

Introduction

Sabina Magliocco

Volume 20, numéro 1-2, 1998

Wicca

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1087731ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1087731ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (imprimé)

1708-0401 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Magliocco, S. (1998). Introduction. *Ethnologies*, 20(1-2), 7–31.
<https://doi.org/10.7202/1087731ar>

INTRODUCTION

Sabina Magliocco

California State University - Northridge

The approach of the second millennium, like each turn of the century before it, has seen an expansion of popular interest in things spiritual and occult. Alongside traditional religions, new forms of spirituality have proliferated, belying the progressivist belief, so popular at the last turning of the century, that the diffusion of scientific understandings would eventually put an end to religiosity. Religion and science, it seems, each have quite different places at the human cultural table.

One of the most significant new religious movements of the 20th century is revival Witchcraft or Wicca,¹ part of a collection of nature-centered religions known as Neo-Paganism that seek to re-sacralize the universe by reviving and experimenting with polytheistic worship. Neo-Pagans include those who venerate Egyptian, Greek, Roman, Canaanite, Norse, and Celtic deities, as well as some who work with Native American and Afro-Caribbean folk magical traditions. Wicca is the movement's largest component. Wiccans generally worship a goddess associated with the moon, and many also worship a god associated with seasonal cycles of growth, death and regeneration. Neo-Pagans and Wiccans share a Romantic perception of the universe as alive and filled with sacredness and magic. They perceive deity as existing or expressing itself in multiple forms. They seek to live in harmony with nature, and tend to see modern humans' detachment from nature as the source of alienation and social problems. They are critical of the materialist, positivist worldview which has led to the depredation of the world's resources, the destruction of natural habitats and the devastation of traditional cultures and their indigenous forms

1. "Wicca," from the Old English *wicca* [m.], *wicce* [f.], meaning "wise one" or "witch," is preferred by some because it is less loaded than "witch." I will capitalize Witch when referring to the religion, but use lower case when using the term historically or anthropologically.

of spirituality. Inherent in this argument is a critique of positivist rationalism and its relegation of the magical, religious and supernatural to a state of unreality. To Neo-Pagans, magic, often defined as the ability to change consciousness at will, is real. They use ritual and magic to heal the rift between humans, nature and the divine. Ritual is the movement's primary form of worship, and its most important art form (Adler 1986:252-53; Luhrmann, 1989:230-31; Orion 1995:153-55; Magliocco 1996). Wicca and Neo-Paganism constitute perhaps the most significant folk revival since the folk music revival of the 1950's and 1960's. Wiccans and Neo-Pagans value folklore because they see it as preserving the vestiges of an ancient pre-Christian spiritual tradition, and make extensive use of it in creating rituals and other forms of expressive culture. But Neo-Pagan culture itself has given rise to new forms of folklore, which are valued both because they are enjoyable in and of themselves and as forms of resistance and counterculture. The papers in this special issue address both of these processes.

While the roots of Wicca can be found in the writings of the late Roman Neoplatonists (see Frew, in this issue) and in their re-discovery by Renaissance writers (Orion 1995:80-86), its emergence in the 20th century began with the publication in 1954 of amateur folklorist Gerald B. Gardner's *Witchcraft Today*. Gardner claimed to have been initiated into a coven of witches practicing in England. He interpreted his findings according to the prevailing folklore theories of the late 19th century: as survivals of a primitive religion which had been kept alive in the folk practices of rural people. He incorporated some elements of Margaret Murray's hypothesis that witchcraft was the survival of a pre-Christian fertility cult into the interpretation of his data. These elements of interpretation, drawn from outdated academic folklore theories, have now become part of the sacred history of the movement, so that contemporary Witches think of themselves as actual or spiritual descendants of practitioners of a pre-Christian religion that survived the European witchcraft persecutions. This interweaving of academic theory and folk ideology is typical of the movement's history, and is part of what gives it its extraordinary complexity.

Gardner's claims, and his descriptions of the Witches' practices, have been regarded by some scholars as spurious; he has been accused by some of inventing the religion out of whole cloth for the purpose of his own sexual titillation (Kelly 1991:65). But as D.H. Frew's article in this issue demonstrates, there are problems with the detractors, and recent research on Gardner's original magical notebook suggests it is quite possible he was describing the practices

of an actual English occult group. Of course, this does not mean the practices were ancient; they could well have been cobbled together just a few years before Gardner came into contact with the group. But disputes over the authenticity of the origins of Wicca continue to be a part of the movement and its scholarship.

Regardless of their veracity, Gardner's writings gave birth to a new religious movement. Many *traditions*, or sects, of Witchcraft trace their roots back to Gardner's coven and its offshoots. Gardnerian Craft was brought to the United States by Raymond and Rosemary Buckland in the 1960's (Adler 1986:92); but Witchcraft may have also come to North America by way of a few British immigrants in the immediate postwar period.² In this early period, however, groups operated in secret and teachings were handed down only to initiates. Its wider diffusion was due to books such as Janet and Stewart Farrar's *What Witches Do* (1983) and Raymond Buckland's *Buckland's Complete Book of Witchcraft* (1971). Through such publications, certain elements of Gardnerian Witchcraft became entwined with local folk magical practices from many ethnic traditions, systematizing them and creating a spate of new Witchcraft traditions (Adler 1986:70-80). One tradition to emerge from this marriage is *Stregheria*, an Italian-American form described in Loretta Orion's contribution to this volume.³

In the late 1960's, the feminist critique of the Judeo-Christian religious tradition became an important impetus for the popularization of Witchcraft as an oppositional discourse. Many women who had felt excluded by mainstream religions welcomed a religion in which the concept of deity included goddesses as well as gods, and where women had access to liturgical roles and religious authority (Carson 1992; Eller 1993; Spretnak 1994; Starhawk 1979). Feminist Witches reappropriated the word "witch," associated with evil-doing hags in European and American folklore, as a symbol of women's resistance against male domination, re-interpreting its negative qualities — supernatural power, sexuality, a connection with nature — as positives. If the witch was the opposite of right society, then revival Witches embraced her as

-
2. California's New Wiccan Church, for example, preserves certain elements of practice which are clearly related to Gardner's Wicca, but also seem to pre-date it [personal communication, D.H. Frew and Allyn Wolf, 1996].
 3. The diffusion of *Stregheria* is due largely to Raven Grimassi, who combined elements of Gardnerian Craft with Italian folk beliefs and traditions in his *Ways of the Strega* (Llewellyn, 1995).

an oppositional character, a force that could change aspects of American culture they found distasteful and bring about a new moral order which included feminism and environmentalism. Feminist Witchcraft has become a popular movement through the works of writers like Starhawk (1979; 1982; 1987) and Z Budapest (*Grandmother of Time*, 1989; *The Holy Book of Women's Mysteries*, 1989). Contemporary Paganism includes both mixed-gender Pagan and Witchcraft traditions, and "Dianic" traditions practiced in women-only covens whose theology (a term they prefer to the male-centered "theology") focuses exclusively on a goddess.

