

Fluidité du genre au sein de la tradition wicca: étude de cas d'une pratiquante wiccane éclectique trans à Québec ?

Clara Gargon

Candidate au doctorat en anthropologie, Université Laval

RÉSUMÉ

La wicca est une tradition magico-religieuse qui présente une cosmologie singulière où s'ancrent les relations entretenues entre l'identité genrée des pratiquant-e-s et leurs pratiques rituelles et magiques. L'identité genrée dans la wicca à Québec est définie comme l'expression choisie d'une énergie masculine ou féminine en fonction d'une situation donnée dans la vie quotidienne, ce qui permet de réévaluer les notions de masculin et de féminin. Cet article examine l'histoire de vie spécifique d'une femme trans s'identifiant wiccane éclectique à Québec. La construction et l'expression fluide de son identité genrée à travers la pratique de la wicca mettent en avant le potentiel subversif de la spiritualité dans une société où des normes de genre binaires favorisant la domination des hommes sur les femmes et l'hétéronormativité dominant toujours.

Mots-clés: genre, religion, sorcière, identité, Québec

ABSTRACT

Wicca is a magical-religious tradition that presents a unique cosmology in which the relationships maintained between the gender identity of practitioners and their ritual and magical practices are anchored. Gender identity in Wicca in Quebec City is defined as the chosen expression of male or female energy depending on a given situation in daily life, which allows for a reassessment of notions of masculine and feminine. This article examines the specific life story of an identifying eclectic Wiccan trans woman in Quebec City. The construction and fluid expression of one's gender identity through the practice of Wicca highlights the subversive potential of spirituality in a society where binary gender norms favoring male dominance over women and heteronormativity still dominate.

Keywords: gender, religion, witch, identity, Quebec

Fluidité du genre au sein de la tradition wicca: étude de cas d'une pratiquante wiccane éclectique trans à Québec ?

La tradition wicca peut être abordée selon plusieurs conceptions distinctes. Elle peut être une religion néopaïenne, un mode de vie, un mode de pensée (Adler, 1986), ou encore une tradition magico-religieuse (Gagnon, 2013). L'appellation « religion néopaïenne » permet notamment de faire référence au lien toujours solide existant entre la wicca et le paganisme ancien, tout en n'excluant pas l'idée d'une reconstruction dogmatique. Cette branche de la wicca entretient un lien privilégié avec la nature, tant au niveau de la cosmologie qu'à celui de la pratique rituelle, à travers le « dieu cornu », symbolisant la masculinité, et la « déesse-mère » ou « triple déesse », symbolisant la féminité (Gagnon, 2013). Lors de certains rites wiccans, les pratiquant-e-s sont reconnu-e-s pour utiliser divers symboles ou outils associés au féminin (déesse) ou au masculin (dieu). Ces associations symboliques peuvent également faire l'objet d'une association genrée entre l'outil ou le symbole rituel, la déité choisie pour le rituel et l'identité du pratiquant-e en soi.

Dans un contexte contemporain, les communautés qui n'adhèrent pas au modèle de l'identité genrée hétéronormative, telles que les communautés LGBTQI (lesbiennes, gays, bisexuelles, transgenres, queer et intersexes), amènent une reconsidération des enjeux autour de ces associations au sein de la wicca. C'est pourquoi, afin de mieux comprendre les différentes perceptions de l'identité de genre dans la wicca contemporaine, je propose dans cet article d'examiner le cas spécifique de Lily¹, une pratiquante wiccane s'identifiant « éclectique » trans, rencontrée à Québec dans le cadre d'une étude ethnographique plus large portant sur la pratique de la wicca à Québec.

D'abord, je situerai le contexte historique autour de l'apparition et l'expansion de la wicca depuis l'Europe dans les années 1950 jusqu'en Amérique du Nord aujourd'hui. Les différentes perceptions de l'identité de genre émanant de deux traditions importantes de la wicca seront mises en évidence. La première s'apparente majoritairement à la tradition wiccane d'origine, c'est-à-dire la tradition britannique gardnérienne. La seconde est plus présente aujourd'hui dans la ville de Québec et correspond à la wicca éclectique.

¹ Pseudonyme.



Ensuite, je présenterai l'approche théorique adoptée, où les concepts d'identité genrée, de sexualité et d'orientation sexuelle sont mobilisés. Je terminerai cette partie en précisant la place du féminisme dans la tradition wicca à Québec. Après, j'évoquerai brièvement le déroulement de mon terrain ethnographique incluant ma rencontre avec Lily. Enfin, dans la section analytique, je proposerai une discussion sur le cas de Lily qui permet d'offrir de nouvelles perspectives autour d'un espace subversif des normes binaires et hétéronormatives dans la wicca.

Contexte historique

La tradition wicca est un mouvement religieux apparu dans la sphère publique au cours des années 1950 en Angleterre avec les publications de Gardner (Gagnon, 2003). Aujourd'hui, celui-ci est considéré comme le fondateur de la wicca contemporaine, notamment à travers la tradition gardnérienne, considérée comme la tradition originaire de cette religion néopaienne.

Or, les recherches sur le mouvement wiccan en Europe diffèrent grandement de celles menées en Amérique du Nord. De ce fait, deux variantes cosmologiques importantes émergent selon les différents contextes culturels et historiques. Afin de mieux comprendre les perceptions axées sur l'acceptabilité du genre dans la wicca en Amérique du Nord, je présenterai d'abord l'influence de la tradition gardnérienne issue du contexte britannique des années 1950.

