

## Queeriser la magie néo-païenne : identité, religion et pouvoir de la norme

*Martin LEPAGE* \*

---

**Résumé :** Notre étude « “Why be King, I’m Already a Queen !” : performances rituelles et négociations *queer* dans la communauté néo-païenne de Montréal » s’est intéressée aux dynamiques de pouvoir ressortant de l’analyse des ritualités identitaires. Elle visait à comprendre le rôle des pratiques magiques observées dans la Wicca, entre autres, et ce, en dehors d’une logique dichotomique calquée sur la binarité homme-femme. Elle montrait que les religiosités liées à la magie et à la sorcellerie chez les néo-païen.ne.s, qui cherchent à sortir du modèle hérité de la domination patriarcale, sont largement informées par ces mêmes rapports de pouvoir hiérarchiques sexistes investissant les normes de genre. Nous donnons suite à cette étude et avançons que cette influence se reflèterait dans le rapport des pratiquants (stratégies, négociations, rites) à leur identité de genre. Cette approche remet en question la place qu’occupent les notions de magie et de sorcellerie dans l’étude du religieux contemporain, ainsi que l’opposition conceptuelle obligatoire entre religion et magie

**Mots clés :** magie, sorcellerie, LGBT, queer, norme sociale, identité, Wicca

---

L’expression « queeriser » (*to queer*), signifie, au sein des disciplines en sciences humaines et sociales concernées par les identités sexuelles et de genre, deux choses : mettre en lumière les

---

\* Martin Lepage (PhD) est détenteur d’un doctorat en sciences des religions de l’Université du Québec à Montréal et chercheur indépendant. [La direction de la revue remercie chaleureusement les quatre évaluateurs pour leur générosité. Malheureusement, l’auteur a opté pour la publication de son texte en l’état.]

stratégies d'adaptation et d'intégration des identités queer aux normes sociales et de genre ; dévoiler les rapports de pouvoir qui configurent les rapports de genre au sein d'une communauté ou sur tous les plans de la sphère sociale. L'étude que nous avons auparavant menée s'est intéressée à ces deux niveaux d'analyse des dynamiques de pouvoir via l'étude des ritualités identitaires dans la communauté néo-païenne de Montréal. Elle visait surtout à comprendre les pratiques magiques observées dans la mouvance religieuse néo-païenne de la Wicca<sup>1</sup>, entre autres, et ce, en dehors d'une logique dichotomique allant de pair avec le genre traditionnellement construit d'après la binarité homme-femme. Pour comprendre les identités de genre et sexuelle non-binaires, il était crucial de se distancer d'une pensée binarisante.

La recherche à ce sujet, à l'instar des données que nous avons récoltées sur le terrain, suggère que le paganisme contemporain offre une alternative à la binarité du genre, en termes de représentation et de pratique religieuse, à celles véhiculées au sein de la culture judéo-chrétienne et dans les sociétés occidentales en général. En effet, une grande partie du capital « alternatif » du paganisme contemporain découle de plusieurs facteurs – imagerie de la chasse aux sorcières, caractère marginal des pratiques magiques et de sorcellerie, valorisation du féminin sacré et des anciens matriarcats, occultisme et ésotérisme, etc. – convergeant dans une sous-culture spécifique qui prodigue aux pratiquant.e.s la liberté de s'approprier, individuellement ou collectivement, davantage de pouvoir pour s'identifier à l'encontre de diverses normes sociales et de genre.

L'étude, intitulée « “Why Be King, I'm Already a Queen !” : performances rituelles et négociations *queer* dans la communauté néo-païenne de Montréal » (Lepage, 2017b), montre d'emblée en quoi se déploie, en contexte religieux et rituel, la capacité de nos répondant.e.s à transformer leurs conditions de vie, leur environnement social et le sens qu'ils attribuent aux diverses

---

<sup>1</sup> La Wicca, originellement axée exclusivement sur la dualité homme-femme à travers la vénération des divinités syncrétiques de la Déesse-Mère et de son consort, le Dieu Cornu, est de plus en plus sujette aux définitions individuelles de ses adeptes. Pour cette raison, cet article n'en fait qu'un examen superficiel, au profit des rapports de pouvoir qui lui sont sous-jacents. Nous suggérons aussi de consulter nos précédents travaux pour un portrait plus complet de nos recherches de terrain sur le paganisme contemporain.

expériences ayant marqué et profondément affecté le cours de leur vie. De plus, elle montre que ces transformations et ces réappropriations de pouvoir sont vectrices, sur le plan microsocial de la communauté néo-païenne, de multiples négociations entourant les identités sexuelles et de genre pour les adeptes. Enfin, notre étude décrit les tensions sous-jacentes qui demeurent dans la reproduction d'une normativité réintégrant le sens de l'expérience des individus à la norme sociale<sup>2</sup>.

Or, certains enjeux de pouvoir complexes, par lesquels les individus et les sous-cultures participent aux structures de pouvoir dominantes tout en s'inscrivant à l'encontre de celles-ci, engendrent en général, du moins au sein des sciences des religions et de l'étude du religieux contemporain, la dévalorisation complète de la notion de magie. La magie, pour la plupart de nos contemporains, ne constitue pas un objet d'étude légitime. Les pratiques magiques et de sorcellerie, si elles ne sont pas reléguées à la superstition, sont majoritairement et trop rapidement amalgamées aux spiritualités Nouvel Âge et au trivial du religieux vécu. Notre étude suggère plutôt qu'elles constituent un lieu de revendication de l'agentivité individuelle pouvant repousser la marginalité de leur identité au regard des normes sociales. La magie, fondamentalement ancrée dans une relation antithétique avec la société et les pratiques autorisées, permettrait d'ouvrir des espaces de réappropriation et de déplacer, vers le centre, les limites de la marge dans laquelle évoluent ces communautés dites alternatives.

Aussi notre thèse soutient-elle que les usages et les définitions de la magie et de la sorcellerie chez les néo-païen.ne.s, pour qui ces dernières permettent de sortir du modèle hérité de la domination du pouvoir patriarcal, sont largement informés par ces mêmes rapports de pouvoir hiérarchiques sexistes investissant le social. Elle montre plus exactement en quoi cette influence se reflète dans le rapport des pratiquants (stratégies, négociations, rites) à la norme de genre, de même qu'à leur identité de genre. Dans cet ordre d'idée, cet article vise à faire état du fonctionnement de ce même rapport de pouvoir à un autre niveau. Il interroge la place qu'occupent les

---

<sup>2</sup> À ce stade, nous suggérons au lecteur qui ne possède qu'une connaissance de base des notions de magie et de sorcellerie à l'époque contemporaine de revisiter cet article après avoir pris compte de nos précédents travaux.

notions de magie et de sorcellerie au sein des sciences des religions, plus précisément l'opposition presque obligatoire entre religion et magie.

L'importance d'examiner de plus près les rapports de pouvoir qui font *ipso facto* s'opposer ces notions-clés en sciences sociales relève de deux facteurs. En premier lieu, alors que la magie et la sorcellerie, par le passé, se nommaient d'elles-mêmes, étaient le produit de leur performance, aujourd'hui, elles sont nommées d'avance. Prescrivant leur performance, bien plus qu'elles n'en découlent, ces notions participent désormais de la norme pour la changer. Déjà, pendant les années 1950, Gerald Brousseau Gardner, celui à qui est attribuée, à tort ou à raison, la paternité de la Wicca, invitait ses adeptes à intégrer ces religiosités magiques et sorcellaires dans le récit de leur expérience. Plus que légitimes pour l'individu, la magie et la sorcellerie seront aussi à l'origine, via la création romantique et nostalgique, bien qu'historiquement erronée, d'une « ancienne religion » de fertilité primitive à l'Europe, la Wicca, prodiguant aux adeptes certaines manières des plus modernes de construire et de se raconter leurs identités.

En second lieu, la sorcellerie et, surtout, la magie prennent désormais part aux récits de l'expérience pour signifier l'effet de l'action ou du rituel sur le monde, discours en soi qui suppose sa propre diffusion. Elles constituent de la même manière la marque du passage d'une action rituelle à une action sur le monde, d'un discours sur soi à la mise en récit d'une prise de pouvoir à l'encontre des systèmes d'oppression et de leurs manifestations.

La magie donne donc à dire. Faudrait-il croire qu'on la conserve, au sein des sciences humaines et sociales, bien distincte des religions bien codées pour assurer, comme un contre-exemple, la pérennité du contexte sociopolitique particulier confortant les discours établis sur l'une et l'autre ? Cette question, l'enjeu même de cet article, dépasse les limites de l'objet de son objet, soit les identités sexuelles et de genre. Nous prenons en outre pour acquis que ce phénomène autoréférentiel qui se produit autour des normes de genre et, de manière générale, dans le social, se reproduit certes involontairement au sein de la recherche sur le religieux contemporain (Cotter et Robertson, 2016).

C'est pourquoi, avant de passer en revue les différentes définitions de la magie néo-païenne telles qu'elles se sont

présentées dans nos recherches de terrain, nous devons clarifier ce que nous entendons par « queeriser la magie ». Par la suite, il nous sera possible de comparer ces définitions à l'expérience de nos répondant.e.s, elle-même profondément informée par des enjeux de domination et de sexisme discutés et véhiculés au sein du paganisme contemporain. Nous verrons mieux ainsi comment se dessinent la relation entre les définitions de la magie et des pratiques de sorcellerie, d'une part, et leur expérience de ces dernières, d'autre part. Ce rapport de force scelle l'idée et sa mise en acte, l'identité et les pratiques qui en découlent, et révèle, entre agentivité et normativité, certaines dynamiques de marginalisation, tant sur le plan du religieux que de la recherche universitaire. Pour cette raison, nous voudrions, en terminant, interroger les problèmes que font ressortir ces dynamiques de pouvoir, auparavant mises en lumière dans notre précédente étude, endigués par l'opposition conceptuelle bien trop indiscutable entre religion et magie. Afin de pousser une analyse qui évite de façonner « en catégorie », qui oppose religion et magie, nous devons prendre ces dernières comme elles se présentent, soit, à l'instar du genre, comme le résultat de rapports de force à plusieurs niveaux du social.