There are numerous sects, or "traditions," of revival Witchcraft and Neo-Paganism. Members typically meet in small groups of between 4 and 13 people, often called "covens" or "groves," to celebrate full moons and the eight sabbats, or holy days. These include the solstices, equinoxes, and the days falling between each solstice and equinox: Samhain (November 1), Brigid or Imbolc (February 1), Beltaine (May 1) and Lammas (August 1). Magical knowledge and techniques are learned informally in these face-to-face settings, as well as through classes offered by occult bookstores and festivals sponsored by local groups and national networking organizations.

Today, there are between 200,000 and 300,000 Neo-Pagans and Witches in North America. Exact numbers are difficult to calculate because many are reluctant to identify themselves publicly for fear of prejudice and discrimination; Witches and Neo-Pagans have been targets of attacks from those who misunderstand their religion and equate them with devil-worshippers. Most are Euro-Americans with higher-than-average educations — although their incomes tend to be lower than their educational level warrants (Orion 1995: 66-68). According to Orion's 1995 statistical survey done in the Eastern and Midwestern United States, there are about twice as many Neo-Pagan women as men, although the percentages may differ slightly in other regions (Orion 1995:62). The majority are concentrated in large cities and university towns. Most have come to their new religions as adults, through reading and associating with like-minded others; but there are a growing number of second-generation Neo-Pagans and Wiccans.

There are now over 100 Neo-Pagan and Wiccan journals and publications, as well as more than 10,000 websites devoted to Neo-Pagan and Wiccan themes. Popular publishing houses such as Llewellyn print dozens of new titles each year geared towards Wiccan and Neo-Pagan readers. These publications are changing the nature of the religions, from ones spread primarily through oral tradition and prolonged study in small groups, to mass-marketed

how-to spirituality for individual consumers. Despite its broad diffusion, the movement remains loosely organized, with no overarching hierarchy or single sacred text or set of beliefs. The tension between community and individuality is at the center of the movement's group dynamics: Witches and Neo-Pagans typically idealize community, yet remain fiercely individualistic and distrustful of organized authority, often leading to strains within covens, traditions and networking organizations.

There have been several excellent ethnographic studies of Wiccan and Neo-Pagan groups.⁴ Among them are Adler's sweeping survey of Neo-Paganism and Witchcraft in the United States, *Drawing Down the Moon* (1979, 1986); Luhrmann's study of a London coven *Persuasions of the Witches' Craft* (1989); Orion's *Never Again the Burning Times* (1995), a wide-ranging survey with both qualitative and quantitative aspects; and Eller's ethnography of the feminist spirituality movement, *Living in the Lap of the Goddess* (1994). Kevin Marron's *Witches, Pagans and Magic in the New Age* (1989) was based on Canadian data. A number of edited collections, including James R. Lewis's *Magical Religion and Modern Witchcraft* (1996) and Graham Harvey and Charlotte Hardman's *Paganism Today* (1996), have included some outstanding essays on aspects of the movement by Canadian, British and U.S. scholars. While all of these have remarked upon the extraordinary creativity and imaginativeness of Wiccans and Neo-Pagans, none has focused specifically on folklore and expressive culture, either within the movement, about the movement by outsiders, or the movement's extensive use of traditional folklore.

The essays in this collection represent an attempt to address this gap in the literature. All focus on some aspect of folklore and expressive culture, from the way academic prejudices have hampered scholarship of the movement's origins, to detailed studies of how individual practitioners construct links to their own past while creating new traditions, to questions of aesthetics and poetics in Wiccan foodways and music.

This issue begins with two papers that focus on issues of origins and authenticity. D.H. Frew's provocative and controversial piece illustrates some of the most egregious fallacies made by scholars of revival Witchcraft. His most important contribution is the refutation, through detailed textual analysis, of Aidan Kelly's *Crafting the Art of Magic, Book I* (1991), an analysis of source texts for Gardner's work which purported to prove that Gardner alone invented

4. For a thorough literature review, see Sarah Pike's excellent essay "Rationalizing the Margins," in Lewis, ed., 1996: 353-372.

Wicca, and which has been accepted acritically by the academic community. Frew's examination of *Ye Bok of ye Art Magical*, Gardner's unpublished notebook into which he copied various magical texts, suggests that Gardner may have been copying materials rather than composing his own, and that there may in fact be some validity to his claims of having learned Wicca from an earlier occult group. Frew also introduces new evidence that many of the practices of contemporary Witches have intriguing parallels in the practices of late Roman Neoplatonists and Hermetics. It is possible that aspects of the Neoplatonic material either survived in, or at some point re-entered the European folk tradition to emerge in the occult practices of early 20th century Britain.

Natalie Kononenko's article "Strike Now and Ask Questions Later: Witchcraft in the Ukraine," looks at early 20th century and contemporary legends about witches in the Ukraine. While not about revival Witchcraft per se, Kononenko's work is nevertheless vital because it illustrates how belief in witchcraft functioned in small agricultural communities in an area that had never experienced the witchcraft persecutions which racked much of Western Europe during the Middle Ages. Wiccan sacred history often attributes the creation of the image of the evil-doing witch to medieval Inquisitors, who are said to have used it to purge the last vestiges of pagan religion from the populace. Kononenko's piece illustrates that belief in the evil powers of witches existed independently of organized witch persecutions. Moreover, accusations of witchcraft were arbitrarily leveled at women who had suffered beatings at the hands of men as a way of justifying their abuse. In its Ukrainian context, witchcraft belief is anything but an empowering feminist ideology; it gives a grim and sobering picture of women's lives in a society where belief in witches' evil powers is real.