Dans un premier temps, la tradition gardnérienne a permis de poser certains principes fondamentaux pour la plupart des traditions wiccanes présentes aujourd'hui en Amérique du Nord, notamment le caractère divin inhérent en toute chose². Toutefois, que cela soit pour les pratiques rituelles ou la vie quotidienne, la tradition gardnérienne possède une vision très binaire du genre. Les wiccan-e-s gardnérien-ne-s accordent une grande importance aux différences physiologiques et psychologiques entre homme et femme. Aussi, lors des pratiques rituelles, iels procèdent à une codification beaucoup plus réglementaire concernant l'utilisation d'outils magiques et l'invocation de déités. Même s'ils reconnaissent l'existence et la complémentarité du dieu et de la déesse, il convient

² Même si l'on reconnaît l'importance de l'apport cosmologique de ce groupe wiccan traditionnel, il ne représente pas le groupe majoritaire en Amérique du Nord.

qu'un homme utilise seulement des outils rituels associés au masculin et invoque des déités considérées masculines. Il en est de même pour les femmes. Les énergies masculines et féminines sont ici distinctes et complémentaires: « The British Traditional Wicca of the 1950s and 1960s saw masculine and feminine energies as wholly distinct from each other, yet complementary » (Hoff Kraemer, 2012, p. 391). Sous cet angle, la tradition wicca suppose une vision essentialiste du genre avec une dualité genrée particulièrement marquée (Harper-Bisso, 2006). Par extension, cette polarité genrée entraîne un processus de construction de rôles sociaux et sexués très stricte dans la communauté gardnérienne.

Dans un second temps, la wicca exportée en Amérique du Nord dans les années 1970 fait face à un nouveau contexte politique et sociohistorique. D'abord, nous pouvons citer l'influence des recherches académiques et du féminisme politique: « Today, influenced by academic gender studies and by academic and political feminism, many in the community are moving away from gender essentialism » (Oboler, 2010, p. 160). En effet, lors du passage de la wicca aux États-Unis, celle-ci a absorbé l'influence culturelle et politique, avec notamment le mouvement féministe de la seconde vague. Ce mouvement s'est développé majoritairement grâce aux travaux de la philosophe Judith Butler (2019)³. Elle met en avant l'idée que les identités genrées peuvent être « comprises comme des performances et en proposant de ne plus fonder le féminisme a priori sur le sujet femme » (Bessin et Dorlin, 2005, cité dans Pavard, 2018, p. 6). Le genre est alors envisagé comme un construit complexe de comportements sociaux.

Ensuite, les travaux de Jung auraient influencé de nombreux-euses néopaïen-ne-s pendant les années 1970 et 1980 à construire le genre sur le plan d'énergies féminines et masculines présentes en chaque individu (Hoff Kraemer, 2012). Dans la tradition jungienne, ces énergies s'intituleraient « animus » (masculin) et « anima » (féminin), et seraient effectivement présentes à différents niveaux en chaque pratiquant-e néopaïenne (Kalinay, 2014). L'identité genrée se définit alors comme l'expression d'« énergies » féminines ou masculines. Chaque individu possède ces deux formes d'énergies, mais avec des degrés variables selon la personnalité, les propriétés biologiques et la situation donnée

³ Judith Butler est à la fois une féministe postmoderne et poststructuraliste, mais également une théoricienne *queer*, bien qu'elle ne s'affirme pas comme telle (Pagé, 2017).



(Lepage, 2017). Le genre est dorénavant compris comme un continuum entre la masculinité et la féminité, et l'identité de genre se présenterait comme un spectre et non comme une polarité: « In talking about human gender and gender relations, however, NeoPagans are more likely to talk about gender as a continuum rather than a polarity » (Harper-Bisso, 2006, p. 206). D'autre part, l'aspect du sexe biologique assigné peut également faire pencher la balance des énergies en soutenant qu'une femme peut posséder davantage d'énergies féminines, et inversement pour un homme. Il est même envisageable de penser le genre en matière de pourcentage entre les énergies masculines et féminines (Harper-Bisso, 2006). Cette argumentation permettra l'émergence d'un modèle de pensée queer sur la notion de genre afin de trouver une place politique aux catégories de populations marginalisées par le modèle hétérosexuel dominant (Handman, 2008), comme c'est le cas dans la wicca. Autant pour les hommes que pour les femmes (ou autre), le néopaganisme encourage une sexualité ouverte. D'ailleurs, quelques recherches ont été menées plus spécifiquement sur la bisexualité ou l'homosexualité (Harper-Bisso, 2006; Orion, 1995; Pike, 2004)⁴.

Cadre conceptuel – une approche anthropologique

1. Genre et identité de genre

Dans un premier temps, le genre constitue l'un des objets d'étude les plus complexes en anthropologie. Je propose de résumer l'évolution de la conception du genre selon deux voies principales, très étroitement liées aux relations entre le genre et le féminisme. D'une part, l'établissement d'une dichotomie distincte entre le sexe, représentant l'ensemble des données biologiques, et le genre, défini en miroir comme une construction sociale faisant ainsi référence aux divers traits de personnalité (Nicholson et Vuille, 2009). D'autre part, le terme genre a « de plus en plus servi à désigner toutes les constructions sociales relatives à la distinction masculin/féminin, y compris celles qui séparent le corps "féminin" du corps "masculin" » (Nicholson et Vuille, 2009, p. 62).