### **Je queere, nous cuirons, qu'ouïrent-elles : queer+magie néo+païenne<sup>3</sup>**

Appliquer la théorie queer à l'étude de l'objet religieux et des ritualités néo-païennes se révèle approprié pour plusieurs raisons. La sociologue féministe Diane Lamoureux (2005) résume la pertinence du queer à sa capacité de réunir sous un même vocable une forte majorité des politiques identitaires composant le féminisme (le « Nous femmes » aussi bien que les personnes LGBTQ) et qui refusent l'hétéronormativité. Selon Lamoureux, la

---

<sup>3</sup> Cet article, comme un lecteur avisé s'en apercevra, adopte quelque peu la forme et le ton, à certains moments, d'un chapitre de thèse. Nous avons intentionnellement gardé cette trace du travail accompli, en palimpseste, en grande partie afin de montrer en quoi un travail scientifique queer peut manquer à certaines règles tout en demeurant rigoureux et évocateur. Tout comme le titre de cette section, le sens qui ressort de la lecture est mieux laissé au lecteur, à son expérience de l'acquisition du savoir. Un numéro de journal scientifique sur le queer devrait, le moins, refléter cet effort de reconfiguration intellectuelle.

pensée queer en général propose une importante critique de la contrainte à l'hétérosexualité dont les effets renforcent, entre autres, l'institution du mariage, le bimorphisme sexuel relié à la procréation, et la faible tolérance des diversités sexuelles, plutôt que leur acceptation. Au sens foucauldien, le queer constitue un refus de la catégorisation. Les catégories, par définition exclusives, reflètent le statut d'un individu, son appartenance à un groupe, le rôle qu'il y occupe, tous attribués par divers mécanismes de pouvoir social. Le queer s'efforce de contrer, par le questionnement et la subversion des catégories, la logique d'assujettissement hétéronormée et de favoriser une logique inclusive d'émancipation et de subjectivisation (Lamoureux, 2005 : 95). Enfin, le queer propose de remplacer le fixisme identitaire par un nomadisme évoqué par le caractère changeant et performatif du genre.

La pensée queer constitue ainsi un refus de la pensée dichotomique, à laquelle Lamoureux oppose « une théorie du continuum et de la mutation » (*ibid.* : 94). Celle-ci propose 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). Cette logique implique aussi que les significations attribuées à certaines notions traitant d'essence, de finitude (homme/femme, nature/culture, passion/raison) puissent cesser d'apparaître faussement antithétiques ou contraires, évitant la hiérarchisation et s'extirpant des rapports de domination. De la même manière, l'objectif de cette étude étant d'inclure le religieux dans la critique opérée par le queer, nous avons adopté une méthode de recherche et d'analyse des données recueillies qui respecte cette logique performative du sujet dans l'élaboration des conclusions. En effet, la recherche socioanthropologique et en sciences des religions demeure malencontreusement ancrée dans des catégories (sacré-profane, immanence-transcendance, religion-magie, voire religion-magie-science), qui perpétuent, dans le social, un savoir « binarisant » du monde qui, aussi chaotique soit-il, a grandement besoin d'unité.

Lamoureux présente par ailleurs trois principaux bienfaits de la théorie queer. D'abord, elle permet de critiquer le dispositif sexe/genre/désir, que Judith Butler désigne comme la matrice hétérosexuelle, afin de déstabiliser la séparation de l'humanité en deux sexes uniques et rigides et façonne plutôt une norme, loin

d'être naturelle, 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.)

L'approche queer consiste donc, par une généalogie des concepts, à accepter tous les sens dont ils sont investis et à « enclencher un processus de valorisation des multiples sexualités et genres déjà existants, mais qui sont non reconnus socialement et politiquement » (Baril, 2007 : 65). Enfin, la théorie queer offre la promesse de rapports sociaux, dont plusieurs sont au cœur de l'étude sur le religieux, pouvant être cultivés autrement que sous le signe de la domination.

En ce sens, la théorie queer fait également appel à une militance qui provoquerait l'éventuelle application d'une logique 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 à des observations généralisantes, univoques et fragmentaires. En raison de la matérialité qui incombe à chaque individu, la subversion devrait être opérée par la mise en scène des identités plutôt que conceptualisée au-delà d'une sexualité comprise à travers un pouvoir dominant, devrait prioriser certains lieux de résistance face au dimorphisme des sexes, au causalisme entre sexes, genres et désir et à l'hétérosexisme des dispositifs sociaux (Dorlin, 2009 : 115). Dans la même visée, cette présente étude cherche à décrire et à critiquer un tel lieu de résistance et d'émancipation en contexte religieux. Notre méthode d'analyse, inspirée par le projet queer, repose sur l'examen, par le recoupement des récits de vie, intérieurs, voire intériorisés, et des données extérieures tirées de l'observation participante, de la performativité du genre et du rituel. Notre analyse laisser émerger certains discours qui ne suivent pas nécessairement les lignes de démarcation des oppositions binaires tout juste évoquées. Les pratiques rituelles seront comprises, quant à elles, au regard de l'agentivité de nos répondant.e.s par la mise en récit de leur expérience et la mise en acte de leur identité sexuelle et de genre.

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 essentialisante, alors qu'elle prône justement la non-fixité des catégories. Aussi son application à l'analyse d'un contexte religieux (ce qui a encore peu été fait) promet-elle de diversifier les perspectives pour l'étude de la sexualité et, dans un même ordre d'idées, de jeter un regard critique plus vaste sur la normalisation et la fixité des catégories religieuses.

Vue comme telle, la théorie queer est tributaire bon gré mal gré du féminisme de première vague qui, dès les débuts de la revendication des droits des femmes, voulait réformer les institutions législatives, gouvernementales et légales afin d'octroyer les mêmes droits à chaque individu. Cette recherche d'égalité est d'autant plus pertinente aujourd'hui alors qu'un nombre grandissant d'individus LGBTQ retournent, à l'encontre du stéréotype voulant qu'ils soient essentiellement séparés du religieux, à une spiritualité finement personnalisée et hautement liée aux innombrables expressions de l'identité et du parcours de chacun.

La théorie queer est aussi apparentée au féminisme de seconde vague, qui cherchait à débusquer, à comprendre et à conceptualiser les rapports de domination majoritairement dans les structures sociales. En raison de l'importance et du potentiel égalitaire de la critique qu'opère le concept de performativité du genre, dénaturalisant 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. Ces processus sont souvent contraints, sur différents plans, par l'hétéronormativité qui règne en société et par ceux pour qui la question de « l'essence » demeure encore une composante significative de l'identité.

Dès les années 1980, diverses études ont projeté de « queeriser » la religion, d'abord en observant les réalités spécifiques aux hommes gais, aux femmes lesbiennes et, en moindre nombre, aux personnes bisexuelles et/ou transgenres, au sein de communautés religieuses (Comstock, 1996 ; Boisvert, 2004 ; Comstock et Henking, 1997 ; King, 1995 ; King et Beattie, 2005 ; Hurteau, 2010 ; Moon, 2002 ; Thumma et Gray, 2004 ; Browne, Munt et



Yip, 2010 ; Bardella, 2001 ; Long, 2004). Depuis, peu d'entre elles se sont appliquées à comprendre, par l'entremise de l'approche théorique queer, les mécanismes de pouvoir internes à ces communautés. Certaines d'entre elles se sont intéressées uniquement à l'*intégration* des hommes gais dans les communautés religieuses, d'autres à des groupes de femmes, d'autres au rôle sacré des individus bisexuels dans les cultures autochtones, par exemple. Très peu, toutefois, se sont penchées sur le paganisme contemporain.

La sociologue Linda Woodhead (2007), par exemple, dans la typologie des religions, qu'elle établit selon qu'elles soutiennent (ou non) le système de pouvoir dominant entre deux genres, place la Wicca dans une catégorie contre-culturelle dans laquelle le genre n'est qu'une chose parmi d'autres pouvant être subverties en contexte religieux. Cependant, puisque son analyse porte attention au genre dans une perspective principalement binaire, féminin ou masculin, elle laisse de côté les religiosités queer et reste aveugle au fait que les pratiques religieuses 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 ignorant 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 : 33.)

Ainsi, l'objectif de notre précédente étude, que nous reprenons dans cet article, 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 d'un sujet ayant la capacité 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.

### **Entre pouvoir, norme et identité : la magie sous la lentille queer**

Effectuer un retour sur nos données<sup>4</sup> par une « queerisation » de la magie, concept clé de la discipline anthropologique, fournira un nouvel éclairage sur les rapports de pouvoir qui régissent les mouvements culturels au sein de nos sociétés et groupes sociaux. Dans la mesure où une réflexion sociologique complète les données récoltées par des méthodes en ethnologie et en anthropologie, certaines contradictions font surface alors que les moyens de les problématiser ont inévitablement un impact sur le résultat de cette réflexion.

Afin d'envisager plus avant de nouvelles définitions de la magie observée dans le mouvement néo-païen, il est nécessaire de situer d'abord les différentes acceptions de la magie des pères de la discipline anthropologique : Frazer (1981) et Tylor (1871) (évolutionnisme), Malinowski (fonctionnalisme), et Hubert et Mauss (1968), ainsi que Durkheim (sociologie). Apaisant un peu la tempête autour des acceptions anthropologiques de la magie, l'anthropologue Frédéric Keck (2002) distingue judicieusement en termes de « systémacité » les différentes configurations qui leur sont sous-jacentes.

