

Université de Montréal

Quête spirituelle et réconciliation identitaire
Une ethnographie de la Communauté des druides du Québec

par

Véronique Jourdain

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences en anthropologie

Août 2012

© Véronique Jourdain, 2012

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Quête spirituelle et réconciliation identitaire : une ethnographie de la Communauté des
druides du Québec

Présenté par :
Véronique Jourdain

évalué par un jury composé des personnes suivantes :

John Leavitt, président-rapporteur
Deirdre Meintel, directeur de recherche
Solange Lefebvre, membre du jury

Résumé

Au cours du vingtième siècle, le Québec a connu un bouleversement identitaire et religieux lorsqu'une majorité de Québécois a délaissé les prescriptions doctrinales catholiques, la religion identitaire du Québec, qui encadrait leur vie et s'imposait en tant que détentrice du « code exclusif du sens » (Hervieu-Léger 1993 : 155). Pour combler la perte de repères (Lemieux 2008) engendrée par les bouleversements décrits précédemment, plusieurs individus se tournèrent vers d'autres formes de spiritualité, soit en se convertissant à un nouveau système religieux ou en s'engageant dans une quête spirituelle. Certains Québécois, au cours de leur quête, ont alors découvert le druidisme, une spiritualité fondée sur le désir de retour à l'ancienne religion païenne des Celtes, et l'ont intégré en tant que composante principale ou secondaire de leur spiritualité. Le but de ce mémoire sera d'apporter quelques éléments d'explication à la présence du druidisme au Québec. Nous soulignerons l'importance du contexte moderne dans la quête de sens amorcée par l'adepte de paganisme celtique, car ce contexte semble avoir servi de catalyseur dans le processus de découverte du druidisme pour ces Québécois. Puis, nous mettrons l'accent sur les raisons identitaires mises de l'avant par la CDQ pour justifier leur choix d'intégrer le druidisme à leur cheminement spirituel. Nous verrons que pour le druidisant, cette religion vient à la fois répondre à des besoins spirituels et combler un vide identitaire.

Mots-clés : druidisme; Québec; modernité; quête spirituelle; identité

Abstract

During the last century, Quebec society underwent a major transformation in identity and religion as a majority of Québécois abandoned the Catholic doctrinal prescriptions. Until then, Catholicism was fundamental to the identity the Québécois and guided their lives, imposing itself as the holder of « code exclusif du sens » (Hervieu-Léger 1993: 155). To make up for the loss of cultural markers (Lemieux, 2008) engendered by the upheaval of the Quiet Revolution, many individuals turned to other forms of spirituality, either in a process of conversion to a new religious system or as part of a spiritual quest. Some Québécois engaged in such a quest discovered Druidism, which presents itself as going back the ancient pagan religion of the Celts, and integrated it as the main or a secondary component of their spirituality. The goal of this thesis is to contribute to the explanation of the presence of Druidism in Quebec. I emphasise the importance of modern context for shaping the search of a sense of self that is undertaken by those involved in Celtic Paganism because that context seems to be a catalyst in the process of discovery of Druidism for these Québécois. I will also examine the justifications on the basis of ethnic identity that are put forward by the members of the group I studied to justify their choice to integrate Druidism to their spiritual path. We will see that for the neo-Druid, this religion answers identity as well as spiritual needs.

Keywords : druidism, Quebec; modernity; spiritual quest; identity

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Remerciements.....	vii
1. Introduction.....	1
1.1.1. Concepts clés.....	1
1.1.2. Modernité et religion.....	2
1.1.3. Le contexte québécois.....	6
1.2. Problématique de la recherche.....	9
2. Méthodologie.....	11
2.1. L'observation participante.....	11
2.1.1. Sélection du groupe.....	12
2.1.2. Participation active.....	13
2.2. Les entrevues.....	14
2.2.1. Le corpus de répondants.....	14
2.2.2. Le schéma d'entrevue.....	14
2.2.3. Le climat.....	15
2.3. Limites du terrain.....	16
2.3.1. L'écart entre les rencontres.....	16
2.3.2. L'irrégularité des membres.....	17
2.3.3. Le rôle de l'anthropologue au sein du groupe.....	17
3. Portrait de la Communauté des druides du Québec (CDQ).....	21
3.1. L'historique du groupe.....	21
3.1.1. Mise en contexte.....	22
3.1.2. Création de la Communauté des druides du Québec (CDQ).....	26
3.1.3. Le Collège du grand chêne interceltique.....	26
3.1.4. Perte du lieu de culte.....	27
3.1.5. Conflit.....	28

3.1.6.	L'Alliance des nations	30
3.2.	La structure	30
3.2.1.	Une direction tricéphale	31
3.2.2.	Les rôles attribués	34
3.3.	Liens et réseaux sociaux	38
3.3.1.	Le banquet fraternel du Celtisant	38
3.3.2.	Les réseaux sociaux au sein du groupe	40
4.	Le système de croyances et pratiques de la communauté	45
4.1.	Les inspirations des fondateurs	45
4.1.1.	La Gorsedd galloise	46
4.1.2.	Le Collège du grand chêne interceltique	50
4.1.3.	La Kredenn Geltiek Hollvedel	51
4.2.	Les croyances	56
4.2.1.	La conception du divin	57
4.2.2.	La cosmologie	58
4.3.	Les rituels	59
4.3.1.	Visées et symbolisme du rituel	60
4.3.2.	Exemple d'un rituel	61
5.	Profils et parcours spirituels	69
5.1.	Profil général	69
5.1.1.	Présentation des membres et des leaders	69
5.1.2.	Quelques données sociodémographiques	73
5.2.	Trajectoires spirituelles	74
5.2.1.	Boutios	75
5.2.2.	Genistos	77
5.2.3.	Iuos	79
5.2.4.	Khatos	80
5.2.5.	Samonios	83
5.2.6.	Lucia	85
5.2.7.	Magiam	86

6. La quête spirituelle.....	89
6.1. L'engagement dans la quête spirituelle.....	89
6.1.1. Le contexte familial.....	90
6.1.2. Distinctions de genre.....	92
6.2. Quête de sens.....	95
6.2.1. Perte des repères traditionnels.....	95
6.2.2. Réenchantement du monde	97
6.2.3. Donner un sens à son existence.....	98
6.3. Le rôle de la technologie dans le développement de la quête	101
6.3.1. Mobilité des individus.....	102
6.3.2. Expansion des médias	103
6.4. Des affinités avec le néopaganisme	105
6.4.1. Indigénisation et régionalisation	105
6.4.2. Valorisation des sagesse traditionnelles	106
6.4.3. Le rapport à la nature	107
7. La quête identitaire.....	111
7.1. Le discours druidique en Europe.....	111
7.1.1. Le contexte d'émergence du druidisme en Europe	112
7.1.2. Vision essentialiste et justifications ethno-religieuse	115
7.2. L'identité druidique québécoise.....	118
7.2.1. Le discours européen appliqué au Québec.....	119
7.2.2. Un retour aux bases préchrétiennes occidentales.....	122
7.2.3. Spécificité du druidisme et réinvention de la tradition	126
7.2.4. Le druidisme : une réconciliation identitaire	130
Conclusion	135
Bibliographie.....	141
Annexe 1 – La croix celtique	i
Annexe 2 – Le symbolisme des huit fêtes du calendrier celtique.....	ii
Annexe 3 – La légende d'Hu Gadarn.....	v
Annexe 4 – Les Indo-européens.....	vi

Annexe 5 – Les îles hyperboréennes.....	vii
Annexe 6 – La Structure de l’univers selon le modèle de la croix celtique (Collège du grand chêne interceltique).....	viii
Annexe 7 – Photographies d’un rituel du Collège du grand chêne interceltique	ix
Annexe 8 – Photographies de rituels de la Communauté des druides du Québec	xi

Remerciements

Je tiens en premier lieu à remercier la Communauté des druides du Québec pour sa collaboration à ce projet de recherche, et plus particulièrement ses dirigeants Boutios, Iuos et Genistos pour leur soutien remarquable, leur disponibilité et leur patience.

Je désire exprimer ma reconnaissance envers la professeure Deirdre Meintel, ma directrice. Ses conseils pertinents m'ont permis de bien clarifier et structurer ma pensée en cours de rédaction. Je remercie aussi Mme Géraldine Mossière pour ses excellentes suggestions qui ont stimulé ma réflexion dans les dernières étapes de rédaction, de même que les membres du jury qui ont accepté de lire et commenter ce mémoire.

Je souhaite manifester toute ma gratitude à Mme Martine Simard, qui a su mettre en valeur mes idées grâce à ses révisions linguistiques. Ses conseils avisés m'ont été très précieux. Je désire aussi remercier M. Jean-François Delisle pour son aide lors de la rédaction du résumé en anglais. Enfin, je tiens à souligner le soutien indéfectible de mon conjoint, de mon entourage et de toutes les personnes mentionnées auparavant. La sollicitude dont ils ont fait preuve à mon égard pendant mes moments de découragement a grandement contribué à l'achèvement de ce mémoire.

1. Introduction¹

Le sujet de notre mémoire porte sur l'une des innombrables facettes que prend la religion dans la société moderne québécoise. Il s'agit d'une étude de cas portant sur la Communauté des druides du Québec (CDQ)². Elle est constituée de Québécois désirant pratiquer une religion néopaïenne venue d'Europe occidentale : le druidisme.

L'introduction à ce projet d'étude comprendra la présentation des principaux éléments conceptuels favorisant la compréhension de notre sujet et notre question de recherche et sera suivie de la méthodologie utilisée pour mener à bien cette recherche. Puis, le premier chapitre se voudra une description globale de l'historique, du fonctionnement et de la dynamique intragroupe de la CDQ. Le second chapitre décrira la vision du druidisme véhiculée par les leaders. Nous verrons alors les prémisses et les bases de leurs systèmes doctrinal et liturgique tels que conçus par le druide et le maître de rituel. Le troisième chapitre présentera le profil des membres et leaders du groupe et les trajectoires religieuses de nos répondants. Il servira de base pour l'analyse des chapitres suivants. Le quatrième chapitre analysera le processus de quête spirituelle dans lequel les répondants se sont engagés et comment ce parcours les a amenés à découvrir le druidisme. Enfin, le cinquième chapitre soulèvera les raisons identitaires qui ont poussé certains druidisants rencontrés à inclure le druidisme, en tant que voie principale ou secondaire, dans leur cheminement spirituel. Nous terminerons par une conclusion proposant quelques ouvertures concernant l'identité québécoise.

1.1.1. Concepts clés

Notre cadre conceptuel s'amorcera par l'élaboration des contextes historiques, sociaux et religieux qui permirent l'émergence des sociétés modernes et sur les réorganisations théoriques que cette nouvelle réalité exigea. Nous poursuivrons avec

¹ En raison de changements survenus dans l'orthographe de la langue française depuis 2007, certains mots seront écrits différemment dans les citations d'ouvrages parus antérieurement.

² Pour des raisons de concision, l'abréviation CDQ sera occasionnellement utilisée pour désigner la Communauté des druides du Québec.

l'identification de quelques concepts-clés adaptés à l'étude des phénomènes culturels et religieux modernes et pertinents pour l'analyse de la Communauté des druides du Québec (CDQ). Puis, nous décrirons les transformations de la société québécoise, dont la Révolution tranquille marque l'entrée officielle dans la modernité, et les changements que ce tournant produisit dans les sphères culturelles et religieuses.

1.1.2. Modernité et religion

Plusieurs auteurs constatent des changements importants dans les mentalités qui germèrent à l'époque des Lumières et qui donnèrent naissance aux sociétés modernes. L'étude de cette longue transition, toujours en vigueur, est nécessaire à tous les niveaux, dont le religieux, pour comprendre les nouveaux phénomènes engendrés par la modernité. Selon Marcel Gauchet « la société moderne [...] c'est une société qui s'est constituée dans ses articulations principales par la métabolisation de la fonction religieuse. » (Lucier 2010 : 13 ; Gauchet 1985 :234). La compréhension de l'évolution de la religion serait donc cruciale pour bien appréhender les sociétés modernes.

De grands théoriciens du 19^e et du début du 20^e siècle qui ont étudié la religion avaient prédit sa disparition progressive aux profits d'autres sphères d'activité productrices de sens (Hervieu-Léger 1993). Émile Durkheim envisageait la science comme futur palliatif à la religion (Durkheim 1960) alors que Max Weber entrevoyait plutôt un progressif désenchantement du monde où la religion aurait essentiellement une fonction éthique (Hervieu-Léger 1993; Berger 1971; Weber 1994). Georg Simmel fut l'un des seuls à prendre en compte l'aspect émotionnel très fort associé à la foi religieuse, et par cela, à prédire la transformation du phénomène en une expérience plus émotionnelle et plus personnelle (Simmel, c1997).

Vers la fin du XX^e siècle, un nombre croissant de spécialistes de la religion observèrent que celle-ci prenait une tangente plus personnelle et émotionnelle, conformément à ce que prévoyait Simmel. Ce constat demandait dès lors des réajustements majeurs aux outils conceptuels servant antérieurement à étudier la religion. Pour citer

McGuire (2008: 4) « As I and many other researchers have discovered, those standard notions of religion are wholly inadequate. » Dans le dernier quart du XXe siècle, plusieurs ouvrages apparaissent, proposant de nouveaux modèles pour mieux appréhender le phénomène religieux. Ainsi, il y eut au cours des dernières décennies d'importantes transformations du phénomène religieux en tant que tel et des changements dans la façon de le percevoir et de l'étudier.

L'une des transformations remarquables retrouvée dans les sociétés modernes, où l'on prévoyait pourtant une sécularisation grandissante, est le nombre de groupes religieux qui émergea progressivement, et ce, parallèlement à un accroissement de l'individualisation du religieux. Roland Campiche, dans le cadre de son étude sur la croyance en Suisse, constate ce qu'il appelle une « individualisation du croire » (Campiche 1993 : 118) chez ses répondants. Celle-ci se traduit par la tendance de certains croyants :

« 1) à accepter des énoncés de croyances émanant de traditions religieuses différentes et 2) à choisir ces énoncés plus en fonction d'un problème à affronter (explication du monde, mort, avenir) que d'un système de propositions articulées qui aurait été admis comme tel (exemple d'un credo). » (Campiche 1993 : 118).

Cette individualisation du croire, que nous observons actuellement, amènerait une recomposition du religieux (Campiche 1993; Hervieu-Léger 1996). Campiche démontre l'impact de l'expérience de vie de l'individu sur ses croyances pour en expliquer le caractère personnel impliquant l'individualisation. « *En tant qu'objets construits par le biais de la socialisation et au travers des expériences ultérieures de l'individu, les croyances informent et forment l'habitus de ce dernier.* » (Campiche 1993 : 119; Bourdieu 1992 : 96).

Par ailleurs, McGuire (2008) critique la vision totalisante de la religion telle qu'elle était conçue par les spécialistes de la religion auparavant, attestant son décalage d'avec la réalité actuelle. Elle propose de mettre l'accent sur la religion populaire, celle qui est vécue au quotidien par les croyants, pour découvrir comment la religion se vit en contexte

moderne. En effet, des années à étudier la religion lui ont permis de constater que la religiosité des croyants était à présent très différente de celle prônée par les discours officiels. Sa suggestion de partir du point de vue du croyant pour étudier la religion d'aujourd'hui, de comprendre son identité et son bagage de vie pour mieux comprendre ses choix religieux, est révélatrice de l'individualisation du religieux observé. Puisque les croyances sont le produit du bagage personnel et que celui-ci est unique à chacun, il en résulte une individualisation des agencements de croyances et donc, des « religions » de chaque croyant. Plusieurs auteurs désignent ce phénomène religieux sous le nom de « bricolage ».

Nous avançons, à l'instar de McGuire (2008), que le bricolage a toujours existé et qu'il est un processus inhérent à la religion et profondément porteur de sens pour l'individu. Par cela, nous nous distinguons des hypothèses de Raymond Lemieux (1996) et Reginald Bibby (1990) où la synthèse religieuse individuelle est vue comme un produit de la société de consommation et de celles de Claude Lévi-Strauss (McGuire 2008 : 196) ou d'André Mary (Champion 2004 : 60) dans lesquelles le bricolage est conçu comme un mixage dépourvu de sens. Plus encore, nous avançons, conformément à l'approche phénoménologique, que la synthèse religieuse personnelle à l'individu doit être comprise et interprétée en fonction de son récit de vie. C'est en tenant compte de son bagage de vie et en le contextualisant que la construction de l'acteur religieux prend tout son sens et qu'une logique profonde s'en dégage.

Un autre changement social notoire, allant à l'encontre des prévisions des spécialistes des sciences sociales, s'est produit au niveau de la conception de l'identité collective, se reflétant par les mouvements de réidentification ethnique et régionale. Selon l'anthropologue Jonathan Friedman (1997, 2004), on observe depuis quelques années une recrudescence des réidentifications ethniques et régionales alors que leur disparition au profit d'une culture moderne mondiale, dont la culture américaine serait la figure de proue, semblait imminente auparavant. Friedman soutient que la cause de ce phénomène inattendu

serait une réaction des masses populaires contre la tendance vers l'hégémonie culturelle promue par les élites.

D'autre part, Danielle Hervieu-Léger (1993) démontre l'influence des transformations de la religiosité des individus sur leur identité religieuse. En effet, si Friedman constate une réidentification à la culture traditionnelle, dont la religion ethnique était une composante, Hervieu-Léger observe une dislocation entre l'appartenance à une culture, ou une nation, et l'appartenance religieuse. Elle indique dans son ouvrage *La religion pour mémoire* comment l'individualisation du religieux modifie les motifs d'adhésion à une religion, provoquant ainsi une rupture des référents identitaires ethno-religieux. Dès lors, il y a une baisse de la pratique religieuse sous l'impératif de la tradition et une augmentation de la pratique à la suite d'une conversion ou d'une quête spirituelle. Cette modification des liens entre tradition et religion impose une restructuration de la transmission religieuse, à laquelle les religions doivent s'adapter.

La formation de l'identité, particulièrement dans une société moderne, s'est complexifiée. Telle une toile d'araignée où les fils s'entrecroisent, l'identité semble être composée d'une myriade d'aspects entremêlés, dont les identités ethnique, religieuse et sexuelle ne sont que quelques exemples formant ensemble l'identité complète de l'individu. La question de l'identité soulève par ailleurs plusieurs débats, dont celui de ses origines et de sa construction. Concernant l'identité ethnique, certains auteurs comme Benedict Anderson (2006) soutiennent que l'identité ethnique est en grande partie imaginée et construite par l'homme pour ses besoins sociaux. Cette vision semble partagée par Jean-Loup Amselle (1991), selon sa thèse des logiques métisses, dans laquelle il démontre qu'avant l'ère coloniale en Afrique, les caractéristiques et l'identité culturelles des individus étaient mouvantes. Ces thèses s'opposent aux anciennes conceptions essentialistes qui perdurent, en tant que prémisses sous-entendues, dans les écrits de plusieurs spécialistes des sciences sociales et de façon plus ouverte dans les croyances populaires. La vision essentialiste présuppose que certaines caractéristiques sont ancrées génétiquement dans la « nature » d'un individu, le prédisposant ainsi à adopter des

comportements ou des tendances particulières. Celle-ci est bien représentée notamment dans les études féministes. Le druidisme qui vous sera présenté dans ce mémoire illustre bien plusieurs de ces phénomènes modernes que nous venons d'introduire et que nous approfondirons dans les pages subséquentes.

1.1.3. Le contexte québécois

La réforme sociale (Rocher 2001), enclenchée au début des années soixante par l'arrivée au pouvoir du parti libéral, après la défaite de l'Union nationale qui était en poste depuis quinze ans, est généralement le symbole du passage d'une société traditionnelle à une société moderne, effectué par le Québec en un court laps de temps. Les répercussions se firent particulièrement sentir dans le domaine du religieux, car la population désirait un changement radical en opposition avec « la période d'obscurantisme que l'on disait avoir caractérisé le Québec sous l'égide d'une Église puissante » (Gauthier 1991 : 47).

Cependant, avec le recul, plusieurs auteurs contestent cette vision dichotomique d'un Québec passant du conservatisme (Routhier 2010 : 48) à la modernité en moins de dix ans (Lucier 2010). Ces spécialistes provenant de divers domaines, tels le politologue Léon Dion (1987, 1993), l'historien Michael Gauvreau (2006) ou les sociologues E-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren (2001), soutiennent que le passage fut beaucoup plus long et nuancé que la vision admise dans la population. Le passé des Canadiens français peut expliquer en grande partie la lutte entre les influences traditionnelles et modernes en vigueur dans la société québécoise telle qu'il sera démontré dans les prochaines lignes.

Pierre Lucier, titulaire de la Chaire Fernand-Dumont à l'INRS-Urbanisation, culture et société et responsable de l'axe de recherche Culture, religion et société, argue que les caractéristiques du régime politique en place au Québec avant les années soixante correspondent déjà à celles d'un État moderne, « sorti de la religion » (Lucier 2010 : 18-19). Mis en lien avec l'histoire du Québec, nous constatons que les arguments de Lucier décrivent le régime parlementaire anglais qui commença à prendre forme avec l'Acte de

l'Amérique du Nord britannique de 1791³ (Dickinson & Young 1995 : 69-75). Or, si ce contexte politique était moderne, d'autres aspects de la société québécoise démontreraient une tendance traditionnelle, voire conservatrice, comme le vécu religieux (Lucier 2010 : 18-21) et l'attachement au mode de vie rural (Dion 1987 : 53-55). Ce traditionalisme québécois pourrait avoir pour origine la Conquête anglaise qui causa un traumatisme social. Léon Dion dira à ce sujet que

« Ce fut là l'héritage le plus palpable que nous reçûmes de la France, qui nous a laissé un maigre patrimoine que nous tentons aujourd'hui de ressusciter laborieusement. Le vrai drame, [...] c'est qu'un continent entier ait échappé aux Français au XVIII^e siècle, et que nous soyons depuis des orphelins qui ont survécu en se repliant longtemps sur eux-mêmes et qui sont de plus en plus inquiets de leur avenir à mesure qu'ils s'ouvrent au monde. Ce fut là le grand traumatisme de notre enfance comme peuple. » (Dion 1987 :48).

Par la suite, cette petite population de langue et de culture française devint progressivement minoritaire au milieu d'un vaste territoire peuplé d'anglophones ayant des mœurs anglo-saxons. Cette dynamique favorisa le repli susmentionné du peuple sur les fondements de son identité comme la religion et la langue, encouragé par les élites cléricales et seigneuriales françaises restées sur le nouveau continent après la Conquête (Dickinson & Young 1995 : 73-74). « On prêche aux ouvriers et à la bourgeoisie, les anciennes valeurs qui ont permis au peuple au moins de survivre malgré le mauvais sort. » (Dion 1987 : 58). La religion tenait en ce sens un rôle prépondérant. Lucier dira à ce propos que :

« Un peu par la force des choses et en raison de son enracinement dans le « Québec profond », cette Église, du moins ses autorités et son clergé,

³John A. Dickinson et Brian Young, dans leur ouvrage pédagogique *Brève histoire socio-économique du Québec* paru en 1995, semblent décrire un processus d'instauration de la structure politique britannique sur une longue durée. Si ces mesures devaient être mises en place dès la signature du traité de 1763, la réalité avec laquelle ils devaient composer obligea les gouverneurs de la nouvelle province à implanter le système anglais plus graduellement, c'est-à-dire sur près de trente ans.

et malgré quelques voix discordantes, avait alors un visage essentiellement conservateur : ses prédications faisaient grand cas des valeurs d'ordre et de soumission, de fidélité et de reproduction. Elle était en cela à l'image d'une collectivité qu'elle avait elle-même contribué à façonner. » (Lucier 2010 : 20).

L'auteur ajoute que la religion catholique de l'époque, malgré ses aspects positifs, tolérait difficilement les caractéristiques principales de la modernité (Lucier 2010 :20). Ainsi, par la forte emprise que cette Église détenait sur les mentalités, il est aisément compréhensible qu'une bonne partie de la population canadienne-française ait été sensible aux discours nationalistes conservateurs d'un Duplessis (Dion 1995 : 74).

Parallèlement au changement de gouvernement déclenchant le début de la Révolution tranquille au Québec, l'Église catholique amorçait aussi à Rome une période de modernisation avec le concile Vatican II (Routhier 2010 : 41). Cependant, selon Lucier, cette initiative de Rome suivie par l'Église du Québec était trop peu et trop tard pour éviter la baisse de religiosité qui s'ensuivit (Lucier 2010 : 21). L'éminent politologue Louis Balthazar dira à cet effet que ce détournement de la population face à l'Église allié à de fortes critiques à son endroit traduit « l'expression d'un ras-le-bol collectif à l'endroit d'une pratique religieuse fort contraignante et imposée d'une manière autoritaire. » (Balthazar 2009 : 146).

Ainsi, le vide laissé par la position qu'occupait auparavant l'Église catholique dans la société canadienne-française, conjugué à une tendance globale vers la sécularisation et le pluralisme spirituel, permit l'implantation de cette tangente au Québec qui est représentée par un nombre croissant de nouveaux groupes issus de l'immigration ou de l'ouverture des Québécois aux autres mouvements religieux. C'est l'hypothèse que l'anthropologue Deirdre Meintel tente de démontrer par son étude sur la diversité religieuse au Québec. C'est donc dans ce contexte qu'émergea une pléthore de groupes religieux, venus d'ici et d'ailleurs, dont le druidisme fait partie.

1.2. Problématique de la recherche

À la suite de la découverte de l'existence de groupes druidiques au Québec et plus précisément de la Communauté des druides du Québec (CDQ), une question s'imposait : pourquoi ces Québécois s'intéressent-ils au druidisme ? Quel est l'attrait pour un individu d'ascendance canadienne-française de pratiquer une spiritualité celte ? En quoi ces Québécois druidisants se retrouvent-ils dans cette religion ? Quels besoins cette religion comble-t-elle qui ne peuvent être comblés au sein d'un autre groupe spirituel ?

