Dans ce contexte, les individus néo-païens LGBTQ ont aussi à se confronter à une norme de genre qui ne correspond pas à leur expérience personnelle.

Or, le genre est performatif : il constitue l'effet de la *réussite* d'une performance de genre. Reproduit par le corps, par le biais de diverses stylisations acquises (style vestimentaire, manière de bouger et d'occuper l'espace, codes linguistiques), il va souvent au-delà de la conscience du sujet. Néanmoins, il est toujours soutenu



par un sujet qui le rend efficace et qui peut donc aussi le subvertir. Cette puissance d'agir, mieux décrite par le concept d'« agentivité » (Dorlin, 2008 ; Guilhaumou, 2013), renvoie 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. En effet, les individus dont les revendications identitaires dérogent à la binarité sexuelle réagissent souvent fortement aux normes de genre qui sont d'ailleurs véhiculées dans la majorité des rituels néo-païens. Puisque la source d'authenticité extérieure que représentait l'imaginaire d'une ancienne religion matriarcale a été invalidée, elle a été refondée dans la pratique individuelle (McGuire, 2002 : 123).

De fait, le genre entre aussi en ligne de compte quand il est question d'authenticité dans la mesure où il constitue un critère identitaire attribué, négocié, évalué et validé en société qui confère aux individus dérogeant à la binarité du genre, au sens performatif, un caractère déviant (Becker, 1985). En conséquence, ces individus font l'expérience de sanctions, d'exclusion et de marginalisation par rapport à des espaces sociaux et des pratiques sociales pouvant reconnaître leur « vérité », c'est-à-dire la manière dont leur expérience informe leur identité de genre, et valider leur place dans la communauté. Ces expériences liées aux normes de genre ressortent fortement des récits de nos répondants et transparaissent dans les dimensions tant matérielles que symboliques de leurs pratiques rituelles.

Un grand nombre de chercheurs se sont aussi intéressés à l'implication du corps dans l'expérience religieuse néo-païenne (Harvey, 1997 ; Ezzy, 2014 ; Pike, 1996, 2001 ; Roberts, 2011). Selon Graham Harvey (1997 : 214), une importance particulière serait accordée, en termes d'authenticité pour les néo-païens, à l'intimité avec la Nature, « comprenant la Terre et les saisons, les territoires et les habitants, et les personnes humaines incarnées qui la constituent ». En ce sens, pour les wiccans, 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. Harvey (*ibid.*) ajoute :

Une telle intimité constitue une obligation, pour chaque individu, de trouver sa place dans un réseau de relations et

de participer à sa façon au rééquilibrage de la vie humaine et de toute vie sur Terre<sup>5</sup>.

Or, la place que chacun doit trouver pour lui-même est inévitablement genrée, le genre attribuant à chacun une manière d'être prédéfinie qui semble naturellement inscrite dans la binarité des sexes.

Suivant cette idée, les recherches de Douglas Ezzy (2014 : 60) 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. Comme Moisa (2011b : 48), nous prenons pour acquis 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 [sic]). L'expérience individuelle acquiert alors valeur d'autorité et de référence tout au long du parcours spirituel du croyant.

Au contraire du néo-druidisme et d'autres reconstructionnismes ethniques (François, 2007) dont la première source d'authenticité est historique, la Wicca – et le paganisme contemporain largement inspiré de la Wicca, comme nous l'avons observé au festival Kaleidoscope Gathering, par exemple – fonctionne principalement sur le mode expérientiel. Aussi l'authenticité qui découle de l'expérience religieuse des néo-païens se déroule tant sur le plan individuel que collectif dans la mesure où l'expérience intrinsèque des pratiquants se définit toujours en rapport avec une expérience collective véhiculant une norme dominante, une « vérité », qu'elle

---

<sup>5</sup> « *Such intimacy constitutes an obligation on all individuals to find their place in the way of relationships and to play their part in the re-balancing of human life and all other life on Earth* ».

concerne l'identité sexuelle et de genre ou l'identité religieuse. Ainsi, le genre et l'orientation sexuelle, qui constituent des lieux particuliers de tensions identitaires (McGuire, 2008 ; Fedele et Knibbe, 2013), sont étroitement liés aux questions d'authenticité au sein du paganisme contemporain en raison des problématiques qu'ils soulèvent quant à la nature du masculin et du féminin et aux identités non hétérosexuelles. Comme nous allons le voir dans la prochaine partie de cet article, l'authenticité qui découle de l'expérience personnelle ne peut être détachée des relations sociales de l'individu et, en ce sens, se fonde, pour les individus LGBTQ, sur l'intégration de leur identité non binaire dans les représentations et les pratiques associées à la Nature et à la place des individus dans le monde.