Les premiers chercheurs à avoir conceptualisé les différences entre magie et religion ont adopté une approche évolutionniste. De fait, l'anthropologue écossais sir James George Frazer, avec son *Rameau d'Or* (1911–1915) et son collègue anglais avant lui Edward B. Tylor, avec son *Primitive Culture* (1871), faisait de la magie un stade antérieur à celui de la religion, nécessairement plus « évolué ». À l'époque victorienne, ces chercheurs, étudiant les peuples dits primitifs, ont vu la magie comme un type de pensée irrationnelle et comme une performance rituelle inévitablement inefficace, puisque basée sur une prémisse fautive. Pour eux, les lois du fonctionnement de la magie qu'a fait ressortir Frazer, la loi

---

<sup>4</sup> Pour l'exposition et l'analyse complète des données précédant cet article, consulter Lepage (2017b).

de similarité et de contact entre les choses et les idées (par exemple, le chant du coq faisant se lever le soleil, non pas l'inverse), constitueraient une systémacité mentale ancrée dans une prélogique ressemblant à celle de l'enfance.

Les approches fonctionnalistes ayant suivi au sujet la magie découlent surtout des travaux de Bronislaw Malinowski. Après avoir étudié les Trobriandais de Mélanésie (1915–1918), entre autres, Malinowski considérait la magie comme un aspect copénétrant d'un même système culturel et linguistique, au même titre que la religion et la science. À l'opposé de la religion, qui s'occupe des problèmes et besoins fondamentaux de l'existence, la magie demeure pragmatique, un mode de connaissance pratique du monde, réduisant les risques d'échec lors d'entreprises dangereuses (la pêche en haute mer, par exemple), augmentant l'assurance et ritualisant l'optimisme. En ce sens, la magie participerait d'une systémacité linguistique et contextuelle, dont l'énoncé magique supposé efficace complémente les activités techniques.

Pour Émile Durkheim, ensuite, la magie précédait la religion : parce qu'il n'y a pas d'Église magique, la magie demeure un fait individuel et la religion, collective. Suivant cette idée, les anthropologues français Henri Hubert et Marcel Mauss, dans leur fameuse *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1903), situaient la magie sociologiquement à l'échelle individuelle. Pour eux, le magicien serait en marge de la société et exprimerait par le fait même la croyance de cette dernière en la magie. Avec la notion de *mana*, désignant la force du social, la magie acquiert chez ces auteurs une efficacité morale et sociale. Alors que Durkheim voit le mana comme la substance habitant le social, Mauss en fait l'origine d'une systémacité sociale marquant différentes actions et potentialités. La loi de contraste, telle qu'explicitée par Hubert et Mauss, démontre la capacité du mana à classifier les choses de la vie sociale, forme première des représentations collectives et fondement de l'entendement personnel<sup>5</sup>.

Ces acceptions de la magie, toutes dogmatiques soient-elles dans la recherche en sciences humaines et sociales, n'ont jamais eu le potentiel de remettre en cause les rapports entre les « sexes » au sein de ces peuples, leurs représentations ou leur influence sur les

---

<sup>5</sup> Voir Claude Lévi-Strauss (1958), « mana » comme signifiant flottant et possédant une efficacité symbolique (Mauss, 1968).

pratiques religieuses. L'état de la question, à l'époque respective de ces penseurs tout comme à la nôtre, doit être conforme au cadre légitimant les questions pouvant être posées dans un contexte donné (Bever et Styers, 2017). Ainsi, s'il nous est impossible de revoir ces concepts à travers les sociétés primitives telles qu'étudiées par les pères fondateurs, nous pouvons essayer de mieux comprendre les rapports existants entre les genres et entre les catégories floues que sont la religion et la magie au sein du paganisme contemporain. En portant un regard neuf sur les différentes identités sexuelles, sur les nouvelles religiosités et recompositions du religieux magique néo-païen, nous tenterons de marier une approche queer à ces catégories anthropologiques.

Un rapprochement est donc possible entre les types de systématicité décrits par Keck (mentale, linguistique contextuelle et sociale et symbolique) et les stratégies de négociations opérées par nos répondant.e.s selon le modèle magique qui fonde, selon eux, la mise en récit de leur expérience. Un tel rapprochement, bien qu'il nécessite plus de recherche et risque d'entraîner davantage de questionnements, est facilement observable dans la rencontre des rapports de pouvoir internes et externes à la communauté néo-païennes. En d'autres mots, il semble que les stratégies de négociations identitaires autour du genre soient largement circonscrites, sinon prescrites, par les limites du caractère subversif des pratiques magico-religieuses des néo-païen.ne.s que nous avons rencontré.e.s.

### **Définitions savantes de la magie néo-païenne**

Les pratiques magiques et de sorcellerie que nous avons étudiées dans la communauté païenne de Montréal sont largement inspirées de la Wicca. Cette dernière, branche principale du paganisme contemporain, est perçue par la majorité des néo-païen.ne.s comme la seule forme de sorcellerie contemporaine dans le monde occidental. Néanmoins, notre précédente étude suggère que les individus qui remettent en question la binarité du genre et s'éloignent des traditions wiccanes, axées sur les figures de la Grande Déesse et du Dieu Cornu, se concentrent plutôt sur

l'un de ses aspects centraux : la magie. Pour eux, la magie constitue une pratique plus authentique et une alternative à la Wicca, devenue de plus en plus généralisée.

Toutefois, plusieurs chercheur.e.s ont montré en quoi les catégories de sorcellerie et de magie sont des construits sociaux. Certains suggèrent que la sorcellerie (*witchcraft*) serait, par essence, un type d'action des plus antisociaux devant être renversé par moyen de divination et de sorcellerie (*sorcery*) (Evans-Pritchard, 1937). D'autres considèrent que la magie constitue une action ancrée dans l'usage individuel et pragmatique du *mana*, soit la force du social qui habite tout objet ou toute action dont le sens lui attribue un caractère sacré dans une culture précise (Malinowski, 1935, 1948 ; Mauss, 1968). D'autres encore ont pensé la magie comme une logique en soi, performative en ce sens qu'elle ne nécessite aucune fonction en société ni aucun caractère sacré. Elle se perpétue parce qu'elle ne cesse de référer à elle-même (Lévi-Strauss, 1958 ; Favret-Saada, 1977). Cette interprétation a poussé la recherche à déconstruire les rapports de pouvoir sociaux autoréférentiels qui structurent chaque hiérarchie et modèle binaire possible : homme/femme, dominant/dominé, rationnel/irrationnel, objectivité/subjectivité, etc. (Tambiah, 1990).

Le point commun de ces précédentes théories, qui ne permettent cependant pas de décrire avec justesse la sorcellerie contemporaine, consiste en ce qu'elles proposent une définition à la fois des plus techniques et pourtant métaphorique de la magie. D'une part, elles suggèrent que la magie est profondément ancrée dans le corps et le physique et qu'elle concerne des enjeux très pragmatiques, comme la maladie, la faim, la reproduction ou la mort. D'autre part, elles s'entendent pour dire que la présence de la sorcellerie au sein d'une société dépend entièrement de la systémacité de pensée (Keck, 2002) d'une culture donnée et du contexte sociopolitique dans lequel elle évolue (Briggs, 1996 ; Muchembled, 1994). En ce sens, la sorcellerie se manifeste surtout par l'entremise du langage. Pour cette raison, dans nos sociétés, et particulièrement au sein du paganisme contemporain, il est difficile de traiter des mêmes choses de la même manière.

En raison de ses origines circonvoles au sein du paganisme contemporain, la magie néo-païenne ne peut être simplement conceptualisée. De fait, elle s'inspire d'abord largement des

chercheurs ayant adopté par le passé un point de vue évolutionniste et qui ont grandement influencé le développement de la discipline anthropologique et des concepts anthropologiques de magie et de sorcellerie. Il n'est donc plus de mise, aujourd'hui, d'interpréter les pratiques magiques d'une quelconque société à travers la lunette de Frazer ou de Tylor, par exemple, ce sur quoi nous reviendrons plus loin. Pourtant, certaines de leurs idées, comme les lois d'analogie et de contagion dans la magie sympathique, ont toujours préséance au sein de l'imaginaire néo-païen. De plus, de nombreux chercheurs ont montré comment le paganisme contemporain était pétri d'influences romantiques et ésotériques. Les néo-païen.ne.s d'aujourd'hui ont tout vraisemblablement conscience de l'historicité de leurs pratiques et de leurs idéaux. Pourtant, ils font acte d'une religiosité ancrée dans la nostalgie d'un retour à la terre et dans une fascination pour les mystères de la vie et de la mort (Albanese, 1990 ; Greenwood, 2000). Par conséquent, cette interprétation analogique et métaphorique, que les néo-païen.ne.s éprouvent comme une vérité, entre en conflit avec une définition moins désuète et polémique de la magie qu'ils pratiquent.

D'après l'anthropologue Stanley J. Tambiah, « la performance des rites magiques accomplit et marque des changements qualitatifs et d'état d'être par l'activation de l'analogie encodée dans la performativité du rite magique »<sup>6</sup> (Middleton, 1987 : 89). Dans le cas de la magie néo-païenne, cette « activation de l'analogie » évoque la populaire expression hermétique « comme au ciel, sur la Terre » (*as above, so below*). Cette expression réfère à une transcendance immanente, à une sacralisation de la dynamique vie/mort qui se produit ici-bas, dans l'immensité matérielle de l'univers, plutôt que par l'entremise d'une divinité supérieure inaccessible. Elle traduit l'idée selon laquelle les êtres humains constituent une partie infime d'un organisme vivant incommensurable comprenant notre planète et notre système solaire tout comme les formes de vie les plus microscopiques. Ultiment, c'est sur ce sujet que se rejoignent les adeptes des mouvements holistes, de guérison et Nouvel Âge.