⁴ Je précise ici le taux d'individus s'identifiant païens en Amérique du Nord: « According to Pew Forum numbers, there are around one million self-identified Pagans in the United States today, the largest such population within a single country » (Hoff Kraemer, 2016, p. 145).

Cette conception a vu le jour grâce aux travaux démontrant que la société façonne les comportements et la manière de percevoir les corps (Butler, 2019)⁵.

Par ailleurs, Anne Fausto-Sterling (1993) démontre que le corps biologique humain ne peut se résumer en deux catégories binaires, soit homme et femme: « For biologically speaking, there are many gradations running from female et male; and depending on how one calls the shots, one can argue that along that spectrum lie at least five sexes – and perhaps even more » (Fausto-Sterling, 1993, p. 21). De ce fait, il n'est plus possible de fonder un énoncé transculturel sur la distinction féminin/masculin à partir du sexe (Mikkola, 2019).

La définition de performativité du genre théorisée par Butler (2019) s'inscrit dans la continuité de la distinction sexe/genre. Elle propose de définir le genre comme « un énoncé sans substrat métaphysique et ontologique qui, par son énonciation et sa répétition, réalise ce qu'il dit, soit un genre féminin ou masculin » (Baril, 2007, p. 64). Elle contribue à présenter le genre comme un acte reconnu par les autres et défait l'histoire au sein des sciences sociales où le genre est appréhendé comme une essence interne et déjà existante en chaque individu (Paechter, 2006)⁶. Le genre désigne ainsi une performance sociale où, « dans pratiquement n'importe quelle situation où quelqu'un-e est engagé-e, sa performance peut être évaluée en termes de féminité ou de masculinité et que cette évaluation sert à légitimer ou à discréditer ses autres activités » (Vuille et al., 2009, p. 11). Dans le cadre de la pratique et de l'idéologie wiccane à Québec, pour cette recherche:

[l]e genre ne découle pas de la biologie, son existence est le fruit d'une opération intrinsèquement sociale; 2) le genre produit des différences entre deux catégories sociales sexuées, celle des « femmes » et celle des « hommes »; 3) et, ces catégories sociales sont constituées dans un rapport hiérarchique (Vuille et al., 2009, p. 9).

⁵ Alors que la seconde acceptation prédomine aujourd'hui dans le discours féministe, l'héritage de la première acceptation reste également très présent. Cette persistance entraîne quelques difficultés dans la théorisation du genre, mais elle « fait aussi obstacle à notre capacité de théoriser les différences entre femmes » (Nicholson et Vuille, 2009, p. 62).

⁶ La distinction sexe biologique/genre est assurée tandis qu'un troisième terme voit le jour, soit les catégories sociales de sexe « homme » et « femme ».

En réalité, nous pouvons retenir l'idée de production de deux catégories sociales dominantes, toutefois il semble pertinent de préciser la place d'une multiplicité de formes d'identités genrées. Par conséquent, je propose d'introduire la formulation de Paechter (2006) qui propose de distinguer « 'Masculinity' and 'femininity' as ideal typical forms that are connected with a local hegemonic masculinity [...] and 'masculinities' and 'femininities' as actual ways that real people construct and understand themselves in terms of how they 'do' boy/man or girl/woman » (p. 20). Cette distinction rejoint l'idée d'une performativité du genre dans la société et permettra d'illustrer la conception de Lily sur l'identité de genre dans la wicca.

Dans un second temps, les expressions « identité de sexe » ou « identité sexuelle » et « identité sexuée » ou « genrée »⁷ sont fréquemment retrouvées dans les recherches liées aux concepts de genre, de sexe et de construction identitaire. Elles peuvent être respectivement différenciées: « l'identité sexuelle renvoie plus particulièrement au sentiment d'appartenance au sexe biologique assigné à la naissance⁸ et à la psychosexualité⁹; quant à l'identité sexuée, elle désigne le sentiment d'appartenance à son sexe culturellement défini par les normes sociales de féminité et de masculinité prescrites à chacun des deux sexes biologiques » (Vouillot, 2002, p. 2). Ces normes, construites culturellement et socialement, symbolisent le genre et font donc référence « à ce qui est considéré comme masculin ou féminin dans une société donnée à un certain moment de son histoire » (Dorais, 2015, p. 40).

2. Sexualité et orientations sexuelles

La sexualité humaine constitue aujourd'hui un champ d'études privilégié pour mieux comprendre de nombreux concepts mobilisés dans l'organisation sociale d'une culture donnée. En ce qui concerne cela, on observe un grand développement de recherches en sciences sociales autour de cet objet d'étude depuis la fin des années 1980 et le début des années 1990, durant lesquelles l'épidémie du sida a notamment servi de levier (Bazin

⁷ Je précise que j'utiliserai l'expression identité sexuée ou genrée plutôt qu'identité sexuelle, car cette dernière présente de trop grandes variations dans les définitions (Dorais, 2015).