### **Ritualités queer néo-païennes, de nouvelles formes d'authenticité ?**

La pratique de la Wicca, surtout celle dite « éclectique » que nous avons pu observer à Montréal, concerne surtout les sabbats et les esbats, rites solaires et lunaires, masculins et féminins, qui reconduisent les normes de genre. À cet égard, plusieurs chercheurs s'étant intéressés aux rituel (Van Gennep, 1909 ; Turner, 1969, 1986 ; Grimes, 1982 ; Kreinath *et al.*, 2006 ; Schechner, 2006 ; Houseman, 2012) suggèrent que les actes rituels fonctionnent sur le mode de la performance, supposant l'intériorisation, par la force de l'expérience, d'une identité reconnue par la communauté. Ainsi, on peut se demander quels types de pratiques permettent à des néo-païens montréalais s'identifiant comme LGBTQ, soit en dehors de la binarité du genre ou en opposition à celle-ci, de faire communauté autour de leur volonté de déconstruire les catégories religieuses comme de genre. Les néo-païens LGBTQ qui tentent de subvertir ces catégories font converger pratiques personnelles et collectives, mais aussi différents panthéons, systèmes religieux et croyances qu'ils combinent tout en conservant une distance face à ces constructions. Par leur mise en acte au sein des rites qu'ils accomplissent, ces catégories nouvellement réinterprétées en dehors d'un cadre normatif sont garantes, du moins temporairement, d'authenticité. L'exemple de Callum montre comment peut se produire ce phénomène.

Callum, 24 ans, est enseignant au niveau préscolaire, artiste, auteur, réalisateur, et devin (*diviner*). Il est célibataire et vit dans un trois pièces de La Petite-Patrie à Montréal. Issu d'une famille torontoise presbytérienne, il est arrivé dans la métropole déjà bilingue dès la fin de son secondaire dans le but d'étudier pour devenir enseignant. Callum se définit en tant qu'homme queer, dans la mesure où il n'a aucune difficulté à s'identifier au genre masculin, mais refuse d'être catégorisé par rapport à son orientation sexuelle. Il affirme :

J'ai un problème avec la masculinité, mais pas avec le fait d'être masculin. [...] Je me sens comme un homme, comme, je suis masculin, mais mon propre masculin, qui n'est pas agressif et dominant et toutes ces choses qui concernent le patriarcat<sup>6</sup>.

S'il se doutait par expérience qu'il était queer dès l'âge de quatre ou cinq ans, c'est par la découverte des religiosités néo-païennes, particulièrement celles liées à Samhain, aux ancêtres et à la mort, que Callum a pu exprimer et assumer complètement son identité sexuelle. Étant critique des rapports hiérarchiques et hétéronormatifs dans la Wicca, il se décrit plutôt comme un magicien (lire : « praticien de l'«art magique» »), et il rejoint le mouvement néo-païen presque uniquement parce que ce dernier donne une voix à sa pratique solitaire.

Son éducation libérale et l'accès à Internet ont permis à Callum de satisfaire, déjà tout jeune, son intérêt pour différentes cultures du monde, de l'Égypte à la Chine en passant par l'Écosse, le pays de ses ancêtres. Dès l'adolescence, il avait exploré plusieurs spiritualités comme le bouddhisme et la Wicca, qu'il a délaissées pour une spiritualité très chaotique inspirée des Radical Faeries et du satanisme d'Anton Szandor LaVey. Immergé par la suite dans la culture punk, l'alcool et la drogue, Callum n'a vraiment sérieusement retrouvé son intérêt pour la spiritualité qu'après avoir été inspiré par ses cours d'anthropologie traitant de la magie à l'université. Ainsi s'est-il remis, à la suite de la mort de son grand-père, à entretenir de petits autels dédiés à ses grands-parents

---

<sup>6</sup> « *I have an issue with masculinity, but not being masculine. [...] I feel like 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* ».

décédés et à ses ancêtres en général. Interpellé par le symbolisme de la mort, du passage du temps et des cycles de la vie, il célèbre aussi sur ces autels l'image de la déesse mexicaine de la mort, Santa Muerte, qu'il adopte comme archétype multiculturel de guérison et de magie. Il affirme :

Elle protège les personnes queer, les travailleuses et travailleurs du sexe, les motocyclistes, les vendeurs de drogue, celles et ceux qui traversent la frontière, les choses auxquelles s'opposent les institutions<sup>7</sup>.

Il croit aussi en l'importance de respecter et d'honorer les esprits des lieux, dans son cas les esprits de la ville, qui habitent et insufflent la vie aux espaces urbains. Callum préconise ainsi une expérience du spirituel ou du religieux qui est à la fois ancrée dans le physique et le matériel et dénuée de contenu masculiniste ou, du moins, hétéronormatif.