Despite the growing body of work on revival Witchcraft in Anglophone countries, relatively little has been published on Francophone Witchcraft and its unique features. Both Eve Gaboury and Lucie Marie-Mai Dufresne shed light on it in their papers. Eve Gaboury's paper "Echo d'une presence: rencontre du troisieme type avec des sorcieres modernes" describes the practices of Francophone Canadian feminist covens, including bits of their liturgy. She concludes that as much of the appeal of feminist Witchcraft lies in its artistic, creative nature as in its political and ideological tenets. She argues that the transformation of the witch figure from a character excluded by the dominant paradigm to a feminist culture hero represents "a rebirth of the feminine imagination". But how effective are translations of English Wiccan liturgy in expressing uniquely Francophone concerns? Lucie Marie-Mai Dufresne

addresses this concern in her contribution “A la recherche des mots pour le vivre,” based on her research with Francophone Witches in Quebec and Ontario. Dufresne discovered that these Witches actually practice in English — not surprisingly, since there is a dearth of Wiccan publications in French. She poses the question of whether simply translating Wiccan liturgy into French can adequately address matters that are unique to a Francophone worldview, or whether Francophone Witches ought to be constructing their own Craft tradition based on Francophone ethnological materials. Concerns with appropriations and heritage are common in the movement, and an important area of tension within it. On one hand, many Witchcraft traditions are highly syncretic, incorporating elements from numerous folk cultures, both ancient and modern. As Anne Lafferty’s paper (in this issue) illustrates, this is particularly the case in the multicultural landscape of contemporary North America, in which coven members may come from a variety of ethnic cultures and each may contribute elements from her own family’s tradition to the group’s rituals. But there has also been concern in the community about the ethical implications of appropriating materials from other cultural traditions, especially in the case of Native American cultures, which have been exploited and destroyed for commercial gain (Eller, 1994:62-82). The reaction of some groups has been to develop Craft traditions unique to their own ethnic heritage. At its most extreme, however, such attitudes have led to the creation of traditions that limit participants to those who share a particular heritage, to the exclusion of those with other ethnic and racial origins — a problematic and disturbing trend.⁵

How do people who adopt a new religion construct continuity between their past and their present? What happens to traditions which may have been important markers of family or ethnic identity, as well as significant affective occasions? Both Loretta Orion’s and Anne Lafferty’s papers examine in detail how individual practitioners weave links between their new religious practices and their personal pasts. Orion’s “Wise Circe’s Cult of Nature” looks at Italian-American witch Lori Bruno’s relationship with her legendary ancestor, Renaissance philosopher Giordano Bruno, illustrating how Lori Bruno has transformed the historical figure into a personal ancestor, a magical symbol

5. Ásatrú and Odinist traditions are usually cited as examples of those which attempt to limit their practices to those of Norse, or at least northern European, blood; but not all Norse groups share these principles. For a detailed study, see Jeffrey Kaplan, “The Reconstruction of the Ásatrú and Odinist Traditions,” in Lewis, 1996.

and an object of religious veneration. This sort of historical revisionism and appropriation is typical of how Wiccans and Neo-Pagans create, transmit and modify tradition. Anne Lafferty's "How We Braid Our Lives Together with Our Ancestors" examines how three women have incorporated traditions from their first religion into the celebration of Samhain (November 1), the sabbat during which Wiccans remember and honor the dead. Rather than rejecting the traditions of their families of origin, Lafferty's informants have found eloquent ways to introduce them into their Wiccan practice, adding new layers of meaning.

Like Lafferty's paper, Kerry Noonan's deals with rituals celebrating the year cycle. In "*May You Never Hunger: Religious Foodways in Dianic Witchcraft*," she focuses on foodways at a Los Angeles Dianic community's public rituals, which are always followed by a potluck feast to which all participants contribute. Building on Susan Starr Sered's assertion that women's religions world-wide emphasize food as sacred symbol, Noonan examines the gender symbolism of ritual foodways, and how women in the Dianic group experience the act of cooking as either an expression of their nurturing qualities, or an embodiment of stereotypically feminine roles. Ritual food is not only sustenance; it is also an art form, a performance which embodies many of the politics of Dianic Witchcraft. Noonan's informants comment in depth on the aesthetics of food and how foods can both reinforce and invert dominant notions of femininity.

Holly Tannen's and my paper "*The Real Old-Time Religion: Towards an Aesthetics of Neo-Pagan Song*," also deals with questions of aesthetics, this time in relation to Wiccan and Neo-Pagan musical performance practice. In the absence of a single unifying text or body of beliefs, songs may actually serve to codify and diffuse a shared set of principles in Wiccan and Neo-Pagan folk culture. Our paper delineates various categories of songs, examines their role in Wiccan and Neo-Pagan ritual, and explores how emic critiques of music illuminate areas of conflict and tension within the movement. We attempt to delineate an emerging aesthetic of Neo-Pagan song, one that is syncretic, participatory, anti-authoritarian, Romantic and woman-centered, reflecting the movement's counter-cultural values.

Many of the contributors to this volume represent a growing trend in contemporary ethnological studies: the emergence of native ethnographers. Witchcraft and Neo-Paganism are characterized by a high presence of native ethnographers and critical practitioners who cross the boundaries between

categories easily and repeatedly. These insider-scholars may study their own traditions at the same time they are engaged in actively constructing them, remaining both involved and critical at the same time. While the native ethnographer was greeted with enthusiasm by anthropologists, in the study of popular religion, the insider remains suspect (Hufford 1995), especially in the case of non-mainstream religions such as Witchcraft and Neo-Paganism. There is a presumption that skeptical disinterest is the only acceptable stance for an ethnologist engaged in the study of religion. Yet what passes for skeptical disinterest is often nothing more than another belief system: an academic belief in “methodological atheism” (Hufford 1995:62-66). Yet as Hufford, Wilson, Goldstein and Primiano have shown (1995), reflexive scholarship in the ethnography of religion is not only possible, but highly effective. Reflexivity, “a relationship of identity between subject and object” (Hufford 1995:2), characterizes many of these papers. In some, it takes the form of a critical evaluation of approaches to Neo-Paganisms and Wicca, while in others, experience-based research enriches the author’s understanding of the data. Still others make use of the close relationship between ethnographer and tradition-bearer to engage in dialogic ethnography (Lawless 1991). It is our hope that their multivocality will illustrate the rich, complex plurality of perspectives both within and without the movement, and stimulate engaging discussion and new scholarship.

