

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA FABRIQUE D'UNE TRADITION NÉO-PAÏENNE :
UNE ETHNOGRAPHIE DU NÉO-DRUIDISME AU QUÉBEC

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
NICOLAS PIERRE BOISSIÈRE

MAI 2023

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Onze années se sont écoulées entre le début de mon doctorat et le dépôt final de cette thèse. Onze années durant lesquelles je n'ai eu de cesse de constater à quel point la formule, lue ici et là, faisant du doctorat « un travail solitaire », était on ne peut plus éloignée de ma réalité. Ce doctorat, en effet, a reposé dans mon cas sur une double immigration : intellectuelle, d'une part, des sciences historiques aux sciences humaines et sociales du contemporain ; personnelle, d'autre part, de la France au Québec. Or, sans la présence, le soutien et la participation d'une multitude de personnes, une telle entreprise n'aurait tout simplement pas été possible.

La première personne que je souhaite ainsi remercier n'est autre que Eve Paquette, ma directrice de recherche, envers qui j'éprouve une immense reconnaissance face à l'investissement et la générosité sans limite qui furent les siens depuis notre toute première rencontre. Eve Paquette, en effet, a non seulement supervisé mon doctorat avec enthousiasme, rigueur et bienveillance, mais m'a également accompagné et soutenu sur tous les plans — intellectuel, émotionnel, financier — lors de chacune des étapes qui ont jalonné mon parcours d'étudiant et de chargé de cours au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Par son attitude à mon égard, accueillant, sans jamais les remettre en doute, mes hésitations, ma lenteur et mes critiques envers tel ou tel aspect de la vie universitaire, Eve Paquette m'a offert l'une des plus importantes et des plus belles leçons d'humanité qui soit : le sens véritable du mot *confiance*.

Si ma reconnaissance est immense envers cette dernière, ma gratitude l'est tout autant envers une autre personne-clef dans ma trajectoire scolaire, professionnelle et humaine : Guy Ménard. Malgré le fait que mon arrivée à l'Université du Québec à Montréal ait coïncidé avec son départ, après une riche carrière comme professeur au sein du Département de sciences des religions, Guy Ménard n'a effectivement eu de cesse de jouer pour moi un rôle de mentor. Avec la générosité exceptionnelle qui le caractérise, de même qu'avec son intelligence, sa sagesse et son humour, Guy Ménard m'a toujours écouté, conseillé et encouragé. Nos échanges et nos moments passés ensemble m'ont profondément nourri, à la fois intellectuellement, amicalement... et gustativement ! Ils ont très grandement contribué à mon bien-être de ce côté-ci du monde et à ce que mon intégration à la société et à la culture québécoises soit des plus heureuses.

Au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal, j'ai aussi eu la chance de côtoyer de nombreuses personnes ayant, chacune à sa façon, rendu mes études et mon travail faisables et agréables.

À cet égard, je tiens d'abord à adresser mes plus sincères remerciements à Laurent Jérôme et Chiara Letizia, qui m'ont tous deux attentivement accompagné durant ma scolarité et ma recherche doctorales. En plus de partager avec moi leurs expertises afin d'améliorer mes différentes productions, Laurent Jérôme et Chiara Letizia m'ont également témoigné leur soutien en me confiant plusieurs responsabilités pédagogiques et scientifiques, m'offrant autant d'occasions supplémentaires pour apprendre à leurs côtés.

Dès son arrivée dans l'équipe professorale, Stéphanie Tremblay m'a aussi fait part d'un soutien et d'une confiance sans relâche, à la fois en me prodiguant ses conseils avisés, en prenant le temps de répondre à mes sollicitations et en m'incluant dans ses propres

projets de recherche. Sa bienveillance et son enthousiasme m'ont énormément encouragé et touché, et je la remercie infiniment pour tout.

Sans la présence et le savoir-faire de Diane Pellerin, ma « mère adoptive » comme j'adore l'appeler, la réalisation de mon doctorat aurait été beaucoup plus ardue. Diane Pellerin a non seulement formidablement géré mon dossier étudiant — ce qui ne m'a jamais semblé être une mince affaire en tant qu'étudiant étranger — mais a également illuminé bon nombre de mes journées de travail, avec le soleil qu'elle a dans le cœur. Nos moments de discussion et de rire, dans son bureau et dans les couloirs du 3^e étage du pavillon W, m'ont profondément fait du bien et je la remercie infiniment, elle aussi, pour tout.

Je profite par ailleurs de ces quelques lignes pour remercier très chaleureusement Marie-Claude Noël, Stéphanie Racette, Julie Laporte et leurs prédécesseures, Jocelyne Papineau et Lyne St-Cyr, pour leur efficacité et leur bonne humeur au travail ainsi que pour leur gentillesse à mon égard.

Je souhaite également adresser mes remerciements à l'ensemble de l'équipe professorale du Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Mona Abbondanza, Pierre Lucier et Roxanne Marcotte m'ont en particulier fait l'honneur de me confier des responsabilités liées à l'enseignement et la recherche, et je les en remercie encore.

J'adresse aussi mes plus chaleureux remerciements à mes collègues chargés de cours Chantal Bertrand, Paul Leslie et Geneviève Pigeon, qui m'a à son tour fait l'honneur de me confier ses classes comme correcteur et conférencier. Nos échanges m'ont beaucoup stimulé, rassuré et amusé !

Au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal, toujours, j'ai eu le privilège d'être entouré d'amis, de collègues et d'étudiants extraordinaires. Je pense en premier lieu — évidemment ! — à Stéphanie Boulais et Martin Lepage, avec qui j'ai adoré former notre trio infernal. Pour les remercier et leur rendre hommage, je ne peux que délaissier la langue de Gaston Miron pour celle de RuPaul : *GIRLS, WE DID IT!* Je remercie également toute la famille de Stéphanie, notamment sa maman Audrey Cleary et son papa Serge Boulais, pour m'avoir si bien accueilli parmi les leurs.

Tous mes remerciements vont aussi à Justine Manuel Clerc et Marie « Liliane » Mélotte, sans oublier Gabriel Bouchard, David Brême, Marylene Charbit-Deloume, Isabelle Chrétien, Émilie Dazé, Flavie Goulet, Béatrice Halsouet, Valérie Irtanuci-Douillard, Nawal Laaroussi, Léa Lefevre-Radelli, Philippe Le Page, Vincent Létourneau-Desjardins, Marilou Maisonneuve, Véronique Mayrand, Marie-Ève Ouimette, Maude Ratelle, Amany Fouad Salib, Alexis-Michel Schmitt-Cadet, Christine Tougas, Vanessa Toupin-Lavallée ainsi que toutes les autres personnes avec qui j'ai partagé des moments à l'université comme étudiant ou comme chargé de cours.

En parallèle de mon doctorat, j'ai vécu l'une des plus belles expériences de ma vie en participant au programme court « Au rythme des eaux. Religions, sociétés et savoirs environnementaux en Amazonie brésilienne ». Je tiens à remercier encore ici toutes les personnes croisées dans le cadre de ce programme, qu'elles soient au Canada, au Brésil ou ailleurs, car elles ont fait de moi un meilleur chercheur et un meilleur humain. J'ai une pensée spéciale, au regard de toutes nos folles aventures, pour Catherine Desjardins, Johanna-Maude Egoroff, Marie Fonds, Marie-Anne Ladouceur et Katherine Radecki. J'adresse également un immense merci à Luciano Moraes, le plus fin — à entendre ici en français du Québec, comme il aime lui-même le parler — des

gaúchos do Brasil ! Je n'oublie pas non plus Robert Davidson, dont le sourire et la lumière éclairent toujours nos pas.

En dehors du Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal, je remercie mes brillantes collègues et amies Yael Dansac, Manéli Farahmand, Julia Itel, Véronique Jourdain, Isabelle Kostecki et Sybille Rouiller, avec qui j'ai pu, entre autres, approfondir mes connaissances sur les religions, les spiritualités et les ritualités contemporaines. Un immense merci également à ceux qui ont rendu mes premiers moments à Montréal possibles et si agréables : Adrien Carat, Severyan Dyakonov, Daria Dyakonova et Martin Messika.

Qu'il me soit de plus permis de remercier d'autres personnes chères à mon cœur, m'ayant témoigné — et me témoignant encore ! — leur infaillible soutien.

Ma maman et mon papa adorés, sans qui rien de tout ça n'aurait été possible : Elisabeth et Patrick Boissière. L'infinité et la pureté de leur amour, de même que leur travail acharné pour m'offrir la plus confortable des vies, font d'eux les meilleurs parents du monde et autant de piliers sur lesquels je m'appuie quotidiennement.

Chaque membre de ma famille, auprès desquels j'aime me ressourcer et avec lesquels nous essayons de rendre fiers ceux qui nous ont précédés : Esther et René Lebeau, ainsi que Nicole et Pierre Boissière.

Ma « sœur d'autres parents », de même que sa famille : Céline Coste.

Mon ami de toujours : David Riché.

Ma co-G.D.S., un acronyme que seuls les initiés connaissent : Aurélie Chalbos.

Ma merveilleuse amie, avec qui j'ai hâte de boire notre prochaine bouteille de pic-saint-loup : Maguelone Redon.

Mon tout aussi merveilleux ami, avec lequel j'ai hâte de déguster ce dont nos gourmandises auront envie : Pascal Eloy.

Et, bien sûr, mon partenaire, l'homme le plus gentil et le plus patient de tout l'univers, auprès de qui j'ai l'immense chance et privilège de vivre, d'apprendre et de grandir : Fabien Deregnacourt.

À vous tous, les mots me manquent pour vous dire combien je vous aime et combien je suis reconnaissant que vous soyez dans ma vie.

Pour terminer, j'aimerais mentionner que j'ai reçu pendant mon doctorat le soutien financier de plusieurs institutions et organisations, que je voudrais aussi remercier ici : le Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal, par l'entremise de son ancien directeur et de son ancienne directrice, Jacques Pierre et Marie-Andrée Roy ; la Fondation de l'Université du Québec à Montréal ; la Faculté des sciences humaines de l'Université du Québec à Montréal ; la Chaire pour le développement de la recherche sur la culture d'expression française en Amérique du Nord de l'Université Laval ; et le Syndicat des professeures et professeurs enseignants de l'Université du Québec à Montréal.

Enfin, et je tenais réellement à finir avec elles, ma dette est incommensurable envers toutes les personnes qui ont accepté de participer à ma recherche doctorale — ou qui

ont plutôt, pour le reformuler plus honnêtement, accepté que *je* participe, de près ou de loin, à *leur* vie. Sans votre savoir, votre générosité et votre bienveillance, cette thèse n'aurait pas pu être écrite. Comme druidisants et druidisantes, vous m'avez appris à quel point les mots ont du pouvoir. Laissez-moi donc vous dire encore une fois ce simple mot, qui résonne pourtant si fort en moi : merci.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
LISTE DES FIGURES.....	xiii
RÉSUMÉ.....	xiv
ABSTRACT.....	xv
INTRODUCTION.....	1
Les phénomènes « néo » ou le retour aux « traditions ancestrales »	3
Une ethnographie du néo-druidisme au Québec	9
Une « tradition vivante », entre « l'Esprit du Temps » et « l'Esprit du Lieu ».....	12
Objectifs et aperçu de la thèse.....	14
CHAPITRE 1	
LE NÉO-DRUIDISME ET LES CHERCHEURS :	
REVUE DE LA LITTÉRATURE SAVANTE.....	16
1.1 Introduction.....	16
1.2 Le druidisme post-Antiquité : le regard des antiquisants.....	17
1.3 La figure des druides à travers l'histoire : l'analyse des représentations.....	33
1.4 Le néo-druidisme néo-païen : les <i>Pagan Studies</i>	39
1.5 Le néo-druidisme et l'identité celte : perspective ethnique	44
1.6 Le néo-druidisme pour lui-même : recherches récentes	47
1.7 Conclusion	50
CHAPITRE 2	
L'ETHNOGRAPHE ET LES DRUIDISANTS QUÉBÉCOIS :	
CADRE MÉTHODOLOGIQUE	52
2.1 Introduction.....	52

2.2	Une enquête par théorisation ancrée : retour sur mon processus ethnographique.....	53
2.2.1	Un terrain d'enquête rapidement privilégié : le Québec.....	54
2.2.2	La reconfiguration de ma recherche après mon entrée sur le terrain.....	55
2.2.3	Les étapes de ma théorisation ancrée	57
2.3	Mon terrain d'enquête : le milieu néo-druidique québécois	61
2.3.1	La notion de milieu.....	61
2.3.2	Caractéristiques sociodémographiques du milieu néo-druidique québécois	68
2.3.3	Dynamiques et contours organisationnels du milieu néo-druidique québécois	76
2.4	Enquêter avec les druidisants québécois : mes outils de collecte de données	86
2.4.1	Premier outil : les observations participantes	86
2.4.2	Deuxième outil : les entrevues individuelles.....	90
2.4.3	Troisième outil : la cyber-ethnographie.....	92
2.4.4	Quatrième outil : l'analyse de la littérature néo-druidique.....	95
2.5	Conclusion	95

CHAPITRE 3

LA FABRIQUE DE LA TRADITION NÉO-DRUIDIQUE AU QUÉBEC : OUTILS CONCEPTUELS	97
--	----

3.1	Introduction.....	97
3.2	L'invention de la tradition.....	101
3.3	Le bricolage <i>New Age</i>	109
3.4	La créativité rituelle et la réflexivité critique.....	119
3.5	Conclusion	124

CHAPITRE 4

LE DRUIDISME À TRAVERS LES ÂGES : REPRÉSENTATIONS HISTORIQUES NÉO-DRUIDIQUES	127
--	-----

4.1	Introduction.....	127
4.2	Le druidisme antique : lectures contemporaines sur la religion druidique ancienne	129
4.2.1	Une religion orale	129
4.2.2	Une religion communautaire	132
4.2.3	Une religion nécessaire.....	134
4.3	La transmission du druidisme jusqu'à l'époque moderne : variations historiographiques sur la continuité druidique	137
4.3.1	La thèse de la continuité directe	138
4.3.2	La thèse de la continuité indirecte	142
4.3.3	La thèse de la non-continuité.....	145

4.4	Le néo-druidisme : regards actuels sur le renouveau druidique.....	149
4.4.1	Une tradition à la triple origine organisationnelle	149
4.4.2	Une tradition diversifiée	155
4.4.3	Une tradition néo-païenne actuelle	158
4.5	Conclusion	160

CHAPITRE 5

FAIRE REVIVRE LE DRUIDISME ANTIQUE AU XXI^E SIÈCLE :

	MODALITÉS ET LOGIQUES.....	162
5.1	Introduction.....	162
5.2	Collecter et recycler les fragments du passé : les « matériaux » de la tradition	163
5.2.1	À partir de quelles sources de savoirs ces « matériaux » sont-ils appropriés ?.....	164
5.2.2	À quels éléments historiques ces « matériaux » font-ils référence et comment ceux-ci peuvent-ils être réagencés et resémantisés ?	167
5.2.2.1	La reproduction d'objets archéologiques et mythologiques : l'exemple de Louernos.....	168
5.2.2.2	La recomposition de la classe sacerdotale antique : le cas de l'Order of Bards, Ovates and Druids	175
5.3	Puiser dans l'ailleurs pour « combler les silences du passé » : les « ressources » de la tradition.....	190
5.3.1	Pourquoi les druidisants d'aujourd'hui s'approprient-ils de telles « ressources » ?	190
5.3.2	D'où proviennent ces « ressources » et comment celles-ci peuvent-elles être réagencées et resémantisées ?	192
5.3.2.1	La « prière de Sigdrífa » et le « charme suprême » ou la réinterprétation de paroles odiniste et cinématographique	193
5.3.2.2	Le <i>Tarot des Druides</i> ou la fusion entre univers celtique, ésotérisme, wicca et psychologie.....	198
5.4	Respecter et s'affranchir de l'historicité du passé : les postures historiques de la tradition.....	209
5.4.1	Que désignent les termes postures historiques ?.....	210
5.4.2	Quelles sont ces deux postures historiques et comment celles-ci se caractérisent-elles ?	215
5.4.2.1	De « la roue de l'année » au calendrier de Coligny : la variation du calendrier liturgique néo-druidique	218
5.4.2.2	Du néo-druidisme restreint au yoga obligatoire : le rejet du « programme de formation sacerdotal » d'Iuos	224
5.5	Conclusion	228

CHAPITRE 6	
RITUALISER SELON « L'ESPRIT DU TEMPS » ACTUEL : ENTRE RECONSTRUCTION ET RÉINVENTION.....	230
6.1 Introduction.....	230
6.2 Les pratiques rituelles dans la tradition néo-druidique : quelques points de repère.....	231
6.3 « Les dieux ne sont pas morts » : la réactualisation des cultes aux divinités.....	240
6.4 « Sacrifier, c'est rendre sacré » : la refonte du sacrifice.....	264
6.5 Conclusion.....	275
CONCLUSION.....	277
ANNEXE A. CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE.....	286
ANNEXE B. LE <i>TAROT DES DRUIDES</i>	289
RÉFÉRENCES.....	310

LISTE DES FIGURES

Figure 4.1 <i>EGO VS. ECO. WE THE PEOPLE VS. WE ARE ONE</i>	136
Figure 5.1 Statuettes en bois de l'âge du fer	169
Figure 5.2 Un bois sacré gaulois	170
Figure 5.3 Statuette représentant les divinités sculptée par Louernos	171
Figure 5.4 Les quatre « talismans » de Louernos.....	174
Figure 5.5 « La roue de l'année » 2015-2016 dans l'hémisphère nord.....	222-223
Figure 6.1 Offrande à « l'esprit du fleuve Saint-Laurent ».....	236
Figure 6.2 Autel à Brigantia.....	250
Figure 6.3 « Autel provisoire » pour la « communion divine »	252
Figure 6.4 La coquille d'oursin sur l'« autel provisoire ».....	253
Figure 6.5 Le bodhrán de Louernos	255
Figure 6.6 Le chaudron de Gundestrup.....	257

RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat porte sur une tradition néo-païenne, le néo-druidisme, qui, tel que son nom l'indique explicitement, est pensée par ses pratiquants comme la reconstruction et la réinvention contemporaines du druidisme de l'Antiquité, c'est-à-dire le système religieux préchrétien des peuples celtes. À partir d'une enquête ethnographique réalisée entre 2012 et 2017 selon les principes de la théorisation ancrée au sein de ce que j'appelle le milieu néo-druidique québécois, j'y questionne plus particulièrement le processus par lequel les pratiquants de cette tradition, s'auto-désignant en français par les termes druidisants et druidisantes, font revivre cette ancienne religion en l'adaptant à leur espace-temps. Cette thèse cherche ainsi à répondre aux deux objectifs scientifiques suivants : participer, d'une part, à la documentation et à l'analyse ethnographiques du néo-druidisme via mon ancrage dans le contexte québécois ; documenter et analyser ethnographiquement, d'autre part, ce processus de fabrication de la tradition néo-druidique au Québec. Pour ce faire, je mobilise à la fois mes données ethnographiques, recueillies aussi bien en personne qu'en ligne grâce à différents outils méthodologiques (observations participantes, entrevues individuelles, cyber-ethnographie et analyse de la littérature néo-druidique), et les diverses notions constituant mes outils conceptuels (invention de la tradition, bricolage *New Age*, créativité rituelle et réflexivité critique). La thèse met en lumière les multiples procédés et mécanismes à l'œuvre dans l'adaptation temporelle accomplie par les druidisants de la province, laquelle repose sur l'appropriation, le réagencement et la resémantisation de « matériaux » endogènes au druidisme antique et de « ressources » exogènes à celui-ci. Elle montre également comment les pratiquants du néo-druidisme mettent en œuvre de manière créative et réflexive ces appropriations, réagencements et resémantisations en fonction de deux postures historiques qui ne sont pas mutuellement exclusives : la posture historico-respectueuse, caractérisée par la volonté de respecter l'historicité du druidisme de l'Antiquité dans certaines productions néo-druidiques actuelles ; et la posture historico-affranchie, caractérisée par la volonté de s'affranchir de l'historicité du druidisme de l'Antiquité dans certaines productions néo-druidiques actuelles.

Mots-clefs : néo-druidisme ; néo-paganisme ; *New Age* ; invention de la tradition ; bricolage religieux ; créativité rituelle ; réflexivité critique.

ABSTRACT

This doctoral dissertation focuses on a contemporary Pagan tradition, Druidry, which, as its name suggests, is thought of by its practitioners as the modern-day reconstruction and reinvention of ancient Druidism, that is, the pre-Christian religious system of the Celtic peoples. Based on ethnographic research conducted between 2012 and 2017 through the principles of grounded theorization within what I call the Quebecois neo-Druidic milieu, I analyze more specifically the process by which the practitioners of this tradition, who self-designate in French by the terms *druidisants* and *druidisantes*, revive this ancient religion by adapting it to their space-time. Therefore, this dissertation aims to achieve these two scientific goals: to participate, on the one hand, in the ethnographic documentation and analysis of Druidry via my anchoring in the Quebecois context; to document and analyze ethnographically, on the other hand, this process of adaptation of the neo-Druidic tradition in Quebec. To do so, I mobilize my ethnographic data, collected both in person and online through different methodological tools (participant observations, individual interviews, cyber-ethnography, and analysis of neo-Druidic literature), as well as the various notions that constitute my conceptual tools (invention of tradition, New Age bricolage, ritual creativity, and critical reflexivity). The dissertation highlights the multiple procedures and mechanisms at work in the temporal adaptation accomplished by the *druidisants* of the province, which are based on the appropriation, rearrangement, and resemantization of “materials” endogenous to ancient Druidism and “resources” exogenous to it. It also shows how the practitioners of Druidry creatively and reflexively implement these appropriations, rearrangements and resemantizations according to two historical postures that are not mutually exclusive: the historical-respectful posture, characterized by a willingness to respect the historicity of ancient Druidism in some current neo-Druidic productions; and the historical-free posture, characterized by a willingness to free oneself from the historicity of ancient Druidism in some current neo-Druidic productions.

Keywords: Druidry; contemporary Paganism; New Age; invention of tradition; religious bricolage; ritual creativity; critical reflexivity.

« Il ne suffit donc pas d'observer et de comprendre les multiples manières dont l'[humain] parvient à s'adapter à toutes les situations possibles qu'il a inventées, ou qui lui sont imposées. L'[humain] n'est pas seulement un être qui s'adapte, il est un être qui s'invente. C'est un être qui ne peut pas vivre en société sans se donner ou recevoir à sa naissance la capacité de produire de la société pour vivre. »

Godelier, Maurice. (2007). *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie* (p. 189). Paris : Albin Michel.

INTRODUCTION

Le rendez-vous avait été donné vers 13h par Boutios, l'un des trois responsables de la Communauté des Druides du Québec, directement à son domicile, situé non loin du centre-ville de Drummondville. Quelques semaines auparavant, au mois d'octobre 2016, c'est lui qui avait proposé aux membres de ce groupe, de même qu'aux autres druidisants¹ de la province intéressés, de célébrer Samhain, cette fête majeure du calendrier néo-druidique marquant à la fois le renouveau de l'année liturgique et la commémoration des défunts. De mon côté, j'avais fait la route depuis Montréal avec Véronique, ma collègue anthropologue et amie, qui connaissait très bien la Communauté des Druides du Québec puisqu'elle y avait consacré son mémoire de maîtrise (Jourdain, 2012). Lorsque nous sommes arrivés chez Boutios, plusieurs pratiquants étaient présents, parmi lesquels certains de mes répondants rencontrés lors de mon ethnographie, débutée quatre ans plus tôt. Après une trentaine de minutes à discuter et échanger, tant sur la tradition néo-druidique que sur la vie quotidienne des uns et des autres, Boutios s'éclipsa afin d'aller préparer, avec l'aide de deux

¹ Dans cette thèse, je reprends la terminologie façonnée par les pratiquants francophones du néo-druidisme. Ainsi, les termes émiques « druidisant » et « druidisante », employés comme substantifs autant au singulier qu'au pluriel, désignent les individus, francophones ou pas, faisant revivre de nos jours le système religieux préchrétien des peuples celtes. L'utilisation d'une telle terminologie m'a paru judicieuse puisqu'elle permet de contourner la confusion engendrée par la polysémie du mot « druide » qui, dans le contexte néo-druidique, renvoie pêle-mêle aux druides de l'Antiquité, aux pratiquants du néo-druidisme et à un grade initiatique (je donnerai dans le chapitre 5 plus de détails sur ce dernier point). Il est par contre intéressant de noter que, si la distinction entre « druide » et « druidisant » n'existe pas en anglais, les pratiquants et les chercheurs anglophones différencient le « *Druidism* », c'est-à-dire le druidisme antique, du « *Druidry* », le néo-druidisme. Selon l'historien Ronald Hutton (2007 : XIV), ce dernier terme aurait été proposé dans les années 1960 par Ross Nichols, un druidisant anglais que j'évoquerai à quelques reprises dans la thèse.

druidisantes, le rituel. À leur retour, environ une heure plus tard, le groupe que nous formions, composé au total de neuf membres de la Communauté des Druides du Québec, quatre druidisants appartenant à des organisations différentes ainsi que deux ethnographes, le premier — moi-même — en plein travail, la seconde — Véronique — en visite amicale sur son ancien terrain, se mit donc en route. En ce dimanche venteux de novembre, le froid se faisait déjà mordant, ce que ces pratiquants du néo-druidisme interprétaient comme les prémices d'un rude hiver à venir. Tous témoignaient cependant de leur enthousiasme à célébrer, ensemble et au grand air, cette fête de Samhain. Tel que nous le constatâmes durant notre marche vers le lieu du rituel, à quelques centaines de mètres de là, Boutios avait en effet décidé de réaliser la cérémonie dans un boisé jouxtant les berges de la rivière Saint-François. Une fois arrivés à l'emplacement choisi, nous prîmes également connaissance de la préparation effectuée en amont. D'abord, une petite table carrée, recouverte d'un drapeau breton faisant office de nappe, avait été placée au pied d'un amoncellement de bouleaux. C'est sur elle, au cours du rituel, qu'allaient être déposées par les participants l'ayant voulu les photographies de leurs proches disparus, qu'ils avaient pris soin d'apporter pour l'occasion. À proximité, avait ensuite été creusé un trou dans l'optique d'y allumer un feu de joie avec diverses bûches, branches et herbes, certaines ramassées sur place, d'autres amenées exprès. Enfin, les points cardinaux avaient été indiqués par le biais de troncs d'arbres et de roches trouvés au sol, délimitant un espace circulaire à l'intérieur duquel nous allions prendre place pour cette célébration. Au bout d'une dizaine de minutes, suite à la distribution de bougies aux participants et à la disposition d'autres objets liturgiques dans « le cercle », Boutios prit solennellement la parole, signe que le rituel allait bientôt commencer. Pendant qu'il dressait un rapide portrait de la cérémonie à venir, les discussions et les rires au sein du groupe laissèrent place à l'écoute et la concentration. Quand il termina ses explications, le silence régnait, à l'exception des bruits environnants de l'eau et du vent. S'avançant seule vers l'endroit où l'est avait été identifié, Katukonetaca, l'une des membres de la Communauté des

Druides du Québec, proclama alors, la voix suffisamment forte pour qu'elle soit clairement entendue de tous :

Oyez, oyez, oyez !

Depuis le fond des âges, cycle après cycle, siècle après siècle, année après année, l'enseignement de nos ancêtres et de celui des maîtres trépassés nous est parvenu grâce à la chaîne mystique qui traverse le temps et l'espace. Voici venir vers nous les gardiens de notre tradition, voici venir la lumière qui nous illumine, depuis la nuit des temps jusqu'à nous.

Portails, ouvrez-vous !

Les phénomènes « néo » ou le retour aux « traditions ancestrales »

À l'instar de Boutios, de Katukonetaca et des autres druidisants rassemblés cet après-midi-là pour la fête de Samhain, des milliers d'individus partout sur la planète s'investissent aujourd'hui dans ce que j'aime à appeler les phénomènes « néo », à savoir la pléthore de religions² et de spiritualités³ contemporaines se caractérisant,

² Qu'il soit ici précisé que je m'appuie dans cette thèse sur les définitions et le modèle en trois niveaux — « macro », « méso », « micro » — proposés par le socio-anthropologue François Gauthier (2017) à propos des termes « religieux », « religion » et « religiosité ». Ainsi, « le niveau macro constitue le niveau le plus élevé, le plus abstrait et le plus général. De même qu'on parle du politique ou de l'économique, on parlera de religieux (en substantivant l'adjectif) pour évoquer la manière dont les corps sociaux (par exemple les "sociétés") sont en relation avec leur extériorité (l'Altérité) et leur fondement, et notamment l'Origine, l'infini et l'éternité. [...] Au niveau méso, intermédiaire, on parlera de la religion comme on parle de la politique ou de l'économie. "Religion" réfère donc aux formes religieuses variablement autonomisées et institutionnalisées dans une société donnée à une époque donnée. [...] Au niveau micro, enfin, la religiosité réfère au religieux vécu, c'est-à-dire aux appropriations personnelles, aux comportements, aux significations subjectives et aux dimensions expérientielles de la religion. » (Gauthier, 2017 : 178-181) Je précise aussi que j'emploie par commodité langagière les termes « système religieux » et « tradition » comme synonymes de « religion » — le chapitre 3 reviendra plus en détail sur le concept de tradition, central dans cette thèse.

³ À propos de « la distinction entre "religion" et "spiritualité" [et] entre "religieux" et "spirituel" », je partage la position de l'anthropologue Deirdre Meintel (2020 : 338-339) : « bien que nous ayons fait mention de ["religions et spiritualités"], nous reconnaissons que le religieux englobe le spirituel »,

malgré l'immense diversité de leurs contextes d'émergence et de leurs manifestations, par un même processus : rétablir des systèmes religieux ou des cosmologies⁴, apparentés à autant de « traditions ancestrales », que la judaïsation, la christianisation, l'islamisation et/ou la colonisation par une puissance étrangère avaient soit fait disparaître, soit tenté de faire disparaître.

Parmi ces phénomènes « néo », je distingue plus particulièrement trois grands ensembles. Le premier renvoie à ce que ses pratiquants auraient les premiers eux-mêmes appelé le néo-paganisme⁵. Très souvent qualifié d'« *umbrella term* » par les

malgré le fait que « le terme “spiritualité” est [généralement] employé par les chercheurs pour désigner la dimension plus subjective et personnelle, souvent individuelle, de la religion, et ainsi la distinguer des aspects organisationnels et hiérarchiques du religieux, associés à la religion » et que « nos répondants sur le terrain attribuent divers autres sens à [cette] notion de “spiritualité”, et tendent à la mettre en contraste avec la religion plutôt que de la voir comme reliée à la religion. » Sur ces différents termes et catégories, voir également les travaux et les synthèses de la sociologue Nancy T. Ammerman (2013a, 2013b) et des anthropologues Anna Fedele et Kim E. Knibbe (Fedele, 2020 ; Fedele et Knibbe, 2020).

⁴ Comme l'anthropologue Sylvie Poirier (2016 : 1) l'a défini, « le terme “cosmologie” réfère aux théories que les sociétés ont élaborées sur l'origine, la composition et la dynamique de l'univers (cosmos), sur ses propriétés spatiales et temporelles, sur les puissances, les êtres et les objets qui le constituent et les relations entre ceux-ci, et enfin sur la place qu'occupe l'être humain au sein de cet univers. Porteuses d'un savoir sur le monde et sur les êtres, humains et non humains, qui y coexistent, les cosmologies [...] sont aussi des ontologies et des anthropologies. [...] Elles sont un lieu où savoir, imaginaire et merveilleux s'amalgament pour penser l'origine, le déploiement et le devenir du cosmos. »

⁵ Dans le cas du néo-paganisme en effet, l'association du préfixe « néo » aux termes « païen » et « paganisme » aurait d'abord été popularisé dans les années 1960 par un pratiquant étasunien, Oberon Zell-Ravenheart, dans le journal du groupe qu'il participa à créer, la Church of All Worlds (sur cette figure et cette organisation majeures du néo-paganisme étasunien, voir Lassalette-Carassou, 2008 : 207-230). De nos jours, les usages entourant ce préfixe diffèrent grandement selon les pratiquants : si certains refusent de l'employer parce qu'ils le jugent factice ou dépréciatif, préférant alors les termes « païen » et « paganisme », d'autres utilisent indifféremment « païen », « néo-païen », « paganisme », « paganisme contemporain », « paganisme moderne » et « néo-paganisme » pour s'auto-qualifier et qualifier leurs religions et spiritualités (sur ces différents usages, voir également Strmiska, 2005a : 4-10). Dans la littérature savante (francophone et anglophone), les mêmes termes, écrits avec ou sans tiret, au singulier ou au pluriel et avec des majuscules ou des minuscules, se retrouvent : néo-païen, néopaganisme, *Contemporary Paganisms*, *modern Paganism*, etc. En ce qui me concerne, à l'exception des termes « druidisant » et « druidisante », je fais le choix étique de conserver le préfixe « néo », orthographié avec un tiret, pour désigner tout ce qui a trait aux différents phénomènes religieux et spirituels dont il est question dans cette thèse (néo-druidisme, néo-paganisme, etc.). Ce

chercheurs anglophones qui l'étudient (par exemple Clifton et Harvey, 2004 : 1), le néo-paganisme désigne donc les multiples traditions religieuses et spirituelles œuvrant au retour des anciens systèmes religieux de l'Europe et du bassin méditerranéen. Au sein de ce vaste recueil de traditions, deux types⁶, s'entrelaçant parfois dans les religiosités de certains pratiquants (Strmiska, 2005a, 2018), peuvent être mis en lumière : celles s'articulant autour d'une forme de sorcellerie et de magie, comme la wicca et le mouvement de la Déesse notamment⁷ ; et celles réhabilitant un système religieux historique spécifique, à l'image de ceux associés à d'anciens peuples germaniques et scandinaves⁸, slaves⁹ et méditerranéens¹⁰.

choix est autant motivé par ma préférence personnelle que par le besoin analytique de « clairement distinguer » (Doyle White, 2016a : 7, ma traduction) les systèmes religieux et les cosmologies originels de leurs réhabilitations actuelles. Toutefois, pour reprendre les mots de la spécialiste en étude du religieux Jenny Butler (2005 : 88, ma traduction), je tiens à préciser que mon utilisation du préfixe « néo » « n'est en aucun cas une tentative de porter atteinte à l'authenticité ou à la validité » de ces phénomènes. Parce que cela me semble être le choix le plus répandu dans la littérature savante, j'utilise par ailleurs le singulier pour les formes substantives (le néo-druidisme, le néo-paganisme, etc.), même si je reconnais tel qu'esquissé plus haut l'immense diversité que ces termes recouvrent.

- ⁶ Dans le chapitre 1, je présenterai d'autres typologies formulées par différents chercheurs en *Pagan Studies* (Davy, 2007), à savoir ce champ de recherche portant sur les « études (néo-)païennes ». Je ne mets en avant ici que ces deux types dans l'optique de donner un premier aperçu du néo-paganisme.
- ⁷ Sur la wicca, dont j'orthographie les termes dérivés « wiccan » et « wiccane » de la sorte, ainsi que sur le mouvement de la Déesse, voir l'ouvrage de synthèse de l'archéologue Ethan Doyle White (2016a).
- ⁸ Sur les traditions néo-païennes germaniques et scandinaves, que l'on appelle généralement « odinisme » en français et « *Heathenry* » en anglais, voir l'ouvrage de synthèse de la chercheuse en études scandinaves Stefanie von Schnurbein (2016).
- ⁹ Sur les traditions néo-païennes slaves, voir certaines des contributions dans les ouvrages collectifs dirigés par les chercheurs en sciences des religions Michael F. Strmiska (2005b), Adam Anczyk et Halina Grzymała-Moszczyńska (2012), Kaarina Aitamurto et Scott Simpson (2014), Adam Anczyk et Joanna Malita-Król (2017) et par l'anthropologue Kathryn Rountree (2015, 2017).
- ¹⁰ Sur les traditions néo-païennes méditerranéennes, qu'il s'agisse de celles restaurant les anciennes religions grecque, cananéenne, égyptienne, romaine ou minoenne, voir les publications des historiens Marek Job (2012) et Shai Feraro (2016) de même que celles des archéologues Paul Harrison (2018), Ethan Doyle White (2019) et Caroline Tully (2019).

Bien qu'il n'existe « aucune doctrine officielle ou autorité centrale » (Pearson, 2006 : 828, ma traduction) dans le néo-paganisme, ces diverses traditions possédant en effet des cosmologies et des modalités organisationnelles différentes, plusieurs caractéristiques transversales sont notables, en plus des entrelacements « éclectiques » (Strmiska, 2018 : 5, ma traduction) susmentionnés : la sacralisation de la « nature » (Pearson, Roberts et Samuel, 1998), à partir de représentations issues aussi bien du romantisme des XVIII^e et XIX^e siècles (Sage, 2009 ; François, 2012) que des relectures occidentales de l'« animisme » de différents peuples autochtones (Albanese, 1991 ; Rountree, 2012) ; « une identité païenne commune, [où] l'on se reconnaît à la fois comme membre [...] d'une tradition spécifique *et* comme païen dans un sens générique » (Mayer, 2012 : 12) ; des dynamiques identitaires et politiques faisant coexister indigénité (Harvey, 2020), cosmopolitisme et nationalisme (Rountree, 2017) ; et, pour n'en citer qu'une dernière, un même calendrier liturgique (Hutton, 2008). Dans le même ordre d'idées, si chaque tradition néo-païenne est née dans un contexte sociohistorique et socioculturel distinct, telle que l'Angleterre de la première moitié du XX^e siècle pour la wicca (Hutton, 1999), le néo-paganisme est aujourd'hui présent tout autour du globe, de l'Europe (entre autres Harvey, 1997 ; Anczyk et Grzymała-Moszczyńska, 2012 ; Rountree, 2015) à l'Amérique du Nord (entre autres Berger, 1999 ; Magliocco, 2004 ; Pike, 2004) et du Sud (entre autres Cordovil, 2014 ; Filho, 2017 ; Weidner Maluf, 2019) en passant par l'Océanie (entre autres Hume, 1997 ; Rountree, 2004 ; Ezzy, 2009) et l'Afrique (entre autres Wallace, 2006, 2008, 2017).

Le deuxième grand ensemble que je distingue parmi ces phénomènes « néo » est celui que les anthropologues Jacques Galinier et Antoinette Molinié (2006) ont qualifié de néo-indianité. Par ce terme, il s'agit ici de désigner les restaurations de systèmes religieux préhispaniques d'Amérique latine, restaurations à l'initiative, dans les contextes investigués par ces deux chercheurs, d'individus « non issus eux-mêmes du

monde indigène » (Galinier et Molinié, 2006 : 17) mais se pensant néanmoins comme « des “autochtones” tout court... et de surcroît les plus “purs” » (*ibid.*).

Au sein de cette néo-indianité, trois traditions peuvent se dénombrer, s’articulant chacune autour d’un peuple spécifique : la tradition néo-aztèque (par exemple Galinier et Molinié, 2006 ; Galinier, 2011, 2016) ; la tradition néo-inca (par exemple Galinier et Molinié, 2006 ; Molinié, 2012, 2016) ; et la tradition néo-maya (par exemple Farahmand, 2014, 2016, 2018). À l’instar de ce que l’on retrouve dans le néo-paganisme, ces trois traditions, bien qu’ayant respectivement émergé au Mexique, au Pérou et entre le Mexique et le Guatemala, se sont largement diffusées ailleurs grâce à différents facteurs — quêtes spirituelles et identitaires de personnes autant issues d’Amérique latine que d’autre part dans le monde (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga et Juárez Huet, 2016) ; transnationalisation et digitalisation des « danses aztèques » (Gutiérrez Zúñiga, 2016 ; De la Torre et Campechano, 2016) ; réinvestissements rituels des grands sites archéologiques préhispaniques (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga et Dansac, 2021) ; « phénomène 2012 », en particulier en lien avec le « calendrier maya » (Farahmand et Mayer, 2014) ; etc.

Le troisième grand ensemble que je distingue parmi ces phénomènes « néo » est enfin celui du néo-chamanisme, à savoir cet ensemble, parfois désigné au travers d’autres qualificatifs¹¹, se caractérisant par la réinvention d’éléments cosmologiques et rituels apparentés à divers peuples autochtones partout sur la planète.

¹¹ Dans le cas de ce troisième grand ensemble, d’autres qualificatifs sont en effet mis en avant dans la littérature savante (francophone et anglophone). D’un côté, certains chercheurs, plutôt que de mettre en relation chamanisme et néo-chamanisme, parlent de « chamanisme traditionnel » et de « chamanisme contemporain » (notamment Jakobsen, 1999, ma traduction) ou de « chamanisme local » et de « chamanisme universel » (notamment Hamayon, 2018). En parallèle, d’autres préfèrent parler de « chamanisme urbain » (notamment Magnani, 2016, ma traduction), soulignant ainsi sa zone d’ancrage principale, voire de « chamanes en plastique » (notamment Aldred, 2000, ma traduction) ou de « chamanisme blanc » (notamment Wernitzning, 2003, ma traduction), reprenant alors des termes émiques critiques afin de mettre l’accent sur le public majoritairement non autochtone de ce

Phénomène là encore global et polymorphe, le néo-chamanisme se manifeste en de multiples expressions par-delà les continents, mêlant pratiques magico-religieuses et techniques thérapeutiques (pour plusieurs études de cas réalisées tout autour du globe, voir par exemple Johnson, 1995 ; Lindquist, 1997 ; Blain, 2002 ; Wallis, 2003 ; Chidester, 2008 ; Laugrand et Oosten, 2008 ; Sanson, 2012 ; Caicedo-Fernández, 2013 ; Mary, 2013 ; Pimenova, 2013 ; Lombardi, 2016 ; Petropavlovsky, 2018). S'il s'appuie en grande partie sur les représentations occidentales de l'autochtonie et de la figure du chamane, le néo-chamanisme a également été alimenté au cours de son développement par les productions de trois chercheurs : l'historien Mircea Eliade ; l'anthropologue — à la formation universitaire controversée — Carlos Castaneda ; et l'anthropologue Michael Harner, connu pour avoir créé le *Core Shamanism* et la Foundation for Shamanic Studies, à savoir deux éléments centraux dans la diffusion et la popularité des pratiques néo-chamaniques (Wallis, 2003 ; Znamenski, 2007 ; Hamayon, 2015a). Depuis quelques années, ces dernières incluent par ailleurs la prise de plantes psychotropes — *ayahuasca*, peyotl, iboga — favorisant par le fait même l'émergence d'un « tourisme chamanique » à grande échelle (Baud et Ghasarian, 2010 ; Losonczy et Mesturini Cappelletti, 2011 ; Basset, 2013 ; Amselle, 2014 ; Chabloz, 2014 ; Dupuis, 2018).

S'il est à mon avis important de distinguer analytiquement le néo-paganisme, la néo-indianité et le néo-chamanisme, leurs frontières — tant internes, tel que je l'ai indiqué par rapport aux traditions néo-païennes, qu'externes — ne sont pour autant pas étanches. Au contraire, les différentes recherches conduites jusqu'alors ont montré comment ces trois grands ensembles sont connectés dans les faits via la très grande circulation de leurs croyances, pratiques et acteurs (en plus de toutes les références

phénomène. Pour aller plus loin sur ces différentes appellations, resituées dans les conceptualisations elles-mêmes complexes de la catégorie « chamanisme », voir entre autres les travaux de l'historien Håkan Rydving (2011) et des anthropologues Esther Jean Langdon (2013), Silvia Mesturini Cappelletti (2013) et Roberte Hamayon (2015a).

susmentionnées, voir, pour des exemples concernant spécifiquement les liens entre néo-druidisme, néo-indianité et néo-chamanisme, Vazeilles, 2008 ; Rouiller, 2014 ; Farahmand et Rouiller, 2016).

Une ethnographie du néo-druidisme au Québec

Pour contribuer à mon tour aux connaissances scientifiques de ces phénomènes « néo », j'ai décidé de consacrer ma recherche doctorale au néo-druidisme, soit cette tradition néo-païenne pensée par ses pratiquants comme la reconstruction et la réinvention contemporaines du druidisme de l'Antiquité¹², c'est-à-dire le système religieux préchrétien des peuples celtes¹³.

¹² Deux choses devraient être précisées ici. Premièrement, en m'appuyant sur plusieurs recherches, je reviendrai tout au long de la thèse sur différents aspects du druidisme antique — son étude scientifique, son histoire, sa classe sacerdotale, etc. Les lecteurs curieux voulant d'ores et déjà en savoir plus peuvent néanmoins consulter la synthèse de l'archéologue Miranda Green (2000). Deuxièmement, je reprends dans cette thèse la périodisation historique classique du temps, découpé en quatre grandes périodes : l'Antiquité (de l'invention de l'écriture au V^e siècle ap. J.-C.) ; le Moyen Âge (V^e-XV^e siècle) ; l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècle) ; et l'époque contemporaine (du XIX^e siècle à aujourd'hui) (Offenstadt, Dufaud et Mazurel, 2006). En évoquant les druides et les Celtes antiques, il m'arrivera également de parler de l'« âge du fer », expression correspondant, elle, à une période archéologique généralement divisée en deux : le premier âge du fer, de 800 à 450 av. J.-C., appelé « période de Hallstatt » ; et le second âge du fer, de 450 av. J.-C. au I^{er} siècle ap. J.-C., appelé « période de la Tène » (Collis, 2003).

¹³ La formule « peuples celtes » renvoie comme on le devine aux Celtes de l'âge du fer, à savoir cet ensemble de groupes distincts mais partageant des traits culturels communs, à commencer par des langues similaires — les langues celtiques — et une même religion — le druidisme. Si les contours historiques et ethniques de ces peuples demeurent encore flous et controversés de nos jours, leur implantation géographique est cependant mieux documentée, allant des îles britanniques à l'Asie Mineure en passant par une grande partie de l'Europe continentale. Au cours de la thèse, je reviendrai, comme pour le druidisme de l'Antiquité, sur différents aspects de la culture celtique en me référant à plusieurs études. Toutefois, les lecteurs curieux voulant en savoir plus dès maintenant sur ces peuples peuvent consulter les synthèses des archéologues Jean-Louis Brunaux (2014) et Barry Cunliffe (2018).

Alors qu'il disparut progressivement sous le double coup de la romanisation et de la christianisation de l'Europe celtique entre les I^{er} et V^e siècles ap. J.-C., le druidisme connut un renouveau à partir du XVIII^e siècle (Hutton, 2009). Celui-ci fut d'abord initié par des Britanniques passionnés d'histoire ancienne qui, seuls ou en groupe, et sans forcément avoir de liens entre eux, se requalifièrent de « druides » et fondèrent les premières organisations néo-druidiques. Dès le départ, ces individus et ces groupes embrassèrent différents buts, n'étant pas tous centrés sur la restauration de l'ancienne religion druidique. En effet, si certains, influencés par le mysticisme et l'ésotérisme de leur temps, cherchaient à retrouver une forme de religiosité primordiale, voire à combiner druidisme d'antan et christianisme, d'autres ne virent dans les anciens druides que les gardiens d'un modèle social égalitaire à reproduire ou d'une identité culturelle et nationale à défendre.

Après son développement en Grande-Bretagne, le néo-druidisme se diffusa à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle dans le reste de l'Europe, en particulier dans des régions fortement marquées par le mouvement identitaire celte, telle que la Bretagne française (Le Stum, 1998). À partir de la seconde moitié du XX^e siècle, ce dernier s'enracina également en Amérique du Nord et en Océanie, dans le sillage de l'essor des autres traditions néo-païennes (Anczyk, 2014). De nos jours, son implantation transnationale épouse celle du néo-paganisme, bénéficiant de la même circulation des croyances, pratiques et acteurs des phénomènes « néo » ainsi que d'Internet et des réseaux sociaux (*ibid.*).

Dans l'optique d'appréhender cette tradition, j'ai réalisé entre 2012 et 2017 une enquête ethnographique menée selon les principes de la théorisation ancrée (Paillé, 1994, 2010, 2017) au sein de ce que j'appelle le milieu néo-druidique québécois. Au Québec, le néo-druidisme s'est en effet durablement installé dès la fin des années 1960 dans le contexte de la Révolution tranquille, à savoir cette période de profondes

transformations socioculturelles ayant notamment entraîné, sur le plan religieux, l'accélération de la sécularisation et l'essor d'une diversité religieuse (Kaell, 2017 ; Palmer, 2020 ; Meintel, 2022). Deux dynamiques complémentaires ont plus particulièrement contribué à son déploiement dans la province (Jourdain, 2012 ; Daigneault, 2014). D'un côté, des Québécois en quête spirituelle et identitaire se formèrent à l'étranger, dans des organisations néo-druidiques européennes et étasuniennes, ou s'auto-initièrent via différentes ressources le permettant — guides de pratique, sites Internet, etc. De l'autre, des druidisants européens et étasuniens, le plus souvent pour des motifs familiaux ou professionnels, s'installèrent au Québec et participèrent à faire connaître le néo-druidisme dans la province, complétant par le fait même son paysage néo-païen (Charbonneau, 2008 ; Gagnon, 2008, 2013 ; Roberts, 2009, 2010 ; Lepage, 2013, 2015, 2017).

Durant ces cinq ans, j'ai conduit ma recherche de terrain auprès de druidisants québécois francophones et anglophones, certains pratiquant en solitaire, d'autres pratiquant en groupe. Pour ce faire, j'ai utilisé, aussi bien en personne qu'en ligne, plusieurs outils de collecte de données — observations participantes, entrevues individuelles, cyber-ethnographie et analyse de la littérature néo-druidique. Si mes questions de recherche initiales concernaient essentiellement le « pourquoi » du néo-druidisme, mes premiers pas sur le terrain, suivis des « grandes étapes » (Paillé, 1994 : 153) de ma théorisation ancrée, me réorientèrent finalement sur une problématique centrée sur son « comment » : comment les druidisants du Québec font-ils revivre le druidisme de l'Antiquité, soit ce système religieux ayant existé dans un espace-temps — l'âge du fer celtique européen — radicalement différent du leur — le Québec contemporain ?

Une « tradition vivante », entre « l'Esprit du Temps » et « l'Esprit du Lieu »

Pour les druidisants d'aujourd'hui, qu'il s'agisse autant de ceux résidant au Québec ou de ceux vivant ailleurs sur la planète, le néo-druidisme constitue une voie d'accès privilégiée pour établir des rapports à soi et au monde considérés comme plus « authentiques » que ceux qui existeraient majoritairement dans les sociétés urbanisées et industrialisées. Dans une dynamique semblable à ce que l'on retrouve dans les phénomènes « néo », les druidisants cherchent alors, par la réhabilitation des croyances, pratiques et connaissances attribuées aux anciens druides, à retrouver une connexion avec eux-mêmes, leurs « ancêtres » celtes et les divinités que ces derniers vénéraient, de même qu'avec la « nature » et ses diverses composantes.

Bien qu'il s'articule autour du passé celtique préchrétien, le néo-druidisme ne doit cependant pas être pensé comme un retour en arrière, où il s'agirait pour ses pratiquants de reproduire à l'identique le druidisme de l'Antiquité. À l'inverse, l'ambition des druidisants d'aujourd'hui est plutôt d'adapter cette ancienne religion à leurs contextes de vie, en l'inscrivant pleinement dans l'Occident contemporain. Cette ambition, qui peut sembler paradoxale d'un point de vue extérieur mais qui n'en est pas moins majeure pour les druidisants, renvoie en fait à trois notions émiques très importantes. Aux yeux de ses pratiquants d'aujourd'hui, le néo-druidisme est en effet perçu comme une « tradition vivante », c'est-à-dire comme une tradition fondamentalement marquée, à l'instar de tout ce qui vit, par l'évolution et le changement. À ce titre, le néo-druidisme, comme les autres êtres vivants, entre en résonance avec deux « Esprits » : « l'Esprit du Temps », à savoir l'influence du contexte historique sur les

modes de penser et d'agir ; et « l'Esprit du Lieu », à savoir l'influence, sur ces mêmes modes de penser et d'agir, du contexte géographique et culturel¹⁴.

Pendant mon enquête, c'est précisément cette adaptation que j'en suis venu à nommer, à partir de mon ancrage ethnographique québécois, *la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec*. Par cette expression, j'entends ainsi désigner le processus par lequel les druidisants québécois font revivre l'ancien système religieux des druides de l'Antiquité en le reconstruisant et le réinventant dans leur espace-temps. Au Québec, ce processus a la particularité de se déployer simultanément sur deux échelles : une échelle temporelle, dans laquelle les druidisants québécois, à l'image de leurs coreligionnaires ailleurs dans le monde, s'attachent à adapter cet ancien système religieux au contexte historique actuel ; une échelle territoriale, au sein de laquelle les druidisants de la province cherchent également à adapter ce système religieux au contexte géographique et culturel québécois. Dans le but de problématiser ce processus, j'ai en outre mobilisé différentes notions constituant mes outils conceptuels : l'invention de la tradition ; ce que je qualifie de bricolage *New Age* ; la créativité rituelle et la réflexivité critique.

¹⁴ J'aimerais attirer l'attention des lecteurs sur l'orthographe utilisée, qui conserve la capitalisation généralement employée à l'écrit par les druidisants francophones et anglophones au sujet de ces deux notions émiques — « l'Esprit du Temps » et « l'Esprit du Lieu » en français, « *The Spirit of Time* » et « *The Spirit of Place* » en anglais. D'après moi, cette capitalisation sert aux druidisants à distinguer ces deux « Esprits », entendus tel qu'on vient de le voir dans le sens d'« influences », des autres « esprits » peuplant leur cosmologie, qui désignent plutôt des entités non humaines associées, entre autres, aux animaux, aux végétaux, aux lieux naturels, aux dieux et déesses, etc. Sur ces derniers « esprits », plus de détails seront donnés dans le chapitre 6.

Objectifs et aperçu de la thèse

Fruit de ma recherche doctorale, cette thèse tente de répondre aux deux objectifs scientifiques suivants : d'une part, il s'agit pour moi de participer à la documentation et à l'analyse du néo-druidisme grâce à mon ethnographie au sein du milieu néo-druidique québécois ; d'autre part, il s'agit aussi pour moi de documenter et d'analyser ethnographiquement le processus de fabrication de la tradition néo-druidique au Québec.

Avant d'offrir un bref aperçu du plan de la thèse, une précision essentielle est néanmoins nécessaire. Si ce processus de fabrication de la tradition néo-druidique au Québec se déploie simultanément, comme je l'ai dit, sur deux échelles, j'ai décidé de me concentrer dans cette thèse exclusivement sur la première — l'échelle temporelle. Ce choix, dont j'assume le caractère limitant, a été motivé par trois raisons. La première est relative à l'originalité à laquelle j'aspire, si tant est que je puisse le formuler de la sorte. Bien que l'adaptation temporelle mise en branle par les pratiquants du néopaganisme, toutes traditions confondues, ait déjà été notée par des chercheurs avant moi (par exemple Houseman, 2012 : 172), il ne me semble en effet pas que ce processus ait fait l'objet d'une étude approfondie. Par conséquent, en me focalisant sur cette première échelle, j'ambitionne de combler ce qui me paraît être un vide dans les connaissances scientifiques. La deuxième raison renvoie en parallèle au fait que, pour cerner convenablement l'adaptation territoriale sous-tendue par la seconde échelle, l'ajout de données et le recours à des outils conceptuels sur la globalisation et la transnationalisation du religieux auraient été obligatoires, ce qui m'apparaissait trop rallonger mon propos. La troisième raison fait enfin écho à mes intérêts de recherche personnels, liés à ma discipline universitaire initiale. Dans le cadre de ma formation en histoire, je me suis effectivement passionné pour l'historiographie, définie de manière large comme « l'histoire du discours [...] que les [humains] ont tenu sur le passé, sur

leur passé » (Offenstadt, 2006a : 59). En plus de me sembler originales et suffisamment complexes, la documentation et l'analyse ethnographiques de cette première échelle s'articulent en d'autres termes à des enjeux qui m'animent depuis longtemps, touchant aux usages contemporains du passé.

Concernant sa structure, cette thèse se divise en six chapitres. Les trois premiers reviennent d'abord sur les bases de ma recherche doctorale, en détaillant tour à tour ma revue de la littérature savante (chapitre 1), mon cadre méthodologique (chapitre 2) et mes outils conceptuels (chapitre 3). Dans les trois chapitres suivants, je m'attache ensuite à examiner plus en détail cette fabrique de la tradition néo-druidique au Québec, en m'arrêtant successivement sur les représentations qu'ont les druidisants d'aujourd'hui de l'histoire du druidisme (chapitre 4) ainsi que sur les modalités et les logiques à partir desquels ils font revivre le druidisme antique (chapitre 5) et ses pratiques rituelles (chapitre 6) au XXI^e siècle, en fonction de « l'Esprit du Temps » actuel.

CHAPITRE 1

LE NÉO-DRUIDISME ET LES CHERCHEURS : REVUE DE LA LITTÉRATURE SAVANTE

1.1 Introduction

Si le néo-druidisme n'est pas nouveau dans le paysage religieux occidental, son étude scientifique est, elle, beaucoup plus récente. Pourtant, bien que le nombre de recherches puisse sembler être assez limité par rapport à d'autres objets, l'ensemble des analyses ayant abordé cette tradition et ses acteurs est marqué par une grande diversité d'approches. Parmi les travaux recensés dans le cadre de cette revue de la littérature savante¹⁵, j'ai en effet distingué cinq catégories de recherches qui se différencient les unes des autres selon leur point de départ, leurs objectifs généraux et les outils théoriques et méthodologiques que leurs chercheurs ont mis en place.

Dans ce premier chapitre, je m'arrête sur chacune de ces cinq catégories en les présentant successivement afin de dégager leurs spécificités mais également la manière dont elles ont nourri ma propre réflexion. Pour ce faire, la section suivante commence par examiner les études émanant de spécialistes de l'Antiquité qui se sont intéressés à

¹⁵ Pour réaliser cette revue — non exhaustive — de la littérature savante, je me suis limité aux recherches publiées en français et en anglais.

la postérité du druidisme antique. Dans la troisième, je détaille ensuite les recherches qui ont approfondi les connaissances sur la figure des druides à travers l'histoire mais dans une perspective s'ancrant dans l'analyse des représentations. Alors que la quatrième section s'articule autour des travaux en *Pagan Studies* qui ont traité des activités de druidisants lors d'enquêtes plus générales sur le néo-paganisme, la cinquième section aborde quant à elle les recherches qui ont évoqué le néo-druidisme parce qu'il sous-tend les nouvelles manifestations de l'identité ethnique celte. Enfin, j'expose dans la sixième section les publications récentes qui, tout en approfondissant ces travaux précédents, ont fait de cette tradition un objet d'étude à part entière.

1.2 Le druidisme post-Antiquité : le regard des antiquisants

Les premières études qui ont traité du néo-druidisme et qu'il est possible de distinguer des autres proviennent de spécialistes de l'Antiquité qui, dans leurs ouvrages de synthèse sur le druidisme antique, ont esquissé sa postérité historique. Des chercheurs comme les archéologues Stuart Piggott (1978), Miranda Green (2000), Jean-Louis Brunaux (2006), Barry Cunliffe (2010) ou encore le linguiste Christian-Joseph Guyonvarc'h et l'historienne Françoise Le Roux (1990, 1995) ont en effet consacré quelques pages ou quelques chapitres à la « renaissance du druidisme » (Green, 2000 : 17) à partir du XVIII^e siècle. Bien qu'il ne s'agisse pas de leur objet de recherche principal, leurs analyses et commentaires sont très éclairants pour l'étude du néo-druidisme au moins pour trois raisons.

La première est que ces ouvrages, en plus de proposer des bilans historiographiques sur les identités des druides de l'Antiquité, en quoi consistaient leurs activités et dans quelles sociétés ils vivaient, présentent de manière synthétique les premiers groupes

néo-druidiques et le contexte socio-historique dans lequel ils ont émergé : la Grande-Bretagne des XVI^e-XIX^e siècles, marquée, dans le sillage de la Renaissance, par un engouement important envers les Celtes et leurs prêtres, les druides.

La deuxième raison est que ces travaux exposent de façon très approfondie l'immense difficulté à connaître le druidisme de l'Antiquité, ce qui permet, par voie de conséquence, d'éclairer les modalités, les limites et les débats entourant la restauration contemporaine de cet ancien système religieux. Cette difficulté s'articule essentiellement autour de la question des données historiques (en plus des travaux susmentionnés, voir également à ce propos l'analyse de Chadwick, 1997). L'histoire, en tant qu'entreprise de « connaissance par traces¹⁶ », repose sur l'analyse de différents éléments du passé, à commencer par des documents écrits — les sources de l'historien (Offenstadt, 2006b). Or, il n'existe aucune source qui émane directement des druides antiques. Même si ces derniers connaissaient l'écriture et y avaient recours, il semblerait en effet qu'ils refusèrent de consigner leurs croyances, pratiques et connaissances. C'est à Jules César¹⁷, dans le récit qu'il a livré lors de sa conquête de la Gaule au I^{er} siècle av. J.-C., que l'on se réfère encore aujourd'hui pour y trouver une explication :

¹⁶ Cette expression, popularisée par l'historien Marc Bloch dans son essai *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* (publié de manière posthume en 1949), est attribuée au sociologue François Simiand, bien que l'idée se retrouve aussi dans un texte de l'historien Charles Seignobos (Prost, 1996 : 67-71).

¹⁷ Né à Rome en 100 av. J.-C., Jules César fut un personnage particulièrement marquant de l'Antiquité, autant connu pour ses fonctions politiques au sein de la République romaine que pour ses conquêtes militaires et son assassinat, en 44 av. J.-C., suite à une conspiration de sénateurs. En 59 av. J.-C., il fut nommé gouverneur de la Gaule transalpine et commença une série de campagnes militaires afin de conquérir tout le territoire gaulois. Pendant cette période, il livra le récit de ses conquêtes dans ses *Commentaires sur la Guerre des Gaules*, composés de son vivant de sept livres. C'est dans le livre VI que l'on retrouve l'un des témoignages antiques les plus importants que l'on possède sur les druides, où il y fit notamment état de leurs croyances et pratiques religieuses. Pour une biographie complète de Jules César, voir l'ouvrage de synthèse de l'historien Robert Étienne (1997).

[Les druides] estiment que la religion ne permet pas de confier à l'écriture la matière de leur enseignement, alors que pour tout le reste en général, pour les comptes publics et privés, ils se servent de l'alphabet grec. Ils me paraissent avoir établi cet usage pour deux raisons : parce qu'ils ne veulent pas que leur doctrine soit divulguée, ni que, d'autre part, leurs élèves, se fiant à l'écriture, négligent leur mémoire ; car c'est une chose courante : quand on est aidé par des textes écrits, on s'applique moins à retenir par cœur et on laisse rouiller sa mémoire. (Jules César, *Commentaires sur la Guerre des Gaules*, VI, 13-14 cité dans Green, 2000 : 10)

Ainsi, les connaissances sur les druides antiques et leur système religieux reposent uniquement sur des données indirectes de trois types posant chacun un certain nombre d'enjeux scientifiques. À l'image du témoignage de Jules César, les premières sources historiques sont constituées d'écrits d'auteurs grecs et romains ayant vécu entre le IV^e siècle av. J.-C. et le IV^e siècle ap. J.-C. Dans son ouvrage de synthèse, Barry Cunliffe (2010) regroupe ces écrits en trois groupes formant autant de traditions littéraires. Le premier est celui de « la tradition grecque » (Cunliffe, 2010 : 51, ma traduction), nommé de la sorte parce qu'il est composé de textes d'auteurs grecs qui vécurent entre le I^{er} et le III^e siècle ap. J.-C., comme Clément d'Alexandrie¹⁸ ou Diogène Laërce¹⁹, mais qui puisèrent leurs renseignements dans des écrits beaucoup

¹⁸ Clément d'Alexandrie, né vers 150 ap. J.-C. et mort vers 250 ap. J.-C., était un philosophe grec et théologien chrétien, considéré comme l'un des Pères de l'Église. Dans son travail théologique, il tenta notamment de concilier la pensée philosophique grecque et le christianisme. Pour une étude complète de son œuvre, voir l'ouvrage de synthèse du chercheur en théologie Philippe Henne (2016).

¹⁹ Diogène Laërce, probablement né au début du III^e siècle ap. J.-C., était un poète et biographe grec dont on ne sait que peu de choses. Il est surtout connu pour avoir écrit deux livres, dont un recueil de biographies de philosophes grecs qui représente encore aujourd'hui la seule source de connaissances sur certains d'entre eux. Pour une synthèse plus complète de sa vie et de son legs, voir la biographie réalisée par l'historien Richard Goulet (2001).

plus anciens, tels ceux de Timée de Tauroménion²⁰ ou Sotion d'Alexandrie²¹. Le deuxième groupe est celui de « la tradition républicaine tardive » (*ibid.*), qualifié ainsi parce qu'il rassemble des textes d'auteurs qui vécurent au I^{er} siècle av. J.-C., soit aux derniers temps de la République romaine. C'est dans ce groupe que l'on rencontre les témoignages historiques les plus connus sur les druides, dont ceux de Jules César, Cicéron²², Diodore de Sicile²³ ou Strabon²⁴, qui s'inspirèrent tous plus ou moins directement de Posidonius²⁵. Enfin, le troisième groupe est celui de « la tradition

²⁰ Timée de Tauroménion, né vers 350 av. J.-C. et mort vers 260 av. J.-C., était un historien grec qui livra entre autres une *Histoire de la Sicile et du bassin méditerranéen* en trente-huit volumes, dont seules quelques citations dans des ouvrages postérieurs ont été conservées jusqu'à nos jours. Pour une présentation de sa vie et une traduction commentée des « fragments » de son œuvre, voir la biographie rédigée par l'historien Guy Lachenaud (2017).

²¹ Né à Alexandrie entre la fin du III^e siècle et le début du II^e siècle av. J.-C., Sotion était un biographe et grammairien grec. On ne connaît quasiment rien sur lui et sur sa vie. Ses seuls écrits transmis jusqu'à aujourd'hui l'ont été grâce à Diogène Laërce qui le cita souvent dans son ouvrage susmentionné (Goulet, 2001).

²² Né en 106 av. J.-C. et mort en 43 av. J.-C., Cicéron était un homme politique, avocat, philosophe et auteur romain, connu notamment pour ses qualités d'orateur, ses discours retranscrits et ses écrits philosophiques. Sur sa vie et sa pensée, voir l'ouvrage de synthèse de l'historienne Clara Auvray-Assayas (2006).

²³ Diodore de Sicile était un historien grec qui vécut au I^{er} siècle av. J.-C. Il fut l'auteur d'une *Bibliothèque historique*, œuvre d'une quarantaine de livres qui avait pour objectif de retracer l'histoire du monde telle que connue de son vivant. Seuls une quinzaine de ces livres ont été transmis jusqu'à aujourd'hui. Sur sa vie et ses écrits, voir l'ouvrage de synthèse des historiens Lisa Irene Hau, Alexander Meeus et Brian Sheridan (2018).

²⁴ Né vers 64 av. J.-C. et mort entre 21 et 25 ap. J.-C., Strabon était un historien et géographe grec, auteur d'une *Histoire* du monde complètement disparue et d'une *Géographie* dont la quasi-entièreté a été conservée jusqu'à aujourd'hui. Pour une biographie complète et une analyse générale de son œuvre, voir l'ouvrage de synthèse de l'historienne Daniela Dueck (2000).

²⁵ Posidonius, de son nom complet Posidonius d'Apamée, était un savant grec qui vécut entre la fin du II^e siècle av. J.-C. et la première moitié du I^{er} siècle av. J.-C. Son œuvre est composée aussi bien d'écrits philosophiques, historiques, géographiques que mathématiques. Pour Jean-Louis Brunaux (2006, 2011), Posidonius serait la meilleure source de connaissance sur les druides antiques et plus largement les sociétés gauloises dans la mesure où ce dernier, lors de son ou de ses voyages en Gaule, en fit des descriptions directes précises. Malheureusement, ses livres traitant spécifiquement des druides n'ont pas été conservés tels quels. Seuls quelques passages le furent via Jules César, Diodore de Sicile ou Strabon. Pour une présentation plus complète de sa vie et de ses écrits, voir Brunaux (2006 : 199-223, 2011).

impériale » (*ibid.*), rassemblant les écrits d’auteurs ayant vécu durant l’Empire romain, à l’image de Pline l’Ancien²⁶, Tacite²⁷ ou Ausone²⁸.

Les spécialistes de l’Antiquité mentionnés plus haut l’ont longuement exposé : ce premier type de données ne permettent d’établir qu’une connaissance limitée sur le druidisme antique tant elles posent plusieurs problèmes. Premièrement, ces écrits ne sont pas suffisamment nombreux et ne présentent que des fragments d’informations sur certaines fonctions religieuses, politiques et sociales des druides. Deuxièmement, à l’exception de Jules César et de Cicéron, qui rencontrèrent l’un des seuls druides dont l’existence historique a été documentée²⁹, et peut-être de Posidonius et d’Ausone³⁰, l’immense majorité de ces écrits ne constituent que des sources de seconde main, rédigées par des auteurs qui ne furent pas des témoins directs des activités des druides et qui reprirent ce que d’autres avant eux avaient écrit. Troisièmement, dans la mesure

²⁶ Né en 23 ap. J.-C. et mort en 79 ap. J.-C., Pline l’Ancien était un historien romain, auteur d’une encyclopédie en trente-sept volumes appelée *Histoire naturelle*. Pour une analyse de sa vie et de son œuvre, voir l’ouvrage de synthèse de l’historienne Valérie Naas (2002).

²⁷ Tacite, né en 58 ap. J.-C. et mort vers 120 ap. J.-C., était un historien et sénateur romain. Il a légué plusieurs ouvrages, dont *La vie d’Agricola*, *Histoires* et *Les Annales*. Sur sa vie et ses écrits, voir la biographie réalisée par l’historien Pierre Grimal (1990).

²⁸ Né vers 309 ap. J.-C. et mort vers 394 ap. J.-C., Ausone était un homme de lettres gallo-romain, connu pour ses nombreux textes autant poétiques que panégyriques. Pour l’édition, la traduction et le commentaire de ses œuvres, voir l’ouvrage de synthèse du philologue Bernard Combeaud (2010).

²⁹ Jules César et Cicéron rapportèrent en effet leurs interactions avec Diviciacos (ou Diviciacus dans sa forme latine), druide et chef politique gaulois appartenant plus particulièrement au peuple des Éduens. Du II^e siècle av. J.-C. jusqu’en 52 av. J.-C., les Éduens furent de fidèles alliés de Rome, s’aidant mutuellement dans leurs conquêtes militaires. Ainsi, lorsque le peuple rival des Séquanes les envahit vers 60 av. J.-C., Diviciacos partit pour Rome afin de demander au Sénat romain d’intervenir et d’aider son peuple dans ce conflit. Pour une analyse plus complète de ce que l’on sait de la vie de Diviciacos, je renvoie encore à l’historienne Nora Chadwick (1997 : 103-111).

³⁰ Dans son recueil de poésie *En mémoire des professeurs bordelais* du IV^e siècle ap. J.-C., Ausone mentionna les druides de Bretagne et d’Aquitaine comme « d’éminents rhétoriciens » (Green, 2000 : 15). Il évoqua également l’un de ses contemporains, Delphidius, descendant d’une famille druidique de Bayeux. Pour Miranda Green (*ibid.*), cet écrit indique que le druidisme aurait pu survivre en Gaule malgré son interdiction officielle par l’Empire romain et « confirme la réputation des druides en tant qu’enseignants et orateurs ».

où ils furent consignés par des auteurs grecs et romains, c'est-à-dire étrangers aux sociétés celtes décrites, ces textes sont traversés par deux sortes de biais culturels. D'une part, certains auteurs comme Jules César ont pratiqué ce que Tacite a appelé l'« *interpretatio romana* » (Green, 2000 : 23), à savoir l'attitude qui consiste à identifier des divinités celtes à certaines du panthéon romain parce qu'elles possèderaient des traits communs. Par conséquent, une telle interprétation a également très bien pu être apposée sur les croyances et pratiques relatées à propos des druides. Dans la même idée, lorsque Strabon caractérisait les druides d'« hommes les plus justes » (Green, 2000 : 41), il ne faisait qu'utiliser une formule classique dans les œuvres littéraires grecques pour parler des étrangers, sans forcément donner un sens littéral à cette expression. D'autre part, plusieurs auteurs, notamment ceux regroupés dans la « tradition impériale » (Cunliffe, 2010 : 51, ma traduction), écrivirent sur les druides avec un regard très négatif, ne voyant en eux que de sombres représentants de peuples barbares, faussant ainsi en grande partie les renseignements fournis.

Le deuxième type de données historiques provient de textes irlandais et gallois qui forment ce que l'on appelle communément les mythes ou mythologies celtiques (en plus des ouvrages de synthèse mentionnés en début de section, voir aussi Le Roux, 1961 ; Green, 1995). Bien que rédigés au cours du Moyen Âge, probablement entre les VII^e et XV^e siècles, ces écrits retranscrivent les récits qui étaient partagés oralement par les peuples celtes de l'Antiquité avant leur christianisation. Du côté irlandais, ces textes sont habituellement divisés en quatre groupes nommés Cycles. Le premier, le Cycle mythologique, rassemble plusieurs manuscrits qui présentent les divinités et le peuplement de l'Irlande. Le deuxième, le Cycle d'Ulster ou Cycle de la Branche Rouge, relate les aventures de rois et de héros évoluant dans l'ancien royaume d'Ulster. Le troisième, le Cycle des rois ou Cycle historique, raconte la vie de certains rois qui auraient vécu durant les premiers siècles de l'ère chrétienne. Le quatrième, le Cycle de Finn ou Cycle d'Ossian, est enfin centré sur un guerrier légendaire et ses compagnons,

Finn Mac Cumhail et les Fianna. Du côté gallois, l'on retrouve également différents textes mettant en récit des personnages mythiques comme des divinités, des héros et des membres de familles royales. Les trois plus connus, rédigés sous la forme de poèmes et de contes, sont les *Mabinogion* ainsi que les histoires de *Lludd et Llefelys* et de *Culhwch et Olwen*.

Tout comme les sources antiques, ces écrits médiévaux posent plusieurs problèmes lorsqu'il s'agit de collecter des renseignements sur les druides de l'Antiquité. D'abord, même s'ils y sont mentionnés à différentes reprises, ces récits ne contiennent là encore que quelques informations sur leurs activités. Ensuite, ces textes sont anachroniques par rapport au druidisme antique dans la mesure où ils furent rédigés par des moines chrétiens des siècles après la disparition de ce système religieux païen. Enfin, ils soulèvent une question qui fait encore rage parmi les spécialistes de l'Antiquité : est-il pertinent d'utiliser des sources mythologiques écrites au Moyen Âge pour éclairer les fonctions socioreligieuses des druides antiques ?

Le troisième et dernier type de données historiques sur lesquelles les antiquisants s'appuient est constitué de vestiges archéologiques relatifs aux sociétés celtes préchrétiennes. Ces vestiges, très diversifiés et abondants, permettent de documenter avec précision différents aspects de la vie sociale, politique et religieuse des anciens Celtes. Néanmoins, leur utilisation pour appréhender le druidisme nécessite également beaucoup de prudence puisqu'en tant qu'éléments matériels, il est difficile de savoir jusqu'à quel point ils peuvent être associés aux druides. Dans son ouvrage de synthèse, Miranda Green (2000) offre de nombreux exemples d'artefacts qui illustrent bien cette complexité. L'un d'entre eux, datant du I^{er} siècle av. J.-C., est particulièrement révélateur : lors de fouilles archéologiques réalisées sur le site de l'ancien sanctuaire gaulois de Floriacum, dans l'actuelle commune française de Neuvy-en-Sullias, une figurine en bronze représentant un homme fut retrouvée parmi un ensemble de vestiges

ayant été enterrés. Celui-ci tient dans ses mains un objet rond qui pourrait s'apparenter à un « œuf de druide » (Green, 2000 : 58) évoqué par Pline l'Ancien, c'est-à-dire un talisman qui était supposé renforcer les talents rhétoriques devant les assemblées de justice. Même s'il est tentant d'en déduire qu'il s'agit donc d'un druide représenté, rien ne peut l'affirmer avec certitude (*ibid.*).

En plus d'être incomplètes et problématiques, ces données historiques entraînent de vifs débats qui divisent archéologues, historiens et linguistes. On peut en retenir deux principaux, qui génèrent d'âpres discussions parmi ces spécialistes. Le premier renvoie à l'envergure de « l'institution » (Brunaux, 2006 : 11) druidique : était-elle répandue à l'ensemble des régions celtiques de l'Antiquité ou au contraire limitée seulement à la Gaule ? Le second s'articule autour du rôle des druides : étaient-ils des prêtres, responsables de la bonne marche des pratiques religieuses, ou des philosophes, s'occupant de la production et de la transmission du savoir ainsi que de la supervision des prises de décisions politiques et judiciaires, sans aucun lien avec les cultes religieux ? Chaque fois, deux camps s'opposent. D'un côté, certains antiquisants affirment que les druides étaient bel et bien de hauts dignitaires religieux présents sur tout le territoire peuplé par les Celtes (notamment Guyonvarc'h et Le Roux, 1990, 1995 ; Green, 2000). Cette affirmation repose sur l'importance accordée à deux types de sources : le témoignage de Jules César, qui écrivit en effet que les druides « s'occupent des choses de la religion » (Green, 2000 : 31), et l'usage des sources mythologiques médiévales, qui proviennent de régions considérées comme celtiques (Irlande et pays de Galles). À l'inverse, d'autres antiquisants postulent que les druides étaient des savants assez semblables aux philosophes grecs, qui ne doivent pas être confondus avec les prêtres et qui ne vécurent qu'en Gaule (notamment Chadwick, 1997 ; Brunaux, 2006, 2011). Ces derniers, tout en refusant catégoriquement l'utilisation des sources mythologiques médiévales, jugées comme anachroniques et non pertinentes, mettent en avant les écrits de Posidonius, considéré

comme la source la plus fiable parce que moins traversée par des biais culturels, à la différence des récits de Jules César notamment.

On le comprend, dresser l'histoire des druides de l'Antiquité est une tâche très délicate dont les enjeux sont bien exposés dans les ouvrages des chercheurs précédemment mentionnés. Je l'ai déjà indiqué plus haut mais il est important de le rappeler : la compréhension de ces problèmes historiques est capitale pour analyser les productions religieuses des druidisants d'aujourd'hui puisque ces derniers, face au peu de données disponibles et aux enjeux qu'elles soulèvent, déploient différentes modalités pour reconstruire et réinventer cet ancien système religieux.

Il me semble enfin que l'on peut trouver une troisième raison qui rend les travaux de ces spécialistes intéressants dans le cadre d'une recherche sur le néo-druidisme. Outre d'esquisser le contexte socio-historique de ses premiers groupes et d'offrir des bilans historiographiques sur les anciens druides, ces ouvrages mettent finalement en lumière les positions des antiquisants sur les activités des druidisants. En effet, à l'exception notable de Miranda Green (2000), qui conserve une analyse neutre lorsqu'elle aborde le néo-druidisme, tous les autres chercheurs mentionnés n'hésitent pas à juger négativement cette tradition. Lorsqu'il évoque l'Ancient Order of Druids, soit l'un des premiers groupes néo-druidiques à avoir vu le jour au XVIII^e siècle, Stuart Piggott (1978 : 156, ma traduction) déclare ainsi que « nous entrons dans un monde à la fois trompeur et plutôt pathétique ». Pour Jean-Louis Brunaux (2006 : 74), le néo-druidisme est le fruit d'individus « à l'esprit étroit assurément » et n'est qu'« un ensemble de laborieuses reconstitutions sans fondement traditionnel, ne pouvant donc être accepté que par des “croyants”, c'est-à-dire des participants à de véritables sectes ».

Au-delà de ces avis généraux, trois points plus spécifiques cristallisent également leurs remarques. Premièrement, comme on l’analysera plus en détail dans le chapitre 4, certains druidisants ont postulé que le druidisme antique aurait survécu à la romanisation et à la christianisation des peuples celtes en se transmettant directement et clandestinement jusqu’à sa sortie de l’ombre au XVIII^e siècle. Cette idée a été vivement critiquée, à la fois par d’autres druidisants et par certains spécialistes. Dans leurs écrits, Christian-Joseph Guyonvarc’h et Françoise Le Roux (1995 : 30) tranchent ainsi clairement sur « l’impossibilité d’une survivance du druidisme » et sur le fait qu’« aucune filiation ou initiation druidique n’a pu être transmise » de l’Antiquité jusqu’à l’époque moderne. Cette absence de transmission sacerdotale, notamment par la perte de la langue sacrée des anciens druides, leur « suffit à condamner toute prétention à faire renaître un “druidisme” contemporain » (*ibid.*). Dans un entretien accordé au journaliste Thierry Jigourel (2002), qui publia un ouvrage sur le néo-druidisme destiné au grand public, Christian-Joseph Guyonvarc’h explicite davantage sa position. Pour lui, « le néo-druidisme n’a aucune base initiatique, aucune base doctrinale, aucune base linguistique puisque la langue a disparu » (Jigourel, 2002 : 146). Par conséquent, le processus de fabrication de la tradition néo-druidique au Québec, au cœur de ma recherche, s’en trouve invalidé :

- [Thierry Jigourel] Vous avez vous-même fréquenté il y a quelques décennies des celtisants impliqués dans le mouvement néo-druidique...
- [Christian-Joseph Guyonvarc’h] Oui, mais je m’en suis dégagé très rapidement !
- [Thierry Jigourel] Pourquoi ?
- [Christian-Joseph Guyonvarc’h] Mais parce que ce n’était pas sérieux ! Vous comprenez, on ne peut pas « fabriquer » des rituels, des prières. Cela ne se fait pas. (Jigourel, 2002 : 147)

Un deuxième aspect provoque aussi le jugement des archéologues du druidisme antique : l’utilisation de sites archéologiques dans le cadre des ritualités néo-druidiques

et néo-païennes³¹. Le meilleur exemple est sans doute le site mégalithique de Stonehenge en Angleterre, régulièrement investi par des pratiquants pour la tenue de leurs cérémonies. Dans son ouvrage de synthèse sur les druides de l'Antiquité, Stuart Piggott (1978 : 1, ma traduction) qualifie cet usage et les discours qui l'entourent de « spéculations et fantasmes incroyablement stupides », dans la mesure où les liens historiques entre Stonehenge et les anciens druides ne sont pas avérés. De son côté, Barry Cunliffe (2010 : 1) commence lui aussi son livre par une assertion similaire :

Every midsummer solstice, hundreds of 'Druids' flock to Stonehenge in the middle of Salisbury Plain to celebrate the midsummer sunrise. For them, and indeed for the many others who visit just to enjoy the occasion, it is a moment to feel reassurance of stability in a frightening, ever-changing world and the sense of being part of a community whose roots go deep into prehistory. It is a place to contemplate the profound rhythms of time. Perhaps it has always been thus. Most recently, those who regard themselves to be Druids have extended their claim to the past. One group has stated its belief that the bones of a young woman, buried near Avebury some 4,000 years ago, are those of a tribal ancestor and has demanded that they should be returned to them for burial. Even the more moderate Council of British Druid Orders (COBDO) states that: 'It is the policy of the Council of British Druid Orders that the sacred remains of our brothers and sisters should be returned to the living landscapes from which they were taken.' To most archaeologists and scientists this is nonsense. The debris of the past, be it flint tools, potsherds, or human skeletons, is valuable, indeed unique, evidence that can be made to tell a story of our prehistory and should be curated for future generations to continue to study using new techniques as they become available. Many would argue that the modern Druids are a complete reinvention with no legitimacy—a confection dreamed up by fertile imaginations to gratify personal

³¹ Cette utilisation de sites archéologiques par des néo-païens a fait l'objet de différentes enquêtes. La plus poussée est celle de l'archéologue Robert J. Wallis et de l'anthropologue Jenny Blain (2006, 2007), qui ont mené conjointement un projet de recherche sur les interactions entre néo-païens et sites archéologiques en Europe. Dans le cadre de son ethnographie réalisée auprès de pratiquants du mouvement de la Déesse, l'anthropologue Kathryn Rountree (2006) s'est également intéressée aux pèlerinages néo-païens sur le site néolithique turc de Çatalhöyük. De son côté, l'archéologue Ethan Doyle White (2014) a analysé les performances rituelles de wiccans en lien avec divers sites archéologiques anglais. Récemment, il a enquêté plus spécifiquement sur l'usage des sites appelés The Medway Megaliths, dans le Sud-Est de l'Angleterre, par différents groupes néo-païens (Doyle White, 2016b). Pour d'autres réflexions sur cette question, émanant autant de chercheurs en sciences des religions qu'en histoire et en archéologie, voir les publications de Philip Charles Lucas (2007), Jess Beck et Stephen Chrisomalis (2008), Andy Worthington (2009) et Carole Cusack (2012).

needs. At best, they are an eccentricity to be tolerated; at worst, a threat to rationality to be challenged³².