En outre, son emploi au niveau préscolaire lui permet d'enseigner à de jeunes enfants certains savoirs généraux universels, présents dans le paganisme contemporain, comme le passage des saisons, la célébration de la diversité culturelle, l'astronomie de base, les éléments comme l'eau ou le feu et des techniques de « levée d'énergie » (*energy raising*). En dehors du travail, Callum a aussi commencé à réunir un petit groupe de connaissances, à l'occasion d'Halloween ou du solstice d'été, par exemple, pour commémorer les morts et favoriser diverses transitions (deuil, guérison, introspection) avec des gens qui n'ont pas nécessairement l'habitude d'adopter ce type de pratiques. Il précise :

C'est un projet que j'ai depuis mes deux premières années à Montréal. Je sais toujours quelle est la phase de la lune, j'en parle à ceux qui commencent à réaliser ce type de choses. Je me sens comme si, d'une part, je veux moins m'identifier avec les wiccans parce que c'est pas ça mon affiliation religieuse ou spirituelle... Mais je pense que le travail se fait mieux comme ça, plutôt qu'en m'identifiant comme magicien, ce qui, dans le fond, est le plus important. Même de laisser de côté l'identité et juste faire

---

<sup>7</sup> « *She protects queers, the sex workers, people who ride motorcycles, drug dealers, people who cross the border, the things that institutions are against* ».

le travail en soi. Oublier ce que tu nommes comme « toi-même » parce que, souvent, c'est juste par égo personnel, pour se donner de l'importance. J'ai donc commencé à faire des choses pour les gens qui en avaient besoin et gratuitement, des fois pour des cadeaux ou un peu d'argent et... c'est pas mal où j'en suis en ce moment. Je mets moins l'accent sur le rituel s'il n'y a pas un objectif lié à la communauté. Cette année, j'ai réuni quelques amis et on a célébré l'équinoxe d'automne. Ça a été un immense succès. On s'est rendu au point de rencontre à vélo et on a commencé à monter la montagne en silence : trente personnes avec des sacs pleins d'outils et d'accessoires magiques. On a marché une demi-heure, jusqu'à un des sommets de la montagne avec un cimetière dans une grande clairière. On a ensuite ramassé des branches mortes en silence. Le sentiment de fébrilité et de faire exactement ce que je devais faire, comme de ramener ensemble des gens qui ne sont pas normalement spirituels ou religieux... C'était une nuit merveilleuse et fantastique... tellement magique<sup>8</sup>.

S'identifiant de plus en plus publiquement comme païen de manière générale, Callum incite plus facilement les gens de ses différents réseaux à le consulter lorsqu'ils ont besoin de conseils ou de recul. À l'aide d'outils divinatoires comme le tarot,

---

<sup>8</sup> « *It's a project that I've been doing since my first couple of years in Montreal. I always know the phase of the moon, talk about it to people who start realizing these things. It feels like, on the one hand, I almost wanna less identify with Wiccans because it's not really my religious or spiritual affiliation... But I think the work is best done like that than by identifying as a magician which, at its heart, is more important. Even leaving identification behind and just doing the work itself. Forgetting what you call yourself, because sometimes it's just for personal ego, self-grandeur. So I just started doing things for people if they wanted and mostly for free, sometimes for gifts or some money and... that's very much where I am now. I de-emphasize on ritual if it doesn't have a very communitarian orientation. This year, I got some friends together and we did a ritual for the Fall equinox and it was an amazing success. We biked down to the place where we were meeting up. We started ascending the mountain silently : thirty people with a lot of items and props and magical things in our bags. We walked half an hour to one of the summits of the mountain with a graveyard in a huge field, and we collected sticks silently. The feeling of excitement and the feeling of doing exactly what I needed to do, like bring people who are not spiritual or religious together... it was an amazing and fantastic night... so magical ».*

l'interprétation des rêves ou le I Ching, il aborde des sujets souvent très intimes avec ses « clients » comme la mort, les problèmes familiaux ou identitaires ou la maladie. De même, il incite aussi les membres de sa famille à ritualiser leurs célébrations familiales tout en valorisant l'expérience du spirituel par le plaisir des sens (repas, chants, musique). Il explique :

Mes parents le savent, je leur parle des rituels, mais pas de la magie que je fais personnellement. Ils pensent que mon autel est vraiment *cute* et ils savent que je veux laisser une offrande quand on est proche d'un cimetière. Par exemple, on a eu une réunion de famille près de la tombe de mes grands-parents il y a deux ans. Cette fois, j'ai réuni tout le monde et je leur ai proposé de faire plus que de prendre une photo près de la tombe. Alors on est allé au marché pour acheter ce que mes grands-parents aimaient manger et on [le] leur a présenté en se rappelant d'eux, avant de prendre une photo. C'était vraiment beau et excitant<sup>9</sup> !

Les pratiques religieuses de Callum lui permettent d'exprimer un « besoin profond pour quelque chose de mystique et de divin, de magique qui réinvestit la vie de pouvoir et de mystère »<sup>10</sup>. Ce besoin, propre à beaucoup d'individus LGBTQ, est aussi celui d'une communauté de sens qui désire décloisonner la binarité sexuelle. En valorisant davantage la diversité, Callum mise sur la mise en acte de gestes et de symboliques fonctionnant indépendamment de l'identité sexuelle. Ses pratiques rituelles néo-païennes se concentrent moins sur les rapports de genre et sur le masculin et le féminin comme des essences opposées ou complémentaires que sur des expériences individuelles communes à tous, soit la mort, le deuil, le sentiment d'émerveillement, qui supplantent les normes de genre hétérosexuelles. Callum, en se