⁸ Il est utile de préciser que l'identité de sexe peut être différente du sexe biologique assigné à la naissance (Dorais, 2015), et l'on peut illustrer cela par l'exemple des personnes transgenres.

⁹ Le terme psychosexualité, aussi nommé développement psychosexuel, représente un concept introduit par Freud pour décrire l'apparition et l'évolution des comportements sexuels d'un individu (Schaeffer, 2002).

et al., 2000). Les motivations principales des recherches étaient concentrées sur l'interrogation du lien entre phénomènes sociaux et sexualité, ainsi que les modes d'institutionnalisation et d'expression de la sexualité. D'ailleurs, de nombreuses études anthropologiques ont révélé la fluctuation des catégories homme, femme ou autre selon les cultures, ce qui dénotait des rapports de force spécifiques (Guillaumin, 1992).

Ensuite, plusieurs études soulignent les conséquences sociales du lien entre la formation des identités genrées et sexuelles, et la religion. En effet, si la présente recherche met en relation les concepts de genre et de religion, alors « il faut d'abord reconnaître que les deux servent à représenter, incarner et distribuer le pouvoir dans la société, et exposer les liens entre ces deux systèmes de répartition du pouvoir » (Woodhead, 2012, p. 4). Théoriser le genre, la sexualité et la religion en étudiant leurs interactions dynamiques, c'est accepter le processus selon lequel la religion « peut renforcer les rapports de domination de genre ou aider à les transformer »¹⁰ (Woodhead, 2012, p. 7). Cette approche entre genre, religion et pouvoir ne doit pas être négligée et constitue le principal nœud exploratoire pour cet article.

Au cœur des groupes contemporains de la wicca au Québec, la non-tabouisation de la sexualité en fait un point d'entrée privilégié pour comprendre les pratiques et les visions wiccanes. La sexualité dans le néopaganisme est généralement appréhendée de manière positive, accessible et compréhensive: « Paganism is generally a sex-positive religion » (Davy, 2007, p. 192; Adler, 1986). Très peu de jugement est porté aux pratiques sexuelles non hétéronormatives ou alternatives, tant qu'elles respectent le principe fondamental du **Wiccan Rede**¹¹. La wicca présente alors un cadre propice aux différentes formes de sexualités et représente donc à Québec une spiritualité d'ouverture et d'acceptation.

Par exemple, le « Great Rite », est reconnu comme un « acte sexuel magique important qui utilise la femme comme autel et représente l'acte d'union entre la déesse, incarnée par la grande prêtresse, et le dieu cornu, incarné par le grand prêtre » (Adler, 1986, p. 110 cité dans Gagnon, 2003, p. 23). Cette entreprise rituelle peut être

¹⁰ Bourdieu (2016) s'est intéressé au rapport de pouvoir sexué dans les sociétés occidentales.

¹¹ Celui-ci consiste à accorder la liberté du praticien ou de la praticienne wiccan-ne de pratiquer toute forme de magie tant qu'elle ne blesse pas autrui, ou soi-même (Gagnon, 2003).

manifeste, et dans ce cas-là, l'acte est majoritairement effectué en privé par le couple, hors de la vue des autres pratiquants du coven¹². Dans l'autre cas, avec une action symbolique, il est effectué à travers l'utilisation d'outils magiques associés au féminin ou au masculin¹³. L'outil féminin est alors utilisé par la prêtresse du rite et l'outil masculin par le prêtre¹⁴. Cette conception du rituel wiccan suppose une identité genrée hétéronormative et la distinction binaire entre le féminin et le masculin.

Je propose de différencier les termes « identité genrée » et « orientation sexuelle », le premier faisant référence aux « degrés différents de masculinité et de féminité que l'on peut trouver chez une personne » (Stoller, 1989, p. 21). Il s'agit, plus précisément, d'un choix de positionnement dynamique et fluide sur un continuum identitaire dépendant d'un prisme multifactoriel complexe, varié et surtout individuel, qui comprend l'environnement, le sexe anatomique, les désirs personnels, etc. En revanche, l'orientation sexuelle désigne « les affinités identitaires, les désirs ou les conduites sexuelles d'une personne selon son sexe et le sexe de ses partenaires, fussent-ils fantasmés » (Dorais, 2015, p. 42).

3. Wicca féministe

Il convient de préciser l'influence du féminisme sur la tradition wicca à Québec. La wicca possède de nombreuses traditions dont une importante, à savoir la wicca dianique, plus présente en Amérique du Nord. Elle est notamment réputée pour laisser une place prédominante à la déesse. On observe également au sein de cette tradition plusieurs sous-branches de traditions wiccanes féministes, où l'un des points majeurs de négociation reste la place relative du dieu, de la déesse et des hommes dans les pratiques¹⁵:

There is a consensus among Pagans (or at least Wiccan-inspired ones) that the feminine Divine is to be honored at least equally with the masculine, and

¹² Je m'appuie sur la définition de Gagnon du *coven*, soit un « groupe fermé de 13 personnes ou moins, de préférence en nombre égal d'hommes et de femmes, avec une grande-prêtresse à la tête du groupe » (Gagnon, 2013, p. 4).

¹³ Dans la majorité des cas, l'athamé (couteau, dague ou poignard) est associé au masculin et le calice est associé au féminin.