L'intérêt de cette question se trouve dans son apport au flot des connaissances sur la spiritualité contemporaine des Québécois d'ascendance canadienne-française. En effet, comme il fut mentionné dans notre section sur le contexte québécois, certains spécialistes de la religion au Québec remarquent un foisonnement de groupes religieux depuis les années soixante, période coïncidant avec la perte de puissance du catholicisme québécois. La question demeurerait à savoir comment les Québécois d'ascendance canadienne-française réagissent au vide spirituel laissé par leur désengagement vis-à-vis de l'Église catholique. Quels moyens sont utilisés pour pallier ce manque lorsque celui-ci est ressenti ? Dans le cas des répondants rencontrés sur le terrain, la réponse semble se trouver dans leurs préoccupations spirituelles et identitaires.

La prochaine partie que nous verrons est la méthodologie. Nous y démontrerons les aspects techniques de la recherche qui a servi de base pour analyser le phénomène du druidisme au Québec. Nous présenterons les techniques de terrain utilisées, les limites de cette recherche et quelques réflexions fondées sur les expériences que nous avons vécues en cours de terrain.

2. Méthodologie

Notre étude se base sur une collecte de données recueillies sur un terrain servant d'étude de cas. La collecte des données au sein de ce terrain s'est faite par l'observation participante et par des entrevues. Nous présenterons la méthodologie que nous avons utilisée au cours de notre terrain au sein de la Communauté des druides du Québec (CDQ) en trois sections. Dans un premier temps, nous expliquerons le processus de sélection du terrain ou, en d'autres termes, notre choix d'étudier la CDQ et la démarche qui a été suivie pour l'observation participante de ce groupe. Ensuite, nous verrons le schéma du questionnaire d'entrevue et les aspects de la vie religieuse du répondant que nous avons choisi d'approfondir en fonction de notre question de recherche, ainsi que les conditions dans lesquelles les entrevues ont été menées. Enfin, la dernière partie de cette méthodologie se veut une réflexion sur les limites de notre terrain de recherche et sur la position de l'anthropologue face aux diverses conditions particulières et aux imprévus auxquels celui-ci doit faire face dans le cadre d'un terrain anthropologique.

2.1. L'observation participante

Pour ce projet de mémoire, l'observation participante sert d'introduction à la religion druidique et à l'expérience rituelle. Cette méthode classique en anthropologie (Malinowski 1933; Evans-Pritchard 1996; Condominas 1965) fournissait également des opportunités de créer des contacts avec les membres pour mener d'éventuelles entrevues. Nous commencerons cette section sur l'observation participante par le récit du premier contact avec notre terrain et sur les raisons qui nous ont poussés à étudier la Communauté des druides du Québec (CDQ) alors que ce groupe n'était pas notre premier choix de prime abord. Puis, nous enchaînerons avec une description sommaire des observations que nous avons faites, en indiquant le type de données que nous désirions récolter selon l'observation, et l'utilisation que nous en avons faites dans notre analyse.

2.1.1. Sélection du groupe

La sélection du groupe à l'étude fut à la fois simple et très complexe. Simple, car les contacts avec les groupes druidiques furent favorisés par des collègues du milieu universitaire. Or, la dynamique complexe qui existait entre les deux groupes druidiques présentés et les problèmes auxquels chacun devait faire face compliqua les débuts du terrain. Si, dans un premier temps, les contraintes du projet de recherche auquel nous appartenons fixèrent notre choix sur le Collège du grand chêne interceltique, nous dûmes bifurquer vers la Communauté des druides du Québec (CDQ) afin de collecter des données fiables et suffisantes pour mener à bien notre projet de mémoire.

Suite aux suggestions de la directrice de notre projet de mémoire, nous avons pris contact avec Anna Luisa Daigneault (2010, rapport de recherche), assistante du Projet de recherche Diversité religieuse travaillant sur les groupes druidiques, et intégré ce projet de recherche. Mme Daigneault avait étudié superficiellement la Communauté des druides du Québec (CDQ) et nous proposait d'étudier un groupe druidique nommé Collège du grand chêne interceltique, tous deux, selon ses dires, composés majoritairement de Québécois francophones nés au Québec. Selon les informations fournies par cette collègue, la démarcation entre les deux groupes semblait claire. La réalité était cependant tout autre, car plusieurs membres se retrouvaient en fait aux rituels des deux groupes. À notre arrivée sur le terrain en mars 2008, la CDQ, avait récemment perdu son lieu de culte et célébrait ses rituels avec le Collège du grand chêne interceltique.

Après 2009, il devint évident que les conditions et occasions de collectes de données étaient plus favorables avec la Communauté des druides du Québec (CDQ). Ces derniers organisaient parfois des rituels auxquels ils nous conviaient alors qu'aucun rituel du Collège du grand chêne interceltique n'était annoncé⁴. Ainsi, entrevoyant de meilleures

⁴ Le dernier rituel du Collège du grand chêne interceltique fut célébré en décembre 2009. Seuls quatre rituels avaient été célébrés entre mars 2008 et décembre 2009.

opportunités d'étude, nous avons décidé de concentrer notre projet sur la Communauté des druides du Québec (CDQ).

2.1.2. Participation active

Les observations se firent lors d'une dizaine de rituels, suivis d'un repas communautaire et du covoiturage pour arriver au lieu de culte et pour en repartir. Les trois premiers rituels furent organisés par le Collège du grand chêne interceltique et eurent lieu respectivement à l'équinoxe de printemps, au solstice d'été et à l'équinoxe d'automne de l'année 2008. La quatrième observation eut lieu à la Samonios, le Nouvel An Celte célébré le 1^{er} novembre et fut célébré par la Communauté des druides du Québec (CDQ), toujours en 2008. Puis, l'occasion d'une cinquième observation ne survint qu'au solstice d'été 2009. Les cinq derniers rituels observés furent organisés par la Communauté des druides du Québec (CDQ) et offerts de façon irrégulière entre l'équinoxe d'automne 2009 et la fête de Beltane – 1^{er} mai – de l'année 2011. Cependant, depuis l'équinoxe d'automne 2011 il y a une reprise plus régulière des rituels. Le covoiturage se faisait généralement avec des membres de la CDQ ou des participants. Les discussions portaient souvent sur la religion druidique et le groupe ce qui permettait de recueillir des données préliminaires aux entrevues et de percevoir certaines dynamiques internes.

Le rôle de simple participante, avec prise de notes ultérieure, était privilégié lors des observations de rituels afin d'éviter de perturber le déroulement normal de l'événement et pour rester concentré sur les données à recueillir. Notre attention se fixait sur les divers éléments du culte – paroles, accessoires, gestuelle, etc. – pour appréhender le syncrétisme des leaders et sur l'attitude des participants pour entrevoir la dynamique et les effets du rituel sur ceux-ci. Enfin, l'échange avec les participants lors des repas communautaires permettait de recueillir leurs impressions sur le rituel et de compléter les données recueillies durant l'observation du rituel. Souvent, ces échanges menaient aussi aux propositions d'entrevues ou à l'approfondissement d'aspects complémentaires à ces dernières.

2.2. Les entrevues

L'autre méthode préconisée pour la collecte des données qui ont servi à composer notre projet de mémoire est l'entrevue. Celle-ci est très utile pour obtenir des informations individuelles subjectives sur les membres et les leaders, comme les trajectoires religieuses, les ressentis et les opinions personnelles du répondant. Nous décrirons à présent notre façon de procéder pour recueillir le matériel anthropologique nécessaire, pour mener à bien notre étude, par l'entremise des entrevues. Cette section présentera le corpus de répondants dont les récits serviront de base à l'analyse des quatrième et cinquième chapitres, les thèmes soulevés lors de ces entrevues et les conditions dans lesquelles celles-ci se sont déroulées.

2.2.1. *Le corpus de répondants*

Les entrevues furent menées auprès des trois fondateurs, des deux membres constants et nous avons complété par quelques entrevues avec des répondants rencontrés lors des rituels des deux groupes (CDQ et Collège du grand chêne interceltique). Cette initiative fut prise pour avoir une perspective plus féminine, car les membres restants étaient tous des hommes bien que nous ayons souvent vu des femmes aux rituels.

Le déroulement des entrevues fut généralement agréable, car la plupart des répondants acceptèrent immédiatement notre demande d'entretien. Cependant, certains demandèrent une rencontre préliminaire afin de discuter des modalités de l'entrevue avant d'accepter. Ils voulaient mieux connaître les paramètres de confidentialité, craignant de devoir divulguer certaines informations permettant indirectement de les identifier.

2.2.2. *Le schéma d'entrevue*

L'entrevue servit essentiellement à collecter les données relatives à la trajectoire religieuse de l'individu, aspect fondamental pour entrevoir comment ces individus ont découvert le druidisme et les raisons de leur intérêt. Pour les besoins de cette recherche, huit entrevues ont été menées. Pour ce faire, nous avons utilisé le questionnaire fourni dans le cadre du projet de recherche Diversité religieuse, dirigé par le Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU), auquel nous participions. Les questions abordées dans ce

questionnaire concernaient le récit de vie de l'individu, la teneur des pratiques et croyances religieuses, le niveau d'implication dans le groupe, le positionnement face au groupe, les expériences rituelles, les activités sociales offertes par le groupe fréquenté et la nature des relations entretenues avec les leaders et les membres. Quatre entrevues, nombre requis au projet de recherche Diversité religieuse, furent effectuées avec le questionnaire long. Les quatre autres entretiens furent abrégés en sélectionnant quelques questions plus pertinentes pour notre collecte de données. Ces questions concernaient le récit de vie, la trajectoire religieuse, les croyances, les pratiques et les expériences rituelles. Leur but était de comprendre les étapes qui menèrent les adeptes de druidisme à la découverte de cette religion et à leur adhésion.

Les entrevues, toutes semi-dirigées, duraient généralement entre 90 et 130 minutes et se déroulaient au domicile de la chercheuse ou chez le répondant. Le choix de ce type d'entrevue fut motivé par l'importance que nous accordions à la libre expression de l'individu sur les sujets priorisés par ce projet. Nous voulions laisser la possibilité à l'individu interrogé d'exprimer spontanément certaines informations qu'il jugeait pertinentes, car elles peuvent devenir des pistes intéressantes. Toutes ces entrevues furent enregistrées, pour préserver la fidélité et l'authenticité des données recueillies dans le cadre de cette recherche, puis transcrites et analysées.

2.2.3. *Le climat*

La majorité des entrevues nous ont été accordées au domicile du répondant, sauf dans les cas de deux des trois leaders, Iuos et Genistos. Pour des raisons de logistique momentanée, celle d'Iuos se déroula à notre domicile et celle de Genistos se tint sur son lieu de travail. Nous favorisons généralement le domicile pour comprendre la dynamique privée du quotidien et pour favoriser la confiance. En effet, nous supposons que le répondant serait plus à l'aise et plus enclin à la confiance dans son espace privé. Pour les mêmes motivations, l'entrevue commençait généralement sur le ton de la conversation banale avant d'aborder les sujets plus sérieux. Pour plusieurs de nos répondants, la spiritualité est un sujet intime. Ces derniers nous ont confié qu'ils hésitaient à parler de tels

sujets, car la religion et la spiritualité leur semblent presque tabou dans notre société depuis la Révolution tranquille. C'est l'une des raisons pour lesquelles ils ne s'affichent pas en tant que druidisant, de peur d'être stigmatisés ou ridiculisés. Ils observent en effet, au sein même de leurs propres familles, l'opposition qui est faite entre science et religion et l'association que plusieurs personnes font entre les croyances religieuses, la naïveté et le manque d'objectivité. Enfin, ces répondants expliquent aussi que la spiritualité est si révélatrice des profondeurs de leur être, si reliée à leurs convictions profondes, qu'ils ne peuvent en parler aisément. Ils doivent se sentir en confiance pour aborder des sujets révélant leur pensée profonde, car l'impression d'être jugé par son interlocuteur sur ces points serait plus blessante qu'un jugement sur un sujet moins sensible comme la nourriture, par exemple.

Enfin, certaines entrevues ont été menées en deux temps. La teneur des questions amena certains répondants à des questionnements plus approfondis sur leur inclination vers le druidisme et sur leur interprétation personnelle de la spiritualité. Lorsque l'occasion se présentait, ils reprenaient donc ces sujets et nous faisaient part de leurs réflexions. Ces informations furent précieuses au développement de l'analyse de notre étude.

2.3. Limites du terrain

Pour mener à bien cette recherche, quatre années de terrain furent nécessaires, car la Communauté des druides du Québec (CDQ) était à cette période en pleine restructuration. Le défi dans cette situation était de contourner les obstacles provoqués par une dynamique de retard et de conflit afin de tirer un maximum du terrain qui était le nôtre. La prochaine partie présentera les limites et atouts des principales caractéristiques du terrain au sein de ce groupe. Deux aspects particuliers seront présentés, ce qui conclura cette introduction.

2.3.1. L'écart entre les rencontres

Comme il fut mentionné plus tôt, le groupe ne s'est pas réuni plus d'une dizaine de fois pour célébrer des rituels entre 2008 et 2012. Durant ces années, le groupe perdit son lieu de culte, plusieurs membres désertèrent et une dynamique de conflit s'instaura entre les

leaders concernant l'évolution philosophique de la communauté. De plus, les trois dirigeants avaient des projets personnels accaparants leur laissant peu de temps pour organiser un rituel et trouver un lieu pour le célébrer. Cette situation fut un inconvénient dans l'optique d'un projet court ayant une contrainte de temps de deux ans, ce qui est le cas d'une maîtrise. En outre, la dynamique du groupe fut plus difficile à cerner en ayant moins d'occasions pour l'observer.

2.3.2. L'irrégularité des membres

De même, cette dynamique était très mouvante, car les participants changeaient d'une fois à l'autre. Exception faite des leaders, le nombre de membres réguliers, c'est-à-dire ayant été aperçu plus de deux fois lors de nos observations de rituels, se compte sur les doigts d'une main. Il est très difficile dans ce cadre d'établir des liens en vue d'une entrevue et un profil du groupe. Il fut donc nécessaire de combler cette lacune par des entrevues avec des membres qui assistent indifféremment aux rituels de la Communauté des druides du Québec (CDQ) et du Collège du grand chêne interceltique. Nous ne savons pas dans quelle mesure ce problème put biaiser les résultats.

Toutefois, cette expérience de terrain s'est révélée très formatrice, car elle nous a permis de déconstruire tous nos a priori sur les groupes religieux afin de nous ouvrir à de nouvelles réalités. La difficulté d'observer un groupe en transition, évoluant dans un contexte religieux moderne comme celui du druidisme au Québec, fut à la fois l'opportunité d'étudier un terrain complexe et d'accroître notre bagage anthropologique. De plus, le temps de fréquentation des répondants et la force des expériences vécues avec eux furent l'occasion de bâtir des liens de confiance supérieurs donnant accès à une plus grande richesse de données.

2.3.3. Le rôle de l'anthropologue au sein du groupe

Le rôle de l'ethnologue dans un groupe est délicat et prête souvent au débat. Jusqu'où participer à la vie de la communauté sans compromettre l'objectivité de la recherche ? Dans quelle mesure l'anthropologue peut-il garder une certaine distance et

instaurer un lien de confiance avec les membres et bien appréhender la dynamique ? En effet, participer à la vie d'un groupe et gagner la sympathie des membres peut générer des situations délicates à plusieurs niveaux, mais doit-on se couper de toutes les informations que cette participation active peut apporter pour assurer son objectivité ? Ce terrain nous offre quelques situations demandant à se pencher sur ces problèmes.

Premièrement, nous avons constaté que les relations de confiance s'établissant entre l'anthropologue et ses répondants peuvent amener ces derniers à oublier les motifs professionnels qui sous-tendent la relation. L'anthropologue, qui se doit d'avoir une éthique de travail (transparence, neutralité, etc.), peut alors être confronté à des situations délicates où il connaîtra un dilemme éthique. Par exemple, la dynamique d'un groupe en transition peut être propice aux situations conflictuelles comme nous avons pu le constater. À quelques reprises, je me suis retrouvée au milieu de conflits entre les dirigeants ou entre certains membres. Les protagonistes espéraient que je prenne position en leur faveur ou que je cache des informations à leurs opposants. La position était très délicate et demandait de ménager les sensibilités de chacun pour garder la sympathie et la collaboration de tous. Ces situations, quoiqu'inconfortables sur le coup, furent avec le recul très précieuses pour bien comprendre la dynamique intragroupe.

Un autre exemple où la relation de confiance instaurée engendra une situation délicate du point de vue éthique était directement lié à mon statut de femme. Certains hommes célibataires ayant sensiblement le même âge que moi ont tenté de faire prendre une tangente plus intime à nos relations. J'ai dû repousser ces avances avec beaucoup de tact afin de rester professionnelle et d'éviter de perdre le lien de confiance que j'avais avec ces répondants.

L'autre problème épineux auquel j'ai été confrontée, quant au positionnement et à l'objectivité de l'anthropologue sur son terrain, concernait la nécessité d'augmenter mon niveau d'implication dans le groupe étudié. Au cours de certains rituels, il m'a été

demandé, à titre de seule femme présente, de tenir le rôle de la prêtresse⁵. La présence d'une femme est cruciale pour les rituels des fêtes celtiques lunaires, car la Lune étant associée au féminin, certains gestes rituels ne peuvent être effectués que par un membre de la gent féminine. J'ai alors accepté, pour ne pas vexer mes répondants, d'incarner la prêtresse, dont le rôle consistait à réciter quelques prières, à allumer le feu sacré et à distribuer la communion druidique⁶. Puis vers la fin de ce terrain anthropologique, toujours pour rendre service aux dirigeants de la Communauté des druides du Québec (CDQ), j'ai accepté de représenter l'une des trois phases de la déesse lors d'un rituel. Cependant, les druides avaient omis de préciser qu'accepter ce rôle signifiait aussi la prise en charge de l'animation et de la conception du rituel. Cette participation, pour le moins active, m'a permis néanmoins de vivre l'expérience rituelle sous tous ses angles et de participer aux réunions de préparation à un rituel.

Cependant, nous nous questionnions à savoir jusqu'où l'anthropologue peut s'immerger dans l'expérience du groupe au nom de la connaissance tout en gardant l'objectivité suffisante pour que l'étude garde une qualité scientifique ? Lors de ces questionnements, nous nous sommes inspirées d'anthropologues chevronnés qui poussèrent leur expérience aux limites de ce qui est généralement accepté dans le domaine (Favret-Saada 1977; Meintel 2012). Dès lors, nous avons décidé d'aborder l'expérience comme un excellent complément aux entrevues pour mieux comprendre la dynamique du trio de dirigeants de la Communauté des druides du Québec (CDQ) et pour comprendre de l'intérieur le rôle d'officiant. Nous avons aussi conclu que la capacité de réflexivité de l'anthropologue tient pour beaucoup dans son positionnement sur le terrain, ce qui aura un impact sur la qualité de son travail académique. C'est la façon dont le chercheur peut envisager son expérience à la fois de l'intérieur et de façon distanciée qui ajoutera une dynamique de profondeur à l'ouvrage ethnographique.

⁵ La teneur de ce rôle sera expliquée à la section 3.2.2.

⁶ Plus d'explications sur les différents aspects du rituel seront fournies à la section 4.3.

Les thèmes que nous venons d'aborder posent la question majeure en anthropologie de l'objectivité du chercheur. Travailler avec des sujets humains à l'aide d'une méthode de collecte de données basée sur les contacts, par l'observation participante et les entrevues, affecte nécessairement l'objectivité de plusieurs façons (bagage personnel, préjugés, attitude du sujet, expériences sur le terrain, etc.), d'où l'importance de la réflexivité (Condominas 1965 : 43-48 et 592-593). Nous passerons maintenant à l'ethnographie de la Communauté des druides du Québec (CDQ). Des aspects tels que l'historique de cette communauté, sa constitution, la dynamique entre les dirigeants et entre les membres ainsi que les bienfaits que l'individu tire de la participation à ce groupe y seront présentés dans le premier chapitre.

3. Portrait de la Communauté des druides du Québec (CDQ)

Le présent chapitre amorce la partie descriptive du mémoire sur la Communauté des druides du Québec (CDQ). Celui-ci mettra l'accent sur les caractéristiques globales et l'aspect communautaire de la CDQ et sera suivi du chapitre consacré aux aspects plus techniques que sont la constitution d'une doctrine druidique et des rituels en contexte québécois. Cette présentation descriptive de la communauté commencera par les caractéristiques globales et évoluera progressivement vers les parcours individuels et la démarche spirituelle et identitaire des druidisants interrogés. Ainsi, ce premier chapitre présentera l'historique, la structure et les interactions entre les membres de la communauté. Puis, nous démontrerons ce que le groupe apporte spirituellement à ses participants.

3.1. L'historique du groupe

La Communauté des druides du Québec (CDQ) existe depuis bientôt dix ans. Sa création correspondait à un besoin linguistique et religieux ressenti par les fondateurs de développer le druidisme en tant que groupe néopaïen francophone au Québec. En effet, le néopaganisme anglophone était nettement plus développé à cette époque que le néopaganisme francophone. Iuos explique à ce sujet :

« Alors, j'[Iuos] annonce officiellement, après avoir parlé avec Genistos, que l'année prochaine à la même date, nous allons créer un Nemeton⁷ druidique qui va fonctionner en français, parce que les Wiccans fonctionnaient surtout en anglais, parfois quelques petits mots en français, bon, etc. Alors, de cette annonce publique là, on a créé le Nemeton de la Communauté des druides du Québec pour le solstice 2003. » (entrevue Iuos, juin 2009 à Montréal).

⁷ Nemeton veut dire « clairière » ou endroit où les druides de l'antiquité se réunissaient pour les rituels selon la croyance druidique contemporaine. C'est aussi le nom du groupe druidique qu'a fondé Boutios en 1986 (voir section 5.2.1.).

Dans cette section présentant l’historique de la CDQ, nous dresserons en premier lieu la généalogie du groupe par une mise en contexte général du druidisme contemporain. Nous nous concentrerons donc sur les lignées dans lesquelles la CDQ s’inscrit. Puis, nous présenterons les circonstances de création du groupe et les moments forts de son histoire, c’est-à-dire les événements qui, de notre point de vue, ont eu un impact sur la destinée de la communauté.

3.1.1. *Mise en contexte*

Le druidisme est un mouvement néopaïen s’inspirant d’une vision romantique d’un groupement ethnique de l’Antiquité, les Celtes. L’intérêt général pour ces peuples vient, d’une part, de l’idée selon laquelle ils seraient les lointains ancêtres des principales nations de l’ouest de l’Europe (Friedman 2004 : 33) et d’autre part, du peu de connaissances que les historiens et archéologues possèdent sur leur compte. En effet, le corpus de données qu’ils détiennent sur les anciennes peuplades celtes, que ce soit les Galates, les Gaulois ou les Pictes, est mince, disparate, provient surtout de témoignages indirects et contient peu de traces matérielles (Brunaux 2006). Or, certains textes anciens concernant la religion des peuples celtes attestent l’existence de sages possédant un grand ascendant sur leur société, les druides. Ajouté à cela les premiers germes de la pensée moderne, les conditions étaient réunies pour assister à l’émergence d’une celtomanie romantique, dont l’une des manifestations principales fut la création des premiers groupes néodruidiques.

Selon Philippe Le Stum, dans sa monographie de 1998 écrite sur les origines et débuts du néodruidisme de Bretagne, trois branches auraient donné naissance aux courants druidiques actuels⁸. La première serait le *Druid Order* fondé par Toland en 1717, la seconde serait l’*Ancient Order of Druids* fondé en 1781 par Henry Hurle et la troisième

⁸ Gieser, par contre, dans sa thèse parue en 2008 sur un groupe druidique nommé l’Ordre des Bardes, Ovates et Druides, n’attribue pas les origines du courant romantique au *Druid order*, mais plutôt à un autre groupe. Selon lui, un groupe de patriotes gentilshommes reprenant les thèses de Stukeley sur la vision du druide et sur les monuments mégalithiques seraient les premiers à former un groupe druidique qu’ils nommèrent l’*Ancient Order of Druids* en 1781 (Gieser 2008 :63-64).

serait le « Gorsedd de l'île de Bretagne » ou *Gorsedd gallois* fondé en 1792 par Edward Williams, alias *Iolo Morganwg*. Enfin, nous pourrions ajouter une quatrième branche plus tardive de type ésotérique (Gieser 2008 :66), mais cette dernière ne semble pas avoir influencé le groupe druidique faisant l'objet de ce mémoire, celui-ci s'inspirant plutôt de groupes druidiques français de la lignée de la Gorsedd galloise.

La Goursez⁹ bretonne fut créée le 31 août 1900 et fut officiellement parrainée par la Gorsedd galloise dès le 26 septembre de la même année, légitimant ainsi cette première branche du mouvement druidique sur le continent (Le Stum 1998). D'autres groupes druidiques furent formés à sa suite au courant du XXe siècle. Or, pour des raisons de concision, nous présenterons uniquement les deux groupes français qui influencèrent les dirigeants de la Communauté des druides du Québec (CDQ).

Le premier est la Kredenn Geltiek, qui prit le nom de Kredenn Geltiek Hollvedel à partir de 1993. Ce groupe fut créé en 1936, suite à une dissension de certains membres de la Goursez bretonne en désaccord avec la tendance trop conciliante face au catholicisme prit par cette dernière.

« C'est la raison pour laquelle paraissait en 1936 le manifeste de la Beuriez Spered Adnevezi ou Fraternité de l'esprit du renouveau, première expression de la Kredenn Geltiek ou Croyance celtique qui visait la restauration en Bretagne du culte druidique païen. » (Raoult 1983 : 108).

Le but de ce petit mouvement druidique marginal, en raison de la force de ses idées, est de reconstruire l'ancienne foi celte authentique en allant puiser aux sources pour constituer des rites très élaborés plutôt que de se contenter des élaborations romantiques sur le sujet (Raoult 1983 : 108). Ainsi, cette mouvance druidique est en constant processus de recherche autant par l'utilisation des sources antiques que des travaux universitaires faits

⁹ Goursez est l'équivalent du terme gallois Gorsedd.

sur les Celtes (Mirour, s.d: [textel.pdf](#)). Selon Michel Raoult, la Kredenn Geltiek attire peu d'adeptes, mais se démarque néanmoins par le sérieux de ses recherches (Raoult 1983 : 109). Enfin, le groupe vécut quelques dissensions au début des années 1990 et le groupe principal, pour se différencier des branches dissidentes, opta pour l'ajout du terme Hollvedel, signifiant universel, à son nom. Ainsi, depuis 1993, le groupe se nomme Kredenn Geltiek Hollvedel, ce qui signifie Croyance celtique universelle (<http://www.angelfire.com/folk/boutios/genealogieKG.html>).