References

- Adler, Margot. 1979, 1986. *Drawing Down the Moon. Witches, Druids, Goddess-Worshippers and Other Pagans in America Today*. Boston: Beacon Press.
- Buckland, Raymond. 1971. *Buckland's Complete Book of Witchcraft*. St. Paul: Llewellyn.
- Budapest, Z. 1989a. *The Holy Book of Women's Mysteries*. Oakland, CA: Wingbow Press.
- _____. 1989b. *The Grandmother of Time*. San Francisco: Harper-Collins.
- Carson, Anne. 1992. *Goddesses & Wise Women. The Literature of Feminist Spirituality, 1980-1992, An Annotated Bibliography*. Freedom, CA: The Crossing Press.
- Eller, Cynthia. 1993. *Living in the Lap of the Goddess: the Feminist Spirituality Movement in America*. Boston: Beacon Press.
- Farrar, Janet and Stewart. 1983. *What Witches Do*. New York: Magickal Child.
- Gardner, Gerald B. 1954. *Witchcraft Today*. London: Rider and Co.
- Goldstein, Diane. 1995. The Secularization of Religious Ethnography and Narrative Competence in a Discourse of Faith. *Western Folklore* 54/1, 23-36.
- Grimassi, Raven. 1995. *Ways of the Strega: Italian Witchcraft: Its Lore, Magick, and Spells*. Llewellyn: World Religion & Magick Series.
- Harvey, Graham, and Charlotte Hardman. 1996. *Paganism Today*. London: Thorsons.
- Hufford, David. 1995. The Scholarly Voice and the Personal Voice: Reflexivity in Belief Studies. *Western Folklore* 54/1, 57-76.
- Kaplan, Jeffrey. 1996. The Reconstruction of the Ásatrú and Odinist Traditions. In *Magical Religion and Modern Witchcraft*, ed., James R. Lewis: 193-236. Albany: SUNY Press.
- Kelly, Aidan. 1991. *Crafting the Art of Magic, Book I*. St. Paul: Llewellyn.
- Lawless, Elaine. 1991. Women's Life Stories and Reciprocal Ethnography as Feminist and Emergent. *Journal of Folklore Research* 28/1, 35-60.
- Lewis, James R, ed. 1996. *Magical Religion and Modern Witchcraft*. Albany: SUNY Press.
- Luhrmann, T.M. 1989. *Persuasions of the Witches' Craft*. Cambridge: Harvard University Press.
- Magliocco, Sabina. 1996. Ritual Is My Chosen Art Form: the Creation of Ritual as Folk Art among Contemporary Pagans. In *Magical Religion and Modern Witchcraft*, ed., James R. Lewis: 93-119. Albany: SUNY Press.

-
- Marron, Kevin. 1989. *Witches, Pagans and Magic in the New Age*. Toronto: Seal Books.
- Orion, Loretta. 1995. *Never Again the Burning Times: Paganism Revisited*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Pike, Sarah. 1996. Rationalizing the Margins: a Review of Legitimation and Ethnographic Practice in Research on Neo-Paganism. In *Magical Religion and Modern Witchcraft*, ed., James R. Lewis: 353-372. Albany: SUNY Press.
- Primiano, Leonard N. 1995. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54/1, 37-55.
- Spretnak, Charlene. 1982. *The Politics of Women's Spirituality*. New York: Anchor Books.
- Starhawk (Miriam Simos). 1979. *The Spiral Dance*. San Francisco: Harper-Collins.
- _____. 1982. *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*. San Francisco: Harper-Collins.
- _____. 1987. *Truth or Dare*. San Francisco: Harper-Collins.
- Wilson, William. 1995. Folklore, a Mirror for What? Reflections of a Mormon Folklorist. *Western Folklore* 54/1, 13-22.

INTRODUCTION

Sabina Magliocco

California State University - Northridge

À l'approche du second millénaire, comme ce fut le cas à chaque fin de siècle, on observe le développement d'un intérêt marqué pour tout ce qui relève du spirituel et de l'occulte. En parallèle aux grandes religions traditionnelles, une nouvelle forme de spiritualité prolifère, spiritualité à travers laquelle se lit une quête de croyances plus progressistes. Cette nouvelle forme religieuse est aussi populaire maintenant que le fut, lors de la dernière fin de siècle, la diffusion de la pensée scientifique qui aurait soi-disant mis un terme à la religiosité. Religion et science ont visiblement pris, toutes les deux, des places complètement différentes à la table de la culture humaine.

Parmi les nouveaux mouvements religieux du XX^e siècle, le renouveau de la sorcellerie et le wicca¹ sont les plus significatifs du grand ensemble formé des religions centrées sur la nature, connues sous le terme de « néopaganisme » et qui cherchent à resacraliser l'univers par la redécouverte et l'expérience du culte polythéiste. Le néopaganisme comprend tous les cultes qui vénèrent les divinités égyptiennes, grecques, romaines, chanaanites, norvégiennes et celtiques, de même que les cultes qui s'intéressent aux pratiques traditionnelles de magie des autochtones d'Amérique et des Afro-Antillais. De tous ces mouvements, le wicca est le plus important. Généralement, les wiccains vouent un culte à une divinité associée à la lune et plusieurs autres cultes dans lesquels un dieu est associé au cycle des saisons, de la mort et de la régénération. Les néopagains et les wiccains partagent une conception romantique de l'univers qu'ils conçoivent comme vivant et étroitement lié au sacré et à la magie. Ils perçoivent le divin comme existant ou s'exprimant lui-même sous de multiples formes. Ils tentent de vivre en harmonie avec la nature et interprètent le détachement

1. « Wicca » provient de l'ancien anglais *wicca* (masculin), *wicce* (féminin), qui signifie sage ou sorcier. Plusieurs préfèrent ce terme parce qu'il est moins chargé de sens que « sorcière ».