¹⁴ Il est possible de devenir prêtre ou prêtresse au sein d'un coven wiccan lorsque les membres estiment les connaissances du pratiquant suffisantes pour obtenir ce titre et « agissent en tant que guides pour ceux et celles qui poursuivent leur cheminement » (Gagnon, 2003, p. 22).

¹⁵ Certaines traditions féministes wiccanes plus radicales considèrent la présence de l'homme comme facultative, car la femme représenterait déjà un univers en soi (Harper-Bisso, 2006).

that Paganism is a non-patriarchal religion that promotes the equality of the sexes. There is much less consensus about what the basis of the equality of the sexes is: basic similarity in the distribution of human capacities between genders, versus gendered capacities that are fundamentally different, though equal (Oboler, 2010, p. 168).

Selon les travaux de Christine Hoff Kraemer (2012) et de Regina Oboler (2010), je peux mentionner un autre point important de négociation entre la wicca dianique et les néopaïen-e-s queer sur la position du corps biologique. Tandis que la plupart des traditions dianiques défendent l'importance d'un espace réservé uniquement aux femmes d'un point de vue biologique, les néopaïen-e-s queer critiquent cette essentialisation (Hoff Kraemer, 2012). Cette critique s'adresse particulièrement aux conceptions autour des menstruations et de la maternité. À ce propos, nous pouvons citer la notion de fertilité associée aux femmes: « The performance of gender among Wiccans is constantly negotiated between the heteronormative concept of divine fertility and the general acceptance of non-traditional lifestyles among practitioners » (Sloan, 2008, p. 64; Fedele, 2019). Toutefois, les néopaïen-ne-s queer soutiennent qu'une femme transgenre doit être considérée comme une femme biologique, car elle possède une énergie féminine (Oboler, 2010). Ainsi, la place des énergies est prédominante par rapport au corps pour les néopaïen-e-s queer.

Finalement, malgré l'attrait particulièrement prononcé pour la déesse au sein des traditions dianiques ou certaines traditions queer, la wicca reste un mode de vie qui prête attention à la déesse et également au dieu: « Nevertheless, Dianic Wicca aside, though contemporary Paganism privileges women and femininity, it is not a purely matriarchal religion » (Oboler, 2010, p. 167).

Méthodologie

Mon étude s'appuie sur des entretiens semi-dirigés avec des membres d'un réseau wiccan et de l'observation participante des rituels publics wiccan (Paillé et Mucchielli, 2016). J'ai réalisé mon terrain dans la ville de Québec entre les mois de septembre et décembre 2019 où j'ai pu obtenir onze entretiens et trois périodes d'observation participante. Mon échantillon comporte deux hommes dont l'un avec une orientation hétérosexuelle et l'autre homosexuelle, et neuf femmes incluant une femme transgenre (Lily) et une femme bisexuelle.

Ma rencontre avec Lily fut possible grâce à l'utilisation de sites Internet et de réseaux sociaux tels que Facebook. En effet, ce moyen de communication fut propice pour faciliter l'accès à de potentielles rencontres publiques entre wiccan-e-s et autres païen-ne-s ou néopaïen-ne-s à Québec. J'ai pu voir des activités organisées grâce à mon admission au sein du groupe Facebook « wicca_québec »¹⁶ où tous les événements publics organisés dans la ville de Québec sont annoncés. J'ai notamment pu rencontrer certain-e-s wiccan-e-s, dont Lily, lors de trois rencontres dans un bar de la ville de Québec. Ces soirées sont organisées pour permettre aux divers pratiquant-e-s de se retrouver ou de se rencontrer dans une ambiance conviviale et chaleureuse.

Lily a 46 ans et s'identifie en tant que néopaïenne queer et éclectique. Le paganisme éclectique se définit comme un système de pratiques et de savoirs issus des traditions néopaïennes modulables selon les attirances des pratiquants. Ce système permet de créer un mode de vie hautement individualisé prenant en compte ce que chaque pratiquant-e préfère au sein des diverses traditions wiccanes, ou plus largement néopaïennes. Le terme wiccan éclectique « is an umbrella term for a personalized, often solitary form of NeoPaganism » (Harper-Bisso, 2006, p. 128). Les pratiquant-e-s sont maîtres de leurs décisions dans leurs pratiques. Ils vont façonner leurs propres voies spirituelles et vont donc souvent utiliser les expressions « ce qui marche » ou « ce qui fait sens ». Les wiccan-e-s éclectiques ne suivent pas de dogme, mais plutôt leurs expériences personnelles et les fruits de leurs explorations et investigations (Harper-Bisso, 2006). Lily s'est affirmée récemment en tant que sorcière, mais a développé un intérêt pour les pratiques rituelles magiques et l'ésotérisme depuis son adolescence:

J'ai fait mes recherches, puis Internet n'existait pas, c'est quand je suis allée à l'université que j'ai eu accès à Internet donc j'ai pu aller approfondir mes recherches. C'est là que je me suis tournée plus vers la magie ou... en fait bien souvent ça s'entrecroise comme la wicca.

Ses recherches ont été largement alimentées par la quête d'autres formes de spiritualités après une certaine déception auprès du catholicisme. Lily pratique principalement des rituels solitaires depuis plusieurs années environ cinq fois par mois. Néanmoins, elle essaye depuis un an de former un *coven* avec une amie afin de pouvoir

¹⁶ Il s'agit d'un groupe ouvert et l'on dénombre environ 600 wiccan-e-s au Québec (Gagnon, 2013).

réaliser des rituels de groupe dans un espace fermé et sécurisé.