Le second, le Collège du grand chêne interceltique, est dans la lignée gauloise initiée par Philéas Lebesgue. En 1933, le poète français Philéas Lebesgue, ami d'un des fondateurs du premier Gorsedd de Bretagne, fonda un nouveau mouvement druidique, aussi patronné par la Gorsedd galloise, qu'il nomma le Collège bardique des Gaules (Le Stum 1998 : 153). Vraisemblablement, ce groupe aurait disparu à l'aube de la Seconde Guerre mondiale. Cependant, Lebesgue aurait initié en 1942, un libraire passionné de celtisme dénommé Paul Bouchet. Fort de cette initiation, ce dernier aurait fondé le Collège druidique des Gaules l'année même de son initiation sous le nom de Bod Koad (Raoult 1983 : 119 ; [cidecd.com](#)). Malgré certaines controverses sur la légitimité de son initiation (Raoult 1983 ; 119), Bod Koad resta à la tête de son mouvement druidique jusqu'en 1979, date de sa mort ([cidecd.com](#)). Cependant, dès son intronisation en tant que druide en 1976, Renatos Bod Koad, le fils de Bod Koad, démarrera son propre groupe fermé¹⁰ nommé Grand chêne interceltique, qui deviendra autonome à la mort de son père. Le Collège du grand chêne interceltique de Renatos Bod Koad se distingue du Collège druidique des Gaules par ses méthodes d'enseignement druidique par correspondance (Raoult 1983 : 120-21). D'autres éléments concernant ce groupe seront abordés au second chapitre.

Le druidisme au Québec étant très peu documenté, nos sources proviennent principalement des témoignages et recherches de celtisants québécois sur le sujet. Selon Boutios, l'un des leaders de la Communauté des druides du Québec (CDQ) qui a fait

¹⁰ L'expression groupe fermé fait ici référence à un groupe sélect, réservé aux initiés. Tant que le groupe de Renatos Bod Koad était un groupe fermé, il se nommait Grand chêne interceltique, mais il prit le nom de Collège du grand chêne interceltique lorsque le groupe fermé devint un groupe autonome.

plusieurs recherches à ce sujet, les premiers Bretons druidisants auraient immigré au Québec peu après la Seconde Guerre mondiale. Leur confession religieuse resta tout de même très discrète jusqu'à ce que la situation politique, religieuse et sociale devienne plus propice sur leur terre d'accueil.

Au mois de novembre de l'année 1968, le druide naturopathe québécois Jacques Baugé Prévost fonda le Collège des druides, bardes et ovates du Québec. Malgré cela, le druidisme ne sembla pas vraiment attirer d'adeptes avant les années 1980 lorsque certains groupes druidiques commencèrent à faire leur apparition. En 1983, le druidisant américain Isaac Bonewitz fonda Ár nDraíocht Féin (ADF) (Daigneault 2010, rapport de recherche), aujourd'hui la principale organisation druidique anglophone au Québec (<http://druidnetwork.org/fr/france/repertoire/quebec.html>). Dès 1986, Boutios et l'un de ses collègues de travail, qui prendra le nom druidique d'Eruros, fondèrent le Nemeton des druides du Québec qui devint en 1990 la Diuiciacton (<http://druidnetwork.org/fr/france/repertoire/quebec.html>). Puis, le druide Renatos Bod Koad, mentionné précédemment, épousa une Québécoise en 1994 et s'installa partiellement¹¹ au Québec. Depuis, il transmet aussi son enseignement druidique par correspondance à des adeptes québécois et officie parfois des rituels druidiques (Jourdain 2011, rapport de recherche).

La Diuiciacton se scinda en 1993 pour former une section Québec et une section Canada/Nouvelle-Angleterre (<http://gazettedesdruides.over-blog.net/>). De nombreux petits groupes druidiques se créèrent et disparurent depuis, mais il est difficile de les répertorier en raison de leur invisibilité, du petit nombre d'adeptes de chacun et de la précarité de leur existence.

Finalement, la Communauté des druides du Québec (CDQ) fut créée en 2002 et sa première cérémonie fut célébrée en 2003. De plus amples détails seront donnés dans la prochaine section.

¹¹ L'épouse de Renatos Bod Koad nous expliqua à ce sujet que ce dernier n'habite pas officiellement au Québec. N'ayant jamais demandé la résidence permanente, il a toujours un pied-à-terre en France auquel il retourne fréquemment pour renouveler son visa.

3.1.2. *Création de la Communauté des druides du Québec (CDQ)*

La Communauté des druides du Québec (CDQ) existe depuis 2002 (solstice d'été), moment où les futurs leaders, Iuos et Genistos, proclamèrent à un rituel Wicca leur désir de fonder leur groupe druidique. Entretemps, le duo prit contact avec le druide Boutios par le biais de son site internet :

« Après avoir fait cette annonce-là, un heureux hasard a fait en sorte que j'ai rencontré Boutios et je l'ai présenté à Genistos. [...] Donc et voilà, ça a cliqué, ça a bien fonctionné et après ça, j'ai organisé une rencontre à trois. Et c'est là qu'on a déblayé le terrain. On a réussi à créer cette communauté-là des druides du Québec. » (Iuos, entrevue juin 2009).

C'est donc un trio qui officia le premier rituel célébré au solstice d'été 2003 à la résidence d'un étudiant de Genistos¹² qui avait adhéré au groupe druidique. En effet, une grande partie du recrutement initial passa par Genistos. En tant que professeur d'arts martiaux japonais, il avait accès à un large bassin d'étudiants auprès desquels il pouvait annoncer la création de son nouveau groupe spirituel. Le site internet de Boutios, consacré au druidisme, attirait aussi quelques adeptes aux rituels. Cinq ans plus tard, le groupe comptait une vingtaine de membres réguliers. Le 20 septembre 2004, grâce à l'initiative de ce nouveau groupe, les druidisants québécois obtiennent du gouvernement du Québec la reconnaissance de corporation religieuse (<http://gazettedesdruides.over-blog.net/>).

3.1.3. *Le Collège du grand chêne interceltique*

À ce moment, en 2007, la structure du groupe devint plus complexe. D'une part, les trois fondateurs observaient un nombre grandissant de membres, et surtout de femmes, qui demandaient à approfondir leurs connaissances de la tradition druidique. Boutios et Genistos se mirent alors en quête d'informations sur le sujet et entamèrent la formation de prêtresse auprès des druidisantes qui le désiraient. Or, sur les entrefaites, Iuos avait ouï dire que M. Renatos Bod Koad, Grand-druide¹³ français renommé, mais difficile d'accès, à la

¹² Genistos est maître de Kobudo, une discipline martiale japonaise, qu'il enseigne depuis plus de vingt ans. Plus de détails seront donnés sur le sujet à la section 5.2.2.

¹³ Grand-druide est le titre donné au leader d'une tradition druidique.

tête du Collège du grand chêne interceltique, passait beaucoup de temps au Québec. Il voulut en apprendre plus sur les formations qu'il offrait afin d'offrir une option supplémentaire aux membres. L'information circula sur le site de Boutios en laissant sous-entendre qu'il se cachait. Ce sous-entendu déplut à l'épouse de M. Renatos Bod Koad, une druidesse nommée Korridwen Glania, qui voulut rectifier les faits. Après quelques échanges, il fut confirmé que Renatos Bod Koad vivait plusieurs mois par année au Québec pour passer du temps avec sa femme et sa fille et l'on convint d'un rendez-vous. Malheureusement, lors de la rencontre entre les trois leaders de la Communauté des druides du Québec (CDQ) et le grand druide, il survint un conflit. En effet, la conception du druidisme de Renatos Bod Koad est très différente de celle de Boutios, car ils utilisent des sources différentes pour fonder leurs bases doctrinales et conçoivent autrement les rapports entre le druidisme et le christianisme. Iuos et Genistos décidèrent néanmoins, pendant un certain temps, de suivre les enseignements de Renatos Bod Koad et de garder contact avec ce dernier. Cette décision devait être prise à titre personnel par respect pour Boutios et aucune fusion des deux groupes ne fut envisagée.

3.1.4. Perte du lieu de culte

Vers la fin de l'année 2007, un événement a rapproché la Communauté des druides du Québec (CDQ) et le Collège du grand chêne interceltique de sorte qu'une alliance temporaire a vu le jour. La CDQ a perdu son lieu de culte à Lachute. Iuos nous rapporte les faits ainsi :

« la dernière cérémonie que nous avons organisée, c'était Samonios 2007. Bon, alors notre ami qui est propriétaire du terrain à Lachute [...] voulait vendre son terrain. Il voulait le réaménager bon, etc. Bref, depuis Samonios 2007, donc environ depuis novembre 2007, on ne fait plus de cérémonies là-bas. » (Iuos, entrevue juin 2009).

C'est la version officielle, mais selon une version non officielle qui m'a été rapportée par un plus grand nombre de personnes, c'est un incident survenu au cours du rituel de la Samonios, célébré autour du premier novembre 2007, qui a provoqué la perte du terrain. D'après le témoignage d'Anna Luisa Daigneault (2010) et de plusieurs druidisants

qui assistèrent à cette cérémonie, certains phénomènes étranges se sont produits. Des participants rapportent avoir vu le fantôme d'une vieille dame se promenant autour du cercle rituel et celle-ci aurait joué dans les cheveux d'une participante. Une autre participante, Eria, serait tombée d'un arbre parce qu'elle s'est sentie poussée. Ces manifestations paranormales mirent la propriétaire des lieux très mal à l'aise et elle avisa son conjoint qu'elle préférerait ne plus prêter son terrain pour des rituels pouvant entraîner de tels événements. Son conjoint, aussi étudiant d'art martial auprès de Genistos, appela ce dernier pour lui annoncer qu'il n'y aurait plus de rituels druidiques célébrés sur leur terrain.

Se retrouvant sans terrain pour célébrer leurs fêtes rituelles, les dirigeants de la Communauté des druides du Québec (CDQ) décidèrent de se joindre temporairement au Collège du grand chêne interceltique pour les prochaines célébrations. Ce compromis était douloureux, car cette collaboration se faisait au prix de l'autonomie. Puisque les cérémonies druidiques avaient lieu au domicile des leaders du Collège du grand chêne interceltique, ces derniers officiaient les rituels, reléguant dès lors les dirigeants de la CDQ au rôle de disciple¹⁴ ou de simple participant.

3.1.5. *Conflit*

L'alliance avec le Collège du grand chêne interceltique et la perte du terrain furent des facteurs qui ébranlèrent la stabilité de la Communauté des druides du Québec (CDQ). D'une part, les phénomènes paranormaux survenus lors du rituel de novembre 2007 leur firent perdre à la fois leur terrain et une partie de leurs membres, dont le propriétaire du terrain. D'autre part, la rencontre avec Renatos Bod Koad provoqua des tensions entre les leaders, car Boutios ne souhaitait pas suivre ce druide à la philosophie si différente de la sienne alors que Genistos et Iuos désiraient une alliance et suivre les enseignements offerts par le Collège du grand chêne interceltique. De plus, les deux membres du trio en faveur de

¹⁴ Iuos et Genistos, en suivant la formation donnée par le Collège du grand chêne interceltique, étaient disciples bardes au moment où nous avons fait nos premières observations participantes. Quant à Boutios, déjà druide initié dans une autre lignée non reconnue par le collège, il participait à ces rituels à titre de simple participant.

l'alliance voyaient aussi l'opportunité de continuer à célébrer les rituels à Acton Vale à la résidence des leaders du Collège.

Boutios ne céda qu'à moitié, car il refusait catégoriquement de se joindre au groupe lorsque Renatos Bod Koad était officiant d'un rituel en raison de leur conflit de personnalités. Cependant, le druide français retournait souvent dans son pays pour renouveler son visa ou pour régler des affaires courantes. Notamment, un problème de santé provoqua une absence de deux ans, de décembre 2007 à décembre 2009. À ces occasions, la druidesse officiait et Boutios, croyant cette officiante plus ouverte d'esprit, se joignait au groupe en insistant sur le fait qu'il ne participait qu'en tant qu'invité.

Cette situation créait un climat de tension et de méfiance entre les membres du groupe. En effet, une autre chercheuse, Anna Luisa Daigneault (2010, rapport de recherche) s'est fait dire par Iuos d'éviter de parler de Renatos Bod Koad devant Boutios. De même, Boutios ressentait de l'irrespect de la part de ses cofondateurs envers la Kredenn Geltiek Hollvedel, le groupe breton dont il représente la philosophie au Québec, et évitait de leur en parler. Enfin, certains membres qui étaient restés dans la Communauté des druides du Québec (CDQ) malgré les événements étranges survenus à Samonios 2007 ont quitté le groupe à cause de la personnalité de Renatos Bod Koad. En effet, son côté dogmatique et autoritaire déplut à plusieurs membres tenant à leur liberté de croyance tandis que d'autres critiquaient sa façon d'aborder les rituels.

Durant plus d'un an, les relations se détériorèrent tranquillement jusqu'au début de 2009 où Boutios, se sentant trahi par ses coreligionnaires, voulut quitter la Communauté. Le déclenchement des hostilités fut la découverte par Boutios d'un site internet où Genistos s'exprimait au nom de la Communauté des druides du Québec (CDQ) tout en déclarant suivre le druide Renatos Bod Koad. Boutios reprochait aussi à Iuos son utilisation d'une adresse internet fournie par l'Ordre druidique d'Arvernia, le groupe français qui l'a initié au druidisme, car ce groupe est en conflit ouvert avec la Kredenn Geltiek Hollvedel, le groupe

que suit Boutios. Ce dernier me demanda de ne pas parler de mon expérience en France¹⁵ à Iuos et à Genistos, croyant que ses idées et celles de la Kredenn Geltiek Hollvedel n'étaient pas respectées par eux.

Finalement, les trois leaders se parlèrent et réglèrent leurs différends et depuis, la communauté ne semble plus entretenir de liens avec le Collège du grand chêne interceltique. Bien qu'il reste toujours quelques tensions, le climat est beaucoup plus harmonieux qu'en 2008. À présent, le groupe envisage l'achat d'un terrain leur permettant de se réunir plus régulièrement pour faire des rituels et échanger sur leurs croyances.

3.1.6. *L'Alliance des nations*

Depuis l'automne 2009, l'Alliance des nations (ADN), un organisme dédié à la fraternité entre les religions, basé à Rawdon, prête son terrain et parfois sa maison pour la célébration des rituels de la communauté. L'affiliation de la Communauté des druides du Québec (CDQ) à l'Alliance des nations, en plus de leur offrir un nouveau lieu de culte, leur donne une plus grande visibilité. En effet, toutes leurs activités, en plus d'être affichées sur les sites de la communauté, apparaissent aussi sur le site de l'ADN. De plus, ils font une présentation à la Fête du Partage organisée par l'ADN. Ainsi, des centaines de personnes appartenant à divers courants religieux assistent à la présentation où ils exposent les bases de leur religion. Le taux de participation aux rituels a alors considérablement augmenté et, grâce à la stabilité que leur offre l'Alliance des Nations, la Communauté des druides du Québec (CDQ) a pu recommencer à refaire des rituels sur une base régulière depuis 2011.

3.2. La structure

L'un des aspects les plus remarquables et inhabituels de la Communauté des druides du Québec (CDQ) est sa structure. Les trois leaders nous ont confirmé que la CDQ a été créée dans un réel souci d'égalité, tant dans les rapports horizontaux entre les dirigeants ou entre les membres que dans les rapports verticaux, c'est-à-dire entre membres et leaders.

¹⁵ En effet, j'étais allée en France pour la période de Noël 2009 et Boutios m'avait mise en contact avec la Kredenn Geltiek Hollvedel pour que je puisse assister à leur rituel du solstice d'hiver.

D'une part sa direction est tricéphale, c'est-à-dire que l'autorité et les prises de décision sont assumées également par ses trois fondateurs. Les trois membres dirigeants sont unanimes à propos du partage de l'autorité et nous ont tous dit que les décisions se prenaient conjointement, bien que les rôles et titres soient différents.

D'autre part, les fonctions rituelles peuvent être attribuées à tout membre qui désire s'impliquer dans le groupe sans aucune discrimination. Les dirigeants proposeront parfois des rôles rituels selon la régularité du membre et les besoins de la prochaine cérémonie, mais chacun est laissé libre. Surtout, aucun membre ne détient plus de responsabilités ou de privilèges qu'un autre au sein du groupe. Peut-être que cet aspect changera lorsque des formations seront offertes aux membres, mais là n'est pas le but de la CDQ qui préfère éviter les structures hiérarchiques telles que conçues par le catholicisme. Nous verrons dans cette section comment le groupe est administré selon les forces de chacun, et ce, tout en conciliant des visions divergentes du druidisme.

3.2.1. Une direction tricéphale

Boutios, Iuos et Genistos voulaient avant tout vivre leur spiritualité druidique en communauté et offrir cette possibilité à d'autres personnes trouvant leur voie spirituelle dans le druidisme ou du moins y rencontrant une ressource spirituelle efficace. Comme Iuos le rappelle souvent dans ses courriels d'annonce des prochains rituels :

« Pour assister à nos cérémonies, aucune expérience n'est nécessaire, seul l'élan du cœur compte et le désir sincère de participer à une célébration spirituelle [...] selon les rites de nos ancêtres Celtes, Gaulois et Indo-européens. » (courriel d'annonce solstice d'été 2012)

C'est pourquoi, en dépit de leurs visions différentes du druidisme, le trio annonça la création de la Communauté des druides du Québec (CDQ) au solstice d'été 2002 lors d'une célébration avec un groupe Wicca de Montréal que Genistos et Iuos fréquentaient avant de rencontrer Boutios et de prendre cette décision. Iuos nous raconta que Genistos et lui-même avaient à la base des conceptions très différentes du druidisme, différences qui leur

semblaient inconciliables surtout en ce qui a trait à l'au-delà. Selon Iuos, la rencontre avec Boutios changea leur perception concernant les possibilités de conciliation malgré les différences. En effet Boutios, tout en ayant une vision différente de celle de Genistos et Iuos, faisait en quelque sorte le pont entre les visions de ses deux coreligionnaires. Il les a convaincus qu'avec de la tolérance et de la bonne volonté ils pouvaient tout de même former une communauté fraternelle. Cette version de Iuos diverge de celle de Boutios et, par cela, démontre le respect que chacun a pour ses codirigeants. Boutios, pour sa part, attribue ce pont entre les visions à Genistos dont la philosophie axée sur le rituel concilierait la vision intellectuelle de Boutios et la vision spirituelle de Iuos.

Toujours dans l'esprit du druidisme, prônant la fraternité, l'égalité et la tolérance, le trio s'est accordé pour que la direction du nouveau groupe soit assumée également par les trois protagonistes selon leurs compétences et champs d'intérêt respectifs. Boutios explique cette décision ainsi :

« À l'Antiquité, les Celtes fonctionnaient selon un mode tripartite. Il est donc normal que l'on respecte le mode de fonctionnement celte en dirigeant à trois notre communauté puisque c'est comme ça qu'ils faisaient à l'Antiquité. » (notes de terrain, avril 2012).

Boutios explique qu'en tant que peuple indo-européen, la société celte était structurée par trois. Trois fonctions dans la société, trois divinités principales, trois aspects d'un même phénomène ex : les trois visages de la déesse. Le chiffre trois, de l'avis de Boutios, était investi d'un caractère symbolique sacré. Ainsi, les druides disaient trois fois les incantations lors des rituels religieux et ceux-ci étaient officiés par des trios de druides ou de druidesses.

Malgré les quelques différends, déjà mentionnés, qui les ont opposés par le passé, Iuos, Boutios et Genistos considèrent qu'ils se complètent bien pour diriger leur communauté, car ils ont des personnalités et des habiletés différentes qu'ils peuvent mettre à contribution pour les besoins du groupe. Même si les décisions, les tangentes et les

actions de la Communauté des druides du Québec (CDQ) sont le résultat de la concertation des trois dirigeants, chacun a son champ de spécialisation reconnu où son opinion prédomine.

Ainsi, Boutios est le druide du groupe. Seul à avoir été initié par la Kredenn Geltiek Hollvedel et reconnu pour être l'érudit de la Communauté, il met à contribution ses capacités et sa passion pour la recherche afin de répertorier et analyser les sources et les ouvrages traitant des Celtes ou plus spécifiquement des Gaulois. Même si Iuos et Genistos lisent aussi sur le sujet et ont aussi leur opinion, l'avis de Boutios est grandement sollicité pour tout ce qui a trait à la reconstruction de leur religion. Selon Boutios, même si la sagesse des Celtes fut perdue avec l'arrivée du christianisme dans les contrées celtes, il est possible d'utiliser les connaissances linguistiques, mythologiques, archéologiques et historiques sur le sujet pour récupérer cette tradition et la réactualiser. Boutios verra donc à l'élaboration de la théorie du groupe druidique, c'est-à-dire qu'il sera chargé de proposer les grandes lignes de pensée qui serviront de base à la création de rituels.

Genistos, pour sa part, a reçu le titre de maître de rituel. Il est reconnu comme étant l'intuitif du trio. Ayant acquis une bonne maîtrise des arts martiaux, favorisant la mise en pratique naturelle de la théorie par l'entremise de l'intuition, Genistos semblait le mieux placé pour composer les rituels basés sur les recherches de Boutios et sa propre expérience. Boutios et Iuos feront aussi des suggestions et participeront à l'élaboration des rituels, mais Genistos est celui sur lequel on s'appuiera pour composer certaines prières et faire en sorte que le rituel favorisera la communion avec le sacré.

Enfin Iuos, dans les rituels, est le maître du feu. Au sein de l'administration du groupe, il s'occupe principalement du côté technique relié aux activités du groupe, tout en participant aussi à la création de la théorie du groupe et à l'élaboration des rituels. Ainsi, il veillera à l'organisation des prochains rituels et aux communications officielles. Iuos enverra les messages pour informer les membres sur les prochains rituels, il organisera les rencontres entre les dirigeants et les formations de membres en vue d'un prochain rituel s'il

y a lieu. Il veillera aussi à l'organisation matérielle en s'assurant que tout le matériel nécessaire au rituel et au repas communautaire soit réuni et à ce que chaque membre fasse sa part, soit en cotisant, en apportant de la nourriture ou du matériel de rituel. Enfin, Iuos est responsable du bon déroulement des rencontres d'organisation des rituels, notamment en signalant le début et la fin de la réunion et en ramenant les conversations vers les thèmes de la rencontre.

3.2.2. *Les rôles attribués*

Comme mentionné dans les fonctions d'Iuos, des rencontres avec certains membres peuvent être organisées dans le but de leur attribuer des rôles durant les rituels. Nous verrons quelle est la nature des rôles que les membres peuvent assurer pendant une cérémonie et la participation demandée à l'individu désirant assister à un rituel.

Le premier rôle que nous avons observé lors des rituels auxquels nous avons assisté est celui de gardien de la porte. Ce rôle fut créé par les dirigeants pour souligner l'importance de la sacralité du lieu de culte lors d'un rituel druidique. Il consiste à se placer à l'Est, le point cardinal associé à l'énergie guerrière¹⁶, avec un bâton, une épée ou un katana et à suivre la cérémonie tout en veillant à ce qu'aucune personne ou énergie négative ne vienne perturber le rituel.

Cette innovation démontre bien l'influence des recherches druidiques du groupe¹⁷ sur leurs rituels, selon les répondants, car elle provient d'une part de l'importance accordée à la paix pour les druidisants. En effet, les officiants ou le héraut dans les rituels druidiques commencent toujours leurs rituels par la question suivante : « Y a-t-il la paix à l'Est ? » en ajoutant le nom de l'endroit, par exemple au Québec, et l'assemblée répond : « Oui, il y a la paix à l'Est. » et ainsi de suite pour chaque point cardinal. Par ailleurs, les groupes

¹⁶ Des explications quant à l'association de propriétés ou énergies particulières à chaque point cardinal viendront dans le prochain chapitre consacré au système de croyances et pratiques de la Communauté des druides du Québec (CDQ).

¹⁷ Pour de plus amples informations à propos des recherches druidiques de Boutios et Genistos, voir le site web *Communauté des druides du Québec*. « enorus.unblog.fr/ » et le site web <http://www.angelfire.com/folk/boutios/>.

druidiques suivent généralement le précepte interdisant de faire une cérémonie druidique en temps de guerre. De plus, Boutios nous expliqua que l'on retrouve plusieurs récits mythologiques irlandais rapportant l'existence d'un duo de gardiens ou héraut de la porte, appelés Gemelos et Camulos. Leur rôle consistait à garder les lieux sacrés contre toute intrusion malveillante d'entité ou de personne ou d'animal.

Les dirigeants du groupe choisirent donc d'incorporer cet aspect mythologique aux rituels en donnant cette fonction à Khatos et Samonios, deux jeunes adeptes d'art martial (shindomusoryu jodo, kendo et Iaido) et membres du groupe. Ces deux jeunes hommes furent sélectionnés pour suivre une petite formation et endosser ce rôle, justement parce qu'ils incarnent bien l'esprit des mythologiques hérauts de la porte. Cependant, pour souligner leurs liens martiaux, ils utilisent leurs Katanas¹⁸ pour mener leur tâche à bien.

L'autre rôle attribué à des membres est celui de prêtresse ou de druidesse, tout dépendant de l'investissement de la femme au sein de la Communauté. La fonction de prêtresse au sein de la Communauté des druides du Québec (CDQ) consiste à assumer certaines tâches importantes dans le cadre des rituels et d'officier les rituels considérés comme ayant une énergie plus féminine (voir annexe 2). En autres choses, la prêtresse se chargera d'allumer le feu sacré, de donner la communion, d'animer le rituel ou de purifier le lieu de culte et les participants selon le type de rituel que requière chaque fête celte.