moderne des humains de la nature comme une source d'aliénation et comme la cause de nombreux problèmes sociaux. Ils critiquent la vision du monde matérialiste et positiviste, laquelle a mené au gaspillage des ressources de la planète, à la destruction des habitats naturels et à la dévastation des cultures traditionnelles et de leurs formes indigènes de spiritualité. Cette argumentation est porteuse d'une critique du rationalisme positiviste et de l'abandon de la magie, du religieux et du surnaturel qui ont été relégués au rang de l'irréel. Pour les néopaiens, la magie se définit souvent comme la capacité de changer à volonté son état d'esprit ; elle est donc bien réelle. Ils utilisent les rituels et la magie pour combler le gouffre entre l'humain, la nature et le divin. Le rituel est le culte de base du mouvement, de même que l'occasion de ses plus importantes manifestations artistiques (Adler 1986 : 252-53 ; Luhrmann 1989 : 230-31 ; Orion 1995 : 153-55 ; Magliocco 1996). Le wicca et le néopaganisme constituent peut-être le plus important mouvement de renouveau depuis celui de la musique traditionnelle qui a eu cours dans les années 1950 et 1960. Les wicains et les néopaiens tiennent l'ethnologie et le folklore en haute estime, parce que ces disciplines ont préservé les vestiges d'une ancienne tradition spirituelle préchrétienne. Ils puisent abondamment à ces connaissances et leur donnent un nouveau visage en créant de nouveaux rituels et d'autres formes d'expressions culturelles. La culture néopaienne a permis l'émergence de nouvelles formes de folklore qui sont appréciées tant parce qu'elles sont agréables en elles-mêmes, que parce qu'elles représentent une forme de résistance et de contre-culture. Les articles de ce numéro spécial portent tous sur l'un ou l'autre de ces processus.

Bien que l'émergence du wicca puisse être retracée dans les écrits des néoplatonistes romains (voir Frew dans ce numéro) et dans leur redécouverte par des écrivains de la Renaissance (Orion 1995 : 80-86), l'émergence du wicca au XX^e siècle est attribuable à la publication, en 1954, de l'ouvrage *Witchcraft of Today* du folkloriste amateur Gerald B. Gardner. Celui-ci prétendait avoir été initié par un cercle de sorcières qui pratiquaient en Angleterre. Gardner a interprété sa découverte à la lumière de théories folkloriques qui prévalaient à la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire comme la survivance d'une religion primitive qui aurait été conservée par la tradition chez la population rurale. Il ajouta à sa théorie plusieurs éléments de l'hypothèse de Margaret Murray selon laquelle la sorcellerie était une survivance d'un culte de fertilité préchrétien. Ces éléments d'interprétation, qui ont été puisés à même d'anciennes recherches folkloriques, sont maintenant devenus partie prenante de l'histoire sacrée du mouvement. Les sorcières contemporaines croient donc qu'elles sont elles-mêmes les héritières

spirituelles d'une religion préchrétienne qui aurait survécu aux chasses aux sorcières de l'Europe. Ce mouvement de va-et-vient entre les théories de spécialistes et les discours populaires est typique de l'histoire de ce mouvement et contribue sans doute aussi à son extraordinaire complexité.

Les prétentions de Gardner, de même que ses descriptions des pratiques de sorcellerie ont été étudiées par plusieurs spécialistes qui ont conclu que tous ses écrits étaient faux, Gardner étant accusé par plusieurs d'avoir inventé la religion de toutes pièces, et ce dans le but de satisfaire ses titillations sexuelles (Kelly 1991 : 65). Mais comme l'article de D. H. Frew le démontre, les recherches récentes qui ont été faites sur les notes personnelles de magie de Gardner suggèrent qu'il est possible que celui-ci ait décrit les pratiques d'un groupe occulte contemporain de l'Angleterre. Toutefois, cela ne veut pas dire que ces pratiques soient nécessairement anciennes ; elles peuvent très bien avoir été bricolées en Angleterre quelques années avant que Gardner ne prenne contact avec le groupe. Quoiqu'il en soit, la discussion concernant l'authenticité de l'origine du wicca continue de faire partie du mouvement et de donner lieu à nombre de travaux scientifiques.

Qu'ils soient véridiques ou non, les écrits de Gardner ont donné naissance à un nouveau mouvement religieux. Plusieurs *traditions*, ou sectes, de sorcellerie situent leurs racines dans le cercle de Gardner et les ramifications de celui-ci. La sorcellerie de Gardner a été amenée aux États-Unis par Raymond et Rosemary Buckland dans les années 1960 (Adler 1986 : 92), mais la sorcellerie pourrait aussi avoir été implantée en Amérique du Nord par des immigrants britanniques qui sont arrivés pendant l'après-guerre². Quoiqu'il en soit, à cette période, les groupes fonctionnaient clandestinement et transmettaient la tradition seulement aux initiés. La diffusion massive a été rendue possible par la publication d'ouvrages comme celui de Janet et Stewart Farrar intitulé *What Witches Do* (1983) ou celui de Raymond Buckland, le *Buckland's Complete Book of Witchcraft* (1971). Dans ces ouvrages, certains éléments de la sorcellerie de Gardner ont été repris et mélangés à des pratiques locales de magie provenant de différentes communautés culturelles. Les pratiques y étant érigées en système de croyances, ces ouvrages ont donné naissance à une masse de nouvelles traditions de sorcellerie (Adler 1986 : 70-80). Parmi les cultes issus de ce

2. La California's New Wiccan Church, par exemple, conserve certains éléments des pratiques qui sont clairement associées au wicca de Gardner, bien que certains semblent le précéder. (communication personnelle D. H. Frew et Allyn Wolf 1996).

mélange, on trouve la *stregheria*, une forme de sorcellerie italo-américaine que Loretta Orion présente dans son article de ce numéro spécial³.