---

<sup>9</sup> « *My parents know, I tell them about the rituals, not about the magic I do myself. They think my altar is really cute, and they know I want to give an offering when we are near our buried dead. For example, we had a family gathering to my grandparents' grave a couple of years ago. But this time, I gathered everyone, and I was like: "Let's not just take a picture next to the grave!". So we actually went to the grocery store and got food that my grandparents liked, and presented that while remembering them, before we took a picture. It was beautiful and exciting !* »

<sup>10</sup> « *[A] deep-seated need for something which is mystical and divine and magical that reimbues life with something of power and mystery* ».

définissant comme un praticien de la magie solitaire, prenant ses distances de la communauté néo-païenne, poursuit cet effort de décroisement tant au niveau de ses relations avec sa famille et ses amis que de son emploi et de sa pratique magique. Il cherche à briser les barrières entre les domaines du religieux, du genre et de l'identité au quotidien. De fait, Callum décrit sa pratique religieuse ou « magique » comme une sorte d'« alchimie interne » permettant à certains de transformer une situation de soumission en une situation de pouvoir et à d'autres de ressentir le contact avec les choses, les gens et le monde qui les entourent.

Ce besoin, propre à beaucoup d'individus LGBTQ, est aussi celui d'une communauté identitaire qui valorise l'inclusion de la diversité et cherche à décroiser les catégories binaires et exclusives, tant sur le plan religieux que du point de vue de l'identité sexuelle et de genre. C'est ce que nous avons observé lors du rituel de la fierté LGBTQ qui s'est déroulé au Kaleidoscope Gathering (KG) en 2014. Ce festival, qui a lieu chaque été en Ontario, à quatre heures de route de Montréal, est celui qui promeut le plus la diversité sexuelle parmi ceux auxquels nous avons assisté. Lors de cet événement, les participants font l'expérience d'une authenticité rituelle qui répond à leur besoin de faire communauté tout en préservant leur individualité sur le plan du genre et de l'identité sexuelle.

Une centaine de personnes (une forte majorité de femmes) se réunissent en cercle dans une clairière, nommée Birch Grove, à la suite de la parade de la fierté LGBTQ organisée chaque année au KG. Les participants, pour la plupart vêtus de manière excentrique (couleurs vives, bijoux, colliers, maquillage, vêtements révélateurs, travestissement), discutent, festoient et plaisantent entre eux jusqu'à l'arrivée, au centre du cercle, de Kramer. Ce dernier demande à Ted de placer au centre du cercle, à ses pieds, le *cockring of the Gods*. Ce symbole consiste en un anneau doré, encadré d'un triangle recouvert de paillettes et de pierres multicolores, le tout de la taille d'un ballon de football. Kramer, qui blague à propos de cet objet cérémoniel loufoque, remercie les participants de leur présence et les invite à participer à ce rituel avec ouverture et respect. Il laisse ensuite la parole à Coral qui commence officiellement la cérémonie. Elle accueille tous les participants en nommant diverses identités de genre et sexuelles possibles (bisexuel.le, transgenre, queer, « deux



esprits » [*two-spirit*], hétérosexuel.le, pansexuel.le, asexuel.le, intersexe, etc.), en terminant par les identités gaies et lesbiennes. Mains levées au ciel, elle procède à l'invocation de Hestia, déesse grecque du foyer et de la famille, afin de faire du cercle un endroit où les participants peuvent se sentir chez eux, en sécurité. Elle cède ensuite la parole à Stacy, qui parle de la diversité sexuelle au KG et de l'histoire de celle-ci au festival, faisant référence à la symbolique du drapeau arc-en-ciel. Elle évoque les identités sexuelles et de genre qu'a énumérées Coral et souligne que la présence d'un aussi grand nombre d'identités à ce rituel est un signe de changement et d'évolution, tant sur le plan social qu'à l'échelle du paganisme contemporain. Ce faisant, elle explique aussi pourquoi les couleurs du drapeau arc-en-ciel seront invoquées dans la suite du rituel.

À ce moment, André, un ancien, demande aux différentes personnes impliquées dans l'organisation du rituel de commencer l'invocation des éléments (l'air à l'est, le feu au sud, l'eau à l'ouest, la terre au nord) et des couleurs du drapeau arc-en-ciel (rouge, orange, jaune, vert, bleu et violet). D'est en ouest, les participants appellent aussi les dieux Pan (dieu grec de la nature et des campagnes) à l'est, Dionysos (dieu grec de la vigne et des excès) au sud et Aphrodite (déesse grecque de l'amour charnel) à l'ouest, spécifiant, au nord, qu'Hestia a déjà été invoquée. Une fois le cercle rituel créé, André demande à chacun des participants de se nommer et de spécifier le pronom par lequel il veut être identifié. Les réponses varient entre « elle » (*she*), « lui » (*he*), « eux » (*they*), voire le nom magique<sup>11</sup> ou le prénom même de la personne. Une fois le tour du cercle terminé, Pandora, une femme transgenre, entame la chanson *The Rainbow Connection*<sup>12</sup> et incite les gens à la chanter avec elle. Très nerveuse, Pandora se met à pleurer à plusieurs reprises pendant la chanson, s'attirant le soutien immédiat de certains de ses proches aussi présents. Après cette chanson,

---

<sup>11</sup> Le nom magique est un pseudonyme choisi par les néo-païens pour diverses raisons liées à leur tradition d'appartenance, à la divinité qu'ils vénèrent et/ou à la construction de leur identité.