Les dirigeants de la Communauté des druides du Québec (CDQ) créèrent ce rôle dans un esprit d'égalité, cher à la société celte et à la société contemporaine. Selon les recherches de Boutios, les femmes avaient une importance certaine dans la société celte, notamment au niveau religieux. Plusieurs textes attestent l'existence de prêtresses ou de druidesses assumant des fonctions dans les rituels religieux celtes. Ainsi, par conviction et pour respecter la vision de la société celte reflétée dans les documents antiques ou

¹⁸ Le Katana est le nom donné au sabre japonais. L'apprentissage de son maniement est une discipline martiale nommée le Kendo.

médiévaux, les dirigeants du groupe tentent de forger, par le rôle de prêtresse, un équilibre entre les énergies féminines et masculines au sein des rituels.

Or, cette fonction fut difficile à instaurer pour deux raisons. Premièrement, peu de femmes démontrent la motivation nécessaire et le niveau d'implication suffisant dans le groupe pour mériter l'octroi d'un rôle aussi important. Deuxièmement, Iuos était un peu réfractaire à l'idée de laisser des membres officier certains rituels, en raison de l'influence qu'il a reçu des groupes druidiques français comme *l'Ordre druidique d'Arvernia* et le *Collège du grand chêne interceltique* où le droit d'officier un rituel s'acquière par une longue formation.

Encore maintenant, les dirigeants souhaitent former un trio de prêtresses régulier illustrant les trois phases de la déesse, officiant lors des cérémonies dédiées à la déesse Belisama¹⁹. Ils réunissent parfois, selon les années, d'une à trois femmes pour être prêtresses, mais l'attribution de ce rôle reste encore instable. Par exemple, lors du dernier rituel d'Ambiuolcaia, rituel féminin en l'honneur de la déesse, les dirigeants tentèrent de réunir trois femmes. Les prêtresses désignées (moi, Ishtar et Marie²⁰) ont été convoquées à une rencontre avec les dirigeants pour participer à l'élaboration du rituel et pour être introduites aux fonctions que nous devrions assumer en tant que prêtresses durant la cérémonie. Je devais remplir le rôle de la plus jeune des prêtresses et Ishtar, celui de la seconde prêtresse, mais les femmes âgées se désistèrent toutes, aucune ne voulut assumer le rôle de troisième prêtresse. Finalement, une femme plus jeune que moi accepta au pied levé un rôle de prêtresse. Alors, bien qu'Ishtar et moi avions été préparées pour remplir les rôles des premier et deuxième visages de la déesse, le rôle du premier visage de la déesse fut confié à cette jeune femme. J'ai donc représenté le second visage de la déesse et Ishtar,

¹⁹ Déesse celte personnifiant la Lune. C'était une déesse à trois visages qui illustrait à la fois les trois phases de la vie d'une femme et les trois phases de la Lune. La jeune femme représente à la fois la lune ascendante et le premier visage de la déesse; la femme en milieu de vie, la mère ou la pleine lune correspondait au second visage de la déesse; la femme en fin de vie, la grand-mère ou la lune descendante, correspondait au troisième visage de la déesse.

²⁰ Dame âgée qui s'est désistée à la dernière minute. L'ayant très peu vue sur le terrain, je ne pourrais pas donner plus d'informations à son sujet.

celui du troisième visage. Ce revirement de situation prêta plusieurs fois à la rigolade durant ce rituel.

La participation demande très peu de préparation. Le participant n'a qu'à suivre les consignes et suivre le rituel de façon respectueuse. Parfois, il lui sera demandé de répéter une prière ou une action à la suite de l'officiant. Sinon, on demande à ce que chacun fasse sa part en donnant une petite contribution volontaire servant à couvrir les dépenses nécessaires au déroulement de la cérémonie et, pour ceux qui désirent rester pour le repas communautaire, d'apporter un plat à partager. Parfois, comme pour le rituel d'Ambiuolcaia, une contribution de 10\$ sera exigée parce que le repas était inclus. En effet, un repas de crêpes était fourni par les hôtes du rituel à Rawdon et par les officiants, dans ce cas Ishtar, Iuos, Genistos et moi-même.

La structure de la Communauté des druides du Québec (CDQ) représente l'esprit de partage propre à son titre, tant dans la composition de son leadership que de son membership. En effet, les fondateurs ont formé ce groupe et pris en charge le rituel pour rassembler des gens partageant une vision et des valeurs semblables à eux et non pour se donner un pouvoir religieux.

Boutios est le seul druide confirmé et pratique le druidisme depuis plus de trente ans. Cependant, il ne se sert pas de son titre et de son expérience pour accaparer une plus grande part de pouvoir dans les prises de décision. Les titres et les rôles sont différents, mais les leaders s'attribuent la même importance. Par ailleurs, leur ascendant sur le groupe provient uniquement de leur investissement dans le druidisme et dans la prise de responsabilité qu'ils acceptent. Il en est de même pour l'attribution des rôles au cours des rituels. Tout membre prêt à accepter un rôle et à s'investir peut participer activement aux rituels.

3.3. Liens et réseaux sociaux

La dernière section de ce chapitre décrivant la Communauté des druides du Québec (CDQ) sera consacrée aux dynamiques sociales tant inter qu'intra groupe. Nous commencerons par la description de la principale activité sociale du groupe, puis nous considérerons les liens sociaux qui unissent les membres à l'extérieur du groupe et enfin, nous terminerons avec les liens des dirigeants et des membres avec les autres communautés druidiques et les autres spiritualités.

3.3.1. *Le banquet fraternel du Celtisant*

Le repas communautaire suivant chaque rituel druidique est appelé « banquet fraternel » par la Communauté des druides du Québec (CDQ). C'est la seule activité sociale générale organisée par le groupe. Tous les participants à la cérémonie sont invités à partager ce repas généralement constitué des contributions de chacun, soit en apportant un plat à partager ou en cotisant. Si quelqu'un s'offre pour servir de traiteur ou si le rituel précédant le banquet suppose une nourriture particulière, il sera indiqué dans le courriel d'Iuos qu'un repas sera fourni moyennant une cotisation de 5\$ ou 10\$ pour couvrir les dépenses. Mais le plus souvent, Iuos demandera à ce que chaque participant apporte un plat, de préférence végétarien²¹.

Le but de ce repas, devenu une tradition, est de continuer à partager après le rituel. En effet, il est un peu abrupt de vivre une expérience spirituelle, puis de retourner immédiatement au quotidien. Le repas pris en commun permet à la fois de vivre une transition vers la normalité et d'échanger sur les expériences qui viennent d'être vécues.

Les adhérents à la Communauté des druides du Québec (CDQ) proviennent de milieux variés; retraités, chômeurs, fonctionnaires et étudiants s'y côtoient et vont chercher un ressourcement spirituel bien que leurs réalités quotidiennes soient très différentes. De ce fait, cette expérience spirituelle commune à tous favorise les contacts et les échanges entre

²¹ Plusieurs groupes druidiques suggèrent de suivre une alimentation végétarienne par respect pour toute forme de vie.

personnes ayant à priori peu en commun. Ce partage rituel vécu transcende les différences sociales pour relier chacun selon une croyance et des valeurs communes. Il est possible de distinguer la formation d'une *communitas*, dans le sens où l'on constate une dissolution des statuts habituels de la structure sociétale au nom de la communion religieuse (Turner 1990), sous-tendue par la croyance au concept ésotérique d'égrégoré. Genistos explique sur son site la définition et la fonction de l'égrégoré :

« Vient ensuite le moment où chaque individu s'unit aux autres membres, fusionne sa volonté, sa conscience aux autres consciences individuelles présentes pour créer un égrégoré. L'égrégoré est cette entité spirituelle du groupe, du lieu ou de la communauté. »
(<http://enorus.unblog.fr/les-rites-et-rituels/>)

C'est aussi la conception de Khatos pour qui l'adhésion au groupe est importante en raison de l'expérience spirituelle qu'il y trouve : « *le nombre de personnes participant au rituel multiplie les effets bénéfiques du rituel* » (entrevue Khatos, avril 2010). Le lien spirituel qui unira tous les participants suite à l'expérience du rituel fera en sorte qu'ils échangeront plus aisément.

Pourtant, même si l'on observe la formation d'une *communitas* pendant les rituels, certaines tendances de rassemblement restent actives lors du repas communautaire. En effet l'approche du druidisme qu'a chaque participant, tout comme le niveau d'implication, peut diverger bien que la participation aux rituels druidiques leur apporte tous une expérience enrichissant leur vie spirituelle. La conception plutôt paganisante, nouvel âge NA ou orientaliste peut sans doute expliquer la structure de rassemblement qui se forme naturellement après le rituel, l'échange étant plus agréable auprès d'amis et de personnes susceptibles de partager la même vision de l'expérience vécue.

Le trio de dirigeants est le plus mobile dans la dynamique des échanges du repas suivant le rituel. Ils discutent généralement de manière indifférenciée avec tous les types de participants, peu importe leur âge, leur régularité aux rituels ou leur conception de la

spiritualité druidique. Même s'il y a tout de même quelques échanges entre eux, les jeunes adeptes d'arts martiaux ont une propension à se rassembler, de même que les femmes plus âgées vivant une spiritualité éclectique, plus tournée vers des conceptions nouvel âge NA. Souvent, on verra les membres n'appartenant à aucun de ces groupes aller vers l'un ou l'autre au gré des conversations quoique le facteur de l'âge attire souvent les acteurs sociaux vers le groupe appartenant à la même génération qu'eux. Ainsi, nous remarquons que le phénomène de *communitas* en action durant le rituel s'affaiblit au cours du repas communautaire.

3.3.2. Les réseaux sociaux au sein du groupe

Nous avons mentionné la présence de quelques réseaux sociaux au sein du groupe dans la section précédente. Nous détaillerons dans celle-ci les rapports interpersonnels existant en dehors des cérémonies druidiques entre les différents membres, entre les dirigeants et entre les membres et les dirigeants. Le premier réseau social de la Communauté des druides du Québec (CDQ) s'est créé grâce à Genistos. En effet, ce dirigeant de la communauté avait opté pour le bouddhisme zen avant de découvrir le druidisme et était allé s'instruire dans cette voie au Japon auprès d'un grand maître martial. Avec l'accord de celui-ci, Genistos transmettait les enseignements reçus en donnant des cours d'arts martiaux japonais dans un CÉGEP de la région de Montréal. Ainsi, lorsque ce dernier a découvert le druidisme et fondé un groupe avec Iuos et Boutios, il en a informé ses étudiants d'arts martiaux et certains d'entre eux l'ont suivi aux rituels druidiques. Maintenant, Genistos suit et enseigne toujours la voie martiale en parallèle et vise à démontrer qu'il n'y a aucune opposition entre les traditions bouddhistes zen et le druidisme (<http://enorus.unblog.fr/bouddhisme-et-druidisme-2/>).

Dans les premières années du groupe, une majorité des membres de la Communauté des druides du Québec (CDQ) provenaient des cours d'arts martiaux de Genistos. Après la perte du terrain, plusieurs des étudiants d'arts martiaux se retirèrent. Il reste toujours Khatos, Samonios et Eria, lorsqu'elle est au Québec. Sinon, la fille cadette de Genistos, Magi fait aussi partie de la communauté martiale et assiste parfois aux rituels druidiques.

Ces jeunes, pour la plupart, se côtoient dans les cours d'arts martiaux et entretiennent des liens amicaux. Ils ont tous un lien mentor disciple avec Genistos, basé sur la confiance et le respect, et se distinguent par une vision du druidisme très teintée par les spiritualités orientales, tel qu'enseigné par ce dernier.

Khatos et Samonios étaient colocataires jusqu'à tout récemment. Leur appartement était alors un lieu de rencontre pour le groupe d'amis appartenant à la communauté martiale. Outre les réunions amicales à l'appartement, ce petit groupe a d'autres activités comme des restaurants, des journées au spa, etc. Ainsi, il est compréhensible que ce groupe d'amis partageant plus affinités et activités ait tendance à se regrouper lors des rituels druidiques.

L'autre groupe ayant tendance à se rassembler est composé d'individus plus âgés et fréquentant ensemble plusieurs autres groupes spirituels. Il y a d'une part deux amies, Lucia et Minta, Tobacco, l'époux de Minta, et Magiam. Parfois Sun, le voisin de Magiam participe aussi aux rituels druidiques. Ces participants fréquentent tous l'Église spirituelle de guérison et un petit groupe de spiritualité néochamanique organisé par Sun. Plusieurs de ces personnes se retrouvent aussi à divers événements de nature spirituelle comme aux conférences de Pa'Ris'Ha, un chamane Cherokee que suit Sun et qu'il contribue à faire venir des États-Unis ou lors de conférences tenues par des maîtres spirituels orientaux comme Mère Meera ou le Dalaï-Lama. Ils se rencontrent aussi parfois pour des repas au restaurant après un service à l'Église spiritualiste ou après une Sweat Lodge.

Lucia et Minta ont des liens plus étroits et se voient en contexte plus personnel. Elles s'appellent régulièrement et planifient des rencontres amicales chez l'une et l'autre ou au restaurant. Les deux amies suivent aussi des formations sur diverses médecines parallèles, souvent avec la belle-sœur et parfois le frère de Lucia. Le frère et la belle-sœur de Lucia ne fréquentent pas les rituels druidiques, mais ils sont très impliqués dans l'Église spirituelle. Le frère de Lucia y est d'ailleurs ministre. Ils sont aussi impliqués, mais dans une moindre mesure, dans les activités néochamaniques de Sun. Ils mettent le terrain de

leur domicile de Boucherville à sa disposition pour la tenue de Sweat Lodges et y participent parfois.

D'autre part, il y a aussi l'entourage de Bashan et Julia que l'on verra régulièrement aux rituels druidiques de la communauté. Ces derniers prêtent leur terrain et leur maison au groupe druidique et participent aussi à la promotion de l'événement sur leur site de l'Alliance des Nations. Ainsi, plusieurs membres de leur entourage et des adhérents à l'ADN viennent participer aux rituels et au banquet fraternel. Souvent, ils auront tendance à parler entre eux ou à entourer les dirigeants de l'ADN et de la Communauté des druides du Québec (CDQ) pour questionner et recevoir des enseignements. Par contre, nous ne pouvons donner d'informations plus détaillées sur les divers liens qui unissent ces personnes, car les participations sont très aléatoires.

Enfin, Ramonos et Ishtar forment un autre sous-groupe plus récent. Ils ont plusieurs amis appartenant à des Covens Wiccans et participent parfois aux rituels de ces groupes. Ramonos tente de fonder son propre groupe druidique au parc Lafontaine à Montréal, mais continue à assister aux rituels de la Communauté des druides du Québec (CDQ) et à y inviter ses amis appartenant aux groupes wiccans, comme ce fut le cas pour Ishtar. Cette dernière a connu la Communauté des druides du Québec (CDQ) en premier, puis décida de suivre les cours d'arts martiaux de Genistos. De ce fait, elle pourrait éventuellement intégrer la communauté martiale au sein de la Communauté des druides du Québec (CDQ).

Au cours de ce premier chapitre visant à décrire l'objet de notre recherche, la Communauté des druides du Québec, nous avons vu principalement l'aspect descriptif et social du groupe. Nous avons rapporté les bases sur lesquelles ce groupe fut créé et fait ressortir la structure et les dynamiques sociales régnant au sein de cette communauté. Ces informations permettront de contextualiser le prochain chapitre consacré à la démarche intellectuelle du groupe. Nous verrons l'initiative des fondateurs de reconstruction d'une religion païenne antique et son adaptation au monde moderne. Nous y présenterons les recherches de Boutios pour reconstituer et rendre accessibles les croyances druidiques et la

démarche de Genistos pour réactualiser et moderniser le rituel druidique afin que le participant puisse tirer le maximum de son expérience rituelle.

4. Le système de croyances et pratiques de la communauté

« Cette démarche est païenne et scientifique. Il n'y a pas de foi, seulement une connaissance. »
Genistos

Après avoir présenté les caractéristiques générales de la Communauté des druides du Québec (CDQ) en tant que groupe religieux (historique, structure, liens sociaux), nous allons démontrer comment les dirigeants du groupe esquissent les bases de leur druidisme. D'où proviennent les principes et les éléments qui sous-tendent la doctrine et le rituel de la CDQ ? Dans un premier temps, nous identifierons les inspirations sur lesquelles reposent les prémisses des leaders et nous expliquerons de quelle manière celles-ci s'intègrent à la démarche intellectuelle de construction religieuse des dirigeants. Puis nous verrons comment le druide Boutios, responsable des recherches intellectuelles et de la constitution d'un système de croyances druidiques pour la communauté, définit sa version du système. Nous présenterons aussi certaines propositions d'Iuos, le maître du feu, dont l'introduction au druidisme se fit par l'intermédiaire d'un autre groupe druidique contemporain et qui adhère toujours à certaines de leurs conceptions. Enfin, nous verrons comment Genistos combine le système de croyances composé par Boutios aux éléments apportés par Iuos, à sa propre vision et à son expérience rituelle pour composer des rituels reflétant la symbolique de chaque fête du calendrier celtique.

4.1. Les inspirations des fondateurs

Boutios, Iuos et Genistos, les fondateurs de la Communauté des druides du Québec (CDQ), ont fait beaucoup de recherches pour élaborer leur vision de la spiritualité druidique et continuent toujours à lire et réfléchir sur le sujet pour améliorer leur système selon l'état des connaissances actuelles sur les études celtiques. Or, pour bien expliquer la conception complexe qu'ont les leaders de la Communauté des druides du Québec (CDQ) de leur religion, il faut au préalable aborder de façon plus approfondie qu'en introduction du

mémoire l'historique et le système de pensée de certains groupes druidiques européens. Ces groupes sont au nombre de trois : la Gorsedd galloise, le Collège du grand chêne interceltique et la Kredenn Geltiek Hollvedel. La mise en contexte de ces trois groupes permettra une meilleure compréhension du système doctrinal druidique proposé par la CDQ, sujet du présent chapitre, mais aussi de mieux appréhender la composante identitaire du groupe dont il sera question au dernier chapitre de cet ouvrage.

4.1.1. *La Gorsedd galloise*

La Gorsedd galloise doit être présentée en premier lieu pour plusieurs raisons. En effet, les deux autres groupes nommés précédemment découlent de celle-ci, de telle sorte que l'exposition du contexte d'émergence, de la doctrine et des positions de la Gorsedd galloise permet de bien contextualiser et éclairer les fondements du Collège du grand chêne interceltique et de la Kredenn Geltiek Hollvedel, ce qui fera ressortir clairement par la suite les prémisses et les bases du système de pensée de la Communauté des druides du Québec (CDQ).

Le contexte politique et culturel du Pays de Galles au 18^e siècle eut un impact considérable sur la création de la Gorsedd galloise. L'historien gallois Prys Morgan, dans une publication de 1983, analyse le renouveau culturel du Pays de Galles au XVIII^e siècle. Il met l'accent sur les ajouts et les inventions de traditions qui, sous prétexte de faire revivre l'antique culture galloise, ont tout de même permis de ressusciter cette culture et redonner une fierté et une couleur à un peuple qui était à ce moment-là grandement menacé d'assimilation. Une section complète de ce chapitre paru dans l'ouvrage conjoint dirigé par Hobsbawn et Ranger (1983) est consacrée à Edward Williams, dit Iolo Morganwg²², et à la création de la Gorsedd galloise, groupe à l'origine du troisième courant druidique (voir introduction mémoire). L'historien Ronald Hutton (2011) reprend cet aspect de la thèse de Morgan en centrant son analyse sur Iolo Morganwg et son apport au renouveau culturel gallois et à l'instauration du néodruidisme au Pays de Galles. Il affirme que l'œuvre de ce

²² Edward Williams est le fondateur de la Gorsedd galloise. Ce charpentier de formation, passionné d'histoire et de poésie, a consacré sa vie au renouveau de la culture galloise (pour de plus amples informations, voir les ouvrages de Prys Morgan et de Ronald Hutton).

personnage – la Gorsedd galloise, son système doctrinal et la production littéraire qui s’y rattache – a permis d’établir

« un lien particulier entre le druidisme et la culture galloise, renforçant le double projet qui était d’une part, de faire revivre et de consolider une identité galloise distincte, et d’autre part, de susciter la reconnaissance de cette identité auprès des autres peuples britanniques.²³ » (Hutton 2011:182).

Iolo Morganwg a produit « *a ceremony, a liturgy and a body of moral and religious teachings [...] and a history to explain and support these.* » (Hutton 2007: 22) affirmant avoir trouvé ces informations consignées dans des documents anciens. Or selon Prys Morgan (1983) et Ronald Hutton (2007), il est fort probable que, faute d’avoir trouvé de réels documents pour appuyer son système, Iolo Morganwg ait composé les documents qu’il publie en attestant leur antiquité. Pour ce faire, il s’est inspiré de ses convictions et de l’état d’avancement des connaissances sur les Celtes de son époque, c’est-à-dire vers la fin du 18^e siècle.

Cette période se caractérise par l’émergence des nationalismes. De même, avec les Lumières, le monde voit poindre les débuts de l’individualisme et de la rationalité instrumentale propres à la modernité bien que le christianisme soit encore très ancré dans les mentalités à ce moment-là (Taylor 1991; Lenoir 2003). Selon l’archéologue et historien Jean-Louis Bruneau (2006 : chapitre 2), des intellectuels druidisants comme John Aubrey, John Toland et William Stukeley ont publié comme vérité, toujours vraisemblable en raison de l’avancement du savoir de l’époque, leur version du druidisme de l’antiquité et des liens unissant cette ancienne religion à leur peuple. Leurs écrits permirent de forger plusieurs mythes à propos des anciens Celtes et de leur religion toujours très vivaces dans les esprits,

²³ Notre traduction: “The opportunity was to re-establish a particular connection between the Druids and the Welsh which would reinforce the twin projects of reviving and consolidating a distinctive Welsh identity, and of persuading the other British nations to admire it.”

car la plupart d'entre eux furent repris par Iolo Morganwg et constituent donc la base du système liturgique et doctrinal principal du druidisme contemporain.

Premièrement, les auteurs mentionnés précédemment s'appuient largement sur des sources romaines, comme le témoignage de César sur les Gaulois. Or, selon l'historien Jean-Louis Brunaux (2006 : 44-5), la vision que César présente des druides et du peuple gaulois était faussée pour des raisons de propagande. Notamment, en ne distinguant pas le rôle du druide de celui de l'ovate, comme le démontre la citation suivante : « *Les premiers [les druides], ministres des choses divines, sont chargés des sacrifices publics et particuliers, et sont les interprètes des doctrines religieuses.* » (César, BG, 6-13 :4). Selon Brunaux (2006 :44), César véhicule une image du druide trop axée sur le mystique et le religieux, vision que l'on retrouve dans le système liturgique de la Gorsedd galloise où le druide officie les rituels (Raoult 1983), et qui entrent en contradiction avec d'autres ouvrages écrits à la même époque sur les Gaulois, comme ceux de Strabon et Diodore de Sicile (Brunaux 2006 : 44).

La théorie, selon laquelle les alignements de mégalithes sont l'œuvre des Celtes, fait aussi partie intégrante de la symbolique rituelle de Iolo Morganwg (Raoult 1983; Le Stum 1998; Gieser 2008; Hutton 2011). Cette idée date de la fin du 17^e siècle, alors que les intellectuels commençaient à utiliser les artefacts antiques pour découvrir le passé. Outre les constructions romaines, les mégalithes étaient les seuls vestiges apparents des civilisations anciennes (Brunaux 2006). John Aubrey fut l'un des premiers érudits à énoncer la thèse du lien entre les druides et les mégalithes. Selon lui, les assemblages mégalithiques que l'on retrouvait un peu partout en Bretagne²⁴ constituaient un ensemble interrelié et attribuable aux druides (Gieser 2008).

D'autres intellectuels, tel l'antiquaire William Stukeley (1687-1765), ont pour leur part tenté de concilier leurs connaissances sur la religion des peuples celtes avec la tradition

²⁴ Il est ici question de la Bretagne insulaire et non de la Bretagne continentale.

chrétienne. Stukeley, à la fois pasteur protestant, franc-maçon et second dirigeant du Druid Order, contribua grandement à instaurer des théories inscrivant les Celtes dans l'histoire chrétienne, possiblement pour concilier ses différentes fonctions (Raoult 1992 : 55). Dans les écrits de Stukeley, repris par nombre de ses contemporains, les Celtes sont dépeints comme les descendants d'un des fils de Noé, Japet, ayant survécu au Déluge (Gieser 2008, Raoult 1992). Morgan (1975) et Hutton (2011 :156) démontrent dans leurs ouvrages l'influence que les écrits de Stukeley ont eue sur le système doctrinal et les histoires appuyant la pérennité de la sagesse druidique qu'inventa Iolo Morganwg. Ce dernier affirme aussi que la première religion de Bretagne et le christianisme sont apparentés et, de ce fait, affiche un druidisme monothéiste (Hutton 2011 : 156-57).

Cependant, le fondateur de la Gorsedd galloise introduit une innovation où l'âme se réincarne et est responsable, par ses actes, de sa prochaine incarnation. Selon Hutton (2011 : 156), Iolo Morganwg aurait enrichi son système de cette conception hindoue de la vie après la mort pour ne pas contredire les écrits de César stipulant que les druides croyaient que l'âme renaissait dans un autre corps après la mort d'un individu (César, BG, 6-14 :5). Ces éléments se retrouvent dans le Barddas consignait le code moral de la doctrine druidique de la Gorsedd galloise (Hutton 2007 : 31).

Bien que la Gorsedd galloise n'ait pas d'influence directe sur la Communauté des druides du Québec (CDQ), il était nécessaire d'en faire la présentation, car les groupes qui seront présentés dans les deux prochaines sections découlent de cette dernière. Or ces groupes, le Collège du grand chêne interceltique et la Kredenn Geltiek Hollvedel, ont tous deux servi d'inspiration (mais à des degrés différents) à la CDQ pour composer son système religieux druidique. Le prochain groupe à être présenté est le Collège du grand chêne interceltique, car son système de pensée est un peu plus proche de la création de Iolo Morganwg que la Kredenn Gelteik Hollvedel, le dernier groupe présenté.