De cette manière, les néo-païen.e.s qui pratiquent la sorcellerie ou qui perçoivent la magie comme une alternative spirituelle considèrent que les êtres humains font partie intégrante d'un

---

<sup>6</sup> Toutes les traductions sont les nôtres.

système naturel déterminant les conditions de leur existence. Pour la plupart d'entre eux, ce système est chaotique et suppose une infinité de possibilités. Pour d'autres, il est bien plus ordonné, gouverné par les lois connues et inconnues de la physique, notamment. Certains combinent les deux perspectives. Quoi qu'il en soit, la magie constitue avant tout un mode de prise de pouvoir par rapport à ce monde, par le biais de savoirs et d'expériences. C'est ce que reflète l'histoire du mouvement néo-païen, alors que la Wicca, dans son passage du Royaume-Uni aux États-Unis, a rencontré les spiritualités de la Déesse et le féminisme de seconde vague. Ces deux dernières influences, concevant la sorcellerie comme une catégorie directement produite par le patriarcat, ont revendiqué le pouvoir de ce mot pour elles-mêmes, tant les pratiques que les représentations. Pour Michael Bailey (2006 : 9), historien et cofondateur de la revue scientifique *Magic, Ritual and Witchcraft*,

[...] les conceptions de la magie, peu importe comment elles sont désignées, fonctionnent largement, dans la plupart des cultures, pour distinguer drastiquement certaines actions de certaines autres, rites, rituels ou pratiques, qui leur sont potentiellement similaires. L'acte même de cette distinction constitue un exercice de pouvoir en soi, et une partie importante des études comparatives devrait explorer les rôles que cette distinction joue au sein de sociétés différentes, mais aussi qui en a le contrôle et les objectifs auxquels sert cette distinction.

Cette étude adopte une même perspective comparative des concepts de magie et de religion. Nous décrivons plus loin différentes manières dont ces réalités sont mises en acte au sein du récit de vie de nos répondant.e.s et par l'entremise de leurs pratiques identitaires. Le genre, tout comme la magie, est une construction sociale et une catégorie de la pensée occidentale qui codifie et autorise les pratiques associées à la matérialité du corps.

Pour poursuivre, à la lumière de notre étude, il nous a été possible de dégager trois motifs qui correspondent aux différentes perceptions de la magie par les néo-païen.n.es. Le premier motif correspond à cette idée de transformation. Le soi est l'objet premier de cette transformation, dans ses dimensions intérieures et relationnelles, mais cette dernière peut aussi parfois s'étendre aux autres, à la société, voire au monde (Lurhmann, 1989).

Le second motif est celui de la guérison, qui recoupe le motif de la transformation tout en lui conférant une visée précise. La guérison de soi et des autres est une préoccupation particulièrement prégnante dans les témoignages de nos participant.e.s. Les techniques magiques, quelles qu'elles soient, sont destinées à transformer un état de souffrance, de déséquilibre ou d'incomplétude en un état de bien-être, d'équilibre et d'unité. Pour nos répondant.e.s, la guérison peut être celle d'un corps atteint par la maladie, le leur ou de celui d'un proche. Elle peut aussi être d'ordre psychique et affectif, dans le cas de l'acceptation de l'homosexualité et/ou d'une situation familiale conflictuelle (Magliocco, 2004 ; Pike, 2001 ; Reid, 2001). De fait, dans *Earthly Bodies, Magical Selves* (2001), Sarah Pike décrit comment les néopagien.ne.s qui vont dans les festivals innovent en créant leurs propres limites et leur propre compréhension des espaces sacrés, des rituels, qu'ils relient à leur histoire personnelle de même qu'au corps, à la musique et à la danse. Selon Pike, les pratiques magiques, centrales dans le paganisme contemporain, permettent cette transformation d'un espace profane à un espace sacré et créent un autre foyer (*home*) que celui que les participants quittent lorsqu'ils partent de chez eux. Ces derniers y voient un espace où ils peuvent exprimer leur être intérieur et faire l'expérience de leur communauté. Tant un moyen de communier avec la nature que d'imaginer une alternative à la société patriarcale, à la fois sécuritaire et remplie de mystères, ces dimensions physiques et affectives, trouvent dans un arrimage « spirituel » les éléments à partir desquels surmonter ce sentiment de séparation, de manque et de déséquilibre.

Ce type de guérison holistique réunit ce qui apparaît comme désuni dans l'expérience subjective. En ce sens, la guérison, même si elle vise le soi, est toujours dépendante d'une relation à autrui. Elle intègre des singularités dans une totalité signifiante traduite dans des expériences et des relations incorporées. Enfin, elle participe, dans le paganisme contemporain comme dans d'autres phénomènes modernes, d'un projet de construction de soi toujours inachevé (Gauthier, 2011 ; McGuire, 1985 ; Sévigny, 1999).

Le troisième motif renvoie davantage à la magie en tant que manière d'interagir avec le monde, sur le mode des « itinéraires de sens » décrits par Raymond Lemieux (2003). Ainsi, la pratique magique participe de la construction d'une identité qui rend



cohérente la résolution des contradictions de l'être et des difficultés de la vie au moyen de leur mise en récit (Gauthier et Perreault, 2008). Suivant cette conception, la magie :

[...] n'est pas un moyen pour créer un lien entre un individu et un objectif autrement inatteignable. Elle constitue plutôt une métaphore complexe et puissante traduisant la relation entre un individu et l'univers. (Rabinovitch et Lewis, 2002 : 152.)

La magie, dans cette acception métaphorique très présente dans les récits de nos répondant.e.s, permet d'attribuer un sens à la totalité de leurs expériences, tant positives que négatives. Elle permet non seulement de transformer leur perspective du monde, de même que certains éléments de leur vie, mais aussi de comprendre cette transformation positive, cette guérison et cette réconciliation, dans le cadre d'une éthique de vie dont découlent les relations qu'ils entretiennent entre leur identité et leur communauté.

### **Pratiques magiques et sorcellerie contemporaine**

Comme précédemment mentionné, cette étude a comme objectif de montrer comment les pratiques magiques et la notion de sorcellerie peuvent s'insérer dans cette construction de sens opérée par les néo-païen.ne.s. Rappelons que cette dernière tend à se situer en marge de la binarité sexuelle telle que déployée dans la Wicca et ses traditions héritières et corollaires. En effet, les pratiques magiques sont généralement considérées comme distinctes de la religion instituée et comme exclusivement individuelles. Toutefois, au sein de la Wicca et du paganisme contemporain en général, les pratiques magiques et de sorcellerie circulent et se répandent au sein d'une communauté qui en définit constamment les termes.

En témoigne l'anthropologue Tanya Lurhmann, l'une des premières à fournir, avec *Persuasions of the Witch's Craft : Ritual Magic in Contemporary England*, en 1989, une étude psychologique compréhensive de la magie dans la Wicca. Critiquant les théories « intellectualistes » et « symbolistes » de la magie, Lurhmann suggère que les « spécialistes de la discipline magique » créent du sens dans leur vie à partir de la magie puisqu'ils l'inscrivent dans un processus à la fois individuel et social. À l'époque, Lurhmann rapportait des pratiques axées sur les

forces étranges des mondes du vivant et du mortifère et sur les pouvoirs de la pensée humaine, perçues par leurs adeptes comme une religion et, suivant la définition populaire de Crowley<sup>7</sup>, comme une technique capable d'engendrer des résultats (Lurhmann, 1989 : 4–5). Selon lui, la magie résulte, pour ceux qui y croient et la pratiquent, de l'apprentissage d'une nouvelle façon d'interpréter le monde et les événements, un savoir qui implique une transformation de leurs habitudes intellectuelles. Afin de mettre de l'ordre dans le chaos de la vie, ils apprendraient à voir certains événements comme des preuves de l'efficacité du rituel, là où ils n'auraient vu auparavant que coïncidences.

En conséquence, la mise en pratique de la magie, que Lurhmann nomme la « religion des intellectuels romantiques » (*ibid.* : 177), serait motivée par un sentiment de séparation entre le monde magique, à revitaliser, et la trivialité de la réalité quotidienne. Pour les adeptes rencontrés par Lurhmann, la limite entre les deux mondes, sacré et profane, ne peut être clairement tracée puisqu'elle n'existe de façon éphémère que pour soutenir le besoin du praticien. En effet, ils auraient accordé une importance plus grande à ses effets qu'à son caractère religieux ou à la véracité de son existence. De ce point de vue, tout élément s'inscrivant au sein de la discipline magique participe à la création d'un sens basé sur l'expérience, qu'elle soit individuelle ou collective. De cette manière, la vérité peut prendre de multiples visages, interchangeables selon les besoins de l'individu (*ibid.* : 282). Pour Lurhmann, la magie n'est pas nécessairement une affaire individuelle et elle peut prendre part à la construction et à la complexité d'une communauté religieuse.

À l'instar de Lurhmann, Helen Berger, dans *A Community of Witches : Contemporary Neopaganism and Witchcraft in the United States* (1998), présente la magie et les pratiques magiques néo-païennes comme une « technologie de l'être » (Berger, 1998 : xiii) servant à modifier l'être et le soi individuel au sein d'une communauté créée autour de croyances et d'intérêts partagés.

---

<sup>7</sup> Aleister Crowley (1875–1947), sorcier influent membre des sociétés franc-maçonniques *Ordo Templi Orientis* (OTO) et *Hermetic Order of the Golden Dawn*, aurait largement influencé, par ses pratiques cérémonielles dites « de la main gauche », ou cabalistiques, la construction des pratiques religieuses de Gerald B. Gardner (1884–1964), le fondateur de la Wicca (Gagnon, 2003 : Roberts, 2009).