<sup>12</sup> Cette chanson, composée par Paul Williams et Kenneth Ascher, est interprétée par Jim Henson dans *The Muppet Movie* (1979 ; voir Disney Movies, « The Muppet Movie – Rainbow Connection », vidéo publiée le 20 mai 2016. Récupéré le 10 décembre 2017 de <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=fEnC5gwNAN0>).

Stacy invite chacun des participants à exprimer une chose à propos de lui-même qui reflète son identité ou son état d'esprit en commençant par les mots « Je suis » (*I am*). Les réponses sont des plus variées, parlant de l'identité sexuelle et de genre, mais aussi de l'appartenance religieuse, de l'ethnie, de la famille et, plus simplement, de ressenti. Après que chacun ait parlé à deux reprises, peu s'étant abstenus pendant le second tour du cercle, André demande à tous de se rapprocher de manière à former un cercle plus concentré, très serré au centre de la clairière, et de crier à l'unisson et à plusieurs reprises : « Je suis ! » (*I am!*), le plus fort possible. Cette effusion provoque des rires, des applaudissements et d'autres cris joyeux.

Pour terminer le rituel, les mêmes personnes qui ont appelé les éléments et les couleurs les remercient de leur présence et de leurs bienfaits sur les participants. Avant de continuer, Stacy explique qu'il faudra que chacun, à la fin de la « dé(sin)vocation » (*devocation*), veille à ne pas briser l'énergie du cercle, mais à bien l'étendre à la superficie totale du terrain qu'occupe le festival. Pour ce faire, les gens font face à l'extérieur du cercle, les mains levées au ciel, en visualisant l'énergie qui se répand sur toute la terre. Enfin, André mène les participants vers le *rainbow tree* ou « arbre arc-en-ciel », un arbre courbé en arc et décoré de multiples objets multicolores : guirlandes, figurines de fées, moulins à vent en plastique. En chemin, Pandora entame la chanson de nouveau et les gens l'accompagnent derechef. Une fois tout le monde arrivé jusqu'à l'arbre, dédié aux célébrations LGBTQ, André remercie les dieux et déesses de leur présence une nouvelle fois et rappelle le respect et l'amour contenus dans cet arbre, qui plante ses racines profondément dans la terre.

Dans ce rituel, que nous avons rendu ici en bloc afin de préserver la cohérence des différentes étapes de son déroulement, les identités sexuelles et de genre sont intégrées à des pratiques référant à des éléments naturels. En utilisant les couleurs du drapeau de la fierté gaie pour l'invocation des éléments et des points cardinaux de même que l'arbre arc-en-ciel comme point de rassemblement de la communauté païenne LGBTQ, la diversité sexuelle est mise en acte comme étant partie prenante de la nature que les participants considèrent sacrée. Il s'ensuit que les identités LGBTQ sont renaturalisées et refondées dans des essences divines

toutes égales à elles-mêmes. De même, l'invocation spécifique de certains dieux et déesses d'anciens panthéons préchrétiens met en avant l'importance du corps, de la sexualité dans la pratique religieuse. Les différents aspects corporels, sexués et sexuels de ces divinités sont donc perçus comme étant représentatifs des identités non binaires. De plus, la reconnaissance des pronoms de chacun et des qualités inhérentes à la manière dont l'on veut être identifié permet de reconnaître l'individualité de la personne par rapport à l'identité sexuelle et de genre, mais aussi par rapport à sa personnalité, sa relation au social, son rôle dans une communauté. De la même manière, la chanson *The Rainbow Connection*, qui évoque les thèmes de la paix, de la promesse d'un monde meilleur et de l'amour en général, ainsi que l'expression d'un « Je suis ! » (*I am !*) à l'unisson permettent l'expression du besoin d'être unique, d'être soi-même dans le cadre d'une communauté qui conçoit l'individualité comme un gage de bien-être. Enfin, certains éléments du rituel font spécifiquement référence au respect des différences et à l'importance de l'humour et du plaisir dans la pratique rituelle. Ceci fait aussi correspondre la reconnaissance d'identités non exclusives, brouillées et moins normatives à une volonté plus queer de sortir de la fixité du genre. Ainsi, tous les symboles et les actions de ce rituel participent efficacement à l'expérience d'une authenticité basée sur la reconnaissance de l'identité personnelle dans le cadre d'une communauté qui valorise la diversité, qu'elle soit sexuelle, de genre, religieuse ou autre.