4.1.2. *Le Collège du grand chêne interceltique*

Deux groupes druidiques ont été créés en France à partir de la Gorsedd galloise et avec son assentiment; la Gorsedd de Bretagne en 1900 et le Collège bardique des Gaules en 1936. Le deuxième groupe mentionné, aussi parrainé par la Gorsedd Galloise, a été fondé par Philéas Lebesgue. Ce groupe cessa ses activités au début de la Seconde Guerre mondiale et ne redevint jamais totalement actif par la suite. Or, Lebesgue initia au druidisme un passionné de celtisme nommé Paul Bouchet qu'il intronisa druide, à sa ferme, en 1942. Bouchet prit le nom de Bod Koad et fonda son propre groupe à la fin de la guerre qu'il nomma le Collège druidique des Gaules (Raoult 1983 : 118-9). Puis le fils de Bod Koad, connu sous le nom druidique de Renatos Bod Koad, démarra en 1976 son propre groupe où il transmettait les enseignements par correspondance. Ce groupe est à présent connu sous le nom de Collège du grand chêne interceltique.

Le Collège du grand chêne interceltique semble suivre à quelques nuances près la doctrine et la liturgie de la Gorsedd galloise. Cette certitude nous est venue à la suite de nos expériences de terrain et en lisant le chapitre de Prys Morgan (1983) dans le livre *L'invention de la tradition* d'Hobsbawn et Ranger et l'ouvrage de Ronald Hutton (2011 : 166-168). La description que ces auteurs faisaient de la liturgie druidique créée par Iolo Morganwg coïncidait avec nos observations des trois rituels officiés par la druidesse du Collège du grand chêne interceltique auxquels nous avons participé (cercle, habits, rituels, mégalithes, etc.). De même, si la cosmologie et la doctrine du collège, rapportées dans les bulletins d'enseignement druidique²⁵ que nous avons lus, se différencient sous certains aspects du système composé par le fondateur de la Gorsedd galloise de larges pans restent identiques. À titre d'exemple, l'on retrouve la légende d'Hu Gadarn (voir annexe 3) qui fut développée par Iolo Morganwg (Hutton 2011 : 164) et reprise par le Collège du grand

²⁵ Enseignement par correspondance délivré par le Collège du grand chêne interceltique, moyennant une somme de 120\$ pour douze livrets d'une vingtaine de pages par année.

chêne interceltique, tout comme les 81 triades bardiques, la cosmologie²⁶ et la notion du divin OIV (Hutton 2011 : 166).

Les inspirations que la Communauté des druides du Québec (CDQ) peut tirer du Collège du grand chêne interceltique proviennent surtout d'Iuos. Ce dernier a lu le livre *Les druides : science et philosophie* écrit par Renatos Bod Koad et son père en 1976 et fut grandement intéressé par les idées qui y étaient véhiculées. Genistos, à la suite d'Iuos, et quelques autres membres ont aussi suivi les enseignements du collège durant un certain temps. Cependant, nous observons que ces enseignements ont eu peu d'influence sur la plupart des membres qui ont suivi ces cours par correspondance. En fait, seul Iuos semble toujours adhérer à certaines conceptions du Collège du grand chêne interceltique qui se refléteront dans les rituels de la CDQ par ses prières, ses références au tellurisme²⁷, l'utilisation de certaines herbes pour faire le feu et autre. Nous verrons dans la prochaine section la création et la philosophie de la Kredenn Geltiek Hollvedel, de même que son influence sur les recherches et sur la composition de la doctrine et de la liturgie druidique de la Communauté des druides du Québec (CDQ).

4.1.3. *La Kredenn Geltiek Hollvedel*

La Communauté des druides du Québec (CDQ) s'inscrit dans la lignée de la Kredenn Geltiek (Croyance celtique) par l'entremise de Boutios. Ce dernier étant l'intellectuel de la CDQ, donc celui qui élabore principalement la reconstruction du système de croyances du groupe, il est tout naturel que la vision de la Kredenn Geltiek transparaisse dans le druidisme de la communauté que nous étudions.

La Kredenn Geltiek est née d'une opposition au système de la Gorsedd galloise par certains membres de la Goursez²⁸ bretonne auxquelles deux reproches sont faits. Le

²⁶ Le monde conçu sous la forme d'un trio de cercles concentriques: Keugant, Abred et Gwenwed (voir annexe 1).

²⁷ Le tellurisme, selon la conception du Collège du grand chêne interceltique, est leur science qui étudie les courants terrestres. Iuos utilise le terme pour désigner notre lien avec la mère Terre.

²⁸ Traduction bretonne de Gorsedd. Bref, l'assemblée druidique se nomme gorsedd en gallois et goursez en breton.

premier est l'accent mis sur la tradition culturelle galloise au détriment d'une véritable pratique religieuse du druidisme et le second est la non-reconnaissance du caractère intrinsèquement païen du druidisme en voulant faire trop de concessions au christianisme. En effet, il est possible de distinguer au travers du système de Iolo Morganwg une volonté de concilier le druidisme et le christianisme. Selon une logique particulière expliquée dans leur manifeste (<http://www.druidisme.org/degemer.htm> section *Principes généraux du collège druidique*), les fondateurs de la Kredenn Geltiek « [visaient] la restauration en Bretagne du culte druidique païen » (Raoult 1983 : 108). Pour eux, il fallait se défaire du christianisme pour revenir à la religion véritablement conforme à l'identité celte qu'est le druidisme. Par cela, ils critiquaient les Gorseddau galloise et bretonne qui tentaient d'insérer le druidisme dans la grande histoire judéo-chrétienne universelle et dont la doctrine était teintée de christianisme (Hutton 2011 : 156-68). Ainsi, il est stipulé que « *la K:G: n'accepte aucune inféodation à des disciplines doctrinales ou religieuses étrangères à sa propre identité.* » (<http://www.druidisme.org/degemer.htm>).

Pour la Kredenn Geltiek, qui en réponse à certaines dissensions survenues au sein du groupe ajoutera l'adjectif Hollvedel (universelle) en 1993, une démarche sérieuse de reconstitution de la religion païenne occidentale que pratiquaient leurs ancêtres celtes doit se baser sur des connaissances exactes. Il est donc nécessaire de suivre continuellement le travail des spécialistes des études celtes afin d'éviter les informations caduques. Leurs recherches consistent à puiser dans les connaissances que les spécialistes possèdent sur les Celtes de l'Antiquité, surtout concernant la religion, pour recréer la religion préchrétienne d'Europe occidentale. L'auteur Michel Raoult, doctorat en maçonnerie à l'université de Haute Bretagne, druide et ancien membre de la Kredenn Geltiek, décrira ainsi cette démarche :

« Retrouver la vieille religion celtique, ressusciter les dieux ou les héros des Celtes, réactiver les schémas archaïques d'initiation, voire les enrichir de valeurs nouvelles, restaurer les rites, 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! » (Raoult 1992 :324).

Pour ce faire, la Kredenn Geltiek Hollvedel se sert principalement des thèses plus récentes qui furent élaborées sur les Celtes, comme celles du célèbre philologue comparatiste Georges Dumézil et celles du couple formé de l'historienne Françoise Le Roux et du spécialiste des langues celtes Joseph-Christian Guyonvarc'h, et suivent toujours de près les nouvelles productions universitaires sur le sujet. Nous exposerons brièvement dans les paragraphes suivants quelques théories qui servirent de base aux druidisants de la Kredenn Geltiek Hollvedel et par extension de la Communauté des druides du Québec (CDQ) pour appuyer leur système de pensée et construire leur doctrine et leur liturgie druidique.

Selon Mallory (1997 : 14), « on attribue traditionnellement [à William Jones] le double mérite d'avoir découvert la famille des langues indo-européennes et d'avoir créé la philologie comparée ». Par la suite, au XIXe siècle, quelques linguistes allemands soulignèrent une filiation entre certaines langues qu'ils qualifièrent d'indo-européenne (Demoule 1999). Parallèlement, le sociologue et archéologue français du début du 20^e siècle, Henri Hubert, consacra ses recherches au recensement, à la description et à la comparaison de toutes les sociétés celtiques connues (Hubert, C2001). Les futurs spécialistes du sujet, qui inspireront la démarche de la Kredenn Geltiek Hollvedel, avaient retenu des ouvrages d'Hubert ses analyses comparatives l'amenant à constater l'existence d'une « communauté culturelle »²⁹, une « celticité », dotée d'institutions « panceltiques » » (Brunaux 2006 :90).

Suite aux premières études comparatives, Georges Dumézil entreprit de poursuivre des recherches linguistiques et historiques dans cette voie. Dumézil, grand linguiste et philologue comparatiste du XXe siècle dont les études marqueront plusieurs sphères des sciences sociales, compara les sociétés anciennes appartenant à la famille linguistique indo-

²⁹ Ici, le terme de « communauté culturelle » ne fait pas référence au terme administratif familial désignant au Québec l'ensemble des individus appartenant à un même groupe ethnique. Le terme « communauté culturelle » fait ici référence à un ensemble de peuples distincts ayant toutefois des ressemblances sur plusieurs aspects; linguistique, religieux, etc.

européenne, dont la Gaule, pour vérifier les ressemblances structurelles entre celles-ci. En effet, Dumézil proposait que si l'hypothèse de ses prédécesseurs était exacte, c'est-à-dire la possibilité que ces ressemblances linguistiques soient le reflet d'une parenté et donc, d'une origine commune entre les peuples parlant ces langues, une comparaison des autres sphères d'activité humaine mettrait au jour des ressemblances (Dumézil 1992). Pour ce faire, Dumézil procéda en appliquant le modèle de base de la grammaire comparative, utilisée en linguistique, pour comparer entre autres choses les institutions et les mythologies des sociétés anciennes appartenant à la famille linguistique des Indo-européens (Vendryes 1948). Dans son ouvrage, *L'idéologie tripartite des Indo-européens* (1958)³⁰, Dumézil indiquait des résultats allant dans le sens d'une origine commune, soutenant de ce fait l'hypothèse qu'une civilisation proto-indo-européenne datant du néolithique aurait pu exister et dont la structure sociale tripartite aurait perduré dans les civilisations auxquelles elle aurait donné naissance (Mallory 1997; Dumézil 1958; 1992).

L'oeuvre de Dumézil inspira plusieurs linguistes et historiens des sociétés celtes, dont les plus connus sont Françoise Le Roux et Christians-Joseph Guyonvarc'h. L'ensemble de la carrière de ce couple, formé d'une historienne et d'un linguiste, sera dédié à l'avancée des connaissances sur les anciennes sociétés celtes. Suivant le même modèle, ils comparent deux sociétés de la famille linguistique celte, elle-même appartenant à la famille indo-européenne, sur lesquelles plusieurs sources ont été trouvées, en l'occurrence les sociétés gauloise antique et irlandaise médiévale. Leurs conclusions vont dans le sens d'Hubert, reconnaissant l'existence de plusieurs caractéristiques communes à tous les peuples celtes. Cependant ils vont plus loin, allant jusqu'à soutenir que cette « celticité », comme l'écrivait Hubert, transcendait les différences géographiques et historiques qui pouvaient exister entre la Gaule antique et l'Irlande médiévale (Le Roux et Guyonvarc'h 1979). La classe sacerdotale druidique étant l'un des principaux éléments étayant les thèses de Le Roux et Guyonvarc'h, tout un livre paru en 1966, s'intitulant *Les druides*, y fut consacré.

³⁰ Concernant une description plus approfondie des thèses de Dumézil, voir annexe 4.

Enfin, nous devons passer sous silence nombre d'auteurs importants ayant écrit sur les Celtes tels que Chadwick, Dillon, Piggott, Brunaux ou Hutton, car sans dénier l'importance de leur contribution à ce domaine, l'explication de leur méthode ne permettrait pas de mieux comprendre la démarche intellectuelle de la Communauté des druides du Québec (CDQ). Quoique la Kredenn Geltiek Hollvedel et la Communauté des druides du Québec (CDQ) aient lu avec attention l'œuvre de ces auteurs, l'essentiel de leur démarche se fonde sur la méthode comparative de lecture des textes anciens (Mabinogion, La guerre des Gaules, Bhagavad gita, etc. en langue originale lorsque possible) et des ouvrages récents.

Ces théories serviront de point de départ au groupe de recherche, composé de Boutios et des druides de la Kredenn Geltiek Hollvedel, dans leurs tentatives de reconstruction de la religion druidique. Le groupe a pour objectif d'alimenter d'autres recherches, d'autres réflexions et de reconstruire plus concrètement la religion celte. Ainsi, les druidisants faisant l'objet de notre étude soutiennent que la civilisation celte a conservé plusieurs traits propres à la civilisation proto-indo-européenne dont elle descend. Par ailleurs, selon la compréhension que ces druidisants ont des ouvrages de Georges Dumézil (1958; 1992, etc.), la civilisation indienne serait aussi d'ascendance proto-indo-européenne et en aurait conservé plusieurs aspects toujours visibles, de nos jours, dans sa structure et sa culture. La Kredenn Geltiek Hollvedel étudie alors les textes religieux hindous, comme le Bhagavad-gîta, pour comprendre la structure de pensée indo-européenne. L'étude des civilisations et religions orientales comme l'Inde, l'hindouisme et le bouddhisme devient pour eux un outil comparatif donnant des points de repère pour mieux appréhender la religion celte qui, selon eux, émerge d'un cadre de pensée indo-européen (Mirour, s.d.).

Cette proposition va dans le sens de Dumézil (1958) selon qui les Celtes font partie de la grande famille des Indo-européens. Pour Boutios et la Kredenn Geltiek Hollvedel, accepter cette conception implique de reconnaître un lien de parenté entre les civilisations celtes et les civilisations latine, grecque, indienne, persane et germanique. De plus, les

druides de la communauté que nous étudions supposent que la civilisation indienne serait celle qui aurait le mieux conservé l'esprit indo-européen d'origine jusqu'à aujourd'hui puisque cette dernière garda son système de pensée millénaire, contrairement aux autres civilisations indo-européennes qui quittèrent toutes leur système religieux d'origine au profit d'une religion monothéiste. Cette proposition implique donc aussi que le système de pensée métaphysique de la religion celtique préchrétienne devait ressembler plus aux systèmes religieux orientaux qu'au système chrétien. Il est donc naturel pour la Kredenn Geltiek Hollvedel d'observer l'hindouisme et la société indienne pour mieux comprendre certains aspects de la religion celte. L'acceptation de cette théorie se traduira par la comparaison des textes religieux sanskrits avec les connaissances recueillies sur la religion druidique; ceci ayant pour but de faire des recoupements permettant d'étoffer et de donner un sens vraisemblable et concret aux données incomplètes sur les Celtes. Cet exercice de comparaison se fera sur plusieurs niveaux. Il comprendra l'étude comparative linguistique ou mythologique, mais aussi celle des mathématiques ou de l'astrologie. Le document *Le druidisme : une secte ?* (<http://www.angelfire.com/folk/boutios/secte.html>) est un bon exemple de cette démarche comparative entre l'hindouisme et le druidisme effectuée par Boutios et la Kredenn Geltiek Hollvedel.

4.2. Les croyances

La présente section démontrera quelques aspects des recherches de Boutios qui tente de reconstituer dans la mesure du possible le système de pensée druidique grâce aux études comparatives et aux études celtes effectuées en linguistique, en histoire et en archéologie. Officiellement, la Communauté des druides du Québec (CDQ) soutient que le druidisme, le védisme et le bouddhisme ont les mêmes bases métaphysiques (<http://enorus.unblog.fr/bouddhisme-et-druidisme-2/section> bouddhisme et druidisme comparés). En effet, Genistos propose aussi d'étudier les textes anciens du bouddhisme puisque l'étude de ces textes le mit sur la piste du druidisme. Ces textes anciens feraient état de relations entre les druides, sages païens d'occident, et les sages orientaux et des conceptions métaphysiques qu'ils partageaient (pour plus d'informations et des exemples à ce sujet voir <http://enorus.unblog.fr/bouddhisme-et-druidisme-2/section> bouddhisme et

druidisme comparés). La vision orientale teinte donc la conception que Boutios et Genistos ont du druidisme. Par contre, la vision d'Iuos est différente, car il reste attaché au modèle proposé par le Collège du grand chêne interceltique. L'étendue de ces recherches étant vaste, nous nous concentrerons sur un résumé thématique de cette doctrine et plus spécifiquement sur les points qui ont le plus grand impact sur la constitution du rituel : la conception du divin et la cosmologie.

4.2.1. *La conception du divin*

La Communauté des druides du Québec (CDQ), se réclamant de tradition païenne, préfère garder une vision polythéiste et symbolique du divin, sauf dans le cas d'Iuos, qui conserve la notion monothéiste de l'incréd. Ainsi, l'accent est mis sur certains dieux importants de la mythologie irlandaise et sur quatre sages ou quatre maîtres (annexe 4, mythe des îles hyperboréennes), qui un peu comme dans le bouddhisme ou l'hindouisme, personnifient certaines valeurs (ex : les quatre sages du Rig-Veda ou Tara, la déesse tibétaine de la compassion). Ceci dit, le polythéisme selon la CDQ n'est pas vu comme le remplacement de la croyance en l'existence physique d'un Dieu par l'existence de plusieurs dieux. L'existence des dieux et des sages mythiques est purement symbolique. Selon Boutios, les druides, gens de la première fonction avaient une dévotion dégagée du concept de divinité, c'est-à-dire qu'ils ne vénéraient pas « [...] *une divinité en tant que telle, mais une reconnaissance des quatre maîtres, une reconnaissance des quatre piliers du druidisme.* » (entrevue Boutios). Cette reconnaissance était enrichie du dévouement envers certaines valeurs humaines (amour, connaissance, compassion, etc.) et les principales lois de la nature (cycle des saisons, rôle joué par les éléments, etc.). La personnification par les divinités leur donne une dimension plus concrète.

Par ailleurs, tout comme dans l'Hindouisme, la religion celte posséderait aussi son trio de dieux suprêmes et selon l'analyse de Boutios, ceux-ci illustraient les trois aspects de la force. Ces trois dieux nommés Lugus, Dagda et Bitumios représentaient respectivement la force centrifuge, la force centripète et leur équilibre, vu comme l'orbitation (<http://www.angelfire.com/folk/boutios/divinites.html>). Ils ont aussi chacun leur pendant

féminin, aspect féminin des forces mentionnées précédemment. Boutios soutient aussi qu'une correspondance entre cette « trimurti » et celle que l'on retrouve dans la religion hindouiste (Shiva, Vishnu, Brahma) peut être faite en ce qui a trait à leur symbolique.

Un autre exemple essentiel des croyances de Boutios et Genistos concerne le culte de la déesse. La déesse Dana ou Anna correspond à la Terre-Mère des traditions primordiales. Elle est vue comme étant à l'origine de toute vie, y compris celle des dieux, d'où son titre de mère des dieux. Elle est aussi mère de la nation, c'est-à-dire mère du peuple se désignant sous le nom de Tuatha De Dannan, ce qui signifie « les fils qu'enfanta Dannan », soit, « les enfants de la déesse Anna ». Anna est décrite comme « *la puissance originelle inépuisable, la totalité indivise, la Première déesse qui ne connaît pas d'obstacle et qui est la mort* » (<http://www.angelfire.com/folk/boutios/divinites2.html>)

4.2.2. *La cosmologie*

Le second aspect des croyances de la Communauté des druides du Québec (CDQ) que nous détaillerons sera leur cosmologie. Nous y englobons la conception de l'univers et du cycle de l'âme à travers les incarnations. Dans la vision de Boutios, l'univers est stratifié en trois mondes. Ces trois mondes seraient régis par les dieux. Selon cette conception tripartite indo-européenne, trois types de dieux se partagent la régence de ces trois mondes. Ils se divisent selon le nombre symbolique de trente-trois, donc onze dieux par monde (<http://www.angelfire.com/folk/boutios/divinites3.html>). Certains dieux régissent le monde inférieur, nommé Domnu, où règnent les disparus, possible endroit d'attente entre les incarnations. D'autres régissent le monde terrestre, nommé Bith, c'est le lieu des expérimentations de l'âme. Enfin, certains dieux résident dans le monde d'en haut qui se nomme Tír na nÓg et désigne l'endroit où l'âme bienheureuse se repose lorsqu'elle sort du cycle des incarnations. Cet endroit est aussi connu sous le nom de Sid. L'observance des principes ou valeurs rattachés aux quatre maîtres, aux divinités ainsi qu'au Dedma, l'équivalent du Dharma hindou, montre la voie à suivre pour se sortir du cycle des incarnations. Nous devons toutefois souligner qu'Iuos, adhérant encore à certains principes

du Collège du grand chêne interceltique, a une vision de l'univers sur le modèle de la croix celtique (annexe 6).

Parallèlement à ces recherches, Boutios étudie aussi la tradition orale québécoise et ses origines. Cet aspect de ses recherches, que nous approfondirons au dernier chapitre, permet de faire un lien entre son adhésion au druidisme et son identité de Québécois. Cette vision, aussi partagée par Genistos, transparaît aussi dans certains éléments de la symbolique rituelle comme dans le vêtement ou dans les offrandes. Nous verrons dans la prochaine section comment le système que nous venons de présenter sert de base à la création liturgique de Genistos.

4.3. Les rituels

Comme décrit au chapitre précédent dans la section sur la structure, les rituels de la Communauté des druides du Québec (CDQ) sont principalement créés par le maître du rituel, Genistos, sur la base des recherches du druide Boutios. Sur la base de sa vision selon laquelle les systèmes religieux védiques, druidiques et bouddhistes dérivent de la même source et sont compatibles, Genistos se sert, en plus des recherches de son collègue, de sa formation bouddhiste et martiale pour créer les rituels druidiques de la Communauté des druides du Québec (CDQ). Tout comme dans le bouddhisme, il crée des espaces dans le rituel pour favoriser la connexion à la source divine, notamment par la circulation du son OAM, équivalent celte du OM bouddhiste et en accordant des moments de méditation. Le concept de purification de l'espace rituel sera très présent, de même que le moment des offrandes. Le but de Genistos est de créer un rituel de tradition celtique adapté à la mentalité occidentale et moderne des adeptes participant aux rituels du groupe, car selon lui « *Le rituel doit donc faire vibrer l'âme de ces personnes.* » (<http://enorus.unblog.fr/les-rites-et-rituels/section> Les rituels et la symbiose). Nous verrons dans cette section la signification donnée au rituel dans la Communauté des druides du Québec (CDQ), selon la vision de Genistos et un exemple de rituel créé par celui-ci.

4.3.1. *Visées et symbolisme du rituel*

Pour Genistos, les rituels sont la célébration collective de la vie, de ses cycles naturels et de la symbolique qui leur est associée. Le cycle de la nature et les propriétés qui en caractérisent chaque étape cruciale seront soulignés lors des huit fêtes, ou célébrations, du calendrier celtique³¹.

« Le rituel qui encadre la célébration vise à nous aider à entrer en symbiose avec ces forces de l'environnement et ainsi d'ouvrir notre intuition, notre ressenti » Genistos (<http://enorus.unblog.fr/les-rites-et-rituels/section>), ouverture nécessaire à l'éveil spirituel.

Tout un symbolisme est associé à chaque fête et au cycle annuel celtique. Par exemple, la fête d'Ambiuolcaïa, mieux connu sous son nom gaélique, Imbolc, célèbre au début février la seconde étape du calendrier celtique³², dédié à la déesse Belisama et au renouveau latent de la nature.

Le cycle de la nature, qui se répète année après année, est un thème très symbolique pour le druidisme. En effet, le cycle des saisons représente le cycle de la vie et par extension, le cycle de l'âme au travers des incarnations. Chaque cycle représente aussi une vie humaine qui passe, de la naissance à la mort, par des étapes cruciales. Chaque période de l'année marquée par une fête symbolise un moment important dans le cycle de vie de l'être humain. Certains passages sont marqués par l'action et d'autres, non moins importants, par la passivité, la transition vers un autre état. Les huit fêtes jalonnant le calendrier celtique (voir annexe 2), pour représenter cette réalité du cycle de la vie de l'année et de l'humain, seront tour à tour sous l'influence du soleil, associé au masculin et dédié à un dieu, ou de la lune et associée au féminin et dédiée à une déesse.

³¹ Mentionnons au passage que le calendrier celtique est aussi utilisé par les groupes Wicca (Gaboury 1995 : 242).

³² Selon Boutios, les Celtes avaient un calendrier prenant en compte les courses solaires et lunaires. Or, le cycle lunaire semble avoir peu d'influence sur les fêtes celtiques, surtout basées sur le cycle de luminosité. Le cycle lunaire ne jouera pas de rôle marqué, hormis à Samonios qui coïncide avec la fin de son calendrier (voir annexe 2).

Nous passerons à présent, pour illustrer les fêtes vues ci-haut, à l'exemple du rituel de la Samonios, rituel typique officié par la Communauté des druides du Québec (CDQ). La Samonios, ou nouvel an celte, est célébré au début du mois de novembre. Ce moment de l'année serait, selon les druidisants, propice à la communion avec l'autre monde (morts, monde invisible, surnaturel, etc.), car la barrière énergétique entre les deux mondes (monde des vivants et monde des morts) serait à son niveau le plus bas.

4.3.2. *Exemple d'un rituel*

Le rituel de la Samonios que nous décrivons est représentatif de l'ensemble des rituels de la Communauté des druides du Québec (CDQ). Il se déroule à l'extérieur autour d'un feu pour célébrer la nature et les quatre éléments et pour favoriser l'union avec la conscience cosmique. En fonction du rituel choisi, le feu sera allumé avant la cérémonie ou au cours de la cérémonie. Dans le cas de Samonios, il fut allumé avant la cérémonie; cependant, dans les rituels où le feu est construit et allumé durant la cérémonie, cette étape viendra un peu après la consécration, avant ou après le son sacré. Le feu est dans un cercle de pierre au centre de l'espace du rituel. La préparation est effectuée par Iuos, le maître du feu, parfois assisté de Genistos, le maître du rituel. Ils placent les bûches qui serviront pour le feu dans un ordre précis, quelques herbes peuvent s'ajouter. Ensuite, on demande à une femme, souvent la même que pour la communion, d'allumer le feu sacré.