Ces spécialistes de l'Antiquité formulent encore une troisième critique, qui vise les habits des druidisants. Stuart Piggott (1978 : 144, ma traduction) l'indique sans détour : puisqu'aucune représentation ou description de druides antiques n'est connue, « l'imagination a donc eu libre cours » chez ceux qui se prétendent leurs héritiers. Cependant, l'archéologue ne se limite pas à pointer les réinventions historiques des druidisants. Lorsqu'il évoque les vêtements rituels de la Gorsedd galloise, un groupe néo-druidique né à la fin du XVIII^e siècle, il déclare en effet que ces apparats « n'ont aucun antécédent au-delà de l'invention romantique et de l'incomparable mauvais goût de leurs concepteurs » (Piggott, 1978 : 146, ma traduction). Dans la même idée, l'association que font certains pratiquants entre les couleurs bleue et verte et les tenues des bardes et des ovates, c'est-à-dire deux grades initiatiques que l'on retrouve dans le néo-druidisme, est jugée par Christian-Joseph Guyonvarc'h et Françoise Le Roux (1990 : 146) comme « une erreur » — « une erreur » qui s'explique là encore par l'absence de « la moindre formation traditionnelle » (Guyonvarc'h et Le Roux, 1990 : 184) des druidisants.

³² N'en déplaise à Barry Cunliffe (2010), la primauté de la production du savoir scientifique sur la possession d'artefacts archéologiques et artistiques est au contraire loin de faire consensus aujourd'hui, surtout en contexte autochtone et (post)colonial. Les institutions muséales et patrimoniales sont en effet largement confrontées à ces enjeux de propriété, de collaboration et de restitution. Pour plusieurs réflexions théoriques et études de cas pratiques consacrées à ces problématiques, voir notamment le numéro de la revue *Anthropologie et Sociétés* sous la direction de l'anthropologue Laurent Jérôme (2014). Néanmoins, il ne s'agit pas pour moi de dire que le cas évoqué par Barry Cunliffe (2010) relève de la même situation que les restitutions d'objets évoqués dans ce numéro. Ici, la revendication de ces druidisants, qui font de cette jeune femme leur ancêtre directe, renvoie davantage selon moi à des réécritures de l'histoire et à des constructions identitaires qui ne peuvent pas être mises sur le même plan que les revendications politiques, éthiques et socioculturelles des peuples ayant vécu et vivant encore en situation coloniale partout à travers le monde.

Même si elles peuvent frapper par leur absence de neutralité et par leur sévérité à l'égard du néo-druidisme et de ses pratiquants, il me semble que ces critiques ne sont pas uniquement le fruit des opinions personnelles de leurs auteurs. En effet, les propos négatifs tenus par ces chercheurs sont à mon avis plus largement représentatifs du traitement que peuvent connaître des phénomènes similaires dans la littérature scientifique. Les évoquer me paraît donc essentiel pour comprendre encore davantage les jugements de ces antiquisants, au-delà des arguments spécifiques qu'ils avancent et que l'on vient de voir.

D'abord, les spécialistes en sciences historiques, toutes périodes d'étude confondues, sont généralement très sceptiques envers les reconstructions et réinventions du passé qui se manifestent aujourd'hui à travers des productions ludiques, artistiques, touristiques et patrimoniales fort diverses : « histoire vivante³³ », jeux de rôle, fêtes « médiévales », foires « modernes », reconstitutions de batailles célèbres et d'arts martiaux anciens, romans et films de « fantaisie historique », etc. Dans sa contribution à la première réflexion francophone sur le médiévalisme, ce champ de recherche qui s'intéresse à « la réception du Moyen Âge aux siècles ultérieurs (en particulier aux XIX^e-XXI^e siècles) » (Ferré, 2010 : 8), Jeff Rider (2010 : 41) l'avoue : « les savants professionnels ont tendance à considérer cette représentation imaginaire privée et subjective des mondes passés comme naïve et immédiate ». Pour ce médiéviste, la plus grande source de crispation chez les historiens viendrait du fait que les phénomènes de reconstruction historique s'articuleraient davantage autour du style plutôt que de l'historicité. En d'autres termes, ces diverses réinventions du passé représenteraient ce

³³ Pour la socio-anthropologue Audrey Tuillon Démésy (2014 : 725), « l'histoire vivante est une activité de loisir contemporain qui fait appel à la re-création de savoir-faire d'un temps passé. Elle oscille entre reconstruction de gestes techniques et vie quotidienne ». Pour ses participants, il s'agit ainsi de retrouver « des manières de faire » (Tuillon Démésy, 2014 : 726) pouvant renvoyer aussi bien à la Préhistoire, l'Antiquité gréco-romaine, les guerres napoléoniennes ou la Seconde Guerre mondiale, dépendamment de la période d'intérêt. Pour une enquête approfondie sur l'histoire vivante médiévale, voir les différentes publications d'Audrey Tuillon Démésy (2013, 2014, 2018).

que Lucien Febvre, l'un des « pères fondateurs » (Mazurel, 2006 : 7) de la discipline historique contemporaine, considérait comme « le péché mortel de l'historien » (*ibid.*) : l'anachronisme, c'est-à-dire la projection de « ses valeurs contemporaines sur les sociétés passées et [le fait] de parler de soi en croyant faire parler les [humains] d'autrefois » (*ibid.*).

Par ailleurs, le néo-druidisme n'est pas la seule tradition religieuse à avoir fait l'objet de ce genre de remarques. Au contraire, l'ensemble des phénomènes « néo » évoqués dans l'introduction de la thèse — néo-paganisme, néo-indianité et néo-chamanisme — ont parfois généré la même suspicion chez ceux qui les ont étudiés. Dans son article centré sur les ritualités néo-païennes, l'anthropologue Michael Houseman (2016 : 213) reconnaît d'emblée qu'en tant qu'« observateur participant à ces pratiques, il m'arrive régulièrement d'éprouver un certain malaise, moins en raison des doctrines improbables qu'elles incarnent qu'en raison de l'esthétique invraisemblable qu'elles exhibent ». À l'occasion d'un entretien retraçant son parcours de recherche, il explique également que cette position est partagée par beaucoup d'ethnologues, qui « ne s'intéressent à ces choses-là que depuis très récemment [tant] la norme était plutôt de ne pas les prendre au sérieux ou en considération » (Gobin et Vanhoenacker, 2016a : 24). Pour l'anthropologue Renée De la Torre (2011), ce désamour des anthropologues envers les phénomènes « néo » aurait justement occasionné des « rendez-vous manqués » entre cette discipline et ces formations socioreligieuses. Dans leurs travaux sur les néo-Indiens, Jacques Galinier et Antoinette Molinié (2006 : 25) évoquent eux aussi la même « répulsion » face à ceux-ci. Au début de leur ouvrage, ils explicitent plus en détail leur réaction :

Ce « nouvel objet » que constituent les néo-Indiens provoque souvent le rejet des anthropologues qui les assimilent à des « clowns culturels » ou à des « marchands de tradition ». Ils sont déroutés parce que ces « indigènes » ne sont point inertes, tels que le seraient des collections de musées, mais bien vivants, foisonnant

d'idées, déroutants parfois, ingénieux souvent, créatifs toujours. Ce qui agace est le fait qu'ils construisent une culture dans le miroir que nous leur tendons : ils jouent souvent à l'Indien, selon le mot d'ordre que leur ont soufflé les zélotes du *New Age* venus du premier monde. Et cette nouvelle altérité nous gêne. En effet, cette ethnogenèse fait violence à l'histoire comme science, dont elle nargue les résultats minutieux, tout comme elle fait passer cul par-dessus tête les chronologies de l'archéologie. Il est certain que toute « communauté inventée », telle que la nation par exemple, trafique son passé pour ennoblir ses ancêtres, pour acquérir une autochtonie ou pour se lier avec les dieux. En Amérique, l'image de l'Indien a largement été sollicitée dans ce sens. Mais aujourd'hui ce bricolage prend des aspects nouveaux : il a recours aux techniques les plus sophistiquées de l'informatique, il s'inscrit dans le processus de mondialisation des échanges, affiche une subversion identitaire insolente en instrumentalisant sans vergogne les écrits des ethnologues. Ceux-ci observent aujourd'hui des rituels dont le scénario avait été décrit et analysé quelques années plus tôt dans des revues scientifiques. L'écriture cérémonielle des néo-Indiens fonctionne d'une certaine façon comme un traitement de texte, avec les directives « copier » et « coller » empruntées à des dossiers dont l'opérateur décide en tout arbitraire de déplacer les données, afin de les réordonner en séquences nouvelles. (Galinié et Molinié, 2006 : 8-9)

Comme on le constate, ces propos font indéniablement écho aux critiques des antiquisants mentionnées plus haut. Les mêmes points sont sources d'irritation et de jugements : absence d'historicité de ces traditions ; réécriture de l'histoire de la part des pratiquants ; caractère inventé et bricolé des pratiques rituelles ; esthétiques puisant davantage dans l'imagination que dans les réalités sociohistoriques reconstruites ; non-respect pour l'histoire et l'archéologie en tant que disciplines scientifiques ; appropriations culturelles envers les peuples autochtones ; jeu plutôt que religion. Autant d'éléments qui concourraient donc à rendre ces phénomènes « néo » « inauthentiques » et « illégitimes ».

Dans les remarques de Jean-Louis Brunaux (2006) et de Barry Cunliffe (2010) à propos des druidisants, on retrouve finalement trois idées qu'il faut à mon avis expliciter davantage parce qu'elles offrent une clef de lecture supplémentaire pour comprendre les réactions épidermiques que le néo-druidisme peut susciter chez ces chercheurs, mais

aussi parfois chez tout un chacun. Pour Jean-Louis Brunaux (2006 : 74), le néo-druidisme s'expliquerait comme on l'a vu par « l'esprit étroit » des druidisants, relégués au statut de « “croyants”, c'est-à-dire des participants à de véritables sectes ». De son côté, après avoir établi que « beaucoup diraient que les druides modernes sont une réinvention complète sans légitimité — une confection rêvée par des imaginations fertiles pour satisfaire des besoins personnels », Barry Cunliffe (2010 : 1, ma traduction) conclut également en disant qu'« au mieux, ils sont une excentricité à tolérer ; au pire, une menace à la rationalité à contester ». Selon moi, nous sommes ici face aux postures intellectuelles qui accompagnent parfois l'analyse des phénomènes religieux dits « alternatifs » par rapport aux « grandes » traditions religieuses. En effet, la sociologie des nouveaux mouvements religieux a bien montré comment le qualificatif de « secte », comme le met en avant Jean-Louis Brunaux (2006 : 74), s'est redéfini à partir des années 1960 autour de la notion de « danger » et a surtout eu tendance à être apposé sans vérification, notamment dans le contexte français, sur l'ensemble des groupes religieux émergents (Beckford, 1985 ; Luca et Lenoir, 1998 ; Champion et Cohen, 1999 ; Hervieu-Léger, 2001 ; Palmer, 2011). En parallèle, pour l'ethnologue Wiktor Stoczkowski (1999, 2001), les croyances modernes, particulièrement celles pouvant être considérées comme « sectaires » ou « irrationnelles » (existence des extra-terrestres, astrologie, spiritisme, magie, etc.), sont souvent interprétées de la même façon que le font Jean-Louis Brunaux (2006) et Barry Cunliffe (2010) : le manque de « raison » de ceux qui y adhèrent et/ou leurs « besoins » spirituels et psychologiques à « combler » sont mentionnés en guise d'explication auto-suffisante, encore une fois sans aucune vérification au préalable³⁴.

³⁴ Dans son article au titre révélateur (« Rire d'ethnologues »), Wiktor Stoczkowski (2001) indique que ces postures intellectuelles se manifestent souvent en premier lieu par des rires. Force m'a été de constater au cours de mes années doctorales de la justesse de son analyse : je ne compte en effet plus le nombre de fois où, en exposant ma recherche dans une communication scientifique lors d'événements scientifiques, dans une présentation magistrale en classe ou simplement dans une discussion de couloir, mes interlocuteurs — étudiants, collègues jeunes chercheurs mais aussi professeurs et chercheurs avertis — ont simplement ri devant mes explications, parfois avec un étonnement ou un amusement sincères, parfois avec un mépris à peine caché envers mon objet de recherche leur semblant, sûrement pour toutes les raisons que j'ai évoquées, si peu « sérieux ».

Pour terminer la présentation de ces études, j'aimerais néanmoins répéter une chose afin de dissiper tout doute éventuel. Malgré les critiques virulentes que ces différents chercheurs ont pu formuler à l'égard du néo-druidisme et des autres phénomènes « néo », et même si ma propre posture intellectuelle³⁵ m'interdit de me positionner sur le contenu idéal de ces traditions, je reste convaincu de la très grande pertinence de l'ensemble de ces travaux pour analyser les productions religieuses des druidisants et plus largement de tous ceux qui se réfèrent à d'anciens systèmes religieux.

1.3 La figure des druides à travers l'histoire : l'analyse des représentations

Si ces premières recherches s'inscrivent dans une approche historique, la deuxième catégorie d'études que j'ai distinguée des autres relève d'une perspective scientifique s'ancrant davantage dans l'analyse des représentations. Au lieu d'enquêter sur le druidisme, tant dans sa version antique que dans sa version « néo », certains chercheurs se sont plutôt intéressés à la figure des druides à travers l'histoire et ont, dans cette optique, évoqué les druidisants.

À la fin de son ouvrage, Stuart Piggott (1978) pose déjà les bases de cet angle d'analyse. Pour l'archéologue, deux types de druides coexistent en effet : ceux qu'il appelle les « druides comme faits » (Piggott, 1978 : 158, ma traduction), c'est-à-dire ceux dont l'existence historique est avérée mais à propos desquels, au regard de la complexité des

³⁵ Qu'il soit ici l'occasion de préciser cette posture intellectuelle, déjà explicitée dans l'introduction de la thèse à propos de mon usage du préfixe « néo ». Comme Wiktor Stoczkowski (2001 : 97), je vois dans le néo-druidisme un objet avant tout « culturel », malgré les reproches que l'on peut adresser à ses pratiquants et au risque de reproduire la « lapalissade » évoquée par l'ethnologue. En ce sens, son analyse nécessite selon moi d'adopter une approche critique qui ne cherche pas à juger mais à comprendre, en mobilisant les outils méthodologiques et théoriques propres aux sciences humaines et sociales.

données les concernant, on connaît finalement très peu ; et ceux qu'il nomme les « druides comme symboles » (*ibid.*), à savoir ceux qui ont été imaginés et fantasmés au fil des siècles. Sans en faire le cœur de son analyse, Jean-Louis Brunaux (2006 : 23) parle lui aussi du « mythe des druides » — un « mythe » qui serait né dès l'Antiquité sous la plume de certains auteurs Romains et qui se serait développé jusqu'à nos jours :

Les druides, comme les mages des Perses ou les haruspices étrusques, donnent prise au mythe autant par leurs activités réelles que par le pouvoir imaginaire qu'on leur prête. Ils offrent un terrain illimité à toutes les élucubrations, les réinventions et les raccourcis qui sont leurs corollaires. Parce qu'ils interrogeaient les frontières du domaine raisonnable, ils attirent précisément tous ceux qui refusent les explications rationnelles, ceux qui placent l'imagination au-dessus de l'esprit. Contrairement aux autres sages de l'Antiquité, les druides offrent aux fabricants du mythe un avantage précieux : ils ont pu paraître intemporels. Parce qu'ils sont peu marqués par une civilisation fluide et un environnement encore naturel, ils semblent hors du temps et hors des contingences de la société. Ils sont donc réutilisables à tout moment et à des fins diverses, tout autant par les tenants du rationalisme qui voient en eux les premiers intellectuels que par leurs adversaires qui en font des illuminés. Ainsi, au cours du temps, paraissent-ils imperméables aux progrès de la recherche les concernant. Déjà, les Romains disposaient de quelques œuvres grecques de première importance sur la civilisation gauloise, qui pouvaient assez facilement leur donner les moyens d'une compréhension honnête de ces personnages. Ces œuvres n'ont pas été exploitées. Quinze siècles plus tard, quand les humanistes de la Renaissance redécouvrent celles-ci, ce ne sont pas les descriptions objectives des druides qui sont valorisées mais, au contraire, les évocations poétiques qu'on en a faites. Le mauvais pli est pris et les choses ne changeront plus guère jusqu'à nos jours. (Brunaux, 2006 : 25)

Cependant, la première chercheuse à s'être exclusivement concentrée sur les représentations générées par les druides est Leslie E. Jones (1998). Après avoir analysé de manière diachronique une pluralité d'écrits³⁶, cette chercheuse en études celtiques

³⁶ Dans le cadre de son travail, Leslie E. Jones (1998) s'est intéressée à l'ensemble des écrits sur les druides, à savoir : les textes d'auteurs de l'Antiquité gréco-romaine ; les sources mythologiques celtiques médiévales ; les écrits de savants de l'époque moderne ; les recherches scientifiques

avance que les druides forment « une triade » (Jones, 1998 : VII, ma traduction), dans les représentations socioculturelles, avec la figure des prêtres et des chamanes. Malgré la diversité des contextes socio-historiques des productions culturelles dans lesquelles on les retrouve, les druides sont en effet toujours perçus comme étant soit des prêtres d'une religion tantôt éclairée, tantôt barbare, soit comme des chamanes occidentaux. Dès les premières pages de son livre, elle explique :

Throughout this history of re-vision, the druid has formed the third element of a triad (how typically Celtic) of druid, shaman, and priest. In the earliest ethnographic material, the druids are represented purely as priests, yet their learning and teachings are associated with figures (such as the enigmatic Zalmoxis, cohort of Pythagoras) whom contemporary historians of religion label as shamanic. After the introduction of Christianity, the three figures are more distinctly represented as Christian priest-saints, pagan druids, and shamanic warrior-kings who might be associated with either religion. During the re-discovery of druidism at the Enlightenment, druids are depicted purely as priests, and whatever shamanic elements attached to them are overlooked or repressed. The image of druid-as-priest was the dominant paradigm until the 1980s, when suddenly shamanism in general started to dominate the popular alternative religious consciousness. As shamanic scholarship has exerted an increasingly prominent influence on New Age and Neo-Pagan groups, the image has shifted from druid-as-nascent-Christian to druid-as-shaman, and just as the Enlightenment scholars overlooked the shamanic aspects of Celtic religion, so now Neo-Pagan scholars deny any notion of a druidism in any way compatible with Christianity. (Jones, 1998 : VII)

Partant de la distinction opérée par Stuart Piggott (1978), Philip C. Almond (2000) a éclairé pour sa part la manière dont différents auteurs anglais des XVIII^e et XIX^e siècles, parmi lesquels on retrouve les premiers individus à s'être requalifiés de druides, ont contribué à construire une image fantasmée des druides, les éloignant alors considérablement de leurs réalités sociohistoriques. Dans son article, cet historien montre en effet comment les druides ont pu être pensés à l'époque romantique comme

contemporaines à propos des sociétés celtiques antiques ; et les productions littéraires néo-druidiques, depuis la naissance de cette tradition au XVIII^e siècle jusqu'à elle, soit la fin des années 1990.

étant à la fois les héritiers des patriarches de l'Ancien Testament, notamment d'Abraham et de Noé, et les précurseurs du christianisme, entraînant deux conséquences sur le plan historiographique : d'une part, inscrire les peuples celtes de l'Antiquité dans l'histoire biblique, en faisant de leurs prêtres le maillon entre les traditions de l'Ancien et du Nouveau Testament ; d'autre part, mettre l'accent sur le rôle central de la Grande-Bretagne dans cette histoire globale, puisque des lieux comme Stonehenge et l'île d'Anglesey, au Nord du pays de Galles, étaient perçus comme des centres très importants du druidisme antique.

Dans une perspective similaire, Ronald Hutton (2007) s'est également livré à une analyse approfondie des représentations socioculturelles entourant les druides à partir d'écrits produits entre les XVI^e et XX^e siècles en Grande-Bretagne. De ses différentes sources d'étude, cet autre historien a répertorié quatre types de druides qui correspondent à quatre images stéréotypées revenant systématiquement pour qualifier ces anciens personnages. Les premiers sont les « druides patriotes » (Hutton, 2007 : 1, ma traduction), qualifiés ainsi parce qu'ils ont pu être perçus comme des figures clefs dans la défense des peuples celtes contre des envahisseurs étrangers. Les deuxièmes sont ceux qu'il appelle les « druides sages » (Hutton, 2007 : 41, ma traduction), car les druides ont souvent été pensés comme les dépositaires de connaissances très avancées. Les troisièmes sont les « druides verts » (Hutton, 2007 : 79, ma traduction), appellation qui renvoie ici à l'image d'hommes évoluant dans les forêts et clairières. Les quatrièmes sont ceux qu'il qualifie enfin de « druides démoniaques » (Hutton, 2007 : 93, ma traduction), dans la mesure où leur image a pu être associée à la pratique des sacrifices humains et d'autres macabres augures³⁷.

³⁷ Ronald Hutton (2007 : 137 et 157, ma traduction) décrit également deux autres types de druides, qui ne renvoient cependant pas à des représentations stéréotypées : les « druides fraternels » et les « druides rebelles ». En distinguant ces deux derniers types, l'historien a simplement voulu introduire de manière brève et accessible à l'histoire du néo-druidisme en Grande-Bretagne, histoire qu'il divise en deux temps : du XVIII^e siècle au début du XX^e siècle, avec les « druides fraternels » (Hutton, 2007 : 137, ma traduction), c'est-à-dire les premiers individus à s'être requalifiés de druides qui se

Pour Ronald Hutton (2007), ces quatre images sont néanmoins loin d'être exclusives les unes par rapport aux autres. Au contraire, elles ont parfois pu être combinées dans certaines productions culturelles. L'historien évoque ainsi un exemple qui illustre particulièrement bien cette superposition : l'opéra *Norma*, écrit en 1831 par le compositeur italien Vincenzo Bellini et joué annuellement à Londres entre 1847 et 1861 (Hutton, 2007 : 36-37). La trame narrative de cette tragédie se situe dans la Gaule antique, alors sous l'occupation romaine. On y découvre les relations amoureuses entre Norma, grande prêtresse du temple druidique qui a rompu son vœu de chasteté par amour envers Pollione, le proconsul romain, lui-même amoureux d'une autre prêtresse gauloise, Adalgisa. Après avoir essayé de reconquérir Pollione qui la rejette toujours pour la jeune prêtresse, Norma décide d'avouer publiquement leur histoire, confessant par là même sa faute de ne plus être vierge. En guise de châtement, elle est condamnée à mort par le feu. Pollione, jugé quant à lui pour avoir poursuivi sa jeune amante Adalgisa à l'intérieur du temple druidique, est également emmené au bûcher. Selon l'historien, on retrouve ainsi trois de ces images stéréotypées : celle des « druides verts » (Hutton, 2007 : 79, ma traduction), dans la mesure où l'action prend place au cœur de la forêt, là où se situe le temple druidique ; celle des « druides démoniaques » (Hutton, 2007 : 93, ma traduction), au regard de la sentence décidée pour Norma et Pollione, qui doivent être sacrifiés par le feu en guise de purification et de rachat de leurs fautes ; et celle des « druides patriotes » (Hutton, 2007 : 1, ma traduction) avec le personnage d'Oroveso, père de Norma et chef des druides, qui est notamment à l'instigation du soulèvement des Gaulois contre l'occupant romain.

retrouvaient dans des groupes promouvant des valeurs de solidarité ; et le XX^e siècle, marqué par l'apparition des « druides rebelles » (Hutton, 2007 : 157, ma traduction), c'est-à-dire des druidisants qui ont vu dans le druidisme antique un système religieux proposant des relations avec le monde naturel et divin radicalement différentes de celles des monothéismes et des sociétés industrialisées contemporaines. Cette histoire du néo-druidisme a ensuite été développée dans son ouvrage de 2009, que je présenterai plus en détail dans la sixième section de ce chapitre.

Tout comme les travaux des antiquisants, cette deuxième catégorie de recherches mêlant histoire et analyse des représentations me paraît très importante pour comprendre le néo-druidisme. J'en retiens plus particulièrement trois intérêts. Premièrement, ces études documentent de manière très complète le riche imaginaire³⁸ entourant les druides de l'Antiquité, imaginaire dans lequel les druidisants d'aujourd'hui s'inscrivent pleinement. Deuxièmement, on perçoit bien grâce à ces travaux la malléabilité de la figure des druides, qui ont donc donné lieu à une pluralité de lectures et d'usages. Selon moi, c'est justement ce caractère fondamentalement malléable des druides, dans les représentations qu'ils génèrent, qui permet d'expliquer la diversité de buts et de formes au sein du néo-druidisme. Comme on l'approfondira plus en détail dans le chapitre 4, le néo-druidisme se décline en effet en plusieurs ramifications qui s'articulent assez explicitement autour des images stéréotypées qu'ont mis en lumière ces chercheurs. Troisièmement, ces différentes analyses permettent d'ancrer l'engouement de certains de nos contemporains envers les druides dans un temps beaucoup plus long que ne le laisserait penser l'apparition des premiers groupes néo-druidiques au XVIII^e siècle, dans la mesure où les druides suscitèrent toutes sortes d'interprétations dès l'Antiquité gréco-romaine.

³⁸ Dans cette thèse, je reprends la définition de l'imaginaire proposée par l'anthropologue Maurice Godelier (2007 : 38 ; voir aussi Godelier, 1984, 2015) : « L'imaginaire, c'est de la pensée. C'est l'ensemble des représentations que les humains se sont faites et se font de la nature et de l'origine de l'univers qui les entoure, des êtres qui le peuplent ou sont supposés le peupler, et des humains eux-mêmes pensés dans leurs différences et/ou leurs représentations. L'imaginaire, c'est d'abord un monde *idéel*, fait d'idées, d'images, et de représentations de toutes sortes qui ont leur source dans la pensée. Or, comme toute représentation est en même temps le produit d'une interprétation de ce qu'elle représente, l'imaginaire c'est l'ensemble des interprétations (religieuses, scientifiques, littéraires) que l'humanité a inventées pour s'expliquer l'ordre ou le désordre qui règne dans l'univers ou dans la société, et pour en tirer des leçons quant à la manière dont les humains doivent se comporter entre eux et vis-à-vis du monde qui les entoure. »

1.4 Le néo-druidisme néo-païen : les *Pagan Studies*

La troisième catégorie d'études qui se sont intéressées au néo-druidisme et que j'ai distinguées des autres s'inscrit dans le champ de recherche récent mais déjà bien fécond des *Pagan Studies*. Ce champ de recherche est né dans les décennies 1980-1990 en Grande-Bretagne et aux États-Unis après que les premiers travaux scientifiques sur le néo-paganisme eurent été publiés. S'insérant dans le cadre plus général des sciences des religions, il s'agissait alors pour les précurseurs de ces « études (néo-)païennes » d'analyser le néo-paganisme dans l'optique de documenter plus largement la pléthore de nouveaux mouvements religieux qui se sont développés, à partir de la seconde moitié du XX^e siècle, dans les sociétés occidentales. Aujourd'hui, les *Pagan Studies* représentent un champ de recherche qui se caractérise par son interdisciplinarité, puisque les chercheurs qui s'y rattachent proviennent de toutes les disciplines des sciences humaines et sociales (étude du religieux, sociologie, anthropologie, histoire, archéologie, psychologie, science politique, etc.), mais aussi par son dynamisme et son institutionnalisation. En effet, sont rassemblées sous la bannière de ces « études » une revue scientifique internationale³⁹, une unité de recherche à l'American Academy of Religion⁴⁰ et surtout une grande quantité de travaux qui examinent sous divers angles le néo-paganisme (pour un historique plus complet de l'élaboration des *Pagan Studies*, voir l'ouvrage de synthèse de Davy, 2007).

³⁹ Publiée pour la première fois en 1997, la revue *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* peut être consultée, dans sa version en ligne, ici : <https://journals.equinoxpub.com/index.php/POM>

⁴⁰ Pour plus d'informations sur cette Contemporary Pagan Studies Unit de l'American Academy of Religion, créée en 2005, voir le site Internet de l'Association : <https://aarweb.org/AARMBR/Events-and-Networking-/Program-Units-/List-of-Program-Units.aspx>

Néanmoins, si les traditions sorcellaires et magiques comme la wicca et le mouvement de la Déesse ont été particulièrement bien étudiées, tant pour en dresser un portrait général (par exemple Lewis, 1996 ; Hutton, 1999 ; Clifton, 2006 ; Doyle White, 2016a) qu'ethnographique (par exemple Berger, 1999 ; Greenwood, 2000 ; Pike, 2001 ; Reid, 2001 ; Salomonsen, 2002 ; Magliocco, 2004 ; Rountree, 2004 ; Gagnon, 2008 ; Fedele, 2013a), le néo-druidisme n'a été abordé quant à lui que de manière partielle par les *Pagan Studies*. Jusqu'à récemment en effet, on ne trouvait mention des druidisants que de façon limitée dans ce champ de recherche.

D'abord, comme je l'ai déjà exposé dans l'introduction de la thèse, le néo-paganisme est défini par les chercheurs comme un terme générique — « *an umbrella term* » — qui renvoie, en reprenant la formulation de l'archéologue Ethan Doyle White (2016a : 6, ma traduction), à « une collection de traditions religieuses, spirituelles et magiques modernes qui sont consciemment inspirées par les systèmes de croyances pré-judaïque, préchrétien et préislamique d'Europe, d'Afrique du Nord et du Proche-Orient ». Certains chercheurs ont par conséquent abordé le néo-druidisme dans l'optique de faire une description plus précise du néo-paganisme. Dans l'un des premiers ouvrages collectifs à avoir été consacré au néo-paganisme, Charlotte Hardman et Graham Harvey (1996), deux chercheurs en sciences des religions, ont ainsi laissé à Philip Shallcrass (1996) le soin de présenter la tradition néo-druidique. L'auteur, qui était à l'époque le responsable du British Druid Order⁴¹, expose dans sa

⁴¹ Dans son introduction, Charlotte Hardman (1996 : XIX, ma traduction) explique que, pour « remplir le vide dans la littérature savante », Graham Harvey et elle-même ont décidé de faire appel autant à des universitaires qui ont travaillé sur le néo-paganisme qu'à des pratiquants ayant une formation académique et étant susceptibles d'en éclairer des points particuliers. Néanmoins, il est toujours courant de rencontrer dans les *Pagan Studies* des auteurs qui sont à la fois chercheur et pratiquant, tel que c'est d'ailleurs le cas de Graham Harvey, qui se définit aussi comme druidisant. Cette double posture a suscité de vives réactions à l'encontre de ce champ de recherche, où le flou dans les appartenances académiques et religieuses, pouvant entraîner pour certains un manque d'objectivité et un désir de légitimer le néo-paganisme par son étude universitaire, a pu être vivement dénoncé. Sur ces critiques et les débats qu'elles ont engendrés, voir plus particulièrement l'article du chercheur en sciences des religions Markus Altena Davidsen (2012) et la « réponse » d'Ethan Doyle White (2012, ma traduction).

contribution la naissance de cette tradition au XVIII^e siècle, ses rites, son système cosmologique et ses liens avec la wicca, le christianisme et le néo-chamanisme. De la même manière, Graham Harvey (1997), Joanne E. Pearson (2006), Barbara J. Davy (2007) et James R. Lewis (2009), eux aussi spécialisés dans l'étude du religieux, ont également formulé quelques mots sur le néo-druidisme dans leurs écrits présentant plus généralement le néo-paganisme.

Toujours dans le but de décrire plus finement le néo-paganisme, d'autres chercheurs ont pour leur part établi des typologies et ont, dans ce cadre, évoqué la tradition néo-druidique. Le sociologue Michael York (2003 : 60) distingue ainsi trois formes de paganismes : ce qu'il appelle d'abord le « *geopaganism* », qui renvoie aux traditions dont les identités religieuses des pratiquants s'enracinent dans la vénération de la nature ; ce qu'il qualifie ensuite de « *neopaganism* », terme qu'il confine aux traditions qui ont été créées récemment, comme la wicca par exemple ; et ce qu'il désigne enfin comme le « *recopaganism* », c'est-à-dire les traditions qui cherchent à reconstruire et faire revivre des religions du passé, à l'image notamment — et c'est l'un des exemples qu'il développe — du néo-druidisme. Pour le politologue Stéphane François (2012 : 32-33), on peut également différencier trois types de néo-paganisme : un néo-paganisme « ethnique », qui vise, en plus de reconstruire d'anciennes religions, à promouvoir des ethnicités particulières comme l'identité celte — le néo-druidisme est aussi l'exemple qu'il choisit pour illustrer son propos ; un néo-paganisme « écolo-panthéiste », qui se caractérise par la sacralisation de la nature ; et un néo-paganisme « politique », qui propose un nouveau rapport politico-religieux au monde. Dans son ouvrage de synthèse sur la wicca, Ethan Doyle White (2016a) reprend enfin le modèle proposé par Michael F. Strmiska (2005a). Selon ce chercheur en sciences des religions, les différentes traditions qui composent le néo-paganisme devraient plutôt être placées sur un « continuum » (Strmiska, 2005a : 19, ma traduction) qui s'échelonne en deux « pôles » (*ibid.*) : d'un côté une « forme » (*ibid.*) strictement

« reconstructionniste » (*ibid.*), qu'il définit par la volonté de réhabiliter le plus fidèlement possible un système religieux particulier ; de l'autre une « forme » (*ibid.*) davantage « éclectique » (*ibid.*), se caractérisant par la volonté de créer des traditions religieuses en s'inspirant de sources hétérogènes. Vers ce premier « pôle » (*ibid.*), Ethan Doyle White (2016a : 7) place ainsi les traditions néo-païennes qui s'articulent autour de systèmes religieux passés, comme l'odinisme, l'hellénisme et le kemitisme. Vers l'autre, il range davantage la wicca, le mouvement de la Déesse mais aussi le néo-druidisme, qui est pour lui un mouvement dans lequel les pratiquants s'appuient grandement sur l'éclectisme — même si cette classification peut surprendre, dans la mesure où le néo-druidisme est souvent présenté comme un mouvement de reconstruction, on verra dans le chapitre 5 que ces typologies de Michael F. Strmiska (2005a) et d'Ethan Doyle White (2016a) ne sont pas dépourvues de pertinence.

En parallèle, le néo-druidisme et les productions religieuses des druidisants ont été mentionnés dans les travaux de chercheurs en *Pagan Studies* qui se sont attachés à enquêter sur le néo-paganisme, toutes traditions confondues, soit à partir d'une question transversale⁴², soit à partir d'une échelle locale ou nationale. Dans son ethnographie réalisée dans la région des Midlands de l'Est, en Grande-Bretagne, la socio-anthropologue Amy Simes (1995, 1996) a en effet cherché à conceptualiser les modalités organisationnelles des néo-païens, et plus particulièrement les dynamiques entre les pratiquants solitaires et les pratiquants en groupe. Dans le cadre de son enquête, elle a ainsi travaillé auprès de différentes organisations néo-druidiques afin de documenter les expériences de leurs membres. Andy Letcher (2001, 2004), chercheur en sciences des religions, s'est quant à lui intéressé au bardisme dans le néo-paganisme

⁴² Dans une note de bas de page précédente, j'en ai déjà donné un bon exemple : le cas des chercheurs s'étant intéressés aux usages des sites archéologiques par les pratiquants du néo-paganisme et qui ont, dans le cadre de leurs enquêtes, rencontré des druidisants (en particulier Wallis et Blain, 2006, 2007 ; Doyle White, 2016b).

en effectuant une étude de terrain également en Angleterre. Dans la mesure où les bardes représentent l'un des grades initiatiques que l'on retrouve dans certains groupes néo-druidiques, ce chercheur a lui aussi rencontré des druidisants et les a inclus dans son échantillonnage. À partir de son ethnographie du néo-paganisme en Irlande, Jenny Butler (2005), spécialiste en étude du religieux, a pour sa part livré une description du groupe de druidisants qu'elle a suivi, le Owl Grove, en revenant sur son historique, son organisation et ses rituels. Pour son enquête sur les usages d'Internet par les individus et les groupes néo-païens, le sociologue Douglas E. Cowan (2005) a lui aussi eu l'occasion de travailler avec des druidisants. Aux États-Unis, la journaliste néo-païenne Margot Adler (1979), que certains considèrent comme la première chercheuse en *Pagan Studies* (Davy, 2007 : 205), a dressé un portrait du néo-paganisme en rencontrant de nombreux pratiquants, dont un certain nombre, là encore, de druidisants. Ses travaux ont été poursuivis par la suite notamment par Anne-Marie Lassalette-Carassou (2008), spécialiste de la culture étatsunienne qui, dans le cadre de son ouvrage, a de la même manière mentionné des pratiquants du néo-druidisme. Toutes deux reviennent essentiellement sur les principaux groupes néo-druidiques présents aux États-Unis, en exposant leurs créations et leurs fonctionnements. Spécialiste en science politique, Carol Barner-Barry (2005) a quant à elle enquêté sur l'insertion du néo-paganisme dans le système politico-juridique étatsunien. Pour son étude, elle a ainsi eu l'occasion de collecter des témoignages de druidisants, en plus de ceux de wiccans et d'autres néo-païens. James R. Lewis (2002, 2007, 2012), dont j'ai déjà cité un article plus haut, s'est de son côté intéressé au nombre de néo-païens à travers le monde en collectant différentes données statistiques issues d'enquêtes et de recensements. Dans ses écrits, il donne quelques chiffres relatifs aux druidisants que je commenterai plus en détail dans le chapitre suivant. Enfin, dans le cadre de son ethnographie du néo-paganisme aux Pays-Bas, l'anthropologue Hanneke Minkjan (2021) a également travaillé auprès de différents groupes néo-druidiques, auxquels elle a consacré quelques descriptions et analyses de leurs pratiques rituelles.

Comme on le devine assez facilement, ces recherches en *Pagan Studies* constituent une mine d'informations et de conceptualisations très importantes pour l'étude du néo-druidisme, sur lesquelles je reviendrai au fur et à mesure dans la thèse. Dernièrement, des chercheurs se rattachant à ce domaine de savoir ont de surcroît entrepris l'examen spécifique de cette tradition. Cependant, avant de présenter ces travaux, il est important de revenir sur la quatrième catégorie de recherches qui ont abordé le néo-druidisme et ses pratiquants.

1.5 Le néo-druidisme et l'identité celte : perspective ethnique

Quelques travaux consacrés au néo-druidisme peuvent effectivement être regroupés dans une quatrième catégorie de recherches ayant non plus comme point de départ l'analyse du religieux contemporain mais celle de l'ethnicité. En effet, ces études ont abordé la tradition néo-druidique parce qu'elle s'articule à une identité ethnique particulière : l'identité ethnique celte.

Le premier chercheur à avoir analysé ces liens est Prys Morgan (2012) qui, dans le cadre de l'ouvrage *The Invention of Tradition* (initialement publié en 1983), s'est intéressé au renouveau de l'identité galloise aux XVIII^e et XIX^e siècles. Pour cet historien, ce renouveau identitaire a essentiellement été l'œuvre d'un homme : Edward Williams. Considéré par les druidisants d'aujourd'hui comme l'un des trois fondateurs du néo-druidisme, ce poète condamnait la perte de la langue et de la culture galloises de son temps au profit de l'anglais et de la culture anglo-saxonne. Pour y remédier, il réhabilita une tradition, les *eisteddfodau*, concours de poésie en langue galloise jadis organisés par les bardes médiévaux. Cependant, pour légitimer son entreprise, cet amateur d'histoire n'hésita pas à produire une grande quantité d'écrits pseudo-

historiques faisant passer les nouveaux bardes gallois pour les continuateurs directs des druides de l'Antiquité. Associer ces concours de poésie aux druides antiques lui permit alors de revendiquer l'antériorité de la culture galloise par rapport à la culture anglo-saxonne et de garantir le succès de son projet de renouveau identitaire. En 1819, il intégra l'organisation officielle de ces concours au groupe qu'il avait créé une trentaine d'années auparavant : la Gorsedd de l'île de Bretagne, « assemblée » des bardes gallois. À terme, cette Gorsedd est devenue une organisation néo-druidique dont la vocation était — et est toujours — la promotion de la langue galloise, considérée comme la clef de voûte de l'identité de ce pays pour ses membres.

Grâce au succès de cette initiative, cette organisation a essaimé dans deux autres régions similaires au pays de Galles, c'est-à-dire intégrées à un État plus vaste mais possédant une identité locale forte basée sur une langue spécifique : la Bretagne française et la Cornouaille. Dans sa recherche consacrée au développement du néo-druidisme en Bretagne, l'historien Philippe Le Stum (1998) a ainsi montré comment la création d'une Gorsedd dans cette région a largement initié et structuré le mouvement identitaire breton⁴³. Amy Hale (2000), anthropologue entre autres spécialiste de la Cornouaille, a quant à elle étudié la formation de l'identité cornouaillaise contemporaine, en lien avec la Byrth Gorsedh Kernow, fondée en 1928. Dans son article, elle compare ce groupe néo-druidique, qui a repris la même structure que l'« assemblée » des bardes gallois, avec le néo-druidisme anglais, qu'elle qualifie de plus religieux. Même si les trois Gorseddau (pluriel de Gorsedd) galloise, bretonne et cornouaillaise mettent en branle des éléments entrant dans la catégorie floue du religieux (comme des rituels notamment), Amy Hale (*ibid.*) insiste en effet sur le fait

⁴³ Malgré le titre de son ouvrage (*Le néo-druidisme en Bretagne. Origine, naissance et développement (1890-1914)*), Philippe Le Stum (1998) ne s'intéresse pas aux éléments religieux de cette tradition. Comme il l'indique d'emblée dans son introduction, « d'ésotérisme néo-druidique, il n'est guère question dans cette étude, au long de laquelle nous nous attachons principalement à retracer l'histoire d'une formation originale de l'*emsav* » (Le Stum, 1998 : 9), à savoir le mouvement identitaire breton.

que ces groupes s'articulent avant tout sur les identités et les cultures locales qu'elles défendent, à l'inverse des groupes néo-druidiques se rattachant au néo-paganisme, qualifiés de plus religieux que culturels.

Au cours des XIX^e et XX^e siècles, l'émergence de ces nouveaux identitaires locaux a conduit à l'élaboration d'un mouvement commun à ces régions : le mouvement identitaire celtique, aussi appelé pan-celtisme, dans la mesure où ces identités locales s'articulent autour de langues considérées comme celtiques et s'établissent dans des zones anciennement habitées par les peuples celtes (pour un historique plus approfondi de l'élaboration du mouvement identitaire celtique, voir notamment Champion, 1992 ; James, 1999 ; Brunaux, 2014). C'est en s'intéressant aux aspects religieux et spirituels de ce pan-celtisme que Marion Bowman (1993, 1996, 2002, 2003) et Michael Dietler (2006) ont évoqué le néo-druidisme. Cette chercheuse en sciences des religions et cet anthropologue ont en effet montré que pour beaucoup de druidisants, la pratique du néo-druidisme est inextricablement associée à un fort sentiment d'appartenance à la culture celte. De plus, les mouvements néo-druidiques et de spiritualités celtiques actuels, tels que le christianisme celtique, la wicca celtique et le chamanisme celtique, ont contribué pour ces deux auteurs à redéfinir l'identité celte contemporaine (Bowman, 1993, 1996, 2002, 2003 ; Dietler, 2006). Beaucoup de pratiquants se sentiraient en effet aujourd'hui Celtes sans nécessairement habiter ou être originaires de l'un des six pays se réclamant des nations celtiques, ni même parler l'une des six langues reconnues comme celtiques, à savoir : le cornique et la Cornouaille ; le gaélique irlandais et l'Irlande ; le gaélique écossais et l'Écosse ; le mannois et l'Île de Man ; le gallois et le pays de Galles ; et le breton et la Bretagne française. Pour Marion Bowman (1996 : 242, ma traduction), il serait ainsi pertinent de distinguer, dans l'ethnicité celte contemporaine, ceux qu'elle appelle les « *Cardiac Celts* », c'est-à-dire tous les individus qui « sentent dans leur cœur qu'ils sont Celtes ».

Michael Dietler (2006) propose quant à lui de parler de la « celticité » pour désigner cette forme d'appartenance affective à la catégorie ethnique celte.

Comme on le constatera ci-après, les réflexions de ces deux derniers chercheurs résonnent particulièrement bien dans le contexte néo-druidique québécois. Plus largement, toutes ces études ayant tissé des liens entre le néo-druidisme, l'identité celte et l'invention de la tradition ont grandement contribué à ma propre conceptualisation du néo-druidisme.

1.6 Le néo-druidisme pour lui-même : recherches récentes

Finalement, les recherches dont il a été question jusqu'à maintenant ont abordé le néo-druidisme uniquement parce qu'il permet d'analyser des phénomènes connexes : l'histoire de la réception du druidisme antique aux siècles ultérieurs ; la figure des druides dans l'imaginaire de différentes époques ; le néo-paganisme, puisqu'il est l'une de ses composantes ; et les recompositions contemporaines de l'identité ethnique celte. Ce ne fut qu'assez récemment, il y a une quinzaine d'années, que des travaux s'intéressant exclusivement à cette tradition ont commencé à être publiés, faisant par conséquent du néo-druidisme un objet de recherche à part entière.

La première enquête consacrée strictement au néo-druidisme est celle de Michael T. Cooper (2008, 2009a, 2009b, 2011), chercheur en sciences des religions qui a réalisé une étude de terrain s'étalant sur neuf années auprès de trois groupes néo-druidiques présents en Europe et en Amérique du Nord : l'Order of Bards, Ovates and Druids ; le Loyal Arthurian Warband ; et l'ADF, acronyme de *Ár nDraíocht Féin: A Druid Fellowship*. De ses données, il a publié plusieurs analyses portant sur les significations

de la vie et de la mort dans le néo-druidisme, l'identité religieuse des druidisants et les processus d'adhésion à cette tradition. En 2011, il a également synthétisé les résultats de sa recherche dans un ouvrage intitulé *Contemporary Druidry: A Historical and Ethnographical Study*.

L'année de la première publication de Michael T. Cooper (2008) sur le néo-druidisme, Thorsten Gieser (2008) soutint quant à lui sa thèse en anthropologie, reposant là encore sur une ethnographie menée auprès de l'Order of Bards, Ovates and Druids en Grande-Bretagne. S'inscrivant dans la poursuite des travaux de l'anthropologue Tim Ingold, qui dirigea son doctorat, ses recherches ont porté plus spécifiquement sur les expériences et les pratiques sensorielles au sein de ce groupe. Pour Thorsten Gieser (2008 : 27, ma traduction), le néo-druidisme peut être en effet pensé comme une « spiritualité sensuelle », dans la mesure où les sens sont au cœur des relations des druidisants avec le monde naturel et divin. Par son ethnographie, il a alors cherché à délimiter ce qu'il a appelé « une phénoménologie culturelle de la perception » (Gieser, 2008, ma traduction).

En plus d'avoir documenté la malléabilité de la figure des druides dans l'imaginaire britannique, comme on l'a vu plus haut, Ronald Hutton (2009) s'est également attaché à approfondir l'histoire du néo-druidisme, de son développement en Grande-Bretagne au XVIII^e siècle à sa diffusion, dans le reste du monde, à partir du XX^e siècle. Sa recherche, la plus fouillée sur cet aspect, s'arrête ainsi sur le fort intérêt que l'Angleterre a connu pour les druides de l'Antiquité à partir de la Renaissance et sur les premiers groupes néo-druidiques et leurs fondateurs.

Dans une perspective similaire, l'historien Grégory Moigne (2016) s'est intéressé au développement du néo-druidisme en France en analysant, dans la continuité des travaux

de Philippe Le Stum (1998), les activités de la Gorsedd bretonne sous la direction de son cinquième dirigeant, Gwenc'hlan Le Scouëzec, de 1981 à 2008.

Après des premières recherches sur les spiritualités autochtones en Amérique du Nord, l'anthropologue Suzanne Owen examine elle aussi le néo-druidisme à partir d'enquêtes de terrain effectuées en Grande-Bretagne. Pour l'instant, seules trois de ses analyses ont été publiées : les deux premières, de nature théorique, ont discuté de la catégorie d'« *Indigenous Religion* » pour qualifier cette tradition (Owen, 2013, 2020) ; la troisième, de nature empirique, a analysé le processus de reconnaissance officielle du Druid Network, un réseau de groupes néo-druidiques présents en Grande-Bretagne, comme organisation religieuse par le gouvernement britannique (Owen et Taira, 2015).

De son côté, Adam Anczyk (2011, 2012, 2014, 2015), chercheur en sciences des religions, a examiné le néo-druidisme à partir des activités de l'Order of Bards, Ovates and Druids en Grande-Bretagne et de l'ADF aux États-Unis. Ses travaux ont abordé la pluralité des croyances à l'intérieur de la tradition néo-druidique, ses enjeux historiques et historiographiques ainsi que les représentations du genre que l'on y retrouve, en se focalisant plus particulièrement sur le rôle liturgique de druidesse. Dans son ouvrage de synthèse, il propose une présentation générale du néo-druidisme, où il revient à la fois sur le druidisme antique, son renouveau à partir du XVIII^e siècle et sur les raisons qui poussent des individus à en faire leur tradition religieuse. À la différence de plusieurs chercheurs susmentionnés, l'approche théorique et méthodologique de Adam Anczyk (*ibid.*) est originale : celui-ci n'a en effet pas basé ses réflexions sur une enquête ethnographique mais plutôt sur une analyse psychosociale de la documentation produite par les deux groupes sur lesquels il s'est concentré.

Pour terminer, deux études consacrées au néo-druidisme ont été réalisées dans le contexte québécois. La première est celle de Anna Luisa Daigneault (2014), alors

assistante de recherche pour le Groupe de Recherche sur la Diversité Urbaine, dirigé par l'anthropologue Deirdre Meintel (pour une présentation des objectifs et des résultats de recherche de ce groupe, voir Meintel, 2020, 2022). Entre 2007 et 2009, Anna Louisa Daigneault, formée à l'anthropologie, a ainsi collaboré avec des membres de l'ADF vivant à Montréal dans le but de produire un rapport ethnographique, publié en 2014. Similairement, Véronique Jourdain (2012) a enquêté pendant environ trois ans auprès de la Communauté des Druides du Québec pour sa recherche de maîtrise en anthropologie. Ces deux études ont principalement cherché à dresser un portrait des groupes néo-druidiques enquêtés, en s'arrêtant surtout sur leurs systèmes de représentations, leurs pratiques rituelles et les trajectoires spirituelles de leurs membres. Sur cette dernière thématique, l'enquête de Véronique Jourdain (*ibid.*) est particulièrement intéressante puisqu'elle offre un éclairage québécois sur les questions soulevées par Marion Bowman (1993, 1996, 2002, 2003), Michael Dietler (2006) et Michael T. Cooper (2008, 2009a, 2009b, 2011). À partir des récits de vie de ses répondants, l'anthropologue a effet mis en lumière que l'adhésion au néo-druidisme au Québec répond à la fois à une « quête spirituelle et [à un désir de] réconciliation identitaire » (Jourdain, 2012). Les pratiquants avec lesquels elle a travaillé se considèrent ainsi, en raison de leur ascendance française/gauloise, comme Celtes. Pratiquer le néo-druidisme revient donc pour eux à pratiquer leur « vraie » religion et à se reconnecter avec ce qu'ils considèrent comme leur « véritable » identité ethnique.

1.7 Conclusion

Malgré leur nombre relativement limité, les recherches réalisées jusqu'à maintenant sur le néo-druidisme, tant celles qui l'ont analysé à cause des phénomènes connexes qu'il sous-tend que celles qui en ont fait plus récemment un objet de recherche à part

entière, permettent finalement de dresser de manière assez précise ses contours historiques et religieux.

Dans ce premier chapitre, je n'ai néanmoins fait qu'esquisser ces contours sans entrer systématiquement dans le détail car je préfère y revenir tout au long de la thèse aux moments les plus opportuns, c'est-à-dire à chaque fois qu'il s'agira d'éclairer tels ou tels aspects de ma recherche. Ainsi, j'ai davantage voulu présenter ici l'état de la littérature savante à partir des cinq catégories de recherches que j'ai établies au début de mon projet doctoral. Même si je les ai mises à jour régulièrement au cours de ma recherche, c'est en effet grâce à ces cinq catégories que j'ai construit initialement la trame générale de mon enquête en m'ancrant dans l'approche me semblant la plus adaptée pour documenter et analyser à mon tour cette tradition — l'ethnographie (Beaud et Weber, 2010).

Comme je vais à présent l'expliquer dans le chapitre suivant, c'est également en me basant sur cette revue de la littérature savante que j'ai rapidement choisi de réaliser mon enquête de terrain au Québec à partir de questions de recherche me semblant alors originales.

CHAPITRE 2

L'ETHNOGRAPHE ET LES DRUIDISANTS QUÉBÉCOIS : CADRE MÉTHODOLOGIQUE

2.1 Introduction

La revue de la littérature savante que j'ai entreprise au début de ma recherche doctorale ayant révélé somme toute peu de travaux consacrés au néo-druidisme, j'ai choisi pour ma part de mener une enquête ethnographique au Québec pour documenter et analyser davantage cette tradition. Entre 2012 et 2017, j'ai ainsi réalisé une recherche de terrain selon les principes de la théorisation ancrée (Paillé, 1994, 2010, 2017) au sein de ce que j'appelle le milieu néo-druidique québécois.

Dans ce deuxième chapitre, je reviens sur ce cadre méthodologique en présentant à la fois mon processus ethnographique, mon terrain d'enquête et les outils de collecte de données que j'ai utilisés. Comme on le constate, ce chapitre expose par conséquent le socle méthodologique avant le socle conceptuel de ma recherche, un choix qui peut surprendre certains lecteurs habitués à la structure argumentative inverse. Deux raisons me convainquent néanmoins de suivre cette logique. Premièrement, il s'agit pour moi de rester cohérent avec la démarche de théorisation ancrée que j'ai adoptée pour conduire mon enquête, à l'intérieur de laquelle les outils conceptuels découlent en effet

des données (Paillé, 1994). Deuxièmement, afin que la suite de la thèse soit le plus compréhensible possible, il me paraît également important d’offrir d’ores et déjà une description détaillée de mon terrain d’enquête, non pas en listant uniquement les personnes et les groupes auprès desquels j’ai travaillé, mais bien en dressant un portrait plus général du néo-druidisme au Québec.

Pour ce faire, la section suivante commence par esquisser mon processus ethnographique en explicitant davantage les facteurs qui m’ont poussé à privilégier le Québec comme terrain d’enquête et à reconfigurer ma démarche de recherche autour de la théorisation ancrée. Dans la troisième section, je présente ensuite le milieu néo-druidique québécois, en m’arrêtant d’abord sur la notion de milieu, puis en retraçant ses caractéristiques sociodémographiques ainsi que ses dynamiques et contours organisationnels. Dans la quatrième section, je rends enfin compte plus en détail des outils de collecte de données que j’ai déployés auprès de mes enquêtés.

2.2 Une enquête par théorisation ancrée : retour sur mon processus ethnographique

L’ethnographie, en tant que processus inductif, constitue une démarche de recherche fondamentalement imprédictible (Cefaï, 2003 ; Beaud et Weber, 2010 ; Copans, 2011). L’enjeu pour ceux qui la pratiquent est alors d’aiguiser leur « vigilance ethnographique et [leur] réflexivité méthodologique » (Morrissette, Demazière et Pepin, 2014) afin de faire face aux imprévus et impensés. Ma propre enquête n’y a pas fait exception : entre le projet que je pensais initialement mettre en place et la recherche que j’ai finalement construite, plusieurs changements importants sont survenus. En effet, si j’ai rapidement choisi de privilégier le Québec comme terrain d’enquête, ma décision de reconfigurer

ma recherche selon les principes de la théorisation ancrée ne s'est prise que plus tard, après mon entrée sur le terrain.

2.2.1 Un terrain d'enquête rapidement privilégié : le Québec

Aux prémices de ma recherche doctorale, j'ai rapidement dégagé trois raisons me poussant à choisir le Québec comme terrain d'enquête, tant pour répondre aux nécessités méthodologiques habituelles qu'aux interrogations ayant plus spécifiquement émergé lors de ma revue de la littérature savante.

Premièrement, il me semblait qu'en travaillant avec des druidisants résidant comme moi au Québec, je pourrais optimiser au mieux mes conditions d'enquête, me permettant de la sorte un accès et une présence sur le terrain plus faciles, plus rapides et plus poussés (Beaud et Weber, 2010).

Deuxièmement, lorsque j'ai commencé ma recherche, les études de Véronique Jourdain (2012) et de Anna Louisa Daigneault (2014), qui ont enquêté tel que je l'ai mentionné dans le chapitre précédent auprès de deux groupes néo-druidiques de la province, n'étaient pas encore publiées. En se concentrant sur le Québec, je pensais alors que ma thèse aurait le mérite d'approfondir, à partir d'un terrain me paraissant inexploré, les analyses ayant été menées précédemment en Europe et aux États-Unis (entre autres Adler, 1979 ; Simes, 1995, 1996 ; Letcher, 2001, 2004 ; Butler, 2005 ; Cooper, 2008, 2009a, 2009b, 2011 ; Gieser, 2008 ; Lassalette-Carassou, 2008 ; Anczyk, 2011).

Troisièmement, grâce aux travaux de Marion Bowman (1993, 1996, 2002, 2003), Philippe Le Stum (1998), Amy Hale (2000), Michael Dietler (2006), Ronald Hutton (2007, 2009) et Prys Morgan (2012), j'avais en outre bien saisi les liens entre le néo-druidisme et l'identité celte contemporaine. Là encore, au moment de partir sur le terrain, je n'avais pas conscience que Véronique Jourdain (2012) avait justement analysé ces liens à partir de la Communauté des Druides du Québec. Ainsi, j'étais persuadé d'avoir trouvé des questions de recherche originales qui allaient pouvoir me guider sur le terrain : pourquoi le néo-druidisme s'est-il développé au Québec, c'est-à-dire dans un pays a priori non celte ? Pourquoi des habitants du Québec ont-ils décidé de devenir druidisants ? Qu'est-ce que cela signifie et implique dans leur vie ? Partant de ces interrogations, j'ambitionnais alors d'analyser, de la même façon que l'avait fait Michael T. Cooper (2008, 2009a, 2009b, 2011), les trajectoires spirituelles, le système de représentations et les pratiques rituelles des druidisants de la province dans le but de dégager les raisons de leur adhésion à cette tradition.

2.2.2 La reconfiguration de ma recherche après mon entrée sur le terrain

En février 2012, c'est-à-dire un mois après le commencement officiel de mon doctorat, j'ai donc amorcé mon enquête ethnographique⁴⁴. À la suite d'une recherche sur Internet, j'ai d'abord contacté la Communauté des Druides du Québec puisqu'un des responsables de cette organisation, qui m'avait semblé être la plus active de la province,

⁴⁴ Les lecteurs curieux pourraient s'interroger sur la raison d'un tel empressement à démarrer mon enquête. En fait, entre le moment où j'ai entamé ma réflexion sur le néo-druidisme et mon acceptation officielle au doctorat en sciences des religions à la session d'hiver 2012, il s'est déroulé un peu plus d'une année. Une année au cours de laquelle j'ai beaucoup lu, dans le but de rédiger une esquisse de projet de thèse et de commencer ma revue de la littérature savante. En février 2012, je me sentais donc déjà outillé pour entrer sur le terrain.

donnait une conférence au titre évoquant l'une de mes questions de recherche : « La femme celte, le féminin sacré et la quête de l'unité perdue ».

Ce premier contact sur le terrain marqua cependant le début de la reconfiguration de ma recherche. Lorsque je me suis présenté à lui, ce druidisant m'apprit en effet, sur un ton que j'interprétei comme relevant de la lassitude et de l'exaspération⁴⁵, qu'une autre ethnographe — Véronique Jourdain (2012) — les avait suivis pendant quelques années pour son mémoire de maîtrise, de surcroît en s'intéressant aux questions de recherche que j'avais délimitées.

Face à ce qui me paraissait être une problématique et un terrain potentiellement « brûlés⁴⁶ », je pris la décision durant les mois qui suivirent de reconfigurer le projet de recherche que j'avais initialement imaginé. D'une part, au lieu d'enquêter auprès de la Communauté des Druides du Québec, je choisis de me concentrer sur un groupe qui n'avait pas encore été investigué ethnographiquement — le Cercle Druidique du Parc Lafontaine — et qui semblait plus ouvert à ma présence. D'autre part, à l'inverse de ce que l'on préconise le plus souvent et de ce que l'on m'avait appris (Beaud et Weber, 2010), je décidai également de me « laisser porter par le terrain » (Héritier et Pandolfi,

⁴⁵ Après m'être présenté à lui comme un étudiant en sciences des religions voulant réaliser son doctorat sur le néo-druidisme, celui-ci me répondit en effet par ces mots exacts : « Ah non, pas encore un universitaire ! » Comme je l'indiquerai néanmoins ci-dessous, cette première réaction n'a pas condamné mon accès à ce groupe, avec lequel j'ai quand même travaillé au cours de mon enquête.

⁴⁶ Cette expression propre au « jargon [ethnographique] » (Beaud et Weber, 2010 : 53) désigne un terrain où la recherche n'est pas ou ne devient plus possible. S'appuyant sur la littérature savante, le sociologue Stéphane Beaud et l'ethnologue Florence Weber (2010) donnent ainsi plusieurs exemples dans leur *Guide de l'enquête de terrain* expliquant pourquoi et comment de telles situations peuvent arriver. Dans mon cas, outre la première réaction de rejet de ce druidisant, le risque d'être face à un terrain « brûlé » me semblait surtout lié à une possible saturation de la part des druidisants de la Communauté des Druides du Québec, n'ayant pas forcément envie de retraverser un processus ethnographique, c'est-à-dire de prendre le temps de construire une relation de confiance avec un étranger tout en répondant aux mêmes questions de recherche.

2005 : 4) jusqu'à ce qu'une nouvelle problématique émerge directement de mes interactions avec les druidisants rencontrés.

Pour m'aider dans cette démarche, je me suis alors tourné vers les principes de l'analyse par théorisation ancrée que le chercheur en sciences de l'éducation Pierre Paillé (1994, 2010, 2017) a formulés. Dans cette adaptation libre de la *Grounded Theory* (Glaser et Strauss, 1967), les processus de récolte et d'analyse des données ne sont en effet pas distincts l'un de l'autre. Au contraire, « l'une des caractéristiques majeures » (Paillé, 1994 : 152) de l'analyse par théorisation ancrée consiste en

la simultanéité de la collecte et de l'analyse, du moins au cours des premières étapes, contrairement aux façons de faire plus habituelles où la collecte de données est effectuée en une seule occasion suivie de l'analyse de l'ensemble du corpus. L'analyse débute donc en même temps que la collecte des données. Chaque série de deux ou trois entrevues ou périodes d'observation doit être suivie de la transcription des données, puis de leur analyse (qui sera plutôt élémentaire au début, mais qui ira en se complexifiant). Cette analyse permettra en retour de mieux orienter les entrevues ou les observations, etc. Cela signifie que celles-ci peuvent avoir lieu pratiquement jusqu'à l'étape de la préparation du rapport final.

Avec cette manière de procéder, il s'agit en somme de laisser directement découler de ses données des thématiques de recherche, une problématique générale et des concepts que l'on construit, analyse et mobilise au fur et à mesure par des va-et-vient constants entre le terrain et la littérature savante.

2.2.3 Les étapes de ma théorisation ancrée

Comme l'indique toutefois Pierre Paillé (1994, 2010, 2017), la théorisation ancrée n'est pas un processus aléatoire, complètement affranchi de toute planification. Au contraire,

celle-ci s'articule autour de « six grandes étapes » (Paillé, 1994 : 153) que le chercheur agence selon les modalités de son enquête et qui reposent chacune sur des questions précises à se poser.

La première étape, « la codification initiale » (Paillé, 1994 : 154-157), vise ainsi à une première reformulation de ses données en des termes simples. Pour procéder, le chercheur s'attache à répondre aux questions suivantes : « Qu'est-ce qu'il se passe ici ? Qu'est-ce que c'est ? De quoi est-il question ? » (Paillé, 1994 : 154). La deuxième étape, « la catégorisation » (Paillé, 1994 : 157-167), implique d'aller un peu plus loin. À ce niveau d'analyse, il s'agit en effet de commencer à conceptualiser ses données à partir de la littérature savante. Si les questions à se poser sont sensiblement similaires — « Qu'est-ce qui se passe ici ? De quoi s'agit-il ? Je suis en face de quel phénomène ? » (Paillé, 1994 : 159) — les réponses à apporter doivent induire une complexification qui se montre, au fil de l'enquête, de plus en plus importante. La troisième étape consiste ensuite en « la mise en relation » (Paillé, 1994 : 167-172) de ses différentes données. Ici, le chercheur doit procéder à une analyse transversale en partant de ces deux questions : « Ce que j'ai ici est-il lié avec ce que j'ai là ? En quoi et comment est-ce lié ? » (Paillé, 1994 : 167). La quatrième étape, l'une des plus capitales, est celle de « l'intégration » (Paillé, 1994 : 172-173). C'est elle qui permet de délimiter et de nommer l'objet précis de l'analyse à travers ses différentes manifestations qui ont été codées, catégorisées et mises en relation. Pour y arriver, le chercheur s'appuie sur ces questions : « Quel est le problème principal ? Je suis devant quel phénomène en général ? Mon étude porte en définitive sur quoi ? » (Paillé, 1994 : 172). La cinquième étape, « la modélisation » (Paillé, 1994 : 173-177), consiste elle aussi en une conceptualisation plus complexe du phénomène général précédemment nommé. Les questions à se poser lors de cette opération sont les suivantes : « De quel type de phénomène s'agit-il ? » (Paillé, 1994 : 177) ; « Quelles sont les propriétés du phénomène ? » (*ibid.*) ; « Quels sont les antécédents du

phénomène ? » (Paillé, 1994 : 175) ; « Quelles sont les conséquences du phénomène ? » (Paillé, 1994 : 176) ; « Quels sont les processus en jeu autour du phénomène ? » (*ibid.*). Pour finir, la sixième et dernière étape consiste en « la théorisation » (Paillé, 1994 : 177-179), c'est-à-dire la formulation finale de son rapport de recherche.

L'enquête par théorisation ancrée étant « une démarche itérative » (Paillé, 1994 : 151), ces étapes ne sont donc ni linéaires, ni définitives. Pour Pierre Paillé (1994 : 154), il est ainsi important d'avoir conscience qu'elles forment plutôt des « boucles de rétroaction » qui s'enchaînent et qui permettent aux chercheurs d'appréhender toujours plus finement les phénomènes qu'ils analysent au moyen d'une conceptualisation progressive.

Lors de mon enquête, j'ai eu beaucoup de mal à mettre en relation et intégrer l'ensemble de mes données ethnographiques tant les phénomènes que j'analysais sur le terrain me paraissaient relever de processus très différents. En effet, entre 2012 et 2017, j'ai été amené à conceptualiser de multiples productions et expériences néo-druidiques dont je ne voyais pas au départ les liens entre elles. Pour bien me faire comprendre, je ferai appel dans les lignes qui suivent à quatre exemples que je n'analyserai pas tous dans la thèse mais qui me semblent quand même révélateurs ici.

Tout d'abord, lorsque j'ai rencontré pour la première fois en 2012 Louernos, le co-fondateur du Cercle Druidique du Parc Lafontaine, celui-ci m'apprit qu'il souhaitait refonder ce groupe pour lancer une nouvelle initiative dans le milieu néo-druidique québécois. Au fil de plusieurs épisodes s'étalant sur cinq ans, j'ai ainsi pu documenter de façon détaillée tout le processus de création et de restructuration de deux groupes et d'un journal : le Cercle Druidique de l'Harfang et de l'Érable, le Réseau d'Entraide

Druidique du Québec et le *Journal Druidique de l'Harfang et de l'Érable*. En parallèle, j'ai également pu observer le processus qui a conduit Boutios, Genistos et Iuos, les trois responsables de la Communauté des Druides du Québec, à prendre activement part à un débat de société ayant traversé la province en 2013. Cette année-là, le ministre des institutions démocratiques, Bernard Drainville, lança une grande consultation populaire dans le cadre de son projet de loi sur la laïcité, qu'il souhaitait notamment voir aboutir dans la rédaction d'une *Charte des valeurs québécoises*. L'ensemble du corps civil était alors invité à livrer son avis sous la forme de mémoires déposés à la commission parlementaire. Ces trois responsables de la Communauté des Druides du Québec, très en faveur de ce projet de loi, ont donc déposé un mémoire en expliquant pourquoi, selon leur perspective de druidisants, cette charte était nécessaire au Québec. Sur un tout autre plan, mon enquête sur Facebook, dont je décrirai les modalités ci-dessous, m'a en outre permis d'avoir accès à des « cyber-rituels » (Grimes, 2000 : 273, ma traduction) consacrés à la déesse panceltique Brigantia. En s'inspirant de la coutume qu'avaient les Celtes de l'Antiquité de dédier un feu à cette divinité, Brixtasulis, une druidisante montréalaise, a créé en 2015 un groupe Facebook permettant aux pratiquants intéressés de se relayer sur une période de 24 heures afin qu'une flamme soit presque toujours allumée dans la province en l'honneur de Brigantia. Enfin, mes entrevues avec plusieurs druidisants m'ont livré différents exemples de ce que Véronique Jourdain (2012) a appelé la « réconciliation identitaire » sous-tendant l'adhésion au néo-druidisme, à savoir le cheminement qui a conduit ces pratiquants à retrouver ceux qu'ils considèrent comme leurs ancêtres — les Celtes — et à faire de leur religion primordiale supposée — le druidisme — la leur.

Au cours de mes années d'enquête, j'ai récolté des dizaines de cas d'étude similaires m'emmenant à conceptualiser entre autres les logiques organisationnelles, politico-juridiques, rituelles et identitaires propres à la tradition néo-druidique au Québec. Ce ne fut qu'assez tard dans ma recherche, en 2016, que je réussis finalement à comprendre

que tous les phénomènes appréhendés lors de mon terrain, aussi divers qu'ils semblaient être, étaient la manifestation d'un même processus : ce que j'en suis arrivé à nommer la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec et dont cette thèse constitue « la théorisation » au sens où l'entend Pierre Paillé (1994 : 177-179), c'est-à-dire la dernière étape de mon analyse ancrée.

2.3 Mon terrain d'enquête : le milieu néo-druidique québécois

Comme on vient de le voir, ma première interaction sur le terrain m'a donc poussé à doublement reconfigurer le projet de recherche que j'avais initialement imaginé avant le début de mon enquête : soucieux de ne pas reproduire le travail de ma prédécesseure (Jourdain, 2012), je me suis en effet réorienté vers un procédé différent de collecte et d'analyse de données — la théorisation ancrée — ainsi que vers un autre groupe de druidisants — le Cercle Druidique du Parc Lafontaine. Durant mon étude ethnographique, je ne me suis néanmoins pas limité à participer aux activités de cette seule organisation ou à rencontrer uniquement ses membres. Au contraire, j'ai eu l'occasion d'enquêter entre 2012 et 2017 au sein de ce que j'appelle le milieu néo-druidique québécois.

2.3.1 La notion de milieu

Avant de décrire plus en détail ce dernier, quelques remarques doivent être au préalable formulées sur la notion même de milieu : qu'est-ce que j'entends exactement par-là ?

Tout d'abord, il n'est peut-être pas inutile de préciser que je n'emploie le terme milieu ni dans son acception commune, ni dans son acception ethnographique : commune, puisque l'on utilise en effet souvent cette expression dans le langage courant pour évoquer un cadre social particulier, comme lorsque l'on dit « être né dans un milieu modeste » ou que l'on évoque « les milieux des affaires⁴⁷ » ; ethnographique, car on qualifie parfois également de « milieu d'interconnaissance » les réseaux relationnels au sein desquels l'ethnographe évolue pour réaliser son terrain (par exemple Beaud et Weber, 2010 : 12). En parlant de milieu néo-druidique québécois, je reprends plutôt le concept de *cultic milieu* tel qu'il a été originellement formulé par le sociologue Colin Campbell (2002) puis appliqué plus récemment par le chercheur en sciences des religions Jesper Aagaard Petersen (2009a, 2009b, 2010, 2011) dans le cadre de ses travaux sur le satanisme contemporain.

Durant la seconde moitié du XX^e siècle, l'émergence de nouvelles organisations et ressources religieuses dans les sociétés euro-américaines a profondément renouvelé les analyses sociologiques (voir les synthèses de Hervieu-Léger, 1994 ; Willaime, 1995 ; Bobineau et Tank-Stroper, 2007 ; Davie, 2013). Dès les années 1960, plusieurs sociologues des religions ont en effet commencé à réviser les théories classiques de Max Weber et d'Ernst Troeltsch en se concentrant sur deux points complémentaires : d'une part, retravailler la thèse du désenchantement ou de la démagification du monde et sa conséquence supposée, la sécularisation ; d'autre part, redéfinir les typologies organisationnelles religieuses, encore presque exclusivement centrées sur le binôme Église/secte. Ainsi, c'est dans ce contexte particulier que Colin Campbell (2002) a défini pour la première fois, en 1972, ce qu'il a appelé le *cultic milieu*. Comme il l'explique d'emblée dans son article phare « The Cult, the Cultic Milieu and Secularization », son objectif scientifique était clair : contribuer à mettre en avant le

⁴⁷ Ces deux exemples sont tirés du *Dictionnaire Larousse* en ligne dans l'entrée « milieu », qui peut être consultée ici : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/milieu/>

concept sociologique de *cult*⁴⁸ tout en orientant l'analyse non plus sur les groupes eux-mêmes mais sur l'environnement socioculturel à l'intérieur duquel ces groupes naissent, évoluent et disparaissent — environnement qu'il a donc proposé de nommer le *cultic milieu* (Campbell, 2002 : 12-14).

Selon Colin Campbell (2002 : 14, ma traduction), le *cultic milieu* peut être appréhendé comme « le sous-bassement culturel de la société » où circulent « tous les systèmes de croyances déviants⁴⁹ et leurs pratiques associées ». Ces systèmes de croyances et pratiques, très hétérogènes, recoupent des éléments associés autant aux pseudosciences, aux médecines alternatives, aux extra-terrestres, au spiritisme et aux arts divinatoires qu'à des principes liés au bouddhisme et à l'hindouisme. Mais malgré cette grande diversité d'« items culturels » (*ibid.*), le *cultic milieu* serait structuré par au moins trois « sources d'unité » (*ibid.*) : premièrement, le fait que les individus qui y évoluent possèdent la « conscience commune » (*ibid.*) de s'inscrire dans des systèmes « déviants » (*ibid.*), ce qui expliquerait leur tendance à combiner ces différents

⁴⁸ Les sociologues Françoise Champion et Louis Hourmant (1999 : 77-78) ont noté que le terme anglais *cult* est difficilement traduisible en français, à la fois parce que ce mot n'a pas d'équivalent direct dans cette langue mais aussi parce qu'il recouvre plusieurs significations. Ces deux chercheurs, de même que les ethnologues Nathalie Luca et Frédéric Lenoir (1998) ainsi que le sociologue James A. Beckford (2010), relèvent quand même que l'on peut dresser un parallèle intéressant : les usages du terme anglais *cult* sont à peu près semblables à ceux du terme français secte. Dans le langage sociologique, ces deux termes renvoient en effet à des types précis d'organisations religieuses tandis que dans les langages courant, politique et médiatique, ils véhiculent plutôt l'image de groupes dangereux. Ce furent d'ailleurs ces décalages discursifs et les présupposés liés au terme *cult* qui poussèrent le sociologue Bryan R. Wilson à parler dans les années 1970 de *New Religious Movement(s)*, expression qui sera par la suite largement reprise et critiquée dans les études sociologiques mais qui connaîtra les mêmes dépréciations par le grand public, le pouvoir politique et les médias (voir la synthèse de Beckford, 2010).

⁴⁹ Dans une conférence donnée quarante ans après la publication de son premier article sur le *cultic milieu*, Colin Campbell (2012) revient sur cette notion de déviance : dans sa conception, il ne s'agit évidemment pas de parler de systèmes de croyances et de pratiques déviants d'un point de vue substantiviste et normatif, c'est-à-dire en se positionnant sur les contenus idéels de ces croyances et de ces pratiques. À l'inverse, cette déviance doit plutôt être pensée comme une construction sociale, historique et dialectique entre le *cultic milieu*, à l'intérieur duquel circulent ces croyances et pratiques, et la culture dominante établie. C'est en effet toujours celle-ci qui nomme la déviance et déclare que des croyances et pratiques sont non orthodoxes.

« items » (*ibid.*) dans des religiosités synchrétiques ; deuxièmement, l'existence d'une multitude de « magazines, périodiques, livres, feuillets, conférences, réunions et autres structures de communication » (*ibid.*) qui diffusent ces « items » (*ibid.*) ; troisièmement, le partage d'une « idéologie commune de la quête » (Campbell, 2002 : 15, ma traduction), renforçant encore davantage cette conscience collective et cette tendance au syncrétisme.

Dès sa première formulation, le concept de *cultic milieu* a connu une réception très importante dans la sociologie des religions et plus largement dans les sciences humaines et sociales du religieux (voir les synthèses de Kaplan et Lööw, 2002 ; Lewis, 2016). Et pour cause : ce concept possède une puissance heuristique énorme pour comprendre ce que l'on nomme aujourd'hui, même si l'expression reste toujours problématique, les « nouveaux mouvements religieux » (Beckford, 2010). On peut y voir trois raisons principales. D'abord, le concept de *cultic milieu* a largement rempli son objectif initial de sortir les analyses sociologiques de la dichotomie Église/secte dans l'optique d'offrir un cadre interprétatif qui corresponde aux dynamiques réelles de ces phénomènes religieux. Ensuite, Colin Campbell (2002) avance une hypothèse particulièrement pertinente pour faire sens des étonnantes trajectoires organisationnelles des groupes de type *cultic*. Dans les années 1960, plusieurs enquêtes sociologiques ont en effet montré comment ces groupes se développent, s'agrandissent et disparaissent la plupart du temps très rapidement, avant de se recomposer souvent quelque temps après selon des modalités assez semblables. Comme je l'ai évoqué, Colin Campbell (*ibid.*) postule donc que l'analyse ne devrait pas tant se concentrer sur les groupes en tant que tels mais sur leur environnement socioculturel commun. Pour le sociologue — et il s'agit là de son hypothèse centrale qui n'a eu de cesse d'être étayée par la suite — si ces groupes se créent et meurent rapidement, le *cultic milieu* serait, lui, stable et durable dans le temps. Enfin, l'approche de Colin Campbell (*ibid.*) n'a pas seulement proposé un nouveau concept sociologique mais a aussi jeté les bases

d'une théorie plus large de la modernité religieuse. Comme l'a synthétisé la sociologue Véronique Altglas (2005 : 13), Colin Campbell a en effet réaffirmé l'idée « d'une affinité entre la société moderne et la religion mystique », au sens où l'entendait Ernst Troeltsch, parce que leurs caractéristiques seraient similaires : « l'individualisation des sociétés industrielles urbaines, particulièrement au sein des classes sociales diplômées » correspondrait aux « orientations monistes, relativistes, syncrétistes et individualistes » du religieux de type mystique. De plus, tel que l'a noté James R. Lewis (2016 : 62, ma traduction), Colin Campbell a également contribué à mettre en avant la notion de « quête » pour comprendre les parcours et expériences religieux des individus en contexte de modernité.

Malgré son succès, Colin Campbell (2012) a lui-même reconnu que plusieurs points importants ont été laissés sans réponse dans son article original. Sans renier les ajouts qu'ont formulés des chercheurs ayant appliqué le concept de *cultic milieu* dans leurs études (notamment York, 1995 ; Hanegraaff, 1996 ; Bruce, 1998 ; Barkun, 2003 ; Partridge, 2004, 2005 ; Heelas et Woodhead, 2005 ; Possamai, 2007 ; Lewis, 2016), j'apprécie tout particulièrement les précisions apportées par Jesper Aagaard Petersen (2009a, 2009b, 2010, 2011) dans le cadre de ses recherches sur le satanisme contemporain. Soucieux d'offrir une conceptualisation qui prend en compte les multiples manifestations culturelles, religieuses, identitaires et politiques que le terme satanisme peut recouvrir, ce chercheur en sciences des religions a en effet proposé d'analyser ce phénomène selon une triple perspective : comme le catalyseur d'une pléthore de « discours » (Petersen, 2011, ma traduction) ; comme un « milieu » (*ibid.*), au sens proposé originellement par Colin Campbell ; et comme un processus centré sur le « Soi » (*ibid.*). On le devine, c'est sa définition de ce qu'il appelle le « *satanic milieu* » (Petersen, 2011) que j'ai mobilisée en complément de celle de Colin Campbell (2002).

J'en viens donc enfin à mon propos central : qu'est-ce que j'entends exactement par milieu néo-druidique québécois ? La manière la plus simple de l'envisager est la suivante : le milieu néo-druidique québécois désigne l'environnement socioculturel à l'intérieur duquel on retrouve l'ensemble des individus, des groupes, des discours et des pratiques attachés à faire revivre au Québec l'ancien système religieux des druides de l'Antiquité. En accord avec Jesper Aagaard Petersen (2011 : 55, ma traduction), il est capital de comprendre que ce milieu renvoie avant tout à une catégorie « virtuelle » qui, malgré le fait qu'elle soit définie comme un environnement socioculturel, n'a pas de localité propre : même si les individus, les groupes, les discours et les pratiques peuvent être tangibles, matériels et incarnés, le milieu lui-même ne l'est pas. Pour le dire autrement, ce que j'appelle le milieu néo-druidique québécois correspond à une catégorie descriptive et analytique étique, c'est-à-dire une construction conceptuelle bâtie par moi-même dans l'unique but de nommer et d'interpréter de la manière me semblant la plus fine le terrain d'enquête au sein duquel j'ai travaillé.

Préciser que la notion de milieu néo-druidique québécois représente une catégorie étique me permet par ailleurs d'aborder un point important : quelles sont les catégories émiques, c'est-à-dire les catégories que les pratiquants du néo-druidisme au Québec utilisent pour parler de ce que j'appelle personnellement le milieu néo-druidique québécois ? Et pourquoi ne pas avoir repris ces catégories, dans la mesure où j'utilise par exemple la catégorie émique de druidisants ? En fait, les pratiquants du Québec, qu'ils soient francophones ou anglophones, utilisent deux termes qui correspondent dans leurs usages à ce que je regroupe sous la notion de milieu néo-druidique québécois. Le premier est celui de « communauté ». Le second est celui de « mouvement ». Bien qu'englobants, ces deux termes ne me semblent pas opératoires au niveau du langage et de l'analyse. Premièrement, il y a en effet un risque de confusion dans le cas du premier terme puisque l'un des groupes néo-druidiques présents au Québec s'appelle, comme j'ai déjà eu l'occasion de le mentionner à

plusieurs reprises, la Communauté des Druides du Québec. Malgré son nom, ce groupe ne rassemble pas à lui seul l'ensemble des druidisants québécois. Devoir distinguer la communauté-groupe de la communauté-tout ne me paraît donc pas commode. Deuxièmement, employer les termes de « communauté » ou de « mouvement » pour désigner l'ensemble des individus, des groupes, des discours et des pratiques se rattachant au néo-druidisme dans la province masquerait selon moi la complexité de leurs dynamiques, même si ces divers éléments s'inscrivent dans la même tradition religieuse. Ainsi, je suis entièrement d'accord avec Jesper Aagaard Petersen (2011 : 75, ma traduction) lorsqu'il postule que la notion de milieu élude l'idée d'« unité » et de « cohérence » que les termes « communauté » et « mouvement », de même que d'autres termes utilisés parfois dans la recherche, peuvent impliquer :

Consequently, it [la notion de *satanic milieu*] encompasses both the social dimension of satanic religions and the discursive dimension of positions and strategies in an attempt to supplant widespread notions of Satanism as for example a 'movement' (comparable to the New Age), a 'new religious movement' (as with Neopaganism), 'current' (reminiscent of Western esotericism), 'subculture' (as applied to the Goth scene, for example), or 'community' (akin to modern witchcraft). None of these concepts are totally off the mark, but neither do they hit home, which incidentally is the same with New Age, Neopaganism and so on. In particular, all of the concepts above imply a unity and coherence that is simply not there, whether we are looking at groups, individuals, discourses, or 'movements' as a whole. Consequently, the satanic milieu stretches from the most abstract of fields connected to macro-scale dynamics to the most local communities and solitary individuals. (Petersen, 2011: 75)

Pour terminer cette réflexion sur la notion de milieu, j'aimerais formuler une dernière remarque. Certains chercheurs ayant repris le concept de Colin Campbell (2002) pour l'appliquer à leurs objets de recherche ont parfois parlé en termes de milieu, de sous-milieu et ainsi de suite. Pour Jesper Aagaard Petersen (2010 : 68, ma traduction), il est par exemple possible de percevoir le milieu satanique comme un « sous-milieu » du *cultic milieu*. James R. Lewis (2016 : 67) propose quant à lui de délimiter un « *pagan*

milieu », c'est-à-dire un milieu néo-païen, au sein de cet ensemble plus vaste que constitue le *cultic milieu*. Lorsqu'il évoque la recherche de Pizza Murphy (2014), une anthropologue qui a enquêté auprès de pratiquants du néo-paganisme dans les villes de Minneapolis et de Saint-Paul aux États-Unis, il parle même de « sous-sous-milieu » (Lewis, 2016 : 67, ma traduction) : le milieu néo-païen de ces deux villes serait un sous-milieu du milieu néo-païen, lui-même étant un sous-milieu du *cultic milieu*. Pour ma part, je ne trouve pas pertinent d'utiliser ce type de découpages pouvant être déclinés à l'infini. Comme je l'ai indiqué, j'envisage surtout le milieu néo-druidique québécois comme une construction intellectuelle me permettant de nommer et d'interpréter mon terrain d'enquête, même si je reste soucieux de distinguer ce qui relève du néo-druidisme et de ses différentes manifestations locales et globales d'avec le néo-paganisme et les autres phénomènes qui ont pu être regroupés sous le concept de *cultic milieu*.