Le Kaleidoscope Gathering offre de cette façon une occasion unique aux individus LGBTQ néo-païens de négocier leur identité par rapport aux normes de genre de la culture dominante et à celles qui sont présentes au sein de la Wicca. La créativité des rituels, la signification accordée aux divinités et les pratiques alliant la valorisation de l'individu et de la communauté contribuent à l'expérience d'un sentiment d'authenticité au sens où elles permettent aux participants de partager leur identité en contexte rituel. Par là même, ils font l'expérience d'une authenticité religieuse par l'entremise de pratiques rituelles intégrant la singularité des individualités et la diversité des identités sexuelles et de genre à l'intérieur d'un cadre qui déconstruit et renaturalise ces dernières. L'authenticité rituelle pour ces participants LGBTQ passe ainsi par leur engagement dans des pratiques où la

singularisation individuelle et la diversité des identités de sexe et de genre sont systématiquement confondues. Dans l'ensemble des entrevues que nous avons menées, cette authenticité expérientielle est attestée par les participants, à différents degrés. Citant Charles Taylor, Ezzy (2014 : 134) affirme :

L'authenticité nécessite une « reconnaissance » (Taylor, 1991 : 50). C'est dire que d'être authentique ne se fait pas par soi-même. Au contraire, l'authenticité, c'est d'être vrai avec soi-même dans le cadre de relations.

Ainsi, Callum, qui pratique de manière solitaire par rapport à la communauté païenne, voit ses pratiques religieuses être reconnues comme telles par une communauté non païenne. Pour lui et pour les siens, ces pratiques rituelles provoquent une transformation ou commémorent un passage important de la vie, tout en permettant à Callum d'être intègre par rapport à sa propre manière de se situer à l'encontre d'une hétéronormativité présente en société. De la même manière, les pratiques rituelles observées au festival Kaleidoscope Gathering, qui réunissait des individus de toute identité sexuelle et de genre, cherchent à engendrer un sentiment d'appartenance à la communauté en valorisant spécifiquement l'expression de l'individualité de chacun des participants.

### **En guise de conclusion**

Les néo-païens queer comme Callum, qui choisissent la créativité rituelle plutôt que la tradition, tout comme ceux que nous avons rencontrés au festival Kaleidoscope Gathering misent sur l'exécution de gestes et de symboliques fonctionnant indépendamment d'une authenticité extérieure qui découlerait des normes de genre exclusives. Par là même, la performance d'actes rituels moins genrés ou qui insèrent les identités sexuelles et de genre dans une continuité naturalisante leur permet de faire l'expérience de religiosités dont l'unique authenticité découle directement de l'individu, de son corps et de la place qu'il occupe dans la communauté.

Dans ce contexte, il est possible de s'interroger sur la reproduction de normes qui seraient invisibilisées par le discours

« universalisant » et essentialisant que tiennent certains néo-païens. Si les identités sexuelles et de genre sont mises en avant de manière à les renaturaliser, certains autres rapports de pouvoir en société sont relégués à la marge, tels l'ethnie, la classe, l'âge, etc. Comme avec les spiritualités genrées dont traite McGuire (2008) dans *Lived Religion : Faith and Practice in Everyday Life*, il est possible de concevoir comment l'expérience individuelle du genre mène à une émancipation, à une guérison ou à un bien-être personnel. En contrepartie, il est moins certain que ces formes d'authenticité n'effacent pas d'autres rapports structurels de domination qui sont reproduits et qui continuent, s'ils ne peuvent être déconstruits à l'échelle de l'expérience, de marginaliser ceux qui subissent d'autres types d'oppression. À cet effet, une vénération comme celle que porte Callum à la déesse mexicaine Santa Muerte engendre-t-elle réellement de nouveaux rapports de pouvoir pour les arrivants illégaux mexicains, entre autres, au Canada ou aux États-Unis ? Nous pensons aussi aux enjeux d'appropriation culturelle liés à la pratique de rituel clairement associées à celles des Premières Nations, par exemple, ou à celles, vaudoues ou yoruba, évoquant des divinités d'origine afro-américaine. Même s'il existe un discours au sein du paganisme contemporain voulant prévenir ces appropriations, il n'est pas certain que des festivals comme le Kaleidoscope Gathering ou le Wic-Can Fest arrivent nécessairement à les enrayer, faute de rapports et d'échanges directs avec ces cultures.

Les néo-païens que nous avons rencontrés définissent leur religiosité comme un point de tension dans une communauté religieuse wiccane déjà en marge et par rapport à la société en général. Ils poursuivent un effort de décroisement des catégories binaires, tant au niveau de leurs relations avec leur famille et leurs amis que de leur emploi et de leur pratique religieuse. En somme, l'expérience de ce type de religiosité permet aux uns 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

Martin LEPAGE

ni déterminés d'avance, ni sujets à exclusion. Il reste toutefois beaucoup à faire pour comprendre comment les formes d'authenticité qui en résultent, en tant qu'elles engendrent inévitablement un discours normatif et exclusif, entrent en conflit avec d'autres formes d'oppression au sein de traditions qui se réclament pourtant d'un religieux alternatif.