Le décor préparé sur le site de l'Alliance des nations respecte l'idéologie indo-européenne, selon la vision qu'en a le groupe. Ce rituel reflète leur compréhension de la mythologie irlandaise, alliant l'importance des points cardinaux et la structure de la société telles que vues dans la section sur les mythologies. À chaque point cardinal du cercle, parce qu'ils sont associés aux quatre maîtres du mythe des îles hyperboréennes (voir annexe 5), se trouve une bûche où est installé un objet. Ces associations se traduiront dans les cérémonies de la Communauté par la place dans le cercle qui sera suggérée aux participants selon certaines caractéristiques qui seront décrites un peu plus loin.

Le rituel s'amorce avec les trois tours en sens horaire de l'espace de culte au son de trente-trois coups de tambours. Genistos en explique la raison comme suit :

« L'effet sonore de l'instrument donne un sentiment de solennité à l'événement. La Communauté entre dans le cercle par la porte de l'Est , dans la direction où se lève le Soleil , et elle se déplace dans l'ordre des points cardinaux suivant la course du Soleil , dans le sens des aiguilles d'une montre: Est, Sud, Ouest et Nord. »
[\(http://enorus.unblog.fr/les-rites-et-rituels/\)](http://enorus.unblog.fr/les-rites-et-rituels/)

Le porteur du tambour ouvre la marche, suivi d'un porteur de torche, de la prêtresse, d'un autre porteur de torche, des trois leaders, d'un dernier porteur de torche et du reste de l'assemblée. Pendant ce temps, la prêtresse annonce :

« Oyé...Oyé...Oyé ! Depuis 1500 ans, cycle après cycle, année, après année, siècle après siècle, l'enseignement de nos pères et celui des divinités nous est parvenus grâce à la chaîne mystique qui traverse le temps. Voici venir vers nous les gardiens de notre tradition, voici venir la lumière qui remonte, depuis la nuit des temps jusqu'à nous. » (Guide de la cérémonie, gracieuseté des dirigeants)

En terminant les trois tours, le porteur de tambour passe la porte, toujours située à l'est. Puis chacun des participants y passe et est invité à s'installer au point cardinal s'accordant le mieux à sa nature. Les gens d'action, qui considère que l'aspect guerrier prédomine chez eux, se feront suggérer de se placer à l'est près de la lance, sous la protection du maître druide possédant les moyens; les personnes investies à la fois du pouvoir spirituel et de la connaissance, comme les druides et les chamans, devront se placer au sud près de la pierre, sous la protection du Grand Connaisseur; ceux qui cherchent simplement la sérénité et qui ne se reconnaissent pas dans les autres portraits recevront la suggestion d'aller au point ouest près du chaudron et sous la protection du maître druide Subtil; les personnes intuitives qui reconnaissent en elles-mêmes une sensibilité particulière, une connexion avec l'au-delà, se placent au nord près de l'épée, sous la

protection du Vêtu. Parfois, les dirigeants suggèrent aux femmes, considérées comme plus intuitives, d'aller au point nord. Par exemple, les deux gardiens de la porte se placent à l'est, de chaque côté de la porte, les druides se placent au sud, etc.

En guise d'ouverture, un petit discours explicatif de la cérémonie est donné par l'un des officiants, généralement Boutios. Puis Iuos prend la première torche et dit :

« Venez tous partager la lumière de nos pères et de nos mères, la lumière qui éveille les humains à l'amour, au partage et à notre union avec les divinités et l'Univers. Que notre communauté accueille cette lumière qui nous vient de Celtie. »

Puis chaque membre de l'assemblée vient allumer la chandelle qui lui a été auparavant distribuée au feu sacré allumé en disant : *« J'accueille la lumière de la connaissance et de la sagesse. Awentia !³³ »*.

Genistos procède alors à la consécration de l'espace de culte³⁴, appelé Nemeton, par l'aspersion d'eau et de sel³⁵. Tout en posant les gestes de consécration, il récite l'incantation suivante :

« Au nom des forces de l'Univers, je consacre ce lieu à nos dieux et déesses : Par Esus, par Bélénos, par Toutatis, par Lugus et par la déesse Bélisama je consacre cette terre, je consacre le lieu qui ce soir, recevra les photos de nos chers disparus ainsi que nos offrandes. Awentia ! »

³³ Awentia est un terme celte signifiant "qu'il en soit ainsi". Évidemment près d' « Amen ».

³⁴ Certains rituels, surtout ceux soulignant les solstices et équinoxes, se prêteront à la circulation du son divin *Oam*. Cette circulation sonore (sens antihoraire, partant de l'est), rappelant un mantra, sera répétée trois fois.

³⁵ La consécration du lieu de culte peut être différente selon le rituel. Parfois, c'est un rituel avec le katana (sabre japonais) de Genistos, puisque ce dernier fut initié aux traditions japonaises et d'autre fois, une fumigation avec de l'encens, de la sauge ou autre herbe correspondant aux énergies de la fête célébrée.

Les participants viennent alors déposer sur une table un objet ou une photo leur rappelant une personne disparue qu'ils veulent honorer. Puis, ils plantent un bâton d'encens au sol à côté de la table. Ensuite, la prêtresse dépose une coupe de vin et un morceau de pain sur cette même table, entoure les objets et les offrandes d'un cordon violet et dit :

*« Amis, parents et ancêtres, vous tous qui nous êtes chers,
célébrez avec nous, vos filles et vos fils, à la Samonios.
Buvez et mangez ! ».*

La prêtresse procède ensuite à la communion³⁶. Celle-ci doit aussi être exécutée par une femme, de préférence déjà initiée aux traditions druidiques, qui peut être assistée par une seconde femme. S'il n'y a qu'une femme, elle tiendra la coupe d'hydromel dans une main et la corbeille contenant des morceaux de pain dans l'autre. Elle fait le tour du cercle en commençant par l'est et s'arrête à chaque participant. Elle lui tend la coupe à laquelle chacun boit, souvent il y a un petit linge pour essuyer la coupe entre chaque participant, et le participant prend dans la corbeille un morceau de pain. Elle peut adresser un petit mot particulier à chacun si elle le désire. Dans le cas où elle est assistée, l'assistante passe à sa suite avec la corbeille.

Il s'ensuit une série de prières et l'on peut commencer à faire les offrandes. Dans le cas de Samonios, le Nouvel An celte, on demande la protection de la déesse. Une femme, la prêtresse, récite la prière suivante :

*« Déesse Brigantia, moi Véronique, ³⁷ta fille, ta sœur et ta
servante, entend ma voix, écoute mes paroles, accueille avec
bienveillance ma prière. Je parle ici au nom de mes sœurs,
tes filles; de mes frères, tes fils; et de tes fidèles serviteurs,
les Druides.*

³⁶ Généralement, la communion druidique suit la consécration.

³⁷ Je faisais la prêtresse durant l'observation de ce rituel.

Ô Déesse entend leur voix, écoute leurs paroles, sonde leur cœur et répond favorablement à leurs demandes, à leurs invocations et à leurs prières.

Laissons notre esprit accueillir la Déesse, la Vie Universelle, notre Mère et notre guide. »

Iuos récite ensuite sa prière des Druides, tirée de son apprentissage au sein du Collège du grand chêne interceltique. Cette prière doit être récitée les paumes vers le soleil et chaque phrase dite par Iuos, doit être reprise par l'assemblée :

« Donne-nous, Ô Dieu, ton appui, et avec ton appui, la force, et avec ta 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 de l'aimer, et en l'aimant, l'amour de toutes choses vivantes, et en toutes choses vivantes, l'amour du divin, du divin et de toute bonté. Awentia! »

Ensuite, Boutios invoque les forces des quatre horizons, c'est-à-dire des quatre Maîtres, et Iuos fait un exposé sur le sens de Samonios. Voici de façon générale ce qu'il explique. On célèbre à la Samonios la commémoration des morts, car l'on croit qu'on est au point précis de l'année où la frontière entre le monde des vivants et l'Autre monde est très ténue. C'est le meilleur moment de l'année pour rendre hommage à nos proches disparus. Genistos invoque ensuite les ancêtres et dit :

« Souvenons-nous des âmes des trépassés! S'ils le peuvent ou s'ils le désirent, qu'ils nous assistent! Pour ceux qui nous ont quittés, pour le monde de la Lumière blanche. Paix à leurs âmes! »

La dernière phrase « Paix à leurs âmes » est reprise par tous puis chaque participant appelle le nom d'une personne décédée, s'approche du feu sacré et y met une offrande pour

cette personne, soit un vœu écrit sur papier ou un produit de la nature (blé, fruits séchés, noix, etc.) ou les deux. Il est à noter que dans la plupart des autres rituels, ces intentions sont silencieuses et les offrandes vont aux dieux ou déesses.

Lorsque les leaders se sont assurés que tous ceux qui voulaient envoyer une intention à l'univers l'ont fait, ils demandent aux participants de se tenir les mains pour former un cercle et la période d'intériorisation débute. Dans le cadre de ce rituel, celle-ci est amorcée par Genistos :

« Vous tous dont on a appelé le nom, entendez nos voix, répondez à notre appel. Nous vous invitons à venir à notre rencontre, à prendre place dans le cercle sacré qui vous est réservé.

Du monde des ombres remontez vers la lumière, recevez nos offrandes, inspirez-nous les vérités cachées et guidez-nous sur la voie de la sagesse. Awentia »

S'ensuivent trente-six coups de tambours et une méditation de groupe durant quelques minutes. Genistos la guidera parfois pour aller dans le sens du but du rituel, surtout au début et à la fin. Puis, on procède au partage des intentions. De façon volontaire, les participants sont appelés à parler pour partager une expérience, un vœu ou tout autre commentaire concernant le rituel. Par exemple, dans le cas de Samonios, plusieurs parlent d'un défunt qu'ils aimaient ou émettent un commentaire sur l'au-delà. Les personnes intuitives placées au nord peuvent être appelées à partager les messages qu'ils reçoivent de l'Autre monde.

Iuos termine en disant :

« Conservons dans notre cœur et dans notre esprit une place et un lien avec ceux qui nous ont précédés, ceux qui nous ont laissé un héritage spirituel. Ainsi seront-ils éternels, leur héritage passant et vivant de génération en génération. »

L'assemblée dit alors : « *Awentia !* » et Boutios entame l'incantation de désacralisation des lieux pour clore le rituel. Les trois tours sont refaits pour sortir de l'espace du Nemeton. Ceux qui le désirent partagent le repas communautaire qui suit chaque rituel. La description de ce rituel et les commentaires attenants illustrent, en bonne partie, la symbolique développée par la Communauté des druides du Québec (CDQ).

Après avoir présenté le système de pensée de la Communauté des druides du Québec (CDQ) qui permet aux adeptes de druidisme du Québec qui le désirent de vivre une expérience rituelle, nous verrons comment le druidisme est vécu individuellement. Le prochain chapitre présentera les membres et les leaders de la CDQ. Nous dresserons un profil des individus rencontrés au cours de notre terrain et, par le récit du parcours religieux de certains d'entre eux, décrirons la trajectoire qui les a menés vers le druidisme; soit en l'incorporant en tant que ressource religieuse dans leur spiritualité personnelle ou en l'adoptant comme voie de cheminement spirituel.

5. Profils et parcours spirituels

Après avoir abordé les aspects religieux collectifs de la Communauté des druides du Québec (CDQ) les prochains chapitres présenteront la religiosité individuelle des dirigeants et des membres du groupe. Le chapitre qui s’amorce décrira les caractéristiques personnelles des individus composant le groupe. Nous verrons les profils global et sociodémographique des membres et leaders de la CDQ, puis nous présenterons les parcours spirituels des dirigeants et de quelques membres interviewés au cours de notre terrain anthropologique. Ces informations descriptives serviront de base à l’analyse lors des deux derniers chapitres de ce mémoire qui ont pour but d’identifier et d’expliquer les motifs d’adhésion des druidisants québécois de la Communauté des druides du Québec (CDQ).

5.1. Profil général

La Communauté des druides du Québec (CDQ) rassemble une population homogène sur plusieurs points, comme la nationalité ou l’intérêt pour la spiritualité, mais très hétérogène sur d’autres points comme l’âge, le sexe ou la classe socioéconomique. Nous vous dresserons dans la prochaine section un portrait des membres quant à leurs croyances, leurs provenances et leurs caractéristiques sociodémographiques.

5.1.1. Présentation des membres et des leaders

La Communauté des druides du Québec (CDQ) est composée du trio de leaders et d’un ensemble de membres plus ou moins assidus participant aux rituels. Les dirigeants, Boutios, Iuos et Genistos, ont des profils très complémentaires contribuant à leur bonne entente concernant la distribution des responsabilités pour la gouvernance du groupe. Boutios pratique le druidisme depuis environ trente ans et a été initié en tant que druide par la Druidiactos aux États-Unis en 1986 et dans la lignée de la Kredenn Geltiek Hollvedel au Québec, par le druide breton Gobannogeros, en 1997. Il a été abordé par Iuos, lorsque ce dernier a trouvé le site internet sur le druidisme de Boutios en 2003, pour fonder la Communauté des druides du Québec (CDQ). Il est présentement le seul druide du groupe, puisqu’il est le seul à avoir reçu la formation d’au moins une lignée druidique, sans pour

autant s'en considérer la seule autorité spirituelle. Dans la direction du groupe, il s'occupe des recherches pour reconstituer la doctrine druidique. Iuos a découvert le druidisme il y a environ dix ans. Au cours de ses recherches sur le druidisme, il avait pris contact avec un groupe européen qui lui avait suggéré de fonder un groupe druidique au Québec. Ce groupe avait aussi mis Iuos en contact avec Genistos qui leur avait demandé de l'information sur le druidisme. Iuos est le maître du feu lors des rituels et l'administrateur pragmatique du trio de dirigeants. Quant à Genistos, si son parcours druidique commença aussi il y a une dizaine d'années, sa trajectoire spirituelle remonte à beaucoup plus loin. Initié au zen et aux disciplines martiales par des maîtres traditionnels japonais lors d'un périple de deux ans au Japon en 1974, il a cheminé dans cette voie qu'il enseigne aussi. À présent, il suit parallèlement la voie du zen et la voie druidique. Au sein de la direction du groupe et du rituel, il compose la liturgie druidique à l'aide des recherches de Boutios et tient le rôle de maître du rituel durant les cérémonies.

Depuis la perte du lieu de culte de la Communauté des druides du Québec (CDQ) et leur brève alliance avec le Collège du grand chêne interceltique, coïncidant avec le début de notre terrain, il y eut une forte diminution des membres réguliers de sorte qu'il ne restait plus que deux membres vers 2010. Ces deux jeunes hommes, Khatos et Samonios, sont deux amis de longue date étudiant les arts martiaux japonais avec Genistos, leur professeur. Leur implication au sein du groupe leur valut l'octroi d'un rôle représentant leur côté guerrier, celui de gardiens de la porte. Ce rôle consiste à symboliquement défendre l'entrée du lieu de culte à toute influence, naturelle ou surnaturelle, pouvant perturber le déroulement du rituel.

Khatos et Samonios étaient antérieurement accompagnés de leur amie Eria. Eria est une jeune femme qui étudiait aussi les arts martiaux sous l'égide de Genistos et bien intégrée dans le groupe. Les leaders lui avaient d'ailleurs accordé un rôle de prêtresse mineure dans les rituels. L'implication d'Eria est dorénavant très partielle depuis qu'elle a suivi son conjoint, envoyé en Chine par la compagnie pour laquelle il travaille. Elle revient sporadiquement au Québec, environ une fois tous les six mois, et lorsque ce moment

coïncide avec un rituel, elle y participe et reprend son rôle de prêtresse. Depuis 2008, elle n'a eu l'occasion de participer qu'une fois ou deux aux rituels.

Nous avons aussi remarqué quelques jeunes membres aux rassemblements plus importants comme le premier rituel célébré à l'Alliance des Nations, mais parmi ceux-ci aucun n'est revenu, sauf un. C'est un jeune homme nommé Ramonos qui souhaitait s'impliquer dans le groupe, mais qui fut très occupé entre 2009 et 2011. Sa prise de contact avec le groupe s'est fait grâce au site internet sur les druides du Québec créé par Boutios. Depuis la reprise plus régulière des rituels en 2011, il s'investit plus sérieusement dans le groupe. Le groupe compte aussi parmi les nouveaux venus une jeune femme que l'on appelle Ishtar. Évoluant dans les milieux Wiccans, elle entendit parler des druides par Ramonos et l'accompagna à un rituel. Son implication dans le groupe depuis la reprise de 2011 est enthousiaste et sérieuse. Ishtar, au début de 2012, participa activement en tant que prêtresse au rituel druidique d'Imbolc (début février). Dans le cas de Ramonos, tout comme dans celui d'Ishtar, l'avenir dira si leur implication restera effective.

Plusieurs membres plus âgés perdirent de leur intérêt après 2009. Certains membres, surtout des femmes, continuèrent quelque temps après la perte du lieu de culte à fréquenter le groupe allié, le Collège du grand chêne interceltique. Quelques-unes, dont une dénommée Diana, quittèrent le groupe à cause de la force du dogmatisme de Renatos Bod Koad alors que d'autres comme Magiam, Lucia, Minta et son époux Tabaco cessèrent partiellement ou entièrement de fréquenter le groupe pour des raisons personnelles. Magiam prit contact avec la Communauté des druides du Québec (CDQ) par l'intermédiaire d'Iuos, un ami de longue date, alors qu'elle fréquentait déjà les milieux spiritualistes et néochamanistes. Iuos lui présenta aussi les dirigeants du Collège du grand chêne interceltique et elle suivit leurs enseignements de 2007 à 2010. Magiam a cependant coupé les liens avec le Collège pour des raisons personnelles qui seront expliquées dans sa trajectoire religieuse. Ses rapports avec la Communauté des druides du Québec (CDQ) ne souffrirent pas directement de cette rupture avec le Collège du grand chêne interceltique et elle se dit ouverte à l'idée de refaire un rituel avec la Communauté, mais ne le considère

plus une priorité, car elle désire se concentrer sur sa spiritualité personnelle. Sa position est d'ailleurs la même envers les spiritualistes et les groupes néochamaniques. Lucia, quant à elle, évoluait aussi parmi les groupes spiritualistes et néochamanistes et fut introduire au groupe druidique par l'entremise de son amie Minta. Elle pense revenir aux rituels lorsque sa situation personnelle et professionnelle sera mieux stabilisée. Enfin, Minta et Tabaco ont délaissé les rituels en raison de l'état de santé de Minta. Celle-ci, atteinte de fibromyalgie, peut difficilement se déplacer pour assister à des rituels en plein air. Auparavant, elle fréquentait aussi les groupes spiritualistes et néochamaniques. Elle connut le druidisme grâce à Magiam et put ainsi introduire Lucia au groupe qu'elles fréquentaient.

Quelques personnes participent aussi occasionnellement en tant qu'invités. Il y a tout d'abord le couple à la tête de l'Alliance des Nations, Bashan et Julia. Sans être impliqué dans la Communauté des druides du Québec (CDQ), le couple met son domicile à la disposition du groupe et aime bien participer, à titre d'hôte et d'ami de la Communauté, aux rituels qu'il permet d'offrir. Bashan et Boutios prirent contact au milieu de l'année 2009 et le leader de l'ADN proposa au druide de lui offrir un espace pour célébrer ses rituels religieux sur le site de l'ADN, qui est aussi son domicile. Annonçant toujours sur son site les prochains rituels de la Communauté des druides du Québec (CDQ), L'Alliance des nations permet d'augmenter le nombre de participants. Ces adhérents à l'ADN peuvent alors découvrir le druidisme et décider d'y adhérer plus sérieusement. Il reste à voir si cette publicité apportera un nombre croissant de membres à la Communauté dans les années à venir. Très occasionnellement, des membres de la famille ou des amis des leaders et des membres participent aux rituels de la Communauté. Nous y avons vu notamment, lorsque le rituel se tient après un cours de Kendo, l'une des filles de Genistos qui est aussi une amie de Khatos, Samonios et Eria. Surtout lors des activités sociales, le fils aîné de Boutios se joint parfois au groupe avec sa fille de huit ans. Ishtar aussi amène parfois sa fille de huit ans et des amies aimant les dynamiques de rituels. Au dernier rituel, elle avait invité deux de ses amies adeptes de Wicca. À l'occasion, Ramonos de même que Khatos invitent des amis et des colocataires. Finalement, un autre ami de la Communauté, Sun, accompagne parfois sa voisine Magiam aux rituels druidiques. Il aime bien les rituels en nature du

druidisme, mais leur préfère la spiritualité néochamanique, qu'il juge moins intellectualisée. Il fréquente aussi les groupes spiritualistes et voue un grand respect à leur leader, Michel.

Après avoir dressé un aperçu des personnes rencontrées sur le terrain de la Communauté des druides du Québec (CDQ), nous nous pencherons sur les éléments sociodémographiques concernant l'ensemble des adhérents au groupe. Cette section bouclera le profil que nous brossons de la communauté et constituera une introduction à la description plus approfondie des trajectoires religieuses des dirigeants et de certains membres.

5.1.2. Quelques données sociodémographiques

Le corpus de données se compose d'éléments provenant de divers milieux dont nous avons néanmoins relevé certains points communs qui sont essentiels à cette étude. En effet, le groupe est culturellement homogène, c'est-à-dire qu'il est très majoritairement composé de Québécois d'ascendance canadienne-française. Depuis 2008, seules deux jeunes femmes ne correspondant pas à ce profil ethnique ont participé aux rituels. La première personne est notre collègue Anna Luisa, dont les ascendances sont péruviennes et canadiennes-françaises, et la seconde est Ishtar qui est d'ascendance italienne.

Ensuite, on constate deux profils générationnels distincts. Le deux tiers des membres se compose d'individus de quarante-cinq à soixante-cinq ans. Si l'on inclut les leaders, on constate une majorité d'hommes, mais si on les exclut, le ratio homme/femme est plus balancé. Ces individus appartiennent à la petite classe moyenne et la façon de parler et d'agir de plusieurs d'entre eux démontre que leur milieu d'origine est plus modeste. Selon les entrevues menées, les parents d'une majorité des membres plus âgés étaient ouvriers ou paysans. Quant à ces dits membres, ils exercent des professions d'enseignants, de fonctionnaires, de pompiers, de secrétaire ou encore d'infirmière et certains sont sur l'aide sociale. Donc, nous dirions que la classe sociale dominante est la classe moyenne, mais qu'il y a une partie des membres plus âgés dans la classe ouvrière.

Enfin, il y a une diversité au niveau du statut civil. Une très faible majorité est en couple, parfois mariée, et a des enfants. L'autre partie est composée d'hommes et de femmes, célibataires ou divorcés, qui n'ont pas d'enfants. Il est intéressant de constater que les individus en couple appartiennent généralement à la classe moyenne alors que les célibataires appartiennent plutôt à la classe ouvrière.

L'autre tiers se compose d'adultes au début de la trentaine au style de vie plutôt bohème. Le ratio homme/femme des quarante ans et moins se situe autour de 3 hommes pour deux femmes. Ces jeunes sont généralement étudiants en art ou en sciences sociales ou occupent un emploi touchant de près ou de loin aux arts, comme concepteur graphique ou artiste peintre. Tous sont issus de la classe moyenne, mais la précarité de leurs emplois ou leur statut d'étudiant les fait souvent vivre avec des revenus plus modestes, exception faite pour Ishtar dont le mode de vie correspond à la classe moyenne, c'est-à-dire en couple, deux enfants, bel appartement dans la petite Italie. Au moment des entrevues, les jeunes hommes étaient célibataires, sans enfants et vivaient en colocation alors que les jeunes femmes étaient mariées, l'une avec enfants et l'autre sans, et vivant en modèle nucléaire, c'est-à-dire seule avec le conjoint ou en famille.

Après avoir présenté un portrait global des principales caractéristiques des membres, nous donnerons quelques exemples des trajectoires religieuses observées chez les membres interrogés. Rappelons que les présentations et les caractéristiques vues au cours de cette première partie servent d'introduction et de complément aux parcours individuels qui seront décrits dans la prochaine partie.

5.2. Trajectoires spirituelles

Nous verrons à présent les divers parcours spirituels qu'ont empruntés les druidisants de la Communauté des druides du Québec (CDQ). Ces récits de vie mettant l'accent sur la spiritualité de l'individu serviront de référence principale pour l'analyse des questions qui seront abordées au cours des prochains chapitres. Nous y présentons les

parcours des dirigeants Boutios, luos et Genistos, des gardiens de la porte Khatos et Samonios, et des membres Lucia et Magiam³⁸.

5.2.1. *Boutios*

Dans les années '50, Boutios reçoit une éducation catholique très stricte par ses parents. Cependant, par ses grands-parents dont il est très proche, il est rapidement mis en contact avec les spiritualités amérindiennes (par sa grand-mère abénaquise), à la franc-maçonnerie³⁹ par son grand-père maternel et avec la tradition de conteur, ou paganisme québécois (la chouannerie⁴⁰) par son grand-père paternel. Le côté mystique de ces autres types de spiritualités le rejoint plus que le catholicisme.

Lors de la Révolution tranquille, plusieurs de ses amis s'intéressent aux traditions hindoues ou bouddhistes, mais Boutios désire quelque chose de plus près de ses racines. Ainsi, lors d'un voyage en Angleterre, Boutios rencontre des personnes qui lui parlent de druidisme et lui conseillent des livres. Cette voie semblait correspondre à ses aspirations. Un peu plus tard, il va en France et peut approfondir un peu plus ce qu'il a appris en Angleterre. En revenant au Québec, Boutios travaille dans l'édition. L'un de ses collègues, Eruros, partage les mêmes convictions que lui de sorte que, en 1986 tel que vu en introduction, le duo fonde, le Nemeton⁴¹ des druides du Québec. Dans ces mêmes années, Boutios rencontre le leader de la Druidiactos (<http://druidiacta.webs.com/>). Il nous raconta le déroulement des événements qui l'amènèrent à devenir quatre ans plus tard le dirigeant de la Diuiciacton en ces termes :

« on est rentrés en contact avec Tadhg MacCrossan, Tom Cross finalement qu'il s'appelle, qui lui, a écrit un livre à la Welland Press aux États-Unis, une maison d'édition spécialisée dans le milieu néo-païen. Et

³⁸ Nous n'avons pu obtenir d'entrevue de prêtresses, faute de possibilité, au cours de notre terrain.