2.3.2 Caractéristiques sociodémographiques du milieu néo-druidique québécois

En m'inspirant des conceptualisations de Colin Campbell (2002) et de Jesper Aagaard Petersen (2009a, 2009b, 2010, 2011), je définis donc le milieu néo-druidique québécois comme l'environnement socioculturel à l'intérieur duquel on retrouve l'ensemble des individus, des groupes, des discours et des pratiques attachés à faire revivre au Québec l'ancien système religieux des druides de l'Antiquité. Pour décrire plus en détail ce milieu, je propose d'esquisser à présent ses caractéristiques sociodémographiques en répondant d'abord à cette question : qui sont les druidisants du Québec ?

La première chose à noter est que les profils sociodémographiques des pratiquants de la province correspondent à ceux de l'ensemble des néo-païens, toutes traditions

confondues, qui ont pu être établis dans les contextes européen (Grande-Bretagne), nord-américain (États-Unis) et océanien (Australie et Nouvelle-Zélande) (voir les synthèses de Lewis, 2002, 2007, 2012 ; Berger, Leach et Shaffer, 2003 ; Davy, 2007) : si l'on retrouve une grande diversité d'âges, de professions, d'opinions politiques, d'identifications religieuses et d'identités sexuelles et de genre chez les druidisants du Québec, leurs lieux de résidence, formations scolaires et origines ethniques sont plus homogènes.

À propos de l'âge des druidisants québécois, j'ai en effet relevé durant mes années d'enquête tous les cas de figure possibles en notant aussi bien l'existence : d'enfants et d'adolescents qui grandissent dans une famille où l'un ou les deux parents pratiquent le néo-druidisme et qui sont élevés dans cette tradition⁵⁰ ; d'adolescents qui s'intéressent d'eux-mêmes au néo-druidisme et au néo-paganisme⁵¹ ; et d'adultes vingtenaires, trentenaires, quarantenaires, quinquagénaires, sexagénaires et septuagénaires qui ont découvert cette tradition à différents moments de leurs vies.

Concernant les professions, il en est de même. Les druidisants du Québec, à l'image des néo-païens partout sur la planète, s'inscrivent dans des secteurs d'activités très différents. À titre d'exemples, j'ai ainsi rencontré un étudiant de maîtrise en science politique, une nutritionniste, un agent administratif dans une université, une employée de banque, un enseignant en arts au niveau collégial, une architecte, un fonctionnaire

⁵⁰ À ma connaissance, il n'existe aucune étude qui se soit intéressée à la transmission du néo-druidisme à des enfants et des adolescents. Par contre, la chercheuse en sciences des religions Zohreh Kermani (2013) a réalisé une enquête sur la socialisation religieuse d'enfants nés dans des familles néo-païennes aux États-Unis.

⁵¹ L'intérêt des adolescents envers le néo-paganisme, en particulier ses traditions sorcellaires (wicca, mouvement de la Déesse, etc.), ont emmené les chercheurs anglophones à parler de « *Teenage Witchcraft* » (sorcellerie adolescente) et de « *Teenage Witches* » (sorcières et sorciers adolescents). Sur ce phénomène, voir en particulier l'ouvrage de synthèse codirigé par les chercheuses en sciences des religions Hannah E. Johnston et Peg Aloi (2007). Là encore, il ne me semble néanmoins pas que des chercheurs se soient déjà intéressés spécifiquement au néo-druidisme adolescent.

de la Sûreté du Québec, une herboriste, un agent d'entretien, une infirmière, un professeur d'art martial japonais et une étudiante de baccalauréat en littérature. J'ai également eu l'occasion d'échanger avec des parents au foyer, des personnes en recherche d'emploi et des retraités.

Pour les opinions politiques, on retrouve là encore une pluralité de postures dans la province, certains druidisants affichant fièrement leurs convictions anarchistes, écologistes, néo-libérales, anticapitalistes, fédéralistes, nationalistes, pro ou anti-immigration, d'autres préférant garder pour eux leurs positionnements et d'autres, enfin, déclarant n'avoir aucun intérêt pour la politique⁵². Dans son ouvrage retraçant l'émergence de la wicca et du néo-paganisme aux États-Unis, l'historien Chas S. Clifton (2006 : 123) émet un constat à propos des opinions politiques des néo-païens étatsuniens que je trouve particulièrement juste et qui pourrait tout à fait être adapté au milieu néo-druidique québécois :

For every nuclear-power-plant-protesting Reclaiming Witch, we can find one Republican Witch who fully supported President George W. Bush's war on Iraq, or one military Witch on active duty, regardless of political affiliation. For every vegetarian Pagan, there is another performing hunting and paying dues to the National Rifle Association.

À l'image de ce que l'on peut constater dans d'autres traditions néo-païennes (Strmiska, 2005a : 4-10), les identifications religieuses sont elles aussi plurielles chez les druidisants de la province. Au Québec, j'ai en effet retrouvé trois façons dont les druidisants s'auto-désignent : si certains pratiquants se revendiquent comme strictement « druidisants », d'autres se reconnaissent indifféremment comme « druidisants » et « païens », tandis que d'autres préfèrent s'auto-désigner comme

⁵² Pour une analyse des liens entre le néo-paganisme et diverses idéologies politiques, classées autant à gauche qu'à l'extrême-droite, voir l'article de Michael F. Strmiska (2018).

uniquement « païens ». Leurs raisons sont multiples. Les pratiquants préférant se revendiquer comme exclusivement « druidisants » adoptent ce terme soit de manière à indiquer précisément leur tradition religieuse, soit par préférence lexicale, soit pour se dissocier clairement des autres formes de néo-paganisme qu'ils jugent inauthentiques (telle que la wicca notamment), ce qui ne les empêche cependant pas de percevoir leur tradition comme étant, elle, « païenne » ou « néo-païenne ». Pour ceux qui préfèrent s'identifier comme seulement « païens » bien que cheminant dans le néo-druidisme, leurs justifications sont là encore diverses : mettre en avant l'origine commune — les paganismes antiques — et l'unité du rapport au monde promu par le néo-paganisme malgré ses différentes traditions ; jouer la provocation et/ou réhabiliter un terme encore galvaudé dans les cultures marquées par le christianisme ; utiliser un mot plus connu ou facile à prononcer en français, dans le cas des pratiquants francophones. Ces différentes identifications s'accompagnent en outre d'attitudes similaires concernant la fréquentation ou non d'autres individus et groupes néo-païens. Ainsi, les pratiquants se revendiquant comme strictement « druidisants » dans l'optique de se dissocier des autres traditions néo-païennes ont le souci de ne pas participer à des activités pan-néo-païennes, comme des rituels ou des festivals ouverts à toutes les traditions par exemple. Dans une logique similaire, les druidisants qui, eux, s'identifient comme « païens » n'ont pas de problème à fréquenter des individus, des groupes et des activités d'autres traditions néo-païennes ou pan-néo-païennes.

Plusieurs chercheurs ont par ailleurs noté la présence particulièrement importante de personnes s'identifiant comme lesbiennes, gaies, bisexuelles, transgenres ou *queer* (LGBTQ) dans le néo-paganisme (voir les synthèses de Lepage, 2013, 2015, 2017). Sans avoir cherché à quantifier cette présence dans l'ensemble du milieu néo-

druidique québécois, je compte également quelques individus LGBTQ parmi mes enquêtés, en particulier des personnes s'identifiant comme des hommes homosexuels⁵³.

Enfin, tout comme dans le néo-paganisme, j'ai noté la présence plus importante de femmes que d'hommes dans le milieu néo-druidique québécois. Dans son ouvrage de présentation du néo-paganisme et des *Pagan Studies*, Barbara J. Davy (2007 : 2) avance en effet le chiffre de deux pratiquantes pour un pratiquant, ce qui correspond à ce que j'ai observé.

Malgré cette diversité en termes d'âges, de professions, d'opinions politiques, d'identifications religieuses et d'identité sexuelles et de genre, les lieux de résidence, formations scolaires et origines ethniques des druidisants québécois sont, comme je l'ai indiqué ci-dessus, plus homogènes.

Pour les lieux de résidence, même si l'on retrouve des pratiquants habitant dans différentes régions administratives de la province, ceux-ci résident en effet presque exclusivement en milieux urbains, qu'il s'agisse des agglomérations de Montréal (région éponyme), Québec (Capitale-Nationale), Sherbrooke (Estrie), Drummondville (Centre-du-Québec), Val d'Or (Abitibi-Témiscamingue), Sainte-Adèle (Laurentides) ou Campbell's Bay (Outaouais).

Au-delà des différents secteurs d'activités professionnelles qu'ils occupent, les druidisants québécois ont également majoritairement été scolarisés dans

⁵³ Mes échanges plus nombreux avec ces hommes ne signifient pas pour autant que cette catégorie d'individus occupe une place plus importante parmi l'ensemble des personnes LGBTQ du milieu néo-druidique québécois. Je pense qu'il s'agit simplement d'un biais lié au fait que je m'identifie moi-même comme un homme homosexuel, ce qui a sans doute facilité la création de « relations ethnographiques » (Bensa, 1995) de confiance.

l'enseignement secondaire et post-secondaire. Ainsi, la plupart d'entre eux sont titulaires d'un diplôme de niveau collégial ou universitaire. Plus largement, les druidisants du Québec, tout comme leurs coreligionnaires néo-païens ailleurs sur la planète (Lewis, 2002, 2007, 2012 ; Berger, Leach et Shaffer, 2003 ; Davy, 2007), sont des individus qui se qualifient comme « curieux intellectuellement » et qui déclarent avoir à cœur la connaissance et l'apprentissage. Leurs champs d'intérêts couvrent aussi bien les religions païennes de l'Antiquité que les différentes cultures à travers le monde et les sciences naturelles. En évoquant son enquête auprès de néo-païens aux États-Unis, l'anthropologue Sabina Magliocco (1996 : 95) a confié qu'elle a souvent interagi avec des personnes qui étaient capables de débattre en profondeur avec elle de folklore, sa spécialité de recherche. Similairement, j'ai été plusieurs fois frappé par l'étendue et la précision des connaissances de certains de mes répondants, me donnant parfois l'impression d'échanger avec des personnes formées comme moi académiquement à l'histoire, l'anthropologie et les sciences des religions.

Par ailleurs, le néo-druidisme au Québec est homogène sur le plan ethnique. Si j'ai rencontré dans le milieu néo-druidique québécois des personnes nées au Québec, dans les autres provinces du Canada, aux États-Unis, en France, en Belgique, au Royaume-Uni ou en Italie, pour ne citer que quelques exemples, la grande majorité se revendiquent en effet comme « des blancs d'ascendance celtique », pour reprendre une expression que j'ai très souvent entendue dans le cadre de mon ethnographie.

Enfin, la répartition entre les pratiquants francophones et les pratiquants anglophones reflète la situation macrosociale québécoise. Le milieu néo-druidique québécois est ainsi composé à environ 75% de pratiquants qui ont le français comme langue

maternelle contre 25% de pratiquants qui ont l'anglais comme langue maternelle⁵⁴. Leur répartition géographique correspond là encore à ce que l'on retrouve plus généralement au Québec : les pratiquants anglophones sont surtout présents dans le Grand Montréal et à la frontière avec l'Ontario, tandis que les pratiquants francophones habitent dans les grandes zones de peuplement de la province. Au cours de mon enquête, j'ai par contre relevé les mêmes dynamiques que la chercheuse en sciences des religions Marisol Charbonneau (2008) dans son ethnographie du néo-paganisme à Montréal et que la politologue Mireille Gagnon (2008, 2013) dans son enquête sur la wicca au Québec : si les druidisants anglophones témoignent ne pas avoir de difficultés à trouver des ressources (livres, sites Internet, groupes, etc.) en anglais, les druidisants francophones déclarent qu'il leur est plus difficile d'en trouver en français. Ces derniers sont donc souvent contraints d'intégrer l'anglais à leur pratique religieuse.

Pour terminer ce rapide portrait sociodémographique, un dernier aspect doit être finalement abordé : combien de druidisants compte-on aujourd'hui au Québec ? Comme l'ont noté tous les chercheurs qui se sont intéressés aux aspects quantitatifs du néo-paganisme partout sur la planète (notamment Lewis, 2002, 2007, 2012 ; Berger, Leach et Shaffer, 2003 ; Reid, 2005 ; Davy, 2007 ; Lassalette-Carassou, 2008 ; Doyle White, 2016a), il est très difficile d'apporter une réponse précise à cette question, au moins pour les deux raisons suivantes.

Premièrement, les chercheurs ne peuvent pas toujours s'appuyer sur les données livrées par les pratiquants eux-mêmes. Tel que le souligne Anne-Marie Lassalette-Carassou (2008 : 23), les néo-païens, indépendamment de la tradition dans laquelle ils s'inscrivent, peuvent en effet « avoir tendance à exagérer les chiffres dont ils disposent

⁵⁴ Ces données relatives à la répartition linguistique au Québec peuvent être consultées ici : <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016011/98-200-x2016011-fra.cfm>

pour se donner de l'importance ou afin de mieux défendre leurs intérêts ». Lors d'un entretien radiophonique en lien avec la *Charte des valeurs québécoises*, Boutios, l'un des responsables de la Communauté des Druides du Québec, a ainsi estimé « qu'il y a entre 8 000 et 10 000 fidèles du druidisme au Québec », un nombre qu'il m'a également indiqué mais qui me paraît surestimé. En 2010, quand la Charity Commission for England and Wales a reconnu le Druid Network comme organisation religieuse officielle (Owen et Taira, 2015), *Le Monde des religions* a aussi diffusé un chiffre similaire s'appuyant sur les estimations des druidisants : le néo-druidisme « compterait aujourd'hui 10 000 pratiquants en Grande-Bretagne et des dizaines de milliers d'adeptes dans le monde. D'après ces derniers, leur nombre serait en constante augmentation⁵⁵ ».

Deuxièmement, il est également difficile pour les chercheurs de s'appuyer sur les données statistiques issues des recensements gouvernementaux. Deux facteurs se retrouvent là encore. Le premier est que ces données ne sont pas suffisamment explicites. Ainsi, dans le cadre du recensement de 2011 de Statistique Canada, sur les 1 705 personnes au Québec qui se sont déclarées néo-païennes, 560 ont précisé qu'elles étaient wiccannes contre 1 140 qui n'ont pas énoncé leur tradition⁵⁶. Impossible donc de déterminer le nombre exact de druidisants parmi ces 1 140 personnes. Le second facteur est que ces données sous-estimeraient la réalité. Dans le cadre de sa recherche, Mireille Gagnon (2013 : 12) a recueilli l'avis de la Fédération Païenne du Canada à la

⁵⁵ L'article, rédigé par Camille Tassel et publié le 4 octobre 2010, peut être consulté ici : http://www.lemondedesreligions.fr/actualite/le-neodruidisme-constitue-une-religion-04-10-2010-815_118.php

⁵⁶ À titre indicatif, 25 495 personnes se sont déclarées néo-païennes dans l'ensemble du Canada, 10 225 comme wiccannes et 15 265 sans préciser leur tradition. Ces données peuvent être consultées ici : <https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-fra.cfm?TABID=2&LANG=F&A=R&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=24&GL=-1&GID=1118301&GK=1&GRP=0&O=D&PID=105399&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF=&D1=0&D2=0&D3=0&D4=0&D5=0&D6=0>

suite du recensement de 2001. Sur les 25 000 personnes qui se sont déclarées néo-païennes cette année-là, cette organisation indique qu'il faudrait rajouter au moins le double de personnes n'ayant pas voulu exprimer leur religion ou répondre au recensement. Pour James R. Lewis (2007 : 14, ma traduction), les données du recensement canadien de 2001 seraient également « inexactement basses » au regard des chiffres disponibles ailleurs dans le monde, une observation qu'avait aussi faite la socio-anthropologue Siân Reid (2005) dans le cadre de son analyse des facteurs de croissance démographique de la wicca au Canada.

Que conclure par conséquent de ces différents chiffres ? En tant qu'ethnographe, je ne suis pas en mesure d'établir une estimation globale, étant donné que mes outils méthodologiques sont avant tout qualitatifs et que je n'ai pas cherché à rentrer en contact avec tous les druidisants de la province. Par contre, une chose est certaine : que le milieu néo-druidique québécois soit composé de plusieurs milliers de druidisants comme le laissent entendre certains pratiquants, qu'il ne comprenne plus modestement que quelques centaines d'individus comme l'indiquent les recensements officiels ou qu'il connaisse une importante croissance à l'image du néo-paganisme partout dans le monde comme l'analysent les chercheurs (notamment Lewis, 2002, 2007, 2012), le néo-druidisme constitue aujourd'hui une religion qui n'est pratiquée que par une minorité de personnes au Québec.

2.3.3 Dynamiques et contours organisationnels du milieu néo-druidique québécois

Dans l'optique de finir ce tour d'horizon du milieu néo-druidique québécois, un dernier aspect doit être désormais décrit : quels sont les groupes néo-druidiques implantés au Québec et comment ces derniers fonctionnent-ils ? Néanmoins, avant d'esquisser les

portraits spécifiques de ces groupes, trois remarques peuvent être formulées afin de bien comprendre leurs dynamiques communes.

Premièrement, à l'image de ce que l'on retrouve en Europe et aux États-Unis (entre autres Adler, 1979 ; Simes, 1995, 1996 ; Butler, 2005 ; Cowan, 2005 ; Gieser, 2008 ; Lassalette-Carassou, 2008 ; Cooper, 2011 ; Anczyk, 2014 ; Minkjan, 2021), il existe au Québec trois types de groupes néo-druidiques : des groupes transnationaux, c'est-à-dire des groupes qui sont nés hors de la province et qui possèdent des membres dans plusieurs pays ; des groupes locaux, à savoir des groupes qui ont été fondés au Québec et qui comptent des pratiquants uniquement dans la province ; et des cyber-groupes, autrement dit des groupes qui se présentent sous la forme de sites Internet, de forums de discussions, de pages ou de groupes Facebook où les pratiquants interagissent principalement en ligne.

Deuxièmement, les groupes néo-druidiques, qu'il s'agisse là encore de ceux présents au Québec ou ailleurs dans le monde, s'articulent autour de trois objectifs : rassembler des druidisants lors d'activités de socialisation ; ritualiser, c'est-à-dire célébrer collectivement les différentes cérémonies que l'on retrouve dans le néo-druidisme ; et transmettre la tradition, via des enseignements structurés ou plus informels. Comme on le constatera ci-dessous à partir des groupes présents dans le milieu néo-druidique québécois, ces trois objectifs peuvent être cumulés par une même organisation et se déployer autant hors ligne qu'en ligne.

Troisièmement, l'adhésion à ces différentes organisations n'est ni exclusive, puisque les pratiquants peuvent appartenir à plusieurs groupes sans que cela ne pose problème, ni obligatoire, dans la mesure où certains druidisants choisissent à l'inverse de pratiquer uniquement seuls. Ces derniers se considèrent alors comme des « pratiquants solitaires » (« *solitaries* » en anglais), une catégorie que l'on rencontre souvent dans le

néo-paganisme (voir la synthèse de Berger, 2019). Dans le cadre de mon enquête, j'ai pu relever trois raisons poussant des druidisants à pratiquer solitairement : l'absence de groupe dans leur zone de résidence ; le peu d'affinités avec les groupes existants dans leur zone de résidence ; et la préférence pour la pratique solitaire.

En ce qui concerne les groupes que l'on retrouve dans le milieu néo-druidique québécois, le premier à pouvoir être nommé est l'Order of Bards, Ovates and Druids, parfois plus simplement désigné par l'acronyme OBOD (Jones, 1998 ; Green, 2000 ; Hutton, 2007, 2009 ; Gieser, 2008 ; Cooper, 2011 ; Anczyk, 2014 ; Minkjan, 2021). Ce groupe transnational, créé en 1964 en Grande-Bretagne et comptant de nos jours des milliers de membres majoritairement en Europe, en Amérique du Nord et en Océanie, poursuit les trois objectifs cités ci-dessus. Plusieurs fois par an, il organise en effet des rassemblements appelés « *Druid Camps* » pour que ses membres se rencontrent autour d'activités diverses, comme des conférences et des concerts. Lors de ceux-ci et des huit cérémonies du calendrier liturgique néo-druidique, il célèbre également des rituels collectifs, notamment à Stonehenge au moment des solstices d'été et d'hiver. Enfin, l'Ordre est surtout connu pour sa formation à distance, actuellement disponible en anglais, français, allemand, néerlandais, portugais et italien. Depuis 2020, sa dirigeante est l'irlandaise Eimear Burke mais entre 1988 et l'arrivée de cette dernière à la tête de l'Ordre, son dirigeant fut l'anglais Philip Carr-Gomm, un auteur très prolifique qui a produit de nombreux ouvrages, tarots et oracles, tous traduits en plusieurs langues. Pour être membre de l'OBOD, il faut obligatoirement avoir suivi sa formation à distance. Celle-ci permet d'obtenir les grades initiatiques de barde, d'ovate et de druide qui peuvent être additionnels ou non, c'est-à-dire qu'un membre peut être seulement barde, ou barde et ovate, ou barde, ovate et druide. La formation pour chaque grade dure environ un an, à raison d'une leçon par semaine, pouvant être reçue en format papier, en format audio ou les deux. Les leçons hebdomadaires en format papier ou audio coûtent 3.75 £ (environ 6 \$ CAD), contre 6.15 £ (environ 10 \$ CAD) pour recevoir les

deux formats. Une fois les cinquante-et-une leçons complétées, les pratiquants obtiennent le grade pour lequel ils s'initiaient ainsi que l'adhésion à l'OBOD à vie — dans le chapitre 5, je détaillerai davantage cette formation.

Au Québec, l'Order of Bards, Ovates and Druids est établi de trois manières. Tout d'abord, un groupe local, le Twig & Torc Grove, y est officiellement affilié. Ce groupe a été fondé en 2015 par trois pratiquantes — Karen, Penny et Julie — ayant suivi la formation à distance jusqu'au grade de druide, leur donnant de ce fait le droit de créer leur propre structure tout en demeurant sous la tutelle de l'Ordre. De nos jours, le Twig & Torc Grove rassemble environ une trentaine de pratiquants, majoritairement anglophones, situés dans la région de Campbell's Bay. Il s'articule autour des deux premiers objectifs cités plus haut. D'une part, le groupe se veut être un espace de socialisation pour que les pratiquants de la région puissent se rencontrer et échanger sur des sujets divers. D'autre part, les trois fondatrices du groupe, qui en sont aussi les responsables, organisent régulièrement des rituels collectifs où tous les pratiquants sont conviés. Par contre, le Twig & Torc Grove ne transmet pas directement lui-même la tradition : ses membres ont en effet le choix de suivre ou pas la formation à distance de l'Order of Bards, Ovates and Druids. S'ils le font, ils peuvent être accompagnés dans leurs apprentissages par les trois responsables. S'ils ne le font pas, ils peuvent quand même faire partie du groupe, socialiser avec les autres membres et participer aux rituels collectifs. À la différence de l'OBOD, reconnu officiellement comme organisation religieuse en Angleterre, le Twig & Torc Grove n'a pas de statut juridique au sens où l'entend la loi québécoise. L'adhésion est gratuite et n'engage à rien, c'est-à-dire que ses membres peuvent décider librement de participer aux activités de socialisation ou aux rituels.

L'Order of Bards, Ovates and Druids est également présent au Québec via une autre de ses composantes, elle aussi transnationale : l'OBOD francophone. Comme son nom

l'indique, ce groupe a pour vocation de rassembler les druidisants francophones affiliés à l'Order of Bards, Ovates and Druids. S'il n'a été reconnu officiellement qu'en 2016, grâce à l'obtention en France du statut d'association de loi 1901, ce groupe existe cependant de manière informelle depuis une vingtaine d'années, notamment grâce au leadership de la française Dianann. Ses membres, environ un millier, résident majoritairement en France, en Belgique, en Suisse et au Québec. Tout comme l'Ordre anglais, l'OBOD francophone s'est donné pour mission d'assurer les trois objectifs que j'ai relevés précédemment : organiser des activités de socialisation, notamment sur le modèle des « camps druidiques » anglais ; célébrer collectivement des rituels ; et assurer le suivi des pratiquants qui se forment à distance. Pour être membre de l'OBOD francophone, que l'on soit français, belge, suisse ou québécois, il faut payer une cotisation annuelle de 15 € (environ 22 \$ CAD). Celle-ci, en plus d'offrir le statut d'adhérent au groupe, permet de participer à ses activités et de recevoir son journal, intitulé *MENHIR Le Mag de l'OBOD francophone*. Au Québec, ce groupe est sous la responsabilité d'un pratiquant, Kaouenn, qui agit comme tuteur, c'est-à-dire qui supervise des druidisants suivant la formation à distance pour obtenir les grades de barde, d'ovate et de druide. Cependant, si les pratiquants de l'OBOD francophone se réunissent régulièrement en Europe, les membres québécois, environ une vingtaine, échangent principalement par le biais d'Internet, formant ainsi un cyber-groupe dont l'objectif s'articule autour de la transmission de la tradition.

Enfin, on retrouve au Québec des druidisants francophones et anglophones qui suivent ou ont suivi la formation à distance de l'Order of Bards, Ovates and Druids mais sans appartenir au Twig & Torc Grove ou à l'OBOD francophone.

En parallèle, le milieu néo-druidique québécois compte également des druidisants rattachés à l'ADF, dont l'acronyme signifie *Ár nDraíocht Féin*: A Druid Fellowship (Adler, 1979 ; Lassalette-Carassou, 2008 ; Cooper, 2011 ; Anczyk, 2014 ;

Daigneault, 2014). Fondé en 1983 par Isaac Bonewits, figure emblématique du néopaganisme étasunien (Clifton, 2006 : 155-157), et actuellement dirigé par l'étatsunien Jean « Drum » Pagano, ce groupe compte aujourd'hui environ mille cinq cents membres résidant majoritairement en Amérique du Nord, en Europe et en Océanie. Tout comme l'Order of Bards, Ovates and Druids, l'ADF organise aussi bien des activités de socialisation, des rituels collectifs et des enseignements à distance. Pour en être membre, il faut payer une cotisation annuelle de 30 \$ US (environ 40 \$ CAD), donnant accès à une première formation à distance d'un an. Afin de recevoir le bulletin du groupe, le *Oak Leaves Journal*, il faut aussi souscrire à une cotisation annuelle de 20 \$ US (environ 27 \$ CAD). Par ailleurs, les pratiquants de l'ADF ont la possibilité de créer leur propre structure tout en demeurant sous la tutelle du groupe. Tel que l'a noté Anna Luisa Daigneault (2014), il n'existe cependant plus au Québec de structures affiliées à l'ADF depuis environ 2010.

Un autre groupe transnational à compter des membres au Québec est l'Ancient Order of Druids in America, fondé en 1976. Ce groupe, dirigé depuis 2019 par l'étatsunienne Dana O'Driscoll, rassemble environ un millier de pratiquants répartis aux États-Unis et au Canada. Il s'articule lui aussi autour des trois objectifs susmentionnés. Tout en organisant régulièrement des activités de socialisation et des rituels collectifs aux États-Unis, il propose en effet quatre formations à distance, subdivisées en autant de degrés. À l'image de ce qui se fait dans l'OBOD, l'adhésion à l'Ancient Order of Druids in America nécessite obligatoirement l'inscription à sa première formation. Le premier degré coûte 50 \$ US (environ 67 \$ CAD), les deuxième et troisième 100 \$ US (environ 133 \$ CAD), et le quatrième 50 \$ US. Dès la première formation complétée, l'adhésion au groupe est toutefois valable à vie.

Quelques druidisants québécois appartiennent enfin à un dernier groupe transnational, créé en 2001 aux États-Unis, actuellement sous la responsabilité de l'étatsunienne

Clare-Morgaine et rassemblant une centaine de membres étatsuniens et canadiens : l'Avalon Druid Order. À la différence des organisations mentionnées jusqu'alors, ce groupe se concentre presque exclusivement sur la transmission de la tradition. Celle-ci s'effectue sous la forme d'enseignements à distance en versions papier et électronique et d'enseignements en face-à-face, hors ligne et en ligne. Pour être membre de l'Avalon Druid Order, il faut réussir la première étape de sa formation, d'une durée de neuf mois et d'un coût de 310 \$ US (environ 413 \$ CAD). L'adhésion est ensuite offerte à vie, sans frais supplémentaire. Au Québec, une dizaine de druidisants francophones sont membres de ce groupe. Ils sont sous la responsabilité d'une pratiquante, Caroline, qui a suivi la formation de druidesse et qui est donc à même d'assurer à son tour une partie des enseignements.

Au-delà de ces groupes transnationaux, le milieu néo-druidique québécois est également composé de groupes locaux. Le premier à pouvoir être mentionné est la Communauté des Druides du Québec, créée en 2002 suite à la rencontre de trois druidisants : Boutios, Genistos et Iuos (Jourdain, 2012). Réunissant une cinquantaine de pratiquants francophones répartis dans plusieurs villes de la province (Drummondville, Montréal, Sainte-Adèle, Sherbrooke et Québec), ce groupe met en place des activités de socialisation, des rituels collectifs performés aux grandes dates du calendrier liturgique néo-druidique et des activités de transmission de la tradition. Depuis 2014, ses trois fondateurs proposent aussi à ses membres de se subdiviser en trois sous-groupes : le Nemeton de Drummondville, sous la responsabilité de Boutios, qui se charge de l'organisation des rituels au nom de la Communauté des Druides du Québec ; la Clairière de la Serpe d'Or, dirigée par Genistos, qui procure des formations puisant aussi bien dans le druidisme et le bouddhisme ; et la Clairière du Cygne, dirigée par Iuos, qui offre des enseignements mêlant druidisme et yoga ainsi que des rituels collectifs en son nom propre. En 2004, la Communauté des Druides du Québec s'est enregistrée comme corporation religieuse,

au sens où l'entend la loi québécoise. Tout comme pour le Twig & Torc Grove, en devenir membre est néanmoins gratuit et n'engage à rien, les druidisants pouvant participer comme bon leur semble aux activités de socialisation, aux rituels collectifs et aux formations.

Dans ma description des caractéristiques sociodémographiques des druidisants de la province, j'ai par ailleurs signalé que les pratiquants préférant s'auto-désigner comme « païens » n'ont pas de problème à fréquenter des individus, des groupes et des activités n'étant pas spécifiquement néo-druidiques. Par conséquent, le milieu néo-druidique québécois compte également des druidisants choisissant de fréquenter des groupes pan-néo-païens, c'est-à-dire des groupes qui rassemblent des pratiquants s'inscrivant dans plusieurs traditions néo-païennes. Dans le cadre de mon enquête, j'ai rencontré des druidisants faisant partie de deux de ces groupes. Le premier s'appelle Montreal Pagans/Païens de Montréal (Charbonneau, 2008 ; Gagnon, 2008, 2013 ; Lepage, 2017). Concrètement, il s'agit d'un groupe Facebook créé en 2007 qui propose des rituels collectifs hors ligne ouverts aux néo-païens de toutes traditions (wicca, mouvement de la Déesse, odinisme, etc.). L'un de ses administrateurs, Hobbes, également en charge de la mise au point des rituels collectifs, est un druidisant anglophone formé auprès de l'ADF. Si le groupe Facebook des Montreal Pagans/Païens de Montréal compte de nos jours plus d'un millier d'utilisateurs, leurs rituels collectifs ne réunissent cependant qu'environ une cinquantaine de pratiquants. L'adhésion au groupe Facebook est gratuite mais la participation aux rituels collectifs nécessite une cotisation de quelques dollars — autour de cinq, généralement.

Le second groupe néo-païen québécois à l'intérieur duquel on retrouve des druidisants est la boutique-école Charme & Sortilège (Charbonneau, 2008 ; Gagnon, 2008, 2013 ; Lepage, 2017 ; Boissière, 2018a). Cette boutique-école, située à la fois à Montréal et à Québec, a été fondée en 2002 par la comédienne Marie-Renée Patry, qui se définit

également comme druidisante. En plus de fournir une grande quantité de ressources pour la pratique ésotérique, Charme & Sortilège propose des formations aux diverses traditions néo-païennes, des consultations d'arts divinatoires et des rituels collectifs. Toutes ces activités sont payantes, allant de quelques dizaines de dollars pour la participation aux rituels et aux consultations d'arts divinatoires à plusieurs centaines de dollars pour les formations.

Pour finir cette description des dynamiques et des contours organisationnels du milieu néo-druidique québécois, il est important de préciser une dernière chose. Les lecteurs attentifs auront peut-être noté qu'entre 2012 et 2017, j'ai donc été témoin de la création de quatre groupes à l'intérieur du milieu néo-druidique québécois : le Nemeton de Drummondville, la Clairière de la Serpe d'Or, la Clairière du Cygne et le Twig & Torc Grove. Or, l'inverse est tout aussi vrai. Durant mon ethnographie, j'ai en effet assisté à la recomposition et à la disparition de huit groupes.

Deux d'entre eux existaient déjà avant mon entrée sur le terrain. Le premier était le Collège International d'Études Celtodruidiques, aussi appelé Collège du Grand Chêne Interceltique (Jourdain, 2012). Jusqu'à la mort en 2015 de son coresponsable, René Bouchet, ce groupe de pratique et de transmission de la tradition possédait des membres à la fois en France et au Québec, dans la région du Bas-Saint-Laurent. Bien que ce groupe continue à exister en France, ses membres québécois ne se réunissent plus dans la province. Le second était la Clairière du Corbeau. Situé en Outaouais, ce groupe de pratique a également cessé ses activités en 2016 à la suite de la décision de son fondateur — Sébastien — de ne plus se reconnaître comme druidisant.

Comme je l'ai précédemment indiqué, j'ai en outre pu documenter en détail les recompositions organisationnelles de pratiquants réunis, de 2011 à 2014, sous la bannière du Cercle Druidique du Parc Lafontaine puis, de 2014 à 2016, sous celle du

Cercle Druidique de l'Harfang et de l'Érable et enfin, de 2016 à 2017, sous celle du Réseau d'Entraide Druidique du Québec. Ces trois groupes, fondés par les deux mêmes personnes — Louernos et Bioulca — ont ainsi tour à tour été : un groupe de socialisation, de pratique et de transmission de la tradition rassemblant une dizaine de druidisants montréalais — le Cercle Druidique du Parc Lafontaine ; un groupe de socialisation, de pratique et de transmission de la tradition réunissant une trentaine de druidisants du Grand Montréal — le Cercle Druidique de l'Harfang et de l'Érable ; et un cyber-groupe de socialisation rejoignant une centaine de druidisants de la province — le Réseau d'Entraide Druidique du Québec.

Dans une dynamique semblable, un couple de druidisants, Brixtasulis et Senotenio, ont également fondé, séparément ou ensemble, plusieurs groupes de pratique à Montréal qui n'existent plus aujourd'hui : le Temple de Belisima, qui organisait entre 2013 et 2015 des rituels collectifs ; le groupe Facebook les Gardiens du Feu de Brigantia, c'est-à-dire le cyber-groupe dédié au culte de cette déesse que j'ai mentionné plus haut, qui a été actif de 2015 à 2017 ; et le Collège d'Étude Druidique de Montréal, un groupe de transmission de la tradition fondé en 2016 mais qui a cessé ses activités au bout d'un an.

Lorsque tous ces différents groupes ont disparu, leurs membres ont été confrontés à deux choix : soit rejoindre les autres organisations présentes au Québec, à l'étranger ou dans le cyberspace, soit continuer à pratiquer de manière solitaire. À ce que je sache, aucun de ces membres n'a encore opté pour un troisième choix possible : créer à leur tour leur propre groupe. Cependant, dans la mesure où je reconnais au milieu néo-druidique québécois les mêmes propriétés organisationnelles que le *cultic milieu*, où les groupes se font et se défont rapidement (Campbell, 2002), il est fort probable que de nouvelles organisations émergent dans l'avenir et que celles existant aujourd'hui finissent par se recomposer ou disparaître à leur tour.

2.4. Enquêter avec les druidisants québécois : mes outils de collecte de données

Dans l'article où il expose pour la première fois les principes de sa théorisation ancrée, Pierre Paillé (1994 : 149) indique clairement que cette démarche a davantage été conçue « comme une méthode d'analyse de données [que comme une] méthode de recherche qualitative ». En ce sens, ce procédé n'est pas réservé à des techniques de recueil spécifiques mais peut être au contraire appliqué à tout corpus de données (Paillé, 1994, 2010, 2017). Comme on l'a vu, j'ai pour ma part mené une enquête ethnographique entre 2012 et 2017 au sein de ce que j'appelle le milieu néo-druidique québécois. Afin de parachever la présentation de mon cadre méthodologique, il ne me reste donc plus qu'à revenir maintenant sur les outils de collecte de données que j'ai utilisés en explicitant plus amplement leurs conditions d'application.

2.4.1 Premier outil : les observations participantes

Le premier outil de collecte de données que j'ai appliqué a été les observations participantes (Cefaï, 2003 ; Beaud et Weber, 2010 ; Laplantine, 2010 ; Copans, 2011 ; Arborio et Fournier, 2015). Tout au long de ma recherche de terrain, soit entre 2012 et 2017, j'ai en effet assisté aux différents types d'activités que les druidisants du Québec mettent en place.

Celles-ci reprennent la même division que les groupes néo-druidiques présentés plus haut. Ainsi, les premières activités où j'ai conduit des observations participantes ont été des activités de socialisation, épousant des formes assez variées : cafés, brunchs et soupers entre pratiquants ; conférences ; réunions d'animation intragroupes ; et

rencontres intergroupes. Les deuxièmes activités ont ensuite été des rituels collectifs. Ici aussi, j'ai eu l'occasion de documenter les diverses sortes de cérémonies que l'on retrouve dans la tradition néo-druidique. Ces dernières sont plus exactement au nombre de quatre : des rites saisonniers, rythmés par le calendrier néo-druidique ; des rites de passage, qui soulignent autant un avancement initiatique, dans le cas des groupes qui offrent des formations gradées, que l'un des grands passages de l'existence (naissance, conjugalité, mort) ou tout autre évènement jugé marquant ; des rites pour célébrer les entités non humaines (dieux et déesses, « esprits du lieu », « esprits des ancêtres », etc.) ; et des rites souvent qualifiés de « magiques », mis en place pour répondre à d'autres objectifs particuliers. Enfin, j'ai également eu l'occasion d'effectuer des observations participantes lors d'activités liées à la transmission de la tradition, qui se sont là encore déroulées selon des modalités plurielles : cours offerts le soir ou les fins de semaines ; ateliers de travail sur des aspects précis de la tradition ; ateliers de fabrication d'objets liturgiques ; et rencontres informelles où les druidisants échangeaient sur leurs pratiques.

Lors de mon enquête, je n'ai pas cherché à participer aux activités agencées par tous les groupes présents à l'intérieur du milieu néo-druidique québécois. Trois raisons ont motivé mon choix. Premièrement, certains groupes étaient trop éloignés de mon lieu de résidence à Montréal pour me permettre d'assister à leurs activités, presque toujours organisées ponctuellement le temps d'une matinée, d'un après-midi ou d'une soirée. Ce fut en particulier le cas avec la Clairière du Corbeau, le Twig & Torc Grove et le Collège International d'Études Celtodruidiques, situés en Outaouais et dans le Bas-Saint-Laurent. Deuxièmement, certaines activités liées à la transmission de la tradition nécessitaient un investissement financier et personnel qui me paraissait trop important. Ainsi, pour pouvoir suivre les formations données par la responsable au Québec de l'Avalon Druid Order et par la boutique-école Charme & Sortilège, il aurait fallu que je m'acquitte dans chaque cas de quelques centaines de dollars en plus de m'engager

dans des activités pédagogiques demandant beaucoup de temps. Troisièmement, grâce à mes autres outils de collecte de données, en particulier mes entrevues individuelles, j'ai pu rassembler des informations sur les activités auxquelles je n'ai pas personnellement assisté. Ces informations, recueillies auprès de plusieurs druidisants, me paraissaient suffisamment complètes pour ne pas avoir à entreprendre de telles observations.

Plus concrètement, et par souci de clarté, mes observations participantes m'ont emmené à assister aux activités du Cercle Druidique du Parc Lafontaine (activités de socialisation, rituels collectifs et activités de transmission de la tradition), du Cercle Druidique de l'Harfang et de l'Érable (activités de socialisation, rituels collectifs et activités de transmission de la tradition), de la Communauté des Druides du Québec (activités de socialisation et rituels collectifs), des Montreal Pagans/Païens de Montréal (rituels collectifs) et de la boutique-école Charme & Sortilège (rituels collectifs). Lors des activités de socialisation et des rituels collectifs, il arrivait également que des membres appartenant aux autres groupes présents dans le milieu néo-druidique québécois ou se considérant comme pratiquants solitaires participent.

Les quatre premières années de mon ethnographie, je n'ai pas suivi de grille d'observation particulière durant les activités auxquelles j'ai pris part. Après chacune d'entre elles, j'ai plutôt retranscrit dans mon journal de recherche⁵⁷ leur déroulement avec le plus de précision possible afin de procéder ensuite à leur analyse selon les trois premières étapes de la théorisation ancrée, à savoir, comme je l'ai indiqué plus haut,

⁵⁷ Par journal de recherche, je désigne le document Word d'environ 200 pages qui m'a à la fois servi, pour reprendre la typologie de Florence Weber (2009 : 40), de « journal de terrain », de « journal de recherche » et de « journal intime » : « journal de terrain », puisque c'était là où j'inscrivais mes notes et descriptions ethnographiques ; « journal de recherche », puisque c'était également là où je retranscrivais mes analyses et où je tentais de répondre aux questions dégagées par Pierre Paillé (1994), dans le cadre de mon analyse ancrée ; « journal intime » (Weber, 2009 : 40), puisque c'était enfin là où je couchais mes sentiments personnels et mes « auto-analyses » (Noiriel, 1990).

« la codification initiale » (Paillé, 1994 : 154-157), « la catégorisation » (Paillé, 1994 : 157-167) et « la mise en relation » (Paillé, 1994 : 167-172). Ce n'est qu'en 2016 et 2017, c'est-à-dire après avoir réussi « l'intégration » (Paillé, 1994 : 172-173) et « la modélisation » (Paillé, 1994 : 173-177) des données que j'avais jusqu'alors récoltées, que mes observations participantes ont été plus spécifiquement centrées sur le processus au cœur de ma recherche : la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec.

Enfin, il n'est pas inutile de préciser qu'au cours de mon enquête mon « implication ethnographique » (Althabe et Hernandez, 2004 ; Lignier, 2013) a embrassé l'étendue des possibles. Pendant les conférences et certains rites de passage où j'étais invité comme spectateur, j'ai tout d'abord simplement observé les présentations et les actions rituelles sans intervenir. Pendant les cafés, les brunchs, les soupers, les réunions d'animation intragroupes, les rencontres intergroupes, la plupart des rituels collectifs et les activités de transmission de la tradition, j'ai ensuite appliqué le modèle de la « participation observante » (Soulé, 2007) en prenant activement part aux discussions, aux actions rituelles et aux activités pédagogiques. En 2016, j'ai enfin décidé d'aller plus loin dans ma documentation ethnographique en me soumettant moi-même à un rite de passage particulier : la cérémonie de « don du nom », visant à trouver son « nom initiatique ». Lors de mon enquête, ce fut Kaouenn, le tuteur responsable de l'OBOD francophone au Québec, qui m'en parla pour la première fois. Comme il s'agit d'un rituel se déroulant exclusivement à deux, je n'ai pu avoir accès aux détails de cette cérémonie que dans le cadre d'entrevues individuelles réalisées a posteriori. En juin 2016, inspiré par l'engagement rituel d'autres ethnographes (notamment Favret-Saada, 1977 ; Bonhomme, 2005 ; Gieser, 2008 ; Meintel, 2011), j'ai alors demandé à Kaouenn s'il accepterait d'en officier une à mon égard. D'emblée, je fus entièrement honnête avec lui : il ne s'agissait pas pour moi de débiter une formation au sein de son Ordre mais d'avoir l'opportunité de documenter de l'intérieur cette cérémonie de « don

du nom ». Après quelques jours de réflexion, il accepta ma proposition pour les deux raisons suivantes. D'une part, parce qu'il estimait en effet que traverser moi-même ce processus m'aiderait à obtenir une meilleure compréhension des expériences néo-druidiques. D'autre part, parce qu'une telle cérémonie, bien qu'elle se pratique de façon intime, n'est pas secrète au sens où son contenu peut être dévoilé, y compris dans un travail universitaire. Sa seule condition fut que je participe à sa préparation, s'étalant sur six mois, comme n'importe quel druidisant le ferait, à savoir en répondant sincèrement aux questions qu'il allait me poser et en effectuant réellement les exercices qu'il allait me proposer.

2.4.2 Deuxième outil : les entrevues individuelles

Le deuxième outil de collecte de données que j'ai utilisé a été les entrevues individuelles. Celles-ci, effectuées entre 2012 et 2017, se sont déroulées selon les deux modalités que l'on retrouve habituellement dans les recherches déployant une approche qualitative : des entrevues semi-dirigées et des entrevues non directives (Duchesne, 2000 ; Cefai, 2003 ; Beaud et Weber, 2010 ; Copans, 2011 ; Blanchet et Gotman, 2015).

Pour les entrevues semi-dirigées, si je n'ai pas cherché à documenter via mes observations participantes les activités de tous les groupes présents dans le milieu néo-druidique québécois, j'ai tenté d'atteindre ici une certaine exhaustivité en interrogeant des druidisants selon deux critères : l'appartenance organisationnelle, pour interviewer à la fois des membres de tous les groupes présents dans le milieu néo-druidique québécois mais aussi des druidisants solitaires, affiliés à aucun groupe ; et le positionnement dans la tradition, en recueillant des informations auprès de pratiquants

novices, c'est-à-dire qui débutaient leur cheminement dans la tradition néo-druidique, et expérimentés, c'est-à-dire qui possédaient soit des années de pratique, soit des fonctions organisationnelles importantes (fondateur d'un groupe, responsable d'un groupe, formateur au sein d'un groupe). Concrètement, j'ai donc interrogé trente-quatre druidisants (seize femmes et dix-huit hommes), âgés entre 19 et 75 ans, dont les deux-tiers ont le français comme langue maternelle.

Ces entrevues semi-dirigées se sont effectuées selon le procédé classique, à savoir une discussion structurée par une grille d'entrevue, enregistrée sur un support numérique dans l'optique d'être transcrite — selon la « position⁵⁸ » de Stéphane Beaud et Florence Weber (2010 : 212) — par la suite dans un verbatim. Au cours de celles-ci, quatre grandes thématiques ont été abordées avec les druidisants interrogés : leur trajectoire spirituelle, pour saisir les raisons les ayant conduits à faire du néo-druidisme leur tradition religieuse ; leur cheminement de druidisant, pour comprendre leur parcours au sein de cette tradition ; leur implication organisationnelle, pour connaître leur place dans le ou les groupes auxquels ils appartiennent ou, s'ils ont fait le choix de pratiquer solitairement, les raisons d'un tel choix ; et leur « religion vécue » (McGuire, 2008, ma traduction), c'est-à-dire leurs expériences, perceptions et pratiques personnelles. Ces quatre thématiques, bien qu'elles ne répondent pas directement à ma problématique de

⁵⁸ Dans leur *Guide de l'enquête de terrain*, Stéphane Beaud et Florence Weber (2010 : 211) exposent en effet les deux choix auxquels les ethnographes sont nécessairement confrontés au moment de transcrire leurs entrevues : d'un côté, celui d'une transcription « fidèle » afin de rapporter « littéralement la parole de l'enquêté » ; de l'autre, celui d'une « transcription aménagée » dans l'optique de « tenir compte des exigences du lecteur ». Dans le cadre de ma recherche doctorale, j'ai donc décidé de suivre la « position » (Beaud et Weber, 2010 : 212) de ces deux chercheurs, qui estiment « inutile la transcription littérale [s'efforçant] de rester le plus proche possible de la langue parlée » (*ibid.*), à la fois parce que cela « produit un texte "difficile" à lire » (*ibid.*) mais aussi parce que « cela [fait] perdre beaucoup trop de temps » (*ibid.*) durant la transcription. Plus concrètement, j'ai ainsi volontairement choisi de ne pas marquer les intonations de voix et les silences de mes répondants dans mes verbatims et je me suis permis d'enlever certains tics de langage (les « ben », « là », « euh », etc.), assumant de la sorte mon rôle d'« intermédiaire dans la chaîne de production de la parole des enquêtés » (Beaud et Weber, 2010 : 211).

recherche, me semblaient néanmoins importantes pour une documentation et une analyse générales de la tradition néo-druidique.

En parallèle, les entrevues non directives ont quant à elles eu lieu dans deux contextes : dans le cadre de mes observations participantes, où j'ai ainsi eu l'occasion d'interagir à la fois avec les druidisants auprès desquels j'ai réalisé des entrevues semi-dirigées mais aussi avec d'autres pratiquants ; et dans le cadre de discussions informelles que je sollicitais avec les druidisants que j'avais interrogés formellement pour leur poser des questions complémentaires ou qu'il m'arrivait d'avoir avec certains de mes répondants, devenus de bons amis. En général, ces entrevues non directives ont été l'occasion pour moi de récolter des précisions supplémentaires sur le processus au cœur de ma recherche — une fois sa formulation effectuée — ainsi que de vérifier avec certains de mes répondants l'exactitude de mes interprétations, sans toutefois que je ne m'inscrive dans une approche « collaborative » (par exemple Lassister, 2005, ma traduction) favorisant la co-construction des connaissances.

2.4.3 Troisième outil : la cyber-ethnographie

Le troisième outil de collecte de données que j'ai déployé a été la « cyber-ethnographie » (Ward, 1999, ma traduction ; Keeley-Browne, 2011, ma traduction), en particulier sur le réseau social Facebook. En juin 2012, alors que je réfléchissais à la façon de reconfigurer ma recherche à la suite de ma première rencontre sur le terrain, l'un des trois responsables de la Communauté des Druides du Québec — Boutios — m'a envoyé une demande d'amitié sur mon compte Facebook personnel. Après une période d'interrogation puisque, d'une part, je n'avais jamais interagi en personne ou par courriel avec lui et que, d'autre part, je n'avais pas encore envisagé d'être ami, au

sens « facebookien⁵⁹ », avec mes enquêtés, j’acceptai sa demande. Rapidement, je perçus les avantages d’intégrer ce réseau social à mes outils de collecte de données.

Au cours de mon ethnographie, j’en suis ainsi venu à utiliser Facebook de trois façons différentes, qui reprennent celles qu’a conceptualisées Sally Baker (2013) lors de son enquête sur les pratiques de lecture et d’écriture d’étudiants rentrant à l’université en Grande-Bretagne. De la même façon que cette sociologue a pu le faire, je me suis tout d’abord servi de Facebook « comme un outil » (Baker, 2013, ma traduction), en particulier comme un outil de communication avec mes enquêtés. Dans cette optique, j’ai utilisé le réseau social aussi bien pour entrer en contact avec de nouveaux druidisants que pour échanger avec ceux participant déjà à mon enquête et pour réaliser des entrevues individuelles. En effet, grâce à son système intégré de messagerie écrite et de visioconférence, j’ai pu mener à plusieurs reprises de telles entrevues avec des druidisants éloignés géographiquement de Montréal.

Ensuite, j’ai utilisé Facebook comme « une donnée » (*ibid.*) ou plus exactement comme un moyen de récolter des données. Alors que Sally Baker (*ibid.*) a tout particulièrement analysé les statuts et les pages « likées » par ses enquêtés, je me suis moi-même intéressé aux ressources textuelles et visuelles concernant le néo-druidisme partagées par les druidisants du Québec. Celles-ci, très variées (articles de blogues, sites Internet, dessins, photographies, vidéos, statuts et évènements), m’ont bien souvent permis de compléter ma documentation sur divers aspects de la tradition néo-druidique⁶⁰.

⁵⁹ En plus d’avoir profondément transformé nos pratiques de communication et les représentations de nos identités (George, 2009, 2011), Facebook a également transformé la langue française, comme en témoigne la création de différents néologismes dans le langage courant (« facebookien », « facebooker », « liker », etc.).

⁶⁰ Lorsqu’il s’agissait de données personnelles, comme des textes écrits, des photographies ou des vidéos prises par eux-mêmes ou les mettant en scène, je leur demandais alors par message Facebook, pour des raisons éthiques et de droit d’auteur et d’image, l’autorisation d’utiliser ces différentes données dans mes diverses productions scientifiques. J’en profite ici pour signaler que mon enquête

Enfin, j'ai mis à profit Facebook « comme un contexte pour l'observation » (*ibid.*). Comme l'a notamment analysé Douglas E. Cowan (2005), les néo-païens, toutes traditions confondues, ont en effet rapidement investi Internet afin d'utiliser ses multiples possibilités. La création de sites, de blogues et de forums de discussion leur a ainsi permis de développer des cyber-groupes pour échanger ressources et expériences mais également pour ritualiser en ligne. Même si chaque organisation possède encore un site Internet et que certains druidisants rédigent régulièrement un blogue personnel, ma recherche m'a emmené à constater que, dans le milieu néo-druidique québécois, l'essentiel de leurs interactions en ligne passe aujourd'hui par Facebook. Par conséquent, j'ai consacré une partie de ma cyber-ethnographie à observer les usages qui sont faits de ce réseau social dans la tradition néo-druidique au Québec, en analysant en particulier les groupes Facebook des organisations présentes dans le milieu néo-druidique québécois de même que deux des cyber-groupes mentionnés plus haut — le Réseau d'Entraide Druidique du Québec et les Gardiens du Feu de Brigantia. Dans le cadre de ces observations, j'ai adopté la même démarche d'analyse que pour mes observations participantes, c'est-à-dire que j'ai cherché à codifier initialement puis catégoriser et mettre en relation chaque ressource partagée et interaction observée.

Tout au long de ma cyber-ethnographie sur Facebook, j'ai par ailleurs suivi les recommandations méthodologiques de Douglas E. Cowan (2011) concernant l'usage d'Internet dans les recherches qualitatives. Pour ce dernier, les chercheurs qui récoltent des données sur ce support devraient en effet être attentifs à son caractère profondément instable et éphémère. Ainsi, j'ai veillé à réaliser régulièrement des captures d'écran et des impressions-PDF des ressources partagées et des interactions observées dans l'optique de sauvegarder les données que je récoltais.

de terrain a reçu l'approbation du Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants de la Faculté des sciences humaines de l'Université du Québec à Montréal (voir Annexe A).

2.4.4 Quatrième outil : l'analyse de la littérature néo-druidique

Le quatrième et dernier outil de collecte de données que j'ai employé a été l'analyse de la littérature néo-druidique. Ici néanmoins, il ne s'agissait pas pour moi de tendre à l'exhaustivité en dépouillant l'ensemble de cette littérature. Au contraire, je me suis limité à l'analyse d'une vingtaine d'ouvrages que mes enquêtés avaient lus et qu'ils m'ont conseillé de consulter pour trouver des informations intéressantes sur le néo-druidisme. Ces ouvrages, écrits en français ou en anglais par des druidisants québécois, européens et étatsuniens, peuvent être classés en trois types : des livres de présentation de la tradition néo-druidique (MacCrossan, 1991 ; Raoult, 1992 ; Carr-Gomm, 1995, 2001 ; Bouchet et Bouchet, 1996 ; Bouchet et Bouchet, 1996 ; Rabanne, 1996 ; de Fournier de Brescia, 2009 ; Boutet, 2016) ; des guides de pratique (Bouchet et Bouchet, 2008 ; Le Moullec, 2009, 2010 ; van der Hoeven, 2014) ; et des ouvrages de présentation de tarots et d'oracles « druidiques » ou « celtiques » (Murray et Murray, 2001 ; Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007, 2008a, 2008b).

À l'image de la manière avec laquelle j'ai agi pour mes autres outils de collecte de données, j'ai là encore procédé étape par étape, m'emmenant, selon le principe des « boucles de rétroaction » (Paillé, 1994 : 154) propre à la théorisation ancrée, à conceptualiser progressivement les éléments récoltés dans ces différents ouvrages.

2.5 Conclusion

En février 2012, à la suite de ma toute première rencontre avec un druidisant de la province, je ne pus m'empêcher de repenser à la mise en garde de celle qui m'initia

quelques années plus tôt à la démarche ethnographique : « loin de croire que l'enquête se déroule selon un plan de programmation décidé par l'enquêteur, on peut dire que, d'une certaine manière, le terrain dicte sa loi » (Beaud et Weber, 2010 : 44). Alors que j'ambitionnais originellement de consacrer ma recherche aux raisons ayant poussé des Québécois à faire du néo-druidisme leur tradition religieuse, je me suis en effet retrouvé à récolter mes données à partir d'outils autant envisagés au départ (observations participantes et entrevues individuelles) qu'impensés initialement (cyber-ethnographie et analyse de la littérature néo-druidique), au sein non plus uniquement du groupe que j'avais ciblé (la Communauté des Druides du Québec) mais au contraire de l'ensemble du milieu néo-druidique québécois et grâce à un procédé de conceptualisation qui m'était jusqu'alors inconnu (l'analyse par théorisation ancrée).

Comme je l'ai également esquissé dans ce deuxième chapitre, ce fut au moyen de ce procédé, lors des étapes de « la mise en relation » (Paillé, 1994 : 167-172) et de « l'intégration » (Paillé, 1994 : 172-173) de mes différentes données ethnographiques, qu'émergea la problématique de recherche au cœur de ma thèse : ce que je nomme la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec, à savoir le processus par lequel les druidisants de la province font revivre l'ancien système religieux des druides de l'Antiquité en le reconstruisant et le réinventant dans leur espace-temps.

Dans le chapitre suivant, c'est à la présentation plus détaillée de cette problématique de recherche et surtout des outils conceptuels que j'ai mobilisés pour l'analyser que je vais désormais m'attacher.

CHAPITRE 3

LA FABRIQUE DE LA TRADITION NÉO-DRUIDIQUE AU QUÉBEC : OUTILS CONCEPTUELS

3.1 Introduction

En février 2016, presque quatre ans jour pour jour après être entré sur le terrain, je pris soudainement conscience, lors d'une énième relecture de mon journal de recherche, d'un aspect central pour comprendre ce que j'avais documenté et analysé jusqu'alors du néo-druidisme au Québec : les druidisants de la province ne cherchent pas tant à retrouver l'ancienne religion de ceux qu'ils considèrent comme leurs ancêtres, ils cherchent plutôt à adapter celle-ci à leur contexte de vie, c'est-à-dire l'« ici et maintenant » que constitue le Québec contemporain.

Pour être honnête, je ne découvris pas ce jour-là pour la première fois cet aspect central. Au contraire, je n'avais eu de cesse de le retrouver depuis le début de mon enquête, aussi bien dans les discours des pratiquants avec lesquels j'avais interagi que dans les observations des chercheurs ayant étudié avant moi le néo-paganisme. Un soir d'octobre 2013, à l'occasion d'une rencontre du Cercle Druidique du Parc Lafontaine, Bioulca, la co-fondatrice de ce groupe, m'avait par exemple longuement expliqué à quel point il est important d'envisager « le druidisme comme une tradition vivante ».

Selon elle, mais également selon l'ensemble des druidisants d'aujourd'hui⁶¹, le néo-druidisme est en effet pensé comme un système religieux fondamentalement adaptatif, en particulier envers deux influences majeures appelées, dans le langage néo-druidique, « Esprits » : « l'Esprit du Temps », c'est-à-dire l'influence du contexte historique sur les modes de penser et d'agir et « l'Esprit du Lieu », c'est-à-dire l'influence du contexte géographique et culturel sur ces mêmes modes. Cette explication m'évoqua irrémédiablement l'analyse qu'avait formulée Michael Houseman (2012 : 172) à propos des ritualités néo-païennes et *New Age* :

Aux yeux des pratiquants néo-païens et *New Age*, leurs cérémonies sont directement liées à des sociétés anciennes et/ou tribales. Le rituel accompli ici et maintenant est réputé faire écho à d'autres accomplis autrefois et/ou ailleurs. Cependant, le souci premier des ritualistes néo-païens et *New Age* n'est pas de répliquer ces antécédents, mais plutôt de s'approprier l'esprit dans lequel ils auraient été accomplis. Leur désir n'est pas de faire maintenant ce que, disons, une prêtresse celtique fit en son temps, mais de faire ce qu'une telle prêtresse pourrait faire si elle officiait aujourd'hui en tant que membre de la classe moyenne occidentale. En bref, l'adaptation créative est préférée à la réitération directe.

Si ce caractère adaptatif du néo-druidisme ne m'était donc pas inconnu, je pris néanmoins la mesure en cette journée de février 2016 de sa puissance interprétative pour donner du sens à tout ce que j'avais documenté et analysé dès le commencement de ma recherche. Comme je l'ai indiqué dans le chapitre précédent à travers quatre exemples, les premières années de mon enquête m'ont en effet conduit à appréhender entre autres les logiques organisationnelles, politico-juridiques, rituelles et identitaires

⁶¹ Les lecteurs curieux pourraient se demander comment j'en suis arrivé à formuler une telle affirmation dans la mesure où, comme on l'a vu précédemment à propos de mon cadre méthodologique, je n'ai enquêté qu'avec des druidisants québécois. La réponse est simple : le caractère « vivant » de la tradition néo-druidique représente « une idée fondamentale » comme l'a indiqué Philip Carr-Gomm dans le long entretien, publié sous la forme d'un ouvrage, qu'il a accordé au couturier espagnol féru d'ésotérisme, Paco Rabanne (1996 : 56). Au cours de mon enquête, j'ai ainsi retrouvé cette « idée » (*ibid.*) à de très nombreuses reprises, autant chez les druidisants du Québec que dans les écrits (livres, sites Internet, blogues personnels, etc.) de druidisants ailleurs sur la planète.

propres à la tradition néo-druidique au Québec sans que je n'arrive à mettre en relation et intégrer, au sens où l'entend Pierre Paillé (1994), mes différentes données ethnographiques. Pourtant, en interprétant ces données au prisme de l'adaptabilité du néo-druidisme, il m'apparaissait évident que les phénomènes sur lesquels j'avais jusqu'alors enquêté en étaient autant de manifestations. Lorsque Louernos, l'autre cofondateur du Cercle Druidique du Parc Lafontaine, m'indiqua en 2012 qu'il souhaitait créer une nouvelle organisation et un journal, les motivations qu'il m'avança renvoyaient directement à cette volonté d'adapter le néo-druidisme au contexte québécois. Constatant que l'écrasante majorité des groupes et des bulletins néo-druidiques existant au Québec était d'origine européenne et étatsunienne, il lui paraissait ainsi important que les druidisants de la province se rassemblent et fassent entendre leurs voix dans des structures qui leur ressemblent. Les noms de ce qui allaient devenir le Cercle Druidique de l'Harfang et de l'Érable puis le *Journal Druidique de l'Harfang et de l'Érable* furent d'ailleurs choisis avec soin pour illustrer cet ancrage territorial, le harfang des neiges étant l'emblème aviaire du Québec et l'érable, l'emblème arboricole du Canada. Dans la même perspective, le dépôt d'un mémoire par les responsables de la Communauté des Druides du Québec en 2013 pour soutenir le projet de loi sur la laïcité était tout autant motivé par leurs choix politiques que par leur volonté de restaurer, dans le Québec d'aujourd'hui, le sacerdoce des druides antiques. Grâce aux différentes données historiques, on sait en effet que les druides de l'Antiquité étaient étroitement liés au pouvoir politique dans les sociétés celtiques. Aux yeux de Boutios, Genistos et Iuos, prendre position dans le débat public était donc un moyen pour à la fois faire revivre l'une des fonctions sociales majeures des druides de l'Antiquité — la prise de positions politiques — et s'inscrire dans les débats qui animaient la province cette année-là. En ce qui concerne le groupe Facebook les Gardiens du Feu de Brigantia, l'adaptation à la modernité et à ses possibilités technologiques était là aussi manifeste dans les justifications de la druidisante qui lança cette initiative. Pour Brixtasulis, il s'agissait en effet d'arrimer le nouveau culte de cette déesse au mode de vie d'aujourd'hui, où beaucoup de nos interactions et planifications

collectives passent par ce réseau social. Enfin, comme l'avait déjà relevé Véronique Jourdain (2012 : 111-133) et comme j'ai également pu le documenter grâce à mon enquête, la « réconciliation identitaire » qu'ont mise en branle les druidisants québécois en faisant du néo-druidisme leur tradition religieuse a entraîné la mobilisation d'éléments associés au folklore canadien-français dans leurs pratiques rituelles. Ainsi, plusieurs de mes répondants m'ont par exemple expliqué qu'inclure une ceinture fléchée dans leurs vêtements liturgiques traduisait en même temps leur affirmation identitaire et leur volonté d'adapter leurs rites à « l'Esprit du Lieu » québécois.

Quatre ans après avoir commencé mon analyse par théorisation ancrée, je pus finalement continuer mes « boucles » (Paillé, 1994 : 154) et formuler avec précision le phénomène général sur lequel portait mon étude, pour reprendre l'une des questions de Pierre Paillé (1994 : 172). En procédant à « la modélisation » (Paillé, 1994 : 173-177) de mes données ethnographiques, je suis alors arrivé à articuler ma problématique de recherche autour de ce que j'appelle la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec, à savoir le processus par lequel les druidisants de la province font revivre l'ancien système religieux des druides de l'Antiquité en le reconstruisant et le réinventant dans leur espace-temps. Je l'ai dit dans l'introduction de la thèse, ce processus de fabrique de la tradition a la particularité de se déployer simultanément sur deux échelles, bien que je ne me concentre dans ce travail qu'exclusivement sur la première : une échelle temporelle, dans laquelle les druidisants du Québec, à l'image de leurs coreligionnaires ailleurs sur la planète, s'attachent à adapter cet ancien système religieux à « l'Esprit du Temps », c'est-à-dire au contexte historique actuel ; une échelle territoriale, au sein de laquelle les druidisants de la province cherchent également à adapter ce système religieux à « l'Esprit du Lieu », c'est-à-dire au contexte géographique et culturel québécois.

Au terme de ma théorisation ancrée, il m'est en définitive apparu que cette fabrique de la tradition néo-druidique au Québec pouvait être appréhendée à partir de plusieurs notions constituant mes outils conceptuels. Dans ce troisième chapitre, c'est à la présentation de ces outils que je souhaite maintenant m'arrêter. Pour ce faire, la section suivante commence par exposer la première notion au cœur de ma recherche : l'invention de la tradition. Dans la troisième section, je reviens ensuite sur deux autres notions que j'utilise conjointement et qui forment ce que je qualifie de bricolage *New Age*. Enfin, j'aborde dans la quatrième section un dernier couple de notions me semblant tout aussi importantes dans le cadre de mon étude : la créativité rituelle et la réflexivité critique.

3.2 L'invention de la tradition

La première notion que je mobilise pour analyser le processus de fabrique de la tradition néo-druidique au Québec est donc celle d'invention de la tradition (Hobsbawm et Ranger, 2012). Cette notion, que l'on retrouve également sous la forme de tradition(s) inventée(s), a été mise en avant par les deux historiens contemporanéistes Eric Hobsbawm et Terence Ranger dans le cadre de leur ouvrage éponyme publié initialement en 1983.

Comme l'indique Eric Hobsbawm (2012a), les notions d'invention de la tradition et de tradition(s) inventée(s) s'inscrivent dans une réflexion historiographique sur « la fonction sociale du passé », en particulier du passé lié à une « histoire fabriquée » (Hobsbawm, 2012a : 17). Celles-ci sont en effet nées d'un constat : certains « ensemble[s] de pratiques de nature rituelle et symbolique » (Hobsbawm, 2012b : 28), pensés communément sous le registre de la tradition et du traditionnel parce qu'ils

s'ancrent dans une période antérieure, sont en fait des créations récentes qui reposent sur une continuité temporelle « largement fictive » (*ibid.*). Ces traditions, auxquelles on peut par conséquent accoler le qualificatif d'historiquement inventées, peuvent avoir été « construites et instituées de manière très officielle [ou] de façon plus indistincte au cours d'une période brève et datable » (Hobsbawm, 2012b : 27). Par ailleurs, « il n'est pas nécessaire que les temps historiques dans lesquels s'insère la nouvelle tradition soient lointains, voire remontent à la nuit des temps » (Hobsbawm, 2012b : 28). Ce qui caractérise les traditions inventées est le fait qu'elles « utilisent ou prétendent utiliser des éléments d'un passé historique » (Hobsbawm, 2012a : 18), pouvant être « réel ou imaginaire » (*ibid.*).

Selon l'historien, le recours au processus d'invention de la tradition par des individus et des groupes peut s'expliquer par les effets identitaires, politiques et sociaux que de telles « innovations » (*ibid.*) produisent. Dans le cadre de son chapitre introductif, il en note plus spécifiquement trois : établir ou symboliser la cohésion sociale ou l'appartenance à des groupes et des communautés réelles ou artificielles ; établir ou légitimer des institutions, des statuts ou des relations d'autorité ; établir la socialisation et l'inculcation de croyances, de systèmes de valeurs et de codes de conduite (Hobsbawm, 2012b : 36).

Parmi les différents cas d'étude analysés en détail dans l'ouvrage, l'exemple de la Gorsedd du pays de Galles, que j'ai déjà évoqué dans le premier chapitre, témoigne bien de ce processus d'invention (Morgan, 2012). En effet, pour participer à la restauration de l'identité nationale galloise, Edward Williams fusionna en 1819 les concours de poésie bardique connus sous le nom d'*eisteddfodau* avec cette organisation néo-druidique qu'il avait créée une trentaine d'années auparavant. Pour assurer le succès de son initiative, il n'hésita cependant pas à façonner un système rituel et à postuler, grâce à la rédaction de faux documents historiques, que celui-ci et plus

largement les bardes gallois étaient les descendants directs des druides de l'Antiquité. Comme l'a noté Prys Morgan (*ibid.*), l'initiative d'Edward Williams eut deux conséquences majeures. Premièrement, elle conféra un grand prestige aux *eisteddfodau* et à la Gorsedd, qui étaient dorénavant perçus comme relevant d'un passé considéré comme glorieux. Deuxièmement, elle suscita une importante fierté nationale parmi les Gallois puisque, en faisant de leurs bardes les descendants directs des druides antiques, c'était l'ancienneté même du peuple gallois par rapport au peuple anglais qui était instituée, dans la mesure où les ancêtres supposés de ce dernier ne remontaient en comparaison qu'aux Saxons médiévaux.

Dès leur diffusion en 1983, les notions d'invention de la tradition et de tradition(s) inventée(s) ont servi de grille de lecture à de très nombreuses recherches (pour des exemples récents, voir les ouvrages collectifs dirigés par Dimitrijevic, 2004a ; Lewis et Hammer, 2007 ; Palmisano et Pannofino, 2017). Comme l'indique en effet l'anthropologue Dejan Dimitrijevic (2004b : 9), « si la paternité du paradigme de "l'invention de la tradition" revient à un historien, la problématique de la relation d'une société ou d'un groupe avec son passé appartient à l'ensemble des sciences sociales ». Le champ des *Pagan Studies* n'y a pas échappé, le néo-paganisme et les différents systèmes religieux qui s'y rattachent étant régulièrement définis comme des traditions inventées⁶². À partir du cas étasunien, Sabina Magliocco (1996 : 94) en donne par exemple la justification suivante :

While many contemporary Neo-Pagans trace the descent of their religion from ancient forms of nature worship that once existed throughout Europe and in Asia, Africa, and North America, scholars generally agree that, through fragments of these religions continued to exist in folk custom, Neo-Paganism essentially constitutes a new religion. Many contemporary Neo-Pagans eclectically combine elements from various folk traditions "to rebuild a whole new culture from a pile

⁶² Pour le néo-druidisme, c'est notamment le cas par Leslie E. Jones (1998), Andry Letcher (2001), Thorsten Gieser (2008), James R. Lewis (2009), Véronique Jourdain (2012) et Adam Anczyk (2014).

of old and new fragments” (Adler 1982, 253). This makes Neo-Paganism an “invented tradition”, a term first coined by Eric Hobsbawm to describe the creation of numerous traditions in nineteenth-century Europe following the upheavals of the romantic movement (Hobsbawm 1983). These new traditions sought to define identities or create them where they had not previously existed, and were particularly important to emerging nation-states and to ethnic and regional groups struggling to maintain their identities in contrast to nationalist movements. Hobsbawm stresses that traditions are most likely to be invented during periods of rapid social change. This is in fact the case of Neo-Paganism, which emerged in the United States during the late 1960s, a historical juncture during which social and political movements such as ecology and feminism radically altered the American landscape. Interest in nature spirituality, Goddess-worship, and other tenets of contemporary Neo-Paganism grew out of this social transformation. While as a group they are not class-oppressed (Orion 1990, 168), Neo-Pagans continue to see themselves in contrast to the dominant hegemonic American culture: they are attempting to construct a more meaningful and satisfying moral order that includes respect for the Earth, feminism, racial equity, cultural diversity, and an alternative to conspicuous consumption (Adler 1986; Fox 1980; Orion 1990, 49; Starhawk 1979, 1982).

Malgré leur usage important dans les sciences humaines et sociales, les notions d’invention de la tradition et de tradition(s) inventée(s) ont généré en parallèle beaucoup de critiques de la part d’anthropologues (par exemple Sahlins, 1988, 1995, 1999 ; Linnekin, 1991 ; Friedman, 1992 ; Goody, 1994 ; Mauzé, 1997 ; Candau, 2004). Ceux-ci voient en effet en elles trois types de problèmes.

Les premiers sont d’ordre sémantique. À partir de la littérature scientifique des décennies 1980-1990, Joël Candau (2004) a ainsi pointé les ambiguïtés langagières que le binôme invention/tradition soulève. D’une part, le mot invention n’indique pas clairement le processus qu’il est censé éclairer. En s’appuyant sur les réflexions de Pascal Boyer (1986), Joël Candau (2004 : 290-291) s’interroge en effet : « l’invention en question est-elle une création ex-nihilo ou bien la découverte voire la redécouverte d’une chose préexistante ? S’agit-il de l’invention de pratiques et d’énoncés ou de l’invention d’une propriété commune à des pratiques et des énoncés déjà là ? » D’autre

part, il note que le mot tradition est tout aussi flou, au point d'avoir été qualifié par Gérard Lenclud (1994 : 25) de « mot-problème » (Candau, 2004 : 291). Comme l'a indiqué ce-dernier, le mot tradition renvoie « simultanément à un fait et à un attribut, à un donné et à une valeur, à ce qui est de l'ordre du vécu et à ce qui est de l'ordre du pensé » (Lenclud, 1994 : 27). Selon Joël Candau (2004 : 291), l'emploi du mot tradition, souvent imprécis et peu rigoureux, est de ce fait « dynamogénique », au sens où il sert presque uniquement à donner de l'énergie aux récits scientifiques. Par conséquent, l'association des termes invention et tradition possède cette même « efficacité rhétorique » (Candau, 2004 : 292), faisant en sorte que l'on n'interroge pas sa réelle signification.

Au-delà d'être imprécises sur le plan sémantique, les notions d'invention de la tradition et de tradition(s) inventée(s) posent surtout des problèmes conceptuels à certains anthropologues. On peut en retenir deux principaux. Le premier fait écho au paradigme de la construction de la réalité sociale, mis en avant par les sociologues Peter L. Berger et Thomas Luckmann (1966). Il peut être résumé par cette formule de l'anthropologue Jack Goody (1994 : 290) : « toute tradition est bien sûr inventée ». Ainsi, dans la mesure où tous les faits socioculturels qui sont pensés comme traditionnels ont été inventés un jour, il est inutile d'un point de vue heuristique de mettre l'accent sur ceux qui l'ont été.

Le second problème conceptuel que posent ces notions est le suivant : la distinction entre les traditions inventées et les traditions non catégorisées comme telles contribue à essentialiser ces dernières en les réduisant à des formes plus pures et plus statiques, ce qu'elles ne sont pas. On le devine, cette critique s'inscrit dans la poursuite des réflexions anthropologiques qui œuvrent à la déconstruction des notions de tradition et de sociétés traditionnelles. Pour Gérard Lenclud (1987 : §3), ces deux notions sont en effet sous-tendues par « un cadre de référence intellectuel constitué [d']un système

d'oppositions binaires » : la tradition est généralement opposée à la modernité tandis que les sociétés traditionnelles, supposément caractérisées par l'immutabilité, l'oralité, le mythe et la référence au passé, sont envisagées à l'encontre des sociétés modernes, prétendument marquées par le changement, l'écriture, l'histoire et la propension à être tournées vers le futur. Or, pour reprendre les mots de Marie Mauzé (1997 : 6, ma traduction), depuis les années 1970, « les anthropologues se sont engagés dans un débat critique sur les modèles statiques de la culture. Aujourd'hui, la plupart considèrent que la tradition n'est pas une collection de coutumes archaïques mais quelque chose de vivant qui fait pleinement partie du présent. » Ainsi, il est plus juste de penser la tradition comme une « rétroprojection » (Pouillon, 1997 : 17, ma traduction) qui consiste, selon la formule de Lamont Lindstrom (1982 : 317, ma traduction), à « lire le présent dans les termes du passé en écrivant le passé dans les termes du présent ». Au regard de cette perspective, on saisit mieux pourquoi les notions d'invention de la tradition et de tradition(s) inventée(s) créent autant de « confusion » (Mauzé, 1997 : 4, ma traduction) pour certains anthropologues : non seulement toutes les traditions ont été inventées un jour, mais celles-ci, y compris celles que l'on caractérise à tort comme tel, sont sujettes aux transformations et aux réinterprétations.

Enfin, en plus de poser des problèmes sémantiques et conceptuels, les notions d'invention de la tradition et de tradition(s) inventée(s) entraînent pour certains anthropologues des problèmes d'ordre politique. En effet, démontrer de manière scientifique que des traditions considérées comme ancestrales sont en réalité des manipulations historiographiques récentes revient implicitement à remettre en question leur authenticité. En d'autres termes, outre de reproduire l'idée erronée qu'il existe en parallèle de ces « fausses » productions socioculturelles de « véritables » traditions qui, elles, subsisteraient sous des formes immémoriales et inchangées, ces deux notions « portent atteinte à l'autorité culturelle » (Linnekin, 1991 : 446, ma traduction) de ceux qui fondent leur identité collective sur elles. Selon Jonathan Friedman (1992 : 846, ma

traduction), c'est pour cela que le paradigme de l'invention de la tradition représente « une épée à double tranchant » : d'un côté, il sert à l'analyse « des prétentions de continuité culturelle », de l'autre, il réprime « ceux qui s'identifient aujourd'hui à de telles fantaisies ».

Ces quarante dernières années, ces critiques anthropologiques ont par ailleurs pris une tournure particulièrement vive dans le champ des études océaniques (voir les synthèses de Babadzan, 1999a ; Lawson, 1999). Les sociétés du Pacifique, à l'image des autres contextes géopolitiques profondément marqués par le colonialisme, ont en effet vu s'accroître au cours du XX^e siècle les revendications identitaires et politiques de leurs peuples autochtones, s'articulant notamment autour de la revalorisation de leurs cultures considérées comme ancestrales. L'analyse de ces processus, entre autres sous-tendue par le paradigme de l'invention de la tradition, a ainsi donné lieu à des clivages très importants entre anthropologues mais également entre anthropologues et intellectuels autochtones. Par exemple, si Marshall Sahlins (1988, 1995, 1999) a ardemment réfuté le cadre conceptuel développé par Eric Hobsbawm au profit d'une lecture structuraliste postulant la continuité des cultures, Alain Babadzan (1999b, 2004, 2009) s'est quant à lui attaché à défendre ce modèle interprétatif, en avançant l'idée que l'on ne peut pas mettre sur le même plan les créations historiographiques propres aux traditions inventées et les innovations culturelles. En parallèle, la politologue hawaïenne Haunani-Kay Trask (1991) a pour sa part fortement reproché aux anthropologues Jocelyn Linnekin (1983, 1985) et Roger Keesing (1989) de produire une interprétation colonialiste des traditions hawaïennes en pointant leur caractère inventé.

On l'a donc compris, si les notions d'invention de la tradition et de tradition(s) inventée(s) ont servi dès leur première formulation à l'analyse du néo-druidisme et d'une pléthore d'autres objets de recherche, celles-ci soulèvent néanmoins des enjeux

sémantiques, conceptuels et politiques qu'il n'est aujourd'hui pas possible d'ignorer. Aussi, pour terminer ma présentation, j'aimerais expliquer plus en détail comment et pourquoi j'ai recours à ce paradigme afin d'éclairer la fabrique religieuse des druidisants du Québec.

Tout d'abord, comme je le laisse entendre dans l'introduction de ce chapitre et grâce au titre de cette section, je préfère retenir la forme substantive « invention de la tradition » plutôt que son pendant adjectivé « tradition(s) inventée(s) ». En effet, en plus de refléter le dynamisme des faits socioculturels, cette première forme me semble mieux éclairer ce qui est le plus intéressant à mes yeux : l'analyse d'un processus plutôt que d'un résultat. En d'autres termes, il ne s'agit pas pour moi de démontrer une énième fois en quoi le néo-druidisme représente une tradition inventée mais bien d'analyser les modalités et les logiques de son invention à partir des productions religieuses des druidisants québécois que j'ai rencontrés.

Ensuite, à l'instar d'Alain Babadzan (1999b : 13-16), je suis d'avis qu'il est préférable de rester au plus proche des écrits d'Eric Hobsbawm lorsque l'on a recours à la notion d'invention de la tradition. Par conséquent, je retiens tout particulièrement trois formules de l'historien, qui justifient à elles seules mon emploi de ce paradigme, au-delà du fait qu'il s'agisse désormais, tel que je l'ai souligné plus haut, d'un lieu commun dans l'étude du néo-paganisme. Premièrement, la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec relève de l'invention de la tradition parce qu'elle constitue « un processus de formalisation et de ritualisation caractérisé par la référence au passé » (Hobsbawm, 2012b : 30). Deuxièmement, ce « processus de formalisation et de ritualisation » (*ibid.*) repose sur les réagencements de « matériaux anciens » (Hobsbawm, 2012b : 32) renvoyant, dans le cadre du néo-druidisme, aux croyances, pratiques et connaissances que les druidisants d'aujourd'hui attribuent aux druides de l'Antiquité. Troisièmement, les réagencements de ces « matériaux

anciens » (*ibid.*) créent, aux yeux des druidisants d'aujourd'hui, une « continuité d'expérience collective » (Hobsbawm, 2012a : 22) entre eux-mêmes et les anciens druides.

Enfin, au regard des problèmes politiques que la notion d'invention de la tradition peut impliquer, je réaffirme ce que j'ai déjà eu l'occasion de préciser dans l'introduction de la thèse et dans le premier chapitre à propos de ma posture intellectuelle : même si le néo-druidisme met en branle un processus d'invention, l'analyse que j'en dresse ne vise pas à juger de son authenticité.

3.3 Le bricolage *New Age*

Au cours de mon enquête, j'ai par ailleurs établi, dans la continuité des recherches de mes prédécesseurs (notamment Jones, 1998 ; Bowman, 2002 ; Gieser, 2008 ; Lassalette-Carassou, 2008 ; Anczyk, 2011, 2014 ; Cooper, 2011 ; Jourdain, 2012), que le néo-druidisme n'est pas seulement sous-tendu par ce « processus de formalisation et de ritualisation » (Hobsbawm, 2012b : 30) de « matériaux anciens » (Hobsbawm, 2012b : 32) propre à l'invention de la tradition. En effet, les druidisants d'aujourd'hui, tant ceux situés au Québec qu'autre part dans le monde, mobilisent également des « matériaux » — pour reprendre encore le terme d'Eric Hobsbawm (*ibid.*) — provenant de systèmes religieux, de contextes culturels et de courants de pensée étrangers au druidisme de l'Antiquité. Afin d'analyser les usages que les druidisants de la province font de ces « matériaux » (*ibid.*) exogènes, je juge donc pertinent de faire appel aux conceptualisations de Renée De la Torre (2011, 2016a) sur le *New Age* et de Véronique Altglas (2014a, 2014b, 2014c) sur le bricolage. Bien que ces deux chercheuses étudient des objets en apparence distincts, les interprétations qu'elles proposent me semblent en

réalité complémentaires et aptes à éclairer davantage la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec.

Les travaux de Renée De la Torre s'inscrivent en premier lieu dans une compréhension anthropologique des mécanismes sous-tendant le *New Age*. Son intérêt pour ce phénomène est né dans le cadre de ses recherches sur le champ religieux mexicain. En plus de ses enquêtes ethnographiques sur le catholicisme et la diversité religieuse dans la ville de Guadalajara (De la Torre, 1995, 2006, 2012a), Renée De la Torre s'attache en effet depuis une quinzaine d'années à l'analyse de la tradition néo-aztèque, qu'elle examine plus spécifiquement à partir de ses danses rituelles (par exemple De la Torre, 2007, 2008, 2012b) et de ses liens avec le néo-paganisme nord-américain et européen (par exemple De la Torre, 2005, 2016b, 2018). Dans l'optique de comprendre au mieux le modèle interprétatif que cette anthropologue propose (De la Torre, 2011, 2016a), il est néanmoins nécessaire de revenir au préalable sur ce que recouvrent les termes *New Age*.