Discussion - Identité queer et wiccane éclectique: Nouvel horizon pour la construction du genre

1. Négociation sur l'identité de genre

Pour commencer, la conception de Lily sur l'identité du genre rejoint majoritairement la proposition de définition exposée dans le cadre théorique. En effet, Lily a précisé qu'elle choisissait d'exprimer une forme d'énergie féminine ou masculine en fonction des besoins de la situation. Par exemple, s'il s'agit d'une période où elle doit faire preuve d'écoute ou de douceur (caractéristiques associées davantage à la féminité selon Lily), elle laissera alors exprimer l'énergie féminine présente en elle¹⁷. Toutefois, Lily ne considère pas que les attributs physiologiques représentent une influence notable dans la proportion de ces énergies présentes en chaque individu. Elle affirme posséder autant d'énergie féminine que masculine et associe les caractéristiques comportementales choisies pour l'une ou l'autre selon ses préférences:

Ça va être plus un symbole qui représente quelque chose pour moi, ça peut être une fille qui va représenter la protection, parce que c'est ce que je vais aller chercher à ce moment-là. Le feu va représenter la force, la chaleur, la passion, mais ce n'est pas restreint à un seul genre, surtout qu'on a tous les deux en nous.

Par extension, Lily soutient qu'une femme transgenre doit être considérée comme une femme biologique, car elle possède une énergie féminine (Oboler, 2010). On retrouve alors l'un des points importants de négociation entre la wicca dianique et les néopaïen-e-s queer sur la position du corps biologique. Tandis que la plupart des traditions dianiques défendent l'importance d'un espace réservé uniquement aux femmes d'un point de vue biologique, les néopaïen-e-s queer critiquent cette essentialisation (Oboler, 2010; Hoff Kraemer, 2012)¹⁸:

Pour moi le genre est un spectre, je te parle de continuum. Le genre est comme inconstant à l'intérieur, faut enlever l'idée que la femme représente la fertilité alors que l'autre présente quelque chose de plus agressif ou plus

¹⁷ La majorité des wiccan-e-s accordent autant d'importance aux énergies masculines qu'aux énergies féminines.

¹⁸ Cette critique s'adresse particulièrement aux conceptions autour des menstruations et de la maternité.

fort ou autre... en tant que tel il y a des femmes qui sont très fortes, il y a des hommes qui sont... qui peuvent enfanter.

Les wiccan-e-s queer et éclectiques considèrent que chaque individu possède des énergies masculines et féminines, chacune associée à des caractéristiques masculines ou féminines dans les comportements et attitudes adoptés. En effet, l'image de la masculinité au sein du néopaganisme s'apparente surtout à de la force, de l'agressivité, etc. C'est pourquoi, il est nécessaire de posséder également de l'énergie féminine pour contrebalancer les effets procurés par l'une ou l'autre des formes d'énergie: « Male energy is characterized as 'aggressive, active, confrontational' and in need of feminine energy to balance it out » (Harper-Bisso, 2006, p. 237).

Malgré la fluidité du genre, l'énergie est divisée selon un code binaire entre masculin et féminin. Au sein de la wicca, le genre est culturellement défini selon des normes sociales désignant les représentations de la féminité et de la masculinité. Ces normes sont régies selon les choix des pratiquants et ne sont pas nécessairement liées aux attributs physiologiques et biologiques.

2. Réception des sexualités

En ce qui concerne la sexualité, Lily a effectivement ressenti un soulagement important en découvrant l'accessibilité et l'ouverture sur les diverses orientations sexuelles dans la wicca, se définissant elle-même comme pansexuelle¹⁹. Au cours de sa quête spirituelle pendant son adolescence, Lily a souvent été confrontée à la froideur et à l'incompréhension de différents groupes, particulièrement dans le catholicisme, religion d'appartenance de ses parents:

Faut comprendre que ça vient d'une évolution au niveau religion, je me trouvais à ce moment-là avec un malaise, avec comment la société me percevait et donc avec mon propre corps... parce qu'à partir d'un certain moment, j'arrêtais d'espérer d'une certaine façon de la religion catholique.

¹⁹ Je définis la pansexualité comme étant « les personnes attirées physiquement, sexuellement, affectivement ou romantiquement vers des personnes sans regard ou préférence au niveau du genre et du sexe de la personne, qu'elle s'identifie comme femme, homme, trans, sans genre ou autre » (Interligne, 2020).

Mis à part cela, Lily soutient qu'une ouverture d'esprit sur le genre et les orientations sexuelles amène également une ouverture sur le monde en général:

Je connais beaucoup de personnes dans le milieu queer qui vont s'ouvrir plus facilement à des sexualités alternatives, ce n'est pas tout le monde, c'est une question d'ouverture. Et plus il y a de monde ouvert au départ, plus c'est facile de s'intéresser à d'autres choses.

Cette idée où la multiplicité des identités genrées et des orientations sexuelles représenterait un indicateur sur le degré d'évolution spirituelle a été notamment soulevée par Harper-Bisso (2006). La fluidité dans l'identité du genre semble également s'appliquer dans l'orientation sexuelle au sein de la wicca à Québec. La sexualité pourrait être envisagée comme un continuum au même titre que le genre. Nous pourrions retrouver sur ce continuum les différentes orientations associées aux individus LGBTQI+, à l'hétéronormativité ainsi qu'à certaines qualifications émergentes telles que le concept « bi-curieux-euse »²⁶.