À la fin des années 1960, la critique féministe des religions judéo-chrétiennes est devenue un facteur important dans le développement de la sorcellerie qui était désormais conçue comme discours d'opposition ou comme contre-culture. Plusieurs femmes qui se sentaient exclues des religions dominantes ont accueilli avec enthousiasme cette religion dans laquelle le concept de déïsme inclut aussi bien les déesses que les dieux et où les femmes ont accès aux rôles liturgiques et à l'autorité religieuse (Carson 1992 ; Eller 1993 ; Spretnak 1994 ; Starhawk 1979). La sorcellerie féministe s'est réapproprié le mot « sorcière », lequel renvoyaient jadis à l'image de la vieille femme diabolique du folklore européen et américain, pour le transformer en un symbole de résistance féminine contre la domination masculine et pour réinterpréter ses qualités négatives — pouvoir surnaturel, sexualité, lien avec la nature — en qualités positives. Si la sorcière était en opposition avec la société normative, alors le renouveau de la sorcellerie intégrait cette image pour en faire une force d'opposition susceptible de changer certains aspects de la culture américaine que ces femmes trouvaient mauvais et pour amener un nouvel ordre moral qui inclurait le féminisme et l'environnementalisme. La sorcellerie féministe est devenue un mouvement populaire à travers les travaux d'auteurs comme Starhawk (1979 ; 1982 ; 1987) et Z. Budapest (*Grandmother of Time* 1989 ; *The Holy Book of Women's Mysteries* 1989). Le paganisme contemporain regroupe autant des groupes païens et des traditions de sorcellerie mixtes que des traditions « dianiques » composées exclusivement de cercles féminins dont la « théologie » (un terme que les croyantes préfèrent au concept masculinisant de théologie) est centrée exclusivement sur la déesse.

Il existe de nombreuses sectes, ou traditions, de renouveau de la sorcellerie et de néopaganisme. Les membres se rencontrent généralement dans de petits groupes de quatre à treize personnes, souvent appelés « cercles » ou « *groves* », pour célébrer la pleine lune et les huit sabbats ou jours sacrés. Ceux-ci incluent les solstices, les équinoxes et les jours qui tombent entre chaque solstice et équinoxe, soit le 1^{er} novembre (Samhain), le 1^{er} février (Sainte-Brigitte ou Imbolc), le 1^{er} mai (Beltaine) et le 1^{er} août (Lugnasad). Les connaissances magiques et les techniques sont apprises de façon informelle lors de ces

3. La diffusion de la *stregheria* est largement due à Raven Grimassi qui a combiné les éléments du culte de Gardner à un ensemble de traditions et de croyances italiennes dans son ouvrage intitulé *Ways of the Strega* (Llewellyn 1995).

rencontres en face-à-face, autant que par le biais de cours offerts par les librairies spécialisées dans l'occultisme et lors des festivals commandités par les groupes locaux et les organisations nationales.

Aujourd'hui, ils sont entre 200 000 et 300 000 sorcières et néopaiens en Amérique du Nord. Leur nombre exact est difficile à évaluer parce que plusieurs d'entre eux sont réticents à s'identifier publiquement, habituellement par peur des préjugés et de la discrimination. Les sorcières et les néopaiens ont été la cible d'attaques de la part de ceux qui ne comprennent pas leur religion et qui l'associent aux cultes sataniques. La plupart d'entre eux sont des Euro-Américains qui bénéficient d'un niveau d'éducation supérieur à la moyenne — bien que leur revenu tende à être inférieur à ce qu'il pourrait être compte tenu de leur scolarité (Orion 1995 : 66-68). Comme l'explique Orion à partir de ses données statistiques de 1995, il y a environ deux fois plus de femmes que d'hommes néopaiens dans l'est et le sud-ouest des États-Unis, bien que la proportion puisse varier légèrement dans les autres régions (Orion 1995 : 62). La majorité des wiccains et des néopaiens demeurent dans les grandes villes et dans les cités universitaires. C'est seulement une fois adultes que la plupart d'entre eux se sont convertis à leur nouvelle religion, soit par des lectures, soit par la fréquentation de gens qui avaient les mêmes convictions qu'eux. Toutefois, le nombre de néopaiens et de wiccains de deuxième génération est en pleine croissance.

Il y a maintenant plus de 100 publications et journaux néopaiens et wiccains, ainsi que plus de 10 000 sites *web* consacrés au néopaganisme et au wicca. On compte aussi plusieurs maisons d'édition populaires, comme celle de Llewellyn qui publie une douzaine de nouveaux titres chaque année, maisons d'édition qui ciblent spécifiquement les lecteurs wiccains et néopaiens. Ce type de publication a changé la nature de la religion. Autrefois, la transmission ne se faisait que par la tradition orale et l'étude approfondie en petits groupes, alors qu'on observe maintenant la diffusion massive d'une forme de spiritualité conçue pour des consommateurs individuels. En dépit de cette vaste diffusion, le mouvement demeure peu organisé, sans structure hiérarchique ni textes sacrés ou ensemble de croyances qui seraient uniformes pour tous. La tension entre la communauté et les individus est au centre de la dynamique de groupe du mouvement. Les wiccains et les néopaiens idéalisent généralement la communauté, mais demeurent féroce­ment individualistes et méfiants à l'égard des organisations autoritaires, leur méfiance entraînant souvent des tensions à l'intérieur des groupes, des traditions et des grands réseaux de l'organisation.

Plusieurs excellents travaux ethnologiques ont été effectués sur les groupes wicains et néopaiens⁴. Il y a d'abord le travail de Adler, un vaste sondage sur le néopaganisme et la sorcellerie aux États-Unis, *Drawing the Moon* (1979 ; 1986) ; l'étude de Luhrmann, qui porte sur un cercle de Londres, *Persuasions of the Witches' Craft* (1989) ; celle de Orion, *Never Again the Burning Times* (1995), une vaste étude traitant tant les aspects qualitatifs que quantitatifs du phénomène ; et celui de Eller, une ethnographie du mouvement féministe spirituel, *Living in the Lap of the Goddess* (1994). De son côté, Kevin Marron a mené une étude à partir de données canadiennes qu'il a intitulée *Witches, Pagans and Magic in the New Age* (1989). On compte également plusieurs ouvrages collectifs, dont celui dirigé par James R. Lewis, *Magical Religion and Modern Witchcraft* (1996), et celui dirigé par Graham Harvey et Charlotte Hardman, *Paganism Today* (1996). Ces recueils, qui regroupent d'excellents textes de chercheurs canadiens, britanniques et américains, traitent des différents aspects du mouvement. Même si tous ont remarqué l'extraordinaire esprit de créativité et d'imagination des wicains et des néopaiens, aucun auteur n'a spécifiquement travaillé sur le folklore et l'expression culturelle qui s'expriment tant dans les activités des membres du mouvement que dans leur appropriation massive des pratiques traditionnelles ou folkloriques.