Selon l'historien Wouter J. Hanegraaff (1996 : 94-103), les termes *New Age* renvoient à deux acceptions possibles, l'une « *sensu stricto* », l'autre « *sensu lato* ». Au sens strict, les termes *New Age* désignent un courant de pensée millénariste s'étant construit tout au long du XX^e siècle à travers les écrits ésotériques de deux auteures principales : la britannique Alice Bailey, qui fut l'une des premières à populariser, à partir des années 1920, ces deux termes dans ses nombreux ouvrages ; et l'étatsunienne Marilyn Ferguson, qui publia en 1980 un livre toujours considéré comme le véritable manifeste du *New Age* « *sensu stricto* », *The Aquarian Conspiracy* — ou, dans sa version française, *Les Enfants du Verseau*. Ce courant de pensée postule qu'au cours des années 2000, l'humanité entrerait dans une nouvelle ère astrologique placée sous l'influence de la constellation du Verseau. Grâce à l'énergie de ce signe zodiacal, les humains accéderaient alors à la prochaine étape de leur développement en libérant leur

potentiel physique, intellectuel, émotionnel et spirituel, ce qui aurait pour conséquence l'installation d'un nouveau paradigme basé sur la guérison, l'amour et la liberté à l'échelle planétaire (sur cette première acception, voir aussi Heelas, 1996 ; Hammer, 2004).

En parallèle, les termes *New Age* ont pris dès les années 1990 un sens plus large dans la littérature scientifique (Lewis et Melton, 1992 ; York, 1995 ; Ferreux, 2000 ; Rothsein, 2001 ; Pearson, 2002 ; Introvigne, 2005 ; Possamai, 2005 ; Kemp et Lewis, 2007 ; Sutcliffe et Sælid Gilhus, 2013a). De ce point de vue « *sensu lato* » (Hanegraaff, 1996 : 94-103), le *New Age* fait ainsi référence aujourd'hui à un ensemble très disparate de représentations et de pratiques religieuses, culturelles et thérapeutiques qui possèdent « la même (ou la très similaire) *lingua franca* » (Heelas, 2006 : 2, ma traduction). Pour l'historien Olav Hammer (2006 : 856), bien qu'il soit difficile d'en délimiter avec précision les contours, les représentations et pratiques *New Age* sont en effet sous-tendues par une vision du monde commune qui peut être synthétisée par ces dix éléments :

1. The entire cosmos is not so much a vast set of material objects as a great, interconnected web of meaning.
2. The underlying "stuff" of the cosmos is therefore not matter but something intangible, perhaps identifiable as consciousness or energy.
3. We humans contain a spark of this energy or consciousness within us, a resource that we can tap into in order to change reality and create our own worlds.
4. The human being is thus not only a material body, but also comprises a mind and a spiritual element. When ill, one needs to address all of these elements rather than merely treat isolated physical symptoms.
5. Each of us is embarked on a journey of spiritual development, a development that will not stop at the death of the physical body but will continue over many lives.
6. There are better ways to get to understand the world we live in and our own place in it than via the intellect. Perhaps we can gain spiritual insight in flashes of intuition. Perhaps there are prophetic states in which we can access knowledge

from various highly developed beings, or from a divine part of our selves. A variety of techniques such as astrology or the tarot can also have this function.

7. Similar insights into the workings of the cosmos and into our own selves granted to a number of ancient cultures, ranging from Egypt and India to the native Americas.

8. Such insights are confirmed by the most recent developments of Western science, especially quantum mechanics.

9. Spirituality is not a matter of accepting doctrines formulated by others, but rather a highly individual quest, that can (and perhaps should) be based primarily on personal experience.

10. We can either as individuals or collectively change the world into a better place by adopting such a spiritual vision.

Au regard de la pluralité des faits socioculturels qu'ils englobent, les termes *New Age* ont cependant généré de profonds débats parmi les chercheurs. Selon les spécialistes en sciences des religions Steven J. Sutcliffe et Ingvild Sælid Gilhus (2013b : 1), le *New Age* constitue en effet l'une des catégories actuellement les plus disputées dans le champ de l'étude de la religion. Au cœur de ces débats se retrouve un double constat, accepté par tous ceux et celles qui analysent ce phénomène (voir, en plus des références susmentionnées, Lewis, 1992 ; Albanese, 1993 ; Geoffroy, 1999 ; Rocchi, 2000 ; Sutcliffe, 2003 ; Partridge, 2004, 2005 ; Chryssides, 2007 ; MacKian, 2012 ; Granholm, 2013). D'une part, les termes *New Age* sont, à cause de leur « nature fourre-tout » (Albanese, 1993 : 132, ma traduction), très imprécis. D'autre part, l'écrasante majorité des individus ne s'auto-désignent pas comme « *New Agers* » ou comme faisant partie du mouvement *New Age*. Au contraire, beaucoup d'individus rejettent vivement ces étiquettes, perçues de manière très dépréciative. Face à ce double constat, les chercheurs adoptent par conséquent trois postures divergentes. Premièrement, certains spécialistes défendent l'idée que les termes *New Age*, malgré leur caractère imprécis, représentent une catégorie étique pertinente, dans la mesure où aucune autre notion ne pourrait davantage convenir (par exemple Lewis, 1992 ; Hanegraaff, 1996 ; Hammer, 2006 ; Chryssides, 2007). Deuxièmement, d'autres chercheurs postulent qu'il est nécessaire d'accoler ou de substituer aux termes *New Age* des concepts étiques

plus précis, comme ceux de « *network* » (York, 1995), de « *milieu* » (Bruce, 1998) ou encore de « *holistic milieu* » (Heelas et Woodhead, 2005). Troisièmement, d'autres chercheurs privilégient le remplacement de ces deux termes par des catégories émiques plus consensuelles, à l'image de celles de « *spiritual seekers/seeking* » ou de « *everyday spirituality* », proposées respectivement par Steven J. Sutcliffe (2003 : 200-213) et par la chercheuse en sciences des religions Sara MacKian (2012).

C'est en s'inscrivant dans la poursuite de ces réflexions critiques que Renée De la Torre (2011, 2016a) a formulé sa propre définition du *New Age*. Je l'ai dit, son analyse s'ancre avant tout dans une compréhension anthropologique sise dans le contexte latino-américain. En se basant sur la conceptualisation de l'anthropologue Leila Amaral (1999), Renée De la Torre (2011 : 149) a ainsi mis en avant un nouveau modèle interprétatif, qu'elle présente comme suit :

Nous prendrons pour point de départ la définition proposée par Amaral : « [le *New Age*] est un champ de discours variés et entrecroisés, qui fonctionne comme un kaléidoscope en recomposant des pièces de formes différentes, et en engendrant, continûment, une sorte de "synchrétisme en mouvement" » (Amaral, 1999 : 68). Mais nous ne pouvons en rester là, car n'importe quel processus d'hybridation pourrait alors être considéré comme relevant du *New Age*. Comment un *patchwork* de différents tissus culturels devient-il *New Age* ? Peut-être ce qui produit la « synthèse » est-il moins un discours unifié qu'une matrice de sens, ou plus précisément un « sceau herméneutique » fondé sur le principe holistique en vertu duquel s'approprient, se traduisent et se refunctionalisent différents aspects culturels et/ou spirituels *autres pour les faire siens*. Le *New Age* n'est plus seulement alors une conjonction de contenus fragmentaires, mais aussi cette matrice ou ce sceau qui amalgame des fragments de discours selon certains principes de signification. Ceux-ci convergent en une unité holistique, riche cependant d'une grande diversité de concrétisations particulières qui suscitent dans chaque communauté des synthèses différenciées. Fabriquées avec des pièces et des morceaux prélevés dans des traditions distinctes, ces synthèses portent la marque d'une spiritualité holistique et en consonance avec certains principes de base du *New Age*. Il semble ainsi assez juste de définir, avec Amaral, le phénomène *New Age* comme un « synchrétisme en mouvement », en soulignant que, outre que ce synchrétisme se

fait et se refait selon une grammaire générative de significations, il est une matrice de sens qui traduit et re-sémantise des pratiques comme pratiques holistiques (comprenant le tout dans le particulier), thérapeutiques (pour le soin du corps et de l'esprit), et psychologiques. Ces dernières conduisent l'individu vers son propre dépassement, en harmonie avec le cosmos et la nature, eux-mêmes générateurs de flux d'énergie et de potentialités vibratoires qui connectent le moi intérieur à la nature et la nature au cosmos.

On le comprend, dans la perspective de Renée De la Torre (*ibid.*), le *New Age*, au lieu de renvoyer à un contenu religieux, culturel et thérapeutique disparate, constitue à l'inverse une « matrice de sens » où les individus, après s'être approprié des éléments issus d'une pluralité de contextes historiques et culturels, les réagencent à travers le champ sémantique de la « spiritualité holistique », de l'« énergie », du « moi intérieur » et de l'« harmonie avec le cosmos et la nature ». Autrement dit, le *New Age* ne devrait pas tant être défini d'un point de vue substantif, c'est-à-dire par rapport à son contenu idéal et matériel, mais bien d'un point de vue processuel, c'est-à-dire par rapport à son mécanisme de resémantisation et d'« hybridation » (*ibid.*).

Outre de me paraître particulièrement apte à renouveler les études sur le *New Age*, il me semble que ce modèle interprétatif de Renée De la Torre (2011, 2016a) peut être mis en lien avec celui de Véronique Altglas (2014a, 2014b, 2014c) sur le bricolage, à la fois pour comprendre encore davantage les processus caractérisant ce phénomène mais aussi pour éclairer, plus pragmatiquement, la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec.

Après avoir enquêté sur des mouvements néo-hindous en France et en Grande-Bretagne (Altglas, 2005), Véronique Altglas (2014a, 2014b, 2014c) a en effet récemment proposé une nouvelle lecture des pratiques contemporaines du bricolage à partir de l'analyse de ce qu'elle appelle l'exotisme religieux. Selon la sociologue, l'intérêt actuel que portent beaucoup d'individus à l'hindouisme, la kabbale, le

bouddhisme, le soufisme, le néo-chamanisme ou le néo-paganisme, à savoir autant de systèmes religieux absents de leur socialisation d'origine, relève de ce que les *Cultural Studies* ont conceptualisé à propos de l'exotisme (Altglas, 2014a : 11-15) : en étant fasciné par l'autre, pensé de manière déformée comme radicalement différent de soi, « l'exotisme est une manière de vouloir retrouver *ailleurs* ce que l'on croit avoir perdu *ici* dans les affres de la modernité » (Altglas, 2014b : 316). Dans le champ religieux, cet exotisme implique de fait une « idéalisation des traditions qui nous sont étrangères comme entités primordiales, mystiques et authentiques » (Altglas, 2014b : 315). Cependant, comme dans tout processus d'exotisation, la fascination envers les cultures et les religions de l'autre « coexiste avec une gêne plus ou moins prononcée vis-à-vis de ces traditions lointaines, rendant ainsi nécessaire leur *apprivoisement* » (*ibid.*). Pour la sociologue, c'est précisément à cause de cette ambiguïté que les « ressources religieuses exotiques » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) sont « souvent popularisé[e]s en tant que fragments de pratiques et de rituels décontextualisés pour en neutraliser l'inquiétante étrangeté » (Altglas, 2014b : 315).

En croisant les données de son premier terrain sur « le nouvel hindouisme occidental » (Altglas, 2005) avec celles d'une recherche qualitative sur la kabbale en France, en Angleterre, au Brésil et en Israël, Véronique Altglas (2014a, 2014b, 2014c) a ainsi fourni une interprétation alternative du bricolage au regard de celles généralement mises en avant par les sociologues et les anthropologues de la modernité religieuse (en particulier Luckmann, 1979 ; Mary, 1994, 2000 ; Hervieu-Léger, 1999, 2001, 2005 ; Heelas et Woodhead, 2005). D'une part, son enquête l'a emmenée à examiner plus en détail les trois grands mécanismes qui sous-tendent l'élaboration des religiosités bricolées dans le cadre des sociétés contemporaines. Premièrement, pour pouvoir être appropriées par des individus, les « ressources religieuses exotiques » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) doivent être au préalable idéalisées, c'est-à-dire faire l'objet d'un regard « paradoxalement

autoréférentiel » (Altglas, 2014b : 317) sur l'autre, consistant donc, tel qu'indiqué plus haut, à lui attribuer les qualités dont on estime manquer. Deuxièmement, les « ressources religieuses exotiques » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) qui sont mobilisées par les individus en quête d'un ailleurs spirituel sont universalisées, au sens où elles sont désinscrites de leurs contextes historiques, géographiques, ethniques et linguistiques d'origine pour être transformées en des modèles accessibles à tous. Troisièmement, ces ressources sont retravaillées par le prisme d'une « psychologisation » (Altglas, 2014b : 323), dans la mesure où elles sont la plupart du temps mises au service d'un « épanouissement personnel qui passe par une amélioration de soi » (*ibid.*).

D'autre part, l'enquête de Véronique Altglas (2014a, 2014b, 2014c) l'a conduite à atténuer, dans la poursuite des réflexions des sociologues Pierre Bourdieu (1979) sur la distinction, Françoise Champion (2004) sur la nébuleuse mystique-ésotérique et Matthew Wood (2007) sur le *New Age*, l'importance accordée aux choix et à l'autonomie individuels dans le bricolage religieux contemporain. Selon elle, même si « la dérégulation du champ religieux explique en partie [l']appropriation sélective, pragmatique et à court terme » (Altglas, 2014b : 327) de « ressources religieuses exotiques » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction), leurs recompositions par les individus ne sont pas illimitées et ne font pas fi de certaines dynamiques macrosociales. Ainsi, les analyses sociologiques et anthropologiques courantes

surestiment l'éclectisme du bricolage en prenant pour acquise la disponibilité des ressources symboliques. Tout d'abord, toute religion n'est pas appropriée. Celles qui le sont sous une forme idéalisée reflètent des rapports culturels tout à fait spécifiques impliquant l'Europe et ses altérités, souvent dans des contextes d'exploration et de colonisation (le bricolage est donc moins un fait personnel et apolitique qu'on ne le pense). De plus, ces ressources ne sont pas disponibles mais *mises à disponibilité* par des processus de domestication qui réduisent considérablement l'hétérogénéité des ressources symboliques en présence. La neutralisation des particularismes et la psychologisation des ressources

symboliques contribuent à leur homogénéisation. Il y a de ce point de vue une cohérence considérable du bricolage : malgré leurs racines différentes, les ressources exotiques deviennent des outils de développement personnel relativement similaires, transmis dans le cadre convenu du cours ou du stage. Cette standardisation facilite le passage des uns aux autres : encore une fois, cela ne suggère pas que les acteurs sociaux soient indifférents aux différences, mais que les dissemblances entre [les] cours sur la kabbale ou le *védanta* ne sont pas aussi importantes qu'on pourrait le croire. (Altglas, 2014b : 328)

Par ailleurs,

le bricolage ne génère pas des patchworks uniques à chacun, aussi parce qu'il est en partie structuré par le genre et la classe sociale. Tout d'abord, les bricoleurs sont plus souvent des bricoleuses (Campiche, 1997 : 346). L'accent, dans les milieux religieux et thérapeutiques alternatifs, sur le contrôle de ses émotions et de ses attitudes, la valorisation de l'ouverture à l'autre, résonnent avec la quête de réalisation dans la sphère privée, plus explicitement recherchée par les femmes, mais aussi avec les professions qu'elles occupent plus souvent dans les secteurs éducatifs, thérapeutiques, médicosociaux, artistiques et culturels, et enfin avec leur « travail émotionnel » en général. Dans l'ensemble, la maîtrise des émotions représente un atout dans la vie sociale et professionnelle des classes moyennes que l'on retrouve impliquée de manière massive dans les dits bricolages. Enfin, la propension à explorer des enseignements d'origines diverses s'explique par la position sociale qu'un nombre significatif de « chercheurs spirituels » occupe dans la production et la circulation de biens et services symboliques. Le bricolage avec des ressources exotiques contribue alors à un capital culturel qui est vital à leur réussite professionnelle. Il y a peut-être des accès inégaux aux ressources symboliques (Hervieu-Léger, 2005 : 298), mais on ajoutera que prendre possession de ces ressources, savoir choisir « les bonnes », et savoir « en jouer » socialement supposent des prédispositions qui sont intimement liées à la classe sociale (Skeggs, 2004). (Altglas, 2014b : 329)

En somme, pour Véronique Altglas (2014a, 2014b, 2014c), à la différence de ce que les analyses sur le « bris-collage post-moderne » (Mary, 1994) supposent, dans le bricolage religieux contemporain les choix et les possibilités individuels s'inscrivent dans un cadre limité, la cohérence des recompositions religieuses existent et les dynamiques macrosociales relatives au genre et à la classe sociale sont, comme dans

l'ensemble des pratiques sociales, importantes. On le devine, la sociologue invite finalement les chercheurs à « récupérer le sens originel » (Altglas, 2014c : 474, ma traduction) du concept de bricolage, c'est-à-dire à renouer avec les lectures anthropologiques et sociologiques initiales de Claude Lévi-Strauss (1962) et de Roger Bastide (1970) en étant attentifs aux limites, aux précontraintes et aux logiques organisatrices des « ressources religieuses exotiques » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) mobilisées.

Pour terminer ma présentation de ces deux modèles interprétatifs, qui forment donc une trame analytique précieuse pour comprendre ce que j'appelle le bricolage *New Age*, j'aimerais formuler une dernière remarque. Je l'ai dit en début de section, j'utilise les définitions proposées par Renée De la Torre (2011, 2016a) et Véronique Altglas (2014a, 2014b, 2014c) afin d'éclairer l'une des facettes de la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec : la mobilisation, par les druidisants d'aujourd'hui, de « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) exogènes au druidisme de l'Antiquité dans l'optique de faire revivre et d'adapter cet ancien système religieux à leurs espace-temps. Or, avoir recours à un outillage conceptuel qui s'articule en partie autour de la notion de *New Age* me force à prendre position dans le débat qui traverse les *Pagan Studies* depuis une trentaine d'années : le néo-paganisme et les différentes traditions qui le composent relèvent-ils du *New Age* ? En effet, si certains chercheurs ont envisagé le néo-paganisme comme faisant partie du mouvement *New Age* (par exemple Luhrmann, 1989 ; Hanegraaff, 1996 ; Heelas, 1996) ou que d'autres ont analysé ensemble ces deux phénomènes (par exemple Albanese, 1991 ; Pike, 2004 ; Possamai, 2005), plusieurs spécialistes ont à l'inverse défendu l'idée qu'il ne fallait pas les amalgamer (par exemple Kelly, 1992 ; Pearson, 1998 ; Fedele, 2013b ; Doyle White, 2016a). Pour ma part, je pense que l'on peut comprendre le néo-druidisme et plus largement le néo-paganisme comme relevant du *New Age* à la condition d'appliquer à ce dernier phénomène une définition processuelle, à savoir en

envisageant le *New Age* non pas à travers son contenu idéal et matériel mais bien au regard de son mécanisme de resémantisation et de bricolage (De la Torre, 2011, 2016a ; Altglas, 2014a, 2014b, 2014c). Pour le dire autrement, je suis d'avis que le *New Age* ne renvoie pas tant à une catégorie religieuse plus qu'à l'attitude qui consiste à s'approprier des « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) ou des « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) provenant de systèmes religieux, de contextes culturels et de courants de pensée différents ainsi qu'à les réagencer et les resémantiser dans l'optique de produire des religiosités orientées entre autres sur le holisme spirituel, l'harmonie avec la nature et la réalisation de soi.

3.4 La créativité rituelle et la réflexivité critique

Dans le but d'approfondir mon examen de la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec, j'ai enfin recours à deux autres notions que j'utilise conjointement et qui sont toutes deux issues des *Ritual Studies* (Grimes, 2013), c'est-à-dire des études interdisciplinaires sur les rites : la créativité rituelle et la réflexivité critique.

Comme je l'ai esquissé dans l'introduction de ce chapitre à travers l'exemple du groupe Facebook fondé en l'honneur de la déesse Brigantia, les druidisants de la province concentrent une partie de leurs productions religieuses à « l'adaptation créative » (Houseman, 2012 : 172) des pratiques rituelles des druides de l'Antiquité dans l'« ici et maintenant » que constitue le Québec contemporain. Par conséquent, même si les notions d'invention de la tradition et de bricolage *New Age* offrent déjà des trames interprétatives pour penser les rites néo-druidiques, au sens où ceux-ci constituent principalement des réagencements et des resémantisations de « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) et de « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma

traduction) à la fois endogènes et exogènes au druidisme antique, il ne me semble pas inutile d'ajouter à mon outillage conceptuel un cadre plus poussé sur cette dimension spécifique.

Néanmoins, avant de présenter ces deux notions supplémentaires, j'aimerais préciser à partir de quelle approche théorique j'aborde le phénomène rituel en général. En effet, les *Ritual Studies*, à l'image des sciences humaines et sociales du religieux (Lambert, 1991), sont traversées par une pluralité de définitions et de perspectives divergentes sur leur objet central (voir les synthèses de Segalen, 2009 ; Cherblanc, 2011 ; Jeffrey, 2011 ; Grimes, 2013). Ma recherche l'illustre à sa manière : alors que l'un des modèles dominants pour appréhender le rituel est aujourd'hui celui développé par la chercheuse en sciences des religions Catherine Bell (1992), je préfère pour ma part mobiliser les conceptualisations mises en avant par Michael Houseman (2010, 2012, 2016). Après avoir enquêté au sein de plusieurs sociétés d'Afrique centrale, cet anthropologue a en effet récemment affiné la théorie de l'action rituelle qu'il avait initialement formulée avec son collègue Carlo Severi (Houseman et Severi, 1994) en intégrant notamment ses réflexions sur le néo-paganisme et le *New Age* (Houseman, 2010, 2012, 2016).

Ainsi, je retiens du modèle de Michael Houseman (*ibid.*) plus particulièrement les trois éléments suivants. Premièrement, j'emploie les termes « rite », « rituel », « pratique rituelle », « action rituelle », « performance rituelle », « ritualité », « cérémonie », « cérémoniel », « cérémonial », « célébration », « liturgie » et « liturgique » de manière indifférenciée, considérant que, dans le contexte du néo-druidisme, du néo-paganisme et du *New Age*, ces divers mots ne recouvrent pas des cadres distincts (Houseman, 2012 : 13). Deuxièmement, je considère que ces termes désignent autant « les situations nommées dans lesquelles certaines qualités d'organisation et d'expérience sont explicitement prévues (des "rituels") [que] le processus par lequel,

tacitement ou expressément, ces qualités entrent en vigueur (la “ritualisation”) » (*ibid.*). Troisièmement, j’applique à ces termes la même lecture « relationnelle » (Houseman, 2012 : 15) développée initialement par Michael Houseman et Carlo Severi (1994). En s’inspirant de la pensée de l’anthropologue Gregory Bateson (1958, 1972), qui accordait la primauté analytique aux interactions interpersonnelles, ces deux chercheurs envisagent en effet les actions rituelles « comme des mises en forme et en acte d’un réseau de relations, à la fois entre les participants et avec des entités non humaines (esprits, ancêtres, objets, images, paroles, lieux, etc.) » (Houseman, 2012 : 15). Selon cette lecture, la particularité du rituel — ou son « efficacité » (Houseman, 2012 : 112-113) — ne réside alors ni dans son symbolisme, ni dans ses fonctions, mais bien dans sa capacité à générer des « configurations relationnelles » (Houseman, 2012 : 15), vécues par les participants comme « des expériences chargées intentionnellement et émotionnellement » (Houseman, 2012 : 183).

Au-delà de cette approche, j’invoque également deux notions plus spécifiques pour analyser davantage la dimension rituelle de la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec : la créativité rituelle et la réflexivité critique. Pour Sabina Magliocco (2014 : 1, ma traduction), la notion de créativité rituelle désigne tout d’abord « l’élaboration consciente de nouveaux rites, ou la réinterprétation de rites existants, dans l’optique expressément subversive de provoquer un changement culturel ». Si son emploi ne se diffuse que depuis peu (par exemple Trulsson, 2010 ; Mouzard, 2011 ; Fedele, 2013a, 2014a ; Gauthier, 2015 ; Cornejo, 2017), bien qu’il ne soit pas inédit (par exemple Holy, 1988 : 477 et 483 ou Grimes, 1992 : 21, 26 et 29), cette notion est cependant héritière des riches réflexions qui ont animé l’analyse des rites ces quatre dernières décennies. En effet, à partir des années 1980, les recherches sur les rites ont été marquées par un double mouvement. D’un côté, de nombreux travaux ont rendu compte de l’apparition de nouvelles pratiques rituelles ainsi que du remodelage de rites plus classiques, en particulier dans le contexte des sociétés

occidentales où la désinstitutionnalisation et la sécularisation du champ religieux ont recomposé l'offre et la demande rituelle (Fleury, 1987 ; Rivière et Piette, 1990 ; Grimes, 2000, 2003 ; Fellous, 2001 ; Dianteill, Hervieu-Léger et Saint-Martin, 2004 ; Lardellier, 2005 ; Roberge, 2014). De l'autre côté, le regard anthropologique, sociologique et historique sur le rite en tant que concept scientifique s'est également renouvelé en partie grâce à la perte de ce que le chercheur en sciences des religions Denis Jeffrey (2011 : 47) appelle ses « préconceptions épistémologiques » : outre de s'être libéré des conceptualisations qui l'attachaient à la tradition, au mythe et au religieux, le rite n'est désormais plus perçu comme un ensemble figé et non évolutif mais au contraire comme un ensemble marqué par la transformation et l'innovation (en plus des références susmentionnées, voir aussi à ce propos Bell, 1992 ; Kreinath, Hartug et Deschner, 2004 ; Handelman et Lindquist, 2005 ; Segalen, 2009 ; Grimes, 2013).

Par ailleurs, plusieurs chercheurs s'étant intéressés aux créations et réinventions rituelles ont mis en exergue que l'échec, de même que « le doute, l'incertitude, le scepticisme, la critique et le faire-croire » — pour reprendre les mots de l'anthropologue Christian K. Højbjerg (2002a : 2-3, ma traduction) — sous-tendent foncièrement les productions et les expériences rituelles (par exemple Bell, 1992 ; Magliocco, 1996 ; Højbjerg, 2002a, 2002b ; Coleman, 2009 ; Zola, 2011 ; Fedele, 2014a, 2014b ; Gobin, 2016 ; Cornejo, 2017). Ainsi, c'est en partant de ce constat que les anthropologues Emma Gobin et Maxime Vanhoenacker (Gobin et Vanhoenacker, 2016b, 2016c ; Gobin, 2016, 2018a, 2018b) ont proposé la seconde notion relative à l'étude du rite que je fais mienne dans cette thèse : la réflexivité critique.

Selon eux en effet,

les acteurs ou agents du rite réfléchissent intensément aux pratiques dans lesquelles ils sont engagés, et ce, dans une dynamique réflexive et critique qui les conduit à les (ré)ajuster continuellement. Et c'est bien cette dynamique que nous entendons désigner par les termes de *réflexivité critique*. Par cette notion, nous entendons désigner les dynamiques d'ajustement et de négociation par lesquels les participants du rite interrogent, mettent à distance, évaluent et, *in fine*, pensent, repensent et (ré)aménagent constamment leurs pratiques cérémonielles. (Gobin et Vanhoenacker, 2016b : 8)

On le comprend, avec cette notion, il ne s'agit ni d'analyser la réflexivité du chercheur, ni les « dynamiques réflexives intrinsèques à l'action rituelle » (Gobin et Vanhoenacker, 2016b : 5), dans la mesure où les « dispositifs cérémoniels » (*ibid.*), notamment les rites de passage, enjoignent « à ceux qui s'y soumettent d'adopter une nouvelle perspective sur eux-mêmes » (*ibid.*). À travers cette notion, il s'agit davantage de reconnaître deux aspects essentiels. D'une part, les discours et les représentations des acteurs du rite participent pleinement à l'action rituelle et doivent donc être inclus dans l'analyse que l'on en dresse — ce qui revient, pour le dire autrement, à « nuancer » (Gobin, 2016 : 3) les lectures strictement formelles du rite, notamment celle qu'avaient pu proposer Michel Houseman et Carlo Severi (1994). D'autre part, l'action rituelle, via ces discours et représentations, peut être autant appréhendée « *in situ* » (Gobin, 2016 : 4), c'est-à-dire « dans le contexte cérémoniel » (*ibid.*), qu'« en amont et en aval du rite » (*ibid.*), par la collecte des points de vue des participants.

En somme, et pour formuler quelques mots de synthèse à cette section, l'emploi conjoint des notions de créativité rituelle et de réflexivité critique me permet d'orienter l'analyse sur les processus rituels créatifs des druidisants de la province, c'est-à-dire d'être à la fois attentif aux « configurations relationnelles » (Houseman, 2012 : 15) qu'ils mettent consciemment au point — et par l'élaboration de nouvelles pratiques, et par la réinterprétation d'autres — ainsi qu'aux processus réflexifs qui les emmènent à de tels résultats.

3.5 Conclusion

Construite à partir des « boucles » (Paillé, 1994 : 154) analytiques propres à la théorisation ancrée (Paillé, 1994, 2010, 2017), ma problématique de recherche se concentre autour de ce que j'appelle la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec, à savoir le processus par lequel les druidisants de la province font revivre l'ancien système religieux des druides de l'Antiquité en le reconstruisant et le réinventant dans leur espace-temps. Pour les druidisants d'aujourd'hui, qu'il s'agisse de ceux que j'ai rencontrés au sein du milieu néo-druidique québécois mais aussi de ceux vivant ailleurs sur la planète, la pratique du néo-druidisme n'implique en effet pas seulement la découverte de la religion de leurs ancêtres supposés, les Celtes de l'Europe préchrétienne. Au contraire, l'un des aspects centraux de cette tradition est le fait qu'elle soit davantage pensée et vécue comme l'adaptation du druidisme antique à la fois dans l'« ici et maintenant » que constituent les sociétés occidentales contemporaines. Par conséquent, la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec se déploie simultanément sur une double échelle : une échelle temporelle, dans laquelle les druidisants de la province, à l'image de leurs coreligionnaires autour du globe, s'attachent à adapter l'ancien système religieux des druides de l'Antiquité à « l'Esprit du Temps », c'est-à-dire à l'influence du contexte historique actuel sur les modes de penser et d'agir ; une échelle territoriale, au sein de laquelle les druidisants du Québec cherchent également à adapter cet ancien système religieux à « l'Esprit du Lieu », c'est-à-dire à l'influence du contexte géographique et culturel québécois sur ces mêmes modes.

Dans l'optique d'analyser au mieux cette fabrique de la tradition néo-druidique au Québec, je me suis donc doté, comme je l'ai expliqué dans ce troisième chapitre, d'outils conceptuels correspondant à plusieurs notions : l'invention de la

tradition (Hobsbawm et Ranger, 2012) ; ce que je qualifie de bricolage *New Age* (De la Torre, 2011, 2016a ; Altglas, 2014a, 2014b, 2014c) ; la créativité rituelle (Magliocco, 2014) et la réflexivité critique (Gobin et Vanhoenacker, 2016b). Bien qu'elles soient largement enchevêtrées les unes avec les autres, ces notions proviennent néanmoins de domaines de recherche différents et ont donné lieu à des usages divers. Par exemple, si l'emploi de la notion d'invention de la tradition est communément répandu dans les *Pagan Studies*, celui-ci s'effectue généralement sans faire référence aux vifs débats qui ont traversé l'anthropologie. À l'inverse, si les notions de bricolage et de créativité rituelle sont largement admises pour l'analyse du néo-paganisme et de ses nombreuses manifestations, le qualificatif de *New Age* continue encore à diviser les chercheurs en « études (néo-)païennes ».

On l'a vu, j'utilise en ce qui me concerne ces notions parce qu'elles permettent d'éclairer chacune à leur façon les multiples procédés et mécanismes à l'œuvre dans l'adaptation temporelle et territoriale mise en branle par les druidisants de la province. En ce sens, on peut dire que la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec collige des mécanismes d'appropriation, de réagencement et de resémantisation — via des procédés à la fois créatifs et réflexifs — de « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) renvoyant autant aux croyances, pratiques et connaissances associées aux druides de l'Antiquité qu'à des « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) provenant de systèmes religieux, de contextes culturels et de courants de pensée exogènes au druidisme antique.

Au terme de ces trois premiers chapitres centrés sur la construction de mon enquête de terrain sur les plans bibliographique (chapitre 1), méthodologique (chapitre 2) et conceptuel (chapitre 3), j'espère finalement que les lecteurs auront bien saisi le double objectif scientifique qui sous-tend cette recherche et que je me permets de rappeler : d'une part, il s'agit pour moi de participer à la documentation et à l'analyse

ethnographiques du néo-druidisme à partir de mon ancrage au sein du milieu néo-druidique québécois ; d'autre part, il s'agit aussi pour moi de documenter et d'analyser ethnographiquement le processus par lequel les druidisants québécois, à l'instar de l'ensemble des pratiquants du néo-druidisme partout sur la planète, font revivre l'ancien système religieux des druides de l'Antiquité en le reconstruisant et le réinventant dans l'« ici et maintenant » que constituent les sociétés occidentales contemporaines.

Dans les trois prochains chapitres de la thèse, je vais à présent revenir plus en détail sur cette fabrique de la tradition néo-druidique au Québec en mobilisant mes données ethnographiques et en me concentrant sur la première échelle à partir de laquelle elle se déploie — l'échelle temporelle.

CHAPITRE 4

LE DRUIDISME À TRAVERS LES ÂGES : REPRÉSENTATIONS HISTORIQUES NÉO-DRUIDIQUES

4.1 Introduction

La fabrique de la tradition néo-druidique au Québec, par l'adaptation temporelle qu'elle sous-tend, implique pour les druidisants de la province — mais aussi pour leurs coreligionnaires ailleurs sur la planète — de trouver un équilibre complexe entre reconstruction et réinvention. En effet, alors que certaines croyances, pratiques et connaissances attribuées aux druides antiques sont bien documentées par des sources historiques, des pans entiers de leur système religieux restent encore inconnus de nos jours, en raison du faible nombre de ces sources et des problèmes historiographiques qu'elles posent. En parallèle, ces anciennes croyances, pratiques et connaissances, bien qu'elles témoignent, aux yeux des druidisants d'aujourd'hui, de relations avec le monde naturel et divin à faire revivre, doivent quand même s'accorder à ce qu'ils appellent « l'Esprit du Temps », c'est-à-dire l'influence du contexte historique actuel sur les modes de penser et d'agir.

Néanmoins, avant d'examiner les modalités et les logiques à partir desquelles les druidisants avec lesquels j'ai travaillé au sein du milieu néo-druidique québécois

reconstruisent et réinventent le druidisme de l'Antiquité sur leur échelle temporelle, j'aimerais m'arrêter d'abord sur un point que j'estime essentiel à la poursuite de mon analyse. Au tout début de son avant-propos à l'ouvrage *L'invention de la tradition* (Hobsbawm et Ranger, 2012), Eric Hobsbawm (2012a : 11) rappelle une dynamique culturelle qui pourrait passer pour un truisme mais qui n'en est pas moins majeure : « tous les êtres humains sont conscients du passé [...]. Toutes les sociétés [...] ont un passé [...]. Être membre d'une communauté humaine, » indique-t-il, « c'est se situer vis-à-vis de son propre passé et de celui de sa communauté [...]. Le passé est une dimension permanente de la conscience humaine, un composant inévitable des institutions, valeurs et autres formes d'organisation [sociale]. » Les druidisants d'aujourd'hui n'y font ainsi pas exception : même s'ils ancrent leurs productions religieuses dans l'« ici et maintenant » que constituent les sociétés occidentales contemporaines, ces derniers possèdent des représentations de l'histoire de leur tradition qui les inscrivent dans des temps beaucoup plus anciens que ne le laisse penser a priori le processus de fabrique de la tradition néo-druidique au Québec.

On le devine, dans ce quatrième chapitre, c'est donc sur les représentations qu'ont les druidisants d'aujourd'hui de l'histoire du druidisme que je souhaite me concentrer. En effet, dans l'optique de mieux saisir par la suite les procédés et mécanismes qui les amènent à s'approprier, réagencer et resémantiser des « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) et des « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) à la fois endogènes et exogènes au druidisme antique, il me paraît nécessaire d'explicitier au préalable ce qu'on peut qualifier, en reprenant l'idée d'Eric Hobsbawm (2012a : 11), comme leur « conscience du passé ». Pour ce faire, je reviens successivement sur les trois étapes qui ponctuent, selon eux, la chronologie de leur tradition : son premier déploiement durant l'Antiquité, dans la section suivante ; sa transmission jusqu'à l'époque moderne, dans la troisième section ; et son renouveau à partir du XVIII^e siècle, dans la quatrième section.

4.2 Le druidisme antique : lectures contemporaines sur la religion druidique ancienne

Pour commencer ce panorama des représentations historiques qu'ont les druidisants d'aujourd'hui sur leur propre tradition, la première étape qu'il convient d'analyser est naturellement celle du druidisme antique : comment les pratiquants actuels du néo-druidisme, dont l'ambition est ainsi de faire revivre cette ancienne religion, se la représentent-ils ? Quelles sont, pour eux, ses caractéristiques principales ?

4.2.1 Une religion orale

La première caractéristique principale que j'ai retrouvée dans les représentations historiques des druidisants d'aujourd'hui à propos de la version antique de leur tradition est, sans surprise, son oralité.

Sans surprise puisque, comme je l'ai indiqué au début de ma revue de la littérature savante (chapitre 1), le refus des druides de l'Antiquité de consigner leurs croyances, pratiques et connaissances — une prise de position rapportée par Jules César dans ses *Commentaires sur la Guerre des Gaules* — constitue l'élément historique le plus certain, sur lequel tous les spécialistes du druidisme antique s'accordent (par exemple Piggott, 1978 ; Guyonvarc'h et Le Roux, 1990, 1995 ; Chadwick, 1997 ; Green, 2000 ; Brunaux, 2006 ; Cunliffe, 2010). Or, tel que je l'ai également mentionné lors de ma présentation des caractéristiques sociodémographiques du milieu néo-druidique québécois (chapitre 2), les druidisants que j'ai rencontrés se qualifient comme curieux intellectuellement et déclarent avoir à cœur la connaissance et l'apprentissage, notamment en ce qui concerne les religions païennes de l'Antiquité. Cette curiosité les

pousse ainsi à être d'avidés lecteurs de publications scientifiques traitant du druidisme antique. Dans le guide de pratique qu'elle a rédigé à l'intention des druidisants solitaires, Joanna van der Hoeven (2014 : 9, ma traduction), une druidisante née au Québec et résidant depuis une vingtaine d'années en Grande-Bretagne, en fait même une condition importante : « Pour quiconque s'engageant sur la voie druidique, la compréhension de l'histoire connue du druidisme est essentielle. Dans l'optique de mieux comprendre une religion ou une philosophie, l'on doit connaître les contextes historiques et culturels desquels elle est issue. »

Cependant, les druidisants d'aujourd'hui offrent une explication de l'oralité du druidisme antique différente de celle de Jules César et, par extension, des antiquisants. Selon eux, la cause de cette oralité s'enracine en effet non pas dans la volonté des druides de l'Antiquité de garder leur doctrine secrète ou de faire travailler la mémoire de leurs élèves, mais plutôt dans le fait que le druidisme est une « tradition vivante ». Lorsqu'elle me fit découvrir pour la première fois de mon enquête cette notion centrale, un soir d'octobre 2013, Bioulca, la co-fondatrice du Cercle Druidique du Parc Lafontaine, m'évoquait ainsi cet aspect précis : si les anciens druides refusaient de « figer leurs enseignements dans la lettre », c'est parce que « le druidisme est une tradition vivante » et qu'ils « considéraient la parole écrite comme une parole morte ». Lors de l'entrevue qu'il m'accorda en mars 2016, Kaouenn, le tuteur responsable de l'OBOD francophone au Québec, revint lui aussi longuement sur ce point :

Les druides de l'Antiquité n'ont jamais créé de structures religieuses telles que les religions révélées ont pu le faire. Ils ont toujours eu la volonté de ne pas créer ce genre de structure, de ne pas figer leur foi, leur voie, leur parole. C'est de là que vient leur volonté de ne jamais écrire. Parce que les druides étaient loin d'être les ignares auxquels on peut parfois penser. Il semblerait même qu'ils aient eu de très bonnes connaissances du grec et qu'ils aient pu instruire certains savants grecs. Mais pour eux, tout se faisait oralement justement pour ne pas figer, pour laisser à chaque fois aux différents intervenants la liberté de donner leur propre vision des choses et ainsi donner vie à leur foi. Personnellement, je trouve que

les rites des religions révélées sont aujourd'hui tellement figés qu'on n'ose plus donner sa propre interprétation, qu'on n'ose plus donner vie au rite. On se contente de le répéter par habitude, sans se demander ce qu'il y a derrière. Je trouve que l'Église catholique elle-même en est arrivée là. À ne plus savoir pourquoi elle fait certaines choses. Mis à part quelques personnes qui recherchent et continuent à travailler sur leur foi, sur leurs rites, la majorité des prêtres ne me semble plus savoir pourquoi ils font les choses de cette façon-là. Dans le druidisme, on n'a jamais voulu ça, pour justement laisser la possibilité à chacun d'interpréter, d'adapter, au lieu et au temps qui passe, cette foi. Et c'est ça qui fait qu'elle vit toujours.

Bien qu'ils divergent de l'explication historique privilégiée, les druidisants d'aujourd'hui s'accordent quand même avec les spécialistes de l'Antiquité sur la conséquence de cette oralité : le druidisme antique est une religion dont il est difficile de connaître les contours religieux. Dans un article publié en août 2016 sur son blogue personnel, Caroline, la responsable au Québec de l'Avalon Druid Order, indique par exemple que, au regard du caractère oral et vivant de cette religion, « nous ne saurons jamais avec certitude quel druidisme était pratiqué par les ancêtres⁶³ ». Dans son guide de pratique, Joanna van der Hoeven (2014 : 9-10) abonde également dans ce sens :

It is difficult to interpret Druid history, as indeed like most history accounts, the story was written usually by the winners or by those hostiles to the Celts in various forms. The ancient Celtic peoples followed an oral tradition, and as such there are no written records available in their own voice⁶⁴.

⁶³ Cet article peut être consulté ici : <http://memoiresdavalon.org/2016/08/calendrier-des-arbres/>

⁶⁴ Les lecteurs curieux pourraient se demander : si les druidisants d'aujourd'hui envisagent le druidisme antique avant tout comme une religion orale, pourquoi écrivent-ils dans des livres, des sites Internet, des blogues ou encore des pages et des groupes Facebook ? Sur son site Internet, partagé comme « ressource suggérée » sur celui du Cercle Druidique du Parc Lafontaine, l'Assemblée de Semias, un groupe néo-druidique implanté dans la région d'Orléans, en France, répond à cette interrogation en expliquant : « Dans l'Antiquité, la transmission se faisait uniquement par voie orale, de Druides à disciple, car les Druides pensaient que l'écrit pouvait figer la pensée et même devenir dogmatique ; les siècles qui suivront leur donneront raison. Le Druidisme d'aujourd'hui est une tradition vivante et perpétue cette approche. Toutefois, si l'oralité a toujours sa place, les Druides contemporains utilisent également l'écrit pour transmettre leur enseignement. L'écrit est ce qu'on en fait : on peut l'utiliser comme le merveilleux support de transmission de la connaissance qu'il est, ou bien en faire un texte

4.2.2 Une religion communautaire

En plus de se représenter le druidisme antique comme une religion orale, les druidisants d'aujourd'hui mettent également en avant sa dimension communautaire comme l'une de ses caractéristiques principales.

Durant ma collecte de données, cette représentation est en effet revenue quasi-systématiquement dans les entretiens individuelles que j'ai réalisées ou dans les différentes productions écrites que j'ai lues. À l'occasion de l'entretien que nous eûmes en avril 2015, Louernos, le co-fondateur du Cercle Druidique du Parc Lafontaine, répondit par exemple à l'une de mes questions de la sorte :

- [Moi, après l'avoir interrogé sur les religions préchrétiennes de l'Antiquité] Finalement, comment décrirais-tu le druidisme antique ?
- [Louernos, après une dizaine de secondes de réflexion] Très simplement, voire très bêtement, je dirais que le druidisme antique est l'ancienne religion des peuples celtes. L'ancienne religion des peuples celtes qui témoigne de leurs représentations métaphysiques du monde et de l'univers. Mais il me semble qu'on peut aller plus loin : à la différence de beaucoup de religions et de spiritualités, le druidisme antique était une manière de vivre qui se faisait en communauté, qui était communautaire. Beaucoup d'auteurs, je pense par exemple à [Christian-Joseph] Guyonvarc'h ou [Jean] Markale, ont suffisamment prouvé et démontré qu'il n'y avait pas de druidisme sans société celtique. Et inversement. Au sens où les druides avaient un rôle social très important et où les cérémonies nécessitaient la participation de la communauté entière. Ça n'était pas des pratiques individuelles ou privées et les druides n'étaient pas des ermites ou des moines, totalement isolés de la société, comme on peut le rencontrer dans d'autres contextes.

qui fait force de loi ; soit il permet l'évolution de la pensée, soit on en fait un carcan obscurantiste. »
Ce site Internet peut être consulté ici : <http://reliance9.free.fr/themes/ContenuC.html>

Durant l'entrevue qu'elle m'accorda en décembre 2015, Bioulca m'affirma elle aussi sans détour cette dimension :

Le druidisme était avant tout quelque chose de collectif, de communautaire. C'était une religion basée sur la participation de tout le monde, toutes les familles, tous les clans. Ça n'était pas une religion individualiste, qui pouvait se pratiquer en petits groupes ou par quelques élus ou pour le salut de quelques privilégiés. L'organisation sociale celtique était basée sur la division en trois classes : la classe des guerriers, la classe des prêtres et des savants et la classe des artisans et des paysans. Les druides aussi étaient divisés : il y avait les bardes, les devins et les officiants. Mais tous travaillaient ensemble, pour la communauté, et c'était les druides, dont la parole était plus importante que celles des rois, qui insufflaient cet esprit de collectivité à tout le monde.

Enfin, pour ne citer qu'un dernier exemple, Caroline, dans un article de son blogue publié quelques jours avant le solstice d'hiver 2015, explique pour sa part que, si peu de connaissances sont disponibles sur les rites des druides de l'Antiquité durant « ce temps fort de l'année solaire », « nous savons par contre que ces druides servaient leur communauté. Ils étaient les gardiens de la mémoire, conseillers des rois, juges, ambassadeurs, médecins et [possédaient] plusieurs autres fonctions⁶⁵. » Lors d'une entrevue réalisée quelques mois plus tard, en juillet 2016, cette dernière insista encore là-dessus :

Une des choses qui caractérisent le plus le druidisme antique, y compris par rapport aux autres religions païennes de l'Antiquité, est l'aspect communautaire. Historiquement, les druides servaient leur communauté, comme juges, comme officiants, comme enseignants. Comme dans toutes les autres religions, ils étaient aussi en tant que prêtres responsables du bon maintien des relations avec les divinités. Mais ils avaient surtout le devoir d'enseigner, d'aider, d'officier. Bref de servir vraiment. Et à mon sens, cet aspect de service à la communauté est

⁶⁵ Cet article peut être consulté ici : <http://memoiresdavalon.org/2015/12/alban-arthuan/>

quelque chose qu'on retrouve moins dans les autres variantes du paganisme ancien⁶⁶.

4.2.3 Une religion nécessaire

Pour finir, la dernière principale caractéristique présente dans les représentations historiques des druidisants d'aujourd'hui sur le druidisme de l'Antiquité est sa nécessité.

Au cours de mon enquête, Caroline et Louernos furent là encore ceux qui formulèrent le mieux cette caractéristique. À la fin de notre entrevue de juillet 2016, Caroline tint en effet à finir sur ces mots :

- [Moi, en guise de dernière question après plus d'une heure d'entrevue] : Aimerais-tu rajouter une dernière chose avant que l'on termine notre discussion ?

⁶⁶ Les lecteurs curieux pourraient ici aussi se demander : qu'en est-il, dans le néo-druidisme, de cette dimension communautaire ? Puisqu'il s'agit d'une des caractéristiques principales du druidisme antique, aux yeux des druidisants d'aujourd'hui, il s'agit également pour eux d'une composante majeure de leur tradition. Caroline, dans la suite de l'article susmentionné de son blogue, en donne encore un bon aperçu : « Nous savons par contre que ces druides servaient leur communauté. Ils étaient les gardiens de la mémoire, conseillers des rois, juges, ambassadeurs, médecins et [possédaient] plusieurs autres fonctions. La druidisante ou le druidisant moderne est donc bien inspiré de célébrer les [solstices et équinoxes] de façon à encourager sa participation dans sa communauté. La voie druidique se distingue encore aujourd'hui par cet aspect, le service. Il ne s'agit pas simplement d'observances et de rites privés, bien que ceux-ci aient leur place. Que ce solstice vous inspire un projet qui vous permette d'être de service dans le monde. » Comme les druidisants avec lesquels j'ai travaillé me l'ont indiqué, cette dimension de service à la communauté peut prendre plusieurs formes : bénévolat ou dons auprès des personnes démunies, diffusion de ses connaissances au moyen d'une page Facebook ou d'un blogue personnel, activisme environnemental, lectures divinatoires gratuites, etc. On le comprend par ailleurs : cette dimension communautaire n'implique pas de nos jours la pratique rituelle collective, comme c'était, aux yeux des druidisants d'aujourd'hui, le cas dans l'Antiquité. Cette dimension communautaire, se manifestant à l'époque contemporaine par l'injonction « d'être au service de sa communauté », peut donc être vécue que l'on appartienne à un ou plusieurs groupes ou que l'on se considère comme un pratiquant solitaire.

- [Caroline, sans hésiter] : Écoute, ça me paraît important de terminer en redisant que pour moi, le druidisme de l'Antiquité, c'est quelque chose de vraiment nécessaire aujourd'hui. Avoir un respect pour la nature, comme on le professe dans notre tradition, c'est nécessaire. Se connecter à quelque chose de plus grand que soi, un élément qu'on peut trouver dans pas mal toutes les religions, c'est nécessaire. Ça aide à bien vivre et à se sentir moins seul. Et puis il y a un certain côté merveilleux à vivre le druidisme antique aujourd'hui. Ça permet de pouvoir s'émerveiller devant des beautés naturelles, un coucher de soleil, la montagne. Tout ça me paraît nécessaire.

Louernos, dans la suite de sa réponse à ma question mentionnée plus haut, alla également dans ce sens :

[...] Ce n'était pas des pratiques individuelles ou privées et les druides n'étaient pas des ermites ou des moines, totalement isolés de la société, comme on peut le rencontrer dans d'autres contextes. Mais au-delà de la définition, ce qu'on doit surtout se demander, c'est à quoi peut bien servir le druidisme antique aujourd'hui ? Et pourquoi est-il nécessaire pour la société d'aujourd'hui ? Dans le fond, ce qui est en fait important de souligner c'est en quoi ce vieux machin comme le druidisme permet d'apporter des réponses aux problèmes et aux défis actuels.

Le questionnant pour savoir quels étaient ces « problèmes » et « défis actuels », il me répondit alors : « Ces problèmes et défis sont ceux qu'on connaît tous, dès l'instant qu'on est un peu sincère : le défi écologique, au niveau social, politique et économique ; et le défi de l'égo, au niveau psychologique. » Pour que je comprenne davantage, il me montra également, après l'avoir cherchée pendant quelques minutes sur son ordinateur, cette image (figure 4.1), initialement partagée en novembre 2013 sur Facebook par Philip Carr-Gomm, l'ancien responsable de l'Order of Bards, Ovates and Druids, puis largement rediffusée par la suite par des druidisants vivant autant au Québec qu'ailleurs sur la planète :

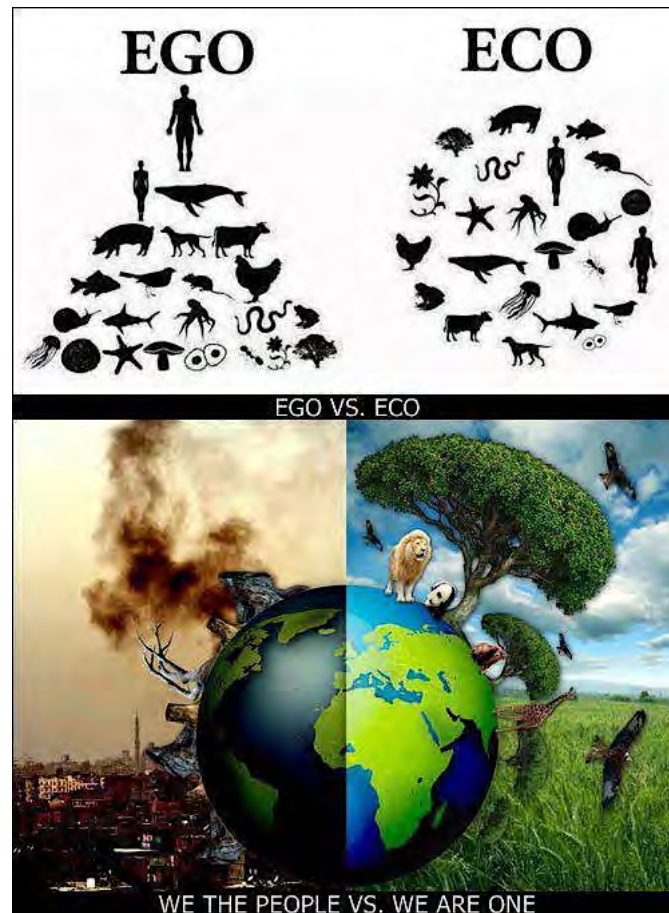


Figure 4.1 *EGO VS. ECO. WE THE PEOPLE VS. WE ARE ONE*
 (Source : Carr-Gomm, 2013)

Dans l'un de ses ouvrages de présentation de la tradition néo-druidique, Philip Carr-Gomm (1995) explicite ainsi à plusieurs reprises la logique derrière cette image, et plus largement derrière l'idée que le druidisme de l'Antiquité est une religion nécessaire aujourd'hui. Tout d'abord, comme il l'indique dans son avant-propos, cette ancienne religion constitue selon lui « une sorte de thérapie pour notre culture » (Carr-Gomm, 1995 : 13). Dans son introduction, il soutient ensuite l'idée que, au regard des « failles fondamentales » (Carr-Gomm, 1995 : 23) de la culture occidentale contemporaine, le druidisme antique n'a « jamais auparavant été aussi indispensable » (*ibid.*). Enfin, il

déclare un peu plus loin dans l'un de ses chapitres qu'à ses yeux, « si l'homme contemporain éprouve un tel sentiment d'aliénation, c'est fondamentalement parce qu'il est coupé à la fois du monde naturel et des racines de son passé » (Carr-Gomm, 1995 : 89). Par conséquent, pour lui, mais aussi pour l'ensemble des druidisants d'aujourd'hui, « la pratique du druidisme a pour but de remédier à cette aliénation en recréant une connexion avec la nature ainsi qu'entre nous et notre passé » (*ibid.*)⁶⁷.

4.3 La transmission du druidisme jusqu'à l'époque moderne : variations historiographiques sur la continuité druidique

Si les druidisants d'aujourd'hui partagent donc les mêmes lectures de la religion druidique ancienne, en s'accordant sur ses caractéristiques principales, leurs représentations de la deuxième étape qu'ils établissent dans la chronologie de leur tradition varient néanmoins grandement : comment les pratiquants actuels du néo-druidisme pensent-ils ainsi la continuité entre les druides de l'Antiquité et les premiers individus qui se sont requalifiés de druides au XVIII^e siècle ? Quelles différentes thèses mettent-ils en avant pour expliquer la transmission, ou l'absence de transmission, du druidisme ?

⁶⁷ Les lecteurs pourront noter qu'à elle seule, cette troisième représentation historique du druidisme antique, qui tient aussi lieu de description programmatique pour le néo-druidisme, illustre parfaitement les mécanismes à l'œuvre dans la production de la tradition et de l'exotisme religieux, tels que je les ai présentés dans le chapitre précédent. En percevant le druidisme de l'Antiquité comme « une sorte de thérapie », « nécessaire », qui « permet d'apporter des réponses aux problèmes et aux défis actuels », on voit bien en effet ici ces deux processus : d'une part, le mécanisme évoqué par Jean Pouillon (1997 : 17, ma traduction) de « rétroprojection », c'est-à-dire le fait, en reprenant la formule de Lamont Lindstrom (1982 : 317, ma traduction), que les druidisants d'aujourd'hui « [lisent] le présent dans les termes du passé en écrivant le passé dans les termes du présent » ; d'autre part, le mécanisme analysé par Véronique Altglas (2014b : 323) de « psychologisation », à savoir le fait que les druidisants d'aujourd'hui lisent le druidisme antique comme une ressource thérapeutique pour l'« épanouissement personnel » ainsi que pour l'« amélioration de soi » contemporains.

4.3.1 La thèse de la continuité directe

Dans le cadre de mon enquête, j'ai répertorié trois thèses à propos de la transmission du druidisme antique jusqu'à l'époque moderne. La première, que j'appelle la thèse de la continuité directe, est à la fois celle que j'ai la moins rencontrée — aucun des druidisants avec lesquels j'ai travaillé ne me l'a présentée personnellement, je l'ai uniquement retrouvée dans quatre des ouvrages qu'ils m'ont conseillé de lire — mais aussi celle qui a fait l'objet du plus grand nombre de critiques de la part d'autres druidisants ainsi que de certains des spécialistes de l'Antiquité mentionnés lors de ma revue de la littérature savante (chapitre 1). Comme son nom le laisse entendre, il est postulé dans cette thèse que, malgré la romanisation et la christianisation des peuples celtes, les druides se sont organisés en secret pour transmettre de manière continue et directe leur tradition jusqu'à sa sortie de la clandestinité à l'époque moderne.

Dans l'un de ses guides rédigés pour les pratiquants novices et solitaires, la druidisante française Viviane Le Moullec (2009 : 12) résume, dès les premières pages de son ouvrage, cette vision de l'histoire :

Aimer les petits groupes et encourager toute recherche personnelle fait partie des fondements du Druidisme : c'est à ce prix que l'on peut espérer devenir soi-même. Cette position très éthique lui a servi plus tard lors des persécutions religieuses. Bien des fois les empereurs romains, et plus tard les chrétiens, ont pu croire qu'ils avaient exterminé ces prêtres indociles qui parlaient de liberté et de vies qu'on pouvait vivre sans limite de quantité. Ils n'ont jamais réussi à nous écraser parce que nous avons pris la précaution de vivre dans une ombre relativement propice.

Selon les deux responsables du Collège International d'Études Celtodruïdiques (ou Collège du Grand Chêne Interceltique) — le druidisant d'origine française René

Bouchet et sa femme, d'origine québécoise, Claudine Bouchet — le druidisme s'est aussi effectivement perpétué clandestinement, comme ils l'expliquent dans l'un de leurs livres de présentation de la tradition néo-druidique :

Les Romains savaient fort bien que les Druides, une fois disparus, tous les liens quelconques (civils, sociaux, religieux) qui reliaient si fortement les Gaulois entre eux, seraient rompus. Dès lors, plus d'assemblées nationales et partant plus aucune velléité d'indépendance ne serait possible ! Pourtant, la tradition se perpétua « sous le manteau », au nez et à la barbe des Romains [...]. (Bouchet et Bouchet, 1996 : 162)

Aux yeux de ces trois druidisants, le druidisme de l'Antiquité ne se transmet cependant pas de la même manière jusqu'à l'époque moderne. Pour Viviane Le Moullec (2009 : 16-17), les druides continuèrent secrètement leurs activités dans les forêts et les campagnes, adoptant un christianisme de façade :

Les Romains comprirent rapidement qu'ils devaient exterminer les prêtres qui donnaient tant d'espoir à leurs peuples. Les Druides ont été les seuls prêtres que Rome a tenté d'exterminer (mais aussi ceux qui leur étaient fidèles), elle qui était si accueillante par ailleurs pour les cultes étrangers.

[...] Rome (et les chrétiens plus tard) n'ont pas réussi à faire pression sur les Druides, alors ils les massacrèrent. À force de persécutions, les Druides se réfugièrent dans les forêts où ils furent de moins en moins nombreux.

[...] Le christianisme reconnu — lui aussi — des ennemis dans les Druides survivants : comme ils ne se soumettaient pas à un dieu, on ne pouvait avoir prise sur eux. Peu importe aux fidèles du Druidisme : la résurrection, le paradis et encore moins la menace de l'enfer n'existent pas pour eux. Puisqu'on peut vivre des quantités de vies afin de s'améliorer.

[...] La marginalisation, les persécutions, les assassinats finirent par avoir presque raison des prêtres de l'Ancienne Religion, comme la nommèrent désormais ses fidèles. Le lourd silence de nombreux siècles se répandit, seulement troublé par les cris des sorcières (héritières des druidesses) que l'on torturait et brûlait vives... [Mais] la nuit la plus sombre a toujours une fin !

Le jour de l'automne 1717 est une date à retenir. C'est la date officielle de la sortie de clandestinité de l'Ancienne Religion qui prit alors le nom de Druidisme. Ce fut en cette même année — mais le jour du printemps et dans la même taverne

anglaise — que la franc-maçonnerie prit, tout aussi officiellement, sa forme moderne. Après bien des aventures, le Druidisme vécut une résurgence plutôt sage, s'alliant parfois à la franc-maçonnerie, du moins en Grande-Bretagne, où il était courant que des membres de la famille royale reçoivent des titres honorifiques de Bardes ou d'Ovates (grades intermédiaires) mais non de Druides. Pendant ce temps-là, la Bretagne française se réveillait aussi d'un long sommeil religieux, mais le Druidisme n'y fut que marginal [...], du moins dans ses mouvements officiels. Car, dans les campagnes, nombreux étaient ceux qui n'avaient jamais renoncé à l'Ancienne Religion, se rendant toutefois à la messe les jours de fête afin de ne pas trop se faire remarquer.

Si, pour René et Claudine Bouchet, les druides adoptèrent également un christianisme de façade, ce ne fut par contre pas dans la clandestinité des forêts et des campagnes que leur tradition put se poursuivre. Selon le couple, les druides trouvèrent en effet refuge au cœur même du christianisme, dans les monastères et les évêchés :

Au VIII^e siècle, les Collèges druidiques du Centre et du Nord de la France surent heureusement tenir leur activité secrète et se dissimulèrent sous la robe de bure des Bénédictins dont ils utilisèrent l'organisation grâce à Benoît d'Aniane. [...] Nombre de druides devinrent moines et évêques, ce qui leur permit d'avoir une importante influence sur leur temps [...]. (Bouchet et Bouchet, 1996 : 170-171)

Dans l'un des ouvrages qu'il a co-écrit avec son père — Paul —, René Bouchet dresse même une histoire secrète de la France, dépeignant comment les druides de l'Antiquité devinrent moines et évêques tout en s'alliant avec des rois et d'autres hauts personnages pour faire perdurer leur tradition :

Au cours des âges, de nombreuses communautés druidiques ont vécu de manière autonome au sein de l'Ordre des Bénédictins.

Il y a peut-être de quoi vous surprendre, mais cela se voit pourtant encore en bien d'autres cas, quand un personnage ou un groupement (plus ou moins occulté à titres divers) a besoin d'une couverture officielle pour subsister... et lorsqu'il dispose de moyens suffisants pour faire respecter son indépendance.

Le secret de telles communautés druidiques ? Il fut, sachez-le, celui des Rois de France, rois très chrétiens presque constamment en opposition plus ou moins

ouverte avec Rome — et en guerre contre le Saint Empire Romain Germanique ou Leurs Majestés très Catholiques.

Il n'y eut jamais plus fidèles alliés jusqu'à Louis XIV que les Rois et nos Druides. Tous les monarques français sont venus dans l'un de nos centres initiatiques secrets, ont revêtu notre robe de lin et, au pied d'un dolmen, ont reçu l'initiation druidique.

Certains dolmens secrets, situés au centre magnétique de notre pays, ont donc vu s'agenouiller devant eux Charlemagne, Philippe Auguste, Saint-Louis, Jeanne d'Arc et Louis XIV. Ainsi, pendant dix-huit siècles, notre Collège Druidique [...] réussit à vivre replié sur lui-même, à recruter des adeptes, à former et initier les maîtres et à conserver intacts nos rites et notre tradition. (Bouchet et Bouchet, 1996 : 155-156)

Selon le druidisant français François de Fournier de Brescia (2006), ces deux lieux de transmission continue et directe — les forêts et campagnes d'un côté, les monastères et évêchés de l'autre — ne sont néanmoins pas indissociables. Dans son livre de présentation de la tradition néo-druidique, il explique en effet que, jusqu'au XVIII^e siècle, les druides se sont cachés « soit sous la bure des moines bénédictins au fond des monastères dépositaires de la Tradition [...], soit au fond des campagnes et des forêts pour ceux qui avaient rejeté le christianisme et continué les anciennes pratiques en petits cercles » (de Fournier de Brescia, 2006 : 19-20).

Je l'ai dit en début de sous-section, cette première thèse est à la fois celle qui est la moins partagée parmi les druidisants d'aujourd'hui et celle qui a fait l'objet de plus de critiques, et de la part d'autres pratiquants, et de la part de certains des spécialistes de l'Antiquité mentionnés dans mon premier chapitre. Pour l'ensemble des druidisants que j'ai interrogés, y compris pour les quelques-uns ayant évolué dans le groupe dirigé par René et Claudine Bouchet, l'idée d'une telle transmission ininterrompue et clandestine représente en effet « une erreur », « un lot de sottises et de bêtises » ou encore « une aberration », pour ne rapporter que leurs qualificatifs récurrents. La majorité des druidisants d'aujourd'hui s'accordent ainsi avec les spécialistes du druidisme antique lorsque ces derniers affirment, à l'instar de Christian-Joseph

Guyonvarc'h et Françoise Le Roux (1995 : 30), qu'« aucune filiation ou initiation druidique n'a pu être transmise » de l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne⁶⁸.

4.3.2 La thèse de la continuité indirecte

La deuxième thèse que j'ai répertoriée dans le cadre de mon enquête est celle que j'appelle la thèse de la continuité indirecte. Sans avoir cherché à quantifier formellement le nombre de pratiquants qui la promeuvent, mes données ethnographiques me permettent d'avancer l'idée que cette thèse serait la plus partagée parmi les druidisants d'aujourd'hui. Voici, en substance, la vision de l'histoire qui y est postulée : si la romanisation et la christianisation des peuples celtes de l'Antiquité

⁶⁸ Comment comprendre alors cette première thèse ? Deux éléments d'analyse mis en avant par des chercheurs en *Pagan Studies* peuvent être mobilisés ici, bien que cette question pourrait faire l'objet d'une réflexion plus approfondie en s'appuyant notamment sur la sociologie cognitive de Gerald Bronner (2003, 2013). Le premier a été formulé par Helen A. Berger (1999). Dans le cadre de son enquête sur les traditions sorcellaires néo-païennes aux États-Unis, cette sociologue s'est en effet intéressée aux représentations historiques de ses répondants sur les procès en sorcellerie des époques médiévales et modernes. Selon elle, cette période, de même que toutes les théories qui ont pu lui être associées (en particulier celle qui postule que les sorciers et sorcières médiévaux et modernes étaient les descendants directs d'une religion matriarcale paléolithique), créent une « communauté de mémoire » (Berger, 1999 : 70, ma traduction), générant ainsi un sentiment d'unité parmi ces néo-païens, aux origines socioreligieuses disparates. Le second élément d'analyse a été rappelé par Olav Hammer et James R. Lewis (2007) dans leur ouvrage collectif sur l'invention des traditions dans le champ religieux. Comme cet historien et ce chercheur en sciences des religions l'indiquent, le recours à la fabrication d'un passé fictif constitue une profonde source de légitimité, à la fois pour la tradition religieuse elle-même mais également pour les individus et les groupes s'y rattachant (Hammer et Lewis, 2007 : 4). Dans les discours des druidisants mentionnés plus haut, il me semble qu'un élément de langage commun atteste bien de ces deux mécanismes : l'usage d'un nous transhistorique, visible par exemple dans les expressions « ils n'ont jamais réussi à nous écraser » (Le Moullec, 2009 : 12) ou « les Rois et nos Druides » (Bouchet et Bouchet, 1996 : 155). D'une part, ce nous transhistorique relève en effet d'une « communauté de mémoire » (Berger, 1999 : 70, ma traduction), au sens où il brouille la distinction entre les druidisants d'aujourd'hui et les druides de l'Antiquité, les englobant dans un continuum malgré le gouffre temporel et culturel qui les sépare. D'autre part, ce nous transhistorique légitime les productions des druidisants d'aujourd'hui puisqu'il les ancre non pas dans une filiation récente, commencée avec la création des premiers groupes néo-druidiques au XVIII^e siècle, mais dans une filiation ancienne, remontant jusqu'à l'Antiquité. De plus, le récit que dressent René et Paul Bouchet (1996) permet de conférer à leur groupe en particulier un grand prestige, dans la mesure où il place les druides de leur Collège au cœur de l'histoire de France.

ont bien mis fin au système socioreligieux dans lequel les druides s'inscrivaient, des fragments de leurs croyances, pratiques et connaissances se sont cependant transmis indirectement jusqu'à ce que, à partir de l'époque moderne, des individus se requalifient de druides et fassent revivre à nouveau cette ancienne religion.

Dans les discours oraux et écrits des druidisants que j'ai recensés, trois vecteurs de transmission indirecte sont plus particulièrement mis en avant pour étayer cette thèse. Ceux-ci ont été bien résumés par Philip Carr-Gomm à l'occasion de l'entretien qu'il a accordé à Paco Rabanne (1996). Comme ce druidisant l'indique, le premier vecteur renvoie d'abord aux activités des bardes, ces personnages de la classe sacerdotale celtique préchrétienne qui ont continué d'exister après la christianisation des peuples celtes :

- [Paco Rabanne] Qu'advient-il de la sagesse druidique entre le VI^e siècle et le début du XVIII^e siècle, période où le christianisme règne en maître ?
- [Philip Carr-Gomm] Le druidisme disparaît en effet comme religion « officielle », mais le savoir continue d'être transmis par les bardes, ces poètes et musiciens qui étaient avant tout les gardiens de la mémoire. C'est par leur biais qu'a pu se maintenir l'héritage celtique, au pays de Galles, en Irlande et en Écosse. Les poèmes et chants bardiques, même s'ils ont subi l'influence chrétienne, sont restés authentiquement rattachés à leurs racines anciennes. Et pendant tout le Moyen Âge, des cours princières celtiques ont subsisté en Bretagne insulaire : les bardes y ont exercé leur talent et ont fait perdurer la tradition. On sait qu'en Irlande, par exemple, leurs écoles d'apprentissage ont fonctionné sans interruption jusqu'au XVII^e siècle. Au pays de Galles, des assemblées de bardes sont attestées au fil des siècles, parfois interdites, parfois encouragées par les rois d'Angleterre. (Rabanne, 1996 : 50)

Un peu plus loin dans la discussion, Philip Carr-Gomm expose ensuite le deuxième vecteur de transmission indirecte — les coutumes populaires :

- [Paco Rabanne] Quels sont les autres arguments qui plaident en faveur d'une survivance druidique ?
- [Philip Carr-Gomm] [...] les coutumes populaires ! C'est une source capitale d'informations, même s'il faut là aussi rester prudent, car le folklore a subi de nombreuses influences et déformations. Ce sont des bribes de connaissance qu'il nous faut déchiffrer et interpréter. Légendes populaires, superstitions locales, fêtes villageoises, voire danses folkloriques : tout cela constitue un terreau de recherches extrêmement fertile. Et c'est d'autant plus vrai que la population paysanne s'est souvent détournée d'un christianisme trop lié dans son esprit au système d'oppression féodale. Associé à la noblesse et aux notables, le clergé chrétien a suscité des mouvements de méfiance, voire de rejet. Les pratiques dites « païennes » sont alors devenues une sorte de refuge, en tout cas l'expression d'une tradition plus ancienne qui satisfaisait mieux le besoin de spiritualité. Il n'est pas douteux que des éléments druidiques aient été ainsi véhiculés jusqu'à nous. (Rabanne, 1996 : 52-53)

Dans l'optique d'illustrer son propos, Philip Carr-Gomm mobilise alors un exemple concret :

Quand vous jetez une pièce de monnaie dans une fontaine en formulant un vœu, vous répétez sans le savoir une pratique druidique. Les anciens druides avaient en effet coutume de jeter de l'or dans les lacs afin d'obtenir une guérison ou un gage de fertilité. À tel point qu'au fur et à mesure de leur expansion en Gaule et en Germanie, les Romains ont vendu aux enchères les vallées : les acheteurs récupéraient leur mise en draguant l'or jeté dans le lac. Je ne suis pas en train de vous dire qu'il faut jeter votre argent dans les fontaines pour voir se réaliser vos rêves, mais simplement que les coutumes populaires peuvent nous remettre en contact avec une conception druidique du monde — ici, les vertus de l'élément liquide. (Rabanne, 1996 : 53)

Enfin, le troisième et dernier vecteur de transmission indirecte réside, pour certains druidisants d'aujourd'hui, dans l'inconscient collectif, tel que Philip Carr-Gomm l'explique là encore :

- [Paco Rabanne] Vous pensez donc que nous aurions gardé la mémoire du druidisme ?

- [Philip Carr-Gomm] En quelque sorte, oui. Selon le schéma de [Carl] Jung, notre inconscient est formé de strates successives, de plus en plus profondes. Les plus superficielles sont liées à notre vie quotidienne, personnelle, familiale. Puis viennent des couches en relation avec notre patrimoine culturel et ethnique. Enfin, nous parvenons dans le domaine spirituel, où sont inscrits des archétypes puissants. Le succès du druidisme aujourd'hui vient de ce qu'il réveille en nous la conscience de ces archétypes primordiaux.

- [Paco Rabanne] Autrement dit, la continuité ne serait pas seulement physique, historique, mais aussi intérieure ?

- [Philip Carr-Gomm] Je crois en effet à un mode de transmission purement spirituel. Si tous les écrits, toutes les preuves matérielles ou orales venaient à disparaître, le druidisme pourrait renaître à une autre époque, sous une forme ou une autre, car il relève d'un courant intérieur, archétypal. (Rabanne, 1996 : 55-56)

On le comprend donc : selon la majorité des druidisants d'aujourd'hui, ce qui a disparu avec la romanisation et la christianisation des peuples celtes de l'Antiquité n'est finalement pas le druidisme en tant que tradition religieuse mais plutôt la forme à travers laquelle il se manifestait à l'époque antique. Ainsi, grâce à sa transmission indirecte via les activités des bardes, les coutumes populaires et l'inconscient collectif, le druidisme a vécu de manière latente jusqu'à ce que des individus, à partir du XVIII^e siècle, le fassent renaître dans sa version « néo ».

4.3.3 La thèse de la non-continuité

Pour terminer, j'ai répertorié dans le cadre de mon enquête une troisième thèse, que j'appelle la thèse de la non-continuité. À la différence de celles que je viens d'exposer, les druidisants qui la mettent en avant — plus nombreux que ceux soutenant la première mais moins nombreux que ceux soutenant la deuxième — ne défendent pas la transmission du druidisme jusqu'à l'époque moderne : dans leur logique, la romanisation et la christianisation des peuples celtes ont au contraire entraîné la

disparition totale de cette ancienne religion, qui n'a réapparu à partir du XVIII^e siècle qu'à travers des créations historiques originales, sans filiation directe ou indirecte avec les druides de l'Antiquité.

L'un des porte-paroles les plus connus de cette thèse est probablement le druidisant étatsunien Isaac Bonewits. Ce-dernier, qui forma et dirigea initialement le groupe nommé *Ár nDraíocht Féin: A Druid Fellowship*, s'est en effet distingué dans ses écrits par des positions « révisionnistes » (Lassalette-Carassou, 2008 : 119), c'est-à-dire par la volonté de briser les « mythes fondateurs » (*ibid.*) sur lesquels certaines traditions néo-païennes se sont construites, à commencer par la wicca et le néo-druidisme. Dans sa contribution à un ouvrage collectif édité par Philip Carr-Gomm (2001), il développe ainsi longuement cette vision de l'histoire, en revenant au préalable sur le découpage chronologique qu'il opère pour comprendre l'évolution des systèmes religieux associés au paganisme. Selon lui, il serait effectivement pertinent de distinguer trois étapes dans l'histoire des religions païennes : le « paléo-paganisme » (Bonewits, 2001 : 84), le « méso-paganisme » (*ibid.*) et le « néo-paganisme » (Bonewits, 2001 : 85). Comme il l'explique,

le « paléo-paganisme » se réfère aux voies tribales originales d'Europe, d'Asie, d'Amérique et même d'Afrique [ou] d'Océanie, quand elles étaient pratiquées comme des systèmes intacts de gnose et de culte. Mais aussi, certaines « grandes religions du monde », comme l'hindouisme, le taoïsme et le shinto, appartiennent à cette catégorie.

Le « méso-paganisme » est le terme utilisé pour les religions qui ont été établies pour recréer, faire renaître ou continuer les voies de leurs ancêtres (ou prédécesseurs), mais qui ont été lourdement influencées, délibérément ou involontairement, par le monde monothéiste et dualiste du judaïsme, du christianisme et/ou de l'islam. Par exemple, les systèmes méso-païens comprennent la franc-maçonnerie, le rosicrucianisme, le spiritisme, le druidisme, tel qu'il fut pratiqué par des mouvements influencés par la maçonnerie en Europe et dans les îles celtiques, les nombreuses fois afro-américaines (comme le vaudou ou la macumba) et le sikhisme (influencé par l'islam).

Le « néo-paganisme » désigne les religions créées depuis le début des années 1940 (mais elles ont des racines qui plongent jusqu'au milieu du XIX^e siècle) qui ont essayé d'unir ce que leurs fondateurs ont considéré comme les meilleurs aspects de différents types de paléo-paganisme avec les idéaux modernes de l'Ère du Verseau, tout en s'efforçant d'éliminer systématiquement le monothéisme et le dualisme occidentaux traditionnels. (Bonewits, 2001 : 84-85)

Après avoir rendu compte de sa typologie, il poursuit ensuite avec une mise au point historique concernant les druides de l'Antiquité :

Qu'en est-il donc de ce vocabulaire du point de vue du druidisme ? Nous savons que les druides originaux, paléo-païens, constituaient une classe sociale d'« intellectuels » et d'artistes, homologues aux brahmanes en Inde et aux flamines de l'Italie antique ; mais il n'y eut des « druides » que dans le monde celtique. Il y avait des druides hommes et femmes, divisés en plusieurs sous-catégories, comme les bardes, les sacrifiants, les guérisseurs, les devins et les juges. Ils étaient polythéistes — absolument pas monothéistes — et il se peut qu'ils aient fait des sacrifices humains de temps à autre. Cependant, ils n'édifièrent ni Stonehenge, ni les pyramides ; tous n'avaient pas de longues barbes blanches ; ils ne venaient pas de l'Atlantide et, probablement, que rares étaient ceux qui avaient une serpe d'or. Ces druides avaient pour fonction première de transmettre la connaissance et la culture d'une génération à l'autre, et d'accomplir et de superviser les cérémonies qu'ils estimaient nécessaires pour tenir en respect les forces du chaos. Ils avaient une connaissance ésotérique et exotérique profonde, mais ils n'étaient probablement pas plus sages que les « *medecine men* », les chamanes et les sorciers de n'importe quelle autre culture. (Bonewits, 2001 : 85)

Dans la suite de son exposé, il s'attache également à rompre avec ce qu'il qualifie de « mythe de continuité » (*ibid.*), à savoir l'« obsession » (*ibid.*) des « fondateurs et membres des groupes méso-païens et néo-païens [qui] préfèrent fréquemment croire, ou feindre de croire, qu'ils sont authentiquement paléo-païens pour ce qui est de la croyance et de la pratique » (*ibid.*) :

La plupart des lettrés croient que les druides paléo-païens originaux furent exterminés par l'Empire romain et par l'Église [...]. Il n'y a pas de preuve historique ou anthropologique solide de la survivance [...] du druidisme [...] nulle part dans le monde [...].

Les groupes druidiques méso-païens furent fondés au XVIII^e siècle, probablement un bon millier d'années après la mort du dernier druide celte, par des gens bien intentionnés qui ne répugnaient pas à forger de petits mensonges au sujet de l'histoire de leur groupe, et de la leur. Iolo Morganwg, par exemple, fut d'abord un partisan de l'unitarisme (chrétien) et, par une curieuse coïncidence, il se trouva que les druides paléo-païens au sujet desquels il écrivit étaient tous unitariens également !

Ces druides méso-païens fournirent une forme de paganisme convenant parfaitement à des gens qui ne voulaient pas être considérés publiquement comme non-chrétiens. Ils y parvinrent en proclamant que le druidisme n'était pas une religion spécifique mais plutôt une philosophie applicable à n'importe quelle foi, et que les druides paléo-païens avaient été réellement, non seulement monothéistes, mais aussi des « chrétiens préchrétiens », attendant patiemment que Jésus naisse pour courir se convertir ! (Bonewits, 2001 : 86)

Au regard de ses positions, il n'est par conséquent pas étonnant qu'il assume sans détour, lorsqu'il retrace son parcours auprès de différentes organisations néo-druidiques étatsuniennes, le caractère historiquement nouveau du groupe qu'il a fondé :

Je fus ordonné prêtre-druide par un diplômé de [l'Université] Carleton, Robert Larson, en octobre 1969. Je me suis impliqué dans les Reformed Druids of North America pendant plusieurs années, publiant les écrits des fondateurs et ajoutant des éléments propres pour produire le livre mentionné ci-dessus, *The Druid Chronicles*. Avec le temps, je fus de plus en plus convaincu que le druidisme devait être considéré comme une religion néo-païenne, et je m'efforçais de rendre sa liturgie aussi efficace que possible.

[...] Après plusieurs faux départs [avec d'autres groupes néo-druidiques], en 1983, je lançais Ár nDraíocht Féin: A Druid Fellowship ; une fraternité fondée sur l'utilisation de l'érudition moderne, un dessein liturgique efficace et l'excellence artistique. Je voulais créer une [organisation] druidique complètement nouvelle et carrément néo-païenne. (Bonewits, 2001 : 87-88)

À l'image d'Isaac Bonewits, les quelques druidisants que j'ai rencontrés promouvant cette thèse de la non-continuité — qu'il s'agisse d'ailleurs de membres de l'ADF ou

pas — reconnaissent ainsi pleinement que leur tradition, tout en étant aussi légitime que d'autres sur le plan religieux, n'en demeure pas moins une création historique moderne. À leurs yeux, le néo-druidisme constitue en somme une « tradition inventée », pour reprendre le qualificatif que m'avait renvoyé, sous la forme de clin d'œil à mes outils conceptuels, Sylvain, l'un de mes répondants se considérant comme un pratiquant solitaire, lors d'une entrevue en mars 2017.

4.4 Le néo-druidisme : regards actuels sur le renouveau druidique

Afin de parachever ce panorama des représentations historiques qu'ont les druidisants d'aujourd'hui sur leur propre tradition, la dernière étape sur laquelle il convient de s'arrêter enfin est, après le druidisme de l'Antiquité et sa transmission jusqu'à l'époque moderne, le néo-druidisme : comment les pratiquants actuels envisagent-ils l'histoire du druidisme à partir de l'époque moderne ? Qui étaient, pour eux, les premiers individus à se requalifier de druides et qu'ont-ils à dire sur la tradition qu'ils ont engendrée, dans sa diversité mais aussi dans son actualité ?

4.4.1 Une tradition à la triple origine organisationnelle

Bien qu'ils mettent en avant des thèses divergentes concernant la continuité du druidisme antique jusqu'à l'époque moderne, les druidisants d'aujourd'hui s'accordent quand même sur un point : le renouveau du druidisme a pris forme au XVIII^e siècle en Grande-Bretagne grâce à différents individus ayant été à l'origine des trois premiers groupes néo-druidiques.

De tous les propos que j'ai entendus et lus durant mon enquête, ceux de Michel Raoult (1992), en plus d'être très souvent cités par mes répondants et par d'autres auteurs, me semblent refléter le mieux la manière dont les pratiquants d'aujourd'hui présentent cette étape-là de l'histoire de leur tradition. Dans son ouvrage consacré aux organisations néo-druidiques implantées en Europe et en Amérique du Nord, ce druidisant français décrit en effet la fondation et l'évolution de ces trois groupes, dont le premier est surnommé le Druid Order (Raoult, 1992 : 51-55 et 67-77). Trois hommes, ayant plus largement marqué l'histoire intellectuelle britannique, y sont associés : l'anglais John Aubrey, né en 1626 et mort en 1697, autant connu pour ses écrits biographiques que pour ses travaux sur les cercles de pierres d'Avebury et de Stonehenge ; l'irlandais John Toland, né en 1670 et mort en 1722, célèbre quant à lui pour avoir été le premier philosophe à être qualifié de libre-penseur de même que le premier auteur à avoir employé le terme panthéisme ; et l'anglais William Stukeley, né en 1687 et mort en 1765, également renommé pour ses recherches sur les monuments mégalithiques du Sud-Ouest de l'Angleterre, considérées comme pionnières de l'archéologie scientifique⁶⁹.

Comme le rapporte Michel Raoult (1992 : 68), les druidisants d'aujourd'hui postulent que John Aubrey et John Toland se rencontrèrent à Oxford quelques années avant la mort du premier et lorsque le second était encore étudiant. John Aubrey, passionné des druides de l'Antiquité et des cercles de pierres qu'ils auraient, pensait-il à tort, érigé pour leurs cérémonies, suggéra alors à John Toland, lui aussi féru d'histoire celtique, l'idée de créer « une sorte de fédération internationale de [nouveaux] druides » (*ibid.*).