Conclusion

Pour conclure, la définition du genre dans la wicca est en constante transformation selon le contexte sociohistorique. La majorité des traditions wiccanes ont la faculté de s'adapter à leurs environnements pour tirer profit des ressources disponibles et des mentalités. D'abord, l'imprégnation culturelle de la wicca en Amérique du Nord a conduit à l'éloignement progressif de la vision hétéronormative du genre (Aburrow, 2009; Adler, 1986; Clifton, 2006; Pike, 2004; Sloan, 2008; Tosh et al., 2003;). La fluidité observée sur l'identité du genre et mise en avant par le néopaganisme queer a ainsi ouvert la voie aux sexualités non binaires ou alternatives (Aburrow, 2009; Hoff Kraemer, 2012). Les sexualités marginalisées par la société contemporaine sont ainsi plus facilement acceptées par le néopaganisme, ce qui encourage la venue des individus LGBTQI, comme Lily, au sein de cette spiritualité (Neitz, 2000).

Ensuite, la wicca éclectique offre une grande liberté de choix dans le processus de construction et d'affirmation de l'identité genrée et de l'orientation sexuelle. Cette prise de liberté dans l'expression du masculin ou du féminin permet notamment aux

²⁶ Il s'agit d'individus ressentant une attirance sexuelle pour des personnes du même sexe et de sexes alternatifs, mais qui ne s'identifient pas comme bisexuel-le-s.

membres de la communauté néopaïenne de ne pas être focalisée sur leur aspect physique: « By letting people express their own forms of masculinity and femininity (of gender, period), we create a society of individuals who can devote their time and energy to authentic experiences, social relations, and intellectual/cultural endeavors » (Kalinay, 2014, p. 16).

En considérant les observations faites avec Lily, le genre est alors appréhendé comme l'expression choisie d'« énergies » féminines ou masculines, influencées par de nombreux facteurs, et la place de ces énergies reste prédominante par rapport au corps pour les néopaïens queer. Tout individu possède ces deux formes d'énergie, mais il revient au pratiquant de choisir l'affirmation d'une énergie en fonction d'une situation donnée. En effet, l'énergie féminine est l'incarnation symbolique d'un ensemble de caractéristiques psychologiques ou physiques associées au féminin, tout comme pour l'énergie masculine. L'expression de ces énergies, féminines ou masculines, dépendent uniquement des préférences des pratiquant-e-s wiccan-e-s. C'est pourquoi, chaque wiccan-e suivant la voie de la wicca éclectique forge sa propre expérience du genre: « Pagans who have different views on gender are able to make sense of their own experiences, and deal in their own way with gender norms » (Lepage, 2017, p. 616).

Pour finir, la position de Lily sur les caractéristiques de la wicca dianique est complexe. D'un côté, elle soutient l'idée de laisser plus de place aux femmes dans la spiritualité et la religion en général, par laquelle Lily a également été déçue. D'un autre côté, le point majeur de négociation demeure l'importance accordée au corps biologique. Les traditions dianiques me permettent de proposer le concept de féminisme spirituel, ou encore de spiritualité féministe, défini comme « an umbrella term describing a multiplicity of forms of beliefs and practices that emerged in the 1970s along with the women's movement and the so-called New Age movement » (Eller, 1993, cité dans Fedele, 2019, p. 136). Le statut de la femme dans la wicca provient majoritairement de l'influence de ces spiritualités féministes (Sloan, 2008). Toutefois, la majorité des néopaïen-e-s queer, comme Lily, considèrent que certaines traditions dites féministes sont encore trop essentialistes. Ce mouvement spirituel apporte également un impact politique en défiant les tendances patriarcales et en agissant pour une société égalitaire entre les sexes (Fedele, 2019).

Références

- Aburrow, Y. (2009). Is it meaningful to speak of 'queer spirituality'? An examination of queer and LGBT imagery and themes in contemporary Paganism and Christianity. Dans S. Hunt (dir.), *Contemporary christianity and LGBT sexualities* (p. 139-156). Ashgate Publishing.
- Adler, M. (1986). *Drawing down the moon: witches, Druids, goddess-worshippers, and other pagans in America today*. Beacon Press.
- Baril, A. (2007). De la construction du genre à la construction du « sexe»: les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler. *Recherches féministes*, 20(2), 61-90. <https://www.erudit.org/en/journals/rf/1900-v1-n1-rf2109/017606ar/abstract/>
- Bazin, L., Mendes-Leite, R. et Quiminal, C. (2000). Déclinaisons anthropologiques des sexualités. *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, 82-83, 9-24. <https://journals.openedition.org/jda/3272>
- Bessin, M. et Dorlin, E. (2005). Les renouvellements générationnels du féminisme: mais pour quel sujet politique?. *L'Homme la Société*, 4, 11-27. <https://www.cairn.info/journal-l-homme-et-la-societe-2005-4-page-11.htm>
- Bourdieu, P. (2016). *La domination masculine*. Le Seuil.
- Butler, J. (2019). *Trouble dans le genre: le féminisme et la subversion de l'identité*. La découverte.
- Clifton, C. (2006). *Her hidden children: The rise of Wicca and Paganism in America*. Rowman Altamira.
- Davy, D.J. (2007). *Introduction to Pagan Studies*. AltaMira Press.
- Dorais, M. (2015). Repenser le sexe, le genre et l'orientation sexuelle. *Santé mentale au Québec*, 40(3), 37-53. <https://www.erudit.org/en/journals/smq/1900-v1-n1-smq02336/1034910ar/abstract/>
- Eller, C. (1993). *Living in the lap of the goddess: The feminist spirituality movement in America*. Beacon Press.
- Fausto-Sterling, A. (1993). The five sexes: Why male and female are not enough. *The Sciences*, 33(2), 20-24.
- Fedele, A. (2019). Spirituality and Gender. Dans L. Zsoltai et B. Flanagan (dir.), *The Routledge International handbook of spirituality in society and the professions* (p. 135-141). Routledge.