³⁹ La Franc-maçonnerie est une société initiatique à teneur mystique où certains secrets détenus par le groupe seraient révélés à ses membres par diverses initiations.

⁴⁰ La Chouannerie désignerait la tradition païenne du Québec comprenant un corpus de contes et légendes, des superstitions et quelques éléments de sorcellerie ou de connaissances naturelles.

⁴¹ Voir la note 7 à la section 3.1.

là, on est restés très bons amis avec Tom Cross. [...] Nous sommes devenus membres de son organisation qui s'appelait *Druidiactos*. Après un certain temps, Tom Cross, a abandonné et m'a légué le titre de druide ».

En tant que nouveau dirigeant d'un groupe druidique américain d'une dizaine de membres et de sa section québécoise d'une trentaine de membres, Boutios a alors des contacts avec certains leaders druidiques américains comme Isaac Bonewitz (ADF). Cependant, la section du Québec se démantèle tranquillement au profit de la Kredenn Geltiek, à ce moment-là en pleine scission⁴². Auparavant, le groupe druidique québécois de Boutios comptait des membres dans la région de Montréal et plusieurs membres habitant les environs de Granby. Au début des années 1990, ils sont près de cinquante. Le groupe de Montérégie, comptant près de vingt personnes, va se faire initier en France par le dirigeant d'une section dissidente de la Kredenn Geltiek. Peu de temps après, ils quittent le groupe de Boutios. L'année suivante, plusieurs membres de Montréal vont en France se faire initier par un ancien leader, Serj Pineau, de la Kredenn Geltiek. Ce dernier venait de quitter ce groupe pour fonder un autre groupe druidique à tendance plus artistique. Ces membres quittent donc la *Druidiactos*, section du Québec, pour suivre cet ancien leader de la Kredenn Geltiek et Boutios se retrouve seul au Québec avec Eruros et une femme membre. Puis ceux-ci, démotivés, quittent aussi quelques mois plus tard. Boutios se concentre alors sur la section américaine.

En 1997, Gobannogeros, le leader de la Kredenn Geltiek Hollvedel, vient au Québec et Boutios demande à être initié par lui et rattaché à son groupe, car la vision du groupe lui plait. Depuis 1997, ils correspondent régulièrement et Boutios est souvent publié dans leur revue intitulée *Ialon*⁴³. Parallèlement, il participe parfois à des cérémonies amérindiennes de type Pow Wow et à des formations données par la chamane Cherokee Pa'Ris'Ha. Lors d'un Pow Wow aux États-Unis, il ressent de l'hostilité de la part de certains Amérindiens.

⁴² Voir à ce sujet la section 3.1.1.

⁴³ Ialon signifie clairière, dans le sens de village ou lieu défriché en langue bretonne (<http://encyclopedie.arbre-celtique.com>).

Il se met alors à en discuter avec un vieux chaman, Pied Noir, et celui-ci lui conseille d'aller du côté de la spiritualité druidique, car selon lui, celle-ci serait plus près de ses racines. Ce conseil le raffermi dans sa décision de faire du druidisme sa seule voie spirituelle.

Aux débuts des années 2000, Boutios est contacté par deux nouveaux druidisants ayant besoin d'un guide pour former un Nemeton druidique. C'est à ce moment que *la Communauté des druides du Québec (CDQ)* est fondée. Boutios pratique le druidisme depuis plus de 30 ans. Au cours du second chapitre, nous avons exploré sa vision du druidisme, qui s'inspire aussi de l'hindouisme depuis qu'il s'est joint à la Kredenn Geltiek Hollvedel et qu'il a lu les ouvrages de Dumézil.

5.2.2. *Genistos*

Genistos provient d'une famille très catholique et reçoit l'éducation religieuse typique d'un individu né au Québec au milieu des années'40. Cependant, il a l'esprit rebelle et rejette très tôt le christianisme, car cette doctrine ne l'interpelle pas. Il est aussi influencé par une tante impliquée dans un groupe païen. Dès l'adolescence, il tente de trouver une autre religion ou spiritualité qui lui conviendrait mieux. Ses recherches débutent par le judaïsme, mais il s'en désintéresse parce que certains aspects le repoussent. Il poursuit avec l'hindouisme, mais là aussi quelque chose le dérange. Puis, il essaie le bouddhisme theravada et encore là, cette religion ne lui convient pas. C'est alors qu'il découvre le bouddhisme zen. Une phrase du Bouddha consignée dans un écrit bouddhiste zen le touche particulièrement :

« Ne croyez pas une chose parce qu'elle vous est enseignée par vos prêtres, par vos religions, par vos traditions, croyez une chose à partir du moment où vous y avez réfléchi et que vous en avez fait votre vérité temporaire. »

Cette phrase a sur lui l'effet d'une véritable révélation qui le mène jusqu'au Japon (<http://www.sandokaikobudo.org/sandokai/sensei.html>). Là-bas, il apprend la vieille

tradition et les disciplines martiales qui y sont associées auprès de maîtres japonais renommés. Cette démarche aboutira, sous l'encouragement de ses maîtres, à la fondation du Sandokai⁴⁴ en 1983 :

« Cette décision était une réponse à la demande de ses maîtres qui souhaitaient avoir au Québec une école traditionnelle. La vocation du Sandokai est de « Transmettre fidèlement l'enseignement traditionnel. » (<http://www.sandokaikobudo.org/sandokai/sensei.html>).

Pendant cette période, il s'intéresse aussi à la magie occidentale. Le côté rituel le passionne, mais il abandonne trouvant ce type de magie trop imprégné d'éléments kabbalistiques. Il se demande alors s'il existe une tradition magique qui soit purement occidentale, sans apports des traditions spirituelles du Moyen-Orient. Parallèlement, au fil du temps, Genistos raffine son art martial par des études sur les traditions spirituelles orientales, l'histoire et la culture japonaise à l'Université de Montréal et en étudiant l'acupuncture au Cégep de Rosemont.

En lisant sur le Qi Gong Shu, concept énergétique important en acupuncture, Genistos trouve d'anciens textes druidiques. Il a l'impression de pouvoir reprendre contact avec ses racines et ce côté-là l'attire beaucoup. Il se met alors à creuser le sujet et prend contact avec l'Ordre druidique d'Arvernia qui lui donne les coordonnées de Iuos. Ensemble, ils trouvent le site internet de Boutios et forment la Communauté des druides du Québec (CDQ). Plus tard, en rencontrant Renatos Bod Koad, il commence la formation druidique que ce dernier offrait tout en continuant ses activités dans le bouddhisme zen, les arts martiaux et auprès de la Communauté des druides du Québec (CDQ). Cependant, tout comme Iuos, il délaisse les enseignements du Collège du grand chêne interceltique tant par manque de conviction envers les enseignements de ce dernier que pour préserver l'unité de la Communauté des druides du Québec (CDQ). Progressivement, la vision du druidisme de Genistos tend à se rapprocher de celle de Boutios, notamment parce qu'il constate que cette

⁴⁴ Pour plus de détails sur l'art martial japonais du Sandokai, voir le site web (<http://www.sandokaikobudo.org/>).

façon d'envisager le druidisme s'harmonise parfaitement avec le bouddhisme zen qu'il pratique depuis plus de trente ans.

5.2.3. *Iuos*

Iuos vécut dans une famille plutôt pratiquante du début des années '60. Cette famille, comme plusieurs autres familles québécoises, devint non pratiquante en raison de l'attitude autoritaire du curé de la paroisse. Dès son plus jeune âge, Iuos sent un intérêt pour le mysticisme, mais c'est seulement en abordant la quarantaine qu'il ressent le besoin d'activer cet intérêt en entamant une quête spirituelle:

« Je cherchais quelque chose au niveau spirituel, qui pouvait être intéressant, rejoindre mes cordes sensibles. Pour être capable de vibrer de tout mon être. Tu comprends ? »

Cette recherche débute par le catholicisme. Iuos explique son cheminement comme suit :

« Alors, j'ai cherché dans la religion catholique, dans différentes tendances de la religion catholique. [...] J'ai regardé chez les dominicains, les franciscains, les Jésuites et j'ai cherché aussi chez les plus conservateurs comme l'Opus Dei. [...] mais ça n'a pas réussi à me faire vibrer. »

Le côté mystique d'Iuos n'est pas interpellé, il ne parvient pas à trouver ce qu'il recherche à travers la Bible et le christianisme.

C'est un livre qui mène Iuos à la découverte du néopaganisme. Le roman *les Dames du lac* de Marion Zimmer Bradley, découvert dans un autobus, parle de l'ancienne époque celte et de la sagesse occidentale perdue à cause des persécutions dues à l'arrivée du christianisme en ce pays. C'est pour lui une révélation qui lui donne envie de creuser l'histoire celte et les mouvements néopaïens. Dans un premier temps, il découvre des groupes montréalais de la lignée Wicca. Après quelque temps, il conclut que cette spiritualité ne lui convient pas tout à fait, car certains aspects, comme, par exemple, l'utilisation du mot sorcière, lui semblant négativement connoté et l'existence des cercles fermés donnant une impression sectaire, le dérangent.

Entretiens, il s'adonne au yoga, surtout le yoga tantrique blanc, qu'il incorpore à sa spiritualité néopaïenne. Il découvre finalement des sites internet sur le druidisme et il sait alors qu'il a trouvé sa voie. Un groupe français avec lequel il correspond lui donne les premiers rudiments de rituels et de connaissances. Ils le mettent aussi en contact avec Genistos, un autre druidisant québécois qui les avait contactés. Au départ, les rapports entre Iuos et Genistos sont un peu tendus, car leurs visions du druidisme divergent, notamment dans la conception de l'au-delà. Puis, Iuos trouve le site internet de Boutios et la venue de ce troisième druidisant rétablit un certain équilibre. En effet, Boutios a aussi une vision différente des deux autres, mais il propose quelques compromis satisfaisants créant des liens entre les trois philosophies divergentes. Ainsi, la Communauté des druides du Québec (CDQ) peut voir le jour.

Par contre, le cheminement de Iuos ne s'arrête pas là. Quelques années plus tard, il prend contact avec un druide français, habitant partiellement au Québec, auteur de plusieurs livres sur le druidisme et reconnu en France dans ce domaine. Il commence donc sa formation druidique auprès de ce grand druide tout en formant toujours le trio de rituels avec Boutios et Guénistos et en pratiquant toujours un peu de yoga. Faisant suite à un conflit avec Boutios concernant la fréquentation de ce grand druide, Iuos délaisse le druide français et tend maintenant à orienter sa philosophie par une plus grande pratique du yoga.

5.2.4. *Khatos*

Khatos démontre dès son enfance un vif intérêt pour l'histoire et la religion. Même si ses parents sont non pratiquants, il est initié au catholicisme tant par l'école que par une partie de sa famille élargie, dont une tante encore aujourd'hui catholique pratiquante chez qui il passe parfois des fins de semaine. Néanmoins, il pose rapidement un œil critique et distancié sur cette religion. En fait, l'enseignement religieux catholique ne répond pas à ses questionnements précoces face à la religion et à son besoin de mysticisme. D'ailleurs, au

moment de sa confirmation, il fait savoir qu'il rejette le catholicisme et qu'il préfère suivre l'enseignement moral.

Pendant toute son enfance, la démarche autodidacte d'analyse du monde de Khatos est particulièrement favorisée par sa mère qui l'appuie toujours dans ses découvertes et l'encourage à se questionner. En effet, lorsqu'il se pose des questions sur la symbolique du christianisme et ses rites dont le sens profond lui échappe, la mère de Khatos l'amène à la bibliothèque ou au musée pour se renseigner puis elle l'aide à pousser ses raisonnements. L'éducation donnée par celle-ci a un impact non négligeable sur la façon de Khatos d'envisager et d'analyser la religion.

À l'adolescence, le goût de Khatos pour le mysticisme s'accroît, ce qui l'amène à s'intéresser aux rituels. Tôt, il est fasciné par le feu dans lequel il voit un aspect mystique et rassembleur favorisant le rituel. Sa découverte des jeux de rôle influencera aussi sa spiritualité dans le futur et l'amène à s'instruire sur la magie, la Kabbale, l'époque médiévale et les légendes chrétiennes qui entourent cette période comme le fameux cycle arthurien. Cette période de sa vie est marquée par des escapades dans les champs à allumer des feux et à construire des rituels et par des visites dans les boutiques de magie et d'ésotériques. Encore aujourd'hui, le rituel revêt pour Khatos une importance capitale. Il le conçoit comme un moyen de démystifier le mystère et d'accéder aux grandes vérités. Le rituel peut se faire en solo et permettre tout de même l'acquisition de propriétés spirituelles menant à une transformation de l'être, mais la dimension du rituel de groupe est aussi très importante, car elle multiplie l'effet du rituel et de ses bienfaits.

Un peu plus tard, pendant son CÉGEP, Khatos s'inscrit à des cours d'arts martiaux offerts à son collège. Appréciant grandement son professeur, Genistos, il s'initie graduellement à l'art du Sandokai. Au moment où Khatos prend contact avec Genistos, ce dernier n'a pas encore découvert le druidisme. Par contre, il s'instituait déjà comme un mentor spirituel en le guidant sur les voies spirituelles orientales. En effet, l'intérêt de Khatos pour le Kendo l'amène encore une fois à s'instruire de façon semi-autodidacte sur

les origines et les systèmes de pensée inspirant les arts martiaux orientaux⁴⁵. Il retient particulièrement le shintoïsme et le taoïsme.

Parallèlement, il est introduit à la Wicca par des amies et participe à leurs rituels. L'intérêt de Khatos pour ces groupes est stimulé par ses prédilections d'adolescence pour les mythes, les rituels et le paganisme. La pratique des arts martiaux et des rituels wiccans permettent à Khatos d'explorer plusieurs spiritualités différentes. En effet, il considère que l'exploration et l'utilisation de plusieurs ressources religieuses sont un bon moyen pour se faire une idée plus juste de la vérité. Pour cela, Khatos utilise une technique autodidacte fondée sur l'étude, la méditation et l'analyse des symboles contenus dans chaque religion qu'il aborde afin de retrouver l'essence de ces religions. Par exemple, en auscultant les divers symboles que l'on retrouve dans le christianisme, on parvient aux origines symboliques de cette religion qui sont, selon lui, inspirées de la magie mésopotamienne. C'est essentiellement cet élément qu'il garde du christianisme dans sa religiosité personnelle.

Enfin, pendant le processus d'étude des religions de Khatos, Genistos lui fait découvrir son groupe de druidisme dès sa création au début des années 2000 et Khatos délaisse alors la Wicca, entre autres, parce que le druidisme s'approche plus de sa vision du paganisme et des rituels que cette dernière. Depuis, Khatos allie sa spiritualité druidique à sa discipline martiale japonaise avec une grande liberté de pensée. Il pratique le druidisme surtout à l'occasion des rituels druidiques organisés par la Communauté, qui est pour lui une « association lui donnant les outils spirituels qu'il ne peut obtenir individuellement ». En plus, il chemine sur la voie du Sandokai, alliant les pratiques spirituelles et martiales. Khatos se dit particulièrement interpellé par le Shintoïsme dont il tire le concept de force (morale, spirituelle, physique), concept important dans sa compréhension spirituelle. Du taoïsme, il adopte la perspective, c'est-à-dire la façon d'analyser les événements de la vie. En résumé, Khatos combine dans sa spiritualité une vision individuelle orientale,

⁴⁵ À ce sujet, voir le site du groupe martial de Khatos <http://shinrenkai.org/a-propos-de-nous.html>, où il détaille la teneur de ses études et formations.

caractérisée par une structure de pensée taoïste enrichie de concepts shinto, à une pratique collective païenne.

5.2.5. *Samonios*

Les parents de Samonios, purs produits de la Révolution tranquille, avaient été élevés dans la religion catholique, mais étaient très peu pratiquants tout en suivant la tradition. Samonios a reçu tous les sacrements du catholicisme, mais il fréquente très peu l'église. Cependant il a eu droit, comme la plupart des jeunes de sa génération, au cours d'enseignement religieux et catholique donné dans les écoles québécoises des années '80.

La télévision, par l'écoute de documentaires, pousse sa réflexion ce qui lui fait réaliser très vite qu'il ne croit pas en ce que la pastorale scolaire lui apprend. Il devient très critique envers le sentiment de culpabilité que les croyances et pratiques catholiques suscitent en lui.

Trouvant que ce que prône la science a plus de sens, il se tourne, au secondaire, vers celle-ci et devient athée. En même temps, par sa mère qui est acupunctrice, il est vite initié aux concepts d'énergie et aux systèmes de pensée orientaux. Il fait alors des liens entre le concept d'énergie de ses cours de science et celui des systèmes de pensée orientaux. Il se met donc à explorer les diverses conceptions d'énergie dont parle la science allant jusqu'à la physique quantique. Au bout d'un certain moment, il constate que ces diverses conceptions le ramènent à la spiritualité et il en vient à développer, à l'aide d'une vision symbolique, une vision holiste de la spiritualité et de l'énergie. Il conçoit l'idée que nous serions capables de beaucoup plus que ce qu'on nous apprend à l'école si l'école nous apprenait les vraies choses (1998).

Il réexplore le catholicisme pour faire finalement une dissociation entre la foi dans le message chrétien et l'organisation religieuse. Il s'est dissocié de l'Église, mais dit garder sa foi dans son message et certaines croyances. Il parvient à une compréhension

symbolique renouvelée du mystère de la Sainte Trinité, il découvrit le tétragramme et en vint finalement à l'exploration de la magie occidentale.

Il rencontre Genistos en s'inscrivant aux cours de Kendo que donne celui-ci. Puis un jour, Genistos lance dans une conversation qu'il a fait un rituel et l'intérêt de Samonios se soulève immédiatement. Pour la première fois, un adulte qu'il estime lui parle simplement de spiritualité et de magie. Pour lui, son intuition que l'on peut devenir plus que ce que l'on est se confirme et il veut apprendre auprès de cet homme. Parallèlement aux enseignements spirituels de Genistos, Samonios se sert aussi des préceptes kabbalistiques et de la magie occidentale pour évoluer spirituellement. De plus, la lecture des livres de Castaneda mène Samonios à l'exploration de la marijuana comme moyen de parvenir à des états de conscience modifiés ouvrant la porte sur « d'autres mondes ».

Lorsque Genistos fonde la Communauté des druides du Québec (CDQ) avec Iuos et Boutios, Samonios est très intéressé par le groupe, car il veut des bases solides pour explorer la magie et les rituels mystiques. Dans le groupe, il est frappé par l'ouverture qui y règne. Cela lui semble vrai et authentique.

Enfin Samonios, qui possède des aptitudes indéniables en informatique, nous a dit avoir appris à programmer⁴⁶ de façon autodidacte jusqu'à un niveau qui s'acquiert normalement par des études universitaires dans ce domaine. Grâce au développement personnel de ses compétences, Samonios a pu faire des liens avec le tétragramme chrétien, ce qui influence aussi sa conception de l'univers et de la spiritualité. Il est parvenu à une conception symbolique des lois de l'univers⁴⁷ à travers le langage informatique ce qui lui permet de faire des parallèles avec le polythéisme. Il en a dégagé une conception de l'être et de l'univers confirmant son intuition sur les capacités de l'être humain.

⁴⁶ La programmation consiste en un apprentissage du langage et des fonctions en informatique afin de construire notamment des sites internet et des logiciels.

⁴⁷ Le répondant nous présenta son analyse par cette formule : Propriétés et fonctions = objet de programmation.

5.2.6. Lucia

Lucia reçoit l'éducation catholique habituelle dans les années '50-'60. Provenant d'une famille d'agriculteurs de quatorze enfants, elle est cependant éduquée par une riche sœur de sa mère à partir de l'âge de quatre ans. Cette tante se sentait un peu seule et les parents, qui avaient beaucoup de bouches à nourrir, acceptèrent avec soulagement de laisser l'une de leurs benjamines aux bons soins d'une personne ayant le temps et les moyens de s'en occuper. C'est donc cette tante qui donne une éducation catholique à Lucia et qui, à l'adolescence, l'inscrit dans une bonne institution catholique.

La quête spirituelle de Lucia débute au début de l'âge adulte grâce à son travail de secrétaire pour un chiropraticien. Son patron, qui fut son conjoint pendant plusieurs années, s'intéressant à divers courants mystiques et à plusieurs techniques de guérison parallèle l'introduit à cet univers. Depuis, la spiritualité de Lucia est très liée à sa vision de la santé. D'elle-même, elle va chercher des formations notamment en Reiki, en kinésiologie de reprogrammation et en technique Ho'oponopono⁴⁸. D'ailleurs, il y a quelques années, pour vaincre le cancer Lucia utilise le réseau de santé québécois et les médecines parallèles. Selon elle, ses formations en divers techniques de guérison lui permirent d'atténuer les dégâts de la chimiothérapie sur son organisme.

Cependant, bien avant de rencontrer son époux, Lucia s'est toujours sentie attirée par les spiritualités qui entretiennent un lien avec la nature et l'énergie, tout en incorporant certains éléments chrétiens provenant de son éducation catholique. Plus tard, elle apprit que cette attirance et cette habileté pour tout ce qui a trait aux méthodes énergétiques sont typiques de sa famille d'origine. En effet, lorsqu'elle reprend contact avec sa famille biologique à la mort de sa tante, Lucia constate que sa mère et ses frères et sœurs utilisent naturellement un pendule⁴⁹ pour poser des questions à l'univers et obtenir des réponses. De plus, sa mère connaît l'art de la divination par le tarot.

⁴⁸ Tel qu'expliqué par Lucia : médecine parallèle où la guérison physique et spirituelle se fait par le pardon.

⁴⁹ La radiesthésie ou méthode du pendule consiste à utiliser un pendule ou quelque chose pouvant le remplacer, par exemple une aiguille au bout d'un fil blanc, et à le laisser pendre en posant une question

Grâce à l'un de ses frères, Lucia fait connaissance avec l'Église spirituelle de guérison (ÉSG), - voir les publications de l'anthropologue Deirdre Meintel (2003, 2005, 2006) à ce sujet. Ce frère, très impliqué, est ministre et guérisseur dans ce mouvement, Lucia l'accompagne surtout lorsque le ministre principal (Michel) est là. Par son frère et d'autres amis rencontrés dans cette Église, elle commence à assister à des rituels de spiritualité amérindienne. Lorsque ses ressources financières et son horaire le lui permettent, Lucia fait des Sweat Lodges guidées par Sun, un adepte de l'ESG et de néochamanisme qui a reçu une formation et l'accord d'un chamane Cherokee pour procéder à ce type de rituels amérindiens de purification.

Enfin, Minta une amie rencontrée grâce à son frère et qui fréquente l'ÉSG et les rituels amérindiens lui parle de rituels druidiques. Ce type de spiritualité l'intéresse hautement surtout depuis qu'elle a vu le film *Les Brumes d'Avalon*. Elle veut donc y participer et tente maintenant, lorsque c'est possible pour elle, de venir aux cérémonies druidiques chaque fois que le groupe se réunit. Cependant, Lucia tient à mentionner qu'elle garde une certaine distance avec tous les groupes et préfère se considérer comme une invitée. Elle préfère garder son autonomie spirituelle et utiliser les divers groupes fréquentés et les formations en méthodes de guérison comme autant de ressources spirituelles lui permettant de constituer son système religieux personnel.

5.2.7. *Magiam*

La religion catholique ne fait pas partie longtemps de l'univers de Magiam. Ses parents sont catholiques pratiquants jusqu'à ce qu'elle atteigne ses 8 ans, puis ils rompent avec l'église. Par contre, la mère de Magiam lit beaucoup sur la spiritualité, notamment le Livre Durancia (écriture automatique); donc, par sa mère elle développe tôt une certaine curiosité au niveau spirituel.

précise. La façon dont le pendule bougera (cercles, lignes) ou pas donne la réponse à la question. Cette méthode peut aussi être utilisée à des fins médicales. Le praticien radiesthésiste mettra le pendule au-dessus de diverses parties du corps du patient. Le sens et l'intensité du mouvement du pendule selon la partie du corps auscultée lui permettront d'établir un diagnostic.

Le véritable parcours spirituel de Magiam débute vers l'âge de 30 ans, à la mort de sa mère. De plus, cet événement douloureux coïncide avec la mort d'un ami proche, ce qui la plonge dans la dépression. À l'hôpital où Magiam travaille comme infirmière, une collègue qui consulte des médiums lui suggère d'en consulter un de sa connaissance. Ce médium lui conseille certaines pratiques, dont la méditation, et lors d'une méditation elle entre en contact avec sa mère. Celle-ci lui prodigue alors quelques conseils et recommandations et l'aide à « réaligner son canal énergétique », qui était « déphasé par les événements ». Elle se remet en question et pendant un an elle prend soin d'elle en travaillant peu (5 jours par 2 semaines) et en ne vivant que de méditation et de peinture. Elle écrit toutes ses visions.

Entre temps, elle commence à fréquenter une église spiritualiste de guérison étudiée par l'anthropologue Deirdre Meintel (2003 et ouvrages ultérieurs). Elle fait partie des cercles de voyance pendant environ 5 ou 6 ans, mais elle quitte parce que la tendance à l'interprétation des messages la met mal à l'aise. Lorsqu'elle reçoit un message, elle préfère dire ce qu'elle voit plutôt que d'interpréter sa vision, car la signification qu'elle comprend de cette image peut être différente et seul le destinataire du message possède tous les éléments pour bien comprendre le message. Magiam conclut alors qu'elle a fait le tour de ce que le spiritualisme peut lui apporter et qu'elle doit continuer ailleurs son cheminement.