⁶⁹ Je l'ai dit, je m'appuie dans cette sous-section sur les écrits de Michel Raoult (1992) afin de rendre compte de la manière dont les druidisants d'aujourd'hui se représentent l'histoire du néo-druidisme. Pour des références scientifiques sur les individus et les organisations que j'évoque ici, je renvoie donc aux travaux des chercheurs commentés dans ma revue de la littérature savante (chapitre 1), en particulier ceux de Stuart Piggott (1978), Leslie E. Jones (1998), Philippe Le Stum (1998), Philip C. Almond (2000), Miranda Green (2000), Amy Hale (2000), Ronald Hutton (2007, 2009), Prys Morgan (2012) et Grégory Moigne (2016).

Ce dernier ne s'y attela cependant qu'en 1717, le 22 septembre, en réunissant à Londres une assemblée de plusieurs individus originaires des îles Britanniques et de Bretagne française intéressés à « restaurer [...] par réaction au puritanisme froid de la religion chrétienne [...] l'état social antérieur de la société celtique, où le druidisme était la religion naturelle » (Raoult, 1992 : 54). John Toland, l'organisateur de l'assemblée, y « fut élu le premier *Chosen Chief* [...] sous le nom ésotérique de Janus Junius Eoganesius » (*ibid.*), tandis que « l'Ordre prit le nom [...] anglais de The Druid Universal Bond, [plus] familièrement [appelé] le Druid Order » (*ibid.*). À sa mort, William Stukeley lui succéda comme deuxième responsable, sous le pseudonyme de « Chyndonax » (*ibid.*). Désireux de « concilier sa qualité de pasteur anglican avec sa qualité de druide, il présenta [toutefois] le druidisme comme une branche de la religion d'Abraham, ce qui n'était pas particulièrement en accord avec la tendance païenne de John Toland » (Raoult, 1992 : 55).

Dans son chapitre retraçant l'évolution du Druid Order de 1717 à nos jours, puisque ce groupe existe toujours, Michel Raoult (1992 : 67-77) livre par ailleurs deux éléments que la plupart des druidisants d'aujourd'hui indiquent aussi lorsqu'ils évoquent l'histoire de leur tradition, et plus spécifiquement l'histoire de ce premier groupe. D'une part, le Druid Order a compté dans ses rangs d'autres individus ayant marqué l'histoire britannique, tels que le peintre, graveur et poète William Blake, la féministe, socialiste et théosophe Annie Besant ou encore l'occultiste et cofondateur de l'Ordre de la Golden Dawn, Samuel Liddell MacGregor Mathers. D'autre part, le Druid Order a connu au cours des années de multiples scissions, entraînant la création de différents groupes, comme ce fut le cas en 1964 au moment où le druidisant anglais Ross Nichols forma, après s'être séparé du Druid Order, l'Order of Bards, Ovates and Druids, bien implanté au Québec.

Le deuxième groupe que les druidisants d'aujourd'hui présentent comme étant à l'origine du renouveau druidique s'appelle l'Ancient Order of Druids. Selon les pratiquants actuels, cette organisation a été créée à Londres le 28 novembre 1781 par l'anglais Henry Hurle. Comme le résume là encore Michel Raoult (1992 : 55-57), peu de renseignements sur sa vie sont connus : né en 1739 et mort en 1795, Henry Hurle était originaire de la ville de Bristol bien qu'il passât la plus grande partie de sa vie à Londres, où il exerça le métier de charpentier. Les motivations l'ayant poussé à fonder ce groupe semblent, cependant, moins obscures : l'Ancient Order of Druids a ainsi été « constitué pour rassembler des gens qui voulaient discuter dans le calme sans que la discussion ne dégénère en duel ou en beuverie, ce qui arrivait fréquemment à l'époque » (Raoult, 1992 : 56).

Lorsqu'ils évoquent ce deuxième groupe, les druidisants d'aujourd'hui mettent en avant deux éléments pour le caractériser. Le premier est sa grande similarité avec la franc-maçonnerie : d'un côté, les membres de l'Ancient Order of Druids ne cherchent en effet pas à « délibérément reconstituer le sacerdoce druidique [antique] » (Raoult, 1992 : 78) mais plutôt à développer « une sorte de morale [les] enjoignant d'être bons et paisibles » (*ibid.*) dans le cadre d'une « fraternité œcuménique » (*ibid.*) basée sur la cooptation entre hommes ; d'autre part, l'Ancient Order of Druids s'est doté d'« un cérémonial très ritualiste » (Raoult, 1992 : 55), se déployant de manière « privée et "à couvert" » (*ibid.*) ainsi que d'une structure en loges et d'un système d'initiation étant tous « d'allure maçonnique » (*ibid.*). Le second élément caractérisant ce groupe est le fait que cette fraternité entre les membres ait débouché sur des aides financières concrètes :

Pouvoir se réunir sans duel et sans soulerie et discuter fraternellement des meilleurs moyens d'améliorer la condition humaine était donc le premier but de l'organisation mais, après quelques réunions seulement, l'habitude fut prise de verser dans une boîte une contribution financière volontaire pour aider les

membres éventuellement malades ou en difficulté. Cette pratique encouragea nombre de gens, de religions ou de points de vue politique différents, à s'associer au nouveau groupe, à une époque où il n'existait aucune sorte de « sécurité sociale ». (Raoult, 1992 : 56)

À l'image du Druid Order, les druidisants d'aujourd'hui relèvent par contre que l'Ancient Order of Druids, qui existe également toujours, a compté à travers son histoire à la fois des membres célèbres — par exemple l'homme d'État Winston Churchill (Raoult, 1992 : 80) — mais aussi plusieurs scissions ayant donné lieu à d'autres groupes, comme en 1833 avec la création de l'United Ancient Order of Druids, devenant une « *friendly society* [...] s'orientant vers l'action mutualiste » (Raoult, 1992 : 57).

Enfin, les pratiquants actuels s'entendent pour reconnaître à l'organisation fondée par le gallois Edward Williams le statut de troisième groupe ayant initié le renouveau druidique à partir de l'époque moderne. Je l'ai déjà indiqué dans les chapitres 1 et 3, Edward Williams, né en 1747 et mort en 1826, était un poète — amateur, car il fut surtout maçon de profession — s'étant donné pour mission de contrer le déclin de la langue et de la culture galloises de son temps au profit de l'anglais et de la culture anglo-saxonne. Un des éléments sur lesquels il se concentra en particulier fut, comme le souligne Michel Raoult (1992 : 58), les chants associés aux bardes :

En 1770 [...] Edward Williams [...] chercha du travail à Londres, où il resta quelque temps. Il se mit tout naturellement à fréquenter les milieux gallois de la capitale. Il prit alors conscience de ces chants gallois traditionnels qu'il avait appris au pays de Galles dans son enfance et réalisa qu'il y avait là une tradition bardique à sauvegarder en la consignait de toute urgence. Il se mit lui-même à la tâche en transcrivant ce qu'il connaissait de la tradition galloise [de son comté de naissance] de Glamorgan et en compilant les manuscrits [censés avoir été] rédigés au XVI^e siècle par le barde Llywelyn Siôn [...].

Quelques années plus tard, Edward Williams, qui prit pour nom bardique Iolo Morganwg, créa donc un nouveau groupe en réunissant, le 21 juin 1792 à Londres, des proches pour fonder la Gorsedd de l'Île de Bretagne, « assemblée » des bardes gallois. À cette occasion, il mit au point tout un cérémonial : les réunions de la Gorsedd devaient en effet s'organiser « sous le soleil, œil de lumière » (Raoult, 1992 : 59), dans une « aire rituelle [délimitée par] des cailloux en cercle sur le sol » (*ibid.*), avec « au centre du cercle la pierre de la Gorsedd [...] servant d'autel [...] sur laquelle était déposée une épée nue » (*ibid.*) où « les bardes présents prêtaient serment “selon les anciens usages” » (Raoult, 1992 : 60). Dans la mesure où l'objectif principal d'Edward Williams était de sauvegarder la langue et la culture galloises, il réhabilita également la tradition des *eisteddfodau*, ces concours de poésie qu'organisaient jadis les bardes médiévaux. Selon Michel Raoult (1992 : 62), « Iolo Morganwg eut [ainsi] l'habile idée d'adjoindre aux *eisteddfodau* la cérémonie de la Gorsedd », de sorte qu'en 1819, lors d'un rassemblement dans la ville galloise de Carmarthen, les deux institutions fusionnèrent, assurant leur succès et leur longévité.

En parlant de ce troisième groupe, encore en activité de nos jours, les druidisants d'aujourd'hui insistent ici aussi sur deux aspects. D'une part, la Gorsedd galloise a donné naissance à deux organisations similaires : l'assemblée des bardes de Bretagne française, en 1899, présentée comme le groupe ayant diffusé le néo-druidisme en France, grâce à des personnages marquants de l'histoire culturelle de ce pays, tel le philologue Théodore Hersart de La Villemarqué (Raoult, 1992 : 103-104) ; et l'assemblée des bardes de Cornouailles, en 1928, fondée sous l'initiative du linguiste Henry Jenner, tout autant important dans l'histoire culturelle de cette région. D'autre part, le fondateur de la Gorsedd galloise a produit plusieurs œuvres littéraires qui, bien que reconnues comme apocryphes aujourd'hui, n'en sont pas moins majeures dans la tradition néo-druidique (Raoult, 1992 : 63-64). La plus importante est un ouvrage publié après sa mort sous le titre *Barddas*. Faussement attribué par Edward Williams à

un barde du XVI^e siècle, ce livre présente ainsi les symboles et les préceptes théologiques druidiques que les bardes gallois se seraient transmis secrètement de l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne.

4.4.2 Une tradition diversifiée

S'ils reconnaissent donc que ces trois groupes originels ont bien initié le renouveau du druidisme au XVIII^e siècle, les druidisants d'aujourd'hui insistent néanmoins, lorsqu'ils évoquent l'histoire de leur tradition à partir de l'époque moderne, sur sa diversité interne. À leurs yeux, le néo-druidisme s'articule ainsi autour de « tendances distinctes », de « plusieurs facettes » ou encore de « teintes différentes », pour ne mentionner que les principaux qualificatifs entendus au cours de mon enquête à l'intérieur du milieu néo-druidique québécois.

Dans trois des ouvrages de présentation de la tradition néo-druidique que mes répondants m'ont conseillé de consulter, j'ai pu trouver autant de classifications dans l'optique d'éclairer les lecteurs face à cette diversité interne. La première est celle mise en avant par Michel Raoult (1992). À la fin de son livre, ce druidisant résume en effet dans un « tableau synoptique » (Raoult, 1992 : 407-408) les modalités propres de ce qu'il appelle « les trois grandes branches du druidisme contemporain » (Raoult, 1992 : 407). Selon lui, les groupes fondés par John Toland, Henry Hurle et Edward Williams, de même que les organisations créées par des individus s'en étant séparés ou inspirés, ont généré au fil des années trois ramifications au sein du néo-druidisme, chacune possédant « une coloration particulière » (*ibid.*). La première de ces « grandes branches » (*ibid.*) renvoie d'abord à la « coloration » (*ibid.*) qu'il qualifie de « néo-païenne » (Raoult, 1992 : 408). À l'image de ce que désirait accomplir John Toland, il

s'agit avant tout pour les individus s'y inscrivant de faire revivre l'ancienne religion des peuples celtes de l'Antiquité, en assumant ainsi pleinement le caractère cultuel de cette démarche. La deuxième de ces « grandes branches » (Raoult, 1992 : 407) correspond ensuite à la « coloration » (*ibid.*) appelée « mutualiste » (Raoult, 1992 : 408). Pour les individus s'y rattachant, membres de l'Ancient Order of Druids ou des groupes en descendant, l'objectif est plutôt de développer un « fraternalisme » (*ibid.*) visant au développement de valeurs morales et de l'entraide entre les personnes, en refusant toutefois de considérer cette entreprise comme relevant du religieux, encore moins d'un religieux néo-païen. La troisième de ces « grandes branches » (Raoult, 1992 : 407) équivaut enfin à la « coloration » (*ibid.*) qu'il désigne comme « culturelle » (Raoult, 1992 : 408). Ici, il s'agit surtout pour les individus, affiliés à l'une des trois Gorseddau, de défendre certains aspects des cultures et identités galloise, bretonne et cornouaillaise, en premier lieu leurs langues et leurs arts, sans revendiquer là encore la dimension religieuse ou néo-païenne de leur organisation.

Pour Philip Carr-Gomm (1995 : 77-78), le néo-druidisme est également, comme « toutes les religions, spiritualités, psychothérapies ou écoles de pensées », fragmenté en différents « blocs séparés », entraînant occasionnellement des frictions entre les individus et les groupes :

Il serait évidemment absurde de prétendre que tout n'est qu'harmonie au sein du druidisme, où règnent parfois le sectarisme, le séparatisme et le sexisme. Par exemple : en raison d'affinités avec la Wicca, tel groupe n'assiste pas à la Conference for Christianity and Druidry, parce qu'il estime que pendant deux mille ans, les chrétiens leur ont infligé trop de souffrances pour que le dialogue soit possible ; tel groupe s'abstient d'y participer parce qu'il ne reconnaît pas de légitimité aux autres groupes druidiques y participant ; l'un des plus importants d'entre eux, l'Ancient Order of Druids, refuse de son côté aux femmes le droit d'être admises dans les mêmes loges que les hommes.

Par conséquent, après la description de ce qu'il considère être la dizaine d'organisations néo-druidiques comptant le plus de membres en Grande-Bretagne, Philip Carr-Gomm (1995 : 82) propose à son tour une classification, centrée cette fois sur « la spécificité de chacun de ces groupes », formant « les divers segments d'un mandala » :

Aux groupes gallois, cornouaillais et bretons correspond le segment du mandala dont relève la promotion des arts. À celui des œuvres charitables correspond l'Ancient Order of Druids. Au segment voué à défendre la liberté de rendre culte à Stonehenge et au respect de ce site sacré correspondent le Glastonbury Order of Druids et le Secular Order of Druids. Dans le segment concerné par la célébration des festivals solaires conçue comme travail spirituel tombent l'Universal Druid Order et le Druid Order. Et dans le segment concerné essentiellement par l'enseignement du druidisme à un plus large public tombent le College of Druidism in Edinburgh et l'Order of Bards, Ovates and Druids.

Finalement, dans son ouvrage de présentation du néo-druidisme, François de Fournier de Brescia (2009 : 42) offre lui aussi une classification afin de « servir les personnes engagées sur [la] voie druidique ». Pour lui, le néo-druidisme se divise en effet en « trois courants idéologiques » (de Fournier de Brescia, 2009 : 33). Le premier d'entre eux est celui qu'il appelle « le courant religieux strictement [néo-]païen » (*ibid.*). À l'instar de la première ramification de Michel Raoult (1992), ce courant « comprend des individus et des groupes d'origines diverses qui affirment leur foi dans l'ancienne religion celtique » (de Fournier de Brescia, 2009 : 33). Le deuxième courant est celui qu'il qualifie ensuite d'« ésotérique paganisant » (de Fournier de Brescia, 2009 : 33-34). Ici, il s'agit plutôt d'individus et de groupes qui « rendent compatibles un ésotérisme paléochristique » (de Fournier de Brescia, 2009 : 33) avec « l'ancienne religion celtique » (*ibid.*). Dans ce courant, les individus et les groupes, à l'inverse du premier, ne cherchent « donc pas tant le rétablissement d'une situation antérieure au christianisme qu'une mystique largement ouverte et tolérante » (de Fournier de Brescia, 2009 : 34). Le troisième courant est enfin celui qu'il nomme « areligieux culturel » (de Fournier de Brescia, 2009 : 38). Pour les individus et les groupes qui s'y

rattachent, « si le passé et les mythes celtiques sont à l'honneur, c'est plus pour défendre une identité géopolitique, une famille linguistique et une tradition folklorique que pour prétendre à une véritable voie religieuse ou ésotérique » (de Fournier de Brescia, 2009 : 35).

4.4.3 Une tradition néo-païenne actuelle

Je l'ai dit dans l'introduction de la thèse : face à la polysémie du mot « druide » dans le contexte néo-druidique, j'emploie personnellement les termes émiques de « druidisant » et « druidisante » notamment pour désigner les individus qui assument le caractère religieux de leur tradition. Par conséquent, l'ensemble des druidisants dont il est question dans cette recherche, qu'il s'agisse de ceux résidant au Québec ou de ceux vivant ailleurs sur la planète, ancrent leurs pratiques dans ce que Michel Raoult (1992 : 407) décrit comme la première des « trois grandes branches du druidisme contemporain » ou ce que François de Fournier de Brescia (2009 : 33) désigne comme le premier de ses « trois courants idéologiques ». À leurs yeux, le néo-druidisme participe ainsi, en tant que tradition néo-païenne, aux réactualisations contemporaines d'anciens systèmes religieux, même si beaucoup d'entre eux reconnaissent également les dimensions culturelle et identitaire de leur démarche, en revendiquant leur appartenance généalogique ou affective à la catégorie ethnique « celte » (Bowman, 1993, 1996, 2002, 2003 ; Dietler, 2006 ; Jourdain, 2012).

Pour terminer ce panorama des représentations qu'ont les druidisants d'aujourd'hui sur l'histoire de leur tradition, il n'est par ailleurs pas inutile de mentionner encore un dernier aspect lié à ces ramifications et déjà évoqué tant il est central à la fois dans leur logique mais aussi dans cette thèse : bien qu'elle s'articule à un système païen

historique, en l'occurrence celui ayant existé durant l'âge du fer celtique, la tradition néo-druidique est perçue par ses pratiquants comme étant profondément actuelle. Pour les druidisants d'aujourd'hui, il ne s'agit en effet pas de retrouver les croyances, pratiques et connaissances des druides de l'Antiquité de manière passéiste voire rétrograde. Au contraire, leur objectif est plutôt de reconstruire et de réinventer celles-ci afin de transformer le présent et d'apporter, pour reprendre les mots de Louernos à propos de la nécessité de la religion druidique ancienne, « des réponses aux problèmes et aux défis actuels », à savoir « le défi écologique, au niveau social, politique et économique ; et le défi de l'égo, au niveau psychologique. »

Entre 2012 et 2017, soit tout au long de mon ethnographie, j'ai ainsi pu récolter à de nombreuses reprises des discours — tant à l'oral qu'à l'écrit — de druidisants d'aujourd'hui affirmant cette dimension actuelle de leur tradition. Dans son entretien avec Paco Rabanne (1996 : 57-58), Philip Carr-Gomm l'explique par exemple comme ceci :

- [Paco Rabanne] Au fond, c'est le problème que pose la transmission de tout héritage : faut-il le « geler » ou le faire évoluer ?
- [Philip Carr-Gomm] Exactement, et ma position est clairement en faveur de l'évolution. Le druidisme serait une tradition à l'ambition bien restreinte si elle se fixait uniquement pour but de copier le passé à l'identique. À mon sens, elle s'enfermerait inmanquablement dans l'inertie ou dans un juridisme excessif : « Vous n'avez pas le droit de dire ceci ou de faire cela, etc. » Notre fonction en tant que druide est au contraire de la faire fructifier, de la renouveler afin de montrer qu'elle est parfaitement en phase avec le monde contemporain.

Lors de l'entrevue que nous eûmes en mars 2015, Bertram, un membre du Cercle Druidique de l'Harfang et de l'Érable, me présenta quant à lui cette dimension de la sorte :

Le druidisme est une tradition vivante, qui évolue, qui change. Je pense personnellement que nous ne saurons jamais vraiment quel druidisme était pratiqué par les anciens. De toute façon, leurs façons de faire ne pourraient être appliquées dans leur entièreté aujourd'hui, au regard de l'Esprit de notre Temps. Pour moi, si le druidisme contemporain veut être sérieux, il doit en effet ne pas être une tradition archaïque, mais une tradition progressiste. Et en étant progressiste, il ne peut qu'apporter des solutions aux sociétés d'aujourd'hui et de demain, en contribuant à l'installation d'une aune nouvelle.

Pour ne citer qu'un dernier exemple révélateur, dans une rubrique de son site Internet intitulée de manière rhétorique « Les idées reçues sur le Druidisme contemporain », l'Assemblée de Semias, ce groupe de druidisants français implanté dans la région orléanaise que j'ai mentionné plus haut, indique lui aussi sans détour la dimension actuelle de la tradition néo-druidique :

Des druides au XXI^e siècle... ? N'importe quoi !

Nous n'entendons pas aujourd'hui ressusciter le Druidisme en tant que composante sociale, et qui a disparu il y a plusieurs siècles avec la civilisation celtique à laquelle il était rattaché. [...] [La tradition druidique] est au service de l'évolution de l'homme contemporain, comme elle le fut pour [les druides du passé et] pour nos lointains Ancêtres⁷⁰.

4.5 Conclusion

Dans son ouvrage de synthèse sur les druides, l'archéologue Miranda Green (2000 : 20-21) indique que, devant les « changements radicaux qui sont intervenus entre ses premiers témoignages, à la fin du I^{er} millénaire av. J.-C., et le néo-paganisme druidique pratiqué [de nos jours] », « dresser un tableau chronologique du druidisme [à travers les âges] constitue une gageure ».

⁷⁰ Cette rubrique peut être consultée ici : <http://reliance9.free.fr/themes/ideesC.html>

Tel que l'on vient de le voir dans ce quatrième chapitre, selon les druidisants d'aujourd'hui, qu'il s'agisse de ceux résidant au Québec mais aussi de ceux vivant ailleurs sur la planète, l'exercice semble moins délicat. Parfois en étant en phase avec l'historiographie savante, parfois en s'en distanciant nettement, ces derniers dressent en effet un portrait de l'histoire de leur tradition qui se subdivise en trois étapes : son premier déploiement durant l'Antiquité, à savoir une période où les anciens druides étaient des acteurs centraux du système socioreligieux propre à l'âge du fer celtique ; sa difficile survie — directe, indirecte ou inexistante dépendamment des points de vue — s'étalant sur toute l'époque médiévale et une grande partie de l'époque moderne, enclenchée par les processus de romanisation et de christianisation des peuples celtes et terminée jusqu'à ce que plusieurs individus se requalifient publiquement de druides ; et son développement à partir du XVIII^e siècle, d'abord en Grande-Bretagne puis progressivement dans d'autres endroits du monde, sous sa version « néo », c'est-à-dire sous la forme d'une tradition s'inscrivant à la fois dans un contexte sociohistorique nouveau et dans les réhabilitations actuelles des paganismes préchrétiens.

Dans le chapitre suivant, je propose désormais de poursuivre l'exploration des logiques des druidisants d'aujourd'hui en documentant et en analysant les modalités de leurs reconstruction et réinvention du druidisme antique au XXI^e siècle.

CHAPITRE 5

FAIRE REVIVRE LE DRUIDISME ANTIQUE AU XXI^E SIÈCLE : MODALITÉS ET LOGIQUES

5.1 Introduction

Si l'analyse des représentations qu'ont les druidisants d'aujourd'hui de l'histoire de leur tradition atteste d'une « conscience du passé » (Hobsbawm, 2012a : 11) qui les situe dans une chronologie s'ancrant dans des temps anciens et se déployant sur le long cours, leur ambition reste quand même de faire revivre le druidisme antique au XXI^e siècle. Cette ambition, qui s'est imposée au fil de ma théorisation ancrée comme ma problématique de recherche, correspond pour rappel à la première échelle à partir de laquelle se déploie le processus que je nomme la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec : en mobilisant les notions d'invention de la tradition (Hobsbawm et Ranger, 2012), de ce que j'appelle le bricolage *New Age* (De la Torre, 2011, 2016a ; Altglas, 2014a, 2014b, 2014c), de créativité rituelle (Magliocco, 2014) et de réflexivité critique (Gobin et Vanhoenacker, 2016b), il m'est en effet apparu que, dans l'optique de reconstruire et réinventer la religion préchrétienne des peuples celtes en l'adaptant à « l'Esprit du Temps » actuel, les pratiquants québécois du néo-druidisme, grâce à des procédés à la fois créatifs et réflexifs, mettent en branle à l'image de leurs coreligionnaires ailleurs sur la planète des mécanismes d'appropriation, de

réagencement et de resémantisation aussi bien de « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) renvoyant aux croyances, pratiques et connaissances qu’auraient possédées les anciens druides que de « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) provenant de systèmes religieux, de contextes culturels et de courants de pensée qui leur étaient étrangers.

Dans ce cinquième chapitre, je souhaite à présent éclairer plus en détail les modalités selon lesquelles ces procédés et mécanismes se manifestent de même que les logiques qui les sous-tendent. Pour ce faire, la section suivante revient d’abord sur les « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) utilisés par les druidisants d’aujourd’hui en précisant à partir de quelles sources de savoir ils sont appropriés, à quels éléments historiques ils font plus exactement référence et comment ils peuvent être concrètement réagencés et resémantisés. Similairement, je m’arrête ensuite dans la troisième section sur les « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) exogènes au druidisme antique que les pratiquants avec qui j’ai travaillé s’approprient en exposant les raisons d’un tel recours, leurs provenances et quelques-uns de leurs réagencements et resémantisations. Dans la quatrième section, j’aborde finalement le cadre d’inscription de ces procédés et mécanismes en examinant ce que je désigne comme les deux postures historiques qui influent sur la reconstruction et la réinvention contemporaines du druidisme antique.

5.2 Collecter et recycler les fragments du passé : les « matériaux » de la tradition

Selon Eric Hobsbawm (2012b : 30 et 32), l’invention de la tradition, en tant que « processus de formalisation et de ritualisation », repose donc sur l’utilisation de « matériaux » renvoyant aux périodes historiques auxquelles les nouvelles traditions

s'enracinent. Ainsi, c'est par leur recyclage que se créent notamment « la référence au passé » (Hobsbawm, 2012b : 30) que cherchent à produire ces « innovations » (Hobsbawm, 2012a : 18) mais également le sentiment de « continuité d'expérience collective » (Hobsbawm, 2012a : 22) à travers le temps que peuvent expérimenter leurs acteurs. En ce qui concerne la tradition néo-druidique, ces « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) correspondent tel que je l'ai déjà indiqué aux croyances, pratiques et connaissances que les druidisants d'aujourd'hui attribuent aux druides antiques. Afin de documenter et d'analyser au mieux les procédés et mécanismes par lesquels les pratiquants du néo-druidisme font revivre ces dernières, la première question qu'il me semble important d'aborder est alors celle de leurs sources de savoir.

5.2.1 À partir de quelles sources de savoir ces « matériaux » sont-ils appropriés ?

Avant même de réagencer et de resémantiser, dans l'« ici et maintenant » que constituent les sociétés occidentales contemporaines, les croyances, pratiques et connaissances des druides de l'Antiquité, les druidisants d'aujourd'hui doivent en effet se les approprier. Ce premier mécanisme s'apparente ainsi à un travail savant par lequel les pratiquants, à l'instar de ce que l'on retrouve dans la recherche empirique, collectent leurs données à partir de différentes sources de savoir.

Celles-ci sont de deux sortes. Comme on peut le deviner au regard de ce que j'ai précédemment mentionné à propos des caractéristiques sociodémographiques du milieu néo-druidique québécois (chapitre 2) et des représentations historiques que les druidisants d'aujourd'hui possèdent sur la religion druidique ancienne (chapitre 4), la première est d'abord composée d'études scientifiques traitant de l'âge du fer celtique.

Dans un article de son blogue personnel sur le culte des ancêtres publié en novembre 2017, Louernos l'explique par exemple très clairement : « Afin de retrouver les pratiques des Celtes de l'Antiquité, il faut en premier lieu se baser sur les recherches historiques, linguistiques et archéologiques passées et toujours en cours⁷¹. » Lorsqu'il présente le groupe néo-druidique qu'il a créé, Isaac Bonewits (2001 : 93-94) insiste lui aussi sur la nécessité d'utiliser de telles sources :

À l'ADF, nous croyons que [...] l'érudition est d'une importance vitale. Les déesses et les dieux n'ont pas besoin que nous leur disions des mensonges pour leur faire plaisir. Nous ne pouvons pas non plus comprendre nos prédécesseurs paléo-païens en nous livrant à des fantaisies romantiques, quelque « politiquement correctes » ou émotionnellement satisfaisantes elles puissent être. Ainsi, nous n'assurons pas la promotion des [thèses sur les] matriarcats universels, la construction de Stonehenge par la magie druidique [ou] la fable selon laquelle les druides auraient été maître de cristaux chamaniques originaires de l'Atlantide. Nous ne blanchissons pas la barbarie occasionnelle de nos prédécesseurs, ni ne l'exagérons. Nous faisons usage de l'archéologie véritable, de l'histoire véritable — et nous sommes prêts à changer d'opinion quand une information nouvelle vient à notre connaissance, même si elle détruit nos théories chéries.

Sans avoir cherché à en dresser une liste exhaustive, j'ai pu relever lors de mon enquête que, parmi ces études scientifiques, celles émanant des antiquisants considérés comme les plus importants spécialistes du druidisme et des mondes celtiques anciens sont, de manière évidente, abondamment utilisées. De ce fait, les publications de Miranda Green, Stuart Piggott, Nora Chadwick, Jean-Louis Brunaux, Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h, que j'ai moi-même citées, côtoient dans les lectures néo-druidiques celles du linguiste Pierre-Yves Lambert ou encore des archéologues Anne Ross et Venceslas Kruta. Les pratiquants québécois avec lesquels j'ai interagi n'hésitent également pas à procéder à des veilles bibliographiques en se tenant

⁷¹ Cet article peut être consulté ici : <http://cleiolouernos.blogspot.com/2017/11/sur-le-culte-des-ancetres-et-des-cranes.html>

régulièrement informés de l'actualité de ce champ de recherche et à se partager entre eux les parutions récentes — mémoires, thèses, articles, livres, rapports d'opérations archéologiques, etc. — qu'ils trouvent intéressantes. Pour ne mentionner qu'un cas révélateur, lorsque l'historien Gaël Hily a publié à la fin de l'année 2012 son travail doctoral sur le dieu celtique Lugus, Julie, une membre du Cercle Druidique du Parc Lafontaine, mit ainsi en ligne en avril 2013 un compte rendu personnel de l'ouvrage sur le groupe Facebook de l'organisation à destination de ses coreligionnaires⁷².

Les druidisants d'aujourd'hui ne s'arrêtent cependant pas à ces seules études scientifiques. Pour collecter leurs « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32), ces derniers mobilisent en effet directement les données historiques disponibles sur le système socioreligieux dans lequel évoluaient les anciens druides. En ce sens, la seconde sorte de sources de savoir auxquelles ils ont recours est composée des mêmes données que les chercheurs analysent : écrits d'auteurs grecs et romains ayant vécu entre le IV^e siècle av. J.-C. et le IV^e siècle ap. J.-C. ; textes irlandais et gallois rédigés au cours du Moyen Âge retranscrivant les récits qui étaient partagés oralement par les peuples celtes avant leur christianisation et qui forment ce que l'on appelle communément les

⁷² Les lecteurs curieux pourraient ici se demander : comment les druidisants d'aujourd'hui reçoivent-ils les vives critiques — commentées dans mon premier chapitre — que beaucoup d'antiquisants ont formulées à l'égard du néo-druidisme et d'eux-mêmes ? Lorsque j'ai posé la question à Kaouenn à l'occasion d'une entrevue en juillet 2016, celui-ci me redirigea vers la série de trois contributions publiées dans *MENHIR Le Mag de l'OBOD francophone* par Dominique, une druidisante vivant en Europe. Dans les numéros parus en octobre 2015, janvier 2016 et avril 2016, cette dernière partagea en effet son avis sur les productions de Jean-Louis Brunaux, très sceptique comme on l'a vu quant à cette tradition et ses acteurs. La synthèse qu'elle a rédigée dans le troisième de ces textes me semble bien refléter la position générale des pratiquants que j'ai rencontrés par rapport aux commentaires négatifs des spécialistes de l'Antiquité : « Personne, aujourd'hui, à ma connaissance, n'a davantage publié que [Jean-Louis Brunaux] sur la religion gauloise. C'est dire à quel point, même sans tenir compte de sa valorisation médiatique, il est incontournable dans ce domaine. Il est préférable, à mon sens, d'avoir une vue générale sur son œuvre et d'en suivre l'évolution depuis sa première publication jusqu'à la plus récente, pour mieux [...] se frayer un chemin entre les faits objectifs et ses interprétations personnelles, trop souvent cousues d'un fil blanc partisan. À ces conditions, ses livres peuvent se révéler très instructifs, par leur érudition, leur apport méthodologique, mais aussi parce qu'ils ont le mérite de nous rappeler que, dans les domaines de l'histoire et de l'archéologie, l'objectivité ne va pas de soi. » Le numéro dans lequel cet article se trouve peut être consulté ici : https://issuu.com/obod-menhir/docs/menhir_2016-05

mythes ou mythologies celtiques ; vestiges archéologiques relatifs à différents aspects de la vie sociale, politique et religieuse des Celtes de l'âge du fer.

À propos de ces données historiques, les pratiquants actuels ont par ailleurs conscience de leur caractère limité, dans la mesure où elles ne permettent d'éclairer, comme je l'ai présenté lors de ma revue de la littérature savante (chapitre 1), que quelques fragments du druidisme antique. *Ipsa facto*, les druidisants d'aujourd'hui reconnaissent que les reconstruction et réinvention qu'ils mettent en branle ne sont pas simples. Durant mon ethnographie, j'ai ainsi entendu à de nombreuses reprises des phrases similaires à celle qu'avait énoncée Bioulca dans une entrevue d'avril 2014 lorsqu'elle m'affirma que, au regard du faible nombre de ces données et des problèmes qu'elles posent pour l'interprétation, « le travail pour récupérer notre tradition est immense ». À la fin du livre de Michel Raoult (1992 : 410), on retrouve également cette idée lorsque le druidisant résume l'ampleur et la difficulté de ce labeur :

Retrouver la vieille religion celtique, ressusciter les dieux et les héros des Celtes, réactiver des schémas archaïques d'initiation, voire les enrichir de valeurs nouvelles, restaurer les rites [et] revivifier les cultes, cela suppose un énorme travail de recherche, un courage sans faille, de vastes compétences, des qualités remarquables de *leaders* sans parler d'une foi celtique à soulever les montagnes !

5.2.2 À quels éléments historiques ces « matériaux » font-ils référence et comment ceux-ci peuvent-ils être réagencés et resémantisés ?

Grâce à ces différentes sources de savoir, les druidisants d'aujourd'hui sont donc en mesure de collecter les croyances, pratiques et connaissances qu'auraient possédées les druides de l'Antiquité, c'est-à-dire autant de « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) qui, tout en étant lacunaires d'un point de vue historiographique, renvoient quand

même à des éléments historiques précis. À travers mon enquête au sein du milieu néodruidique québécois, j'ai ainsi noté que les pratiquants actuels s'approprient, pêle-mêle : les entités non humaines, en particulier les divinités, avec lesquelles les peuples celtes préchrétiens interagissaient ; leurs représentations de l'univers, notamment l'existence d'un « Autre Monde » parallèle au nôtre et l'importance des points d'eau — puits, fontaines, rivières, fleuves, lacs, mers et océans — pour y accéder ; la réincarnation ; le principe d'inspiration divine envoyée par les dieux et déesses aux humains ; le sacrifice ; le calendrier autour duquel l'année et les activités liturgiques s'articulaient ; la division tripartite de la classe sacerdotale ; l'organisation de rassemblements annuels permettant aux druides éloignés géographiquement de se rencontrer ; divers objets qui avaient une place particulière dans leurs mythes et leurs rites ; et la proximité qu'ils avaient avec la nature de même que les savoirs qu'ils en tiraient, comme la phytothérapie ou la divination.

En vue d'illustrer plus concrètement les réagencements et les resémantisations entourant ces « matériaux » (*ibid.*), je propose d'examiner dans les paragraphes qui suivent deux des nombreux exemples que j'ai recueillis au cours de mon ethnographie : la reproduction d'objets archéologiques et mythologiques par Louernos pour ses cérémonies, d'une part ; et la recomposition qu'a connue la classe sacerdotale antique, notamment à l'intérieur de l'Order of Bards, Ovates and Druids, d'autre part.

5.2.2.1 La reproduction d'objets archéologiques et mythologiques : l'exemple de Louernos

Comme l'ensemble de ses coreligionnaires, Louernos utilise en effet pour ses cérémonies, tant celles qu'il célèbre seul que celles qu'il a été emmené à officier dans

le cadre des groupes qu'il a cofondés, différents objets. Si ceux-ci sont trop variés pour pouvoir être tous listés, cinq m'intéressent néanmoins spécifiquement ici puisqu'ils reproduisent directement des éléments historiques que ce dernier s'est approprié grâce aux sources de savoir que je viens d'exposer.

Le premier de ces objets fait tout d'abord référence à une pratique associée aux druides antiques dont Miranda Green (2000) rend compte à deux reprises dans son ouvrage sur le druidisme. Lorsqu'elle commence à décrire les aspects cosmologiques de la religion celtique préchrétienne, l'archéologue précise d'emblée que, dans le but d'arriver « à un certain degré de compréhension » (Green, 2000 : 23), il lui paraît nécessaire de mettre en lien les écrits des auteurs grecs et romains avec les traces archéologiques disponibles. En guise de cas concret, celle-ci rapporte alors le croquis (figure 5.1) de deux « statuettes en bois de l'âge du fer » (Green, 2000 : 24) — celle de gauche figurant un personnage féminin retrouvé en Écosse, celle de droite un personnage masculin retrouvé en Angleterre — avec la légende suivante : « ces effigies correspondent aux indications du poète latin Lucain, qui mentionne des images en bois représentant des dieux dans des bosquets sacrés gaulois » (*ibid.*).



Figure 5.1 Statuettes en bois de l'âge du fer

(Source : Green, 2000 : 24)

Un peu plus loin dans ses explications, au moment d'évoquer les œuvres littéraires traitant des druides rédigées durant les premières années de l'Empire romain, Miranda Green (2000 : 42-43) inclut à nouveau un dessin (figure 5.2) — en vue d'artiste cette fois — avec une explication similaire :

Le poète latin Lucain décrit un bois druidique proche de Marseille qui fut détruit par les soldats de César au milieu du I^{er} siècle av. J.-C. Il y signale d'horribles figurines en bois dissimulées parmi les arbres (un peu à la manière des poupées vaudou haïtiennes) qui terrifiaient les visiteurs du bois sacré.



Figure 5.2 Un bois sacré gaulois

(Source : Green, 2000 : 42)

Avide lecteur des publications de l'archéologue, Louernos a donc reproduit une statuette semblable pour s'en servir dans un cadre rituel. Tel qu'on peut le voir sur la photographie (figure 5.3) que j'ai prise à l'occasion d'une cérémonie en juin 2017 —

que je présenterai dans le chapitre suivant — organisée chez lui, celui-ci se décline en trois composantes : un morceau de bois sculpté à partir d'une branche d'érable sur lequel il a entre autres pyrogravé une paire d'yeux et une bouche afin de rappeler un visage humain ; un mélange de terre et de petits cristaux de quartz dans lequel le morceau de bois est planté ; et un pot de fleur en céramique contenant le tout.



Figure 5.3 Statuette représentant les divinités sculptée par Louernos
(Source : Boissière, 2017)

Selon moi, la création de cet objet correspond bien aux mécanismes entourant les « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) que les druidisants d'aujourd'hui recyclent

dans leurs productions religieuses. L'appropriation qu'a connue l'élément historique auquel ce « matériau » (*ibid.*) spécifique fait référence est d'abord évidente : parce qu'il l'a jugée majeure, Louernos a en effet fait sienne la pratique qu'avaient les druides de l'Antiquité de représenter leurs divinités par des statuettes en bois et de les disposer dans leurs lieux de culte. Le réagencement dont il a fait — littéralement — l'objet est ensuite tout autant perceptible : dans le but de réhabiliter cette pratique, Louernos a lui-même façonné une telle statuette afin qu'elle prenne place dans les cérémonies qu'il célèbre à l'intérieur de son appartement. Enfin, la resémantisation par laquelle cet élément historique est passé m'a été clairement indiquée par Louernos dans une entrevue à la fin de ce rituel de juin 2017. Lorsque je lui ai demandé des informations sur cet objet, ce dernier m'expliqua qu'il remplissait deux fonctions. Sans surprise, la première reprend celle des druides antiques : cette statuette lui sert à figurer les dieux et les déesses, en l'occurrence son couple divin de prédilection — le dieu gaulois Belenos, représenté avec le symbole de gauche du triskell, et sa parèdre Belisama, représentée avec le symbole de droite de la roue. La seconde relève par contre d'une interprétation historiquement inédite et personnelle — tout en s'inscrivant cependant dans la logique des pratiquants actuels d'adapter cet ancien système religieux dans l'« ici et maintenant » que constituent les sociétés occidentales contemporaines. Pour Louernos, cette statuette a ainsi pour seconde fonction « de reproduire symboliquement un bosquet intérieur » et « d'emmener l'univers forestier chez lui », puisque son mode de vie urbain et les conditions météorologiques québécoises, en hiver surtout, ne lui permettent pas de pouvoir systématiquement officier en forêt comme le faisaient les druides de l'Antiquité.

Lors de cette même cérémonie, j'ai par ailleurs pu constater que Louernos s'était aussi inspiré d'un récit mythologique irlandais pour compléter son outillage rituel avec quatre autres objets. Je l'ai dit dans ma revue de la littérature savante : le corpus de textes composant les mythes de l'Irlande est habituellement divisé en plusieurs groupes

dont le premier — le Cycle mythologique — rassemble différents manuscrits présentant les divinités et le peuplement de l'île (pour plus d'informations, je renvoie encore à Le Roux, 1961 ; Guyonvarc'h et Le Roux, 1990, 1995 ; Green, 1995, 2000). L'un d'entre eux, plus connu sous son nom gaélique de *Lebor Gabála Éirenn*, raconte en effet comment six peuples de dieux et de héros ont un jour débarqué en Irlande dans l'optique d'y vivre. Les Tuatha Dé Danann, « gens de la déesse Dana », en firent notamment partie. À l'origine, ce peuple divin provenait de quatre îles situées « au nord du monde », chacune sous la responsabilité d'un druide spécifique : l'île de Gorias, dirigée par le druide Esras ; l'île de Falias, dirigée par le druide Morfessa ; l'île de Murias, dirigée par le druide Semias ; et l'île de Findias, dirigée par le druide Uiscias. Le récit relate également que, au moment de partir pour l'Irlande avec les leurs, ces quatre druides emportèrent avec eux le « talisman », c'est-à-dire l'objet aux propriétés magiques, qu'ils possédaient. Ainsi, le druide Esras ramena la lance de Lug, une arme dont on disait entre autres qu'aucune bataille n'avait jamais été menée contre l'homme qui la tenait. Le druide Morfessa vint similairement avec une roche appelée la pierre de Fal, qui avait pour caractéristique principale de crier lorsque celui qui allait devenir souverain d'Irlande s'approchait d'elle. Le druide Murias apporta pour sa part le chaudron du Dagda, censé notamment garantir de manière illimitée l'abondance en nourriture. Finalement, le druide Uiscias prit avec lui l'épée de Nuada, une autre arme qui avait plusieurs pouvoirs, dont ceux de rendre invincible son porteur et de blesser mortellement toutes les fois où elle était employée.

Au cours d'une de ses relectures du récit, Louernos eut donc l'idée d'inclure, à l'image de la statuette de bois susmentionnée, des reproductions de ces quatre objets dans ses cérémonies. On le voit sur la photographie (figure 5.4) que j'ai prise de ce qu'il m'a décrit comme étant son « espace de rangement » : deux de ces objets sont de sa composition — la lance de Lug, à gauche, réalisée à partir d'une branche d'érable, et la pierre de Fal, à droite, à savoir une roche qu'il a trouvée pendant une promenade en

forêt — tandis que les deux autres — son chaudron du Dagda et son épée de Nuada — sont des œuvres d'artisanat censées reproduire des artefacts celtiques de l'âge du fer qu'il s'est procuré sur Internet.



Figure 5.4 Les quatre « talismans » de Louernos

(Source : Boissière, 2017)

Ce qui me paraît particulièrement intéressant ici est l'usage que Louernos fait de ces objets. Tel que j'ai pu le découvrir durant cette cérémonie, ce dernier se sert en effet de ces quatre « talismans » pour délimiter son espace rituel. Tout comme l'ensemble des pratiquants du néo-druidisme et de certaines autres traditions néo-païennes — j'y

reviendrai là encore plus en détails dans le chapitre suivant —, Louernos a effectivement pour habitude de célébrer ses rites dans un espace appelé « cercle ». La plupart du temps, ce « cercle » est divisé en « quartiers » associés à une direction cardinale. Plutôt que d'utiliser l'un des types d'objets souvent réservés à cette fonction, comme des bougies ou des roches, Louernos préfère ainsi marquer son espace à l'aide de ces « talismans », les ordonnant alors dans cet ordre : la lance de Lug à l'est, la pierre de Fal au sud, le chaudron du Dagda à l'ouest et l'épée de Nuada au nord. On le comprend par conséquent : dans l'optique d'être, selon la justification qu'il m'avança, « plus fidèle à l'héritage mythologique des Celtes », Louernos s'est en somme approprié le récit de l'arrivée en Irlande des Tuatha Dé Danann, a réagencé les « talismans » mis en scène dans celui-ci à travers quatre objets les reproduisant et a resémantisé ces derniers en leur attribuant la signification nouvelle d'être les marqueurs de son espace rituel.

5.2.2.2 La recomposition de la classe sacerdotale antique : le cas de l'Order of Bards, Ovates and Druids

Dans le but d'illustrer davantage comment les « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) que les druidisants d'aujourd'hui utilisent pour faire revivre le druidisme antique peuvent être réagencés et resémantisés, je propose d'étudier désormais un second exemple ne témoignant plus uniquement des appropriations personnelles de l'un de mes répondants : la recomposition qu'a connue la classe sacerdotale antique, en particulier à l'intérieur de l'Order of Bards, Ovates and Druids.

Comme le nom de ce groupe l'indique clairement, on retrouve dans le néo-druidisme trois grades initiatiques qui correspondent à une division tripartite qui existait durant

l'Antiquité. En s'appuyant sur les descriptions que fit Posidonius quelques années avant eux, Strabon et Diodore de Sicile rapportèrent en effet que la classe sacerdotale gauloise était composée de trois catégories d'individus ayant chacun des fonctions socioreligieuses bien définies (pour des éclairages complets, voir Piggott, 1978 ; Guyonvarc'h et Le Roux, 1990, 1995 ; Chadwick, 1997 ; Green, 2000 ; Brunaux, 2006 ; Cunliffe, 2010). Les premiers furent les bardes, dépeints par Strabon comme « des chantres sacrés et des poètes » (dans Brunaux, 2006 : 227) censés posséder, selon Diodore de Sicile, « des instruments semblables à des lyres » (dans Brunaux, 2006 : 228) afin de chanter « tantôt des hymnes, tantôt des satires » (*ibid.*). Les deuxièmes s'appelaient les *vates*⁷³. Si Strabon les présenta de manière lapidaire, en précisant que ceux-ci s'occupaient « des cérémonies religieuses » (dans Brunaux, 2006 : 227) et avaient « des connaissances dans les sciences de la nature » (*ibid.*), Diodore de Sicile prodigua plus de détails à leur propos : « [Les Gaulois] recourent également aux services de devins [les *vates*] qu'ils tiennent en grande faveur. Ces derniers prédisent l'avenir d'après l'observation des oiseaux et par la mise à mort de victimes sacrificielles » (dans Brunaux, 2006 : 228). Enfin, les troisièmes étaient les druides, « connaisseurs » (dans Brunaux, 2006 : 227) eux aussi « des sciences de la nature » (*ibid.*) et pratiquant « la philosophie morale » (*ibid.*) pour Strabon ainsi que « philosophes [et] théologiens auxquels les plus grands honneurs » (dans Brunaux, 2006 : 228) étaient rendus pour Diodore de Sicile.

Puisque ces descriptions permettent d'établir de façon presque certaine l'un des rares éléments historiques que l'on connaît à propos du druidisme antique, différents groupes de druidisants ont repris cette division sacerdotale comme division initiatique. Au fil

⁷³ À l'instar de Jean-Louis Brunaux (2006), de la plupart des spécialistes du druidisme antique et de la grande majorité des druidisants d'aujourd'hui, je conserve à mon tour le terme latin *vates* pour désigner cette catégorie sacerdotale antique, bien qu'on en retrouve une traduction directe en français. Par ailleurs, les lecteurs attentifs auront peut-être noté que le mot ovate(s) est aussi employé dans la tradition néo-druidique, tant en français qu'en anglais, pour qualifier ceux qui se font de nos jours les continuateurs des *vates* de l'Antiquité.

des chapitres précédents, j'en ai déjà mentionné quelques-uns : les Gorseddau galloise, bretonne et cornouaillaise, sur lesquelles plusieurs recherches se sont penchées et auxquelles on peut se référer pour des analyses de leurs dynamiques internes (par exemple Le Stum, 1998 ; Hale, 2000 ; Hutton, 2009 ; Morgan, 2012 ; Moigne, 2016) ; l'Ancient Order of Druids in America, qui possède quelques membres au Québec tel que mentionné auparavant (chapitre 2) ; ou encore l'Assemblée de Semias, cette organisation française dont le site Internet est perçu comme une « ressource suggérée » pour certains druidisants avec qui j'ai travaillé (chapitre 4). Ici néanmoins, je préfère retenir le cas spécifique de l'Order of Bards, Ovates and Druids pour les deux raisons suivantes : d'une part, ce groupe transnational est l'un des mieux implantés au sein du milieu néo-druidique québécois, à la fois grâce aux organisations qui y sont officiellement affiliées — le Twig & Torc Grove et l'OBOD francophone — et grâce aux druidisants qui en sont directement membres ; d'autre part, ce groupe permet de bien appréhender la recomposition en fonction de l'« Esprit du Temps » actuel aussi bien des rôles que de la formation des bardes, *vates*/ovates et druides.

Concernant la recomposition de ces rôles, trois aspects importants peuvent être relevés. Le premier est que les druidisants de l'Order of Bards, Ovates and Druids, tout comme l'ensemble de leurs coreligionnaires, ont conscience que le contexte socioculturel dans lequel ils vivent est très différent de celui de leurs prédécesseurs. En ce sens, les fonctions socioreligieuses que possédaient les bardes, les *vates* et les druides ne peuvent s'appliquer pour eux de nos jours à l'identique. Dans l'entrevue qu'elle m'accorda en octobre 2016, Arwen, une membre du Twig & Torc Grove, me l'expliqua par exemple ainsi :

We no longer live today in the society of the Iron Age Celts. In the ancient Celtic world, the functions of public speakers, doctors, teachers, or judges were held by bards, *vates* and druids. Whereas today, these functions are held by professionals, trained academically, in a secular state. We no longer live in a Celtic society so

the roles of bards, ovates and druids have changed. That's why I personally appreciate the prefix "Neo", even if I do not use it all the time. But today, we all are "Neo" Druids so what we do as bards, ovates and druids is quite different than what the ancient ones did.

Le deuxième aspect que l'on peut relever constitue la conséquence de cet état de fait : les rôles de ces « néo » bardes, ovates et druides ont été réagencés pour s'inscrire avant tout dans la dynamique interne du groupe, au sens où les pratiquants de l'Order of Bards, Ovates and Druids, même s'ils ont le souci de servir leur communauté comme le reste des druidisants d'aujourd'hui (chapitre 4), ne représentent ni des piliers de l'ordre macrosocial, ni des référents particuliers à l'intérieur du néo-druidisme. Au contraire, lorsque les druidisants de ce groupe reçoivent les grades initiatiques de barde, d'ovate ou de druide, cela signifie uniquement qu'ils ont suivi la formation proposée par ce groupe spécifique et que les fonctions qui peuvent découler de ces grades — en particulier celui de druide — ne s'exercent qu'au sein de l'Ordre. Si ses membres désirent adhérer à un autre groupe ayant repris cette même division, ils devront alors recommencer le cheminement initiatique dudit groupe, ce qui est aussi vrai à l'inverse : si des personnes ayant déjà reçu un grade de barde, d'ovate ou de druide veulent adhérer à l'OBOD, celles-ci doivent également recommencer le cursus propre à cet Ordre.

Le troisième aspect important que l'on peut enfin relever concernant la recomposition des rôles de bardes, *vates* et druides dans le cadre de cette organisation transnationale est que ces derniers ont fait l'objet d'une resémantisation qui a pris pour point de départ les descriptions des auteurs de l'Antiquité mais en les étoffant. Un passage du long entretien entre Philip Carr-Gomm et Paco Rabanne (1996 : 37-39) en atteste, lorsque celui qui a assuré la responsabilité du groupe revient sur sa fondation dans les années 1960 :

- [Paco Rabanne] Vous-même n'appartenez pas au Druid Order mais à l'Order of Bards, Ovates and Druids. Quel lien existe-t-il entre ces deux mouvements ?

- [Philip Carr-Gomm] La filiation est on ne peut plus directe. Fondé en 1717, le Druid Order s'est maintenu sans changement pendant environ deux siècles et demi. Plusieurs chefs-druides se sont succédés à sa tête. J'imagine qu'il serait fastidieux de tous les nommer. J'évoquerai cependant la personnalité de William Blake, le grand poète et peintre mystique, qui dirigea le Druid Order de 1799 jusqu'à sa mort, en 1827. Plus près de nous, George Watson MacGregor Reid, chef-druide pendant la première moitié du XX^e siècle, sut imprimer au mouvement son œcuménisme spirituel en favorisant les contacts avec le bouddhisme, l'islam et la franc-maçonnerie. En 1964, une scission s'est cependant produite. À la mort du chef-druide en exercice, une élection a eu lieu : un certain Dr. Thomas Maughan a été nommé à la tête de l'Ordre. Mais la régularité de cette élection a été contestée, tous les membres n'ayant pas pu voter. Un groupe s'est alors créé et a pris pour chef Ross Nichols. Celui-ci a introduit une innovation majeure en adoptant une structure qui distinguait les bardes, les ovates et les druides. D'où le nom adopté par le mouvement dissident : l'Order of Bards, Ovates and Druids, dit l'OBOD, dont je suis le représentant depuis quelques années.

- [Paco Rabanne] En quoi consistent les trois différents niveaux que vous venez d'évoquer ?

- [Philip Carr-Gomm] Il s'agit d'une distinction qui existait dans l'Antiquité et qui est attestée par les sources historiques, notamment par l'historien grec Strabon, au tout début de notre ère. Le mot « druide » est en fait un terme générique comprenant trois catégories. À chaque grade correspond une formation différente et des capacités multiples. Pour aller vite, disons que les bardes sont chanteurs et poètes : ils se consacrent donc principalement aux arts, conçus comme un moyen de conserver l'héritage de la tradition mais aussi de développer la puissance créatrice par l'inspiration. Ensuite viennent les ovates, chargés de la divination, de la magie et de la prophétie. Ils étudient la nature pour en tirer des remèdes et aussi pour méditer sur le mystère du temps, de la mort et de la renaissance. Les druides se consacrent eux aussi aux sciences de la nature, mais également à l'enseignement de la morale et de la sagesse.

On le voit donc bien : si les rôles des bardes, des ovates et des druides au sein de l'OBOD s'appuient sur les écrits antiques, Philip Carr-Gomm les citant quasiment mot à mot à deux reprises quand il indique que les bardes sont encore aujourd'hui des « chanteurs et des poètes » (Rabanne, 1996 : 39) et que les ovates et les druides connaissent toujours les « sciences de la nature » (*ibid.*), ceux-ci couvrent en même

temps des « capacités » (*ibid.*) plus larges, les bardes se consacrant aux arts dans l'optique de travailler sur « l'héritage de la tradition » (*ibid.*) et « la puissance créatrice de l'inspiration » (*ibid.*), les ovates n'étant plus uniquement responsables de la divination et de la prophétie mais aussi « de la magie » (*ibid.*), « des remèdes » (*ibid.*) et de la méditation sur « le mystère du temps, de la mort et de la renaissance » (*ibid.*) et les druides ayant plusieurs attributions, en plus de « l'enseignement de la morale et de la sagesse » (*ibid.*), comme on va l'aborder ci-dessous.

Je l'ai dit par ailleurs : outre la recomposition de ces rôles, l'Order of Bards, Ovates and Druids permet de surcroît d'appréhender la recomposition de la formation à cette nouvelle classe sacerdotale. Là encore, le premier aspect que l'on peut relever est que cette formation a fait l'objet d'un réagencement qui a pris pour point de départ une description de l'Antiquité — celle de Jules César en l'occurrence — mais pour l'inscrire dans les réalités actuelles, dans la mesure où le néo-druidisme, en tant que « tradition vivante », doit évoluer en fonction de « l'Esprit du Temps » qui est le nôtre. Dans l'un de ses ouvrages de présentation de la tradition néo-druidique, Philip Carr-Gomm (1995 : 112) introduit en effet une section intitulée « Les druides professeurs » avec un extrait des *Commentaires sur la Guerre des Gaules* de l'ancien dirigeant et militaire romain :

Un grand nombre de jeunes gens se rassemblent autour [des druides] pour recevoir leur instruction et leur témoignent le plus grand respect... Attirés par d'appréciables privilèges (ils sont exemptés du service armé et des impôts), beaucoup viennent de leur propre volonté pour recevoir leur formation, et beaucoup sont envoyés par leurs parents. On dit que dans les écoles des druides, ils apprennent par cœur un grand nombre de vers et que certains poursuivent cette formation pendant vingt ans. Et ils ne jugent pas approprié de confier leur savoir à l'écriture, bien qu'ils utilisent les lettres grecques pour la plupart des autres sujets, de même que pour leurs relations publiques ou privées.

Ainsi, bien que ce passage offre une traduction de l'unique description connue sur l'« instruction » (*ibid.*) druidique antique, la formation que propose l'Order of Bards, Ovates and Druids a été construite point par point à l'inverse. Tout d'abord, alors que durant l'âge du fer les élèves se déplaçaient jusqu'aux écoles des druides pour recevoir leurs enseignements, la formation épouse de nos jours un dispositif pédagogique ayant émergé pendant l'époque contemporaine : les cours par correspondance, reçus directement chez soi par la poste. Ensuite, si la formation historique pouvait s'étaler sur une période aussi longue que vingt ans, les cours pour les nouveaux bardes, ovates et druides ont été pensés sur une base d'un an seulement par grade, même si les apprenants peuvent prendre plus de temps s'ils le veulent. Enfin, la scolarité ne s'effectue plus à l'oral et via l'apprentissage par cœur mais principalement grâce à l'écrit et au support mnémonique qu'il permet.

Plus concrètement, cette formation s'articule autour du cheminement suivant. Les personnes de plus de 18 ans intéressées ont en premier lieu la possibilité de commander gratuitement le « paquet d'introduction », comme l'explique l'OBOD francophone sur son site Internet :

Afin de vous rendre compte si les cours vous conviennent, vous avez la possibilité de demander à ne recevoir que le paquet d'introduction pour commencer. Dans celui-ci, vous trouverez deux livrets : *Sagesse Sauvage. Une introduction à l'Ordre des Bardes, des Ovates et des Druides* et *Le Bois Sacré*. Outre ceux-ci, vous recevrez les deux premiers *Gwersi* [un mot gallois signifiant « leçons »] pour vous permettre de voir à quoi les autres ressemblent. Ils réunissent des pensées, des exercices, de la poésie et des matières didactiques, et sont conçus pour vous assister à marcher véritablement sur le chemin du Druidisme, plutôt que de [seulement] lire⁷⁴.

⁷⁴ Cette section du site Internet de l'OBOD francophone peut être consultée ici : <https://obod.fr/les-cours-de-lobod>

Les personnes décidées à suivre la formation payante commencent alors par le grade de barde, en choisissant au préalable le format des leçons qu'ils préfèrent — papier sous la forme de livrets imprimés, audio sous la forme de CD, ou les deux. Les cours débutent officiellement par la réception du premier paquet. Celui-ci comprend les quatre leçons inaugurales, à raison d'une par semaine pour un mois, ainsi que quatre ressources supplémentaires à utiliser sur toute la durée de la formation : un livre intitulé *The Bardic Companion* (*Le compagnon du Barde* en version française), donnant tous les renseignements nécessaires sur ce grade et ses fonctions ; un autre livre intitulé *The Book of Ritual* (*Le livre du rituel* en français), axé comme son nom le laisse entendre sur les rituels qui existent dans le néo-druidisme ; huit livrets décrivant chacun les huit grandes fêtes du calendrier liturgique néo-druidique et les manières de les célébrer ; et un CD pour assister les apprenants dans la prononciation de certains mots et la pratique de la méditation.

Dès le commencement de leur formation, les apprentis-bardes sont également placés sous la responsabilité d'un druide-formateur appelé tuteur, en charge de répondre à leurs questions s'ils en ont et de superviser leur cursus. En interrogeant quelques membres de l'Order of Bards, Ovates and Druids au cours de mon enquête, j'ai noté que les interactions entre eux pouvaient varier : certains apprenants sollicitent très régulièrement — plusieurs fois par mois — leur tuteur, alors que d'autres beaucoup plus rarement — quelques fois par an ; si la plupart échangent par courriel ou via la messagerie intégrée de Facebook, il peut aussi arriver que certains préfèrent parler au téléphone ou par visio-conférence ; s'ils résident dans une même zone géographique et qu'ils en ont mutuellement l'envie, apprentis et tuteurs peuvent se rencontrer en personne, bien que beaucoup ne se rencontrent jamais, préférant une relation par correspondance ; certains deviennent amis, tandis que d'autres non. En cas de mauvaise entente ou d'un problème quelconque, apprentis et tuteurs peuvent contacter plusieurs personnes référentes du groupe pour trouver des solutions.

Les nouveaux membres de l'OBOD sont par ailleurs invités à suivre les forums de discussion, les pages et les groupes Facebook de l'organisation ainsi que les activités qu'elle met en place comme les rituels collectifs et les « camps druidiques », sachant que leur participation en ligne et hors ligne n'est toutefois pas obligatoire. Dans la même idée, si un ou plusieurs groupes officiellement affiliés à l'Ordre existent dans leurs zones de résidence, comme c'est le cas au Québec avec le Twig & Torc Grove et l'OBOD francophone, les apprentis-bardes peuvent en faire partie en parallèle de leur formation à distance.

Tel que je l'ai précédemment indiqué, les cours de chaque grade sont divisés en cinquante-et-une leçons, soit une leçon par semaine pour une durée d'un an environ de formation, et sont reçues directement chez les apprentis-bardes par paquets de quatre, couvrant donc un mois d'enseignement. Lors de notre entrevue en mars 2016, Kaouenn, le tuteur responsable de l'OBOD francophone au Québec, revint sur le contenu de ces leçons :

- [Moi] En quoi consiste la formation au grade de barde à l'OBOD ?
- [Kaouenn] La formation de barde introduit principalement aux concepts-clefs du druidisme, en montrant que c'est une tradition vivante qui fait encore sens aujourd'hui et qui permet une grande connexion avec soi, la nature et la sagesse des anciens. Les cours sont bâtis sur l'histoire de Taliesin, le poète de la mythologie galloise, que certains ont pu appeler « le chef des bardes ». On t'invite au fil de l'année de formation à suivre son cheminement, les transformations qu'il a eues à vivre, les épisodes qu'il a dus traverser pour incarner vraiment le poète magnifique qu'il a été. Le cheminement que propose l'OBOD à ce niveau-là est donc un cheminement essentiellement psychologique, de transformation intérieure, par un retour sur toi, par un travail sur ce que l'on appelle le travail avec les ombres. On t'invite à connaître tes forces, tes faiblesses, ce genre de choses. On te fait travailler sur ton origine, ta famille, ton clan, tout en te proposant dans chaque fascicule-leçon que tu reçois, des explications sur tel ou tel élément de la tradition, des lignes de poésie, des citations de textes anciens, des choses comme ça.

Une fois les cinquante-et-une leçons travaillées, les apprentis-bardes indiquent à leurs druides-formateurs qu'ils sont prêts à passer l'examen sanctionnant la formation. Celui-ci consiste en diverses questions adressées par courriel aux apprenants, ces derniers ayant environ un mois pour y répondre à l'écrit et renvoyer leurs réponses qui seront évaluées par leur tuteur et deux autres druides-formateurs de l'Ordre. Kaouenn me les décrit ainsi :

- [Moi] Quelles sont les questions que l'on adresse aux apprentis-bardes dans cet examen ?

- [Kaouenn] La première question à laquelle tu dois répondre, c'est retracer ton cheminement au sein du cursus de barde, en expliquant ce que tu as vécu, de quoi tu as pris conscience, comment ça t'a transformé. Ensuite, tu dois répondre à des questions concernant les quatre éléments [l'air, le feu, l'eau et la terre] : en gros, ce que tu as appris de ces éléments, comment tu as été transformé à leur contact, ce qu'ils ont révélé chez toi. L'idée générale derrière cet examen n'est pas de poser des questions théoriques ou des questions pièges. On veut juste voir comment la personne a évolué et a intégré les concepts-clefs de la tradition dans sa vie. Comment elle a pu développer des connaissances sur elle-même, le monde qui l'entoure. S'ouvrir aux énergies avec lesquelles on travaille. C'est assez simple.

Lorsque les apprentis-bardes réussissent leur examen, ce qui est majoritairement le cas, ils reçoivent alors le grade de barde, un diplôme en attestant ainsi que l'adhésion à l'Order of Bards, Ovates and Druids à vie. À partir d'un livret qui leur est également envoyé, ils ont de plus la possibilité d'effectuer un rite de passage se déroulant de manière solitaire⁷⁵. Si les nouveaux bardes appartiennent à un groupe de pratique en

⁷⁵ Dans le cadre de son ethnographie au sein de l'OBOD en Grande-Bretagne, Thorsten Gieser (2008 : 145-151) a effectué un tel rituel puisqu'il a choisi de suivre lui-même la formation pour obtenir le grade de barde afin d'enrichir son travail de terrain. Les lecteurs curieux peuvent donc consulter sa thèse de doctorat pour connaître la trame générale et les détails de cette cérémonie. Je précise par contre que, même si Thorsten Gieser (2008) mais aussi Michael T. Cooper (2011) et Adam Anczyk (2014) ont centré leurs recherches sur ce groupe, ils ne reviennent pas sur sa formation comme je le fais ici.

parallèle de leur formation, un rituel collectif peut par ailleurs être effectué en sus ou à la place.

En obtenant ce grade, les nouveaux bardes sont aussi confrontés à un choix, sur lequel ils peuvent cependant revenir quand bon leur semble : soit arrêter le cheminement initiatique du groupe en conservant ce premier grade, soit continuer la deuxième formation payante, celle pour devenir ovate. S'ils souhaitent poursuivre leur cursus, celui-ci se déroule selon les mêmes principes : réception de cinquante-et-une leçons, à raison d'une par semaine sur une année, à travailler seul chez soi ; supervision d'un tuteur, qui peut être identique à l'ancien ou pas, afin de répondre à ses questions ; invitation à participer aux activités en ligne et hors ligne de l'organisation, ou d'une autre affiliée présente dans sa zone de résidence, dans l'optique de socialiser et/ou ritualiser avec ses coreligionnaires.

On l'a vu, ce deuxième grade d'ovate a été resémantisé au sein de l'Order of Bards, Ovates and Druids pour couvrir à la fois la pratique de la divination, de la magie, de la médecine et de la méditation sur « le mystère du temps, de la mort et de la renaissance » (Rabanne, 1996 : 39). La formation des apprentis-ovates inclut par conséquent l'étude de tous ces domaines, comme le résuma là encore Kaouenn :

- [Moi] En quoi consiste cette formation à l'OBOD ?

- [Kaouenn] Déjà, il est important de rappeler que pour nous, l'ovate a le rôle du devin et du soigneur, au sens large. C'est celui qui arrive à déchiffrer le passé, le présent et le futur mais aussi qui soigne de différentes façons, physiquement, psychologiquement et spirituellement. Il y a donc un côté plus pratique à l'ovate, contrairement au barde, qui est plus tourné vers les arts, la créativité et l'inspiration. L'ovate est davantage dans la matière, plus en relation avec la matière. Que ce soit la matière du corps humain ou la matière avec laquelle on est en contact par les plantes, par les pierres ou par les arbres. La formation d'ovate te fait donc principalement travailler avec les éléments de la nature qui peuvent te servir dans ces dimensions divinatoire et thérapeutique : les plantes,

les arbres, les pierres, les astres, etc. [...] Concrètement, tu reçois différentes leçons sur une thématique particulière. Par exemple, pour les plantes, c'est l'utilisation médicinale et magique des plantes, mais aussi leurs utilisations sous la forme d'encens ou de fumigations. Ça balaie toute la palette en fait. Idem pour les arbres, idem pour les pierres, idem pour les astres avec l'astrologie. Et comme dans le cursus de barde, chaque leçon aborde un sujet avec des explications, des exercices et des références bibliographiques pour l'approfondir si tu le veux.

Comme pour la formation précédente, le cursus d'ovate se termine par un examen, après l'apprentissage de toutes les leçons. Ici néanmoins, ce dernier comprend deux volets. Le premier consiste à retracer, à partir d'une série de questions posées à l'écrit, son cheminement intérieur et pédagogique. Le second repose sur la réalisation d'une création offerte au groupe et à ses membres, faisant écho à l'impératif de service à la communauté abordé dans le chapitre précédent. En effet, selon la description qu'en fit Kaouenn,

[...] cette création peut vraiment prendre la forme de ce que tu veux, de ce qui t'inspire, tant que cela est destiné à l'Ordre et aux autres bardes, ovates et druides. Ça peut être une sculpture ou une peinture, quelque chose d'artistique quoi, qui met en valeur tel ou tel aspect de la tradition. Mais ça peut aussi être un travail sur un symbole particulier, peu importe. Moi par exemple, j'avais fait un site Internet sur les plantes, leurs utilisations médicinales et magiques. Et quelques temps après mon examen, j'ai aussi publié une série de textes sur les arbres et le travail spirituel avec les arbres dans le journal de l'OBOD francophone, afin que le plus de personnes de l'Ordre ait accès à cet aspect de la tradition.

À l'image de l'examen pour les apprentis-bardes, celui des apprentis-ovates est évalué par le tuteur de l'apprenant et deux autres druides-formateurs. En le réussissant, les mêmes conséquences qu'au préalable en découlent : obtention du grade ; réception d'un diplôme ; possibilité d'effectuer un rite de passage solitairement et/ou collectivement, dépendamment de si l'on pratique seul ou en groupe ; choix de s'arrêter là ou d'enchaîner avec la formation payante de druide.

Effectuée selon des principes similaires, cette formation au grade de druide, et le rôle propre à ce statut, furent finalement expliqués par Kaouenn de la sorte :

- [Moi] Le cursus de l'OBOD se termine donc par le grade de druide. Ici aussi, peux-tu m'indiquer en quoi consiste la formation ?
- [Kaouenn] Devenir druide implique en effet d'avoir suivi le cheminement de barde et d'ovate mais aussi de savoir mettre en œuvre des rituels, d'avoir une certaine éthique de vie particulière et de veiller au respect de cette éthique par les bardes et les ovates⁷⁶. Pour nous, le druide est l'intermédiaire privilégié avec les divinités et avec le monde surnaturel, même si le barde et l'ovate approchent déjà ce monde-là par le biais de l'inspiration et de la divination notamment. Mais le druide est vraiment l'intermédiaire privilégié pour ces relations. En tout cas, c'est lui qui crée concrètement ce lien quand il met en œuvre un rituel collectif, pour une fête ou un autre évènement. C'est ça, un druide. Et en gros, la formation approfondit dans les différents fascicules que tu reçois des choses déjà abordées : les divinités et la mythologie, la divination, l'influence des planètes, etc. Mais on introduit aussi comme je le disais à l'éthique du druide, ce qu'est un druide, ce que doit être un druide. Et puis, ce qui est intéressant sur les dix derniers fascicules-leçons, ce sont des rituels qu'on te propose pour les différentes cérémonies que tu peux être amené à conduire en tant que druide. Des rituels liés à la naissance, au mariage, aux funérailles, aux cérémonies saisonnières, au don du nom, etc. On te donne différents rituels avec à chaque fois le vécu de la personne qui les a déjà utilisés, mis en application. Donc tu as à chaque fois l'expérience de la personne qui te dit « voilà ce que propose le rituel mais voilà

⁷⁶ En lui demandant des explications sur cette « éthique druidique » au cours de notre entrevue d'avril 2016, Nimue, une autre druidisante québécoise appartenant de manière solitaire à l'Order of Bards, Ovates and Druids, me lut, après l'avoir cherchée dans sa documentation personnelle, une liste de onze principes censés valoir de « code de conduite éthique aux druides ». Cette liste — traduite en français — se trouve également sur le site Internet de l'OBOD francophone, dans l'onglet intitulé « Éthique & Valeurs dans le Druidisme II ». Je la retranscris ici pour donner un aperçu aux lecteurs curieux, bien que cette dimension mériterait d'être davantage analysée : « 1. Chaque action donne lieu à une conséquence, laquelle doit être observée, et il vous faut être prêt à compenser pour vos actions [le] cas échéant. 2. Toute vie est sacrée, et tous ont la responsabilité de faire en sorte que ce standard soit respecté. 3. Vous vivez toujours au sein d'une société et êtes sujet aux règles de celle-ci. 4. Travaillez en maintenant des standards rigoureux. 5. Gagnez votre vie honnêtement. 6. Soyez un bon hôte ainsi qu'un bon invité. 7. Prenez bon soin de vous-même. 8. Servez votre communauté. 9. Maintenez un équilibre sain entre le spirituel et le mondain. 10. Défendez la Vérité, en commençant par vous-même. 11. Soyez certain dans vos convictions, surtout lorsque vous jugez ou accusez quelqu'un, mais aussi dans un débat. Posez-vous la question : [en] êtes-vous vraiment certain ? Savez-vous vraiment que tel est le cas ? » L'URL pour lire cette liste sur le site Internet de l'OBOD francophone est la suivante : <https://obod.fr/la-tradition-druidique/ethique-valeurs-dans-le-druidisme/ethique-valeurs-dans-le-druidisme-ii>

comment moi j'ai pu l'adapter pour telle ou telle raison » ou « voilà comment moi je le pratiquerai s'il y a telle ou telle circonstance particulière ».

À l'instar des deux premières formations, le cursus de druide se conclut par un examen, prenant simplement la forme d'un compte rendu détaillé de son parcours à transmettre par écrit à son tuteur et à deux autres druides-formateurs. Une fois la réussite de l'examen et l'obtention du grade, d'un diplôme et de l'invitation à réaliser un rite de passage en solitaire — ou dans le cadre de son groupe de pratique si c'est le cas —, les choix auxquels sont confrontés les pratiquants sont par contre plus nombreux. En effet, les nouveaux druides ont la possibilité de : s'arrêter là et continuer à être membre du groupe avec ce grade ; fonder leur propre organisation, qui sera officiellement affiliée à l'Order of Bards, Ovates and Druids, tel que le firent par exemple Karen, Penny et Julie en créant le Twig & Torc Grove dans la région de l'Outaouais ; suivre une dernière formation payante pour approfondir son rôle de célébrant de cérémonies ; recommencer les cursus de barde, d'ovate et de druide — sans frais supplémentaires ni soutien d'un tuteur — pour renouveler ce que l'on a appris avec un regard différent ; devenir druide-formateur afin de superviser les apprentis bardes, ovates et druides. Dans la mesure où ils avaient déjà reçu l'adhésion au groupe à vie dès leur formation de barde, les druides de l'OBOD ont tout le temps qu'ils souhaitent pour se décider ou revenir sur leurs choix, ces possibilités étant de surcroît cumulatives, au sens où ils peuvent à la fois fonder leur propre groupe, suivre la dernière formation, recommencer un cycle d'apprentissage et devenir tuteur.

Au terme de cette présentation des rôles et de la formation de ces nouveaux bardes, ovates et druides, j'aimerais en guise de synthèse rappeler mon propos principal et souligner un aspect important. Tout d'abord, ce second cas d'étude s'articulant à la recomposition de la classe sacerdotale antique au sein de ce groupe transnational me semble intéressant parce qu'il permet d'appréhender une seconde fois comment un élément historique — la division des fonctions socioreligieuses en trois catégories

d'individus dans les sociétés celtiques préchrétiennes — a donné lieu à des mécanismes d'appropriation, de réagencement et de resémantisation par des druidisants dans l'optique de faire revivre le druidisme antique : appropriation, puisqu'il s'agit d'un des rares fragments connus du passé druidique ; réagencement, manifeste notamment par la nouvelle formation mise au point, qui a pris le contre-pied des modalités pédagogiques antiques afin de mieux s'inscrire dans les dynamiques socioculturelles contemporaines ; resémantisation, visible ici par les significations historiquement inédites attribuées à ces rôles sacerdotaux.

En outre, ce cas d'étude permet de dégager un autre aspect important relatif à ces mécanismes : les appropriations, réagencements et resémantisations que mettent en branle les druidisants d'aujourd'hui ne se déploient pas uniquement sur l'axe druidisme antique/druidisme contemporain mais également à l'intérieur du néo-druidisme, si l'on peut le formuler de la sorte. En effet, ce ne furent pas les pratiquants des XX^e et XXI^e siècles qui ressuscitèrent la division tripartite bardes/*vates*/druides mais bien les premiers individus à se requalifier de druides au XVIII^e siècle, l'exemple le plus emblématique étant Edward Williams, qui s'est approprié la figure historique du barde, l'a réagencée dans son organisation néo-druidique et l'a resémantisée en interprétant les bardes du pays de Galles comme étant les protecteurs de la langue et de la culture de ce pays (Hutton, 2007, 2009 ; Morgan, 2012). Ainsi, les appropriations, réagencements et resémantisations effectuées au sein de l'Order of Bards, Ovates and Druids témoignent particulièrement bien du fait que la fabrique de la tradition néo-druidique, au Québec comme dans le reste du monde, est un processus dynamique, non figé ou « en mouvement », pour reprendre l'expression de Leila Amaral (1998 : 68) dans sa définition du *New Age* qui a inspiré, comme je l'ai dit dans le chapitre 3, celle de Renée De la Torre (2011, 2016a) et la mienne.

5.3 Puiser dans l'ailleurs pour « combler les silences du passé » : les « ressources » de la tradition

Comme les recherches de mes prédécesseurs (notamment Jones, 1998 ; Bowman, 2002 ; Gieser, 2008 ; Lassalette-Carassou, 2008 ; Anczyk, 2011, 2014 ; Cooper, 2011 ; Jourdain, 2012) et la mienne ont cependant pu l'établir, les druidisants d'aujourd'hui, en plus de collecter et de recycler les quelques « matériaux » (Hobsbawm, 2012 : 32) connus du passé druidique, n'hésitent pas non plus à intégrer dans leurs productions religieuses différentes « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) exogènes au druidisme antique. Ces dernières, provenant de plusieurs systèmes religieux, contextes culturels et courants de pensée, participent à la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec via les mêmes procédés créatifs et réflexifs et les mêmes mécanismes d'appropriation, de réagencement et de resémantisation. Puisqu'il peut sembler étonnant que des individus cherchant à faire revivre l'ancienne religion préchrétienne des peuples celtes aient volontairement recours à des éléments qui étaient étrangers à ces peuples, la première question à laquelle il me semble d'emblée important de répondre est celle des raisons qui les poussent à s'approprier de telles « ressources » (*ibid.*).

5.3.1 Pourquoi les druidisants d'aujourd'hui s'approprient-ils de telles « ressources » ?

À travers mon ethnographie au sein du milieu néo-druidique québécois, j'ai pu relever deux raisons émiques, c'est-à-dire deux raisons mises en avant par les druidisants eux-mêmes, pour justifier leurs appropriations de telles « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction). La première, qu'ils perçoivent comme la plus évidente, renvoie à un état de fait que j'ai déjà exposé tant il est central dans le néo-druidisme : au regard du

faible nombre des données historiques et des problèmes historiographiques qu'elles posent pour les interpréter, les connaissances sur le druidisme antique sont trop lacunaires. Par conséquent, outre de rendre le « travail pour récupérer [leur] tradition immense », il leur paraît également obligatoire d'avoir recours à des emprunts dans l'optique de « combler les silences du passé », pour reprendre ici une phrase prononcée par Louernos lors d'une rencontre, en novembre 2013, du Cercle Druidique du Parc Lafontaine.

La seconde raison que les druidisants d'aujourd'hui avancent repose quant à elle sur leurs représentations d'une fonction socioreligieuse propre aux druides de l'Antiquité. Si j'ai souvent entendu cette raison au cours de mes observations et de mes entrevues avec des druidisants québécois, Philip Carr-Gomm est néanmoins celui qui, selon moi, la résume le mieux. Dans deux de ses ouvrages de présentation du néo-druidisme, ce dernier explique en effet que, dans la mesure où « les druides [antiques] étaient des artisans de paix et des diplomates » (Carr-Gomm, 2001 : 20), « le druidisme [contemporain] favorise la compréhension de points de vue différents plutôt qu'il ne l'entrave [et] crée non pas des barrières mais des ponts » (Carr-Gomm, 1995 : 77). Ainsi, en mettant en exergue les activités liées à la « paix » (*ibid.*) et à la diplomatie de ceux qu'ils érigent comme leurs prédécesseurs, les druidisants d'aujourd'hui envisagent le néo-druidisme comme une tradition qui, tout en étant basée sur la religion préchrétienne des peuples celtes, n'en demeure pas moins intrinsèquement ouverte à d'autres croyances, pratiques et connaissances.

5.3.2 D'où proviennent ces « ressources » et comment celles-ci peuvent-elles être réagencées et resémantisées ?

Poussés par le manque de connaissances sur le druidisme antique et par l'ouverture intrinsèque de sa version « néo », les druidisants d'aujourd'hui ont donc recours, dans le cadre de leurs reconstructions et réinventions, à des « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) provenant de systèmes religieux, de contextes culturels et de courants de pensée étrangers aux peuples celtes préchrétiens. Durant mon enquête, j'ai plus particulièrement documenté les appropriations de « ressources » (*ibid.*) puisant dans ce que les pratiquants que j'ai rencontrés et lus apparentent à : d'autres traditions néo-païennes, notamment la wicca et l'odinisme, c'est-à-dire, comme je l'ai indiqué dans l'introduction de la thèse, la tradition qui s'attache à faire revivre l'ancien système religieux des peuples germaniques et scandinaves ; la culture populaire, surtout à travers des livres, des films ou des séries télévisées ; l'ésotérisme, entre autres via différentes techniques divinatoires comme l'astrologie, la cartomancie et la numérologie ; la psychologie, en particulier la psychologie analytique de Carl Gustav Jung et de ses continuateurs ; et des traditions originaires de l'Inde, telles que le bouddhisme, l'hindouisme ou le yoga⁷⁷.

⁷⁷ À partir de mon examen de la littérature savante et néo-druidique, j'ai également pu relever que des druidisants résidant autre part sur la planète s'approprient des « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) apparentées aux trois religions abrahamiques, à savoir le judaïsme, le christianisme et l'islam. Je n'en parlerai néanmoins pas davantage dans la mesure où aucun de mes répondants ne mobilise de telles « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction). Par contre, mes observations, entrevues et lectures m'ont permis de documenter, comme esquissé dans l'introduction de la thèse, les appropriations, réagencements et resémantisations de « ressources » (*ibid.*) apparentées à ce que les druidisants d'aujourd'hui, tant au Québec que dans le reste du monde, qualifient de « chamanisme » et de « traditions autochtones ». Ici aussi, je fais cependant le choix de ne pas développer cet aspect à cause de la raison suivante : les druidisants québécois avec lesquels j'ai travaillé n'ont pas recours à de telles « ressources » (*ibid.*) pour adapter le druidisme antique à leur échelle temporelle mais plutôt à leur échelle territoriale, celle en lien avec « l'Esprit du Lieu » propre au contexte géographique et culturel de la province que j'ai décidé de ne pas approfondir dans cette thèse.

Pour donner là encore des exemples plus concrets des réagencements et resémantisations entourant ces « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction), je propose d'examiner maintenant deux des diverses études de cas que j'ai récoltées à l'intérieur du milieu néo-druidique québécois : la réinterprétation de paroles odiniste et cinématographique ayant conduit à l'élaboration de deux énoncés liturgiques néo-druidiques, premièrement ; et la fusion entre univers celtique, ésotérisme, wicca et psychologie à l'œuvre dans le *Tarot des Druides*, deuxièmement.

5.3.2.1 La « prière de Sigrdrífa » et le « charme suprême » ou la réinterprétation de paroles odiniste et cinématographique

La première étude de cas qu'il me paraît intéressant de développer concerne en effet l'élaboration de deux énoncés liturgiques néo-druidiques réalisée à partir de la réinterprétation de paroles provenant, d'une part, de l'odinisme et, d'autre part, du cinéma.

Le premier de ces deux énoncés renvoie tout d'abord à une prière façonnée par Joanna van der Hoeven (2014), cette druidisante québécoise vivant depuis une vingtaine d'années en Grande-Bretagne et que j'ai déjà évoquée au chapitre précédent. Dans son guide rédigé à l'intention de personnes voulant s'initier au néo-druidisme de manière solitaire, cette dernière relate effectivement que, tous les matins, juste après son réveil, elle prononce « face à la fenêtre [une version personnelle de] la prière de Sigrdrífa, découverte [par elle-même] dans la tradition odiniste [et] adaptée [pour sa pratique néo-druidique] » (van der Hoeven, 2014 : 49, ma traduction).