Berger fait de même état de la croissance du nombre de festivals et de publications néo-païennes instaurant, chez les adeptes qui s'éloignent des religions organisées, un sentiment d'autorité par rapport à leur identité religieuse. En raison du scepticisme intellectuel qu'elle dénote chez ses répondant.e.s, elle conçoit le paganisme moins comme une religion que comme une spiritualité (*ibid.* : 6). Ce scepticisme, toutefois, ne contredit pas la croyance en la magie, le spirituel étant généralement perçu comme politique. Pour les néo-païen.ne.s, les idéologies véhiculées par les enseignements de Gerald B. Gardner et par les inspirations féministes des années 1970 misent sur des expériences et des connaissances communes qui s'interpénètrent. De fait, l'idée d'une nouvelle « ancienne religion » (Adler, 1989 ; Hutton, 1999), une tradition qui combine les faits et les fictions, historiques, mythologiques ou idéologiques, témoigne de la convergence de ces deux types de savoirs. L'étude de Berger montre comment la sorcellerie des néo-païen.ne.s, généralement conçue par ses adeptes comme non religieuse, constitue une pratique religieuse de vénération de la nature et de la sexualité, commémorant la mort et l'interconnexion entre les choses. Pour les adeptes du paganisme contemporain, les ritualités magiques opèrent une transformation positive, tant à l'échelle individuelle que collective et sociale (Berger, 1998 : 18).

Dans le même ordre d'idées, l'anthropologue Sabina Magliocco documente, avec *Witching Culture : Folklore and Neo-Paganism in America* (2004), la présence d'une culture anthropologique et folklorique chez les adeptes néo-païen.ne.s du nord des États-Unis. Les répondant.e.s de Magliocco auraient fait preuve d'un désir et d'une capacité à puiser, par le biais de pratiques magiques et de rituels hautement imaginatifs, dans des expériences inhabituelles pour notre société moderne. Mouvement culturel tout postmoderne (Pearce, 2000), il comprend en effet de multiples résistances contre-culturelles tributaires des politiques identitaires et individualistes de notre début de millénaire. Formée autour des notions de magie, d'expérience et d'identité, l'expérience qu'ont les néo-païen.ne.s de cette culture leur permettrait de donner sens à notre monde et de le réenchanter. En normalisant ces dernières, ils créent une identité particulière, marquée par cette nouvelle culture religieuse (Magliocco, 2004).

Dans ce contexte, la sorcellerie devient le fait d'une sous-culture qui la revendique comme pratique contre-culturelle. Magliocco affirme que, parce que le paganisme contemporain est antiautoritaire, critique de la culture dominante et axé sur les libertés individuelles, il permet à de nombreuses sous-traditions et dénominations de se côtoyer, et ce, dans une atmosphère inclusive des différences de genre, d'orientations sexuelles, de classe, d'ethnicité et de croyances. En effet, Magliocco souligne que diverses conceptions de la magie axées sur la pratique plutôt que sur des croyances spécifiques sont simultanément transmises au sein du paganisme contemporain. Prisant l'expérience personnelle de la magie, les néo-païen.ne.s partagent une certaine vision du monde valorisant l'imagination, la mémoire, l'expression artistique, les émotions et le corps. Pour ces derniers, la pratique de la magie est à la fois forme d'art, style de vie et méthode critique et politique d'interprétation de la culture majoritaire. Elle constitue une tentative de réenchanter le monde et d'unir, grâce à une ritualité réinventée et réactualisée dans un monde moderne, la multiplicité de leur expérience.

Les travaux de Lurhmann, de Berger et de Magliocco révèlent plusieurs façons dont la pratique de la magie et la réactualisation néo-païenne de la notion de sorcellerie ont le potentiel d'influencer plusieurs aspects de l'expérience d'un individu. En effet, la notion de magie, pour être au cœur du phénomène néo-païen, s'avère y être un véritable fourre-tout. Le terme « magie » est surtout employé par les néo-païen.ne.s dans le cadre d'une stratégie d'enchantement et de sacralisation. Celle-ci s'oppose de vive voix à la religion chrétienne et à la rationalité moderne, toutes deux promouvant une vision patriarcale et appauvrie de l'existence. Elle opère de même par la revendication d'une culture qui englobe des identités ayant été marginalisées et refoulées par l'une et l'autre. En ce sens, nous proposons de concevoir la magie comme faisant référence à la manipulation de « l'énergie » par la volonté, procédé qui possède une efficacité symbolique et rituelle (Harvey, 1997 ; Bloch, 1998 ; Rabinovitch et Lewis, 2002). Cette énergie permet à tou.te.s, indépendamment du sexe ou du genre, d'opérer des transformations.

Or, malgré le caractère résolument social de la magie, peu d'études ont réellement approfondi les rapports de pouvoir entre les « sexes » et le genre au sein des peuples traditionnels au sein

desquels la magie a été conceptualisée. C'est aussi le cas de la représentation des sexes et du genre ou de leur influence sur les pratiques religieuses, qui sont restées, jusqu'à récemment, très peu documentées. Cette conceptualisation tient toutefois rarement compte des rapports de domination patriarcale et occidentale que la recherche anthropologique cherche aujourd'hui à mettre en lumière et à subvertir en bloc. Bien évidemment, il nous est impossible de revisiter les concepts de genre, de magie et de sorcellerie pour les sociétés indigènes étudiées par les fondateurs de la discipline anthropologique (Keck, 2002). Néanmoins, nous tenterons, en faisant quelques parallèles avec ces concepts apparemment universels, de mieux comprendre les rapports unissant les genres et les catégories hégémoniques que sont la « religion » et la « magie » au sein du paganisme contemporain.

### **Magie et sorcellerie chez nos répondant.e.s**

Suivant le projet mentionné ci-dessus, nous avons constaté que bon nombre de nos répondant.e.s mettaient l'accent, dans leur pratique religieuse, sur ce qu'ils appellent « sorcellerie » ou « magie ». Même si plusieurs wiccan.ne.s s'identifient aux sorcier.ère.s, d'autres préfèrent s'identifier aux wiccan.ne.s seulement, pour se distinguer des pratiquant.e.s qui sont moins sensibles à la dualité masculin-féminin. Ces sorcier.ère.s, dont traite la présente section, sont davantage intéressé.e.s par les idées de transformation, physique ou métaphorique, de guérison et de réconciliation.

C'est le cas, par exemple, de Jay qui, sans prendre part activement à la communauté païenne de Montréal, se considère comme sorcier (ou *witch*) simplement en raison de son intérêt pour les pratiques de magie et de sorcellerie. Très peu enclin à assister à des rituels publics ou à célébrer par lui-même les rites du calendrier liturgique néo-païen, il s'associe tout de même au paganisme contemporain et, de manière considérablement plus vague, à la Wicca. Il affirme :

Je pense que ma spiritualité n'est que ça... la magie... je pense que la magie est moins connectée à la Déesse, à l'esprit ou à la Terre Mère, mais plutôt aux champs électriques qu'ont les gens, qui interagissent entre eux, et

qu'il est possible de les renforcer, de les concentrer, en faire quelque chose. Là d'où vient cette habileté, c'est de la que vient l'aspect spirituel... mais je pense que l'un des principaux problèmes que j'ai avec la religion organisée, c'est que les gens ne peuvent jamais... si quelque chose de positif leur arrive, les gens remercient quelqu'un d'autre, ils donnent tout le mérite, leur travail acharné et leur dédicace n'ont porté fruit que parce que Big JC en haut en a fait ainsi. J'entends souvent les gens dire : « Oh, je veux remercier ci et ci... Ah oui, merci à Dieu! », ce à quoi je réponds « Remercie toi, toi-même d'abord! ». C'est ce que je n'aime pas de la religion organisée, c'est qu'on ne te montre pas à faire honneur à toi-même dans ton propre pouvoir. Ça ne concerne que le pouvoir de quelqu'un d'autre.

La conception de Jay est ancrée dans une interprétation pseudo-scientifique de la physique entourant les procédés magiques et les interactions entre les individus. Il retire de ce « savoir » sur la magie un certain pouvoir et conçoit pour lui-même une manière d'entrer en relation avec la religion et le spirituel. L'interprétation de Jay de la magie reconnaît que les aspects religieux, physiques et sociaux de la vie sont interreliés, articulant son rapport à la communauté païenne afin de conserver pour lui-même le plus de pouvoir possible. Ce rapport est celui d'une transformation, interne et externe, que Jay comprend comme les conséquences attendues de son travail magique.

Une autre de nos répondantes, Maria, décrit la magie de la même manière, en termes d'énergie. Elle affirme :

La magie est... je l'associe à l'énergie et au travail énergétique. C'est quelque chose qui... que si tu es... pour moi, si tu es assez *groundé*, connecté à la Terre, tu peux le ressentir. Si tu es assez sensible, tu peux ressentir ceci. C'est comme un autre sens. On a le sens du toucher, mais je peux aussi sentir l'énergie, ressentir l'énergie. Tout le...les prémonitions qui viennent en rêve, ce genre de choses, ça fait partie de tout ce monde énergétique, qui n'est pas tangible. C'est un autre sens. Oui, il peut être manipulé, caché, ou exposé, rendu plus important, plus dense, plus fort ou plus faible, il peut être manipulé comme n'importe quoi d'autre. C'est comme ça que je vois la magie, comme une énergie que l'on peut manipuler. Comme l'énergie, quand tu transfères quelque chose et

qu'il y a une perte ou quelque chose qui en ressort, je vois la magie comme fonctionnant de la même façon, tu peux en faire usage, mais il y a quelque chose qui va en ressortir. Ce qui, j'imagine, réfère à une chose à laquelle je crois, que tout à un prix. Si je monte et descends les escaliers à quelques reprises, je vais faire en sorte que l'énergie prend de l'expansion, mon système peut devenir meilleur, ou mes jambes peuvent s'affaiblir. Il a y toujours quelque chose quoi se produit, et je vois le travail magique ainsi. C'est pareil. Si je travaille à faire du tort, je dois m'attendre à ce que quelque chose se produise de la même manière.