- Gagnon, M. (2003). *La mouvance wiccane au Québec un portrait de la sorcellerie contemporaine*. [Mémoire de maîtrise]. Université Laval.
- Gagnon, M. (2013). *Évolution culturelle et institutionnalisation de la Wicca au Québec de 1990 à 2010*. [Thèse de doctorat]. Université Laval.
- Guillaumin, C. (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*. Édition Côté-femmes.
- Handman, M.E. (2008). L'anthropologue et le système sexe/genre. *Connexions*, 90(2), 77-85. <https://www.cairn.info/revue-connexions-2008-2-page-77.htm>
- Harper-Bisso, S. (2006). *Negotiating gender identity and social identity in an American NeoPagan community*. [Thèse de doctorat]. Southern Methodist University.
- Hoff Kraemer, C. (2012). Gender and sexuality in contemporary Paganism. *Religion Compass*, 6(8), 390-401. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1749-8171.2012.00367.x>
- Hoff Kraemer, C. (2016). Pagan traditions: Sacralizing the body. Dans K. Brintnall (dir.), *Religion: Embodied religion* (p. 143-163). MacMillan.
- Interligne. (2020). Quelle est la différence entre la bisexualité et la pansexualité ?. https://interligne.co/questions_frequentes/bi-pansexualite-difference/
- Kalinay, J. (2014). Androgynous deities: The queering of masculinity and femininity through Neopagan myth, ritual, and symbol. Conférence au « *Seminar in Gender and Cultural Studies* ». Simmons College.
- Lepage, M. (2017). Queerness and transgender identity: Negotiations in the Pagan community of Montreal. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 46(4), 601-619. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0008429817710971>
- Mikkola, M. (2019). Feminist perspectives on sex and gender. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/feminism-gender/>
- Neitz, M.J. (2000). Queering the dragonfest: Changing sexualities in a post-patriarchal religion. *Sociology of Religion*, 61(4), 369-391. <https://www.jstor.org/stable/3712521>
- Nicholson, L. et Vuille, M. (2009). Comment interpréter le genre. *Nouvelles questions féministes*, 28(3), 62-8. <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2009-3-page-62.htm>
- Oboler, R. (2010). Negotiating Gender Essentialism in Contemporary Paganism. *Pomegranate*, 12(2).



- Orion, L. (1995). *Never again the burning times: Paganism revived*. Waveland Press.
- Paechter, C. (2006). Masculine femininities/feminine masculinities: Power, identities and gender. *Gender and education*, 18(3), 253-263. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09540250600667785>
- Pagé, G. (2017). La lente intégration du queer au féminisme québécois francophone: douze ans de résistance et le rôle de passeur des Panthères roses. *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 50(2), 535-558.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2016). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (4^e éd.). Armand Colin.
- Pavard, B. (2018). Faire naître et mourir les vagues: comment s'écrit l'histoire des féminismes. *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, 2. <https://journals.openedition.org/itineraires/3787>
- Pike, S. (2004). *New age and neopagan religions in America*. Columbia University Press.
- Schaeffer, J. (2002). Une instable identité psychosexuelle. *L'orientation scolaire et professionnelle*, 31(4), 535-543. <https://journals.openedition.org/osp/3409>
- Sloan, J. (2008). *The Gendered Altar: Wiccan Concepts of Gender and Ritual Objects*. [Mémoire de maîtrise]. University of Central Florida.
- Stoller, R. (1989). *Masculin ou féminin ?*. Presses Universitaires de France.
- Tosh, N.R., Keenan, T., Machacek, D. et Wilcox, M. (2003). Casting Divinity in My Image. *Sexuality and the World's Religions*, 295-322.
- Vouillot, F. (2002). Construction et affirmation de l'identité sexuée et sexuelle: Éléments d'analyse de la division sexuée de l'orientation. Présentation. *L'orientation scolaire et professionnelle*, 31(4), 485-494. <https://journals.openedition.org/osp/3388>
- Vuille, M., Mmalbois, F., Roux, P., Messant, F. et Pannatier, G. (2009). Comprendre le genre pour mieux le défaire. *Nouvelles questions féministes*, 28(3), 4-15. <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2009-3-page-4.htm>
- Woodhead, L. (2012). Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion. *Travail, Genre et Sociétés*, 27(1), 33-54. <https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2012-1-page-33.htm>