Si Joanna van der Hoeven (2014) ne précise ni la source littéraire d'où est issue cette prière, ni sa version d'origine, il n'est toutefois pas inutile de les mentionner au préalable dans l'optique de mieux saisir par la suite la réinterprétation de la druidisante. Cette « prière de Sigrdrífa » (van der Hoeven, 2014 : 49, ma traduction) provient ainsi d'un ensemble de poèmes en vieux norrois composant ce que l'on appelle communément *L'Edda poétique* et constituant la principale source de connaissances sur la mythologie nordique préchrétienne (sur cette mythologie et cette *Edda*, voir l'ouvrage de synthèse de Boyer, 1992). Plus précisément, cette prière est tirée du poème intitulé *Sigrdrífumál*, qui continue de narrer l'histoire de Sigurd, un héros légendaire accomplissant différents exploits. Le poème raconte notamment qu'au cours d'une de ses aventures, Sigurd libéra d'un sommeil magique, après l'avoir découverte en haut d'une montagne, la fameuse Sigrdrífa, une femme se révélant en fait être une valkyrie (pour plus de renseignements sur cette figure mythologique, sorte de divinité guerrière, je renvoie encore aux travaux de Boyer, par exemple Boyer, 2014). Une fois qu'elle lui eût demandé son identité, Sigrdrífa but une corne remplie d'hydromel et prononça alors cette prière, dont je retranscris la traduction française du linguiste Régis Boyer (1992 : 624) :

Salut, jour !
 Salut, fils du jour !
 Salut, nuit et sœur de la nuit
 D'un œil bienveillant
 Regardez-nous ici
 Et donnez victoire à nous qui sommes assis !
 Salut, [dieux] ases !
 Salut, déesses ases !
 Donnez éloquence et sagesse
 À nous deux, pleins de gloire,
 Et guérisseuses mains, tant que nous vivrons !

Comme on le constatera ci-dessous, la version — en anglais, puisque son guide de pratique a été publié dans cette langue — de Joanna van der Hoeven (2014 : 51) en

représente une version légèrement remaniée, dans laquelle, selon ma traduction, le « salut » à la nuit s'est changé en « au revoir », la « sœur de la nuit » est devenue « ses filles », les divinités « ases » ont été remplacées par les « dieux » et les « déesses », le don de la « victoire » s'est substitué en « paix à ceux qui vivent ici », un « salut » à la « Terre puissante et féconde » a été ajouté et la référence finale à la « gloire » a laissé place à « l'éloquence et l'esprit » :

Hail to the Day, and Day's Sons,
 Farewell to Night and her Daughters
 With loving eyes
 Look upon us here
 And grant peace to those living there
 Hail to the Gods,
 Hail to the Goddesses,
 Hail to mighty fecund Earth
 Eloquence and native wit bestow upon us here,
 And healing hands while we live

Au cours de mon ethnographie au sein du milieu néo-druidique québécois, j'ai par ailleurs eu l'occasion de relever comment l'un de mes répondants membre du Cercle Druidique de l'Harfang et de l'Érable, Bertram, a lui aussi réinterprété un énoncé liturgique pour l'inclure dans sa pratique personnelle. À la différence de celui de Joanna van der Hoeven (2014), cet énoncé ne découle cependant pas d'une découverte qu'il a faite dans la tradition odiniste mais dans le film *Excalibur*, réalisé par l'anglais John Boorman et sorti en 1981.

On le devine grâce à son titre, ce film est basé sur la littérature arthurienne, à savoir cet ensemble de textes rédigés au Moyen Âge racontant l'histoire d'Arthur et de son mentor Merlin (pour une analyse détaillée de la littérature arthurienne, de sa constitution médiévale à ses déclinaisons contemporaines, voir Aurell, 2007 ; Blanc, 2016). À l'instar de ce que l'on retrouve dans les autres œuvres littéraires,

cinématographiques et télévisuelles le mettant en scène, Merlin y apparaît sous les traits d'un être doté de puissants pouvoirs magiques, qu'il tire de sa connexion avec les forces de la nature, en particulier celle du dragon, incarnant ici l'esprit tellurique de l'île de Bretagne (pour un examen critique de ce film et de la figure de Merlin, replacés dans l'imaginaire entourant les druides, je renvoie cette fois aux travaux déjà mentionnés de Leslie E. Jones, notamment Jones, 1998 : 218-220). Durant le film, ce dernier répète ainsi à plusieurs reprises une incantation pour manifester ses pouvoirs nommée, dans la version originale anglaise, « *the charm of making* » ou, dans la version doublée en français, « le charme suprême ». Celle-ci, inspirée selon l'historien Alain Bonet (2008 : 251) d'« une formule en vieil irlandais », va comme suit : « *Anál nathrach, orth' bháis's bethad, do chél dénmha* », ce qui pourrait se traduire en anglais par « *Dragon's breath, charm of death and life, thy spell of making* » ou, en français, par « Souffle du dragon, charme de mort et de vie, ton sort de création ».

Lors de notre entrevue en mars 2015, Bertram m'expliqua donc comment il avait intégré ce « charme suprême » dans sa pratique personnelle. Très impressionné par la puissance que dégage Merlin dans le film, qu'il a visionné pour la première fois adolescent, soit quelques années seulement avant qu'il ne commence son cheminement dans le néo-druidisme, Bertram emploie en effet cet énoncé dans le cadre de ses rituels solitaires. Bien que prononcé de la même manière que le personnage, c'est-à-dire en vieil irlandais et en le répétant au moins quatre fois de suite, l'utilisation qu'il en fait est néanmoins tout autre : si Merlin atteint par le prisme de cette incantation divers effets magiques, comme l'apparition d'une épaisse brume ou la métamorphose d'un homme en un différent, lorsque Bertram dit ces mots, « venant du plus profond de [lui] », c'est surtout « pour honorer le pouvoir créateur », « en rendant grâce au divin à la fois en [lui] et hors de [lui] » et non pas « pour atteindre une quelconque réalisation magique fantastique ».

On le comprend finalement à travers cette première étude de cas : les réinterprétations de paroles odiniste et cinématographique élaborées respectivement par Joanna van der Hoeven (2014) et Bertram attestent bien des mécanismes d'appropriation, de réagencement et de resémantisation entourant les « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) exogènes au druidisme antique que les druidisants d'aujourd'hui intègrent dans leurs productions religieuses. Dans ces deux exemples, les appropriations sont d'abord limpides : Joanna van der Hoeven (2014) et Bertram ont récupéré ces deux énoncés liturgiques puisque, premièrement, leurs formulations initiales leur ont plu et, deuxièmement, on ne connaît pas les propos exacts que les druides de l'Antiquité tenaient dans leurs cérémonies, ce qui contraint les pratiquants du néo-druidisme à en façonner de nouveaux, soit par l'emprunt, soit par l'invention *ex nihilo* — je donnerai dans le chapitre suivant des exemples d'invention *ex nihilo* d'énoncés liturgiques⁷⁸. Les réagencements dont ces deux « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) ont fait

⁷⁸ Par rapport à ces appropriations, il n'est par ailleurs pas inutile de formuler une précision supplémentaire expliquant la provenance de ces « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction). Le recours à ces deux « ressources » (*ibid.*) spécifiques, bien que témoignant d'initiatives individuelles, n'est en effet pas anodin et répond quand même à une logique partagée collectivement dans la tradition néo-druidique. Les druidisants d'aujourd'hui, qu'ils résident au Québec ou dans le reste du monde, mettent effectivement en avant une base culturelle commune entre le druidisme de l'Antiquité, le système religieux préchrétien des peuples germaniques et scandinaves — ainsi que sa réactualisation néo-païenne —, d'une part, et la littérature arthurienne, d'autre part, ce qui rend à leurs yeux leurs appropriations cohérentes. À propos des emprunts effectués dans l'ancienne religion des Germains et des Scandinaves, Nemue — la druidisante membre en solitaire de l'Order of Bards, Ovates and Druids avec laquelle j'ai évoqué davantage l'éthique propre au rôle de druide dans ce groupe transnational, mais qui fut également l'une de mes répondantes à me conseiller la lecture du guide de pratique de Joanna van der Hoeven (2014) — m'exposa ainsi dans notre entrevue d'avril 2016 cette vision que j'ai retrouvée dans les discours d'autres pratiquants : « Il est important de parler “du monde païen” parce que les anciens cultes d'Europe, qu'ils soient druidiques, germaniques, scandinaves, slaves voire même grecs et italiens, ont une racine commune. Ce n'étaient pas des cultures si différentes entre les peuples et leurs religions se ressemblaient beaucoup, même s'il y avait évidemment des différences. Mais cela fonctionnait un peu comme dans le christianisme. Dans le christianisme, il y a des catholiques, des protestants, des évangéliques, des baptistes ou des orthodoxes mais, à la base, il y a une racine commune. De la même façon, les traditions païennes européennes ont une racine commune. » Pour leurs emprunts dans la littérature arthurienne, les druidisants d'aujourd'hui s'appuient ici sur les analyses d'historiens et de linguistes (par exemple Guyonvarc'h, 1998) qui avancent également l'idée d'une base culturelle commune : les auteurs chrétiens du Moyen Âge ayant façonné cette littérature, qui narre des événements prenant place au moment de la christianisation des peuples celtes, ont recyclé des éléments de la culture de ces mêmes peuples, l'exemple le plus représentatif étant justement le personnage de Merlin, s'inspirant très certainement des druides de l'Antiquité.

l'objet sont ensuite tout autant manifestes : de paroles prononcées à l'origine dans le cadre d'œuvres poético-mythologique et cinématographique, celles-ci sont devenues des composantes essentielles des pratiques rituelles personnelles de Joanna van der Hoeven (2014) et de Bertram. Enfin, les resémantisations par lesquelles ces énoncés liturgiques sont passés me paraissent également claires. D'un côté, Joanna van der Hoeven (2014 : 51, ma traduction) a transformé la « prière de Sigrdrífa » en la réécrivant partiellement dans le but de correspondre mieux à la tradition néo-druidique telle qu'elle est vécue au XXI^e siècle, à savoir en enlevant les références aux divinités nordiques — les « ases » — et à des valeurs guerrières médiévales — la « victoire » et la « gloire » — et en leur substituant d'autres plus courantes dans le néo-druidisme — la « Terre puissante et féconde », la « paix » ainsi que « l'éloquence et l'esprit ». De l'autre côté, si Bertram réutilise tel quel le « charme suprême » de Merlin, la signification qu'il lui attribue est par contre différente : comme je l'ai indiqué plus haut, il ne s'agit pas pour lui de provoquer les mêmes effets magiques que dans le film mais plutôt de faire de cette incantation un moyen de reconnaître et de se reconnecter avec « le pouvoir créateur » et « le divin », qu'il envisage, à l'image de ses coreligionnaires, comme étant simultanément en lui et hors de lui.

5.3.2.2 Le *Tarot des Druides* ou la fusion entre univers celtique, ésotérisme, wicca et psychologie

Dans l'optique de documenter encore comment les « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) que les druidisants d'aujourd'hui mobilisent pour faire revivre le druidisme antique peuvent être réagencées et resémantisées, je propose d'analyser désormais une seconde étude de cas centrée cette fois sur un outil divinatoire : le *Tarot des Druides*, conçu par Philip Carr-Gomm et sa femme, l'anglaise Stephanie Carr-Gomm, et illustré par le peintre anglais Will Worthington (Carr-Gomm et Carr-Gomm,

2007). Cependant, si j'ai constaté à quelques reprises au fil de mon ethnographie l'intégration de ce type d'outils propres à la cartomancie dans les pratiques rituelles des druidisants auprès desquels j'ai enquêté, certains d'entre eux ayant par ailleurs mentionné, en plus de leur utilisation de ce *Tarot*, celui des anglais Liz et Colin Murray (2001) ou d'autres oracles du couple Carr-Gomm (2008a, 2008b), je ne m'intéresserai pas ici aux dimensions divinatoire et rituelle de cet outil particulier mais plutôt au fait qu'il met en lumière la fusion entre univers celtique, ésotérisme, wicca et psychologie.

Au moment d'exposer leur démarche créative dans l'introduction du livre accompagnant et présentant leur jeu de cartes, Philip et Stephanie Carr-Gomm (2007 : 8) expliquent en effet qu'ils ont puisé dans différentes « sources d'inspiration » pour façonner ce *Tarot des Druides*. Outre l'univers celtique⁷⁹, la principale relève tout d'abord de ce que l'on peut désigner, en reprenant notamment les conceptualisations des historiens Antoine Faivre (1992) et Wouter J. Hanegraaff (1996, 2006), comme l'ésotérisme. Plus spécifiquement, le couple Carr-Gomm (2007) s'est en premier lieu inspiré de trois tarots créés par des membres de l'une des organisations ésotériques les plus emblématiques de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, l'Ordre de la Golden Dawn : le *Rider-Waite Tarot* ou *Rider-Waite-Smith Tarot*, façonné par l'anglo-américain Arthur Edward Waite et illustré par l'anglaise Pamela Colman Smith ; le *Toth Tarot*, façonné et illustré respectivement par les anglais Aleister Crowley et Marguerite Frieda Harris ; et le *Builders of the Adytum Tarot*, façonné et illustré là

⁷⁹ On s'en doute, les références à l'univers celtique abondent dans ce *Tarot des Druides*. J'en ai plus particulièrement identifié cinq catégories, présentes à la fois dans le livre explicatif et sur les dessins des cartes : des références aux croyances, pratiques et connaissances attribuées aux druides de l'Antiquité ; des références aux divinités, lieux et autres personnages présents dans les mythes celtiques ; des références au patrimoine archéologique préchrétien de Grande-Bretagne étant soit typiquement celte, soit perçu comme tel dans la tradition néo-druidique ; des références à la culture matérielle des peuples celtes préchrétiens ; et des références à l'art celtique. Néanmoins, puisque toutes ces références ne constituent pas des « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) exogènes au druidisme antique, je fais le choix de ne pas en parler davantage ici.

encore par les étatsuniens Paul Foster Case et Jessie Burns Pake (pour plus d'informations sur cette organisation, ces individus et leurs tarots, voir Gilbert, 2006a, 2006b ; Laurant, 2006 ; Pasi, 2006)⁸⁰.

Concrètement, le *Tarot des Druides* reprend donc la structure commune à ces trois jeux en y apportant quelques changements relatifs aux noms de certaines cartes. Celles-ci, au nombre total de soixante-dix-huit, sont divisées en deux types : cinquante-six cartes appelées « arcanes mineurs » et vingt-deux cartes appelées « arcanes majeurs ». D'un côté, ces arcanes mineurs sont subdivisés en quatre « suites » — les Baguettes, les Coupes, les Épées et les Pentacles — s'échelonnant chacune en quatre cartes représentant autant de « Figures » — les Princesse(s), les Prince(s), les Reine(s) et les Roi(s) — et en dix cartes numérotées de l'As au Dix. De l'autre, les arcanes majeurs, portant un numéro et un nom, se déclinent comme suit : 0 Le Fou, I Le Magicien, II La Grande Prêtresse, III La Dame, IV Le Seigneur, V Le Grand Prêtre, VI Les Amoureux, VII Le Chariot, VIII Force, IX L'Ermite, X La Roue, XI Justice, XII Le Pendu, XIII Mort, XIV La Fferyllt, XV Cernunnos, XVI La Tour, XVII L'Étoile, XVIII La Lune, XIX Le Soleil, XX Renaissance et XXI Le Monde⁸¹.

⁸⁰ Les lecteurs curieux s'interrogeant sur la raison pour laquelle Philip et Stephanie Carr-Gomm (2007) se sont inspirés de ces tarots associés à la Golden Dawn plutôt qu'à d'autres, comme le célèbre *Tarot de Marseille* par exemple, trouveront la réponse dans le chapitre 4 de cette thèse. Tel que je l'ai mentionné dans le chapitre précédent à partir des écrits de Michel Raoult (1992 : 67-77), les druidisants d'aujourd'hui indiquent souvent, lorsqu'ils évoquent l'histoire de leur tradition et plus précisément l'histoire du premier groupe néo-druidique — le Druid Order — que celui-ci a compté dans ses rangs des individus ayant marqué l'histoire britannique, notamment l'occultiste et cofondateur de l'Ordre de la Golden Dawn, Samuel Liddell MacGregor Mathers. Comme l'évoque le couple Carr-Gomm (2007 : 8), il s'agit ainsi pour eux d'honorer cette filiation précise, à laquelle se rattachait d'ailleurs, rappellent-ils, le fondateur de l'Order of Bards, Ovates and Druids, Ross Nichols.

⁸¹ Qu'il soit là l'occasion de mentionner trois éléments complémentaires. Premièrement, je m'appuie pour cette étude de cas sur la traduction française du *Tarot des Druides* — initialement publié en anglais — puisqu'il s'agit de la version que m'ont présentée certains de mes répondants. Deuxièmement, les lecteurs trouveront en Annexe B une reproduction de chacune des soixante-dix-huit cartes composant ce *Tarot*, disposées dans le même ordre que dans le livre explicatif, soit de la Princesse de Baguettes au XXI Le Monde. Troisièmement, cette étude de cas m'a été inspirée par l'ouvrage de Jeanne Favret-Saada (2009), *Désorcèler*. Dans le cadre de son ethnographie dans l'Ouest de la France, cette anthropologue a en effet pu mettre à jour les ressorts de la cure de désorcellement

En plus de cette structure propre aux trois tarots susmentionnés — mais aussi à la plupart de ceux existant de nos jours (Laurant, 2006) —, Philip et Stephanie Carr-Gomm (2007) ont en second lieu mobilisé une autre technique divinatoire relevant de l'ésotérisme : la numérologie, c'est-à-dire ce système de prédiction reposant sur les chiffres et les nombres (pour un aperçu historique de la numérologie, replacée dans « la symbolique des nombres », voir Brach, 1994). S'ils n'explicitent pas davantage leur choix d'avoir réalisé un tarot au-delà du fait que cet outil constitue, à leurs yeux, « un véhicule idéal pour explorer les questions philosophiques, psychologiques et spirituelles qui concernent le dessein de notre existence dans le monde » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 6), ces derniers justifient en revanche leur recours à la numérologie en interprétant les sources historiques sur le druidisme antique :

Nous savons que dans le passé, des magiciens populaires — dont la science a nourri la Wicca — ont utilisé le Tarot : à Venise, en 1589, une femme du nom d'Angela fut [ainsi] accusée de pratiquer la magie et d'avoir recommandé le Tarot à l'un de ses clients. Cependant, les anciens Druides n'utilisaient pas le Tarot tel que nous le connaissons, [bien qu']ils avaient un intérêt notoire pour la divination et utilisaient, dit-on, le vol des oiseaux et les formes des nuages. Mais les auteurs classiques [comme Hippolyte de Rome] rapportèrent que ceux-ci étudiaient le pythagorisme, qui comprenait la science mystique des nombres. Étant donné que Pythagore est le père de la numérologie et prétendait avoir été initié aux Mystères égyptiens, il est possible que, en étudiant les significations numérologiques inhérentes au Tarot, nous entendions les voix d'un lointain passé — non seulement des sages druides mais aussi des prêtres et prêtresses égyptiens. (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 9)

En pratique, la référence à la numérologie s'effectue dans le livre explicatif, au moment de présenter les interprétations des arcanes mineurs numérotés en indiquant dans une section introductive les « mots clefs », la signification et le « message » associés aux chiffres de 1 à 9 et au nombre 10. Au moment d'exposer ces significations

mise en place par son informatrice principale, Madame Flora, précisément à partir de l'utilisation que cette dernière avait de jeux de cartes divinatoires, notamment au niveau de l'interprétation de certaines images.

numérologiques, des liens avec le néo-druidisme, la wicca ou les cartes en question peuvent de plus être effectués, comme en atteste par exemple la section d'introduction des arcanes mineurs portant le chiffre 8 :

Les Huit

Mots clefs : Abondance, Manifestation, Diligence, Récolte

L'une des observances du Druidisme et de la Wicca consiste en les huit célébrations saisonnières, dont quatre sont astronomiques (les solstices et les équinoxes) et quatre pastorales (les « quartiers » celtiques). L'octuple année, comme on l'appelle, signifie un cycle complet de célébration — une rotation complète de la roue de l'année.

La numérologie enseigne que le nombre huit signifie abondance et manifestation, et cela s'accorde parfaitement avec le dessein de la célébration des huit fêtes. En nous réglant sur le rythme des saisons tandis que nous parcourons l'année, nous nous ouvrons pleinement à la magie d'être manifestés sur terre — d'être pleinement vivants ici et maintenant dans notre corps physique, dans le monde physique. Il y a un sentiment de plénitude, de contentement profond et d'accomplissement qui vient avec la pratique spirituelle.

Ainsi, étant donné que huit est le nombre de l'abondance et de la manifestation, il est aussi celui du travail magique réussi, dans lequel l'initié est capable de réaliser des rêves, de donner naissance dans le monde matériel à des idées qui lui ont été données d'une façon subtile avec l'Awen⁸². Huit est le nombre d'achèvement d'un cycle dans le monde physique, du karma, du destin, de l'application, du travail consciencieux, assidu et efficace dans le monde — et de la moisson, dans ce monde, qui en est la conséquence.

Le message du Huit est : Travaillant avec le flux de la vie, je sème et je moissonne. Je donne naissance à mon monde. (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 79)

Au-delà de ces méthodes divinatoires propres à l'ésotérisme, Philip et Stephanie Carr-Gomm (2007 : 8) ont également puisé dans une deuxième « source d'inspiration » pour

⁸² Comme je l'ai indiqué ailleurs (Boissière, 2018a : 88), « le terme *awen*, mot gallois généralement traduit en français par “inspiration”, renvoie à un concept très important dans [la cosmologie néo-druidique]. Pour les [druidisants] en effet, ce terme, en complémentarité avec celui de *nwyfre*, désigne à la fois la force de vie contenue dans toutes les choses de l'univers et l'inspiration que les divinités envoient aux humains. [...] Pour plus de détails, voir l'analyse approfondie de Thorsten Gieser (2008 : 86-100). »

mettre au point leur *Tarot* : la tradition néo-païenne wiccanne. À l’instar de la numérologie, le couple s’en justifie dans l’introduction du livre explicatif :

Le Tarot, qui peut nous aider à comprendre beaucoup d’approches spirituelles, est le moyen idéal d’explorer les idées centrales de la Wicca et du Druidisme. [...] La Grande-Bretagne [...] a [en effet] donné naissance au fil des siècles à [ces] deux puissants courants de spiritualité magique. Tous deux ont pour objectif de renforcer notre connexion avec le monde naturel, tout en approfondissant notre connaissance de nous-mêmes et de l’univers mystérieux dans lequel nous habitons. La voie de la Wicca et celle du Druidisme étaient — et sont encore — très distinctes, mais beaucoup de gens, maintenant, pensent pouvoir combiner les enseignements et les pratiques des deux traditions [...]. Il est possible de combiner ces deux voies parce qu’elles puisent souvent aux mêmes sources de sagesse ancestrale et d’histoire ancienne, et comportent beaucoup de points communs : respect et culte de la terre, célébration des huit cérémonies saisonnières, utilisation d’un cercle et des quatre éléments — terre, air, feu et eau. (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 7)⁸³

Comme pour l’univers celtique, j’ai relevé quatre catégories de références à la tradition wiccanne, présentes à la fois dans le livre explicatif et sur les illustrations de certaines cartes. La première fait suite à ce qu’exposent Philip et Stephanie Carr-Gomm (*ibid.*) dans la citation précédente, c’est-à-dire indiquer d’autres références communes entre le néo-druidisme et la wicca : la dimension intramondaine de ces deux traditions, soit le fait qu’elles ont pour « objectif de vivre pleinement dans le monde physique, ici et

⁸³ Par rapport à cette combinaison entre néo-druidisme et wicca, il ne me semble par ailleurs pas inutile de formuler une raison supplémentaire, non évoquée dans la justification du couple Carr-Gomm (2007 : 7) mais pouvant aussi éclairer leur possible intérêt à rapprocher ces deux traditions : la dimension marchande de leur *Tarot des Druides* qui, au-delà de son usage divinatoire, n’en demeure pas moins un bien de consommation à acheter — pour la somme de 29,50 \$ CAD en l’occurrence. Comme le soulignent notamment les nombreuses contributions aux ouvrages collectifs dirigés par les socio-anthropologues François Gauthier et Tuomas Martikainen (Gauthier et Martikainen, 2013, 2020 ; Martikainen et Gauthier, 2013), les phénomènes religieux s’inscrivent en effet pleinement dans les logiques économiques et politiques liées au néo-libéralisme, à la société de consommation, au marché et au marketing. Or, dans la mesure où la wicca est la tradition néo-païenne qui compte le plus de pratiquants à travers le monde (je renvoie ici également, comme lors du chapitre 2, aux synthèses de Lewis, 2002, 2007, 2012), il est par conséquent possible d’interpréter cette combinaison sous l’angle marchand, Philip et Stephanie Carr-Gomm (2007) — et/ou leur maison d’édition — ayant pu vouloir attirer de la sorte plus de consommateurs.

maintenant » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 58), dans la section « Les Quatre » (*ibid.*) et dans l'explication de la carte Dix de Pentacles (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 94) ; l'utilisation du « pentagramme comme symbole pour représenter [...] les quatre éléments combinés avec un cinquième, appelé Esprit ou Éther » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 63), dans la section « Les Cinq » (*ibid.*) ; la pratique commune du « voyage dans la conscience » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 72), dans l'explication de la carte Six d'Épées ; la représentation de « la vie comme cyclique et continue [où] rien ne finit [mais] tout [se transforme] » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 90), dans la section « Les Dix » (*ibid.*) ; l'idée de « bénédiction » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 94), dans l'explication de la carte Dix de Pentacles ; l'existence de « guides [dans l'Autre-Monde qui] nous aident dans notre voyage spirituel » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007, 129), dans l'explication de la carte IX L'Ermite ; la croyance en « la réincarnation » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 132), dans l'explication de la carte X La Roue ; le fait que « dans le Druidisme et la Wicca, les pouvoirs des mondes animaux, instinctifs, sexuels et matériels ne sont pas considérés comme mauvais » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 147), dans l'explication de la carte XV Cernunnos ; et la présence de « la danse » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 165) dans beaucoup de rituels néo-druidiques et wiccans, dans l'explication de la carte XXI Le Monde.

La deuxième catégorie de références à la wicca renvoie ensuite à son histoire, que les deux druidisants évoquent à quelques reprises en plus, là encore, de la citation susmentionnée (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 7) : au moment de justifier dans l'introduction du livre leur recours à la numérologie, à travers « la science [...] des magiciens populaires » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 9), tel qu'on l'a vu plus haut ; lorsqu'ils évoquent, toujours dans l'introduction, l'influence du récit mythologique de « Ceridwen et de Taliesin » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 10) ; et quand ils citent deux fois celui qui est considéré comme le fondateur de la wicca —

Gerald Gardner — en expliquant, dans l'introduction encore, que ce dernier fut tout autant que Ross Nichols profondément influencé par l'Ordre de la Golden Dawn (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 8) ainsi qu'en précisant que le personnage dessiné sur la carte II La Grande Prêtresse est paré d'« un collier de glands selon la tradition [qu'il établit, voulant] qu'aux réunions de sorcières, chaque femme [devait] en porter un » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 108).

Similairement, la troisième catégorie regroupe pour sa part des références au couple d'entités non humaines qui est principalement révééré dans la wicca : « le Dieu » — ou « Grand Dieu » — et « la Déesse » — ou « Grande Déesse ». Ceux-ci apparaissent de plusieurs manières : en étant illustrés sous les traits des personnages des cartes III La Dame et IV Le Seigneur, ce que l'on apprend dans l'explication de ce second arcane majeur (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 114) ; en faisant l'objet de quelques remarques de nature théologique, notamment dans l'introduction où Philip et Stephanie Carr-Gomm (2007 : 11) interprètent ce couple comme « l'interaction de deux forces [masculine et féminine] qui incluent le genre mais vont au-delà », ainsi que dans la section « Les Trois » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 53), en précisant que « de [leur] union, un enfant est né, l'univers » (*ibid.*) ; et en les mentionnant séparément ou ensemble à propos de différentes cartes — Les Reines (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 31), la Reine de Coupes (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 33), l'As de Coupes (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 45), le Dix de Coupes (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 92), 0 Le Fou (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 96 et 101), I Le Magicien (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 105), II La Grande Prêtresse (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 107), III La Dame (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 111), XVIII La Lune (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 157) et XIX Le Soleil (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 159).

La quatrième catégorie rassemble enfin quelques références à la ritualité wiccanne, en particulier : l'éthique rituelle appelée « Loi du Triple Retour » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 54 et 73), établissant que toutes les actions entreprises par le biais de la magie et de la sorcellerie reviennent par trois fois, ce que le couple évoque dans l'explication des cartes Trois de Baguettes et Six de Pentacles ; « les instruments [rituels] que sont la baguette, le calice, l'athamé/l'épée et le pentacle/la pierre, [correspondant] aux symboles de l'arcane mineur » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 58), comme indiqué dans la section « Les Quatre » (*ibid.*) mais aussi dans l'explication de la carte XXI Le Monde (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 164) ; le geste de tracer puis d'effacer un pentagramme « au commencement [et à la fin] d'une cérémonie » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 63), tel que présenté dans la section « Les Cinq » (*ibid.*) ; les fonctions de grande prêtresse et de grand prêtre, manifestes dans les arcanes majeurs éponymes, ainsi que les postures rituelles prises par ces deux personnages — la posture de « la Grande Prêtresse Wiccanne, évoquant le pouvoir de la lune » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 107) et celle du « Grand Prêtre [qui] tient son bras droit en l'air, faisant le signe de bénédiction du Dieu wiccan » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 116) ; l'objet rituel nommé « le “Livre des Ombres”, [sur l'autel de la Grande Prêtresse], qui contient les rites et la science de son Art » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 107) ; et la pratique du « Grand Rite » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 10, 11, 46, 69, 81, 90 et 119), symbolisant « l'union du Dieu et de la Déesse » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 10), dont il est à la fois fait mention en introduction, dans les sections « Les Six » et « Les Dix » ainsi que dans les explications des cartes As d'Épées, Huit de Coupes, VI Les Amoureux et XIV La Fferyllt⁸⁴.

Finalement, outre le tarot, la numérologie et la wicca, Philip et Stephanie Carr-Gomm (2007 : 8) ont choisi comme dernière « source d'inspiration » la psychologie,

⁸⁴ Sur ces différentes références liées à la tradition wiccanne, qu'il s'agisse de son histoire, du couple de divinités qui y est célébré de même que des pratiques rituelles qui y sont performées, je renvoie pour plus d'informations à l'ouvrage de synthèse d'Ethan Doyle White (2016a).

ce qui n'est somme toute pas étonnant au regard du fait que ce premier druidisant y est professionnellement formé, comme il le précise dans un autre de ses ouvrages (Carr-Gomm, 2001 : 92), et dans la mesure où les religiosités *New Age* sont, tel qu'on l'a vu précédemment, très largement sous-tendues par ce que Véronique Altglas (2014b : 323) notamment appelle une « psychologisation ».

À l'instar de ce qui a été accompli dans les pages qui précèdent, il est par conséquent possible de faire là aussi état de deux catégories de références à la psychologie, manifestes toutefois ici uniquement dans les explications du couple Carr-Gomm (2007). La première de ces catégories regroupe ainsi des références à des notions psychologiques que l'on retrouve dans les divers courants composant cette discipline : la notion de « Soi » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 12, 119, 126, 135, 142, 144 et 145), indiquée dans l'introduction et à propos des cartes VI Les Amoureux, VIII Force, XI Justice, XIII Mort et XIV La Fferyllt ; celles, connexes, de « connaissance de Soi » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 6), en introduction, et d'« estime de Soi » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 154), pour la carte XVII L'Étoile ; la notion d'« égo » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 122 et 150), évoquée pour les cartes VII Le Chariot et XVI La Tour ; et celle d'« inconscient » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 119 et 138), visibles dans les interprétations des cartes VI Les Amoureux et XII Le Pendu.

La seconde catégorie renvoie quant à elle au courant plus spécifique de la psychologie analytique. En effet, Philip et Stephanie Carr-Gomm (2007) font mention de ce courant fondé par Carl Gustav Jung de trois façons : lorsqu'ils évoquent directement ce dernier dans les sections « Les Quatre Éléments » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 19) et « La Quête du Graal et le Processus d'Individuation » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 95), premièrement ; en dressant des parallèles, dans la section « Les Figures » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 16-20), entre les seize personnages des

arcanes mineurs et les différents types de personnalité que l'on retrouve dans la psychologie analytique, deuxièmement ; et en citant plusieurs concepts jungiens, troisièmement — le concept d'« archétypes » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 6,7, 99 et 100), dans l'introduction du livre explicatif et dans celle des arcanes majeurs ; celui de « synchronicité » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 80 et 132), à propos des cartes Huit de Baguettes et X La Roue ; ceux d'« *animus* et [d']*anima* » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 102), dans la signification de la carte 0 Le Fou ; ou encore celui d'« Individuation » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 95), dans la section éponyme susmentionnée⁸⁵.

Pour conclure avec ce *Tarot des Druides*, j'aimerais, à l'image de ce que j'ai fait jusqu'à présent, mettre en exergue en quoi cette seconde étude de cas est intéressante afin de comprendre encore davantage les mécanismes d'appropriation, de réagencement et de resémantisation des « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) utilisées par les druidisants d'aujourd'hui, qu'ils soient au Québec ou dans le reste du monde. Comme avec les exemples précédents, il me semble que les appropriations sont tout d'abord explicites. Philip et Stephanie Carr-Gomm (2007) ont en effet mobilisé plusieurs « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) exogènes au druidisme antique — la cartomancie, la numérologie, la wicca et la psychologie — à la fois pour des motifs intrinsèques à celles-ci, tel qu'on a pu le voir à travers leurs différentes explications, mais également dans le but de réactualiser l'une des activités des druides d'antan — la divination — à partir d'un outil prédictif très répandu dans les sociétés occidentales contemporaines — le tarot (Laurant, 2006). Ici, il me semble

⁸⁵ Sur la vie et l'œuvre de Carl Gustav Jung, de même que sur son influence sur le *New Age* et l'ésotérisme, voir, en plus des indications bibliographiques déjà données à propos de ces deux courants, les travaux de la germaniste Christine Maillard (2006). J'en profite également pour souligner que l'influence de Carl Gustav Jung sur le néo-druidisme a déjà été visible dans un élément abordé dans le chapitre précédent : lorsque Philip Carr-Gomm rapporte à Paco Rabanne (1996 : 55) le troisième vecteur de transmission du druidisme antique jusqu'à l'époque contemporaine, c'est précisément son « schéma » sur l'inconscient collectif qui est mobilisé pour servir de justification à cette thèse de la continuité indirecte.

en outre crucial de souligner que cette appropriation fait sans conteste écho aux logiques exposées plus haut : bien que les druidisants connaissent grâce à leurs sources de savoir les modalités que prenait la divination druidique antique — « le vol des oiseaux et les formes des nuages » (Carr-Gomm et Carr-Gomm, 2007 : 9) ainsi que l'astrologie, l'haruspicine voire l'anthropomancie (Piggott, 1978 ; Green, 2000 ; Brunaux, 2006) — ces diverses techniques sont néanmoins soit trop peu documentées, soit trop problématiques d'un point de vue éthique pour être réhabilitées, ce qui pousse par conséquent les pratiquants, en adéquation avec l'impératif d'adapter leur tradition à « l'Esprit du Temps » actuel, à puiser ailleurs. Ensuite, le réagencement dont ces « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) ont fait l'objet me paraît tout autant clair, dans la mesure où ces dernières, tout en constituant des systèmes ésotérique, néopaïen et scientifique distincts, sont combinées à l'intérieur du même jeu de cartes. La resémantisation de ces « ressources » (*ibid.*) se manifeste enfin à travers la fusion entre univers celtique, ésotérisme, wicca et psychologie, fusion n'ayant pas tant pour caractéristique l'attribution de nouvelles significations à ces éléments éclectiques — comme ce fut le cas avec d'autres exemples étudiés au préalable — mais plutôt la traduction, en une version délibérément « druidique » ou « celtique », du tarot.

5.4 Respecter et s'affranchir de l'historicité du passé : les postures historiques de la tradition

Afin de compléter l'examen des modalités et des logiques sous-tendant les procédés et mécanismes à partir desquels les pratiquants du néo-druidisme font revivre le druidisme antique au XXI^e siècle, il me faut désormais m'arrêter sur un dernier aspect jusqu'à présent non évoqué : ce que je désigne comme les deux postures historiques qui influent sur les reconstructions et réinventions contemporaines de cette ancienne religion. En effet, les druidisants d'aujourd'hui, qu'il s'agisse de ceux que j'ai

rencontrés au sein du milieu néo-druidique québécois tout autant que des autres vivant ailleurs sur la planète, mettent en branle de manière créative et réflexive leurs appropriations, réagencements et resémantisations surtout en fonction du positionnement vis-à-vis de l'historicité souhaitée de leurs productions religieuses. Dans la mesure où il s'agit d'un aspect aussi bien fondamental qu'encore inéclairé, la première question qu'il me semble important de poser est évidemment celle de la définition des termes « postures historiques ».

5.4.1 Que désignent les termes postures historiques ?

Dans l'optique de bien comprendre ce que je désigne par postures historiques, il est tout d'abord nécessaire de revenir sur la littérature savante puisque quelques chercheurs s'étant intéressés avant moi au néo-paganisme et au néo-druidisme ont déjà mis en lumière les dynamiques relatives à l'historicité que j'entends à mon tour nommer et interpréter par ces termes.

Marion Bowman (1996 : 244, ma traduction), dans sa contribution sur les « *Cardiac Celts* » mentionnée dans le chapitre 1, évoque ainsi « différentes orientations » caractérisant les néo-païens intéressés à réhabiliter le système religieux celtique préchrétien. Celles-ci se manifestent plus spécifiquement à travers les pratiquants qu'elle qualifie de « *reconstructors* » (Bowman, 1996 : 244), « dont la priorité est de reconstituer une image aussi exacte que possible du passé celtique » (Bowman, 1996 : 244, ma traduction), et ceux qu'elle appelle les « *revivalists* » (Bowman, 1996 : 244), « dont le souci principal n'est pas tant de reproduire que de revigorer » (Bowman, 1996 : 244, ma traduction) ce passé.

Comme je l'ai également indiqué dans le premier chapitre, Michael F. Strmiska (2005a : 19, ma traduction) propose une lecture similaire dans le but de décrire le plus finement possible le néo-paganisme, à savoir répartir les différentes traditions qui le composent sur un « continuum » s'échelonnant en deux « pôles » : d'un côté, une « forme » strictement « reconstructionniste », caractérisée par le souhait de rétablir aussi fidèlement qu'il se peut une religion particulière ; de l'autre, une « forme » davantage « éclectique », où les individus se sentent libres de mélanger des sources hétérogènes. Si la première chercheuse ne détaille pas davantage ses deux « orientations » (Bowman, 1996 : 244, ma traduction), Michael F. Strmiska (2005a : 19, ma traduction) donne en revanche plus d'explications sur ses deux « forme[s] ». Selon lui en effet, les néo-païens se situant vers le « *pole* » (Strmiska, 2005a : 19) qu'il qualifie de « *reconstructionist* » (*ibid.*)

dedicate themselves to a fairly scholarly study of the ancient texts, folklore, archaeology, and languages that are believed to contain reliable information about the past religious traditions of the peoples of their particular region of interest. For Reconstructionist Pagans, the older the evidence is that gives information about the Pagan religion of the past, the better. By the same token, the more that modern Pagan practices and ideas can be brought into line with what is known of the Pagan religion of the past, the better. This is not to say that Reconstructionists do not take liberties with ancient traditions and create their own interpretations and adaptations to suit modern values and lifestyles; rather, they regard older traditions as better established, more authoritative, and more authentic than those that are newly created or vaguely imagined. Because of their intense concern with understanding, respecting, and, wherever and whenever possible, imitating and continuing the Pagan traditions of the past, Reconstructionists often make considerable effort to follow scholarly debates and research trends in history, archaeology, folklore, and other academic fields related to the Pagan traditions they are attempting to resuscitate. Some Reconstructionist Pagans are themselves scholars, and nearly all maintain some degree of interest in what scholars have to say about the religious traditions they are seeking to preserve, protect, and promote. (*ibid.*)

À l'inverse, ceux qu'il appelle les « *Eclectic Pagans* » (*ibid.*), se rangeant donc plutôt vers le second « *pole* » (*ibid.*),

are also highly interested in understanding Pagan traditions of the past, but they do not feel bound, as do the Reconstructionists, to the past religious traditions of a specific region as their ultimate frame of reference; instead, they see the traditions only as a provisional gateway into deeper spiritual experience. Eclectics view the European Pagan past as a general source of spiritual inspiration, but they do not undertake to recreate past rituals, beliefs, or other religious traditions with scholarly attention to exact detail. For example, they are much less inclined than Reconstructionists to study the original languages of their source materials. As this suggests, Eclectics do not, as a general rule, dedicate themselves to an intensive study or reconstruction of the past Pagan religion of a particular region or people, as Reconstructionists do. Eclectics are more inclined to freely select religious ideas, practices, and even deities from a wide variety of sources, both European and non-European, and to combine them based on what they take to be their similarity or complementarity. The religious traditions of a certain people or region may provide the dominant theme or identity of an Eclectic Pagan movement, but there is no barrier to bringing in elements from other sources. (Strmiska, 2005a : 19-20)

Dans leurs ouvrages synthétisant les résultats de leurs recherches respectives, Michael T. Cooper (2011) et Adam Anczyk (2014) mettent aussi en avant des catégories très similaires à propos du néo-druidisme. Pour le premier chercheur,

Contemporary expressions of this ancient religion can generally be regarded in two ways: revivalist or reconstructionist. On the one hand, a revivalist movement utilizes history simply as a starting point for the development of religious practices. Thus, revivalist movements incorporate traditions and practices of other pagan and non-pagan religions since many ancient practices are unrecoverable. They typically bare the neopagan moniker since they are adding new traditions to the historical understanding. A reconstructionist movement, on the other hand, places greater significance on history and believes that ancient practices can be discovered and reconstructed by studying archaeology, epigraphs, historical records, folk traditions, and the early literature of the United Kingdom. (Cooper, 2011 : 27)

De son côté, Adam Anczyk (2014 : 132-133), dans le but de situer au mieux les deux groupes au cœur de son analyse — l’OBOD en Grande-Bretagne et l’ADF aux États-Unis —, développe finalement l’approche suivante quant aux organisations néo-païennes et néo-druidiques :

In conclusion, I would like to supplement this classification of Neo-Pagan movements with two additional dimensions: Reconstructionism and Revivalism. Many Neo-Pagan movements follow the Reconstructionist postulate—reproducing beliefs, culture, and customs of the peoples of pre-Christian Europe (at least trying to do so), in the field of science (archaeological excavations, experimental archeology, philology and historical research) as well as a hobby (e.g., medieval re-enactment groups aiming to depict the cultures of Slaves, Celts, the Scandinavian peoples, or the Christian culture of medieval Europe). “Pure” Reconstructionism deals mainly with education and entertainment (serious practice of ancient religions is not an activity undertaken by these groups). Reconstructionism demands also appear in many Neo-Pagan movements, in groups referring to the source material (Hellenic Neo-Paganism), in those based on scarcer material (Lithuanian or Celtic Neo-Paganism), and in those where the source material is basically limited to the archaeological finds (Slavic Neo-Paganism). There are groups in which Reconstructionism is the most important. An example connected to Druidism [...] is the activity of the Celtic Reconstructionist Paganism group, engaged in reviving the ancient religion of the Celts. [...] Within Neo-Paganism, an attitude, which can be called Revivalism, is [also] gaining popularity. I use this term here according to [Isaac] Bonewits, in connection to the Neo-Pagan religious movements referring to the postulate of “reviving” traditional polytheistic religions. The revival is not in this case meant as complete, accurate and faithful reconstruction of pre-Christian beliefs, but rather as recalling and renewing a specific Pagan Spirit. This attitude is popular in both the groups referring to one specific cultural tradition, as well as organizations that are characterized by widely understood syncretism. Reviving the rites and literal transmission of cultural content (including doctrines and rituals) are not as important as for the representatives of the Reconstructionist movement, since Revivalists treat the beliefs of ancient peoples as an inspiration to create new forms of religiosity. [...] Among modern Druidic organizations, two major groups, the Order of Bards, Ovates and Druids and *Ár nDraíocht Féin*, have a strong Revivalist character.

On le devine néanmoins en fonction de ce que j'ai précédemment énoncé : bien que je trouve ces analyses très utiles, je désire quand même proposer une lecture différente afin d'être au plus proche des dynamiques documentées lors de mon ethnographie à l'intérieur du milieu néo-druidique québécois. À cet égard, trois points nécessitent plus particulièrement d'être reformulés selon moi. Premièrement, je pense qu'il est nécessaire de repréciser les termes mêmes de ce dont il est ici question. Si mes prédécesseurs évoquent comme on vient de le voir des « orientations » (Bowman, 1996 : 244, ma traduction), des « formes » (Strmiska, 2005a : 19, ma traduction), des « façons » (Cooper, 2011 : 27, ma traduction) ou des « postulats » (Anczyk, 2014 : 132, ma traduction), je préfère personnellement parler de postures historiques car cela me semble à la fois plus explicite et plus précis. Par ces termes, il s'agit ainsi de désigner les positionnements relatifs à l'historicité souhaitée qu'adoptent les druidisants d'aujourd'hui quant à leurs productions religieuses. Deuxièmement, il me semble également essentiel de ne pas associer les pratiquants ainsi que les groupes dans lesquels ils se retrouvent, comme le font Marion Bowman (1996), Michael F. Strmiska (2005a), Michael T. Cooper (2011) et Adam Anczyk (2014), à l'une ou à l'autre de ces postures. Je le développerai davantage dans la sous-section suivante mais, au regard de ce que j'ai observé et interprété dans le cadre de mon enquête, les druidisants d'aujourd'hui — qu'ils pratiquent seuls ou en groupe — oscillent en fait entre ces deux postures historiques dépendamment des aspects du druidisme antique qu'ils veulent adapter à « l'Esprit du Temps » qui est le leur. Troisièmement, je considère que ces deux postures n'influent pas tant sur les résultats que les druidisants d'aujourd'hui chercheraient à atteindre — reconstruire fidèlement ou réinventer librement le druidisme de l'Antiquité — mais davantage sur les procédés créatifs et réflexifs à partir desquels ces derniers s'approprient, réagencent et resémantisent leurs « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) et leurs « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction). Tel que je n'ai eu de cesse de le souligner depuis le début de cette thèse, l'ambition ultime des pratiquants du néo-druidisme est en effet d'adapter le système religieux préchrétien des peuples celtes aux modes de penser et d'agir propres aux

sociétés occidentales contemporaines. En ce sens, même si la tradition néo-druidique implique tantôt de reconstruire, tantôt de réinventer cette ancienne religion, il s'agit avant tout pour les druidisants d'aujourd'hui de faire prévaloir le caractère « vivant » de leur tradition. Pour le dire autrement, mettre l'accent comme le font mes prédécesseurs sur la reconstruction fidèle d'un côté ou la réinvention libre de l'autre ne me paraît pas refléter exactement les dynamiques relatives à l'historicité que j'ai retrouvées dans le néo-druidisme.

5.4.2 Quelles sont ces deux postures historiques et comment celles-ci se caractérisent-elles ?

Selon moi, les pratiquants du néo-druidisme, qu'ils soient au Québec ou dans le reste du monde, fabriquent donc leur tradition en fonction de deux postures historiques, c'est-à-dire de deux positionnements vis-à-vis de l'historicité souhaitée de leurs productions religieuses.

J'appelle plus spécifiquement la première d'entre elles posture historico-respectueuse. Comme son nom le laisse clairement entendre, cette première posture se caractérise tout d'abord par la volonté de respecter l'historicité du druidisme de l'Antiquité dans certaines productions néo-druidiques actuelles. Ainsi, lorsque les druidisants d'aujourd'hui adoptent cette posture, ces derniers veillent à deux choses : d'une part, que les « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) qu'ils s'approprient, réagent et resémantisent, tout en s'ancrant dans leur espace-temps, ne s'éloignent pas trop de ce que leurs sources de savoir indiquent véritablement à propos des croyances, pratiques et connaissances des druides antiques ; d'autre part, que leurs recours à des « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) exogènes au druidisme d'antan, tout

en étant justifiés tel qu'on l'a vu plus haut, soient limités. A contrario, je qualifie la seconde posture de posture historico-affranchie. Comme son nom le laisse ici aussi entendre, cette seconde posture se caractérise plutôt par la volonté de s'affranchir de l'historicité du druidisme de l'Antiquité dans certaines productions néo-druidiques actuelles. Les druidisants d'aujourd'hui adoptant cette posture veillent alors aux deux choses suivantes : d'une part, que les « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) qu'ils s'approprient, réagencent et resémantisent, tout en renvoyant aux croyances, pratiques et connaissances des druides antiques, s'ancrent véritablement dans leur espace-temps, quitte à s'éloigner un peu de ce que leurs sources de savoir indiquent ; d'autre part, que leurs recours à des « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) exogènes au druidisme d'antan ne soient pas, au regard des justifications vues plus haut, limités.

Malgré le fait que ces deux postures fonctionnent en miroir l'une de l'autre, il ne faut toutefois pas les envisager comme opposées, avec d'un côté des pratiquants qui adopteraient uniquement la première et de l'autre des pratiquants qui adopteraient uniquement la seconde. Comme je l'ai esquissé ci-dessus, mon ethnographie au sein du milieu néo-druidique québécois m'a en effet permis d'établir que les druidisants d'aujourd'hui, même lorsqu'ils privilégient l'adoption quasi-systématique d'une de ces deux postures historiques, basculent forcément à un moment donné vers l'autre. Cette dynamique s'explique simplement par les limites propres à ces deux postures : premièrement, il est impossible pour les pratiquants de respecter intégralement l'historicité du druidisme antique de nos jours, d'une part parce que des pans entiers de ce système religieux restent encore inconnus, d'autre part parce que certaines croyances, pratiques et connaissances des druides d'antan ne s'accordent pas aux modes de penser et d'agir des sociétés occidentales contemporaines ; deuxièmement, il est tout autant impossible aux pratiquants de s'affranchir totalement de l'historicité du druidisme antique de nos jours puisque cela reviendrait pour eux à ne plus s'inscrire dans la tradition néo-druidique mais dans une « forme » de néo-paganisme

« éclectique », pour reprendre les termes de Michael F. Strmiska (2005a : 19, ma traduction).

Par ailleurs, mon enquête auprès de druidisants québécois m'a en outre permis de documenter et d'analyser une autre caractéristique propre à ces deux postures. Tout en étant complémentaires, celles-ci sont néanmoins susceptibles de générer des désaccords entre les pratiquants sur quand et comment adopter l'une ou l'autre. Ces désaccords, qui peuvent autant enrichir leurs relations par la confrontation respectueuse d'idées que les détériorer voire les rendre impensables, s'articulent comme Marion Bowman (1996 : 244, ma traduction) l'a initialement relevé autour du « concept d'«authenticité» ». Pour utiliser ici des termes émiques que j'ai souvent entendus dans les discours des druidisants avec lesquels j'ai travaillé, deux « risques » seraient en effet possibles. Le premier, relatif à la posture historico-respectueuse, serait de « trop intellectualiser la tradition », c'est-à-dire de rendre « inauthentiques » les productions néo-druidiques actuelles en se coupant des dimensions pragmatique et/ou créative qu'implique l'adaptation du druidisme de l'Antiquité de nos jours. Le second, relatif pour sa part à la posture historico-affranchie, serait à l'inverse de « trop diluer la tradition », c'est-à-dire de rendre « inauthentiques » les productions néo-druidiques actuelles en se coupant de leurs racines celtiques et/ou de la dimension réflexive qu'implique l'adaptation du druidisme de l'Antiquité de nos jours.

En vue d'illustrer toujours plus concrètement ces postures et leurs caractéristiques, je propose d'examiner à nouveau dans les paragraphes qui suivent deux des différents exemples que j'ai recueillis au cours de mon ethnographie : la variation que connaît le calendrier liturgique néo-druidique, d'une part ; et le rejet qu'a vécu le « programme de formation sacerdotal » mis au point par Iuos, l'un des trois responsables de la Communauté des Druides du Québec, d'autre part.

5.4.2.1 De « la roue de l'année » au calendrier de Coligny : la variation du calendrier liturgique néo-druidique

La variation que connaît le calendrier liturgique néo-druidique me paraît en effet être un premier exemple intéressant pour mettre en lumière les postures historiques que l'on retrouve dans le néo-druidisme. Tout en suscitant des rituels saisonniers sur lesquels je reviendrai plus en détail dans le chapitre suivant, ce calendrier donne effectivement lieu, parmi les druidisants d'aujourd'hui, à deux déclinaisons selon qu'ils souhaitent tantôt respecter, tantôt s'affranchir, de l'historicité du druidisme de l'Antiquité.

Comme l'indiquent Philip et Stephanie Carr-Gomm (2007 : 79) dans une section susmentionnée du livre explicatif de leur *Tarot*, les pratiquants du néo-druidisme, de même que ceux de la wicca, veillent à observer la célébration de huit grandes fêtes composant ce qu'ils appellent en français « la roue de l'année ». D'après l'historien Ronald Hutton (2008), le respect de ces huit fêtes possède une double origine, expliquant leur caractère partagé entre les traditions néo-druidique et wiccanne. La première remonte d'abord à Edward Williams, que les druidisants d'aujourd'hui considèrent tel qu'on l'a vu dans le chapitre précédent comme le fondateur du troisième groupe ayant initié le renouveau druidique (Hutton, 2008 : 253-254 ; voir aussi Hutton, 2007, 2009). Entre 1792, date à laquelle il créa la Gorsedd de l'île de Bretagne, et 1826, date à laquelle il mourut, Edward Williams n'eut ainsi de cesse de produire plusieurs œuvres littéraires présentant les symboles et préceptes théologiques druidiques que les bardes gallois se seraient supposément transmis de l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne. L'un de ces préceptes, dont à la fois les chercheurs et les druidisants d'aujourd'hui savent désormais qu'il s'agit d'une invention de sa part, aurait été l'organisation de cérémonies afin d'honorer les solstices et les équinoxes, événements astronomiques qu'il proposa de rebaptiser avec des noms gallois relatifs à la lumière :

Alban Arthan, la « lumière d'Arthur », soit le solstice d'hiver ; Alban Eilir, la « lumière de la terre », soit l'équinoxe de printemps ; Alban Hefin, la « lumière du rivage », soit le solstice d'été ; et Alban Elfed, la « lumière de l'eau », soit l'équinoxe d'automne. Plus d'un siècle plus tard, durant les décennies 1940-1950, le britannique Gerald Gardner mobilisa quant à lui les travaux pseudo-historiques sur la sorcellerie de sa compatriote Margaret Murray dans le cadre de sa prétendue découverte de la wicca (Hutton, 2008 : 255-260 ; voir aussi Hutton, 1999). Celle-ci postulait entre autres que les sorciers et sorcières du Moyen Âge et de l'époque moderne, en plus de vouer un culte à un dieu cornu de la fertilité, se réunissaient clandestinement lors des quatre fêtes — Samhain, Imbolc, Beltaine et Lughnasadh — qui marquaient le début des saisons dans l'Irlande celtique préchrétienne. Gerald Gardner, avec l'aide de sa disciple, l'anglaise Doreen Valiente, façonna alors un cérémonial complet que les pratiquants de la wicca devaient respecter à l'occasion de ces dernières. Petit à petit, s'ajoutèrent également à son nouveau système sorcellaire la ritualisation des solstices et équinoxes, que l'étatsunien Aidan Kelly renomma au début des années 1970 sous les vocables au travers desquels ils sont de nos jours surtout connus dans la tradition wiccanne : Yule, le solstice d'hiver ; Ostara, l'équinoxe de printemps ; Litha, le solstice d'été ; et Mabon, l'équinoxe d'automne (Hutton, 2008 : 260-262).

Si, pour Ronald Hutton (2008 : 259), la célébration des quatre fêtes irlandaises préchrétiennes ne se popularisa dans le néo-druidisme qu'avec Ross Nichols, au moment où ce dernier fonda l'Order of Bards, Ovates and Druids, une chose est néanmoins certaine : tous les druidisants d'aujourd'hui, qu'ils soient au Québec ou ailleurs sur la planète, respectent ce calendrier liturgique « octopartite ». Je l'ai cependant aussi dit plus haut : bien que celui-ci soit commun à l'ensemble des pratiquants, ce calendrier se décline en deux variantes dépendamment des postures historiques qu'ils adoptent.

La variante me semblant être la plus répandue — même si je n'ai pas cherché à étayer cette interprétation par des données quantitatives — est en premier lieu celle qui est sous-tendue par la posture historico-affranchie. Dans cette variante, les solstices et équinoxes sont célébrés les jours où ils se produisent tandis que les quatre autres fêtes, également appelées « quartiers celtiques », sont soulignées à date fixe. Dès lors, « la roue » se présente dans l'hémisphère nord tous les ans comme suit : Samhain, marquant le début d'un nouveau cycle, le 31 octobre ; Alban Arthan, vers le 21 décembre ; Imbolc, le 1^{er} février ; Alban Eilir, vers le 20 mars ; Beltaine, le 1^{er} mai ; Alban Hefin, vers le 21 juin ; Lugnasadh, le 1^{er} août ; et Alban Elfed, vers le 22 septembre.

En parallèle, d'autres druidisants, davantage attachés dans ce cas-là au respect de l'historicité du druidisme de l'Antiquité, privilégient une seconde variante basée sur « le document archéologique le plus important » (Green, 2000 : 8) à propos de cette ancienne religion : le calendrier de Coligny. Découvert en 1897 dans la commune française éponyme, ce calendrier se révèle en réalité être une table de bronze, d'une dimension de 148 cm sur 90 cm, datée du I^{er} siècle ap. J.-C. (Lambert, 1997). Probablement détruite et enterrée volontairement pour éviter d'être pillée, celle-ci se compose de 149 morceaux, dont 126 portent une inscription en langue gauloise gravée en caractères latins. Malgré que les morceaux qui aient été retrouvés ne constituent que la moitié de la table originelle, le calendrier de Coligny représente une source d'informations capitale pour les spécialistes du druidisme antique et plus largement de la culture gauloise préchrétienne. En effet, ce calendrier, outre d'offrir le plus long texte connu à ce jour en gaulois, permet de reconstituer précisément l'organisation temporelle qu'utilisaient les druides et qui rythmait par extension la vie sociale, politique et religieuse des peuples vivant en Gaule. En pratique, ce dernier fournit notamment une liste de soixante-deux mois s'étalant sur une période de cinq ans. Chaque année comporte douze mois, eux-mêmes divisés en vingt-neuf ou trente jours répartis en deux quinzaines. Puisqu'il s'agit d'un calendrier luni-solaire, où le

décompte des années est calculé à partir du cycle du soleil et celui des mois à partir des phases de la lune, est ajouté tous les deux ans et demi un mois intercalaire de trente jours.

Selon Miranda Green (2000 : 37 et 50), le calendrier de Coligny a confirmé au moins deux aspects relatifs aux croyances, pratiques et connaissances des druides de l'Antiquité que les sources littéraires antiques, de même que les sources mythologiques médiévales, laissaient déjà entrevoir : d'un côté, les druides possédaient effectivement des savoirs mathématiques et astronomiques très avancés, au regard de leur mode complexe de calcul du temps ; de l'autre, les quatre grandes fêtes marquant le début des saisons dans l'Irlande préchrétienne revêtaient également une dimension majeure dans le monde celtique préchrétien puisqu'on les retrouve ici aussi mentionnées. En revanche, étant donné la nature luni-solaire de ce calendrier, celles-ci ne revenaient pas à date fixe mais plutôt à date mobile et n'étaient pas toutes célébrées au cours d'une seule journée.

Afin de prendre en considération ce dernier élément historique, certains druidisants d'aujourd'hui préfèrent donc décliner le calendrier liturgique néo-druidique en fonction du calendrier de Coligny. Deux aspects différencient alors cette seconde variante de la première. Primo, les noms des « quartiers celtiques » sont exprimés en gaulois et non pas en irlandais, ce qui donne Samonios à la place de Samhain, Ambiuolcato pour Imbolc, Belotennia à la place de Beltaine et Luginassatis pour Lugnasadh. Secundo, leurs dates sont savamment calculées en fonction des critères complexes qu'appliquaient les druides antiques, c'est-à-dire : Samonios, qui dure en fait trois nuits, commence au moment du dernier quartier de lune durant la seconde quinzaine du mois du même nom, une fois que le soleil est dans la constellation du Scorpion ; dans le même ordre d'idée, Ambiuolcato a lieu lors du premier quartier de lune durant la seconde quinzaine du mois nommé Anagantios, lorsque le soleil se trouve dans la

constellation du Verseau ; Belotennia se tient de son côté les jours d'avant, pendant et d'après la pleine lune, soit de la seconde quinzaine du mois de Giamonios, soit durant le mois de Simi Visonnios, quand le soleil est dans la constellation du Taureau ; enfin, Luginaissatis, qui dure deux semaines, s'ouvre au moment de la pleine lune du mois nommé Elembivios, lorsque le soleil se trouve dans la constellation du Lion, et se ferme à la nouvelle lune suivante.

Dans l'optique de donner un aperçu plus tangible de ces deux variantes, j'ai compilé dans le tableau (figure 5.5) ci-dessous les noms et les dates des huit fêtes pour « la roue de l'année » qui fut célébrée dans l'hémisphère nord en 2015-2016 :

VARIANTE 1	VARIANTE 2
Samhain 31 octobre 2015	Samonios 5, 6 et 7 novembre 2015
Alban Arthan 21 décembre 2015	Alban Arthan 21 décembre 2015
Imbolc 1 ^{er} février 2016	Ambiuolcato 21 janvier 2016
Alban Eilir 20 mars 2016	Alban Eilir 20 mars 2016
Beltaine 1 ^{er} mai 2016	Belotennia 22, 23 et 24 mai 2016
Alban Hefin 20 juin 2016	Alban Hefin 20 juin 2016

Lugnasadh 1 ^{er} août 2016	Luginaissatis Du 19 août au 6 septembre 2016
Alban Elfed 22 septembre 2016	Alban Elfed 22 septembre 2016

Figure 5.5 « La roue de l'année » 2015-2016 dans l'hémisphère nord

Je l'ai indiqué plus haut : ces deux variantes du calendrier liturgique néo-druidique correspondent en somme bien aux caractéristiques des postures historico-affranchie et historico-respectueuse. En effet, les druidisants privilégiant la première variante, à l'intérieur de laquelle notamment les « quartiers celtiques » sont soulignés à date fixe, mettent en avant sa dimension mieux ancrée dans l'« ici et maintenant » que constituent les sociétés occidentales contemporaines. Dans leur logique, même si les jours de célébration retenus s'éloignent un peu de ce que leurs sources de savoir indiquent à propos du calendrier druidique de l'Antiquité, cette façon de procéder leur semble plus pragmatique que la seconde, d'abord parce qu'elle leur évite des calculs complexes auxquels ils ne sont pas habitués, ensuite parce qu'elle s'arrime davantage au calendrier civil actuel, le ponctuant d'une fête à ritualiser toutes les six semaines environ. A contrario, ceux choisissant la seconde variante, au sein de laquelle les solstices, équinoxes et « quartiers celtiques » sont entre autres célébrés à date mobile, défendent l'idée que c'est cette dernière qui reflète véritablement les croyances, pratiques et connaissances des druides antiques. Tout en admettant que la célébration des solstices et équinoxes représente une invention d'Edward Williams et que leur façon de calculer les dates des « quartiers » demande plus de réflexion, cette seconde variante réussit davantage à leurs yeux à mieux faire revivre, dans l'« ici et maintenant » que constituent les sociétés occidentales contemporaines, le calendrier druidique antique.

Il ne me paraît pas non plus inutile de souligner une fois encore que, malgré le fait que ces deux variantes engendrent des désaccords — respectueux ou non, comme j’ai pu le constater au cours de mon enquête — sur leur authenticité supposée, les druidisants d’aujourd’hui n’adoptent pas systématiquement la posture historique correspondante dans le cadre de leurs autres appropriations, réagencements et resémantisations. Pour ne donner qu’un exemple révélateur, Brixtasulis, cette pratiquante montréalaise qui a fondé différents groupes seule ou avec son compagnon (chapitre 2), a ainsi rédigé en mai 2016 un article sur son blogue personnel afin d’aider ses coreligionnaires à savoir « quand célébrer les grandes fêtes celtiques », attestant de la sorte son choix d’adopter la variante historico-respectueuse du calendrier⁸⁶. Or, cette même druidisante n’hésita justement pas, tel que j’ai déjà eu l’occasion de le mentionner et comme on le verra plus en détail dans le chapitre suivant, à développer via Facebook le cyber-culte de la déesse Brigantia dans la province, s’affranchissant alors dans ce cas-ci de manière totalement assumée de l’historicité du druidisme de l’Antiquité.

5.4.2.2 Du néo-druidisme restreint au yoga obligatoire : le rejet du « programme de formation sacerdotal » d’Iuos

La seconde étude de cas que je désire enfin approfondir dans le but d’éclairer encore ces deux postures historiques renvoie pour sa part au rejet qu’a vécu le « programme de formation sacerdotal » mis au point par Iuos, l’un des trois responsables de la Communauté des Druides du Québec.

En janvier 2014, lors d’une de leurs rencontres à laquelle j’avais été convié, j’entendis pour la première fois les deux co-fondateurs du Cercle Druidique du Parc Lafontaine

⁸⁶ Cet article peut être consulté ici : <https://luxnaserpentine.wordpress.com/2016/05/31/89/>

émettre le souhait de débiter un cursus initiatique auprès d'un groupe néo-druidique. Bien que Louernos et Bioulca eussent depuis trois ans pour habitude d'organiser ensemble différentes activités de socialisation, de pratique et de transmission de la tradition, les deux druidisants n'avaient en effet jamais reçu jusqu'à présent d'enseignements formels à l'image de ceux qui existent par exemple au sein de l'Order of Bards, Ovates and Druids. Dans l'optique de remédier à ce qu'ils ressentaient comme « un manque », ces derniers sollicitèrent alors les responsables de la Communauté des Druides du Québec avec qui ils étaient déjà en contact pour savoir si l'un d'entre eux serait intéressé à façonner et superviser leur apprentissage. S'attendant à ce que Boutios, qui avait lui-même été formé quelques années auparavant par un druidisant français, réponde avec enthousiasme, dans la mesure où ils percevaient celui-ci comme le plus enclin à transmettre ses connaissances, ce fut finalement Iuos qui leur proposa de mettre en place un « programme de formation sacerdotale » de sa propre composition.

Ce programme, dont Louernos et Bioulca reçurent une description détaillée à l'écrit, dans un document récapitulatif, et à l'oral, à l'occasion d'un rituel pour la fête de Belotennia que j'ai décrit ailleurs (Boissière, 2017 : 441-444), s'articulait autour des dimensions pédagogiques suivantes. Au niveau de la forme, Iuos privilégiait en premier lieu la création d'un « tutorat » faisant alterner « présentations théoriques » et « travaux pratiques » à raison d'une rencontre par semaine sur plusieurs mois. Au niveau du fond, ce dernier envisageait en second lieu l'apprentissage de trois types de « savoirs » : des « savoirs théoriques », à partir de leçons portant notamment sur « l'histoire du druidisme », « la mythologie celtique » ou « les concepts théologiques druidiques de base » ; des « savoir-faire rituels », entre autres sur « les huit célébrations luni-solaires du calendrier » et « les rites de passages (naissance, mariage, funérailles, cérémonie initiatique du nom, etc.) » que l'on retrouve dans le néo-druidisme ; et des « savoir-être », présentés comme étant « les plus essentiels », renvoyant aussi bien à

« l'éthique » qu'à « l'ascèse » auxquelles « tout druidisant doit se conformer dans son développement spirituel ».

Comme ils me le confièrent au cours des nombreux échanges que nous eûmes durant cette période-là, s'ils trouvaient ces deux premiers « savoirs » globalement « intéressants », Louernos et Bioulca n'appréciaient en revanche « pas du tout » les troisièmes. Trois points cristallisaient plus spécifiquement leur mécontentement. Les deux premiers étaient relatifs aux « engagements éthiques druidiques » auxquels Iuos les poussait à se restreindre, « engagements » que ce dernier formulait de la sorte dans son document récapitulatif :

L'étudiant au sacerdoce dans la tradition druidique doit s'engager à respecter son rôle comme étant distinct de la politique partisane [c'est-à-dire liée à un parti politique]. Il ne doit pas s'impliquer activement ou prendre position publiquement en politique partisane tout en se disant druide ou en associant la Communauté des Druides du Québec.

L'étudiant au sacerdoce dans la tradition druidique ne doit également poser aucune action ou parole visant à nuire à autrui [afin de respecter] la règle éthique de la non-violence. [...] C'est notamment pour cette raison que la Communauté des Druides du Québec n'accepte pas que les membres du sacerdoce druidique se définissent comme sorciers, magiciens ou wiccans et organisent ou participent à une cérémonie dont les rites mélangent de telles idées et pratiques.

Le troisième point renvoyait quant à lui à « l'approche indo-européenne » à partir de laquelle Iuos appréhende en général la tradition néo-druidique et avait pensé en particulier « l'ascèse » qu'il leur enjoignait de suivre obligatoirement. À l'image de beaucoup de druidisants et néo-païens d'aujourd'hui (voir la synthèse de Strmiska, 2005a : 22-24), Iuos part en effet du postulat que la grande majorité des peuples originaires d'Eurasie — à commencer par les Celtes de l'âge du fer — ont pour ancêtres communs le groupe ethnolinguistique des Indo-Européens (pour une présentation générale de ce groupe, dont l'étude scientifique est traversée depuis le XIX^e siècle par

différentes controverses, voir ici la synthèse de Fortson, 2004). Dans l'optique de pallier les carences d'informations à propos des pratiques ascétiques des druides de l'Antiquité, Iuos planifiait par conséquent d'intégrer, en guise de « substitution » s'ancrant dans « la civilisation indo-européenne », la mise en application des « huit branches du yoga », à savoir, tel qu'il les présentait là encore dans son document récapitulatif : « *Yama*, la retenue » ; « *Niyama*, les observances » ; « *Asanas*, les postures confortables et la libre circulation de l'énergie dans le corps » ; « *Pranayama*, le contrôle du souffle » ; « *Prathyahara*, l'intériorisation des sens » ; « *Dharana*, la concentration » ; « *Dyana*, la méditation » ; et « *Samadhi*, l'absorption cognitive⁸⁷ ».

On le perçoit sûrement à nouveau, le mécontentement de Louernos et Bioulca autour de ces points spécifiques fait ainsi précisément écho aux deux postures historiques dont il a été question précédemment. Puisque les données disponibles sur les druides de l'Antiquité ne fournissent que peu de renseignements sur leurs pratiques ascétiques, Iuos trouvait de son côté tout à fait « légitime » de s'appropriier et de réagencer les préceptes moraux, mentaux et corporels du yoga, même si cela revenait pour cet aspect-ci de son initiation à s'éloigner un peu des réalités socio-historiques des anciens druides, dans la mesure où il était malgré tout certain que ces derniers, au-delà de leur ascendance indo-européenne, n'étaient pas des yogis. De leur côté, Louernos et Bioulca arguaient inversement qu'il aurait été plus « adéquat » que les enseignements visant à les initier de façon formelle pour la première fois reflètent « exclusivement » les croyances, pratiques et connaissances des druides antiques. Bien qu'ils reconnaissent la nécessité de puiser ailleurs afin de « combler les silences du passé », pour reprendre une fois de plus la formule de Louernos, les deux druidisants trouvaient quand même

⁸⁷ Par souci d'honnêteté, je précise que je n'ai pas cherché à savoir si les termes et interprétations mis en avant par Iuos correspondent à ce que l'on retrouve plus généralement dans le yoga. Les lecteurs curieux peuvent toutefois consulter, pour une analyse scientifique de la diffusion et de la pratique du yoga, l'ouvrage de synthèse des chercheuses en sciences des religions Anya P. Foxen et Christa Kuberry (2021).

que ce cursus d'apprentissage « diluait leur tradition » d'une double manière : primo, en « reflétant trop l'opinion personnelle » de Iuos sur l'engagement partisan et la magie, « opinion » qui leur paraissait « contredire » aussi bien la démarche entreprise quelques mois plus tôt par la Communauté des Druides du Québec à propos de la *Charte des valeurs québécoises* que les données historiques, attestant sans nul doute possible des rôles politiques et des pratiques magiques des druides ; secundo, en « laissant trop de place au yoga », qu'ils auraient en définitive dû pratiquer, selon leurs propres interprétations, « davantage que les rites druidiques ».

5.5 Conclusion

Lorsqu'ils évoquent « ce “nouvel objet” que constituent les néo-Indiens », Jacques Galinier et Antoinette Molinié (2006 : 8) indiquent tout à la fois que si les anthropologues ont tendance à rejeter et à assimiler ceux-ci « à des “clowns culturels” ou à des “marchands de la tradition” », les mêmes chercheurs se sentent « déroutés parce que ces “indigènes” ne sont point inertes, tels que le seraient des collections de musées, mais bien vivants, foisonnant d'idées, [...] ingénieux souvent, créatifs toujours. » Comme on l'a vu depuis le début de cette thèse, force est de constater qu'une remarque similaire pourrait finalement être formulée à l'égard des druidisants d'aujourd'hui. Alors qu'un œil extérieur serait susceptible d'associer le druidisme antique à un passé irrévocable, les pratiquants de sa version « néo » allient au contraire créativité et réflexivité pour faire revivre cette ancienne religion au XXI^e siècle.

Dans ce cinquième chapitre, je me suis efforcé de revenir plus particulièrement sur les modalités et les logiques sous-tendant ce processus de fabrique de la tradition néo-

druidique au Québec. Si j'avais déjà eu l'occasion de préciser que ce processus collige — via des procédés autant créatifs que réflexifs, donc — des mécanismes d'appropriation, de réagencement et de resémantisation de « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) renvoyant aux croyances, pratiques et connaissances associées aux druides de l'Antiquité de même que des « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) provenant de systèmes religieux, contextes culturels et courants de pensée qui leur étaient étrangers, j'ai en effet voulu détailler ici chacun de ces aspects tout en en exposant un nouveau : ce que j'appelle les postures historiques de la tradition, c'est-à-dire les positionnements relatifs à l'historicité souhaitée qu'adoptent les druidisants d'aujourd'hui quant à leurs productions religieuses.

Pour terminer la documentation et l'analyse des reconstruction et réinvention du druidisme antique de nos jours, je propose à présent de consacrer le chapitre suivant à une thématique que j'ai déjà abordée mais qui permettra de saisir encore davantage ce processus de fabrique de la tradition néo-druidique au Québec : les pratiques rituelles et les ritualisations qu'elles impliquent.

CHAPITRE 6

RITUALISER SELON « L'ESPRIT DU TEMPS » ACTUEL : ENTRE RECONSTRUCTION ET RÉINVENTION

6.1 Introduction

Lorsqu'il présente les six étapes de l'analyse par théorisation ancrée, Pierre Paillé (1994 : 153) précise à propos de la dernière, « la théorisation » justement, qu'elle « consiste en une tentative de construction minutieuse et exhaustive de la “multidimensionnalité” [...] du phénomène étudié ». Si j'ai pour ma part choisi de ne pas être exhaustif dans ma documentation et mon analyse de la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec, au sens où je ne m'arrête dans cette thèse que sur la première échelle — l'échelle temporelle — à partir de laquelle elle se déploie, il me semble toutefois que les pratiques rituelles, par les ritualisations qu'elles impliquent, illustrent bien la « multidimensionnalité » (*ibid.*) de ce processus. Tout en étant pensées comme étant au cœur de leurs expériences religieuses, les ritualisations des druidisants d'aujourd'hui condensent en effet les modalités et les logiques propres aux reconstruction et réinvention du druidisme antique en fonction de « l'Esprit du Temps » actuel, c'est-à-dire l'influence du contexte historique sur les modes de penser et d'agir.

Dans ce sixième et dernier chapitre, c'est ainsi sur l'acte de ritualiser que je souhaite revenir afin d'appréhender encore plus en détail comment les pratiquants du néo-druidisme font revivre cette ancienne religion au XXI^e siècle. Pour ce faire, après avoir formulé dans la section suivante une liste de quelques points de repère sur les pratiques rituelles dans la tradition néo-druidique, je propose de se concentrer sur deux cas d'étude possédant à mes yeux un intérêt heuristique pour éclairer l'adaptation aux sociétés occidentales contemporaines de rites performés par les druides de l'Antiquité et, *ipso facto*, la confection de rites néo-druidiques : la réactualisation des cultes aux divinités, dans la troisième section, et la refonte du sacrifice, dans la quatrième section.

6.2 Les pratiques rituelles dans la tradition néo-druidique : quelques points de repère

Avant d'examiner les deux cas d'étude retenus, il ne me paraît tout d'abord pas inutile de formuler une liste de quelques points de repère sur les pratiques rituelles dans la tradition néo-druidique. Cette liste, tout en constituant une synthèse d'éléments tantôt évoqués dans les chapitres précédents, tantôt nouveaux, n'est cependant volontairement pas complète. Au contraire, je ne mentionne ici que six points de repère dans l'optique de mieux comprendre les rituels examinés par la suite.

Le premier de ces points de repère est la dimension relationnelle des pratiques rituelles néo-druidiques, tant d'un point de vue étique que d'un point de vue émique. Dans le troisième chapitre, j'ai en effet expliqué que je mobilise dans le cadre de ma recherche les conceptualisations mises en avant par Michael Houseman (2010, 2012, 2016), en particulier sa lecture « relationnelle » (Houseman, 2012 : 15) envisageant les rituels « comme des mises en forme et en acte d'un réseau de relations, à la fois entre les participants et avec des entités non humaines » (*ibid.*). Or, pour les druidisants

d'aujourd'hui, leurs rituels et plus largement leur tradition s'articulent pareillement autour de la relationnalité, ce que j'ai abondamment pu documenter lors de mon ethnographie. Pour ne prendre qu'un exemple révélateur, dans son guide de pratique, Joanna van der Hoeven (2014 : 15 et 85, ma traduction) indique que, puisqu'« être druidisant, [...] c'est établir des relations avec tout, de la nourriture que nous mangeons aux blaireaux qui ont perdu leur maison à cause d'un nouveau projet immobilier », « le rituel néo-druidique concerne la connexion et la relation. »

On l'a compris à travers ce que j'ai notamment exposé dans le chapitre 4, pour les druidisants d'aujourd'hui, cette relationnalité s'adresse en premier lieu à la « nature » et à ses diverses composantes et manifestations : les animaux, les végétaux, les cours d'eau, les forêts, les montagnes, les astres, le vent, les saisons, etc. Mais il s'agit également pour les pratiquants du néo-druidisme d'établir rituellement des relations avec d'autres éléments, en particulier : eux-mêmes, en découvrant entre autres leur « nom initiatique » et les vies antérieures qu'ils auraient vécues ; leurs ancêtres, qu'il s'agisse de leurs ancêtres généalogiques — les membres de leur famille — et ethniques ou « affectifs » (Bowman, 1996 ; Dietler, 2006) — les Celtes préchrétiens ; leurs coreligionnaires druidisants ; les druides de l'Antiquité ; et d'autres entités non humaines, comme les dieux et déesses que l'on retrouve dans les mythes celtiques ou « les esprits du lieu ».

Le deuxième point de repère renvoie à la dimension fondamentale des pratiques rituelles dans le néo-druidisme. Aux yeux des druidisants d'aujourd'hui, ritualiser est en effet considéré comme l'aspect le plus fondamental, à la fois au sens d'« essentiel » et d'« obligatoire », de leurs expériences religieuses. Après l'avoir questionnée dans notre entrevue de décembre 2015 sur les futures activités du groupe qu'elle a cofondé, Bioulca m'énonça ainsi cette dimension en utilisant des formules injonctives que j'ai entendues et lues de manière récurrente durant mon enquête :

- [Moi] Comment envisages-tu la nouvelle année civile pour le Cercle Druidique de l'Harfang et de l'Érable ?

- [Bioulca] Il faut continuer à faire des rituels et à en organiser plus, parce que ça n'aurait pas de sens en tant que druidisants de se rencontrer juste pour des cafés. Le côté rituel est extrêmement important.

- [Moi] Ah oui ? Trouves-tu que l'on n'en célèbre pas assez ?

- [Bioulca] Oui, il faut organiser plus de rituels, et plus souvent. C'est vrai que chacun a sa vie, mais quand même, si on décide de s'engager dans un chemin religieux ou spirituel, il faut une certaine discipline. Moi je vois des chrétiens qui se rencontrent une fois par semaine. Ils vont à l'église, certains y restent trois ou quatre heures, de façon régulière. L'important, c'est aussi ça : la pratique. Ça n'est pas que la sociabilité. Et la pratique, dans le druidisme, c'est extrêmement important. Je le répète encore : il faut pratiquer.

Le troisième point de repère à propos des pratiques rituelles dans le néo-druidisme est, tel que je l'ai esquissé dans le chapitre 2, que l'on peut les diviser en quatre types. Le premier regroupe d'abord les rites saisonniers, s'articulant autour des huit fêtes de la « roue de l'année » que j'ai présentées dans le chapitre précédent : les « quartiers celtiques », c'est-à-dire Samhain/Samonios, Imbolc/Ambiuolcato, Beltaine/Belotennia et Lughnasadh/Lughinaissatis ; les solstices d'hiver — Alban Arthan — et d'été — Alban Hefin ; ainsi que les équinoxes de printemps — Alban Eilir — et d'automne — Alban Elfed. Pour les druidisants d'aujourd'hui, chacune de ces fêtes possède sa propre symbolique et signification, renvoyant aussi bien aux coutumes agraires et socioreligieuses des Celtes préchrétiens qu'à des divinités et des périodes particulières. Par exemple, la fête de Lughnasadh/Lughinaissatis marquait, pour les peuples celtiques de l'Antiquité, le début des moissons et le temps des mariages. Comme son nom le laisse penser, les anciens druides vénéraient également à cette occasion le dieu panceltique Lug ainsi que sa nourrice, la déesse Tailtiu, dont la mythologie irlandaise raconte qu'elle s'est sacrifiée par épuisement en défrichant une terre afin de nourrir les siens. Pour les druidisants d'aujourd'hui, cette fête offre par conséquent l'occasion de célébrer à nouveau ce couple de divinités de même que leurs propres unions et

engagements. Elle représente de surcroît pour eux deux moments importants : l’apogée de l’été, au regard du cycle des saisons, et l’âge adulte, au regard du cycle de la vie⁸⁸.

Le deuxième type correspond ensuite aux rites de passage, permettant aux pratiquants du néo-druidisme de souligner une pluralité d’évènements : l’obtention d’un grade initiatique, pour les groupes qui offrent de telles formations, comme on l’a vu dans le chapitre précédent à partir du cas de l’Order of Bards, Ovates and Druids ; la naissance, avec des rites tels que la « cérémonie des sept marraines » — que j’ai déjà présentée ailleurs (Boissière, 2018a) — à savoir un « baptême matriarcal » mis au point par Marie Renée, la fondatrice et copropriétaire de la boutique-école Charme & Sortilège ; la conjugalité, que certains ouvrages conseillés par des répondants proposent de ritualiser sous la forme de fiançailles (par exemple Le Moullec, 2009 : 150-157) ou de mariage (par exemple Le Moullec, 2009 : 158-164) ; la mort, qui peut donner lieu à des funérailles — Graham Harvey (2001 : 235-239) en donne quelques exemples, non pas en sa qualité de chercheur en sciences des religions mais de druidisant — aussi bien qu’à des rituels avec un arbre, à l’image de ceux qu’a réalisés Kaouenn au moment du décès de son père⁸⁹ ; et n’importe quel autre évènement jugé central dans la trajectoire

⁸⁸ Pour une description émique plus détaillée de cette fête et des sept autres, les lecteurs curieux peuvent par exemple consulter les écrits de Philip Carr-Gomm (1995 : 123-143). Pour des descriptions ethnographiques de rituels saisonniers, les lecteurs curieux peuvent ici se référer aux travaux de Jenny Butler (2005 : 108-111), Thorsten Gieser (2008 : 153-160), Véronique Jourdain (2012 : 61-67), Anna Luisa Daigneault (2014 : 10-14), Ethan Doyle White (2016b : 360-362) et Hanneke Minkjan (2021 : 106-107).

⁸⁹ Ces rituels, que Kaouenn relate dans son article « Dialogue énergétique entre l’arbre et l’homme » publié dans *MENHIR Le Mag de l’OBOD francophone* en janvier 2017, allaient comme suit : « J’ai communiqué avec l’érable au décès de mon père. Tout d’abord, l’annonce de sa fin imminente a été très subite et comme je ne pouvais pas avoir un vol immédiatement pour la Belgique, je suis allé voir l’arbre dans mon jardin, un érable, pour lui demander de dire à mon père de m’attendre. Quand je suis arrivé en Belgique, mon père vivait encore et j’ai pu rester quelques jours auprès de lui. Ensuite, si j’étais près de mon père pour son décès, je ne pouvais pas rester en Europe pour sa cérémonie de crémation. Alors, au moment où cela se déroulait, en Belgique, je suis descendu dans mon jardin et je me suis approché de mon arbre en lui disant ce que je vivais et pourquoi je m’installais près de lui. Je me suis alors assis, en méditation, à ses pieds et j’ai pensé fort à mon père. Outre le fait que j’y sois resté plus d’1h30 (alors que je pensais être resté là 30 minutes tout au plus), je me suis rendu compte, au cours d’un moment de conscience, dans la journée, que je n’avais plus du tout “mal à l’âme”,

de vie — dans ma publication susmentionnée (Boissière, 2018a), c'était notamment le cas de Marie-Morgane, une pratiquante ayant suivi les enseignements offerts chez Charme & Sortilège, qui adapta avec Marie Renée la « cérémonie des sept marraines » pour lui permettre de ritualiser la transformation identitaire qu'elle avait entamée quelques années auparavant.