Maria décrit donc cette énergie comme pouvant être manipulée pour elle-même et pour entraîner des changements et des transformations dans le monde. Elle la décrit à la fois comme une faculté naturelle, comme un sixième sens, et comme un phénomène métaphysique d'échange d'énergie entre les corps matériels. Cet élément relationnel dans la description de la magie chez nos répondant.e.s est très présent. Helena, par exemple, conçoit que la magie est à la source des interactions entre les gens et entre les éléments de la nature. Elle explique :

La magie est très présente. C'est l'énergie qui habite tout ce qui existe. Elle peut être ressentie dans nos émotions, nos pensées, mais aussi dans le toucher. C'est ce qui amène les rêves et réunit les gens. Une fois que quelqu'un sait que la magie n'est pas statique, qu'elle peut être utilisée comme de la nourriture, alors on devient plus puissant en soi-même. On peut se changer soi-même en surveillant ses pensées, en priant, en touchant les autres, en envoyant de l'énergie, par la divination avec le tarot, et en parlant au divin. L'énergie définit tout et, pour cette raison, la magie définit tout. Sans la magie, il n'y aurait pas de naissance d'enfants, par de pluie en été ou de glace en hiver, et il n'y aurait pas de précognition. C'est par la magie qu'une mère sait lorsque son enfant est en danger, même lorsqu'il est au loin. C'est la base de mon chemin spirituel.

En décrivant la magie de cette manière, Maria réitère ce qu'affirme Jay sur l'idée de la transformation et du pouvoir personnel. Maria apporte toutefois une nuance importante concernant les conséquences du travail magique. Si Jay, un homme gai dans la quarantaine, s'inscrit dans un rapport de reproduction de la norme, Maria, une femme bisexuelle issue d'un milieu très

catholique, considère plutôt que la magie implique des effets inattendus sur la vie de l'individu et sur le monde. Elle tente de subvertir et d'entretenir un rapport plus éclairé aux relations de pouvoir entre l'individu et les normes sociales. Pour elle, il ne suffit pas de savoir transformer son monde, il faut être conscient des conséquences de ces transformations sur son environnement social et sur soi-même.

Pour Manon, dont le discours sanctionne les définitions proposées par Jay et Maria, la magie concerne deux choses. D'abord, elle relève du pouvoir personnel, de la capacité individuelle à manipuler l'énergie. Ensuite, la magie demande un constant travail, que ce soit avec les esprits, les éléments ou les divinités. Cette distinction lui est importante puisque, pour elle, ces derniers sont indéniablement porteurs de sens. Elle en témoigne :

Mais je fais très peu de magie, la raison étant que ça marche. Mais rarement comme je veux. Donc, généralement, je travaille plus sur moi et puis... même avec les meilleures intentions, mes sortilèges marchent toujours, mais toujours un peu, pas comme j'espérais. J'ai eu ce que j'ai demandé, mais pas ce que je voulais. Je travaille d'autres façons, un peu comme de l'alchimie, je travaille sur moi et sur mes relations. Quand j'ai besoin de quelque chose, je demande conseil à des gens ou des esprits sur comment je peux le faire. Ou je demande leur aide pour m'aider à trouver une façon de le faire. Je travaille plus avec les esprits parce que ça ajoute plus de sens, *it's more meaningful* [c'est plus significatif]. Quand tu travailles avec la magie de l'énergie, oui, tu es puissant, tu peux faire arriver des choses, mais ça t'aide pas à être heureux, ça donne pas plus de sens à ta vie et ça t'isole plus qu'autre chose. Ça donne pas un bénéfice moral, spirituel ou émotionnel. Tandis qu'avec les esprits, les dieux et les déesses, tu as un thème, un sens qui est imbu dans ta vie, par la présence. Ça insuffle un sens à ta vie. Quand je travaille avec mes déesses, je suis en train de travailler sur le patriarcat, parce que les histoires que l'on se raconte sont les histoires qu'on croit. Comme l'histoire où tu es en amour avec quelqu'un et où tu rencontres quelqu'un d'autre. Qu'est-ce que tu fais ? Il faut que tu choisisses, parce que tu ne peux aimer qu'une personne. C'est de la *bullshit*, mais c'est une histoire qu'on se raconte qui est dans tous nos films. Clairement, tu peux aimer plus



qu'une personne, mais c'est plus compliqué. C'est d'avoir des histoires qui reflètent notre vie. [...] Comme l'amour, la magie, c'est dans le contact. Si c'est pas réciproque, y'a pas de magie. La rencontre en soi est asexuée... influencée après coup par les préférences sexuelles de ces gens-là et de ces esprits, oui, mais elle est pas basée sur un modèle hétéro. Quand deux agents chimiques réagissent ensemble, c'est une de combinaisons multiples, il n'y a pas que le gars et la fille.

Manon décrit aussi la capacité de la personne à transformer son monde et sa perspective du monde en faisant un choix conscient d'en changer certains éléments primordiaux, soit les récits qui formatent et reflètent à la fois le monde et ses interactions sociales. Pour Manon, la magie avec les esprits et les divinités implique nécessairement une relation plus intime au social, au monde et aux individus qui le composent. C'est aussi ce qui ressort de la manière dont Simon décrit la magie. Il affirme :

J'ai le sentiment que la magie est l'habileté à effectuer des changements en dehors de moyens scientifiquement prouvés. Je vois qu'elle altère les chances que se produise quelque chose ou pas, davantage en notre faveur. Si ma femme était en recherche d'emploi, ça deviendrait son emploi à temps plein, mais en tandem avec les choses ordinaires et mondaines qui doivent être accomplies de la manière escomptée. Comme ça, on peut favoriser les choses à son avantage, par exemple, on peut faire un rituel de magie sexuelle pour faire en sorte qu'elle soit une candidate plus attirante pour un employeur, plus que pour une autre personne qui n'a pas fait de magie. C'est de jouer avec les chances de faire advenir quelque chose, c'est de la magie selon moi.

En termes d'interactions sociales, la magie, pour Simon, sert à s'assurer d'avoir l'avantage par l'entremise d'un sens préétabli par rapport à l'avenir. Aussi Simon et Manon, tous les deux transgenres, décrivent-ils une magie qui reconnaît le pouvoir de l'individu comme faisant partie d'un monde aux multiples possibilités, dont celle de connaître d'autres modes par lesquels entretenir ce pouvoir. Manon expose en fait dix manières de décrire la magie afin de donner une idée générale des différentes manières d'entrer en relation avec ce pouvoir. Ces procédés magiques

(psychologique, télépathique, télékinétique, par probabilité, par coïncidences, par les rêves, par les esprits, par les énergies, par l'unité et par les divinités) décrivent bien comment la conception de Manon se diversifie, se codifie et se normalise tout à la fois. À l'instar de Jay et Maria, qui reconduisent et questionnent les normes religieuses, sociales et de genre, Manon et Simon développent activement une pratique magique simultanément ouverte à l'innovation et l'expression individuelle et consciente des limites imposées par le social.

Des différentes manières dont nos répondant.e.s entrevoient la magie, la sorcellerie et leurs pratiques tant magiques que religieuses, ressortent trois niveaux de pratique sociale. D'abord, un premier niveau évoque celui dont Lurhmann traitait dans son étude de 1989. Pour eux-mêmes, nos répondant.e.s entrevoient la magie à la fois comme une pratique et une croyance ancrées dans une discipline dont ils sont spécialistes. En ce sens, ils forgent pour eux-mêmes une religiosité qui articule des représentations imaginaires du passé et de mythologies étrangères à des pratiques concrètes impliquant le corps, les sens, l'imagination et la créativité. C'est ce que nous avons pu constater dans la majorité des rituels publics auxquels nous avons assisté dans la communauté païenne de Montréal et dans les festivals canadiens. Ces religiosités recomposées participent en grande partie à la construction du sens entourant leur récit de vie et l'impact de leurs pratiques religieuses sur la mise en acte de leur identité sexuelle et de genre. La magie, tout comme le genre, est une affaire individuelle qui rencontre toujours la force d'une norme extérieure cherchant à la redéfinir. À ce niveau de pratique sociale, la magie alloue à nos répondant.e.s le moyen de tracer pour eux-mêmes la ligne entre pratiques solitaires et pratiques de groupes, entre masculin et féminin, et entre religieux et magique.

Par la suite, nos répondant.e.s décrivent la magie en termes de pratique sociale liée à la conscience des rapports entre les individus et la société en général. Ce niveau de pratique rappelle celui dont traite Berger dans son étude (1998), qui renchérit sur le propos de Lurhmann sur le potentiel de la sorcellerie et de la magie d'engendrer un sentiment d'appartenance et de communauté. Berger suggère que la magie constitue une technologie de l'être, qui change la personne ainsi que son environnement. Comme Berger qui montre le caractère politique des pratiques magiques entourant

les notions de nature, de mort et de sexe, l'expérience de nos répondant.e.s et leur définition de la magie impliquent une compréhension du monde non-binaire. Celle-ci suppose que plusieurs identités peuvent être incluses dans un même spectre, que ces identités concernent le genre, le religieux ou le statut social. Lokkabrenna *kindred* est un exemple parfait de ce type de religiosité non-binaire. Les membres de ce *kindred* (groupe de néo-païen.ne.s de type *heathen* ou odiniste, d'inspiration scandinave), aux trajectoires des plus variées, joignent leur individualité, par le biais de pratiques rituelles à cheval entre le magique et le religieux, à une communauté qui reconnaît les expériences spécifiques à chacun pour autant uniques et légitimes qu'elles sont.