## Bibliographie

- ADLER, Margot. 1986. *Drawing Down the Moon : Witches, Druids, Goddess-Worshippers and Other Pagans in America Today*. Boston : Beacon Press.
- ALTHAUS-REID, Marcella. 2005. « From the Goddess to Queer Theology : The State We Are in Now ». *Feminist Theology*, vol. 13, no 22, p. 265–272.
- BEAUVOIR, Simone de. 1949. *Le deuxième sexe*. Paris : Gallimard.
- BECKER, Howard. 1985. *Outsiders : études de sociologie de la déviance*. Paris : Métailié.
- BOURDIEU, Pierre. 1982 [1975]. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Fayard.
- BUTLER, Judith. 1990. *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris : La Découverte.
- . 1993. *Bodies That Matter : On the Discursive Limits of "Sex"*. New York : Routledge.
- CHARBONNEAU, Marisol. 2002. « Mother Earth, Father Sky ? The Sexual Politics of Contemporary Wicca and Paganism ». Dans *Stories from Montreal 2 : Ethnographic Accounts of Life in North America's Francophone Metropolis*, sous la dir. de Tammy SAXTON *et al.*, p. 1–19. Montréal : Armchair Academic Publications / Concordia.
- . 2008. « A Distinct Paganism : The Contemporary Pagan Revival in Montreal at the Turn of the Millennium ». Mémoire de maîtrise, Ottawa, Université d'Ottawa.
- CLIFTON, Chas. 2006. *Her Hidden Children : The Rise of Wicca and Paganism in America*. Walnut Creek : AltaMira Press.
- COTTER, Chris R. et David G. ROBERTSON (dir.). 2016. *After World Religions : Reconstructing Religious Studies*. London : Routledge.
- DAVIES, Owen. 2011. *Paganism : A Very Short Introduction*. New York : Oxford University Press.
- DAVY, Barbara Jane. 2007. *Introduction to Pagan Studies*. Lanham : AltaMira Press.
- DORLIN, Elsa. 2008. *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*. Paris : Presses universitaires de France.
- DUFRESNE, Lucie. 2004. « The Goddess Incarnate. A Discourse on the Body Within One Community of Contemporary North American Goddess Worshippers ». Thèse de doctorat, Ottawa, Université d'Ottawa.
- EZZY, Douglas. 2014. *Sex, Death, and Witchcraft : A Contemporary Pagan Festival*. New York : Bloomsbury.
- FEDELE, Anna et Kim E. KNIBBE (dir.). 2013. *Gender and Power in Contemporary Spirituality : Ethnographic Approaches*. New York : Routledge.

- FRANÇOIS, Stéphane. 2007. *Le néo-paganisme : une vision du monde en plein essor*. Valence d'Albigeois : Éditions de La Hutte.
- GAGNON, Mireille. 2003. « La mouvance wiccane au Québec : un portrait de la sorcellerie contemporaine ». Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval.
- GARDNER, Gerald B. 1982 [1954]. *Witchcraft Today*. New York : Magickal Child Publishing.
- . 1983 [1959]. *Meaning of Witchcraft*. New York : Magickal Child Publishing.
- GAUTHIER, François. 2012. « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régularisation du religieux ». *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 41, no 1, p. 93–111.
- GAUTHIER, François et Jean-Philippe PERREAULT (dir.). 2008. *Jeunes et religion au Québec*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- GIMBUTAS, Marija. 1982. *The Goddesses and Gods of the Old Europe, 6500–3500 B.C.* Berkeley : University of California Press.
- . 1989. *The Language of the Goddess : Unearthing the Hidden Symbolism of Western Civilization*. San Francisco : Harper & Row.
- . 1991. *The Civilization of the Goddess : The World of Old Europe*. San Francisco : Harper & Row.
- GRAVES, Robert. 1966 [1948]. *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetry and Myth*. New York : Farrar, Strauss and Giroux.
- GRIFFIN, Wendy. 1999. *Daughters of the Goddess : Studies in Healing, Identity, and Empowerment*. Walnut Creek : AltaMira Press.
- GRIMES, Ronald. L. 1982. « Defining Nascent Ritual ». *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 50, no 4, p. 539–555.
- GUILHAUMOU, Jacques. 2013. « Autour du concept d'agentivité ». *Rives méditerranéennes*, vol. 41, p. 25–34.
- HARPER, Susan. 2010. « “All Cool Women Should Be Bisexual” : Female Bisexuality Identity in an American NeoPagan Community ». *Journal of Bisexuality*, vol. 10, no 1, p. 79–107.
- HARVEY, Graham. 1997. *Listening People, Speaking Earth*. New York : New York University Press.
- HASBROUCK, Jay. 2004. « Utopian Imaginaries and Faerie Practice. Mapping Routes of Relational Agency ». Dans *Gay Religion*, sous la dir. de Scott THUMMA et Edward R. GRAY, p. 239–258. Walnut Creek : AltaMira Press.
- HEELAS, Paul. 2008. *Spiritualities of Life : New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Malden : Blackwell Publishing.
- HEELAS, Paul et Linda WOODHEAD. 2005. *Spiritual Revolution : Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford : Blackwell.