Le troisième type renvoie pour sa part aux rites célébrant les entités non humaines avec lesquelles les druidisants d'aujourd'hui établissent des relations. Ces dernières sont les mêmes que celles que j'ai indiquées plus haut : les animaux ; les végétaux ; leurs ancêtres ; les druides de l'Antiquité ; les dieux et déesses que l'on retrouve dans les mythes celtiques ; et « les esprits du lieu ». Si j'approfondirai le cas des cultes aux divinités dans la section suivante, ce qui sera l'occasion de détailler encore ce troisième type de rites, je peux quand même en donner d'ores et déjà un autre exemple. À l'occasion de ses vacances sur la Côte-Nord en août 2017, Louernos a en effet tenu à réaliser une cérémonie en l'honneur de « l'esprit du fleuve Saint-Laurent », après être « tombé en amour avec son golfe », pour reprendre les mots qu'il utilisa pour me décrire l'évènement un mois plus tard, durant une entrevue. Un après-midi, celui-ci célébra donc un rituel « très simple » sur la berge du fleuve consistant essentiellement, en plus des séquences rituelles qu'il performe toujours pour « ouvrir » et « fermer » son « cercle », en une double offrande : une prière de sa propre composition, à travers laquelle il saluait « la beauté, la force et l'importance du fleuve pour le Québec », premièrement ; et une petite statuette en bois, qu'il sculpta lui-même (figure 6.1), deuxièmement — dans les sections suivantes, je reviendrai aussi bien sur la manière dont Louernos « ouvre » et « ferme » son « cercle » que sur les logiques sacrificielles néo-druidiques que ce rituel exemplifie également.

comme si l'arbre m'avait enlevé cette douleur pour la remplacer par un sentiment de tranquillité et de bien-être. Quand je me suis rendu compte de cela, je suis allé remercier mon érable parce que je suis convaincu que c'est un cadeau qu'il m'a fait. » Le numéro dans lequel cet article a été publié peut être consulté ici : https://issuu.com/obod-menhir/docs/menhir_2017-02



Figure 6.1 Offrande à « l'esprit du fleuve Saint-Laurent »

(Source : Louernos, 2017)

Le dernier type rassemble enfin des rites souvent qualifiés de « magiques », à savoir des rites qui sont mis en place par les druidisants d'aujourd'hui afin d'atteindre des objectifs particuliers. Bien qu'il soit impossible d'en dresser une liste exhaustive tant ils sont potentiellement infinis, mon ethnographie au sein du milieu néo-druidique québécois m'a quand même permis de relever que la plupart des pratiquants officient régulièrement au moins trois d'entre eux : des rites de divination, pour obtenir des informations et des conseils à propos du passé, du présent et du futur ; des rites de guérison, qu'il s'agisse d'une guérison « du corps, de l'esprit ou de l'âme », pour citer les propos de Nimue lors de notre entrevue d'avril 2016 ; et des rites de purification et de protection, destinés aussi bien à eux-mêmes qu'à leurs proches voire à des lieux⁹⁰.

⁹⁰ Comme je l'ai exposé autre part (Boissière, 2017 : 440), « lors de ses recherches sur le néo-paganisme en Irlande, Jenny Butler (2005 : 95-96) a par exemple eu l'occasion d'assister à un rituel de

Au cours de mon enquête, j'ai en outre été invité à participer à deux rites s'inscrivant dans ce dernier type : un rituel pour relancer les activités du Cercle Druidique du Parc Lafontaine, en octobre 2013, qui consistait à allumer un feu de joie afin de « rallumer, en chacun des participants, la flamme de la passion et de l'engagement », selon l'explication qu'en donna Bioulca ; et un « rituel pour la Paix », célébré en avril 2015 à l'initiative de Louernos, dont le but était d'« apaiser les conflits sociaux », notamment ceux entourant le mouvement étudiant de protestation contre la politique d'austérité mise en avant par le gouvernement de l'époque et qui avait donné lieu à des heurts entre manifestants et policiers à l'intérieur même de l'Université du Québec à Montréal.

Le quatrième point de repère à propos des pratiques rituelles dans la tradition néodruidique est que celles-ci peuvent autant être performées en solitaire ou en groupe, hors ligne ou en ligne. Entre 2012 et 2017, à l'exception de la pratique uniquement en ligne, j'ai ainsi pu documenter l'ensemble des possibilités qu'offrent ces configurations parmi les druidisants québécois auprès desquels j'ai enquêté : des druidisants qui préfèrent ritualiser seuls et hors ligne ; des druidisants qui n'ont pas d'autre choix que de ritualiser seuls et hors ligne — soit parce qu'il n'existe pas de groupe dans leur zone de résidence, soit parce qu'ils n'ont pas d'affinité avec ces groupes — mais qui ritualisent en ligne avec d'autres pratiquants ; des druidisants qui préfèrent la pratique en groupe, que ce soit hors ligne ou en ligne ; et des druidisants qui n'ont pas de préférence pour la pratique en solitaire ou en groupe, hors ligne ou en ligne. Pour les individus qui expriment une préférence, que ce soit pour la pratique en solitaire ou en groupe et pour la pratique hors ligne, leurs choix sont systématiquement

sauvegarde d'un lieu considéré comme sacré par les druidisants rencontrés. En octobre 2003, environ 25 personnes se sont en effet réunies pour protéger la colline de Tara (*“The Hill of Tara”*) contre un projet de construction de route qui aurait pu endommager ce site archéologique majeur. Possédant une forte charge spirituelle pour les druidisants irlandais qui peuvent s'y connecter à leurs ancêtres, le rituel avait pour but de créer une barrière énergétique autour de la colline afin d'empêcher d'éventuels dommages si le projet [eût été] mené jusqu'au bout. »

sous-tendus par des enjeux d'authenticité, qui divergent par contre selon les personnes. Si certains de mes répondants m'ont indiqué qu'ils trouvent que ritualiser seuls et hors ligne leur semble plus « authentique », parce qu'ils peuvent de la sorte façonner un rite qui leur corresponde pleinement tout en se connectant mieux à l'endroit où ils ritualisent, d'autres m'ont en effet indiqué qu'à leurs yeux, ritualiser en groupe et hors ligne est plus « authentique » au regard « des énergies du groupe et du lieu », pour mentionner ici l'explication de Katukonetaca, de la Communauté des Druides du Québec, lors de notre entrevue de novembre 2016.

Dans la même perspective, lorsqu'ils ritualisent — seuls ou en groupe — hors ligne, les druidisants d'aujourd'hui ont le choix entre le faire à l'intérieur ou à l'extérieur. Quand les conditions météorologiques le permettent, les pratiquants que j'ai rencontrés choisissent cependant presque toujours un endroit extérieur, de préférence en contact direct avec la nature, qu'il s'agisse d'un jardin, d'un parc, d'une forêt, d'une montagne, du bord d'un cours d'eau, etc.

Le cinquième point de repère concerne les pratiques rituelles qui sont performées en groupe, que ce soit hors ligne ou en ligne. Ces rituels collectifs peuvent en effet être publics, c'est-à-dire ouverts à toutes les personnes — druidisantes et non druidisantes — qui veulent y participer, ou privés, c'est-à-dire seulement accessibles à certains druidisants. Par rapport à ces configurations, j'ai là aussi relevé à partir de mon ancrage ethnographique au Québec plusieurs possibilités : des groupes qui préfèrent ritualiser publiquement, soit parce qu'il est important pour eux de faire connaître leur tradition aux curieux ou au plus grande nombre, soit parce qu'ils veulent éviter l'étiquette de groupes « fermés » voire « sectaires » ; des groupes qui préfèrent ritualiser de manière privée, afin de se réunir uniquement avec des personnes qu'elles connaissent déjà ; et des groupes qui n'ont pas de préférence et qui peuvent osciller entre des rituels publics et privés, leur choix se faisant alors en fonction du type de

rituels, les rites saisonniers et célébrant des entités non humaines étant plutôt publics alors que les rites de passage et « magiques », plutôt privés. Par ailleurs, pour les groupes qui performant des rituels publics, les annonces et/ou invitations sont généralement affichées sur leur site Internet et/ou via Facebook.

Le sixième et dernier point de repère à propos des pratiques rituelles dans la tradition néo-druidique est que celles-ci, comme je l'ai indiqué dans l'introduction de ce chapitre, condensent les modalités et les logiques propres aux reconstruction et réinvention du druidisme antique en fonction de « l'Esprit du Temps » actuel. Pour le reformuler autrement, ces pratiques rituelles, en tant que productions religieuses s'inscrivant dans le processus de fabrique de la tradition néo-druidique au Québec, impliquent donc des procédés créatifs et réflexifs, des mécanismes d'appropriation, de réagencement et de resémantisation de « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) et de « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) à la fois endogènes et exogènes au système religieux des peuples celtes préchrétiens de même que les postures historico-respectueuse et historico-affranchie dont il a été question dans le chapitre précédent.

Néanmoins, si j'ai justement analysé dans le cinquième chapitre plusieurs exemples attestant de ces procédés, mécanismes et postures historiques, il me paraît capital de donner ici une précision supplémentaire, surtout en ce qui a trait à la créativité rituelle (Magliocco, 2014) et à la réflexivité critique (Gobin et Vanhoenacker, 2016b). Pour les druidisants d'aujourd'hui, leurs rites ne constituent en effet pas des cadres figés à reproduire à l'identique en tout temps mais au contraire des canevas souples à refaçonner à chaque fois selon une pluralité d'éléments : les configurations de performance qu'ils ont choisies, à savoir la pratique en solitaire ou en groupe, hors ligne ou en ligne et publique ou privée ; le contexte spatio-temporel spécifique, c'est-à-dire le lieu intérieur ou extérieur sélectionné ainsi que la période de l'année et les conditions météorologiques ; le type de rituel, qu'il s'agisse d'un rite saisonnier, d'un

rite de passage, d'un rite célébrant une voire plusieurs entités non humaines, ou d'un rite « magique » ; leurs envies, intuitions, émotions et inspirations ; leurs certitudes et incertitudes ; les succès et les échecs de leurs précédents rituels ; ce qu'ils aiment et n'aiment pas des pratiques rituelles de leurs coreligionnaires ; et leurs interprétations de ce que les entités non humaines avec lesquelles ils établissent des relations veulent ou ne veulent pas. Bien qu'elles s'articulent presque toujours autour de trois moments — l'« ouverture du cercle », la réalisation d'actes en lien avec le rite et la « fermeture du cercle » —, les pratiques rituelles néo-druidiques varient par conséquent grandement sur le plan morphologique. On le devine également, d'un point de vue émique, leur nature créative et réflexive renvoie à la nature même du druidisme, perçu comme une « tradition vivante » qui s'adapte aussi bien aux contextes historiques, géographiques et culturels dans lesquels il s'inscrit qu'aux individus et aux groupes qui le pratiquent.

6.3 « Les dieux ne sont pas morts » : la réactualisation des cultes aux divinités

Dans l'optique de documenter et d'analyser encore plus en détail comment les druidisants d'aujourd'hui font revivre le druidisme de l'Antiquité selon « l'Esprit du Temps » qui est le nôtre, j'aimerais à présent m'arrêter sur un premier cas d'étude illustrant à la fois l'adaptation aux sociétés occidentales contemporaines de rites performés par les anciens druides et la confection de rites néo-druidiques : la réactualisation des cultes aux divinités.

Pour bien appréhender les modalités et les logiques propres à ces nouvelles ritualisations, il me semble toutefois important de commencer par dresser un rapide portrait du panthéon celtique. Tel que l'attestent les données historiques

disponibles (chapitre 1), le système religieux des peuples celtes préchrétiens se caractérisait en effet par « une profusion stupéfiante de dieux et de déesses » (Green, 2000 : 26). Bien qu'elle reconnaisse que l'entreprise soit particulièrement délicate, Miranda Green (2000 : 26-29) propose de les différencier en trois groupes en fonction de leur répartition géographique. Le premier correspond d'abord aux divinités que l'on peut qualifier de panceltiques, au sens où des traces de leurs cultes ont été découvertes dans l'ensemble des zones de peuplement des Celtes préchrétiens. Parmi ces dernières, un certain nombre possédèrent une importance particulière : les déesses-mères, plus souvent appelées Matrones ou Matres, qui étaient vénérées dans toute l'Europe celtique ; le dieu Taranis, dont des dédicaces furent retrouvées en Grande-Bretagne, en France, en Allemagne et en ex-Yougoslavie ; et la déesse Épona, autant célébrée en Gaule que sur des territoires couvrant les actuelles Allemagne, Suisse et Hongrie. Si certaines de ces divinités panceltiques étaient connues partout sous les mêmes noms et représentations, comme Taranis ou Épona justement, d'autres pouvaient voir leurs appellations et figurations varier localement, telles que les déesses-mères, aux traits différents selon les régions, ou la déesse Brigantia, que j'ai déjà évoquée à plusieurs reprises (chapitres 2, 3 et 5) et dont je reparlerai encore, connue sous d'autres noms — Brigit, Brigid, Bríd, etc. Le deuxième groupe renvoie pour sa part aux divinités tribales, à savoir des dieux et déesses aux cultes plus restreints et limités à des peuples spécifiques. Trois exemples de dieux gaulois peuvent être ici mentionnés : Lenus, rattaché au peuple des Trévires, qui vivaient sur une zone répartie entre la France, la Belgique et l'Allemagne d'aujourd'hui ; Nemausus, qui a donné son nom à l'actuelle ville de Nîmes, dans le sud de la France, et qui protégeait les Volques Arécomiques ; et le dieu à trois visages, dont le nom ne nous a pas été transmis, associé au peuple des Rèmes, situés au nord-ouest de la Gaule. Le troisième groupe rassemble finalement des divinités locales, soit parce qu'elles personnifiaient un élément géographique naturel, soit parce qu'on n'a retrouvé leurs cultes qu'à un seul endroit. Là aussi, quatre divinités méritent d'être citées à titre d'illustration : les déesses Sequana et Sulis, respectivement liées à la source de la Seine, non loin de la ville

française de Dijon, et aux sources chaudes de Bath, dans le sud-ouest de l'Angleterre, ainsi que le couple Ucuētis et Bergusia, vénéré uniquement dans la ville antique d'Alésia, en Gaule.

Au-delà de leur répartition géographique, les dieux et déesses du panthéon celtique représentaient par ailleurs très fréquemment un élément de la nature, qu'il s'agisse comme on vient de le voir d'une source d'eau mais également du tonnerre, avec le dieu susmentionné Taranis, d'un animal, avec la déesse Épona évoquée ci-dessus, incarnant le cheval, ou du soleil, tel que le dieu gaulois Belenos, dont j'ai déjà fait mention à travers l'un des objets rituels de Louernos (chapitre 5). La plupart possédaient en outre plusieurs attributs et fonctions. Brigantia par exemple, en plus d'être associée au feu et au début du printemps, protégeait les arts, l'artisanat, la divination et la médecine tout en pouvant évoquer les rôles de jeune fille, de mère et de grand-mère. Enfin, lorsque les Romains conquièrent les Celtes à partir du I^{er} siècle av. J.-C., il arriva que leurs divinités fusionnassent voire se confondirent. En de nombreux endroits en Europe furent ainsi découvertes des représentations du dieu romain Jupiter portant, en sus de la foudre, une roue, à savoir un symbole celtique très courant⁹¹.

À l'image des autres croyances, pratiques et connaissances des druides antiques, les druidisants d'aujourd'hui, avant même d'adapter dans « l'ici et maintenant » les cultes qui étaient attachés à ce panthéon, doivent initialement se les approprier, dans la mesure où, pour vénérer à nouveau les divinités des Celtes préchrétiens, il leur est en premier lieu nécessaire de les identifier et de collecter des informations sur elles. Ce travail d'identification et de collecte implique de ce fait la mobilisation des sources de savoir évoquées dans le chapitre précédent, c'est-à-dire les études scientifiques traitant de

⁹¹ Pour compléter ce rapide portrait, je renvoie aux travaux de certains des antiquisants cités dans mes premier et cinquième chapitres, en particulier Venceslas Kruta (2000), Anne Ross (2005), Jean-Louis Brunaux (2016), Barry Cunliffe (2018) et Miranda Green (2018).

l'âge du fer celtique et les données historiques disponibles sur le système socioreligieux dans lequel évoluaient les anciens druides. Pour certaines divinités, il arrive aussi que les pratiquants fassent appel à des sources complémentaires. Au cours de mon enquête, c'est ce que j'ai notamment pu documenter à propos de la déesse Brigantia. Dans l'article de son blogue personnel publié en mai 2016 où elle explique les ritualités autour de la « Veille de sa Flamme », un cérémonial qu'elle a entre autres transposé sur Facebook, Brixtasulis indique en effet que, lorsque l'on veut appréhender cette déesse, il est important de prendre en compte les sources hagiographiques chrétiennes :

Ce n'est pas parce que l'on est païen qu'il faut omettre sainte Brigitte de l'histoire, car elle est un évhémérisme de la déesse Brigantia. Malgré la conversion au christianisme, Brigantia a été continuellement appréciée par ses fidèles et a poursuivi son existence sous un autre visage, aussi, il faut se pencher sur ses qualités et son récit. [...] Il faut bien comprendre que les histoires des supposés saints qui sont racontés [dans divers textes chrétiens] sont des réappropriations des mythes celtiques, une assimilation sournoise pour remplacer le paganisme. L'Église catholique comporte de nombreuses racines païennes et s'en trouve fâchée qu'elles refassent surface dans nos consciences. Je ne vous dis pas de cracher sur sainte Brigitte, bien qu'elle ne soit qu'une parcelle infime de ce que représente « La Très Haute » Brigantia. Comme le veut le bon vieux principe d'évhémérisme, Brigitte peut redevenir elle-même, Brigantia, la Déesse Mère des Celtes, l'Attribut Divin qui nous incite à aspirer à la pureté, à l'illumination et à l'élévation de l'esprit [...] ⁹².

⁹² Cette idée de « réappropriations des mythes celtiques » par l'Église renvoie à une lecture historiographique massivement partagée dans le néo-paganisme, que l'on peut résumer grâce à l'image du « vernis chrétien » employée par le politologue Stéphane François (2012 : 69). Pour bon nombre de néo-païens, l'Église, durant les premiers siècles de son histoire, aurait en effet christianisé des personnages, des fêtes et des coutumes provenant des systèmes religieux païens dans l'optique de mieux assoir son emprise sur les populations. Tel qu'on le perçoit avec l'article susmentionné, c'est précisément à cette lecture que Brixtasulis fait référence, avec sa conséquence vis-à-vis du travail de collecte d'informations devant être entrepris par les pratiquants : enlever le « vernis chrétien » (*ibid.*) de ces personnages, fêtes et coutumes afin de retrouver leurs « racines païennes ». Pour plus de renseignements sur cette lecture historiographique, incluant des travaux de chercheurs qui en sont à l'origine ou qui l'ont commentée, je renvoie directement à l'ouvrage de Stéphane François (2012 : 63-80). L'article de Brixtasulis peut être quant à lui consulté à partir de l'URL suivante : <https://luxnaserpentine.wordpress.com/2016/05/31/55/>

Lors de notre entrevue de mars 2016, Kaouenn me fit de surcroît part d'une autre méthode avec laquelle les druidisants d'aujourd'hui peuvent identifier les divinités du panthéon celtique et collecter des informations sur elles. Celle-ci, que j'ai par la suite retrouvée dans les discours d'autres de mes répondants, repose sur un concept qu'a développé Carl Gustav Jung et qui a depuis été très largement repris, autant dans le néo-paganisme, le *New Age* et l'ésotérisme que dans le développement personnel et spirituel (Maillard, 2006) : être attentif aux synchronicités, ces « coïncidence[s] temporelle[s] de deux ou plusieurs évènements sans lien causal entre eux [mais] possédant un sens identique ou analogue » (Jung, 1954 : 528)⁹³. Quelques années après avoir rejoint l'OBOD francophone, Kaouenn vécut ainsi une telle « synchronicité » avec la déesse gauloise Dirona, qu'il me raconta de la sorte :

Dirona est la déesse de l'harmonie et de l'équilibre. Ce qui m'a le plus attiré chez elle au départ, c'est que c'est la déesse de l'harmonie et de l'équilibre mais sur les trois niveaux : physique, intellectuel et spirituel. Obtenir cette harmonie sur les trois niveaux, c'est quelque chose qui correspond bien à ce que j'ai toujours cherché. Je me suis donc senti très proche de Dirona dès que j'ai trouvé cette déesse dans mes recherches sur l'histoire du druidisme et que j'ai creusé un petit peu ce qu'elle représentait. Et en creusant ce qu'elle représentait, je me suis rendu compte qu'elle était particulièrement vénérée en Lorraine et dans les régions allemandes proches de la Lorraine. En même temps, à la même période, et ça n'a rien à voir avec le druidisme, une de mes anciennes collègues m'a contacté en me disant « on a reçu un courriel pour toi, de quelqu'un qui se prétend ta cousine et qui veut entrer en contact avec toi. » « Ok, envoie-moi le courriel, je vais regarder, je vais l'appeler. » Je ne connaissais pas du tout cette personne que j'ai contactée et qui s'avérait effectivement être une cousine. Sa grand-mère était la sœur de mon arrière-grand-père. Les deux parties de la famille, sa branche et la mienne, ont été séparées à un moment donné pour une question d'héritage. Mais son papa à elle était très conservateur, si je peux le dire comme ça, et a gardé les archives de la famille. Et avec l'information qu'elle m'a donnée, j'ai pu construire mon arbre généalogique et remonter au XVI^e siècle. J'ai retracé toute ma lignée, tout mon clan, comme on dit dans le druidisme, jusqu'au XVI^e siècle. Et j'ai du coup appris que ce clan se tenait uniquement sur deux villages... en

⁹³ À titre d'exemple de cette large reprise, je rappelle aux lecteurs que ce concept de synchronicité fait justement partie des différentes notions jungiennes évoquées par le couple Carr-Gomm (2007 : 82 et 103) dans leur *Tarot des Druides* (chapitre 5).

Lorraine ! Vu que toute ma famille était dans cette région-là, mes ancêtres ont probablement adoré Dirona ou ont en tout cas vécu sur une terre qui, historiquement parlant, vénérait Dirona. Cette synchronicité m'a fait me rapprocher encore plus de cette déesse.

On le comprend par conséquent à partir du récit de Kaouenn, ce travail d'identification et de collecte d'informations ne correspond pas uniquement à une démarche intellectuelle proactive, puisque les druidisants d'aujourd'hui sont parfois amenés malgré eux, par ces hasards générateurs de sens, à privilégier des relations avec tel dieu ou telle déesse. Concernant l'établissement de ces relations, il est de plus fondamental d'ajouter une autre précision avant d'aborder les nouvelles ritualisations qui les mettent « en forme et en acte » (Houseman, 2012 : 15). Pour les pratiquants du néo-druidisme, les relations avec les divinités celtiques sont possibles parce que ces dernières sont encore à leurs yeux bel et bien vivantes. Lorsqu'en janvier 2013, à l'occasion d'« un après-midi de causerie » du Cercle Druidique du Parc Lafontaine, la conversation s'engagea sur des enjeux théologiques, Louernos récita ces vers du poète et ésotériste portugais Fernando Pessoa, « illustrant » alors « parfaitement » selon lui « cette vision » :

Les dieux ne sont pas morts
Seule est morte notre perception des dieux
Ils ne sont pas partis
Nous avons cessé de les voir
Mais ils continuent d'être là et de vivre comme ils ont toujours vécu
Dans la même perfection et la même sérénité⁹⁴

Au cours de mon enquête au sein du milieu néo-druidique québécois, j'ai au total pu documenter une dizaine de rituels pensés par ses créateurs et créatrices comme des

⁹⁴ Ces vers sont extraits de l'ouvrage posthume de Fernando Pessoa intitulé *Le Livre de l'intranquillité*, initialement publié en 1982 et traduit en français en 1988. Sur la vie et l'œuvre de ce poète et ésotériste, voir la synthèse de la chercheuse en études portugaises Ana Maria Binet (2006).

réactualisations de cultes aux divinités celtiques. Dans les paragraphes suivants, j'aimerais revenir plus particulièrement sur deux d'entre eux, sélectionnés parce qu'ils exemplifient des cérémonies dédiées d'un côté à une déesse spécifique et de l'autre à un ensemble de divinités.

Le premier concerne les « cyber-rituels » (Grimes, 2000 : 273, ma traduction) célébrés via le groupe Facebook les Gardiens du Feu de Brigantia. Tel que je l'ai indiqué dans le deuxième chapitre, ce groupe fut sous la responsabilité de Brixtasulis de 2015 à 2017, soit jusqu'à ce que cette dernière décide de mettre un terme aux différentes organisations qu'elle avait fondées, seule ou avec son compagnon, Senotenio. Je le rappelle, l'objectif principal de ce groupe était d'introduire au Québec une pratique rituelle celtique préchrétienne qui consistait à laisser quasi-continuellement allumée une flamme en l'honneur de la déesse. Dans l'article susmentionné de son blogue personnel, Brixtasulis explique en effet que, près de la ville irlandaise de Kildare, non loin du lieu de construction d'une abbaye consacrée à sainte Brigitte, des traces archéologiques ont permis d'établir l'existence d'un site religieux apparenté au peuple des Brigantes. Ceux-ci, par l'entremise d'une de leurs druidesses, y veillaient sur un feu perpétuel dédié à Brigantia, leur divinité protectrice.

Inspirée par des organisations néo-païennes britanniques et étasuniennes qui mirent au point une version restaurée de cette pratique, Brixtasulis embrassa ainsi à son tour le culte de cette déesse l'été suivant la naissance de son premier enfant, comme elle le raconte également dans son article de mai 2016 :

Il y a plusieurs mois, j'ai inclus dans ma pratique spirituelle quotidienne le Flametending ou Veille de la Flamme de Brigantia. Je souhaitais par cette pratique m'accorder un peu plus avec l'énergie de cette divinité et explorer plus en profondeur les qualités de cet archétype du divin féminin. Devenue moi-même mère, je vois cette déesse d'un nouvel œil, et pas seulement cette déesse, mais la

divinité et la phase mère m'apparaissent aussi dans une nouvelle perspective que je n'avais pas auparavant. [...] [Brigantia] couvre parfaitement et complètement toutes les valeurs qui me tiennent à cœur et elle incarne les idéaux que je souhaite atteindre dans ma vie, surtout en tant que mère.

Au départ, ce fut de manière solitaire et en essayant de les conjuguer avec son quotidien de jeune maman que la druidisante performait ses « Veilles » :

De nos jours, les personnes qui honorent Brigantia choisissent, pour recevoir ses bénédictions ou pour s'inspirer de ses belles énergies, de faire la Veille de la Flamme pendant 19 jours consécutifs. Lorsque les pratiquants le font en groupe, ils se relaient toutes les 24 heures, en débutant au coucher du soleil jusqu'au coucher du soleil suivant. Pour ma part, je ne faisais pas [originellement] partie d'un groupe et je veillais sur la Flamme pendant 19 jours. Comme il s'agit d'une pratique d'introspection, j'ai choisi de commencer le lendemain de la pleine lune, lorsque la lune décroît. J'ai aussi fait ce choix pour symboliser que l'esprit commence dans la mort. Au fil des 19 jours, la lune va croître lors des dernières journées, symbolisant l'esprit qui renaît à la lumière alors que la Grande Mère Brigantia elle-même viendra veiller la Flamme dans toute sa splendeur, apportant ses bénédictions au foyer. J'en ai été consciente à plusieurs reprises lors de mes premières fois, je ne pouvais pas avoir beaucoup de moments de prière et de contemplation de la Flamme. Au début, j'avais souvent affaire à mon bébé qui pleurait le soir au coucher et qui ne faisait presque pas de siestes dans la journée. Alors voilà, pour les premières fois, je n'ai pas eu d'expérience spirituelle intense et profonde. Ce que j'ai par contre constaté, c'est un alignement spirituel régulier et agréable, branché sur des pensées plus positives et une douce force intérieure constante.

Rapidement, Brixtasulis établit toutefois le groupe Facebook les Gardiens du Feu de Brigantia pour faire connaître cette pratique à ses coreligionnaires et pour la vivre à plusieurs. Dans la section « Description » du groupe, voici comment elle présenta son idée :

Je souhaite par ce groupe créer un réseau (idéalement francophone de majorité) à travers le Québec de Gardiens de la Flamme de la déesse Brigantia-

Brighid (tout comme le groupe Cauldron Cill par exemple), où l'on pourrait se relayer en « shifts » de 24 heures chacun, pendant 19 jours consécutifs.

Traditionnellement, il n'y avait que les femmes autorisées à occuper cette fonction, hautement représentative de la gardienne du foyer (maison), mais les hommes sont admis aujourd'hui. Vous remarquerez que j'appelle Brighid plus souvent Brigantia car ma propre pratique est orientée surtout sur sa forme gauloise, le vieux celtique (gaulois) étant la langue sacrée des druides. Les gens intéressés se doivent bien entendu d'avoir Brigantia-Brighid comme leur déesse patronne, ou s'y intéresser, avoir de l'intérêt pour la mythologie/tradition celtique et vouloir vraiment s'impliquer dans cette expérience spirituelle.

Nous pourrions partager aussi sur le groupe nos expériences et réflexions lors de nos Flametendings et les photos de nos autels durant cet événement. Les débuts de Veilles commenceront le lendemain des pleines lunes, du coucher du soleil au coucher du soleil suivant.

Entre 2015 et 2017, ces « cyber-rituels » (*ibid.*) fonctionnaient plus concrètement de la manière suivante. Avant chaque pleine lune, Brixtasulis postait un calendrier précisant les dix-neuf tours de garde à venir. Les personnes inscrites — environ une trentaine — choisissaient alors le leur, sachant qu'elles pouvaient en prendre un ou plusieurs, successivement ou pas. En général, Brixtasulis proposait de tenir les premiers et derniers tours de garde de même que ceux restants.

Régulièrement, celle-ci rappelait aussi les principaux aspects liturgiques de ces « Veilles » aux personnes qui s'engageaient à tenir un ou plusieurs tours de garde. D'une part, ces dernières étaient invitées à utiliser deux types de feu : des bougies normales, si possible confectionnées soi-même ou artisanalement avec de la cire naturelle, à laisser se consumer uniquement « lorsqu'une surveillance est possible » et « au moment de prier et de contempler la flamme », pour reprendre des formulations souvent employées par la druidisante ; et des bougies électriques, à privilégier « la nuit ou en cas d'absence », puisque « laisser une bougie allumée sans y faire attention peut être dangereux ». D'autre part, les participants étaient encouragés à réaliser différentes activités — liturgiques ou pas — censées favoriser leur « connexion avec la déesse » : la « prier », sous une forme parlée ou chantée — je donnerai un exemple ci-dessous de

« chants » aux divinités ; lui « consacrer un autel ou re-décorer son autel déjà existant » ; « lire des mythes celtes », en particulier ceux relatifs à elle ; « lire de la poésie ou en écrire », à son égard ou pas ; « peindre » ; « écouter ou composer de la musique » ; « faire de l'artisanat (plus spécialement du tissage et du tricotage) » ; « écrire » ; « s'occuper de sa maison » ; « passer du temps avec ses animaux » ; « visiter un point d'eau » ; « cuisiner » ; « jardiner » ; ou encore « visiter sa famille, ses amis et les autres enfants de Brigantia », à savoir ses coreligionnaires.

Durant leurs tours de garde, chacun avait en outre la possibilité, tel que suggéré dans la « Description » du groupe, de partager des images ou des textes liés à leurs célébrations. Deux exemples peuvent être ici mentionnés à titre d'illustration. En octobre 2015, Brixtasulis publia une photographie de son autel (figure 6.2), où l'on y voit notamment divers objets significatifs dans ce nouveau culte à Brigantia : une haute bougie, faisant donc brûler une vraie flamme dédiée à la déesse ; quatre bougies électriques, employées par la druidisante pour garantir la sécurité de ses tours de garde ; deux croix de sainte Brigitte, soit un symbole de la sainte très présent en Irlande mais auquel les néo-païens octroient une origine préchrétienne ; et une peinture de Brigantia la représentant avec quelques-uns de ses attributs, notamment le feu qu'elle tient dans ses mains et le cygne déployant ses ailes à ses pieds.



Figure 6.2 Autel à Brigantia
(Source : Brixtasulis, 2015)

En janvier 2017, Kaouenn, qui avait rejoint le groupe Facebook quelques semaines auparavant, posta de son côté le texte de cette prière, qu'il composa lui-même en guise d'« offrande à la déesse » à l'occasion d'un de ses tours de garde :

J'allume cette bougie en l'honneur de la Triple Déesse ;
 La Vierge glorieuse, Déesse de la jeunesse et des commencements, étoile des naissances et de l'aurore ;
 La Mère de douceur, Déesse de la magie et de l'abondance, Mère de l'amour ;

La Grand-Mère terrible, sage Déesse de la nuit, de la mort et de la renaissance ;
 Que cette flamme soit un flambeau de vertu et de bénédictions ;
 Puissiez-vous être toujours avec moi pour que j'aie la force de porter votre
 tendresse et votre lumière ;
 Laissez mon cœur devenir un feu perpétuel pour que j'accueille en moi toutes les
 formes de la Déesse.

Le second exemple de rituel que j'aimerais à présent exposer est celui que j'ai évoqué dans le chapitre précédent via les objets archéologiques et mythologiques reproduits par Louernos. À la différence des « cyber-rituels » (*ibid.*) consacrés à Brigantia, ce rituel-là n'était pas dédié à une divinité spécifique mais à un ensemble de dieux et de déesses. Le nom par lequel Louernos me le fit découvrir pour la première fois, lors d'une fin d'après-midi du mois de mai 2017 où nous nous étions retrouvés pour prendre un verre, était « communion divine ». Comme il me l'expliqua, si la trame générale de cette « communion » a été initialement créée et pensée par Brixtasulis et Senotenio, Louernos la refaçonna très largement « à [sa] sauce », notamment en mobilisant ses propres instruments et paroles liturgiques. Son principe restait cependant le même : ritualiser un jour de pleine lune, soit « un moment important du cycle de la nature », afin de « se connecter », d'« honorer » et de « remercier » les divinités majeures du panthéon celtique.

Connaissant mon intérêt scientifique envers ses pratiques, Louernos m'invita donc à participer à sa « communion divine » de juin 2017, en m'indiquant que le mieux était de la réaliser tous les deux dans son appartement, puisqu'il voulait également me montrer le résultat de ses récentes rénovations. Lorsque je suis arrivé chez lui vers 18h le jour convenu, Louernos terminait tout juste le réaménagement de son salon pour le transformer en espace rituel. Pour ce faire, ce dernier avait d'abord délimité son « cercle » en disposant ses « talismans » aux quatre directions, tel qu'on l'a vu dans le chapitre 5 : la lance de Lug à l'est, la pierre de Fal au sud, le chaudron du Dagda à l'ouest et l'épée de Nuada au nord. Afin d'ériger « un autel provisoire » (figure 6.3),

positionné près du « quartier » nord du « cercle », Louernos avait aussi rabaissé les deux extrémités de sa table à manger, sur laquelle il avait pris soin de placer différents objets : la statuette représentant les divinités ainsi qu'un petit chaudron en fonte, posés sur la même assiette utilisée en guise de soucoupe ; un bagel et une bouteille de bière ; une bougie chauffe-plat et son support en forme de nœud celtique ; une clochette en bronze ; un descriptif du rituel, imprimé pour servir d'aide-mémoire durant la cérémonie ; une coupe en argent ; une corne pour boire, déposée sur sa soucoupe ; une coquille d'oursin (figure 6.4) ; un morceau de tissu ; et une théière remplie d'eau.



Figure 6.3 « Autel provisoire » pour la « communion divine »

(Source : Boissière, 2017)



Figure 6.4 La coquille d'oursin sur l'« autel provisoire »

(Source : Boissière, 2017)

Après une trentaine de minutes à discuter et visiter son appartement fraîchement rénové, Louernos me proposa de commencer par un bref « rite de purification », destiné à la fois à l'espace rituel et à nous-mêmes. Dans cette optique, il alluma un bâton de sauge blanche, « l'une des plantes sacrées des traditions amérindiennes d'Amérique du Nord », dont « la propriété est de chasser les énergies et entités négatives ». Une fois avoir vérifié que la porte-patio de son salon était bien ouverte, pour laisser l'épaisse fumée — censée « capturer » lesdites « énergies et entités » — s'échapper, Louernos fit le tour de la pièce dans le sens des aiguilles d'une montre, à l'instar de « la course du soleil dans le ciel ». Quand il jugea que la fumigation de l'espace était suffisante, il m'enjoignit d'écarter légèrement les jambes et les bras de sorte qu'il puisse faire passer le bâton de sauge de chaque côté de mon corps, de la tête aux pieds, avant de me demander de reproduire la même action sur lui. Quelques instants plus tard, suite à

l'extinction du bâton de sauge et l'évacuation de la fumée par la porte-patio, la « communion divine » en tant que telle débuta.

Celle-ci, d'une durée d'une heure environ, était composée de quatorze séquences rituelles. La première d'entre elles était l'entrée dans le « cercle », exécutée « au son du tambour ». Comme lors des cérémonies performées par la Communauté des Druides du Québec (Jourdain, 2012 : 62) ou par Marie Renée, de la boutique-école Charme & Sortilège (Boissière, 2018a : 88-89), Louernos a en effet pour habitude de commencer les célébrations qu'il officie par une circumambulation, toujours dans le sens des aiguilles d'une montre, à l'intérieur de son espace rituel à raison de trois tours, ponctués de plusieurs coups de tambour, que le druidisant effectue sur son bodhrán, un instrument de musique d'origine irlandaise (figure 6.5). Selon l'explication qu'il me fournit durant notre entrevue à la fin du rituel, la raison de cette première séquence, que nous fîmes ici ensemble, lui ouvrant la marche, moi derrière, était double : uniformiser, grâce à la dimension « vibratoire » du tambour, « les énergies à l'intérieur et à l'extérieur du cercle » et « prévenir les esprits », c'est-à-dire les différentes entités non humaines, de leurs prochaines « invocations ».



Figure 6.5 Le bodhrán de Louernos

(Source : Boissière, 2017)

La séquence rituelle suivante consistait, après avoir pris place — Louernos à gauche, moi à droite — devant l'« autel provisoire », en la « bénédiction de l'eau lustrale » et la « consécration du cercle », pour reprendre ici les termes inscrits sur le descriptif du rituel. Dans un premier temps, Louernos remplit d'eau avec la théière la coupe en argent avant de prononcer « haut et fort », les bras ouverts, paumes en direction du ciel, ces paroles : « Tout le pouvoir qu'il nous faut est dans le nom de Lug, qui a ordonné le ciel et la terre. Tout notre pouvoir est dans les noms suprêmes de nos divinités ! » Puis, plaçant ses deux mains sur la coupe, il déclara : « Que cette eau soit bénie, par Belisama, grande reine de lumière, et par Brigantia, la vaillante, la meilleure ! » Prenant la coupe d'« eau lustrale » dans sa main gauche, le druidisant m'invita dans un second temps à saisir la clochette et à la faire tinter lorsqu'il m'en ferait signe. Nous tournant alors vers là où était placée la lance de Lug, Louernos commença par proclamer ces paroles, tout en aspergeant du bout de ses doigts les « quartiers » — est, sud, ouest et

nord — d'un peu d'eau, en me demandant en même temps d'un hochement de tête d'utiliser la clochette : « Soit purifié, ô coin de terre, afin qu'étant pur, tu sois capable d'être pour nous un support. Je te consacre à Lug et aux rites des Tuatha Dé Danann ! »

Une fois positionnés à nouveau face à l'« autel provisoire », la coupe et la clochette ayant été déposées, Louernos fit ensuite glisser, après avoir pris soin de s'essuyer les doigts avec le morceau de tissu, le descriptif du rituel, de sorte que nous puissions tous les deux lire « la prière aux Esprits Bienfaisants et âmes des Celtes ». Nous installant sous la directive du druidisant « en posture de Taranis », « comme sur le chaudron de Gundestrup » (figure 6.6), nous récitâmes donc ensemble :

Esprits Bienfaisants et âmes des Celtes,
 Veuillez accepter l'aide de nos bras et de nos forces,
 Pour qu'elles soient harmonieuses avec vos intelligences.
 Veuillez nous aider sur le plan physique,
 Nous guider sur le plan mental,
 Nous conseiller sur le plan spirituel,
 Afin que, de notre effort conjugué,
 Renaisse une patrie plus belle
 Dans laquelle vivrons éternellement les âmes des Celtes,
 Dans un ciel éternellement nôtre,
 Sous la lumière de l'Awen.



Figure 6.6 Le chaudron de Gundestrup⁹⁵
(Source : Allorge, 2017)

En écho aux derniers mots de cette prière, la séquence rituelle qui suivit consistait précisément en « l'appel de l'awen », c'est-à-dire, comme je l'ai défini dans le chapitre précédent, l'« inspiration » envoyée par les divinités aux humains. Pour ce faire, Louernos et moi psalmodiâmes sur un rythme commun le terme lui-même, découpé phonétiquement en « aa-oo-en » et accompagné du mouvement de nos mains. L'idée

⁹⁵ Le chaudron de Gundestrup est un artefact archéologique majeur de l'âge du fer celtique. Datant du I^{er} siècle av. J.-C. mais retrouvé en 1891 dans une tourbière au Danemark, celui-ci est constitué de treize plaques en argent doré illustrant différents personnages et épisodes de la mythologie celtique. L'expression « posture de Taranis » employée par Louernos — et par d'autres druidisants d'aujourd'hui — trouve son origine dans le fait qu'un personnage portant une roue, gravé sur plaque intérieure du chaudron, ait été associé au dieu éponyme, même si plusieurs individus se tiennent aussi dans cette « posture ». Pour une présentation plus détaillée de ce chaudron, voir notamment l'ouvrage de Miranda Green (2000 : 66-67). La photographie — libre de droit — incluse ci-dessus a été prise par Lionel Allorge en mars 2017 au musée d'Archéologie nationale de Saint-Germain-en-Laye (France), qui en possède une reproduction.

derrière ces paroles et ces gestes était en effet, selon l'interprétation que le druidisant m'offrit à la fin du rituel, de « faire descendre l'awen sur nous », en visualisant « son énergie comme une lumière blanche ou dorée » et « en la dirigeant du ciel à nos cœurs », d'où les mouvements effectués : mains tendues vers le ciel au début de nos chants pour finir sur nos cœurs une fois le terme prononcé. Au bout de quelques minutes à enchaîner cet « appel », nous primes également, toujours sous la directive de Louernos, trois grandes respirations, « les yeux fermés et les mains posées sur nos cœurs ».

La séquence rituelle suivante s'articulait autour de l'« hommage aux Druides primordiaux », à savoir les quatre personnages mis en scène dans le *Lebor Gabála Érenn* ayant quitté leur île avec leur « talisman » respectif (chapitre 5). Levant les bras en l'air, les paumes en direction du ciel, Louernos proclama ainsi :

Honneur à Esras de Gorias, dont fut apportée la lance de Lug !
 Honneur à Morfessa de Falias, dont fut apportée la pierre de Fal !
 Honneur à Semias de Murias, dont fut apporté le chaudron du Dagda !
 Honneur à Uiscias de Findias, dont fut apportée l'épée de Nuada !

À l'image de ce que d'autres druidisants performant, de l'Order of Bards, Ovates and Druids (Gieser, 2008 : 64-65) à la Communauté des Druides du Québec (Jourdain, 2012 : 34-25 ; Boissière, 2017 : 442), Louernos procéda ensuite à « l'appel à la paix », une séquence rituelle possédant pour lui deux fonctions : « s'assurer que la paix règne aussi bien autour de nous qu'à l'intérieur de nous » et « terminer de bâtir le cercle ». Saisissant son « talisman » représentant l'épée de Nuada, Louernos se tourna alors vers le « quartier » est puis, levant les bras au niveau de sa tête, sortit l'épée de son fourreau de moitié en me demandant : « Y'a-t-il la paix à l'est ? » Et à moi de répondre : « Oui, à l'est, il y a la paix ». L'opération se reproduisit à chaque « quartier », encore une fois dans le sens des aiguilles d'une montre, jusqu'à ce que Louernos fût allé remettre à sa

place le « talisman », non sans m'indiquer avec humour que, « maintenant que nous [étions] bien installés, le cœur du rituel [allait] enfin pouvoir commencer ».

La séquence rituelle suivante — la septième depuis le début de la cérémonie — consistait pour sa part en une « salutation » à Aedis, c'est-à-dire la personnification du « feu sacré ». Comme il me l'expliqua ce soir-là pendant notre entrevue, Louernos décida, parce qu'il avait remodelé notre « communion divine » pour être célébrée dans son appartement, de représenter physiquement ce « feu » à travers « une simple bougie », qu'il avait toutefois souhaité déposer sur « un joli support » afin d'« apporter un peu de solennité » à l'objet. Sortant de la poche frontale de sa chemise⁹⁶ une petite boîte d'allumettes, Louernos alluma donc la bougie chauffe-plat tout en prononçant : « Ô Aedis, toi qui apportes la vie, soit salué ! Accepte nos prières et élève-les jusqu'à nos divinités ! »

Saisissant la coquille d'oursin posée sur l'« autel provisoire », Louernos effectua par la suite un « hommage aux ancêtres » consistant, la coquille tendue vers le ciel, en la déclaration de ces paroles :

Ô âmes de nos ancêtres, venez, toutes autant que vous êtes,

⁹⁶ Qu'il soit maintenant l'occasion de préciser ceci à propos des vêtements que portent les druidisants d'aujourd'hui en contexte cérémoniel. En général, les pratiquants du néo-druidisme réservent des tenues spécifiques pour leurs rituels, qui varient grandement d'un individu à l'autre voire d'un groupe à l'autre. Louernos, par exemple, s'habille le plus souvent d'un pantalon et d'une chemise en lin de couleur blanche, auxquels il ajoute parfois, à l'instar d'autres druidisants québécois, une ceinture fléchée. Certains pratiquants optent en ce qui les concernent pour le port d'une « saie druidique », à savoir une tunique à manches longues tombant jusqu'aux chevilles, pouvant être bleue, verte ou blanche pour ceux qui ont reçu un grade de barde, d'ovate ou de druide — dans son guide de pratique, Viviane Le Moulec (2009 : 78-82) fournit des explications sur ces « saies » ainsi que des instructions pour en confectionner. Jenny Butler (2005 : 92), pour ne mentionner qu'un dernier cas de figure, a enfin relevé que ses répondants membres du Owl Grove préfèrent revêtir des teintes sombres, comme du marron foncé ou du noir, en référence aux teintes de la terre. Quels que soient les choix retenus, il est cependant important de noter que les druidisants d'aujourd'hui, en plus d'adapter leurs tenues aux conditions météorologiques dans lesquels ils pratiquent, privilégient davantage des matières naturelles, telles que le lin, la laine ou le coton.

Pour nous aider, nous guider et nous conseiller !
 Nous honorons votre histoire, nous honorons vos actes et créations d'autrefois,
 Nous reconnaissons votre héritage et l'accueillons en nos âmes !

À la fin du rituel, Louernos m'offrit quelques précisions par rapport à l'objet qu'il avait choisi d'employer pour cet « hommage » :

- [Moi] À ce moment-là de la cérémonie, pourquoi as-tu utilisé une coquille d'oursin ?
- [Louernos] C'est vraiment une adaptation, je fais avec les moyens du bord [rires]. Dans l'idéal, ça serait *hot* d'utiliser un vrai crâne ou des vrais os humains, comme dans les temps anciens. Mais je me dis que mon oursin est fait d'os également. Dans le fond, on est vraiment dans le symbolisme ici. Les ancêtres, les os... On s'entend, ça n'est pas au XXI^e siècle que je vais pouvoir faire un rituel avec un crâne comme avant, sinon la police va débarquer et ça ne sera pas long ! [Rires]

La séquence rituelle d'après s'articulait ensuite autour d'un « hymne aux divinités », que Louernos m'indiqua plus tard avoir « emprunté » à un druidisant français à partir de son blogue personnel⁹⁷. Sur l'invitation de Louernos, je me plaçai alors à sa droite, de sorte que je puisse lire avec lui les paroles à prononcer, inscrites sur le descriptif du rituel posé devant nous. Levant les bras à hauteur de nos épaules, les paumes en direction du ciel, nous récitâmes ensemble, d'une voix forte et marquant un temps de pause entre chaque divinité :

Loué sois-tu Lug, le voyant, lumière du monde,
 Toi qui nourris notre esprit de ta science parfaite !
 Loué sois-tu Belenos, jeune dieu aux boucles d'or,
 Toi qui es le principe de la lumière, de l'intelligence et de la force créatrice !

⁹⁷ L'URL pour consulter l'article de blogue de ce druidisant est la suivante : <https://lecheminsouslesbuis.wordpress.com/2015/10/07/loue-sois-tu/> Les lecteurs attentifs pourront noter que Louernos a quelque peu modifié cet « hymne », notamment au niveau de l'ordre des vers, de certaines formulations et de l'orthographe des noms de quelques divinités, afin que le tout soit plus conforme à ses préférences personnelles.

Loué sois-tu Dagda, dieu tout puissant et très bon,
 Toi qui nourris notre corps de ton chaudron d'abondance !
 Loué sois-tu Teutatès, père de nos peuples,
 Toi qui es toujours présent pour veiller sur nous !
 Loué sois-tu Taranis, maître des tempêtes,
 Toi qui nous donnes jour après jour la force de lutter et de vaincre !
 Loué sois-tu Ésus, prince de l'univers, forestier divin,
 Toi qui crées et détruis tout à la fois !
 Loué sois-tu Ogmios, « parleur des dieux », premier de tous les druides,
 Toi qui fis don à nos peuples de ton écriture sacrée !
 Loué sois-tu Sucellos, le « bon frappeur », protecteur de nos foyers,
 Toi qui aides le vieillard à franchir l'initiation suprême !
 Loué sois-tu Cernunnos, grand cerf des forêts,
 Toi qui es l'image de la nature féconde et gardien des secrets du monde
 souterrain !
 Loué sois-tu Gobannos, forgeron des dieux, maître du feu,
 Toi qui possèdes le don du sortilège, les vertus du guérisseur et le privilège de
 verser l'hydromel !
 Loué sois-tu Nodens, dieu-roi au bras d'argent,
 Toi, garant de la justice, qui régules et distribues les biens de la communauté !
 Loué sois-tu Smertrios, pourvoyeur et dieu guerrier,
 Toi qui rends possible la prospérité en préservant l'harmonie de notre monde !
 Louée sois-tu Ana, mère des dieux et des hommes,
 Toi qui assures la prospérité et protèges nos familles !
 Louée sois-tu Belisama, reine très brillante et très rayonnante,
 Toi qui protèges nos guerriers de lumière dans les périls qui les guettent !
 Louée sois-tu Brigantia, très puissante et très honorable déesse, la « très élevée »,
 Toi qui veilles sur le feu sacré de nos tribus et de chaque foyer !
 Louée sois-tu Rigantona, grande reine de l'Autre Monde,
 Toi qui es aussi protectrice et nourricière !
 Louée sois-tu Épona, déesse cavalière et jument, principe de vie,
 Toi qui protèges nos foyers et assures la fécondité !
 Louée sois-tu Matirona, grande mère et reine du monde où nous vivons,
 Toi qui représentes la terre fertile !
 Louée sois-tu Nantosuelte, « rivière qui serpente », « vallée chauffée par le
 soleil »,
 Toi qui protèges les vivants et les morts !
 Louée sois-tu Rosmerta, la « grande pourvoyeuse », calme et sereine,
 Toi qui redistribues sans compter ce que produit la terre !
 Louée sois-tu Dirona, la « stellaire », déesse de la lumière lunaire,
 Toi qui es liée aux eaux, aux sources et aux fontaines !
 Louée sois-tu Catubodua, la « corneille des combats »,
 Toi qui donnes la victoire à ceux que tu as choisis !

Louée sois-tu Damona, déesse des eaux qui guérissent,
 Toi, couronnée de blé, accompagnée du serpent, qui promets la fertilité !
 À toutes ces déesses et à tous ces dieux, comme à celles et ceux qui ont été
 oubliés, nous rendons grâce en ce jour pour tous les bienfaits accordés !

Dans l'optique de continuer à « manifester notre gratitude » aux dieux et déesses celtiques, la séquence rituelle suivante fut celle du sacrifice. Saisissant une allumette pour enflammer via le « feu sacré » l'intérieur du chaudron en fonte, dans lequel il avait avant la cérémonie versé une petite quantité de combustible liquide, Louernos y déposa un morceau de bagel en proclamant : « Le sacrifice qui prend le feu pour messager se pare et se présente à nos divinités. Que cette offrande vous soit agréable ! » Puis, transférant de la bière dans la corne à boire afin de conférer davantage de « solennité » au geste, il arrosa le pied de sa statuette représentant les divinités d'un peu de liquide, en déclarant à nouveau : « Le sacrifice qui prend la terre pour messagère se pare et se présente à nos divinités. Que cette offrande vous soit agréable ! »

La séquence rituelle d'après s'articulait quant à elle autour des « chants » aux « divinités préférées » de Louernos, à savoir, tel que je l'ai indiqué dans le chapitre précédent, le dieu Belenos et sa parèdre Belisama. De la même manière que nous l'avions fait lors de « l'appel de l'awen », il s'agissait également ici de psalmodier en continu, avec une voix grave et basse, les noms de ces deux divinités, découpés phonétiquement par syllabes, les mains jointes en position de prière et les yeux fermés. Durant notre entrevue postérieure au rituel, Louernos m'expliqua davantage cette séquence, à laquelle nous prîmes tous les deux part — au sens où j'ai moi aussi « chanté » — pendant ce qui me parut durer cinq minutes :

L'idée derrière ces « chants », qui sont finalement très proches dans leurs formes des mantras du bouddhisme ou de l'hindouisme, c'est que le pouvoir des divinités réside dans leurs noms. D'ailleurs, c'est comme ça que je commence mes rituels : « Tout le pouvoir qu'il nous faut est dans le nom de Lug, tout notre pouvoir est

dans les noms suprêmes de nos divinités. » Dans le druidisme, on postule en fait qu'en « chantant » plusieurs fois les noms des dieux et des déesses, on peut communier avec eux et avec elles, ressentir leur force, leur pouvoir. D'autres druidisants utilisent des formules plus longues en langues celtiques, à dire à l'aide d'un genre de chapelet. Mais moi je trouve que, pour ce rituel-là, où on fait déjà plusieurs prières d'hommage, ça n'est pas nécessaire, les noms suffisent.

La séquence rituelle suivante consistait ensuite en la dernière prière de la cérémonie — la « Prière des Druides » — que nous prononçâmes à nouveau ensemble, les bras à hauteur de nos épaules, paumes en direction du ciel :

Donnez-nous, ô dieux, votre appui
 Et avec votre appui, la force
 Et avec la force, la compréhension
 Et avec la compréhension, la science
 Et avec la science, la science de ce qui est juste
 Et avec la science de ce qui est juste, le pouvoir d'aimer
 Et en aimant, l'amour de toutes choses vivantes
 Et en toutes choses vivantes, l'amour du divin
 Du divin et de toute bonté

Pour terminer, les deux dernières séquences rituelles — les treizième et quatorzième depuis le début de cette « communion divine » — avaient pour fonction de « fermer le cercle ». La première, que Louernos me présenta dans notre entrevue comme « la désacralisation » de son espace rituel, reposait ainsi sur la récitation de ces paroles par le druidisant, les mains tendues au-dessus de l'« autel provisoire » : « Je vous désacralise, ô objets, ô coin de terre, pour vous ramener à votre matière première, pour vous rendre au monde profane ! Par Lug, que ce qui a été consacré redevienne profane et participe à la vie de ce monde ! » La seconde, enfin, consistait en la sortie du « cercle ». Sous l'invitation de Louernos, nous quittâmes alors l'espace rituel presque à l'image de la circumambulation précédente : trois tours, ponctués de plusieurs coups de tambour, exécutés dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, Louernos devant, moi derrière.

6.4 « Sacrifier, c'est rendre sacré » : la refonte du sacrifice

Si la réactualisation des cultes aux divinités illustre bien comment les rites performés par les anciens druides sont adaptés aux sociétés occidentales contemporaines à travers de nouvelles ritualisations, il me semble également intéressant d'examiner un second cas d'étude exemplifiant encore les reconstruction et réinvention du druidisme de l'Antiquité selon « l'Esprit du Temps » actuel : la refonte du sacrifice⁹⁸.

Malgré leur nombre limité et les problèmes historiographiques qu'elles posent, les données historiques rapportent incontestablement que les druides antiques pratiquaient dans différents contextes cérémoniels publics et privés des sacrifices (Piggott, 1978 ; Green, 2000 ; Ross, 2005 ; Brunaux, 2006). Ceux-ci impliquaient en premier lieu le recours à des offrandes autant animales qu'humaines, ce qui, tel qu'on l'a vu dans le chapitre 1, contribua à construire la figure des « druides démoniaques » (Hutton, 2007 : 93, ma traduction) dans les représentations entourant ces personnages. Concernant les offrandes animales, les sources littéraires grecques et romaines de même que les sources archéologiques attestent que les anciens druides sacrifiaient en majorité des animaux domestiques, probablement parce qu'ils leur accordaient une valeur plus importante qu'aux animaux sauvages, de par la présence qu'ils avaient dans le quotidien des humains. Si les espèces concernées étaient nombreuses, allant des bœufs, taureaux, vaches, moutons, chèvres, béliers, porcs et truies jusqu'aux chevaux et aux chiens, les modalités de leur mise à mort et de la gestion de leur cadavre étaient, elles,

⁹⁸ Par souci de transparence, je précise que j'ai déjà consacré un article scientifique à ce cas d'étude (Boissière, 2017). Je me permets néanmoins de le traiter à nouveau pour les deux raisons suivantes : premièrement, parce que cette pratique rituelle me semble particulièrement révélatrice des modalités et des logiques avec lesquelles les druidisants d'aujourd'hui adaptent le système religieux celtique préchrétien à leur échelle temporelle ; deuxièmement, parce que j'ai davantage approfondi mes interprétations depuis cette publication. Je profite par ailleurs de cette note pour renvoyer les lecteurs curieux à propos du sacrifice, soit cette notion centrale dans la plupart des religions et des théories à propos de la religion, à la synthèse de l'historien Jeffrey Carter (2003).

plus limitées. Comme l'indique Miranda Green (2000 : 85), seules « deux sortes de sacrifices [animaux] » étaient en effet performées dans le système religieux préchrétien des peuples celtes : dans l'une, « l'animal entier était soit brûlé, soit [tué par le fer puis] livré aux dieux » ; dans l'autre, « les animaux étaient tués puis découpés, certains quartiers étant offerts aux [divinités] tandis que [ceux restant], en général les plus consommables, étaient mangés par les sacrificateurs ou par la communauté tout entière ».

En ce qui concerne les offrandes humaines, les sources littéraires et archéologiques laissent plutôt entrevoir l'inverse par rapport aux types de victimes et aux modalités de leur mise à mort. D'une part, tous les individus ne semblaient pas être choisis comme victimes sacrificielles, les auteurs grecs et romains décrivant que les personnes ayant reçu une condamnation étaient priorisées alors que les analyses archéologiques montrent que, lorsque d'autres individus étaient tués, ces derniers provenaient sûrement de rangs sociaux élevés. D'autre part, à la différence des offrandes animales, les victimes humaines connaissaient une pluralité de mises à mort, qu'il s'agisse de meurtres par le fer (poignards ou flèches), l'étranglement, la pendaison, l'assommement, l'empalement ou encore la noyade et le feu. Quand les offrandes humaines n'étaient pas réduites en cendres, leurs cadavres donnaient alors lieu soit à des dépôts sous terre ou dans des cours d'eau, soit à l'utilisation rituelle de certaines parties (sang, os, crâne et entrailles).

Quelles que soient les offrandes — animales, humaines ou les deux — retenues, les sacrifices druidiques antiques relevaient par ailleurs de trois catégories différentes. La première correspond aux sacrifices propitiatoires, c'est-à-dire ces sacrifices réalisés pour entretenir des bonnes relations avec les divinités. Dans son *Histoire naturelle*, Pline l'Ancien en livra un exemple nécessitant deux offrandes animales à l'occasion

du rituel druidique ayant très certainement le plus marqué l'imaginaire — la cueillette du gui :

Les druides — c'est ainsi qu'ils appellent leurs mages — n'ont rien de plus sacré que le gui et l'arbre dans lequel il croît, à condition que celui-ci soit un [chêne] rouvre [...]. Il est tout à fait rare de trouver le gui dans ces conditions, quand c'est le cas il est recueilli avec une grande vénération et avant tout lors de la sixième lune qui chez les Gaulois désigne le début des mois, des années et des siècles qui comptent trente années, parce que la lune [à ce moment] possède déjà suffisamment de force sans être au milieu de sa course. Ils appellent [le gui] dans leur langue « celui qui guérit tout ». Après avoir préparé au pied de l'arbre et selon les rites le sacrifice et le repas religieux, ils amènent deux taureaux de couleur blanche dont les cornes sont attachées pour la première fois. Un prêtre paré d'un vêtement blanc monte dans l'arbre, avec une serpe d'or il coupe le gui : celui-ci est recueilli dans un sayon blanc. Ensuite ils immolent les victimes en priant le dieu d'être propice à ceux à qui il l'a donné. (Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XVI, 95, 249 dans Brunaux, 2006 : 47-48)

La deuxième catégorie de sacrifices que les druides de l'Antiquité performaient est celle des sacrifices divinatoires, en particulier ceux liés à la divination par les entrailles animales ou humaines (haruspicine et anthropomancie) et par le sang (hématomancie). Diodore de Sicile, dans sa *Bibliothèque historique*, décrit à son tour un tel genre de sacrifice, requérant par contre une offrande humaine :

Quand [les druides] font un examen sur un sujet important [...] ils consacrent un homme aux dieux en l'aspergeant comme dans une libation puis ils le percent avec une épée dans une région située au-dessus du diaphragme. Ils font alors leur prédiction d'après la chute de celui qui a été frappé et qui tombe, d'après l'agitation de ses membres, mais aussi d'après la manière qu'a son sang de s'écouler [...]. (Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 31 dans Green, 2000 : 73)

Enfin, la troisième catégorie de sacrifices druidiques antiques renvoie aux sacrifices apotropaiques, c'est-à-dire ces sacrifices qui ont pour but de rétablir l'ordre en cas

d'évènements jugés néfastes. Dans ses *Commentaires sur la Guerre des Gaules*, Jules César en donna quelques précisions, en évoquant lui aussi l'exemple des sacrifices humains :

Tout le peuple gaulois se passionne immodérément pour les choses de la religion ; pour cette raison ceux qui sont atteints de graves maladies, ceux qui se trouvent habituellement dans des combats ou face à d'autres dangers, prennent des hommes comme victimes sacrificielles ou font vœu de le faire et pour ces sacrifices ils utilisent le ministère des druides [...]. (Jules César, *Commentaires sur la Guerre des Gaules*, VI, 16 dans Brunaux, 2006 : 252)

Je l'ai dit dans le chapitre 1, non seulement les données historiques à propos des druides de l'Antiquité sont incomplètes et problématiques, mais celles-ci entraînent en outre de vifs débats qui divisent archéologues, historiens et linguistes. Par conséquent, lorsque l'on tente d'appréhender le sacrifice druidique antique, ces deux aspects s'avèrent particulièrement prégnants. D'abord, il est en effet nécessaire que ces sources soient, à l'instar de toutes celles mobilisées par les sciences historiques, « correctement critiqué[es] » (Offenstadt, 2006b : 181) au regard des constructions politiques et littéraires qui les sous-tendent ainsi que de la prudence qu'il est de mise d'avoir concernant les vestiges archéologiques. Ici, l'œuvre du poète Lucain peut être mentionnée à titre d'illustration par rapport aux écrits des auteurs grecs ou romains. Dans son récit relatant la « guerre civile de César », connu de nos jours sous le nom de *Pharsale*, celui-ci dépeint les druides comme des barbares sacrificateurs d'humains, officiant dans d'obscures forêts et érigeant des autels couverts du sang de leurs victimes. Or, comme l'ont conclu différents chercheurs (voir la synthèse de Hutton, 2007 : 97-98), même si les druides mobilisaient des offrandes humaines, les descriptions faites par Lucain servent avant tout à construire un décor poétique propre au genre de l'épopée, afin d'accentuer davantage les victoires militaires de Jules César sur les peuples gaulois, présentés dans ce poème comme étant sous l'influence de ces sombres prêtres. En parallèle, le sacrifice s'inscrit également dans les âpres discussions

qui opposent les spécialistes de l'Antiquité, notamment celle relative au rôle que possédaient les druides. Pour les antiquisants affirmant que les druides étaient bel et bien des prêtres, responsables de la bonne marche des pratiques religieuses, ces derniers effectuaient ainsi eux-mêmes les mises à mort rituelles des offrandes, fussent-elles animales ou humaines (par exemple, Green, 2000). À l'inverse, pour les chercheurs postulant que les druides étaient des savants assez semblables aux philosophes grecs, ne devant pas être confondus avec les prêtres, il est clair que les sacrifices étaient donc exécutés par d'autres dignitaires religieux — probablement les *vates* — et non pas par les druides (par exemple, Brunaux, 2006).

On le devine en tout cas à travers ce que j'ai jusque-là exposé et puisque j'y consacre le présent cas d'étude, les druidisants d'aujourd'hui performant toujours des sacrifices. Cependant, bien que, « dans les cérémonies druidiques, l'acte rituel par excellence reste le sacrifice », pour reprendre les mots de Boutios lors de notre entrevue de novembre 2016, cette pratique a été refondue en ce qui a trait à la fois sa fonction et aux types d'offrandes.

Par rapport à cette première dimension, alors que les sacrifices druidiques antiques étaient exécutés comme on vient de le voir pour des raisons propitiatoires, divinatoires et apotropaïques, les sacrifices néo-druidiques ne renvoient aux yeux des druidisants qu'à une fonction relationnelle. Caroline, dans un article de son blogue personnel sur les offrandes publié en juillet 2016, le résume de la manière suivante : « La druidisante et le druidisant cherchent à établir et maintenir une connexion avec le divin et l'offrande est un excellent moyen d'y parvenir⁹⁹. » Aussi, bien qu'ils mettent en œuvre des rituels pour célébrer des entités non humaines, pour obtenir des conseils et des informations sur le passé, le présent et le futur ou pour rétablir l'ordre en cas d'évènements jugés

⁹⁹ Cet article peut être consulté ici : <http://memoiresdavalon.org/2016/07/offrandes/>

néfastes, pour les pratiquants du néo-druidisme, ce ne sont pas les offrandes en tant que telles qui entérinent leurs actes liturgiques mais plutôt l'investissement émotionnel avec lequel ils s'y engagent. Dans un article de son blogue paru en décembre 2017 traitant des liens entre le « Nouvel Âge » et le néo-paganisme, Brixtasulis explique clairement cette logique :

Le spirituel se manifeste par la puissance de son intention, moins par l'élaboration de celle-ci. [...] Ce que je veux dire, c'est que si vous prenez le temps de vous adresser à l'invisible avec votre cœur ouvert, vous aurez compris 80% de ce qu'est être païen ou en communion avec le « Grand Esprit » et le macrocosme. Le reste n'est bon que pour canaliser l'intention. Il ne faut pas tomber dans l'aspect superficiel ritualiste comme cela se retrouve en Inde dans le védisme. Il est bien certain que le védisme constitue l'apport le plus important et bien conservé de ce qui est indo-européen, mais les Hindous ont cette fâcheuse habitude à avoir une pratique systématique. J'aurais tendance à croire que l'approche indo-européenne de l'ouest est plus chaleureuse et naturelle. [...] Pour conclure, ce qui fait de vous un païen, ce ne sont pas les outils, les appareils, les apparences, les boutiques, les gourous, les mentors, les pierres que vous utilisez et les techniques magiques, mais votre sincérité envers la Divinité et votre dévotion envers Elle et la Nature qui est son émanation physique. Tout est en vous¹⁰⁰.

Concernant les types d'offrandes sacrifiées, les druidisants d'aujourd'hui s'interdisent en parallèle d'avoir recours à des offrandes vivantes, cette seconde dimension faisant parfois l'objet d'une prise de distance d'avec les sacrifices « sanglants » d'antan. Dans sa contribution à un ouvrage collectif mentionnée dans le chapitre 4, Isaac Bonewits (2001 : 93) indique ainsi : « Nos offrandes consistent en des chants, récitations, danses, [pièces de théâtre], poèmes et autres œuvres artistiques. Elles sont "sacrifiées" pour remplacer les offrandes sanglantes de nos prédécesseurs paléopaïens. » Lorsqu'elle donne des conseils à propos de la création de rituels dans son guide de pratique, Joanna van der Hoeven (2014 : 92, ma traduction) précise quant à

¹⁰⁰ L'URL pour lire cet article est la suivante : <https://luxnaserpentine.wordpress.com/2017/12/04/evacuer-le-nouvel-age-du-neo-paganisme/>

elle, pour ne donner qu'un second exemple, qu'« il n'y a plus de sacrifice sanglant dans le néo-druidisme. Nous sacrifions quelque chose qui ne peut être remplacé — un objet précieux, à titre d'illustration. Cette chose doit être très particulière pour vous, symbolique et significative. »

À la place des offrandes animales et, évidemment, humaines, les pratiquants du néo-druidisme utilisent par conséquent des offrandes non vivantes, que je divise en deux types. Le premier est constitué d'offrandes matérielles : de la nourriture, comme des fruits, des légumes, des céréales, des noix ou des pains, des biscuits et des gâteaux, pouvant être — ou non — cultivés et cuisinés par leurs soins ; des boissons alcoolisées (vin, bière, whisky, hydromel ou cidre) et non alcoolisées (jus de fruit ou de légume, lait, thé ou infusion), là encore préparées — ou pas — par eux-mêmes ; des fleurs, des feuilles, des herbes, des graines, des épices, du sel et d'autres éléments naturels, comme des plumes ou des coquillage ; des objets d'artisanat, le plus souvent de leur propre fabrication ; des papiers ou des parchemins, sur lesquels sont inscrits des prières, des hymnes, des poèmes ou d'autres compositions ; et de l'encens, qu'ils ont soit acheté dans le commerce, soit réalisé à la maison.

Le second type renvoie à des offrandes immatérielles telles que les « œuvres artistiques » évoquées par Isaac Bonewits (2001 : 93) — « chants, récitations, danses, [pièces de théâtre], poèmes », etc. — et des prières. Pour les druidisants d'aujourd'hui, le temps mis à profit dans le cadre d'engagements communautaires ou environnementaux représente également une excellente offrande non matérielle. Dans sa demande au gouvernement britannique pour être reconnu en tant qu'organisation religieuse, c'est ce qu'indique notamment le Druid Network (sur l'initiative de ce rassemblement de groupes néo-druidiques britanniques, je renvoie à l'analyse évoquée dans le premier chapitre de Owen et Taira, 2015) :

While sacrifice is a core notion within most world spiritual traditions, within modern Druidry it is confused by historical accounts of the killing of both human and animal victims. No such practice is deemed acceptable within modern Druidry. What is sacrificed within the tradition today is that which we value most highly in life and hold to with most passion: time, security, certainty, comfort, convenience, ignorance, and the like. Indeed, most Druidic sacrifice is expressed through work that benefits the wider community and the planet as a whole, such as environmental volunteering, ethical consumerism, spiritual education, dissemination of information, caring for family and community (notably children, the sick, the elderly, and dying), and creative expression¹⁰¹.

On l'a par ailleurs compris via la typologie des pratiques rituelles que j'ai exposée ci-dessus et les exemples que j'ai déjà évoqués, les druidisants d'aujourd'hui ne performant pas de rites sacrificiels en tant que tels mais consacrent plutôt une séquence rituelle au sacrifice durant leurs cérémonies. Toutefois, bien que celles-ci varient grandement en fonction des points de repère énumérés dans la deuxième section de ce chapitre, la présentation des offrandes et leur destruction dans le cas d'offrandes matérielles nécessitent systématiquement la médiation d'un des quatre éléments classiques : l'air, le feu, l'eau et la terre. Lorsque de la nourriture est sacrifiée, les offrandes peuvent en effet être détruites grâce au feu, en étant réduites en cendres, ou grâce à la terre, en étant soit enterrées, soit déposées à même le sol pour être ensuite mangées par des animaux sauvages à la fin du rituel, dans le cas où ce dernier est réalisé en extérieur. De la même manière, les boissons peuvent être sacrifiées grâce à l'eau ou la terre, en étant versées dans un cours d'eau quelconque, au sol ou dans un pot. Les éléments naturels, les objets d'artisanat et les papiers ou parchemins peuvent, eux, être réduits en cendres et dispersés au vent en tant qu'offrandes sacrifiées grâce à l'air, seulement brûlés en tant qu'offrandes sacrifiées grâce au feu, jetés dans un cours d'eau en tant qu'offrandes sacrifiées grâce à l'eau ou déposés au sol, voire enterrés en tant qu'offrandes sacrifiées grâce à la terre. Pour les offrandes immatérielles, on retrouve

¹⁰¹ Cette demande ainsi que la réponse — positive — du gouvernement britannique peuvent être consultées ici : <https://www.gov.uk/government/publications/druid-network>

des modalités semblables puisque les « œuvres artistiques » (Bonewits, 2001 : 93) ou les prières peuvent être sacrifiées au grand air, devant un feu ou face à un cours d'eau.

Comme on le comprend également à travers les exemples décrits plus haut, les deux types d'offrandes que je distingue ainsi que les quatre éléments classiques servant à leur présentation et à leur destruction peuvent tout à fait se cumuler. Lors de sa cérémonie en l'honneur de « l'esprit du fleuve Saint-Laurent », Louernos sacrifia effectivement via l'élément eau à la fois une offrande immatérielle — la prière — et une offrande matérielle — la petite statuette en bois — qu'il avait composée et sculptée pour l'occasion. Au cours de la « communion divine » à laquelle il m'invita, nous sacrifîames dans le même ordre d'idée aussi bien un bagel grâce au « feu pour messenger » que de la bière grâce à « la terre pour messagère ». Concernant les offrandes immatérielles, il est de plus important de préciser le point suivant : quand une composition artistique ou une prière est offerte en sacrifice, les druidisants d'aujourd'hui envisagent cette offrande comme étant définitivement détruite. Pour n'évoquer que ce cas de figure, la prière offerte par Kaouenn à Brigantia durant l'un de ses tours de garde fut ainsi considérée par ce dernier et par ses coreligionnaires membres du groupe Facebook comme inutilisable à nouveau.

Au cours de mon enquête, je n'ai eu de cesse d'être témoin de la réflexivité critique sous-tendant le sacrifice dans le néo-druidisme, au sens où les druidisants d'aujourd'hui « interrogent, mettent à distance, évaluent et, *in fine*, pensent, repensent et (ré)aménagent constamment » (Gobin et Vanhoenacker, 2016b : 8) la refonte de cette pratique. Leurs réflexions, qu'ils partagent autant durant les différentes activités qu'ils organisent qu'au moyen de leurs diverses publications, concernent plus particulièrement la question des offrandes. En effet, les pratiquants que j'ai rencontrés et que j'ai lus expliquent régulièrement leur substitution — pour reprendre à mon tour cette notion centrale dans l'étude anthropologique du sacrifice (voir la synthèse de

Hamayon, 2015b) — entre les offrandes antiques vivantes et les offrandes contemporaines non vivantes. En étant attentif à ces réflexions, afin de comprendre entre autres pourquoi l'ensemble des druidisants, à la différence de certains odinistes (Strmiska, 2007), s'interdit d'avoir recours à des offrandes animales, j'ai finalement pu dégager quatre justifications revenant sans cesse dans leurs discours.

La première renvoie tout d'abord à ce que j'appelle leur lecture étymologique du sacrifice, où les druidisants d'aujourd'hui mettent en avant la racine latine du terme lui-même. Dans un article de son blogue personnel publié en mai 2016 et dédié à la déesse galloise Ceridwen, Brixtasulis expose par exemple cette lecture de la sorte :

Le mot sacrifice souffre d'un beau glissement sémantique. Sacrifice ne veut pas dire « se priver de quelque chose » ou « faire un meurtre rituel ». Sacrifice vient du latin « *sacrum fieri* », « être sacré » (au sens d'« être consacré ») ou « rendre sacré ». Il s'agit [de ce fait] surtout de passer d'un état profane à un état sacré¹⁰².

La deuxième justification s'articule ensuite autour des fonctions sociales que possédaient les sacrifices druidiques d'antan, fonctions largement mises en lumière de nos jours par les spécialistes de l'Antiquité (Piggott, 1978 ; Green, 2000 ; Ross, 2005 ; Brunaux, 2006). Concernant le sacrifice d'animaux, les pratiquants du néo-druidisme expliquent à la suite des antiquisants que, dans les sociétés celtes préchrétiennes, les offrandes animales étaient généralement l'occasion d'avoir accès à des repas riches en protéines lors d'importants moments de commensalité. En ce qui concerne le sacrifice humain, les druidisants d'aujourd'hui reprennent également les interprétations offertes par les chercheurs, notamment en ce qui a trait à son caractère probablement exceptionnel de même qu'aux victimes la plupart du temps choisies, à savoir des personnes déjà condamnées à mort. Dans cette logique, les fonctions sociales que

¹⁰² L'URL pour lire cet article est la suivante : <https://luxnaserpentine.wordpress.com/2016/05/31/70/>

possédaient les sacrifices druidiques antiques ne sont donc plus utiles dans « l'ici et maintenant » que constitue l'Occident contemporain : dans la mesure où l'accès à des repas protéinés ne nécessitent pas forcément un contexte religieux collectif et puisqu'il existe à l'intérieur du système judiciaire d'autres formes de condamnations, s'adonner au meurtre rituel d'animaux et d'humains n'est, à l'inverse d'autrefois, plus socialement essentiel.

Si ces deux premières justifications font directement écho au sacrifice en tant que tel, la troisième s'ancre pour sa part dans la lecture évolutive et adaptative que les druidisants d'aujourd'hui ont du monde. Cette lecture, que l'on retrouve entre autres dans les notions de « tradition vivante » et d'« Esprit du Temps », se manifeste dans le cadre du sacrifice néo-druidique de deux façons. D'un côté, les pratiquants du néo-druidisme, au même titre que beaucoup d'autres individus partout sur la planète (Larue, 2015 ; Giroux et Larue, 2017), s'accordent sur le constat que, dans les sociétés occidentales contemporaines, l'industrialisation du secteur agro-alimentaire a conduit à la fois à une surconsommation animale et à des désastres écologiques. Bien qu'ils ne prônent pas tous un régime alimentaire végétarien ou végétalien, les druidisants d'aujourd'hui pensent cependant qu'il est indispensable de transformer leur mode de vie grâce à des choix plus « éthiques » et « écoresponsables ». De l'autre côté, les pratiquants du néo-druidisme mettent en avant l'idée que les divinités, à l'instar de leur tradition et des êtres humains, mutent elles aussi à travers le temps. Dans notre entrevue de juin 2017 faisant suite à sa « communion divine », Louernos m'expliqua non sans humour cette logique à partir de l'exemple de son « dieu préféré », Belenos : « Dans certains livres, j'ai parfois lu des choses comme "Belenos, il était ceci, Belenos, il était cela"... Ben crisse, Belenos, en 2000 ans, il a assurément changé ! Il est peut-être aujourd'hui ben accro au rock ou est ben chum avec Elvis Presley ! » On le comprend ainsi, la substitution des offrandes vivantes par des offrandes non vivantes se justifie non seulement aux yeux des druidisants d'aujourd'hui par la nécessaire adaptation aux

réalités actuelles, où l'abattage d'animaux, en plus de poser une série de contraintes juridiques et sanitaires, soulève des problématiques morales et environnementales, mais également par l'évolution même des divinités, dont les goûts et les envies ne sont plus identiques à ce qu'ils étaient au temps du druidisme antique.

La quatrième et dernière justification rappelle enfin ce que j'ai indiqué dans la deuxième section de ce chapitre par rapport à la relationnalité que les pratiquants du néo-druidisme cherchent à avoir avec la « nature », de même que ce qui vient d'être expliqué concernant leurs choix de modes de vie plus « éthiques » et « écoresponsables » : dans la mesure où ils cherchent à vivre harmonieusement avec le monde naturel, les druidisants que j'ai rencontrés et que j'ai lus trouvent qu'il serait paradoxal pour eux de réaliser des sacrifices d'animaux.

6.5 Conclusion

Tout en donnant lieu à des pratiques rituelles très variées sur le plan morphologique, l'acte de ritualiser, dans la tradition néo-druidique, témoigne en définitive bien de l'ambition des druidisants d'aujourd'hui, qu'il s'agisse de ceux vivant au Québec autant que de ceux résidant ailleurs sur la planète : faire revivre le druidisme antique au XXI^e siècle en privilégiant son « adaptation créative » à sa « réitération directe », pour reprendre les termes de Michael Houseman (2012 : 172).

Comme on l'a vu dans ce sixième et dernier chapitre à partir de l'examen des deux cas d'étude retenus, les pratiquants du néo-druidisme n'hésitent en effet pas, pour confectionner leurs nouveaux rites, à simultanément reconstruire et réinventer ceux performés par les druides de l'Antiquité : reconstruire, puisqu'il s'agit pour les

druidisants d'aujourd'hui de célébrer à nouveau les multiples divinités du panthéon celtique et de recommencer à accomplir des sacrifices ; réinventer, puisqu'il s'agit aussi pour ce faire d'utiliser les possibilités technologiques offertes par la modernité, à l'image de Facebook ou de bougies électriques, voire même de renverser les perspectives d'antan, que ce soit en organisant des cérémonies dans le confort de leur appartement urbain ou en substituant les offrandes antiques vivantes par des offrandes non vivantes.

On s'en rend de plus compte, ces reconstructions et réinventions rituelles sont finalement rendues possibles aussi bien grâce aux procédés et mécanismes que le processus de fabrique de la tradition néo-druidique au Québec collige que grâce à la manière dont le néo-druidisme est, d'un point de vue émique, envisagé : comme une « tradition vivante » qui évolue à travers les âges et qui doit être adaptée en fonction de « l'Esprit du Temps » actuel.

CONCLUSION

De nos jours, des milliers d'individus partout sur la planète s'investissent dans le néo-paganisme, la néo-indianité et le néo-chamanisme, à savoir trois grands ensembles regroupant une pléthore de religions et de spiritualités contemporaines se caractérisant par un même processus : rétablir des systèmes religieux ou des cosmologies, apparentés à autant de « traditions ancestrales », que la judaïsation, la christianisation, l'islamisation et/ou la colonisation par une puissance étrangère avaient soit fait disparaître, soit tenté de faire disparaître.

Dans le cadre de ma recherche doctorale, j'ai ainsi voulu approfondir les connaissances scientifiques sur ces phénomènes « néo » — comme j'aime à les appeler — en me concentrant sur le néo-druidisme, cette tradition néo-païenne qui, depuis son développement au XVIII^e siècle en Grande-Bretagne, s'est largement diffusée dans le reste du monde. Pour ce faire, j'ai réalisé pendant cinq ans, de 2012 à 2017, une enquête ethnographique au sein de ce que je nomme, en m'inspirant des conceptualisations de Colin Campbell (2002) et de Jesper Aagaard Petersen (2009a, 2009b, 2010, 2011), le milieu néo-druidique québécois, c'est-à-dire l'environnement socioculturel à l'intérieur duquel on retrouve l'ensemble des individus, des groupes, des discours et des pratiques attachés à faire revivre au Québec l'ancien système religieux des druides de l'Antiquité. À partir des outils de collecte de données — observations participantes, entrevues individuelles, cyber-ethnographie, analyse de la littérature néo-druidique — que j'ai mobilisés aussi bien en personne qu'en ligne, de même qu'à partir

des principes de la théorisation ancrée formulés par Pierre Paillé (1994, 2010, 2017), j'ai progressivement articulé ma problématique de recherche autour d'une question, centrée sur le « comment » du néo-druidisme : comment les druidisants du Québec font-ils revivre le druidisme de l'Antiquité, soit ce système religieux ayant existé dans un espace-temps — l'âge du fer celtique européen — radicalement différent du leur — le Québec contemporain ?

En guise de réponse à cette question, le premier élément qu'il faut remettre en exergue est que les druidisants québécois, tout comme leurs coreligionnaires vivant ailleurs sur la planète, ne cherchent pas tant à reproduire à l'identique le druidisme de l'Antiquité mais ambitionnent plutôt d'adapter ce dernier à leur contexte de vie, à savoir l'« ici et maintenant » que constitue le Québec contemporain. Cette ambition, primordiale à leurs yeux, renvoie à trois notions émiques très importantes, reflétant les représentations que les druidisants d'aujourd'hui ont à la fois de leur propre tradition et des influences avec lesquelles les êtres vivants entreraient en résonance : la notion de « tradition vivante », faisant du néo-druidisme un système religieux fondamentalement marqué, à l'instar de tout ce qui vit, par l'évolution et le changement ; celle qu'ils appellent « l'Esprit du Temps », c'est-à-dire l'influence du contexte historique sur les modes de penser et d'agir ; et celle qu'ils nomment « l'Esprit du Lieu », soit l'influence, sur ces mêmes modes de penser et d'agir, du contexte géographique et culturel.