Les textes réunis dans ce numéro devraient nous permettre de faire un premier pas pour combler cette lacune. Tous portent sur le folklore ou sur l'expression culturelle, qui sont traités sous des angles différents, soit sur la manière utilisée par les critiques universitaires pour remettre en cause les travaux sur l'origine du mouvement, soit pour préciser les connaissances sur le phénomène par lequel chacun des croyants établit des liens avec son passé en créant une nouvelle tradition, soit en s'interrogeant sur l'esthétique et la poésie dans les pratiques alimentaires et musicales wicaines.

Ce numéro débute par deux articles qui portent sur l'origine du groupe et sur la question de l'authenticité de son histoire. D. H. Frew, dans un texte provocant et controversé, présente plusieurs des pires manipulations qui ont été faites par les spécialistes du renouveau de la sorcellerie. Il s'attaque notamment à l'ouvrage de Aiden Kelly, *Crafting the Art of Magic, Book I* (1991), lequel avait été accueilli sans critique par la communauté scientifique. Cet ouvrage présentait une analyse des manuscrits de Gardner à partir de laquelle Kelly soutenait que Gardner avait inventé le wicca de toutes pièces. Par une

4. Pour une revue de littérature très complète, voir l'excellent article de Sarah Pike intitulé « Rationalizing the Margins » dans Lewis (dir.) 1996 : 353-372.

analyse de texte détaillé, Frew apporte un éclairage nouveau sur les écrits de Gardner. L'examen de Frew du *Ye Bok of ye Art Magical*, un livre de notes non publié de Gardner dans lequel il a copié plusieurs textes magiques, permet de croire que Gardner pourrait avoir copié les textes plutôt que de les avoir composés lui-même. Ce serait donc là un élément permettant de démontrer qu'il aurait réellement appris le wicca d'un ancien groupe occulte. Frew ouvre également de nouvelles pistes en démontrant que plusieurs des pratiques contemporaines de sorcellerie peuvent être mises en parallèle avec les pratiques des néoplatonistes et des hermétiques romains. Il est possible que certains éléments des documents néoplatonistes aient survécu, tout comme ils peuvent avoir été réintroduits dans les traditions populaires européennes et avoir émergé dans les pratiques occultes du XX^e siècle en Angleterre.

L'article de Natalie Kononenko, « Strike Now and Ask Question Later : Witchcraft in the Ukraine », porte sur les légendes contemporaines de sorcellerie et sur celles du début du XX^e siècle en Ukraine. Sans traiter directement du renouveau de la sorcellerie, les travaux de Kononenko sont absolument essentiels, puisqu'ils permettent de mieux comprendre de quelle façon les croyances en la sorcellerie opèrent dans de petites communautés agricoles qui n'ont jamais connu la persécution des sorcières, comme ce fut le cas au Moyen Âge dans l'ouest de l'Europe. L'histoire wiccaïenne sacrée attribue souvent la création de l'image satanique de la sorcière aux inquisiteurs du Moyen Âge, lesquels l'auraient fabriquée pour pouvoir détruire les vestiges de la religion païenne qui subsistait toujours. Le travail de Kononenko démontre que ces croyances dans les pouvoirs sataniques des sorcières existent indépendamment de l'organisation de grandes persécutions des sorcières. De plus, des femmes ont été arbitrairement accusées de sorcellerie par des hommes qui les avaient abusées et qui voulaient justifier leurs abus de cette façon. Dans le contexte ukrainien, les croyances en la sorcellerie sont loin d'être l'idéologie d'un lieu de pouvoir féminin ; elles donnent une image macabre et sombre de la vie des femmes dans une société où la croyance aux pouvoirs des sorciers et aux démons est omniprésente.

En dépit du nombre grandissant de travaux sur le renouveau de la sorcellerie dans les pays anglophones, relativement peu d'études ont été publiées sur la sorcellerie francophone et sur son caractère particulier. Ève Gaboury et Lucie Marie-Mai Dufresne apportent un éclairage sur le sujet dans leurs articles. Celui d'Ève Gaboury, « Écho d'une présence : rencontre du troisième type avec des sorcières modernes », décrit les pratiques de cercles féministes canadiens-français et présente brièvement une partie de leur liturgie. Elle conclut

que l'attrait de la sorcellerie féministe repose autant sur son caractère artistique et créatif que sur ses principes politiques et idéologiques. Elle avance que les transformations de la figure de la sorcière, une figure exclue par le paradigme dominant, en un héros culturel féministe représente une renaissance de l'imaginaire féminin. Mais comment peut se faire la traduction de la liturgie wiccaïne de l'anglais vers le français ? Voilà la question que soulève Lucie Marie-Mai Dufresne dans son texte, « À la recherche des mots pour le vivre », qu'elle a rédigé à partir d'un travail mené auprès de sorcières francophones de l'Ontario et du Québec. Dufresne découvre que ces sorcières pratiquent en anglais — peu surprenant quand on sait qu'il n'y a pas de publications wiccaïnes en français. Elle se demande s'il est possible de traduire la liturgie wiccaïne en français pour que celle-ci corresponde à la vision du monde des francophones et, si non, dans quelles mesures les wiccaïns francophones pourront construire leur propre culte à partir du matériel ethnologique francophone.

Les réflexions à propos des phénomènes d'appropriation et de la notion d'héritage sont courantes dans le mouvement néopaganiste et sont également le lieu de vives tensions dans les différents groupes. Plusieurs traditions de sorcellerie sont hautement syncrétiques, introduisant des éléments de nombreuses cultures traditionnelles, tant anciennes que modernes. Comme l'article de Anne Lafferty (dans ce numéro) l'illustre, c'est particulièrement le cas dans les régions multiculturelles de l'Amérique du Nord contemporaine, où les membres des cercles peuvent provenir de plusieurs cultures différentes, chacun contribuant aux rituels du groupe avec des éléments de sa tradition familiale. Mais on a aussi soulevé des questions dans la communauté en ce qui concerne les implications éthiques de l'appropriation de faits culturels provenant d'autres cultures, particulièrement dans le cas des cultures autochtones d'Amérique, qui ont été exploitées et détruites par des intérêts commerciaux (Eller 1994 : 62-82). La réaction de plusieurs groupes a été de développer un ensemble de traditions de culte uniquement à partir de l'héritage ethnique des membres du groupe. À l'extrême, cette logique a mené à la création de traditions qui regroupent uniquement des participants qui possèdent un même héritage particulier, donc à l'exclusion de ceux qui sont d'origine ethnique différente — une tendance problématique et dérangeante⁵.