- HESELTON, Philip. 2012. *Witchfather : A Life of Gerald Gardner*. Volume 2, *From Witch Cult to Wicca*. Loughborough : Thoth Publications.
- HOUSEMAN, Michel. 2012. *Le rouge e(s)t le noir. Essais sur le rituel*. Toulouse : Presses universitaires du Mirail.
- HUTTON, Ronald. 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.
- KOSOFSKY SEDGWICK, Eve. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley : University of California Press.
- KRAEMER, Christine Hoff. 2012. « Gender and Sexuality in Contemporary Paganism ». *Religion Compass*, vol. 6, no 8, p. 390–401.
- KREINATH, Jens, Jan SNOEK et Michael STAUSBERG (dir.). 2006. *Theorizing Rituals : Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Boston : Brill.
- LELAND, Charles G. 1990 [1899]. *Aradia, or the Gospel of the Witches of Tuscany*. Custer : Phoenix Pub.
- LEPAGE, Martin. 2013. « A Lokian Family : Queer and Pagan Agency in Montreal ». *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, vol. 15, no 1/2, p. 79–101.
- . 2015. « Ritualités queer et performativité du genre : le cas du néo-paganisme à Montréal ». Dans *La fabrication des rites*, sous la dir. de Denis JEFFREY et Angelo CARDITA, p. 157–177. Québec : Presses de l'Université Laval.
- MAGLIOCCO, Sabina. 2004. *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- MCGUIRE, Meredith. 2008. *Lived Religion : Faith and Practice in Everyday Life*. New York : Oxford University Press.
- . 2002. [1981] *Religion : The Social Context* (5<sup>e</sup> éd.). Long Grove : Waveland Press.
- MICHELET, Jules. 1966 [1862]. *La sorcière*. Paris : Garnier-Flammarion.
- MOISA, Daniela. 2011a. « “Être un vrai orthodoxe”. L'identité religieuse au carrefour des registres d'authenticité ». *Diversité urbaine*, vol. 11, no 2, p. 45–68.
- . 2011b. « Pour une anthropologie de la réussite ». *Martor*, no 16, p. 11–16.
- MURRAY, Margaret. 1921. *The Witch Cult in Western Europe*. Oxford : Oxford University Press.
- . 1933. *The God of the Witches*. Londres : Marston & Co.
- NEITZ, Mary Jo. 2004. « Queering the Dragonfest. Changing Sexualities in a Post-Patriarchal Religion ». Dans *Gay Religion*, sous la dir. de Scott THUMMA et Edward R. GRAY, p. 259–280. Walnut Creek : AltaMira Press.

Martin LEPAGE

- OBOLER, Regina Smith. 2010. « Negotiating Gender Essentialism in Contemporary Paganism ». *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, vol. 12, no 2, p. 159–184.
- PEARSON, Joanne. 2002. *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age*. Aldershot : Ashgate.
- PIKE, Sarah M. 1996. « Forging Magical Selves : Gendered Bodies and Ritual Fires at Neo-Pagan Festival ». Dans *Magical Religion and Modern Witchcraft*, sous la dir. de James R. LEWIS, p. 121–140. 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, Shelley T. et James R. LEWIS. 2002. *Encyclopedia of Modern Witchcraft and Neo-Paganism*. Kensington : Citadel Press.
- ROBERTS, Rosemary. 2009. « “It’s All a Giant Web” : Syncretism, Agency and (Re)connection in a Contemporary Pagan Community ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal.
- . 2011. « “Healing my Body, Healing the Land” : Healing as Sociopolitical Activism in Reclaiming Witchcraft ». *Ethnologies*, vol. 33, no 1, p. 239–258.
- SCHECHNER, Richard. 2006. *Performance Studies : An Introduction*. New York : Routledge.
- STONE, Merlin. 1976. *When God was a Woman*. San Diego : Harcourt, Brace and Jovanovitch.
- TAYLOR, Charles. 2003. *La diversité de l’expérience religieuse aujourd’hui. William James revisité*. Montréal : Bellarmin.
- TURNER, Victor W. 1969. *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris : Presses universitaires de France.
- . 1986. *The Anthropology of Performance*. New York : PAJ Publications.
- VAN GENNEP, Arnold. 1909. *Les rites de passage*. Paris : Émile Nourry.

---

**Abstract :** Neo-Pagans who identify as LGBTQ and belong to the Pagan community of the greater Montreal are negotiating society's conveyed gender binary with, among other things, issues of authenticity within Wicca. By means of a case study that included participant observation of a LGBTQ ritual during a festival, this paper shows how the participants' practices are rooted in an experiential authenticity congruent with one key aspect of their identity: their gender or their sexual orientation. More specifically, it shows how these LGBTQ Neo-Pagans manage tension that arises between their identity and the religious community to which they belong, and how they achieve, through ritual practices, forms of authenticity that legitimize their place within the community.

**Keywords :** contemporary Paganism, authenticity, sexual identities, gender identities, sexual diversity, ritual performance

---