Au cours de mon ethnographie au sein du milieu néo-druidique québécois, j'ai, en suivant les « grandes étapes » (Paillé, 1994 : 153) de l'analyse par théorisation ancrée, appelé cette adaptation *la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec*. Par cette expression, j'entends désigner le processus par lequel les druidisants québécois font revivre l'ancien système religieux des druides de l'Antiquité en le reconstruisant et le réinventant dans leur espace-temps. Au Québec, ce processus se déploie simultanément

sur deux échelles, bien que je ne me sois focalisé dans cette thèse que sur la première : une échelle temporelle, dans laquelle les druidisants québécois, à l'image de leurs coreligionnaires autre part dans le monde, s'attachent à adapter cet ancien système religieux au contexte historique actuel ; une échelle territoriale, dans laquelle les druidisants de la province cherchent également à adapter ce système religieux au contexte géographique et culturel québécois.

Dans l'optique de problématiser ce processus, j'ai fait appel à différentes notions constituant mes outils conceptuels : l'invention de la tradition (Hobsbawm et Ranger, 2012), en restant au plus proche des écrits d'Eric Hobsbawm (2012a, 2012b) ; ce que je qualifie de bricolage *New Age*, en me basant sur les conceptualisations de Renée De la Torre (2011, 2016a) et de Véronique Altglas (2014a, 2014b, 2014c) ; la créativité rituelle, en reprenant notamment la définition de Sabina Magliocco (2014), ainsi que la réflexivité critique, en reprenant celles d'Emma Gobin et de Maxime Vanhoenacker (2016b). Ces quatre outils conceptuels m'ont permis d'éclairer chacun à leur façon les multiples procédés et mécanismes à l'œuvre dans l'adaptation temporelle et territoriale mise en branle par les druidisants de la province, au sens où la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec collige des mécanismes d'appropriation, de réagencement et de resémantisation — via des procédés à la fois créatifs et réflexifs — de « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) endogènes au druidisme antique et de « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) exogènes à celui-ci.

Ces « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) renvoient tout d'abord aux croyances, pratiques et connaissances que les données historiques disponibles permettent d'attribuer aux anciens druides, à savoir : les entités non humaines, en particulier les divinités, avec lesquelles les peuples celtes préchrétiens interagissaient ; leurs représentations de l'univers, notamment l'existence d'un « Autre Monde » parallèle au

nôtre et l'importance des points d'eau — puits, fontaines, rivières, fleuves, lacs, mers et océans — pour y accéder ; la réincarnation ; le principe d'inspiration divine envoyée par les dieux et déesses aux humains ; le sacrifice ; le calendrier autour duquel l'année et les activités liturgiques s'articulaient ; la division tripartite de la classe sacerdotale ; l'organisation de rassemblements annuels permettant aux druides éloignés géographiquement de se rencontrer ; divers objets qui avaient une place particulière dans leurs mythes et leurs rites ; et la proximité qu'ils avaient avec la nature de même que les savoirs qu'ils en tiraient, comme la phytothérapie ou la divination.

En parallèle, les druidisants d'aujourd'hui, qu'il s'agisse de ceux résidant au Québec ou de ceux vivant ailleurs sur la planète, ont aussi recours, poussés par le manque de connaissances sur le druidisme antique et par l'ouverture intrinsèque de sa version « néo », à des « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) provenant de systèmes religieux, de contextes culturels et de courants de pensée étrangers aux peuples celtes préchrétiens. Durant mon enquête, les pratiquants que j'ai rencontrés et que j'ai lus puisaient ces « ressources » (*ibid.*), pour leur adaptation temporelle, dans, pêle-mêle : d'autres traditions néo-païennes, entre autres la wicca et l'odinisme ; la culture populaire, surtout à travers des livres, des films ou des séries télévisées ; l'ésotérisme, notamment via différentes techniques divinatoires comme l'astrologie, la cartomancie et la numérologie ; la psychologie, en particulier la psychologie analytique de Carl Gustav Jung et de ses continuateurs ; et des traditions originaires de l'Inde, telles que le bouddhisme, l'hindouisme ou le yoga.

Je l'ai dit, ces « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) et ces « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) font l'objet, via des procédés à la fois créatifs et réflexifs, de mécanismes d'appropriation, de réagencement et de resémantisation : appropriation, puisqu'il s'agit pour les druidisants de faire leur ces « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) et ces « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) ; réagencement, puisqu'il

s'agit également pour eux d'inscrire ces « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) et ces « ressources » (2014a : 1, ma traduction) dans des contextes nouveaux ; et resémantisations, puisqu'il s'agit enfin pour eux d'attribuer à ces « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) et ces « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) une ou plusieurs autres significations.

Un dernier élément de réponse qu'il faut remettre en exergue est que les pratiquants du néo-druidisme mettent en branle de manière créative et réflexive ces appropriations, réagencements et resémantisations surtout en fonction de ce que j'appelle leurs postures historiques. Par ces termes, j'entends désigner les positionnements relatifs à l'historicité souhaitée qu'adoptent les druidisants d'aujourd'hui quant à leurs productions religieuses.

Ces postures sont plus exactement au nombre de deux. La première d'entre elles, que je qualifie de posture historico-respectueuse, se caractérise par la volonté de respecter l'historicité du druidisme de l'Antiquité dans certaines productions néo-druidiques actuelles. Lorsque les druidisants d'aujourd'hui l'adoptent, ces derniers veillent à deux choses : d'une part, que les « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) qu'ils s'approprient, réagencent et resémantisent, tout en s'ancrant dans leur espace-temps, ne s'éloignent pas trop de ce que leurs sources de savoir — soit les études scientifiques traitant de l'âge du fer celtique et les données historiques disponibles — indiquent véritablement à propos des croyances, pratiques et connaissances des druides antiques ; d'autre part, que leurs recours à des « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) exogènes au druidisme d'antan, tout en étant justifiés, soient limités.

La seconde posture, que je qualifie plutôt de posture historico-affranchie, se caractérise par la volonté de s'affranchir de l'historicité du druidisme de l'Antiquité dans certaines productions néo-druidiques actuelles. Quand les druidisants d'aujourd'hui adoptent

cette dernière, ils veillent aux deux choses suivantes : d'une part, que les « matériaux » (Hobsbawm, 2012b : 32) qu'ils s'approprient, réagencent et resémantisent, tout en renvoyant aux croyances, pratiques et connaissances des druides antiques, s'ancrent véritablement dans leur espace-temps, quitte à s'éloigner un peu de ce que leurs sources de savoir indiquent ; d'autre part, que leurs recours à des « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) exogènes au druidisme d'antan ne soient pas limités, au regard encore une fois du manque de connaissances sur le druidisme de l'Antiquité et sur l'ouverture intrinsèque de sa version « néo ».

Bien qu'elles fonctionnent en miroir et qu'elles soient susceptibles de générer des désaccords entre les pratiquants sur quand et comment adopter l'une ou l'autre, ces deux postures historiques ne doivent pas être envisagées comme étant opposées, avec d'un côté des druidisants qui adopteraient uniquement la première et de l'autre des druidisants qui adopteraient uniquement la seconde. Mon ethnographie à l'intérieur du milieu néo-druidique québécois m'a au contraire permis d'établir que les druidisants d'aujourd'hui, même lorsqu'ils privilégient l'adoption quasi-systématique d'une de ces deux postures historiques, basculent forcément à un moment donné vers l'autre à cause des limites qui leurs sont propres. Premièrement, il est impossible pour les pratiquants de respecter intégralement l'historicité du druidisme antique de nos jours puisque, d'une part, des pans entiers de ce système religieux restent encore inconnus et, d'autre part, certaines croyances, pratiques et connaissances des druides d'antan ne s'accordent pas aux modes de penser et d'agir des sociétés occidentales contemporaines. Deuxièmement, il est tout autant impossible aux pratiquants de s'affranchir totalement de l'historicité du druidisme antique de nos jours parce que cela reviendrait pour eux à ne plus s'inscrire dans la tradition néo-druidique mais dans une « forme » de néopaganisme « éclectique », pour reprendre les mots de Michael F. Strmiska (2005a : 19, ma traduction).

Au terme de cette thèse, j'aimerais désormais m'atteler à un dernier exercice, me semblant indispensable pour terminer ce travail universitaire : en pointer brièvement les limites. Si j'ai le sentiment d'avoir fourni plusieurs éléments de réponse à la problématique de recherche qui fut la mienne, j'ai en effet conscience d'avoir aussi passé sous silence, volontairement et involontairement, d'autres aspects qui auraient pu, ou auraient dû, y figurer.

En premier lieu, j'aimerais mentionner que je reconnais clairement le caractère limité de la documentation ethnographique que j'ai restituée ici, si tant est que je puisse le formuler de la sorte, notamment en ce qui a trait aux parcours et aux profils spécifiques de mes répondants ainsi qu'aux différentes activités — je pense en particulier aux rituels — auxquelles j'ai participé à leur côté. Concernant les parcours et les profils spécifiques de mes répondants, j'ai en effet préféré, tel qu'on l'a compris avec le chapitre 2, offrir un portrait sociodémographique général des druidisants québécois plutôt que de revenir, comme mes prédécesseurs l'avaient fait avant moi (par exemple Gieser, 2008 ; Cooper, 2011 ; Jourdain, 2012 ; Anczyk, 2014), sur les détails spécifiques de la vie de certains, en l'occurrence ceux avec qui j'ai travaillé. En ce qui concerne le fait que j'ai délibérément laissé de côté la description de beaucoup d'activités auxquelles j'ai participé pendant mon terrain, notamment les rituels, ce choix est dû à la nature créative des productions néo-druidiques, qui limitent très fortement, je trouve, l'intérêt de tout décrire, dans la mesure où ces productions changent dans leurs formes d'un individu à l'autre et d'un groupe à l'autre. Comme je l'ai indiqué dans le chapitre 3 à travers la notion d'invention de la tradition, ce qui m'a semblé davantage intéressant était de mettre l'accent sur le processus sous-tendant ces productions plutôt que de documenter l'étendue, quasiment infinie, de leurs manifestations. Ainsi, j'ai par conséquent préféré décrire et analyser des cas d'étude précis (chapitres 5 et 6) permettant de saisir les modalités et les logiques de la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec.

Par ailleurs, au moins trois aspects de cette fabrique de la tradition néo-druidique au Québec auraient mérité de faire l'objet d'éclaircissements pour pleinement cerner ce processus, ce que j'ai préféré ne pas faire afin de ne pas rallonger mon propos. Le premier est, on le devine, l'échelle territoriale dans laquelle les druidisants de la province s'attachent à adapter le druidisme de l'Antiquité au contexte géographique et culturel québécois. Le deuxième renvoie à la dimension politique de la fabrique de la tradition néo-druidique au Québec, en lien en particulier avec les appropriations de « ressources » (Altglas, 2014a : 1, ma traduction) apparentées à ce que les druidisants d'aujourd'hui qualifient de « chamanisme » et de « traditions autochtones », un élément que je n'ai pas abordé parce qu'il s'inscrit dans cette seconde échelle. Le troisième, enfin, est la dimension corporelle de cette fabrique de la tradition néo-druidique au Québec, notamment en ce qui a trait aux pratiques rituelles, puisque les relations que les druidisants d'aujourd'hui établissent s'appuient largement, comme l'a mis en lumière Thorsten Gieser (2008), sur leurs sens.

Je le répète encore : ces trois aspects, de même que tous ceux qui demeurent encore impensés, doivent faire l'objet d'éclaircissements, auxquels je m'attèlerai dans mes futures publications.

Dans ces dernières, ainsi que dans mes futurs projets de recherche, j'ambitionne également de passer de l'« étape » de la documentation et l'analyse ethnographiques à celle de la « synthèse » anthropologique, pour faire écho aux remarques de Claude Lévi-Strauss (1974 : 411-413) sur cette discipline. Dans cette optique, il s'agira pour moi de comparer les reconstruction et réinvention actuelles du druidisme de l'Antiquité telles que je les ai appréhendées en contexte québécois aux autres reconstructions et réinventions qui s'opèrent dans des phénomènes « néo » similaires, en particulier les traditions néo-païennes basées sur les systèmes religieux préchrétiens méditerranéens, qui n'ont été, de mon point de vue, que trop peu étudiés à l'heure actuelle. Une autre

comparaison envisagée, qui m'a été inspirée à la fois par une expérience de terrain à laquelle j'ai pris part en Amazonie brésilienne (Boissière, 2018b) et par l'un des très rares articles à ce propos (Salomonsen, 2003), serait de mettre en perspective la créativité rituelle dans le néo-paganisme et dans les phénomènes « néo » du christianisme — évangélisme et pentecôtisme.

Autant d'aventures intellectuelles et humaines que j'espère, en somme, être aussi stimulantes que celle que j'ai vécue dans le cadre de ma recherche sur le néo-druidisme.

ANNEXE A

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE

Montréal, le 4 juillet 2019

Monsieur Nicolas Pierre Boissière
Programme : Doctorat en sciences des religions
Titre du projet : Le druidisme contemporain au Québec
Certificat d'approbation éthique: FSH-2015-009

Cher Monsieur,

Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains de la Faculté des sciences humaines de l'Université du Québec à Montréal (CERPÉ FSH) a bien reçu votre rapport final et vous en remercie. Ce rapport répond de manière satisfaisante aux attentes du comité.

Les membres du CERPÉ FSH vous félicitent pour la réalisation de votre recherche et vous offrent leurs meilleurs vœux pour la suite de vos activités.

Merci de bien vouloir inclure une copie du présent document et de votre certificat d'approbation éthique en annexe de votre travail de recherche.

Cordialement,



Anne-Marie Parisot
Présidente du CERPÉ de la Faculté des sciences humaines
Professeure, Département de linguistique

c.c. Madame Ève Paquette, professeure, Département de sciences des religions, UQAM
Monsieur Laurent Jérôme, directeur du programme de doctorat en sciences des religions, UQAM
(par courriel uniquement)

Certificat d'approbation éthique

Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants de la Faculté des sciences humaines a examiné le projet de recherche suivant et l'a jugé conforme aux pratiques habituelles ainsi qu'aux normes établies par le *Cadre normatif pour l'éthique de la recherche avec des êtres humains* (juin 2012) de l'UQAM :

Le druidisme contemporain au Québec
Nicolas Pierre Boissière, étudiant au doctorat en sciences des religions
Sous la direction de Eve Paquette, professeure au Département de sciences des religions

Toute modification au protocole de recherche en cours de même que tout événement ou renseignement pouvant affecter l'intégrité de la recherche doivent être communiqués rapidement au comité.

La suspension ou la cessation du protocole, temporaire ou définitive, doit être communiquée au comité dans les meilleurs délais.

Le présent certificat est valide pour une durée d'un an à partir de la date d'émission. Au terme de ce délai, un rapport d'avancement de projet doit être soumis au comité, en guise de rapport final si le projet est réalisé en moins d'un an, et en guise de rapport annuel pour le projet se poursuivant sur plus d'une année. Dans ce dernier cas, le rapport annuel permettra au comité de se prononcer sur le renouvellement du certificat d'approbation éthique.

Certificat émis le 18 février 2015. No de certificat : FSH-2015-009.



Thérèse Bouffard
Présidente du comité
Professeure au Département de psychologie

ANNEXE B

LE TAROT DES DRUIDES







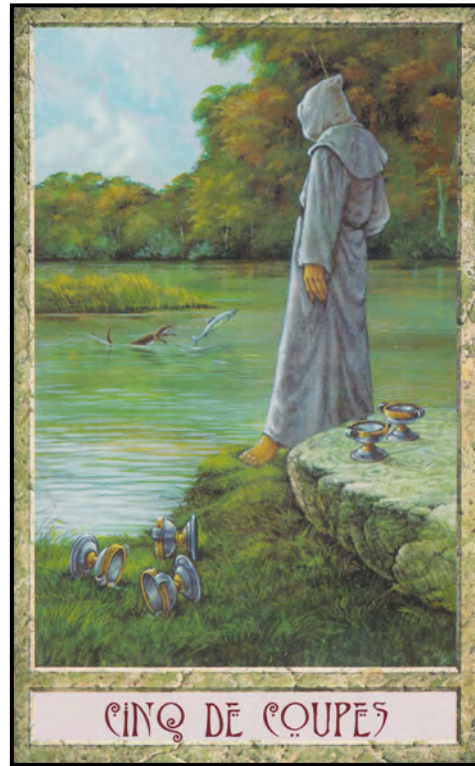


































RÉFÉRENCES

Adler, Margot. (1979). *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*. Boston : Beacon Press.

Aitamurto, Kaarina et Simpson, Scott (dir.). (2014). *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Londres : Routledge.

Albanese, Catherine L. (1991). *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago : University of Chicago Press.

Albanese, Catherine L. (1993). Fisher Kings and Public Places: The Old New Age in the 1990s. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 527, 131-143.

Aldred, Lisa. (2000). Plastic Shamans and Astroturf Sun Dances: New Age Commercialization of Native American Spirituality. *The American Indian Quarterly*, 24(3), 329-352.

Almond, Philip C. (2000). Druids, Patriarchs, and the Primordial Religion. *Journal of Contemporary Religion*, 15(3), 379-394.

Altglas, Véronique. (2005). *Le nouvel hindouisme occidental*. Paris : CNRS Éditions.

Altglas, Véronique. (2014a). *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. New York : Oxford University Press.

Altglas, Véronique. (2014b). Exotisme religieux et bricolage. *Archives de sciences sociales des religions*, 167, 315-332.

Altglas, Véronique. (2014c). Bricolage: Reclaiming a Conceptual Tool. *Culture and Religion*, 15(4), 474-493.

Althabe, Gérard et Hernandez, Valeria A. (2004). Implication et réflexivité en anthropologie. *Journal des anthropologues*, 98-99, 15-36.

Amaral, Leila. (1999). Sincretismo em movimento. O estilo Nova Era de lidar com o sagrado. Dans Carozzi, Maria Julia (dir.), *A nova Era no mercosul* (p. 47-80). Petropolis : Editoria Vozes.

Ammerman, Nancy T. (2013a). Spiritual but not Religious: Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258-278.

Ammerman, Nancy T. (2013b). *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York : Oxford University Press.

Amselle, Jean-Loup. (2014). Le tourisme chamanique en Amazonie. *Études*, 2, 33-42.

Anczyk, Adam. (2011). Plurality of Belief in Contemporary European Druidry. *Alternative Spirituality and Religion Review*, 2(1), 215-224.

Anczyk, Adam. (2012). The Image of Druids in Contemporary Paganism: Constructing the Myth. Dans Anczyk, Adam et Grzymała-Moszczyńska, Halina (dir.), *Walking on the Old Ways: Studies in Contemporary Europe Paganism* (p. 99-118). Katowice : Sacrum Publishing.

Anczyk, Adam. (2014). *The Golden Sickle: An Introduction to Contemporary Druidry*. Katowice : Sacrum Publishing.

Anczyk, Adam. (2015). Druids and Druidesses: Gender Issues in Druidry. *Pantheon*, 10(1), 21-33.

Anczyk, Adam et Grzymała-Moszczyńska, Halina (dir.). (2012). *Walking on the Old Ways: Studies in Contemporary Europe Paganism*. Katowice : Sacrum Publishing.

Anczyk, Adam et Malita-Król, Joanna (dir.). (2017). *Walking the Old Ways in a New World: Contemporary Paganism as Lived Religion*. Katowice : Sacrum Publishing.

Arborio, Anne-Marie et Fournier, Pierre. (2015). *L'observation directe*. Paris : Armand Colin.

Aurell, Martin. (2007). *La légende du roi Arthur (550-1250)*. Paris : Perrin.

Auvray-Assayas, Clara. (2006). *Cicéron*. Paris : Les Belles Lettres.

Babadzan, Alain. (1999a). Culture, coutume, nation : les enjeux d'un débat. *Journal de la société des océanistes*, 109, 7-12.

Babadzan, Alain. (1999b). L'invention des traditions et le nationalisme. *Journal de la société des océanistes*, 109, 13-35.

Babadzan, Alain. (2004). L'« invention des traditions » et l'ethnologie : bilan critique. Dans Dimitrijevic, Dejan (dir.), *Fabrication des traditions, invention de modernité* (p. 313-325). Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Babadzan, Alain. (2009). L'« indigénisation de la modernité ». La permanence culturelle selon Marshall Sahlins. *L'Homme*, 190, 105-128.

Baker, Sally. (2013). Conceptualising the Use of Facebook in Ethnographic Research: as Tool, as Data and as Context. *Ethnography and Education*, 8(2), 131-145.

Barkun, Michael. (2003). *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley : University of California Press.

Barner-Barry, Carol. (2005). *Contemporary Paganism: Minority Religion in a Majoritarian America*. New York : Palgrave Macmillan.

Basset, Vincent. (2013). Tourisme et chamanisme. Entre folklorisation et revitalisation culturelle ? *Téoros*, 32(1), 133-142.

Bastide, Roger. (1970). Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'année sociologique*, 21, 65-108.

Bateson, Gregory. (1958). *Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*. Stanford : Stanford University Press.

Bateson, Gregory. (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago : University of Chicago Press.

Baud, Sébastien et Ghasarian, Christian (dir.). (2010). *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris : Éditions Imago.

Beaud, Stéphane et Weber, Florence. (2010). *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*. Paris : La Découverte.

- Beck, Jess et Chrisomalis, Stephen. (2008). Landscape Archaeology, Paganism, and the Interpretation of Megaliths. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 10(2), 142-162.
- Beckford, James A. (1985). *Cult Controversies: The Societal Response to New Religious Movements*. Londres : Tavistock.
- Beckford, James A. (2010). Nouveaux mouvements religieux. Dans Azria, Régine et Hervieu-Léger, Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux* (p. 808-816). Paris : Presses Universitaires de France.
- Bell, Catherine. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford : Oxford University Press.
- Bensa, Alban. (1995). De la relation ethnographique. À la recherche de la juste distance. *Enquête*, 1, 131-140.
- Berger, Helen A. (1999). *A Community of Witches: Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States*. Columbia : The University of South Carolina Press.
- Berger, Helen A. (2019). *Solitary Pagans: Contemporary Witches, Wiccans, and Others Who Practice Alone*. Columbia : The University of South Carolina Press.
- Berger, Helen A., Leach, Evan A. et Shaffer, Leigh S. (dir.). (2003). *Voices from the Pagan Census: A National Survey of Witches and Neo-Pagans in the United States*. Columbia : The University of South Carolina Press.
- Berger, Peter L. et Luckmann, Thomas. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City : Anchor Books.
- Binet, Ana Maria. (2006). Pessoa, Fernando. Dans Hanegraaff, Wouter J. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (p. 942-944). Leyde : Brill.
- Blain, Jenny. (2002). *Nine Worlds of Seid-Magic: Ecstasy and Neo-Shamanism in North European Paganism*. Londres : Routledge.
- Blain, Jenny et Wallis, Robert J. (2006). Pasts and Pagan Practices: Moving Beyond Stonehenge. *Public Archaeology*, 5(4), 3-16.
- Blain, Jenny et Wallis, Robert J. (2007). *Sacred Sited, Contested Rites/Rights: Pagan Engagements with Archaeological Monuments*. Eastbourne : Sussex Academic Press.

Blanc, William. (2016). *Le roi Arthur, un mythe contemporain. De Chrétien de Troyes à Kaamelott en passant par les Monthly Python*. Paris : Libertia.

Blanchet, Alain et Gotman, Anne. (2015). *L'entretien*. Paris : Armand Colin.

Bobineau, Oliver et Tank-Storper, Sébastien. (2007). *Sociologie des religions*. Paris : Armand Colin.

Boissière, Nicolas. (2017). La réinvention des pratiques rituelles dans le néodruidisme : le cas du sacrifice. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 46(3), 433-454.

Boissière, Nicolas. (2018a). Célébrer un nouveau Soi. Rites de passage, créativité rituelle et dynamiques identitaires dans le néopaganisme au Québec. Dans Roberge, Martine et Jeffrey, Denis (dir.), *Rites et ritualisations* (p. 79-103). Québec : Presses de l'Université Laval.

Boissière, Nicolas. (2018b). Des organisations évangéliques aux figures thérapeutiques en Amazonie brésilienne : retour sur la redéfinition d'un objet d'étude. Dans Jérôme, Laurent, Boissière, Nicolas, Ribeiro de Moraes Júnior, Manoel, Araújo Lucas, Flávia Cristina et da Costa Júnior, Josias (dir.), *Natures et sociétés. Identités, cosmologies et environnements en Amazonie brésilienne* (p. 247-271). Louvain-la-Neuve : Academia L'Harmattan.

Bonet, Alain. (2008). L'Irlande et le cycle arthurien. Dans Bourgne, Florence, Carruthers, Léo et Sancery, Arlette (dir.), *Un espace colonial et ses avatars. Naissances d'identités nationales : Angleterre, France & Irlande (V^e-XV^e siècle)* (p. 235-251). Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Bonewits, Isaac. (2001). Le renouveau druidique dans l'Amérique moderne. Dans Carr-Gomm, Philip (dir.), *La renaissance druidique. La voix du Druide contemporain* (p. 83-97). Paris : Guy Trédaniel.

Bonhomme, Julien. (2005). *Le miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Missoko (Gabon)*. Paris : CNRS Éditions.

Bouchet, Paul et Bouchet, René. (1996). *Les Druides. Science et philosophie*. Saint-Sauveur : Éditions Lire Canada.

Bouchet, René et Bouchet, Claudine. (1996). *De Mû... De l'Atlantique... Aux Druides*. Saint-Sauveur : Éditions Lire Canada.

- Bouchet, René et Bouchet, Claudine. (2008). *Rituels secrets des Druides d'aujourd'hui*. Escalquens : Éd. Trajectoire.
- Bourdieu, Pierre. (1979). *La distinction*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Boutet, Michel-Gerald. (2016). *Livre de la Voidie et de la Chouennerie. La Sorcellerie et la tradition païenne des anciens Canadiens*. Paris : Édilivre.
- Bowman, Marion. (1993). Reinventing the Celts. *Religion*, 23(2), 147-156.
- Bowman, Marion. (1996). Cardiac Celts: Images of the Celts in Paganism. Dans Hardman, Charlotte et Harvey, Graham (dir.), *Paganism Today: Witches, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (p. 242-251). San Francisco : Thorsons.
- Bowman, Marion. (2002). Contemporary Celtic Spirituality. Dans Pearson, Joanne (dir.), *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age* (p. 55-101). Aldershot et Milton Keynes : Ashgate & The Open University.
- Bowman, Marion. (2003). From Kelttoi to Cybercelts: Continuity and Change in Celtic Identities. Dans Pittaway, Mark (dir.), *Globalization and Europe* (p. 107-165). Milton Keynes : The Open University.
- Boyer, Pascal. (1986). Tradition et vérité. *L'Homme*, 97-98, 309-329.
- Boyer, Régis. (1992). *L'Edda poétique*. Paris : Fayard.
- Boyer, Régis. (2014). *Les Valkyries*. Paris : Les Belles Lettres.
- Brach, Jean-Pierre. (1994). *La symbolique des nombres*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bronner, Gérald. (2003). *L'empire des croyances*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bronner, Gérald. (2013). *La démocratie des crédules*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bruce, Steve. (1998). Good Intentions and Bad Sociology: New Age Authenticity and Social Roles. *Journal of Contemporary Religion*, 13(1), 23-35.
- Brunaux, Jean-Louis. (2006). *Les Druides. Des philosophes chez les Barbares*. Paris : Seuil.

Brunaux, Jean-Louis. (2011). *Voyage en Gaule*. Paris : Seuil.

Brunaux, Jean-Louis. (2014). *Les Celtes. Histoire d'un mythe*. Paris : Belin.

Brunaux, Jean-Louis. (2016). *Les religions gauloises (V^e-I^{er} siècles av. J.-C.)*. Paris : Errance.

Butler, Jenny. (2005). Druidry in Contemporary Ireland. Dans Strmiska, Michael F. (dir.), *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* (p. 87-125). Santa Barbara : ABC-Clio.

Caicedo-Fernández, Alhena. (2013). Les nouveaux *yajeceros* urbains. Une approche de la consommation rituelle du *yajé* en Colombie. *Civilisations*, 61(2), 53-67.

Campbell, Colin. (2002). The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. Dans Kaplan, Jeffrey et Löow, Hélène (dir.), *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization* (p. 12-25). Walnut Creek : AltaMira Press.

Campbell, Colin. (2012, juin). *The Cultic Milieu Revisited*. Communication présentée à l'Université de Leipzig le 12 juin 2012. Récupéré de : https://www.researchgate.net/publication/280947007_The_Cultic_Milieu_Revisited

Candau, Joël. (2004). « Invention » et intention de la tradition : un point de vue naturaliste. Dans Dimitrijevic, Dejan (dir.), *Fabrication des traditions, invention de modernité* (p. 289-304). Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Carr-Gomm, Philip. (1995). *Initiation à la tradition druidique*. Monaco : Éditions du Rocher.

Carr-Gomm, Philip (dir.). (2001). *La renaissance druidique. La voix du Druides contemporain*. Paris : Guy Trédaniel.

Carr-Gomm, Philip et Carr-Gomm, Stephanie. (2007). *Le Tarot des Druides*. Paris : Éditions Vega.

Carr-Gomm, Philip et Carr-Gomm, Stephanie. (2008a). *L'oracle des Druides. Comment s'inspirer des animaux sacrés de la tradition celtique*. Paris : Éditions Vega.

Carr-Gomm, Philip et Carr-Gomm, Stephanie. (2008b). *L'oracle druidique des plantes. Travailler avec la flore magique de la tradition druidique*. Paris : Éditions Vega.

Carter, Jeffrey. (2003). *Understanding Religious Sacrifice: A Reader*. Londres : Continuum.

Céfaï, Daniel. (2003). *L'enquête de terrain*. Paris : La Découverte.

Chabloz, Nadège. (2014). *Peaux blanches, racines noires. Le tourisme chamanique de l'iboga au Gabon*. Louvain-la-Neuve : Academia L'Harmattan.

Chadwick, Nora. (1997). *The Druids*. Cardiff : University of Wales Press.

Champion, Françoise. (2004). Logique des bricolages : retours sur la nébuleuse mystique-ésotérique et au-delà. *Recherches sociologiques*, 35, 59-77.

Champion, Françoise et Cohen, Martine (dir.). (1999). *Sectes et démocratie*. Paris : Seuil.

Champion, Françoise et Hourmant, Louis. (1999). Nouveaux mouvements religieux et sectes. Dans Champion, Françoise et Cohen, Martine (dir.), *Sectes et démocratie* (p. 59-85). Paris : Seuil.

Champion, Timothy. (1992). *The Celts: The Construction of a Myth*. New York : St Martin's Press.

Charbonneau, Marisol. (2008). *A Distinct Paganism: The Contemporary Pagan Revival in Montreal At the Turn of the Millennium*. (Mémoire de maîtrise). Université d'Ottawa.

Cherblanc, Jacques. (2011). L'actualité des rites et des symboles. De quoi parle-t-on au juste ? Dans Cherblanc, Jacques (dir.), *Rites et symboles contemporains. Théories et pratiques* (p. 29-43). Québec : Presses de l'Université du Québec.

Chidester, David. (2008). Zulu Dreamscapes: Senses, Media, and Authentication in Contemporary Neo-shamanism, *Material Religion*, 4(2), 136-159.

Chryssides, George D. (2007). Defining the New Age. Dans Kemp, Daren et Lewis, James R., *Handbook of New Age* (p. 5-24). Leyde : Brill.

Clifton, Chas S. (2006). *Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America*. Walnut Creek : AltaMira Press.

Clifton, Chas S. et Harvey, Graham (dir.). (2004). *The Paganism Reader*. New York : Routledge.

Coleman, Simon. (2009). On Mirrors, Masks and Tramps: Ambiguity, Risk and “Lateral Participation” in Ritual. *Journal of Ritual Studies*, 23(2), 43-51.

Collis, John. (2003). *The European Iron Age*. Londres : Routledge.

Combeaud, Bernard. (2010). *Ausone. Œuvres complètes*. Bordeaux : Mollat.

Cooper, Michael T. (2008). Research Observations: the Meaning of Life in Contemporary Druidry, *Sacred Tribes Journal*, 3(1), 35-57.

Cooper, Michael T. (2009a). The Roles of Nature, Deities, and Ancestors in Constructing Religious Identity in Contemporary Druidry. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 11(1), 58-73.

Cooper, Michael T. (2009b). Pathways to Druidry: A Case Study of Ár nDraíocht Féin. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 12(3), 40-59.

Cooper, Michael T. (2011). *Contemporary Druidry: A Historical and Ethnographic Study*. Salt Lake City : Sacred Tribes Press.

Copans, Jean. (2011). *L'enquête ethnologique de terrain*. Paris : Armand Colin.

Cordovil, Daniela. (2014). The Cult of Afro-Brazilian and Indigenous Gods in Brazilian Wicca: Symbols and Practices. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 16(2), 239-252.

Cornejo, Monica. (2017). Ritual Creativity and Ritual Failure in Popular Spanish Catholicism: A Case Study on Reformism and Miracles in La Mancha. Dans Palmisano, Stefania et Pannofino, Nicola (dir.), *Invention of Tradition and Syncretism in Contemporary Religion* (p. 201-222). New York : Palgrave Macmillan.

Cowan, Douglas E. (2005). *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*. Londres : Routledge.

Cowan, Douglas E. (2011). The Internet. Dans Strausberg, Michael et Engler, Steven (dir.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* (p. 459-473). Londres : Routledge.

Cunliffe, Barry. (2010). *Druids: A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford University Press.

Cunliffe, Barry. (2018). *The Ancient Celts*. Oxford : Oxford University Press.

Cusack, Carole. (2012). Charmed Circle: Stonehenge, Contemporary Paganism, and Alternative Archaeology. *Numen: International Review for the History of Religions*, 59, 138-155.

Daigneault, Anna Luisa. (2014). *Druids in Quebec: Ethnographic Fieldwork Among Druids in Montreal*. (Document de travail). Groupe de recherche Diversité Urbaine.

Daividsen, Markus Altena. (2012). What is Wrong with Pagan Studies? *Method and Theory in the Study of Religion*, 24, 183-199.

Davie, Grace. (2013). *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. Londres : Sage.

Davy, Barbara J. (2007). *Introduction to Pagan Studies*. Walnut Creek : AltaMira Press.

De Fournier de Brescia, François. (2009). *Tarabara. Druidisme vivant au XXI^e siècle*. Mennecey : Ediru SARL.

De la Torre, Renée. (1995). *Los hijos de La luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo, Guadalajara*. Mexico : CIESAS.

De la Torre, Renée. (2005). La teología ecofeminista en America Latina. *Revista Querens Ciencias Religiosas*, 16, 22-29.

De la Torre, Renée. (2006). *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los Laicos : El caso de Guadalajara*. Mexico : CIESAS.

De la Torre, Renée. (2007). Alcances translocales de cultos ancestrales. El caso de las danzas rituales aztecas. *Revista Cultura y Religión*, 1(1), 145-162.

De la Torre, Renée. (2008). Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo *New Age* a partir del estudio de las danzas « conchero-aztecas ». *Trace*, 54, 61-76.

De la Torre, Renée. (2011). Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme. *Archives de sciences sociales des religions*, 153, 145-158.

De la Torre, Renée. (2012a). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Mexico : CIESAS.

De la Torre, Renée. (2012b). Las danzas aztecas en la nueva era. Estudio de caso en Guadalajara. *Cuiculco*, 19(55), 145-170.

De la Torre, Renée (2016a). Indo- and Afro-American Religiosities, and Circuits of New Age Spirituality. Dans De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina et Juárez Huet, Nahayeilli B. (dir.), *New Age in Latin America: Popular Variations and Ethnic Appropriations* (p. 5-28). Leyde : Brill.

De la Torre, Renée. (2016b). El *temazcal* : un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18(24), 153-172.

De la Torre, Renée. (2018). The Feminization of Red Path: a Neo-Pagan Network of Female Sacralization. *International Journal of Latin American Religions*, 2, 234-247.

De la Torre, Renée et Campechano, Lizette. (2016). The Conchero Dance and the Conquest of Cyberspace. Dans De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina et Juárez Huet, Nahayeilli B. (dir.), *New Age in Latin America: Popular Variations and Ethnic Appropriations* (p. 337-370). Leyde : Brill.

De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina et Dansac, Yael (dir.). (2021). Neopaganismo, Neoindianismo y New Age: creaciones rituales, desafíos patrimoniales y usos identitarios de los sitios arqueológicos. *Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais E Religião*, 23.

De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina et Juárez Huet, Nahayeilli B. (dir.). (2016). *New Age in Latin America: Popular Variations and Ethnic Appropriations*. Leyde : Brill.

Dianteill, Erwan, Hervieu-Léger, Danièle et Saint-Martin, Isabelle (dir.). (2004). *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Paris : L'Harmattan.

Dietler, Michael. (2006). Celticism, Celtitude and Celticity: The Consumption of the Past in the Age of Globalization. Dans Rieckhoff, Sabine (dir.), *Celtes et Gaulois dans l'histoire, l'historiographie et l'idéologie moderne* (p. 237-248). Glux-en-Glenne : Bibracte, Centre archéologique européen.

Dimitrijevic, Dejan (dir.). (2004a). *Fabrication des traditions, invention de modernité*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Dimitrijevic, Dejan. (2004b). Introduction. Dans Dimitrijevic, Dejan (dir.), *Fabrication des traditions, invention de modernité* (p. 9-20). Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Doyle White, Ethan. (2012). In Defense of Pagan Studies: A Response to Davidsen's Critique. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 14(1), 5-21.

Doyle White, Ethan. (2014). Devil's Stones and Midnight Rites. *Folklore*, 125(1), 60-79.

Doyle White, Ethan. (2016a). *Wicca: History, Belief, and Community in Modern Pagan Witchcraft*. Eastbourne : Sussex Academic Press.

Doyle White, Ethan. (2016b). Old Stones, New Rites: Contemporary Pagan Interactions with the Medway Megaliths. *Material Religion*, 12(3), 346-372.

Doyle White, Ethan. (2019). Archaeology, Historicity and Homosexuality in the New Cultus of Antinous: Perceptions of the Past in a Contemporary Pagan Religion. Dans Burns, Dylan et Renger, Almut-Barbara (dir.), *New Antiquities: Transformations of Ancient Religion in the New Age and Beyond* (p. 127-148). Sheffield : Equinox.

Duchesne, Sophie. (2000). Pratique de l'entretien dit « non-directif ». Dans Bachir, Myriam (dir.), *Les méthodes au concret. Démarches, formes de l'expérience et terrains d'investigation en science politique* (p. 9-30). Paris : Presses Universitaires de France.

Dueck, Daniela. (2000). *Strabo of Amasia: Greek Man of Letters in Augustan Rome*. New York : Routledge.

Dupuis, David. (2018). L'ayahuasca et son ombre. L'apprentissage de la possession dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne. *Journal de la Société des américanistes*, 104(2), 33-63.

Étienne, Robert. (1997). *Jules César*. Paris : Fayard.

Ezzy, Douglas. (2009). Australian Paganisms. Dans Lewis, James R. et Pizza, Murphy (dir.), *Handbook of Contemporary Paganism* (p. 463-478). Leyde : Brill.

Faivre, Antoine. (1992). *L'ésotérisme*. Paris : Presses Universitaires de France.

Farahmand, Manéli. (2014). Une date, deux discours ? Le 21 décembre 2012 en Suisse et au Guatemala. *Cahiers de l'Institut Religioscope*, 12, 15-37.

Farahmand, Manéli. (2016). Glocalization and Transnationalization in (neo)-Mayanization Processes: Ethnographic Case Studies from Mexico and Guatemala. *religions*, 7(2), en ligne.

Farahmand, Manéli. (2018). *Transnationalisation et mise en scène de l'autochtonie. Ethnographie des nouveaux mayas en perspective multi-située (Mexique, Guatemala, Suisse)*. (Thèse de doctorat). Université de Lausanne et Université d'Ottawa.

Farahmand, Manéli et Mayer, Jean-François. (2014). Le phénomène 2012. *Cahiers de l'Institut Religioscope*, 12.

Farahmand, Manéli et Rouiller, Sybille. (2016). Mobility and Religious Diversity in Indigenousness-Seeking Movements: A Comparative Case Study Between France and Mexico. *New Diversities*, 18(1), 53-71.

Favret-Saada, Jeanne. (1977). *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*. Paris : Gallimard.

Favret-Saada, Jeanne. (2009). *Désorceler*. Paris : Éditions de l'Olivier.

Fedele, Anna. (2013a). *Looking for Mary Magdalene: Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*. New York : Oxford University Press.

Fedele, Anna. (2013b). The Metamorphoses of Neopaganism in Traditionally Catholic Countries in Southern Europe. Dans Mapris, José et Llera Blanes, Ruy (dir.), *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe* (p. 51-72). Leyde : Brill.

Fedele, Anna. (2014a). Créativité et incertitude dans les nouveaux rituels contemporains, *Social Compass*, 61(4), 497-510.

Fedele, Anna. (2014b). Reversing Eve's Curse: Mary Magdalene, Mother Earth and the Creative Ritualization of Menstruation, *Journal of Ritual Studies*, 28(2), 23-36.

Fedele, Anna. (2020). La spiritualité comme terrain d'entente entre la religion et le sécularisme : une approche ethnographique. *Social Compass*, 67(2), 177-190.

Fedele, Anna et Knibbe, Kim (dir.). (2020). *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. Londres : Routledge.

Fellous, Michèle. (2001). *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*. Paris : L'Harmattan.

Feraro, Shai. (2016). The Return of Baal (to the Holy Land): Canaanite Reconstructionism among Contemporary Israeli Pagans; A Double-Edged Sword. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 20(2), 59-81.

Ferré, Vincent. (2010). Médiévalisme et théorie : pourquoi maintenant ? Dans Ferré, Vincent (dir.), *Médiévalisme. Modernité du Moyen Âge* (p. 7-25). Paris : L'Harmattan.

Ferreux, Marie-Jeanne. (2000). *Le New Age. Ritualités et mythologies contemporaines*. Paris : L'Harmattan.

Filho, Celso Luis Terzetti. (2017). Celebrating the Gods of the Land: The Three Races Myth and the Case of Piaga Paganism in Brazil. Dans Anczyk, Adam et Malita-Król, Joanna (dir.), *Walking the Old Ways in a New World: Contemporary Paganism as Lived Religion* (p. 101-124). Katowice : Sacrum Publishing.

Fleury, Elizabeth (dir.). (1987). Rituels contemporains. *Terrain. Anthropologie et sciences humaines*, 8.

Fortson, Benjamin W. (2004). *Indo-European Language and Culture: An Introduction*. Malden : Blackwell.

Foxen, Anya P. et Kuberry, Christa (dir.). (2021). *Is This Yoga? Concepts, Histories, and the Complexities of Modern Practice*. New York : Routledge.

François, Stéphane. (2012). *Le néo-paganisme : une vision du monde en plein essor*. Valence d'Albigeois : Éditions de La Hutte.

Friedman, Jonathan. (1992). The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist*, 94(4), 837-859.

Gagnon, Mireille. (2008). *La Wicca au Québec. Portrait d'une religion de sorcellerie contemporaine*. Lewiston : The Edwin Mellen Press.

Gagnon, Mireille. (2013). *Évolution culturelle et institutionnalisation de la Wicca au Québec de 1990 à 2010*. (Thèse de doctorat). Université Laval.

Galinier, Jacques. (2011). Le montage des autochtonies. Translocalisation de la Terre Mère dans le *New Age* amérindien. *Topique*, 114(1), 23-34.

Galinier, Jacques. (2016). Endo- and Exo-shamanism in Mexico: Doctrines Disputing over 'Ethnic Spirituality'. Dans De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina et Juárez Huet, Nahayeilli B. (dir.), *New Age in Latin America: Popular Variations and Ethnic Appropriations* (p. 89-101). Leyde : Brill.

Galinier, Jacques et Molinié, Antoinette. (2006). *Les néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*. Paris : Odile Jacob.

Gauthier, François. (2015). (Re)créer le monde à *Burning Man*. Jeu, don et créativité rituelle. *Revue du MAUSS*, 46, 220-250.

Gauthier, François. (2017). Religieux, religion, religiosité. *Revue du MAUSS*, 49, 167-184.

Gauthier, François et Martikainen, Tuomas (dir.). (2013). *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*. Farnham : Ashgate.

Gauthier, François et Martikainen, Tuomas (dir.). (2020). *The Marketization of Religion*. Londres : Routledge.

Geoffroy, Martin. (1999). Pour une typologie du nouvel âge. *Cahiers de recherche sociologique*, 33, 51-83.

Georges, Fanny. (2009). Identité numérique et représentation de soi : analyse sémiotique et quantitative de l'emprise culturelle du web 2.0. *Réseaux*, 154, 165-193.

Georges, Fanny. (2011). L'identité numérique sous emprise culturelle. De l'expression de soi à sa standardisation. *Les cahiers du numérique*, 7(1), 31-48.

Gieser, Thorsten. (2008). *Experiencing the Lifeworld of Druids: A Cultural Phenomenology of Perception*. (Thèse de doctorat). Université d'Aberdeen.

Gilbert, Robert A. (2006a). Hermetic Order of the Golden Dawn. Dans Hanegraaff, Wouter J. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (p. 544-550). Leyde : Brill.

Gilbert, Robert A. (2006b). Waite, Arthur Edward. Dans Hanegraaff, Wouter J. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (p. 1164-1165). Leyde : Brill.

Giroux, Valérie et Larue, Renan. (2017). *Le véganisme*. Paris : Presses Universitaires de France.

Glaser, Barney G. et Strauss, Anselm L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago : Aldine.

Gobin, Emma. (2016). Le doute à l'œuvre : rituel, réflexivité critique et conflit dans le culte d'Ifá (Cuba). *ethnographiques.org*, 33, en ligne.

Gobin, Emma. (2018a). Introduction: Doing Ritual While Thinking about It? *Religion and Society: Advances in Research*, 9, 103-115.

- Gobin, Emma (dir.). (2018b). Ritual and Critical Reflexivity. *Religion and Society: Advances in Research*, 9.
- Gobin, Emma et Vanhoenacker, Maxime. (2016a). De l'initiation aux ritualités *New Age*. Entretien avec Michael Houseman. *ethnographiques.org*, 33, en ligne.
- Gobin, Emma et Vanhoenacker, Maxime. (2016b). Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels : une introduction. *ethnographiques.org*, 33, en ligne.
- Gobin, Emma et Vanhoenacker, Maxime (dir.). (2016c). Retours aux rituels. *ethnographiques.org*, 33, en ligne.
- Godelier, Maurice. (1984). *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris : Fayard.
- Godelier, Maurice. (2007). *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris : Albin Michel.
- Godelier, Maurice. (2015). *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*. Paris : CNRS Éditions.
- Goody, Jack. (1994). *La culture des fleurs*. Paris : Seuil.
- Goulet, Richard. (2001). *Études sur les Vies de philosophes dans l'Antiquité tardive : Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*. Paris : Vrin.
- Granhölm, Kennet. (2013). Esoteric Currents as Discursive Complexes. *Religion*, 43(1), 46-69.
- Green, Miranda. (1995). *Mythes celtiques*. Paris : Seuil.
- Green, Miranda. (2000). *Les druides*. Paris : Édition Errance.
- Green, Miranda. (2018). *Sacred Britannia: The Gods and Rituals of Roman Britain*. Londres : Thames and Hudson.
- Greenwood, Susan. (2000). *Magic, Witchcraft and the Otherworld: An Anthropology*. Oxford : Berg.
- Grimal, Pierre. (1990). *Tacite*. Paris : Fayard.
- Grimes, Ronald L. (1992). Reinventing Ritual. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 75(1), 21-41.

Grimes, Ronald L. (2000). *Deeply into the Bone: Reinventing Rites of Passage*. Berkeley : University of California Press.

Grimes, Ronald L. (dir.). (2003). *Disaster Ritual: Explorations of an Emerging Ritual Repertoire*. Louvain : Peeters.

Grimes, Ronald L. (2013). *The Craft of Ritual Studies*. New York : Oxford University Press.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina. (2016). Post-colonial Narratives: The Resignifying of the Aztec Conchero Dance as a New Age Therapeutic Practice in Mexico and Spain. Dans De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina et Juárez Huet, Nahayeilli B. (dir.), *New Age in Latin America: Popular Variations and Ethnic Appropriations* (p. 217-242). Leyde : Brill.

Guyonvarc'h, Christian-Joseph. (1998). *Les Légendes de Brocéliance et du roi Arthur*. Rennes : Éditions Ouest-France.

Guyonvarc'h, Christian-Joseph et Le Roux, Françoise. (1990). *La civilisation celtique*. Rennes : Éditions Ouest-France.

Guyonvarc'h, Christian-Joseph et Le Roux, Françoise. (1995). *Les druides et le druidisme*. Rennes : Éditions Ouest-France.

Hale, Amy. (2000). "In the Eye of the Sun": the Relationship between the Cornish Gorseth and Esoteric Druidry. Dans Payton, Philip (dir.), *Cornish Studies Eight* (p. 182-196). Exeter : Exeter University Press.

Hamayon, Roberte. (2015a). *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier à aujourd'hui*. Paris : Eyrolles.

Hamayon, Roberte. (2015b). Du concombre au clic. À propos de quelques variations virtuelles sur le principe de substitution. *ethnographiques.org*, 30, en ligne.

Hamayon, Roberte. (2018). Du chamanisme local au chamanisme universel. *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, 51(6), 18.

Hammer, Olav. (2004). *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leyde : Brill.

Hammer, Olav. (2006). New Age Movement. Dans Hanegraaff, Wouter J. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (p. 855-861). Leyde : Brill.

Hammer, Olav et Lewis, James R. (2007). Introduction. Dans Lewis, James R. et Hammer, Olav (dir.), *The Invention of Sacred Tradition* (p. 1-17). Cambridge : Cambridge University Press.

Handelman, Don et Lindquist, Galina (dir.). (2005). *Ritual in its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation*. Oxford : Berghahn Books.

Hanegraaff, Wouter J. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leyde : Brill.

Hanegraaff, Wouter J. (2006). Esotericism. Dans Hanegraaff, Wouter J. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (p. 336-340). Leyde : Brill.

Hardman, Charlotte. (1996). Introduction. Dans Hardman, Charlotte et Harvey, Graham (dir.), *Paganism Today: Witches, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (p. IX-XIX). San Francisco : Thorsons.

Hardman, Charlotte et Graham, Harvey (dir.). (1996). *Paganism Today: Witches, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century*. San Francisco : Thorsons.

Harrison, Paul. (2018). *Profane Egyptologists: The Modern Revival of Ancient Egyptian Religion*. New York : Routledge.

Harvey, Graham. (1997). *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. Londres : Hurst & Company.

Harvey, Graham. (2001). Mariages, funérailles et autres rites druidiques de passage. Dans Carr-Gomm, Philip (dir.), *La renaissance druidique. La Voix du Druides contemporain* (p. 223-239). Paris : Guy Trédaniel.

Harvey, Graham (dir.). (2020). *Indigenizing Movements in Europe*. Sheffield : Equinox Publishing.

Hau, Lisa Irene, Meeus, Alexander et Sheridan, Brian (dir.). (2018). *Diodorus of Sicily: Historiographical Theory and Practice in the "Bibliothèque"*. Louvain : Peeters.

Heelas, Paul. (1996). *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Malden : Blackwell.

Heelas, Paul. (2006). *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Malden : Blackwell.

Heelas, Paul et Woodhead, Linda. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden : Blackwell.

Henne, Philippe. (2016). *Clément d'Alexandrie*. Paris : Cerf.

Héritier, Françoise et Pandolfi, Paul. (2005). Un parcours ethnologique. Entretien avec Françoise Héritier. *Ethnologues comparées*, 8, 1-13.

Hervieu-Léger, Danièle. (1994). Religion, objet perdu et reconstruit : un parcours de recherche. *Religiologiques*, 9, en ligne.

Hervieu-Léger, Danièle. (1999). *Le pèlerin et le converti*. Paris : Flammarion.

Hervieu-Léger, Danièle. (2001). *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris : Calmann-Lévy.

Hervieu-Léger, Danièle. (2005). Bricolage vaut-il dissémination ? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique. *Social Compass*, 52(3), 295-308.

Hobsbawm, Eric. (2012a). La fonction sociale du passé : quelques questions. Dans Hobsbawm, Eric et Ranger, Terence (dir.), *L'invention de la tradition* (p. 11-26). Paris : Éditions Amsterdam.

Hobsbawm, Eric. (2012b). Inventer des traditions. Dans Hobsbawm, Eric et Ranger, Terence (dir.), *L'invention de la tradition* (p. 27-41). Paris : Éditions Amsterdam.

Hobsbawm, Eric et Ranger, Terence (dir.). (2012). *L'invention de la tradition*. Paris : Éditions Amsterdam.

Højbjerg, Christian K. (2002a). Religious Reflexivity: Essays on Attitudes to Religious Ideas and Practice. *Social Anthropology*, 10(1), 1-10.

Højbjerg, Christian K. (dir.). (2002b). Religious Reflexivity. *Social Anthropology*, 10(1).

Holy, Ladislav. (1988). Gender and Ritual in an Islamic Society: The Berti of Darfur. *Man*, 23(3), 469-487.

Houseman, Michael. (2010). Rituels contemporains de première menstruation. *Ethnologie française*, 40(1), 57-66.

Houseman, Michael. (2012). *Le rouge e(s)t le noir. Essais sur le rituel*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.

Houseman, Michael. (2016). Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néo-païennes ? *Archives de sciences sociales des religions*, 174, 213-237.

Houseman, Michael et Severi, Carlo. (1994). *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris : CNRS Éditions.

Hume, Lyne. (1997). *Witchcraft and Paganism in Australia*. Carlton South : Melbourne University Press.

Hutton, Ronald. (1999). *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford : Oxford University Press.

Hutton, Ronald. (2007). *The Druids*. New York : Hambledon continuum.

Hutton, Ronald. (2008). Modern Pagan Festivals: A Study in the Nature of Tradition. *Folklore*, 119(3), 251-273.

Hutton, Ronald. (2009). *Blood and Mistletoe: The History of the Druids in Britain*. New Haven : Yale University Press.

Introvigne, Massimo. (2005). *Le New Age des origines à nos jours. Courants, mouvements, personnalités*. Paris : Dervy.

Jakobsen, Merete Demant. (1996). *Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*. New York : Berghahn Books.

James, Simon. (1999). *The Atlantic Celts: Ancient People or Modern Invention?* Londres : British Museum Press.

Jeffrey, Denis. (2011). Rites et ritualisations. Dans Cherblanc, Jacques (dir.), *Rites et symboles contemporains. Théories et pratiques* (p. 45-56). Québec : Presses de l'Université du Québec.

Jérôme, Laurent (dir.). (2014). Vues de l'autre, voix de l'objet : matérialiser l'immatériel dans les musées. *Anthropologie et Sociétés*, 38(3).

Jigourel, Thierry. (2002). *Les Druides. Modernité d'une tradition millénaire*. Spézet : Éditions Coop Breizh.

Job, Marek. (2012). The Rebirth of Ancient Greek Religion: Prolegomena to the Hellenic Polytheistic Reconstructionism. Dans Anczyk, Adam et Grzymała-Moszczyńska, Halina (dir.), *Walking on the Old Ways: Studies in Contemporary Europe Paganism* (p. 61-80). Katowice : Sacrum Publishing.

Johnston, Hannah E. et Aloï, Peg (dir.). (2007). *The New Generation Witches: Teenage Witchcraft in Contemporary Culture*. Aldershot : Ashgate.

Johnston, Paul C. (1995). Shamanism from Ecuador to Chicago: A Case Study in New Age Ritual Appropriation, *Religion*, 25(2), 163-178.

Jones, Leslie E. (1998). *Druid, Shaman, Priest: Metaphors of Celtic Paganism*. Enfield Lock : Hisarlik Press.

Jourdain, Véronique. (2012). *Quête spirituelle et réconciliation identitaire. Une ethnographie de la Communauté des druides du Québec*. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal.

Jung, Carl Gustav. (1954). *Les racines de la conscience*. Paris : Buchet-Chastel.

Kaell, Hillary. (2017). Introduction. Dans Kaell, Hillary (dir.), *Everyday Sacred: Religion in Contemporary Quebec* (p. 3-28). Montréal : McGill-Queen's University Press.

Kaplan, Jeffrey et Lööw, Heléne. (2002). Introduction. Dans Kaplan, Jeffrey et Lööw, Heléne (dir.), *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization* (p. 1-11). Walnut Creek : AltaMira Press.

Keeley-Browne, Elizabeth. (2011). Cyber-Ethnography: The Emerging Research Approach for 21st Century Research Investigation. Dans Kurubacak, Gulsun et Yuzer, Volkan (dir.), *Handbook of Research on Transformative Online Education and Liberation: Models for Social Equality* (p. 330-339). Hershey : IGI Global.

Keesing, Roger. (1989). Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific*, 1(1-2), 19-42.

Kelly, Aidan A. (1992). An Update on Neopagan Witchcraft in America. Dans Lewis, James R. et Melton, J. Gordon (dir.), *Perspectives on the New Age* (p. 136-151). Albany : State University of New York Press.

Kemp, Daren et Lewis, James R. (dir.). (2007). *Handbook of New Age*. Leyde : Brill.

Kermani, Zohreh. (2013). *Pagan Family Values: Childhood and the Religious Imagination in Contemporary American Paganism*. New York : New York University Press.

Kreinath, Jens, Hartung, Constance et Deschner, Annette (dir.). (2004). *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context*. New York : Peter Lang.

Kruta, Venceslas. (2000). *Les Celtes. Histoire et dictionnaire, des origines à la romanisation et au christianisme*. Paris : Laffont.

Lachenaud, Guy (2017). *Timée de Tauroménion. Fragments*. Paris : Les Belles Lettres.

Lambert, Yves. (1991). La « Tour de Babel » des définitions de la religion. *Social Compass*, 38(1), 73-85.

Lambert, Pierre-Yves. (1997). Un calendrier gaulois. Dans Lambert, Pierre-Yves, *La langue gauloise* (p. 108-115). Paris : Errance.

Langdon, Esther Jean. (2013). New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories. *Civilisations*, 61(2), 19-35.

Laplantine, François. (2010). *La description ethnographique*. Paris : Armand Colin.

Lardellier, Pascal. (2005). *Les nouveaux rites. Du mariage gay aux Oscars*. Paris : Belin.

Larue, Renan. (2015). *Le végétarisme et ses ennemis. Vingt-cinq siècles de débat*. Paris : Presses Universitaires de France.

Lassalette-Carassou, Anne-Marie. (2008). *Sorciers, sorcières et néopaiens dans l'Amérique d'aujourd'hui*. Pessac : Presses universitaires de Bordeaux.

Lassister, Luke Erik. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago : University of Chicago Press.

Laugrand, Frédéric et Oosten, Jarich. (2008). Cercles de guérison, pratiques d'inspiration chamanique et néo-chamanisme chez les Inuits du Nunavik et du Nunavut. *Recherches amérindiennes au Québec*, 38(2-3), 55-67.

Laurant, Jean-Pierre. (2006). Tarot. Dans Hanegraaff, Wouter J. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (p. 1110-1112). Leyde : Brill.

Lawson, Stéphanie. (1999). Le traditionalisme et les politiques de l'identité culturelle en Asie et dans le Pacifique : une mise au point critique. *Journal de la société des océanistes*, 109, 37-51.

Le Moullec, Viviane. (2009). *Fêtes & Rituels du Druidisme*. Paris : Éditions du Dauphin.

Le Moullec, Viviane. (2010). *Le Druidisme au quotidien*. Paris : Éditions du Dauphin.

Lenclud, Gérard. (1987). La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie. *Terrain*, 9, en ligne.

Lenclud, Gérard. (1994). Qu'est-ce que la tradition ? Dans Detienne, Marcel (dir.), *Transcrire les mythologies* (p. 25-44). Paris : Albin Michel.

Lepage, Martin. (2013). A Lokian Family: Queer and Pagan Agency in Montreal. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 15(1-2), 79-101.

Lepage, Martin. (2015). Ritualités *queer* et performativité du genre dans le néopaganisme à Montréal. Dans Jeffrey, Denis et Cardita, Ângelo (dir.), *La fabrication des rites* (p. 157-177). Québec : Presses de l'Université Laval.

Lepage, Martin. (2017). « *Why be King? I'm already a Queen!* » : Performances rituelles et négociations *queer* dans la communauté néo-païenne de Montréal. (Thèse de doctorat). Université du Québec à Montréal.

Le Roux, Françoise. (1961). *Les druides*. Paris : Presses Universitaires de France.

Le Stum, Philippe. (1998). *Le néo-druidisme en Bretagne. Origine, naissance et développement 1890-1914*. Rennes : Éd. Ouest-France.

Letcher, Andy. (2001). *The Role of the Bard in Contemporary Pagan Movements*. (Thèse de doctorat). Université de Southampton.

Letcher, Andy. (2004). Bardism and the Performance of Paganism: Implications for the Performance of Research. Dans Blain, Jenny, Ezzy, Douglas et Harvey, Graham (dir.), *Researching Paganisms: Religious Experiences and Academic Methodologies* (p. 15-41). Walnut Creek : AltaMira Press.

Lévi-Strauss, Claude. (1962). *La Pensée sauvage*. Paris : Plon.

Lévi-Strauss, Claude. (1974). *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.

Lewis, James R. (1992). Approaches to the Study of the New Age Movement. Dans Lewis, James R. et Melton, J. Gordon (dir.), *Perspectives on the New Age* (p. 1-12). Albany : State University of New York Press.

Lewis, James R. (dir.). (1996). *Magical Religion and Modern Witchcraft*. Albany : State University of New York Press.

Lewis, James R. (2002). Appendix: Numbering Neo-Pagans. Dans Rabinovitch, Shelly et Lewis, James R. (dir.), *The Encyclopedia of Modern Witchcraft and Neo-Paganism* (p. 303-311). New York : Citadel.

Lewis, James R. (2007). The Pagan Explosion: An Overview of Select Census and Survey Data. Dans Johnston, Hannah E. et Aloï, Peg (dir.), *The New Generation Witches: Teenage Witchcraft in Contemporary Culture* (p. 13-23). Hampshire : Ashgate.

Lewis, James R. (2009). Celts, Druids and the Invention of Tradition. Dans Lewis, James R. et Pizza, Murphy (dir.), *Handbook of Contemporary Paganism* (p. 479-493). Leyde : Brill.

Lewis, James R. (2012). The Pagan Explosion Revisited: A Statistical Postmortem on the Teen Witch Fad. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 14(1), 128-139.

Lewis, James R. (2016). Seekers and Subcultures. Dans Lewis, James R. et Tøllefsen, Inga (dir.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements: Volume II* (p. 60-71). New York : Oxford University Press.

Lewis, James R. et Hammer, Olav (dir.). (2007). *The Invention of Sacred Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press.

Lewis, James R. et Melton, J. Gordon (dir.). (1992). *Perspectives on the New Age*. Albany : State University of New York Press.

Lignier, Wilfried. (2013). Implications ethnographiques. *Genèses*, 90, 2-6.

Lindquist, Galina. (1997). *Shamanic Performances on the Urban Scene: Neoshamanism in Contemporary Sweden*. (Thèse de doctorat). Université de Stockholm.

Lindstrom, Lamont. (1982). Leftamap Kastom: The Political History of Tradition on Tanna, Vanuatu. *Mankind*, 13(4), 316-329.

Linnekin, Jocelyn. (1983). Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. *American Ethnologist*, 10(2), 241-252.

Linnekin, Jocelyn. (1985). *Children of the Land: Exchange and Status in a Hawaiian Community*. New Brunswick : Rutgers University Press.

Linnekin, Jocelyn. (1991). Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist*, 93(2), 446-449.

Lombardi, Denise. (2016). *Parcours et pratiques dans le néo-chamanisme contemporain en France et en Italie*. (Thèse de doctorat). École Pratique des Hautes Études et Université de Milan-Bicocca.

Losonczy, Anne-Marie et Mesturini Cappo, Silvia. (2011). Pourquoi l'ayahuasca ? De l'internationalisation d'une pratique rituelle amérindienne. *Archives de sciences sociales des religions*, 153, 207-228.

Luca, Nathalie et Lenoir, Frédéric. (1998). *Sectes. Mensonges et idéaux*. Paris : Bayard.

Lucas, Philip Charles. (2007). Constructing Identity with Dreamstones. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 11(1), 31-60.

Luckmann, Thomas. (1979). The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies. *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 121-137.

Luhrmann, Tanya. (1989). *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge : Harvard University Press.

MacCrossan, Tadhg. (1991). *The Sacred Cauldron: Secrets of the Druids*. Woodbury : Llewellyn Publications.

MacKian, Sara. (2012). *Everyday Spirituality: Social and Spatial Worlds of Enchantment*. New York : Palgrave Macmillan.

Magliocco, Sabina. (1996). Ritual is My Chosen Art Form: the Creation of Ritual as Folk Art Among Contemporary Pagans. Dans Lewis, James R. (dir.), *Magical Religion and Modern Witchcraft* (p. 93-119). Albany : State University of New York Press.

Magliocco, Sabina. (2004). *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.

Magliocco, Sabina. (2014). Introduction: Ritual Creativity, Emotions and the Body. *Journal of Ritual Studies*, 28(2), 1-8.

Magnani, José Guilherme Cantor. (2016). The New Age Movement and Urban Shamanism in Brazil. Dans De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina et Juárez Huet, Nahayeilli B. (dir.), *New Age in Latin America: Popular Variations and Ethnic Appropriations* (p. 60-88). Leyde : Brill.

Maillard, Christine. (2006). Jung, Carl Gustav. Dans Hanegraaff, Wouter J. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (p. 648-653). Leyde : Brill.

Martikainen, Tuomas et Gauthier, François (dir.). (2013). *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*. Farnham : Ashgate.

Mary, André. (1994). Bricolage afro-brésilien et bris-collage post-moderne. Dans Laburthe-Tolra, Pierre (dir.), *Roger Bastide ou le « réjouissement de l'abîme » : échos du colloque tenu à Cerisy-la-Salle du 7 au 14 septembre 1992* (p. 85-98). Paris : L'Harmattan.

Mary, André. (2000). *Le Bricolage africain des héros chrétiens*. Paris : Éditions du Cerf.

Mary, André. (2013). Chamanisme africain et Bwiti New Age. Dans Buffetrille, Katia, Lambert, Jean-Luc, Luca, Nathalie et de Sales, Anne (dir.), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon* (p. 47-64). Paris : Centres des Études Mongoles & Sibériennes.

Mauzé, Marie. (1997). On Concepts of Tradition: An Introduction. Dans Mauzé, Marie (dir.), *Present is Past: Some Uses of Tradition in Native Societies* (p. 1-15). Lanham : University Press of America.

Mayer, Jean-François. (2012). Préface. Le temps du paganisme mondialisé. Dans François, Stéphane, *Le néo-paganisme : une vision du monde en plein essor* (p. 5-14). Valence d'Albigeois : Éditions de La Hutte.

Mazurel, Hervé. (2006). Anachronisme. Dans Offenstadt, Nicolas (dir.), *Les mots de l'historien* (p. 7-8). Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.

McGuire, Meredith. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York : Oxford University Press.

Meintel, Deirdre. (2011). Apprendre et désapprendre : quand la médiumnité croise l'anthropologie. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 89-106.

Meintel, Deirdre. (2020). Le religieux au Québec aujourd'hui : une étude de terrain. Dans Koussens, David, Laniel, Jean-François et Perreault, Jean-Philippe (dir.), *Étudier*

la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs (p. 337-351). Québec : Presses de l'Université Laval.

Meintel, Deirdre (dir.). (2022). *La pluralité religieuse au Québec*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Mesturini Cappo, Silvia. (2013). Chamanisme et itinérances. Réflexions sur les réseaux chamaniques qui relient l'Europe et l'Amérique du Sud. *Civilisations*, 61(2), 107-122.

Minkjan, Hanneke. (2021). *Nehallennia's Lowlands: Neo-Paganism in the Netherlands*. (Thèse de doctorat). Université libre d'Amsterdam.

Moigne, Grégory. (2016). *Gwenc'hlan Le Scouezec. L'homme et le druide*. Plonévez-Porzay : YIL.

Molinié, Antoinette. (2012). Ethnogenèse du *New Age* andin : à la recherche de l'Inca global. *Journal de la Société des américanistes*, 98(1), 171-199.

Molinié, Antoinette. (2016). The Invention of Andean New Age: The Globalization of Tradition. Dans De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina et Juárez Huet, Nahayeilli B. (dir.), *New Age in Latin America: Popular Variations and Ethnic Appropriations* (p. 291-315). Leyde : Brill.

Morgan, Prys. (2012). La quête du passé gallois à l'époque romantique. Dans Hobsbawm, Eric et Ranger, Terence (dir.), *L'invention de la tradition* (p. 71-128). Paris : Éditions Amsterdam.

Morrisette, Joëlle, Demazière, Didier et Pepin, Matthias (dir.). (2014). Vigilance ethnographique et réflexivité méthodologique. *Recherches Qualitatives*, 33(1).

Mouzard, Thomas. (2011). *Territoire, trajectoire, réseau : créativité rituelle populaire, identification et État postcolonial (une triple étude de cas malgache)*. (Thèse de doctorat). École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Murray, Liz et Murray, Collin. (2001). *Le tarot celtique des arbres*. Paris : Le Courrier du Livre.

Naas, Valérie. (2002). *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*. Rome : Collection de l'École française de Rome.

Noiriel, Gérard. (1990). Journal de terrain, journal de recherche et auto-analyse. Entretien avec Florence Weber. *Genèses*, 2, 138-147.

Offenstadt, Nicolas. (2006a). Historiographie. Dans Offenstadt, Nicolas (dir.), *Les mots de l'historien* (p. 59). Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.

Offenstadt, Nicolas. (2006b). Source. Dans Offenstadt, Nicolas (dir.), *Les mots de l'historien* (p. 105). Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.

Offenstadt, Nicolas, Dufaud, Grégory et Mazurel, Hervé. (2006). Périodisation. Dans Offenstadt, Nicolas (dir.), *Les mots de l'historien* (p. 84-85). Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.

Owen, Suzanne. (2013). Druidry and the Definition of Indigenous Religion. Dans Cox, James L. (dir.), *Critical Reflections on Indigenous Religions* (p. 81-92). Farnham : Ashgate.

Owen, Suzanne. (2020). Is Druidry Indigenous? The Politics of Pagan Indigeneity Discourse. Dans Graham, Harvey (dir.), *Indigenizing Movements in Europe* (p. 71-83). Sheffield : Equinox Publishing.

Owen, Suzanne et Taira, Teemu. (2015). The Category of “Religion” in Public Classification: Charity Registration of the Druid Network in England and Wales. Dans Stack, Trevor, Goldenberg, Naomi et Fitzgerald, Timothy (dir.), *Religion as a Category of Governance and Sovereignty* (p. 90-114). Leyde : Brill.

Paillé, Pierre. (1994). L'analyse par théorisation ancrée. *Cahiers de recherche sociologique*, 23, 147-181.

Paillé, Pierre. (2010). Une « enquête de théorisation ancrée » : les racines et les innovations de l'approche méthodologique de Glaser et Strauss. Dans Glaser, Barney G. et Strauss, Anselm L. (dir.), *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative* (p. 23-77). Paris : Armand Colin.

Paillé, Pierre. (2017). L'analyse par théorisation ancrée. Dans Santiago-Delefosse, Marie et del Rio Carral, Marie (dir.), *Les méthodes qualitatives en psychologie et sciences humaines de la santé* (p. 61-83). Paris : Dunod.

Palmer, Susan J. (2011). *The New Heretics of France: Minority Religions, la République, and the Government-Sponsored 'War on Sects'*. New York : Oxford University Press.

Palmer, Susan. (2020). Introduction: Quebec's New Religions in Social and Historical Context. Dans Palmer, Susan, Geoffroy, Martin et Gareau, Paul L. (dir.), *The Mystical Geography of Quebec: Catholic Schisms and New Religious Movements* (p. 1-22). New York : Palgrave Macmillan.

Palmisano, Stefania et Pannofino, Nicola (dir.). (2017). *Invention of Tradition and Syncretism in Contemporary Religion*. New York : Palgrave Macmillan.

Partridge, Christopher. (2004). *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture. Volume I*. Londres : T&T Clark International.

Partridge, Christopher. (2005). *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture. Volume II*. Londres : T&T Clark International.

Pasi, Marco. (2006). Crowler, Aleister. Dans Hanegraaff, Wouter J. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (p. 281-287). Leyde : Brill.

Pearson, Joanne. (1998). Assumed Affinities: Wicca and the New Age. Dans Pearson, Joanne, Roberts, Richard H. et Samuel, Geoffrey (dir.), *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World* (p. 45-56). Édimbourg : Edinburgh University Press.

Pearson, Joanne (dir.). (2002). *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age*. Aldershot et Milton Keynes : Ashgate & The Open University.

Pearson, Joanne. (2006). Neopaganism. Dans Hanegraaff, Wouter J. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (p. 828-834). Leyde : Brill.

Pearson, Joanne, Roberts, Richard H. et Samuel, Geoffroy (dir.). (1998). *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Édimbourg : Edinburgh University Press.

Petersen, Jesper Aagaard. (2009a). Introduction: Embracing Satan. Dans Petersen, Jesper Aagaard (dir.), *Contemporary Religious Satanism: A Critical Anthology* (p. 1-24). Farnham : Ashgate.

Petersen, Jesper Aagaard. (2009b). Satanists and Nuts: The Role of Schisms in Modern Satanism. Dans Lewis, James R. et Lewis, Sarah M. (dir.), *Sacred Schisms: How Religion Divide* (p. 218-247). Cambridge : Cambridge University Press.

Petersen, Jesper Aagaard. (2010). “We Demand Bedrock Knowledge”: Modern Satanism between Secularized Esotericism and “Esotericized” Secularism. Dans Lewis, James R. et Hammer, Olav (dir.), *Handbook of Religion and the Authority of Science* (p. 67-114). Leyde : Brill.

Petersen, Jesper Aagaard. (2011). *Between Darwin and the Devil: Modern Satanism as Discourse, Milieu and Self*. (Thèse de doctorat). Université norvégienne de sciences et de technologie.

Petropavlovsky, Marie-Noëlle. (2018). *Allumer le Huitième Feu ? Analyse de la rencontre entre Autochtones et non Autochtones lors de cérémonies de guérison autochtones au Québec*. (Thèse de doctorat). Université de Montréal.

Piggott, Stuart. (1978). *The Druids*. Londres : Thames and Hudson.

Pimenova, Ksenia. (2013). Lorsque les esprits voyagent. Échanges entre le chamanisme touva et le *core shamanism* dans la Russie postsoviétique. *Civilisations*, 61(2), 89-105.

Pike, Sarah M. (2001). *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search of Community*. Berkeley : University of California Press.

Pike, Sarah M. (2004). *New Age and Neopagan Religions in America*. New York : Columbia University Press.

Pizza, Murphy. (2014). *Paganistan: Contemporary Pagan Community in Minnesota's Twin Cities*. Londres : Ashgate.

Poirier, Sylvie. (2016). Cosmologie. *Anthropen*, en ligne.

Possamai, Adam. (2005). *In Search of New Age Spiritualities*. Aldershot : Ashgate.

Possamai, Adam. (2007). Producing and Consuming New Age Spirituality: The Cultic Milieu and the Network Paradigm. Dans Kemp, Daren et Lewis, James R. (dir.), *The Handbook of New Age* (p. 151-166). Leyde : Brill.

Pouillon, Jean. (1997). The Ambiguity of Tradition: Begetting the Father. Dans Mauzé, Marie (dir.), *Present is Past: Some Uses of Tradition in Native Societies* (p. 17-21). Lanham : University Press of America.

Prost, Antoine. (1996). *Douze leçons sur l'histoire*. Paris : Seuil.

Rabanne, Paco. (1996). *La force des Celtes : l'héritage druidique. Entretiens avec Philip Carr-Gomm*. Paris : Michel Lafon.

Raoult, Michel. (1992). *Les Druides. Les sociétés initiatiques celtiques contemporaines*. Monaco : Édition du Rocher.

- Reid, Siân. (2001). *Disorganized Religion: An Exploration of the Neopagan Craft in Canada*. (Thèse de doctorat). Université de Carleton.
- Reid, Siân. (2005). Renovating the Broom Closet: Factors Contributing to the Growth of Contemporary Paganism in Canada. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 7(2), 128-140.
- Rider, Jeff. (2010). L'utilité du Moyen Âge. Dans Ferré, Vincent (dir.), *Médiévalisme. Modernité du Moyen Âge* (p. 35-45). Paris : L'Harmattan.
- Rivière, Claude et Piette, Albert (dir.). (1990). *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*. Paris : L'Harmattan.
- Roberge, Martine. (2014). *Rites de passage au XXI^e siècle. Entre nouveaux rites et rites recyclés*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Roberts, Rosemary L. (2009). "It's all a Giant Web". *Syncretism, Agency and (Re)connection in a Contemporary Pagan Community*. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal.
- Roberts, Rosemary L. (2010). *The Reclaiming Community of Montreal: an Ethnographic Study*. (Document de travail). Groupe de recherche Diversité Urbaine.
- Rocchi, Valérie. (2000). Du Nouvel Âge aux réseaux psychomystiques. *Ethnologie française*, 30(4), 583-590.
- Ross, Anne. (2005). *Pagan Celtic Britain*. Chicago : Chicago Review Press.
- Rothstein, Mikael (dir.). (2001). *New Age Religion and Globalization*. Aarhus : Aarhus University Press.
- Rouiller, Sybille. (2014). *Perspective spirituelle globale et revendication identitaire locale dans le milieu néo-chamanique occidental. Le cas des Déo-Celtes*. (Mémoire de maîtrise). Université de Lausanne.
- Rountree, Kathryn. (2004). *Embracing the Witch and the Goddess: Feminist Ritual-Makers in New Zealand*. Londres : Routledge.
- Rountree, Kathryn. (2006). Performing the Divine: Neo-pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites. *Body & Society*, 12, 95-115.
- Rountree, Kathryn. (2012). Neo-Paganism, Animism, and Kinship with Nature. *Journal of Contemporary Religion*, 27(2), 305-320.

Rountree, Kathryn (dir.). (2015). *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses*. New York : Berghahn.

Rountree, Kathryn (dir.). (2017). *Cosmopolitanism, Nationalism, and Modern Paganism*. New York : Palgrave Macmillan.

Rydving, Håkan. (2011). Le chamanisme aujourd'hui : constructions et déconstructions d'une illusion scientifique. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 42, en ligne.

Sage, Vanessa. (2009). Encountering the Wilderness, Encountering the Mist: Nature, Romanticism, and Contemporary Paganism. *Anthropology of Consciousness*, 20(1), 27-52.

Sahlins, Marshall. (1988). Deserted Islands of History: A Reply to Jonathan Friedman. *Critique of Anthropology*, 8(3), 41-51.

Sahlins, Marshall. (1995). *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago : University of Chicago Press.

Sahlins, Marshall. (1999). Two or Three Things I Know About Culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(3), 399-421.

Salomonsen, Jone. (2002). *Enchanted Feminism: Ritual, Gender and Divinity Among the Reclaiming Witches of San Francisco*. Londres : Routledge.

Salomonsen, Jone. (2003). The Ethno-Methodology of Ritual Invention in Contemporary Culture—Two Pagan and Christian Cases. *Journal of Ritual Studies*, 17(2), 15-24.

Sanson, Irene Dawne. (2012). *Taking the Spirits Seriously: Neo-Shamanism and Contemporary Shamanic Healing in New Zealand*. (Thèse de doctorat). Université Massey.

Schnurbein, Stefanie von. (2016). *Norse Revival: Transformation of Germanic Neopaganism*. Leyde : Brill.

Segalen, Martine. (2009). *Rites et rituels contemporains*. Paris : Armand Colin.

Shallcrass, Philip. (1996). Druidry Today. Dans Hardman, Charlotte et Harvey, Graham (dir.), *Paganism Today: Witches, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (p. 65-80). San Francisco : Thorsons.

Simes, Amy. (1995). *Contemporary Paganism in the East Midlands*. (Thèse de doctorat). Université de Nottingham.

Simes, Amy. (1996). Mercian Movements: Group Transformation and Individual Choices Among East Midlands Pagans. Dans Hardman, Charlotte et Harvey, Graham (dir.), *Paganism Today: Witches, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (p. 169-190). San Francisco : Thorsons.

Soulé, Bastien. (2007). Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales. *Recherches Qualitatives*, 27(1), 127-140.

Stockowski, Wiktor. (1999). *Des hommes, des dieux et des extraterrestres. Ethnologie d'une croyance moderne*. Paris : Flammarion.

Stockowski, Wiktor. (2001). Rire d'ethnologues. *L'Homme*, 160, 91-114.

Strmiska, Michael F. (2005a). Modern Paganism in World Cultures. Dans Strmiska, Michael F. (dir.), *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* (p. 1-53). Santa Barbara : ABC-Clio.

Strmiska, Michael F. (dir.). (2005b), *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara : ABC-Clio.

Strmiska, Michael F. (2007). Putting the Blood Back into Blót: The Revival of Animal Sacrifice in Modern Nordic Paganism. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 9(2), 154-189.

Strmiska, Michael F. (2018). Pagan Politics in the 21st Century: "Peace and Love" or "Blood and Soil"? *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 20(1), 5-44.

Sutcliffe, Steven J. (2003). *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. Londres : Routledge.

Sutcliffe, Steven J. et Sælid Gilhus, Ingvild. (dir.). (2013a). *New Age Spirituality: Rethinking Religion*. Durham : Acumen.

Sutcliffe, Steven J. et Sælid Gilhus, Ingvild. (2013b). Introduction: "All mixed up" — Thinking about Religion in Relation to New Age Spiritualities. Dans Sutcliffe, Steven J. et Sælid Gilhus, Ingvild. (dir.), *New Age Spirituality: Rethinking Religion* (p. 1-16). Durham : Acumen.

Trask, Haunani-Kay. (1991). Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle. *The Contemporary Pacific*, 3(1), 159-167.

Trulsson, Asa. (2010). *Cultivating the Sacred: Ritual Creativity and Practice among Women in Contemporary Europe*. (Thèse de doctorat). Université de Lund.

Tuailion Démésy, Audrey. (2013). *La re-création du passé : enjeux identitaires et mémoriels. Approche socio-anthropologique de l'histoire vivante médiévale*. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté.

Tuailion Démésy, Audrey. (2014). L'histoire vivante médiévale. Pour une ethnographie du « passé contemporain ». *Ethnologie française*, 44(4), 725-736.

Tuailion Démésy, Audrey. (2018). La cuisine des reconstitutions historiques : réinventer l'alimentation du passé. *Anthropologie et Sociétés*, 42(1), 289-309.

Tully, Caroline. (2019). The Artifice of Daidalos: Modern Minoica as Religious Focus in Contemporary Paganism. Dans Burns, Dylan et Renger, Almut-Barbara (dir.), *New Antiquities: Transformations of Ancient Religion in the New Age and Beyond* (p. 76-102). Sheffield : Equinox.

van der Hoeven, Joanna. (2014). *The Awen Alone: Walking the Path of the Solitary Druid*, Winchester : Moon Books.

Vazeilles, Danièle. (2008). Connexions entre le néo-chamanisme et le néo-druidisme contemporains. Étude en anthropologie/ethnologie comparée. *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 3, en ligne.

Wallace, Dale. (2006). *The Construction and Articulation of a Pagan Identity in South Africa: A Study of the Nature and Implications of a Contested Religious Identity in a Pluralistic Society*. (Thèse de doctorat). Université du KwaZulu-Natal.

Wallace, Dale. (2008). Debating the Witch in the South African Context: Issues Arising from the South African Pagan Council Conference of 2007. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 10(1), 104-121.

Wallace, Dale. (2017). Pagan Identity Politics, Witchcraft, and the Law: Encounters with Postcolonial Nationalism in Democratic South Africa. Dans Rountree, Kathryn (dir.), *Cosmopolitanism, Nationalism, and Modern Paganism* (p. 179-199). New York : Palgrave Macmillan.

Wallis, Robert J. (2003). *Shamans/neo-Shamans: Ecstasies, Alternative Archaeologies, and Contemporary Pagans*. New York : Routledge.

Ward, Katie J. (1999). Cyber-Ethnography and the Emergence of the Virtually New Community. *Journal of Information Technology*, 14(1), 95-105.

Weber, Florence. (2009). *Manuel de l'ethnologue*. Paris : Presses Universitaires de France.

Weidner Maluf, Sônia. (2019). Neo-Paganism. Dans Gooren, Henri (dir.), *Encyclopedia of Latin American Religions* (p. 1075-1079). Cham : Springer.

Wernitznig, Dagmar. (2003). *Going Native or Going Naive? White Shamanism and the Neo-Noble Savage*. Lanham : University Press of America.

Willaime, Jean-Paul. (1995). *Sociologie des religions*. Paris : Presses Universitaires de France.

Wood, Matthew. (2007). *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. Aldershot : Ashgate.

Worthington, Andy. (2009). Mystics and Mavericks. Dans Parker, Joanne (dir.), *Written on Stone* (p. 100-110). Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars.

York, Michael. (1995). *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*. Lanham : Rowman & Littlefield.

York, Michael. (2003). *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York : New York University Press.

Znamenski, Andrei A. (2007). *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*. New York : Oxford University Press.

Zola, Lia. (2011). Continuité des rituels et « rituels manqués » lors d'une mascarade d'hiver dans les Alpes italiennes. *Revue de géographie alpine*, 99(2), en ligne.