Un troisième niveau de pratiques sociales ressort de la définition de la magie de nos répondant.e.s au regard de leur expérience de vie. Celles-ci réfèrent surtout à la reproduction d'une sous-culture entourant les pratiques magiques et de sorcellerie. Faisant écho à Magliocco, le mouvement sous-culturel que nous avons observé dans leur interprétation de la magie et dans leur expérience de vie, est ancré dans la conscience de la marginalisation de ce même mouvement et de son caractère alternatif assumé. Cette culture, qui participerait d'un réenchantement du monde, se fonde, entre autres, sur une réinterprétation de l'expérience au regard des besoins des identités contemporaines et de ce qu'elles impliquent comme exclusion. Ce phénomène se perçoit dans leur capacité active à voir les métaphores dans le récit de leur expérience et à les transformer, à les transposer, à les normaliser. Les pratiques et le récit de Manon, par exemple, sont des plus représentatifs de ce réenchantement attribuant un sens aux sentiments d'exclusion devant certaines communautés et à la transition d'une identité de genre et sexuelle à une autre. Par conséquent, les notions de magie et de religion sont à la fois emboîtées et ouvertes à divers contenus provenant eux-mêmes de pratiques tant magiques que religieuses, tout comme le genre, l'orientation sexuelle, le désir et le corps sont résolument distincts, mais intimement reliés sur le plan de l'expérience.

Les témoignages de nos répondant.e.s mettent en lumière plusieurs dynamiques de pouvoir qui coexistent à l'intérieur d'une même microsociété. Ils reflètent l'expérience d'individus qui incarnent des identités semblables pour différentes raisons et de différentes manières, tout en habitant la marge à différents degrés

selon la force avec laquelle ils contrent ou refondent la norme sociale<sup>8</sup>. Ces études montrent en quoi les trois définitions de la magie néo-païenne se reflètent sur le plan des rapports sociaux entre individu et collectif, entre sentiment d'authenticité et sentiment d'appartenance, et entre religieux et magique.

Le quatrième chapitre de notre précédente étude portait en outre sur les performances identitaires de nos répondant.e.s, soit la dynamique entre leurs pratiques de genre et leurs pratiques religieuses. Or, les trois définitions de la magie néo-païenne, faisant émerger les motifs de transformation, de guérison et de métaphorisation, prennent la forme du processus de l'un ou l'autre type, ou de la combinaison temporaire de ces définitions et des pratiques magiques qui en découlent. À leur tour, les différents rapports de pouvoir que nos répondant.e.s entretiennent avec les normes de genre, religieuses et sociales (A, B ou C) sont, au meilleur de notre analyse, tributaires d'une systématicité ou d'une autre. De fait, notre étude a aussi mis en évidence trois tendances quant à la reproduction des normes au sein de l'expérience et du récit de vie de nos répondant.e.s. Dans la section suivante, nous décrirons comment les trois définitions de la magie participent à la reproduction de ces tendances entre agentivité individuelle et norme sociale, force à laquelle nos répondant.e.s sont sans cesse confronté.e.s.

En premier lieu, un rapport d'inversion (A) est présent dans la définition de la magie qui concerne la guérison. En effet, c'est grâce à l'inversion de sens attribué aux épreuves et aux obstacles, liés à l'identité sexuelle et de genre, à l'exclusion et à la discrimination, que les répondant.e.s ont pu les surmonter. Pour ceux-ci, les négociations queer servent à inverser et non à dépasser la binarité, le magique étant souvent plus important que le religieux. Il en résulte un degré de normativité plus élevé, en tant que la magie constitue, même dans son caractère alternatif, une méthode supplémentaire par laquelle manipuler et contrôler sa place dans le monde. Une stratégie des plus traditionnellement religieuses.

---

<sup>8</sup> Pour obtenir des exemples de rituels néo-païens dans lesquels s'articulent, se négocient et se dénouent ces rapports de pouvoir, voir Lepage (2013, 2015, 2017a, 2017b, 2018).

En second lieu, un rapport d'intégration (B) se dessine dans la définition de la magie néo-païenne par rapport à l'idée même de transformation. Pour ces répondant.e.s, l'idée de transformation est sous-jacente à la notion de guérison. Aussi les épreuves liées à leur identité sexuelle et de genre ne sont-elles plus les seuls obstacles dont le sens pourrait être réinterprété. Le sens de toutes les dualités peut être reformaté pour inscrire la binarité dans une continuité, un même spectre dont les polarités ne constituent pas des essences contraires, mais bien des points de repères. Cet effort de décloisonnement des définitions et des pratiques qui en découlent engendre une certaine normativité subreptice, alors que la magie opérerait via le religieux. C'est dire que les identités individuelles s'expriment et sont reconnues avant tout par le biais d'identités déjà très normées : le vocabulaire change, le discours est le même. La norme que ces répondant.e.s reproduisent ainsi est celle d'un magique contenu dans des ritualités collectives reconduisant les catégories exclusives de religion et de magie.

En troisième lieu, un rapport de normalisation de la subversion (C) traduit l'idée selon laquelle la magie permet d'opérer une métaphorisation de tous les éléments de la trajectoire de vie de nos répondant.e.s. Cette métaphorisation, qui permet de changer à la fois le sens attribué aux épreuves et obstacles de vie et le contexte même dans lequel le récit de vie et l'itinéraire de sens sont construits, devient la lunette à travers laquelle les répondant.e.s posent un regard sur leur vie et leur parcours. De la même manière, le genre étant déconstruit et reconstruit en nouvelle norme pour une minorité de nos répondant.e.s transgenres, les catégories de religion et de magie, ainsi que les pratiques magiques et religieuses, sont définies par le bas, soit par le biais de l'expérience personnelle ou collective. Dans la création de nouvelles normes, le religieux néo-païen passe par le magique, en tant que la pratique et les identités collectives reconnaissent comme normales les pratiques et les identités individuelles, même si elles contredisent les fondements d'autres normes religieuses.

En outre, nos analyses suggèrent que ces agencements entre types de systématicité et modèles magico-religieux, pointant eux-mêmes vers des formes précises de négociation identitaire, convergent bon an mal an en une pratique religieuse expressément queer. Leur rencontre au sein du paganisme contemporain démontre aussi qu'il est tout à fait possible, voire bénéfique, sur le plan

individuel et communautaire, d'entretenir et d'encourager des modes de vies, de pensées, de croire qui semblent, à première vue, contradictoires et exclusives.

### **L'opposition religion/magie**

À la lumière de ces dernières comparaisons, la distinction entre la magie et la religion semble encore très présente au sein des discours et des pratiques des néo-païen.ne.s. En dépit du fait qu'ils reconduisent la coupure entre les deux, certain.e.s d'entre eux et elles arrivent à rendre conforme leur identité, telle qu'ils l'entendent et la définissent, à la norme qu'ils transmettent et véhiculent en société. Avec la normalisation des identités sexuelles et transgenres et la déconstruction et la subversion du genre de plus en plus présentes au sein de nos sociétés, cette impasse est d'autant plus considérable dans l'étude de la religion et du religieux contemporain. Il devient de plus en plus pertinent d'examiner ces dynamiques de pouvoir en société, puisqu'elles ont tout à voir avec qui est exclu et qui hérite de certains privilèges.

Une partie de la recherche en sciences des religions travaille avec des théories qui tardent à tenir compte de l'avènement des identités contemporaines convoquant en elles-mêmes, par le biais de l'individualité, un réseau de pratiques appartenant à une collectivité précise. Ces pratiques reconnaissent la possibilité qu'il y ait du religieux se produisant par le magique et que, par le religieux, une importante place soit attribuée à la magie. Elles sont aussi souvent reléguées à des catégories subalternes comme celles du populaire « spirituel, mais pas religieux » (*spiritual, but not religious*), de l'imprécise sorcellerie contemporaine ou du consumérisme religieux à la carte, par exemple. Ces types de religiosités sont malheureusement encore bien peu reconnues et explorées dans l'étude du religieux au quotidien et de la religion instituée.

Dans cet article, nous avons montré ce que révèlent les dynamiques de pouvoir qui ressortent des rapports entre les définitions de la magie néo-païenne véhiculées dans ces communautés et la magie telle que vécue et mise en récit dans l'expérience de nos répondant.e.s. Ces dynamiques témoignent des tensions entre l'agentivité des individus, sur le plan microsocial, et

la force des normes sociales véhiculées en dehors du milieu néo-païen. En outre, nos réflexions suggèrent que ces mêmes tensions, en dernière analyse, posent une limite considérable aux efforts de transformation et de subversion des normes, mis en acte par nos répondant.e.s, et à leurs effets sur les normes appartenant à un contexte social précis.

De la même manière, l'étude de la notion de magie demeure fortement négligée de nos jours, certainement en raison de la difficulté avec laquelle elle s'insère dans le cadre des catégories d'analyse du religieux. Elle se situe pourtant à la rencontre des perspectives étudiées par les sciences sociales. D'un côté, certaines théories se concentrent, selon l'époque, sur les structures de pouvoir, les institutions et les normes sociales qui en découlent et sur lesquelles ces institutions fondent leur autorité (les études de Durkheim, de Foucault et de Bourdieu, par exemple). D'un autre côté, de nombreuses recherches portent attention, toujours selon l'époque, aux activités des individus, aux actions et au regroupement en communauté qui, tout en étant vecteurs de normativité, ont le potentiel d'émanciper les individus des normes sociales (voir Giddens [1984], Weber, Butler [2005], entres autres). Ces deux perspectives, souvent perçues comme conflictuelles ou provenant de traditions intellectuelles et scientifiques différentes, voire divergentes, érigent malencontreusement d'impénétrables murs sémantiques et épistémologiques entre la religion et la magie, l'individu et la société, la nature et la culture, les dominants et les dominés, etc.