5. Les traditions ásatrúes et odinistes sont couramment citées en exemple comme des traditions qui limitent leurs pratiques à celles d'un seul groupe, soit les peuples nordiques ou les groupes du nord de l'Europe dans ce cas-ci. Ce ne sont toutefois pas tous les groupes nordiques qui suivent ces principes. Pour une étude détaillée, voir, de Jeffrey Kaplan, « The Reconstruction of the Ásatrú and Odinist Traditions » dans Lewis (1996).

Comment les personnes qui adoptent une nouvelle religion peuvent-elles construire une continuité entre leur passé et leur présent ? Qu'arrive-t-il à la tradition qui peut avoir marqué de façon considérable l'identité ethnique ou familiale, surtout lors d'occasions importantes sur le plan affectif ? Les articles de Loretta Orion et d'Anne Lafferty analysent en détail la façon utilisée par les croyants pour créer des liens entre les pratiques de leur nouvelle religion et leur passé personnel. Le texte d'Orion, « Wise Circe's Culte of Nature », traite d'une sorcière italo-américaine, Lori Bruno, et de sa relation avec son ancêtre légendaire, le philosophe de la Renaissance Giordano Bruno, illustrant comment Lori Bruno a transformé la figure historique en un ancêtre personnel, en un symbole magique et en un objet de vénération religieuse. Cette sorte de révisionnisme historique et d'appropriation est typique de la façon dont les wicains et les néopaiens créent, transmettent et modifient leur tradition. Dans son article intitulé « How We Braid Our Lives Together with Our Ancestors », Anne Lafferty analyse le processus par lequel trois femmes ont introduit des traditions de leur première religion dans leur célébration du Samhain (1^{er} novembre), le sabbat durant lequel les sorcières se souviennent des morts et les honorent. Plutôt que de rejeter les traditions de leur famille d'origine, les informatrices de Lafferty ont trouvé des manières explicites d'introduire celles-ci dans leurs pratiques wicaines, leur attribuant un sens nouveau et différent.

Comme celui de Lafferty, l'article de Kerry Noonan porte sur les rituels de célébration du cycle calendaire. Dans son texte intitulé « *May You Never Hunger : Religious Foodways in Dianic Witchcraft* », elle analyse les pratiques alimentaires des rituels publics d'une communauté dianique de Los Angeles, rituels au cours desquels se tient un festin communautaire auquel tous les participants contribuent. En s'appuyant sur l'affirmation de Susan Starr Sered selon laquelle les religions de femmes sont toujours centrées sur l'alimentation qui prend alors la forme d'un symbole sacré, Noonan étudie le symbolisme de genre qui est impliqué dans les pratiques alimentaires des rituels et la façon dont les femmes des groupes dianiques expérimentent la préparation des aliments, tant comme une expression de leurs qualités nutritives que comme une incarnation des stéréotypes du rôle féminin. Les rituels alimentaires ne sont pas seulement une pratique élémentaire de subsistance, ils sont aussi une forme d'art, une performance qui incarne plusieurs aspects politiques de la sorcellerie dianique. Les informatrices de Noonan commentent en profondeur l'esthétique de la nourriture et la façon dont celle-ci peut renforcer et inverser les notions dominantes de féminité.

L'article que je signe avec Holly Tannen, « *The Real Old-Time Religion : Towards an Aesthetics of Neo-Pagan Song* », aborde également les questions d'esthétique, mais cette fois en ce qui concerne les pratiques de musique wicaines et néopaiennes. En l'absence d'un seul texte dominant ou d'un ensemble de croyances, les chansons peuvent vraiment servir à codifier et à diffuser une partie des principes de la culture traditionnelle wicaine et néopaienne. Notre article décrit plusieurs catégories de chansons, examine leur rôle dans les rituels wicains et néopaiens et explique la façon dont les critiques émiques de la musique éclairent les zones de conflits et de tensions dans le mouvement. Nous souhaitons décrire l'émergence esthétique de la chanson néopaienne, chanson qui est syncrétique, participative, anti-autoritaire, romantique et centrée sur la femme, reflétant les valeurs de contre-culture du mouvement.

Plusieurs des auteurs qui ont contribué à ce numéro appartiennent à une tendance en plein développement dans les études ethnologiques : l'ethnologie « autochtone », l'ethnologie de l'intérieur. La sorcellerie et le néopaganisme sont caractérisés par la présence massive dans les groupes d'ethnographes et de pratiquants très critiques qui traversent facilement et constamment les frontières entre les catégories. Ces spécialistes et ces critiques de l'intérieur peuvent étudier la tradition en même temps qu'ils sont activement engagés dans la construction de celle-ci, à la fois mêlés au phénomène et critiques face à ce dernier. Ces ethnographes sont accueillis avec enthousiasme par les anthropologues, mais dans l'étude de la religion populaire, leur position demeure suspecte (Hufford 1995), surtout dans le cas de religions parallèles comme la sorcellerie et le néopaganisme. Il existe une présomption selon laquelle seule la position de sceptique désintéressé convient à un ethnologue engagé dans l'étude de la religion. Pourtant, le système de référence des sceptiques désintéressés n'est rien d'autre qu'un autre système de croyances : la croyance universitaire en un « athéisme méthodologique » (Hufford 1995 : 62-66). Comme Hufford, Wilson, Goldstein et Primano l'ont démontré (1995), la réflexivité savante dans l'étude ethnologique de la religion n'est pas seulement possible, mais hautement efficace. La réflexivité « a relationship of identity between subject and object (un rapport identitaire entre sujet et objet) » (Hufford 1995 : 2), caractérise plusieurs des textes présentés ici. En somme, ils prennent la forme d'une évaluation critique de la perspective d'étude du néopaganisme et du wicca, la recherche basée sur l'expérience venant enrichir la compréhension des auteurs. D'autres encore font usage de la proximité relationnelle entre l'ethnologue et le porteur de traditions pour engager un dialogue

ethnographique (Lawless 1991). Nous espérons que cette multitude de regards pourra illustrer la richesse, la complexité et la pluralité des perspectives, en même temps à l'intérieur et à l'extérieur du mouvement, et stimuler la discussion et les nouvelles recherches