En somme, cet article et, par extension, ce présent numéro thématique de la revue *Religiologiques*, vise à lancer un appel aux chercheurs en sciences sociales examinant le religieux et la religion aujourd'hui à considérer ces catégories comme le résultat inéluctable d'un va-et-vient individuel et collectif entre les identités et les normes et structures sociales auxquelles se confrontent (mais aussi par lesquelles se forment) ces identités. Par conséquent, cette étude ouvre la porte, par une approche queer des rapports de pouvoir en société, à d'autres analyses plus poussées de ce genre de dynamiques par l'entremise de sources d'oppression complémentaires et autoréférentielles, comme les origines ethniques, les identités nationales, les capacités physiques et mentales, la classe, ainsi que l'âge, parmi tant d'autres sources de marginalisation et d'injustices sociales.

## Bibliographie

- ADLER, Margot. 1986. *Drawing Down the Moon : Witches, Druids, Goddess-Worshippers and Other Pagans in America today*. Boston : Beacon Press.
- ALBANESE, Catherine. 1990. *Nature Religion in America : From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago : University of Chicago Press.
- ANTHIAS, Floya. 2005. « Social Stratification and Social Inequality : Models of Intersectionality and Identity ». Dans *Rethinking Class : Culture, Identities and Lifestyle*, sous la dir. de R. CROMPTON, F. DEVINE, J. SCOTT et M. SAVAGE, p. 24–45. Londres : Palgrave.
- BAILEY, Michael. 2006. « The Meanings of Magic ». *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 1, no 1, p. 1–23.
- BARDELLA, Claudio. 2001. « Queer Spirituality ». *Social Compass*, vol. 48, no 1, p. 117–138.
- BARIL, Alexandre. 2007. « De la construction du genre à la construction du “sexe” : les thèses féministes postmodernes dans l’œuvre de Judith Butler ». *Recherches féministes*, vol. 20, no 2, p. 61–90.
- BERGER, Helen A. 1998. *A Community of Witches : Contemporary Neopaganism and Witchcraft in the United States*. Columbia : University of South Carolina Press.
- BEVER, Edward et Randall STYERS (dir.). 2017. *Magic in the Modern World : Strategies of Repression and Legitimization*. University Park : Penn State University Press.
- BILGE, Sirma. 2009. « Théorisations féministes de l’intersectionnalité ». *Diogène*, vol. 225, no 1, p. 70–88.
- BLOCH, Jon. 1998. « Individualism and Community in Alternative Spiritual “Magic” ». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 37, no 2, p. 286–302.
- BOISVERT, Donald. 2004. « The Spirit Within : Gay Male Culture as a Spiritual Venue ». Dans *Gay Religion*, sous la dir. de Scott THUMMA et Edward R. GRAY, p. 251–366. Walnut Creek : Altamira Press.
- BRIGGS, Robin. 1996. *Witches and Neighbors : The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. New York : Penguin.
- BROWNE, Kath, Sally R. MUNT et Andrew Kam-Tuck YIP (dir.). 2010. *Queer Spiritual Spaces : Sexuality and Sacred Places*. Farnham : Ashgate.
- BUTLER, Judith. 2005 [1990]. *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l’identité*. Trad. par Cynthia KRAUS. Paris : La Découverte.
- COMSTOCK, Gary D. 1996. *Unrepentant, Self-Affirming, Practicing Lesbian/Bisexual/Gay People Within Organized Religion*. New York : Continuum.
- COMSTOCK, Gary D. et Susan E. HENKING (dir.). 1997. *Que(e)rying Religion : A Critical Anthology*. New York : Continuum.



- COTTER, Christopher R. et David G. ROBERTSON (dir.). 2016. *After World Religions : Reconstructing Religious Studies*. New York : Routledge.
- DORLIN, Elsa (dir.). 2009. *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris : Presses universitaires de France.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford : Oxford University Press.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris : Gallimard.
- FRAZER, James George. 1981. *Le cycle du rameau d'or*. Paris : Laffont.
- GAGNON, Mireille. 2003. « La mouvance wiccane au Québec : un portrait de la sorcellerie contemporaine ». Mémoire de maîtrise. Québec : Université Laval.
- GAUTHIER, François. 2011. « Les HeeBeeGeeBee Healers au festival Burning Man : trois récits de guérison ». *Ethnologies*, vol. 33, no 1, p. 191–215.
- GAUTHIER, François et Jean-Philippe PERREAULT (dir.). 2008. *Jeunes et religion au Québec*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- GIDDENS, Anthony. 1984. *The Constitution of Society : Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley : University of California Press.
- GREENWOOD, Susan. 2000. *Magic, Witchcraft and the Otherworld : An Anthropology*. Berg : Oxford.
- IRIGARAY, Luce. 2000. « Tâches spirituelles pour notre temps ». *Religiologiques*, vol. 21, p. 17–34.
- HARVEY, Graham. 1997. *Contemporary Paganism : Listening People, Speaking Earth*. New York : New York University Press.
- HURTEAU, Pierre. 2010. *Homosexualités masculines et religions du monde*. Paris : L'Harmattan.
- HUTTON, Ronald. 1999. *The Triumph of the Moon : A History of Modern Pagan Witchcraft*. New York : Oxford University Press.
- KECK, Frédéric. 2002. « Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française ». *Methodos*, vol. 2. Récupéré le 3 décembre 2019 de <https://journals.openedition.org/methodos/90>.
- KING, Ursula (dir.) 1995. *Religion and Gender*. Oxford : Blackwell.
- KING, Ursula et Tina BEATTIE (dir.) 2005. *Gender, Religion and Diversity : Cross-Cultural Perspectives*. Londres : Continuum.
- LAMOUREUX, Diane. 2005. « La réflexion queer : apports et limites ». Dans *Dialogues sur la troisième vague féministe*, sous la dir. de Maria NENGEH MENSAH, p. 91–103. Montréal : Remue-Ménage.
- LEMIEUX, Raymond. 2003. « Bricolage et itinéraires de sens ». *Religiologiques*, vol. 26, p. 11–34.
- LEPAGE, Martin. 2013. « A Lokian Family : Queer and Pagan Agency in Montreal ». *Pomegranate*, 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.
- . 2017a. «Queerness and Transgender Identity : Negotiations in the Pagan Community of Montreal». *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 46, no 3, p. 601–619.
- . 2017b. «“Why Be King, I’m Already a Queen !” : performances rituelles et négociation *queer* dans la communauté néo-païenne de Montréal». Thèse de doctorat. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- . 2018. «Religiosités queer néo-païennes et la question de l’authenticité dans la Wicca». *Religiologiques*, vol. 36, p. 195–221.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- LONG, Ronald Edwin. 2004. *Men, Homosexuality and the Gods : An Exploration into the Religious Significance of Male Homosexuality in World Perspective*. New York : Harrington Park Press.
- LURHMANN, Tanya M. 1989. *Persuasions of the Witch’s Craft : Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge : Harvard University Press.
- MAGLIOCCO, Sabina. 2004. *Witching Culture : Folklore and Neo-paganism in America*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1935. *Coral Gardens and their Magic*. Londres : Allen and Unwin.
- . 1948. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe : The Free Press.
- MAUSS, Marcel. 1968. *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France.
- MCGUIRE, Meredith. 1985. «Religion and Healing». Dans *The Sacred in a Secular Age : Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, sous la dir. de Phillip E. HAMMOND, p. 268–284. Berkeley : University of California Press.
- MIDDLETON, John. 1987. «Magic : Theories of Magic». Dans *Encyclopedia of Religion*, sous la dir. de Mircea ELIADE, p. 81–89. New York : Macmillian and Free Press.
- MOON, Dawne. 2002. «Religious Views of Homosexuality». Dans *Handbook of Lesbian and Gay Studies*, sous la dir. de Diane RICHARDSON et Steven SEIDMAN, p. 313–328. Londres : Sage.
- MUCHEMBLED, Robert (dir.). 1994. *Magie et sorcellerie en Europe : du Moyen Âge à nos jours*. Paris : Armand Colin.
- PEARCE, Maryanne. 2000. «Something New, Something Old : “The Old Religion” in the Modern World». Mémoire de maîtrise. London : University of Western Ontario.
- PIKE, Sarah. 2001. *Earthly Bodies, Magical Selves : Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkeley : University of California Press.
- RABINOVITCH, Shelley et James LEWIS. 2002. *Encyclopedia of Modern Witchcraft*

*and Neo-Paganism*. Kensington : Citadel Press.

- REID, Sian Lee. 2001. « Disorganized Religion : An Exploration of the Neopagan Craft in Canada ». Mémoire de maîtrise. Ottawa : Carleton University.
- 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.
- SÉVIGNY, Odile. 1999. « L’efficacité technique et l’efficacité symbolique. La perspective des homéopathes ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 23, no 2, p. 41–60.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. New York : Cambridge University Press.
- THUMMA, Scott. et Edward R. GRAY (dir.). 2004. *Gay Religion*. Walnut Creek : Altamira Press.
- TYLOR, Edward B. 1871. *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Languages, Art and Customs*. Londres : Bradbury, Evans and Co.

---

**Abstract :** Our previous study, « “Why Be King, I’m Already a Queen !” : Ritual Performances and Queer Negotiations in the Pagan Community of Montreal », focused on power dynamics emerging from the analysis of identities and rituals. It sought to understand the role of magical practices observed in Wicca, but outside a dichotomic logic modeled on the male-female binary. It showed how religiosities associated with magic and witchcraft among contemporary Pagans, who seek an alternative to the patriarchal model of domination, are mostly shaped by the same sexist hierarchical power relations invested in gender norms. Building upon that study, we suggest here that this influence occurs in the relationship the practitioners (strategies, negotiations, rites) have to their own gender identity. This approach challenges the place notions of magic and witchcraft holds in contemporary religious studies and questions the current conceptual opposition between religion and magic.

**Keywords :** magic, witchcraft, LGBT, queer, social norm, identity, Wicca

---