Elle explore ensuite la spiritualité amérindienne. Magiam fait plusieurs Sweat Lodge et suit les enseignements des chamans amérindiens provenant d'Amérique du Nord. A cette période de sa vie, elle a besoin de cela pour garder les pieds sur Terre, pour équilibrer son côté très méditatif. Plus tard, vers la fin de son parcours avec les Amérindiens, son ami Iuos lui propose d'assister à des cérémonies druidiques. Elle en aime le côté nature, qu'elle retrouvait déjà dans les spiritualités natives amérindiennes, relié à un côté logique. Elle a aussi l'impression de retrouver ses racines tout en alliant intuition, connaissances et logique. Finalement Magiam quitte le druidisme, considérant que cette religion manque de vitalité et que l'enseignement se fait trop rare. En effet, ces dernières

années l'apparition de beaucoup problèmes chez les druides a réduit le nombre de rituels. De plus, après son adhésion au Collège du grand chêne interceltique, Magiam voit une diminution des enseignements et ateliers offerts et a quelques différends avec la druidesse, ce qui la convainc de délaisser le druidisme.

De même, Magiam délaisse aussi les autres types de spiritualités et continue à méditer de façon indépendante. De ses expériences spirituelles, elle a appris à utiliser son potentiel d'intuition et d'intelligence, à faire confiance à son Maître intérieur et à développer des méthodes pour se brancher à la source et pour s'enraciner dans la terre pour évoluer dans le monde. L'intégration des enseignements des divers groupes qu'elle a fréquentés lui permet à présent d'évoluer par elle-même.

6. La quête spirituelle

Le chapitre que nous entamons analysera le processus spirituel dans lequel le druidisant s'est engagé à un moment ou un autre de sa vie et comment ce cheminement l'a conduit vers les religions néopaïennes, puis vers la création d'un groupe druidique nommé la Communauté des druides du Québec (CDQ) ou vers l'adhésion à cette dernière. Nous décortiquerons les différentes phases de la quête spirituelle du druidisant en nous servant des données de terrain présentées au chapitre précédent et ébaucherons quelques tentatives d'explication à ces parcours. Les moments clés sélectionnés pour l'analyse sont d'une part, le déclenchement de la quête spirituelle, impliquant les raisons sociales et individuelles qui l'ont stimulée. Et d'autres parts, la découverte du néopaganisme, en expliquant le rôle qu'a joué la modernité dans ce processus.

6.1. L'engagement dans la quête spirituelle

Dans un ouvrage récent, Charles Taylor, (2011) invoque la recherche du sentiment de plénitude que l'on retrouve à « l'âge séculier » de l'Occident. Cette recherche de la plénitude, qui, à notre avis, est caractéristique de la quête spirituelle, correspond bien aux témoignages que nous avons recueillis lors des entrevues. Du discours de chaque personne interrogée, il ressort un besoin de mysticisme allié à une insatisfaction face aux réponses que leur fournissait le catholicisme. Cette section analysera les parcours précédemment présentés afin de dégager du discours des druidisants les motivations qui les poussèrent à chercher le sentiment de plénitude ailleurs que dans le catholicisme.

La quête spirituelle du druidisant est souvent intrinsèquement liée à la façon dont ce dernier percevait la première religion avec laquelle il fut en contact. Les récits de vie recueillis lors des entrevues avec nos répondants démontrent des différences notables quant aux réactions face au catholicisme. Ce clivage semblait sensiblement lié à l'âge et au sexe des individus. En effet, même si l'insatisfaction face à l'Église catholique ressortait chez tous les répondants, les raisons et l'intensité de la réaction se démarquaient selon le genre et la génération de l'acteur social. Cette tendance illustre bien l'influence du contexte sociohistorique sur la religiosité du croyant (McGuire 2008). Ainsi, nous pensons qu'une

partie de la réponse se trouve dans l'histoire religieuse du Québec et que l'influence de certains événements marqua différemment les générations.

6.1.1. Le contexte familial

Le rapport au catholicisme et la façon générale d'aborder la religion des druidisants d'âge mûr se distinguent nettement de celle des individus plus jeunes. Cette différence, selon le sociologue E-Martin Meunier, semble s'expliquer en partie par « l'importance de la rupture culturelle survenue lors des années '60 » (2008 : 54) dont l'impact se reflète sur le vécu religieux social et familial de l'individu.

Chez Boutios et Genistos où l'enfance fut marquée par un contexte social et familial très religieux, on constate une réaction puissante de rejet du catholicisme qui se révéla précocement. Cette réaction est qualifiée de « ras-le-bol » des baby-boomers par le politologue Louis Balthazar qui l'explique par « la pratique religieuse fort contraignante et imposée d'une manière autoritaire » vécue avant les années soixante (Balthazar 2009 : 146). Durant l'entrevue avec Boutios, celui-ci qualifia « d'assez féroce » le catholicisme qui lui fut imposé par ses parents, ce qui l'incita à adhérer à la contre-culture qui démarra dans les années 1960 (Lenoir 2003 : 184). L'entrevue de Genistos révéla une réaction similaire face à l'autorité catholique, tout comme son appartenance à la contre-culture des années 1960. Cependant, ce même contexte social peut avoir été contrebalancé par un vécu familial présent, mais plus doux, diminuant la réaction de rejet de l'individu face au catholicisme. Lucia a aussi vécu dans un contexte familial où le catholicisme était très présent, mais la description qu'elle en fait est beaucoup plus positive que celle que nous entendons chez Boutios et Genistos. Ainsi, tout comme les spiritualistes étudiés par Deirdre Meintel (2003), elle s'est engagée dans une quête spirituelle sans rupture avec la religion de son enfance.

Du côté des druidisants dont les parents ont délaissé le catholicisme durant leur enfance ou avant leur naissance, la relation au catholicisme semble un mélange de curiosité et d'indifférence. Cette constatation faite sur le terrain rejoint les propos du philosophe

Louis-André Richard selon lesquels la religion catholique est, pour ces individus plus jeunes, devenue « une référence folklorique dont ils ignorent à peu près tout. » et faisant en sorte que « L'attitude des interlocuteurs est passée de la véhémence à l'indifférence. » (Richard 2009 :23). Même si ces druidisants ont reçu une éducation catholique à l'école grâce aux institutions confessionnelles et à l'enseignement religieux catholique qui y était offert (Cherblanc 2012 : 295-7), la vie religieuse était peu présente à la maison. Seul persistait un catholicisme de référence (Charron 1996), à saveur culturelle, ramené lors des fêtes sociales et des rites de passage (Lemieux 1990).

Magiam, qui connût une pratique religieuse familiale jusqu'à l'âge de huit ans, entama sa quête spirituelle à la suite d'une épreuve, à l'instar de plusieurs spiritualistes (Meintel 2003 :51-52). D'ailleurs, son parcours débuta par la consultation d'un médium et la fréquentation de l'ÉSG (Meintel 2003). Quant à Samonios, dont les parents étaient non-pratiquants, il s'aperçut dès l'enfance que le christianisme ne répondait pas à ses attentes. Puis, il le revisita à l'âge adulte dans le cadre de sa quête spirituelle, ce qui l'orienta finalement vers la magie occidentale.

Ishtar, la jeune italienne mentionnée au chapitre précédent, représente bien l'influence des contextes sociohistorique et familial sur l'individu, et ce peu importe la génération à laquelle il appartient, selon sa culture d'origine. En effet, Ishtar a vécu dans un contexte où le catholicisme était très présent de sorte que son rapport au catholicisme est presque identique à celui de Lucia, bien qu'elle soit de la génération de Samonios. Ayant été élevées à la campagne dans un milieu où les superstitions et les connaissances traditionnelles se mêlaient librement au catholicisme, Lucia et Ishtar connurent une enfance dans un contexte social et familial très semblable. Ainsi, le contraste que cet exemple offre jette un éclairage très révélateur permettant d'établir l'importance du contexte religieux ambiant sur le parcours spirituel de l'individu. La prochaine section se penchera sur l'analyse comparative des parcours religieux des druidisants selon leur genre.

6.1.2. *Distinctions de genre*

La présente section visera à mettre en évidence, par l'étude des trajectoires religieuses des druidisants de la Communauté des druides du Québec (CDQ), certaines différences dans la façon qu'ont les hommes et les femmes d'aborder la religion. À ce sujet, la sociologue Meredith McGuire (2008 : chap.7) affirme que l'influence culturelle sur les rôles attribués à chaque sexe a un impact sur la façon de vivre sa spiritualité, cette division culturelle occasionnant une normalisation du comportement selon le genre. Ainsi, nous soutenons à l'instar de McGuire que les différences entre hommes et femmes observées au sein du groupe peuvent être influencées par le contexte de socialisation.

Notre étude semble démontrer une tendance générale, plus démarquée chez les individus d'âge mûr, indiquant que les hommes sont à la recherche d'une voie spirituelle à adopter tandis que les femmes sont en quête de « ressources symboliques » pour construire de façon indépendante leur propre spiritualité. Il ressort du parcours des druidisants masculins rencontrés qu'un certain nombre de religions furent expérimentées, puis délaissées. D'abord le catholicisme fut écarté, tout comme d'autres religions visitées par la suite, de sorte qu'il reste rarement plus de deux voies fréquentées par ces hommes au moment où l'entrevue fut menée : or, le niveau d'implication dans la ou les voies choisies sera important. Il est notable que ces hommes aient tous une fonction déterminée au sein du groupe, soit druide ou gardien de la porte⁵⁰, contrairement aux femmes du groupe. Aussi, lorsque d'autres hommes assistent aux rituels en simple participant, c'est à titre de représentant d'un autre groupe religieux⁵¹. Les parcours des druidisantes recueillis lors de cette étude sont parsemés d'un nombre important de groupes spirituels rencontrés et toujours fréquentés. Cependant, leur niveau d'engagement reste assez faible et elles font une distinction nette entre le modèle spirituel offert par ces groupes et leur spiritualité personnelle, spiritualité à laquelle elles accordent une grande importance. La fréquentation de ces groupes semble servir d'occasion pour récolter des ressources religieuses qui

⁵⁰ Voir section 3.2.2. sur rôles attribués.

⁵¹ Nous pouvons citer à titre d'exemple Bashan et Sun.

enrichiront leur spiritualité individuelle, d'où une difficulté pour les druides à recruter des prêtresses.

Comme le sous-tend l'hypothèse de McGuire mentionnée plus haut, l'une des explications de cette différence observée entre les genres, concernant leur rapport au groupe religieux, pourrait se trouver dans l'histoire du Québec des cinquante dernières années. Le rôle d'une religion collective et dominante au sein d'une société, comme l'était le catholicisme d'avant la Révolution tranquille, est de normaliser les comportements sociaux, incluant le comportement prescrit par les normes de genre (McGuire 2008 : 167). La baisse du pouvoir de l'Église catholique alliée au renversement du modèle patriarcal favorisé par le féminisme (Jean 1979) provoquèrent un remaniement des rôles masculins et féminins auxquels chacun tente de s'adapter (Dupuis-Déri 2004). Or, la jeunesse de plusieurs druidisants fut marquée par les anciens modèles et le sentiment d'infériorité ethnique cultivé par le peuple canadien-français (Dion 1987). Ce vécu peut avoir eu un impact qui perdure jusqu'à maintenant, même chez les plus jeunes, par un effet de « transmission des normes et des valeurs *boomers* » (Meunier 2008 : 55).

Pour les druidisantes québécoises rencontrées, le double statut d'infériorité en tant que femmes et en tant que Canadienne française, caractérisé par une grande limitation du pouvoir décisionnel sur leur vie (Jean 1979), pourrait avoir provoqué un besoin de liberté se reflétant dans leur spiritualité. Face à l'oppression religieuse et sociale vécue dans leur jeunesse (Jean 1979; Legge 1995), les femmes « baby-boomer » interviewées durant notre terrain semblent opposer une résistance passive (Tomm 1995 : 246) aux systèmes religieux institutionnels en choisissant de vivre leur spiritualité de façon indépendante. Par la fréquentation libre de groupes religieux, elles découvrent des ressources symboliques qu'elles utilisent ensuite pour enrichir leur propre vision de la spiritualité. En d'autres termes, elles trouvent une forme de liberté par l'agentivité religieuse (Tomm 1995) en construisant leur religion personnelle et parfaitement adaptée à leur conception de la réalité. Pour elles, la possibilité de choisir sans compromis le système de croyances et de pratiques régissant leurs paroles et leurs actes est en soi la démonstration ultime de l'appropriation du

pouvoir décisionnel de l'acteur social féminin sur sa vie. C'est pourquoi, contrairement aux hommes pratiquant le druidisme que nous avons rencontrés, ces druidisantes n'adhèrent pas pleinement au système druidique. Elles ne sont pas à la recherche d'une voie spirituelle à adopter, car elles ne veulent pas perdre la liberté de pensée religieuse et la créativité que leur permet la construction de leur propre spiritualité, ce que provoquerait inévitablement selon elles l'adhésion entière à un groupe religieux (ou spirituel) et à la doctrine qu'il promulgue.

Pour les hommes de la communauté des druides du Québec (CDQ), cette situation ethnique partagée avec les femmes et conjuguée à la perte récente du rôle dominant réservé à leur sexe dans l'idéologie patriarcale (Dupuis-Déri 2004) peut les avoir encouragés à retrouver un statut dominant, une identité forte, par la religion (McGuire 2008). Ainsi, le rôle tenu par les membres masculins de la communauté semble leur apporter une reconnaissance et une valorisation (Gauthier 1984) consolidant, voire rehaussant, leur identité (McGuire 2008).

Le druidisme n'est qu'un exemple parmi la pléthore de nouveaux mouvements religieux qui s'installèrent au Québec suite à la baisse de la pratique religieuse catholique des Québécois et, par le fait même, à la diminution du pouvoir de l'Église catholique au Québec. Pour les hommes interviewés, l'aboutissement de la quête spirituelle signale le début de la véritable quête de sens au sein d'une ou deux voies qui peuvent les mener vers le sentiment de plénitude tant recherché par l'être humain (Taylor 2011). Pour les femmes que nous avons rencontrées, la quête de sens passe par la recherche du sentiment de plénitude en synthétisant divers courants religieux, ceci sous-tendant une vision holiste de la spiritualité. Cette situation illustre bien les différentes facettes de la religion, prise dans son sens large, qui s'adapte aux besoins des individus durant les changements sociaux (McGuire 2008). On assiste alors à une redéfinition du champ religieux (Gauthier 1991) dont on ne connaît pas encore l'aboutissement.

6.2. Quête de sens

La quête spirituelle est, dans les cas présentés dans ce chapitre, la quête d'un sens plus profond de la vie auquel le catholicisme, pour les druidisants de la Communauté des druides du Québec (CDQ), ne répondait que partiellement ou pas du tout. Cette quête ne pourrait être expliquée sans certains éléments reliés à la modernité telle la perte des repères traditionnels que l'on observe souvent dans les sociétés séculières et le mode de pensée moderne, rationnel et pragmatique, menant à un désenchantement du monde. Le besoin de combler cette perte des repères et de réenchâter le monde dans lequel elles vivent incite plusieurs personnes à retrouver dans la spiritualité un sens à leur existence.

Certains adhéreront à des courants chrétiens comme le pentecôtisme qui, selon Lenoir (2003 : 84) « sont parfaitement ajustés à l'individualisme moderne », en offrant à la fois « des certitudes et une dimension communautaire pour des individus culturellement déracinés ou qui ne peuvent supporter jusqu'au bout l'isolement et l'incertitude de la quête spirituelle individuelle. » (2003 :84). Les druidisants rencontrés se distinguent de cette description par leur capacité, et même leur désir profond, de mener eux-mêmes cette quête spirituelle. Ils sont mus par la volonté de trouver une spiritualité personnalisée, ce qu'ils ne trouveraient pas dans le courant décrit ci-dessus.

6.2.1. *Perte des repères traditionnels*

Les nombreux changements caractéristiques des sociétés modernes, survenus dans la mentalité et le mode de vie des Québécois depuis la Révolution tranquille, provoquent une perte des repères traditionnels de l'acteur social vivant cette situation. Le sociologue Raymond Lemieux explique ce phénomène comme un « effritement des communautés, naturelles ou sélectives, qui servaient d'encadrement et de lieux d'inscription sociale aux sociétés traditionnelles », au profit de « la logique organisationnelle des sociétés modernes » (2003 : 11-12), auquel on peut attribuer l'échec des projets identitaires modernistes (Friedman 2004 :32). Les conditions décrites affectent considérablement la sphère religieuse, incitant les individus à partir en quête d'un sens à leur vie, perdu dans le processus de transition vers la société moderne (Lemieux 2003, 2008). Deux modifications

touchant le religieux seront principalement avancées, bien que ce ne soit pas les seules, pour expliquer cette perte de repère : l'éclatement du sens (Lemieux 2003) et la dissociation entre l'identité religieuse et l'appartenance à un groupe religieux.

Le philosophe Charles Taylor (2011; 1991) décrit la sécularisation comme un retrait de la religion dans l'espace public, incluant « les normes et les principes que nous suivons » (2011 : 13); celle-ci étant remplacée dans les sociétés modernes par la rationalité instrumentale (1991). Nos comportements dans ces sphères ne sont dès lors plus régis par la morale prescrite par une religion, mais par des impératifs propres à ces secteurs (2011). Cet état de fait entraîne une fragmentation des quotidiens et de la société, brisant les solidarités tout en consolidant la solitude et l'individualisme ambiant (Lemieux 2003 : 12; Taylor 1991). La religion, pour sa part, se retrouve alors cloisonnée dans la sphère privée ce qui, selon Lemieux (2003), a pour conséquence l'éclatement du sens. Dans ce modèle, le rôle de la société de marché est donc de recomposer « l'imaginaire du croyant non seulement en faisant éclater ses institutions traditionnelles, mais plus profondément, en réarticulant la fonction du croire dans la vie de chacun. » (Lemieux 2008 :38) Ainsi, ce n'est pas le fait de croire qui est mis en cause, mais plutôt le « croire collectif » (Lemieux 2008 :39) de ces sociétés favorisant donc l'individualisation du religieux. Danièle Hervieu-Léger conclura à la multiplicité des modes de production de sens, qui est l'un des changements majeurs distinguant une société traditionnelle, où une religion y détient le monopole du sens, d'une société moderne où l'individualisation du religieux et la dissociation entre le religieux et le sacré mène à une diversification des codes produisant du sens (Hervieu-Léger 1993 : 154-5).

L'autre aspect majeur découlant de l'éclatement du sens est la dislocation entre l'identité religieuse et l'appartenance à une religion (Meunier 2008), aussi sous-entendue dans les propos de Campiche (1993 :118-119) sur la désarticulation entre l'appartenance et les croyances. Meunier rapporte plusieurs études faites sur le phénomène religieux au Québec qui démontrent un très faible taux de pratique allié à une identité catholique toujours forte et à une effervescence de croyances nouvelles (Meunier 2008). Pour une

majorité de Québécois, l'identité religieuse catholique n'est donc pas appuyée par la fréquentation de ses lieux de cultes, ni par l'observance des prescriptions de la doctrine catholique.

Ainsi, la société québécoise, en entrant de plain-pied dans la modernité par l'entremise de la Révolution tranquille, passa d'une société traditionnelle où l'Église catholique détenait le « code exclusif du sens » (Hervieu-Léger 1993 : 155) à une société moderne où cette religion n'est qu'une option de modèle parmi d'autres pour donner un sens à la vie de l'individu vivant dans ce Québec moderne. Face à cet état de fait, plusieurs Québécois tenteront de trouver une option convenant mieux à leurs aspirations que celle de la religion catholique, sans toutefois changer d'identité religieuse (Meunier 2008), en pigeant dans la diversité religieuse ambiante depuis les années 1960. Cette quête de sens sera d'autant plus facilitée par l'accroissement de la diversité religieuse proposée.

6.2.2. *Réenchantement du monde*

On retrouve l'hypothèse du désenchantement du monde en tant que conséquence de la structure de pensée moderne chez plusieurs éminents spécialistes de la religion en contexte moderne tel l'historien Marcel Gauchet (1985) ou le philosophe Charles Taylor (2011; 1991). En effet, Gauchet pointe, dans sa monographie intitulée *Le désenchantement du monde*, les mécanismes de retrait de la substance spirituelle (Dieu ou les dieux) accordée à l'environnement de l'humain qui mène à son désenchantement. Cette vision d'un monde « émancipé de l'ordre cosmique » (Taylor 2011 : 55), où ce qui était autrefois attribué au surnaturel reçoit dorénavant une explication pragmatique, perd en effet de son enchantement au profit « d'autres pôles de référence à l'expérience de la plénitude » (Taylor 2011 : 56). Selon cette thèse, le christianisme, élevant l'homme au-dessus de la nature, aurait contribué à ce processus en tant que « religion de la sortie de la religion » (Gauchet 1985 : 197).

Dans son analyse du lien entre religion et modernité au Québec, Lucier (2010) affirme qu'une partie du processus de sortie de la religion s'était déjà effectué avant la

Révolution tranquille. En effet, sa structure politique moderne de même que l'état d'avancement de ses institutions scientifiques démontraient un Québec évoluant déjà dans un monde « désenchanté » (Lucier 2010 : 19). En fait, le bouleversement religieux central de la Révolution tranquille fut le retrait du catholicisme « comme pôle de structuration de la vie collective québécoise » (Lucier 2010 :18). Il s'ensuivit la perte des anciens modèles producteurs de sens » (Hervieu-Léger 1993 : 155) dont fait état Lemieux (2008) et qui fut expliqué à la section précédente.

Face à cette perte des repères traditionnels, plusieurs individus ressentent à un moment ou un autre de leur vie, souvent à la suite d'une épreuve (Meintel 2003), le besoin de réenchanter leur monde. La plupart des druidisants interrogés ont défini cette impression comme un besoin de mysticisme. Le néopaganisme, à la lumière de la description faite par l'historien et politologue Stéphane François (2007), semble tout à fait correspondre à ce besoin. Il affirme que :

« le néo-paganisme manifeste plutôt un désir de réenchanter une société dans laquelle le religieux a disparu, sans pour autant cesser de parler aux individus, et renvoie donc à une conception précise de la religion et du monde. » (François 2007 : 130).

Ce besoin de mysticisme se reflète au Québec, comme ailleurs en Occident, par une « prolifération des croyances » (Meunier 2008 : 51). Un grand nombre de ces croyances proviennent de la « nébuleuse mystique ésotérique » (Champion 1990), dans laquelle on retrouve le néopaganisme et les adaptations des grandes traditions orientales (Lenoir 2003). Celles-ci se regrouperont en systèmes, et parfois en groupes, parmi lesquels les « quêteurs de vie » (Vazeilles 2008) évoluent afin de redonner un sens à leur existence.

6.2.3. *Donner un sens à son existence*

Étudiant les croyances religieuses des Québécois à l'aube du XXI^e siècle, Lemieux (2003, 2008) suggère que l'impasse provoquée par la perte de sens amorcée par le rejet des repères anciennement connus (2008) amena plusieurs Canadiens français à envisager leur

vie sous l'angle de « l'itinéraire de sens » afin de retrouver « une meilleure cohérence dans ses rapports au monde et avec soi-même » (Lemieux 2008 : 38). Ainsi, l'individu recompose un sens à sa vie en analysant son parcours, ce qui lui permet de mieux se connaître. Il peut alors mieux définir les valeurs qu'il priorise, cibler les forces qu'il a acquises en progressant sur son chemin de vie et les faiblesses sur lesquelles il doit travailler pour continuer à évoluer.

Pour le membre de la Communauté des druides du Québec (CDQ), cet « itinéraire de sens » (Lemieux 2003; 2008) passe par une quête spirituelle. Au moment où celui-ci découvre que le christianisme ne répond pas au besoin de mysticisme qu'il ressent, il se met en quête d'une voie ou de ressources religieuses « capable de [le] faire vibrer de tout [son] être » (Iuos). La philosophie de vie créée ou adoptée se répercute alors dans tous les domaines de leur vie. Le lien entre spiritualité et progression est fortement intégré aux croyances de plusieurs druidisants interrogés comme Lucia qui explique « que si quelqu'un n'a aucune spiritualité, en général, il ne fait pas de cheminement sur lui-même ».

Selon François Gauthier, cet engagement spirituel profond vécu par les individus en quête est plus qu'un choix spirituel rationnel régi par une logique de marché, comme certains le laissent entendre. Ce processus leur permet de « se révéler à eux-mêmes et aux autres pour voir leur identité, leur valeur en tant que personne, leurs aspirations et leurs parcours reconnus. » (Gauthier 2012 :104). Le parcours spirituel des druidisants rencontrés démontre que cette révélation s'articule autour de deux axes : le retour aux sources traditionnelles et une vision holiste de la religion.

Lors de son entrevue, la comparaison de Lucia entre les spiritualités et les facettes d'un cristal, caractéristique de la perspective des druidisantes fréquentant les milieux nouvel âge NA, illustre bien ce que nous entendons par vision holiste de la religion:

« C'est [les religions ou la spiritualité] un ensemble qui est un tout. C'est un peu difficile de dissocier. Chacun a des facettes spécifiques ou si tu veux, c'est comme un cristal qui est taillé, qui a plein de facettes. Le cristal ne peut pas exister s'il n'a pas toutes ces facettes-là. C'est comme le

diamant, si tu veux une autre comparaison. » (Lucia, entrevue novembre 2009).

Dans sa métaphore, les spiritualités sont comme les facettes d'un cristal représentant la vision intégrale de la réalité existentielle. Chaque facette n'est qu'une partie de la vérité. Or, se limiter à un courant religieux serait se couper d'une grande variété de perspectives. Cette vision holiste est une caractéristique inhérente aux cultes⁵² (Laplantine 2003 :18), catégorie à laquelle appartient la Communauté des druides du Québec (CDQ). Pour ces raisons, Lucia préfère fréquenter plusieurs groupes conformes à un esprit « nouvel âge NA » où l'allégeance est très libre, notamment d'adhérer à d'autres groupes si elle le désire (Champion, 1990 : 19). Ce schéma correspond au mode de fréquentation de l'Église spirituelle de guérison (ESG), étudiée par Deirdre Meintel (2003), qui ne procède à aucune forme de conversion.

La démarche spirituelle des druidisants du groupe étudié reflète aussi une volonté de retour aux sources traditionnelles, reposant sur une critique modérée de la culture moderne et sur l'idée qu'une rupture totale avec le passé (les traditions et la mémoire d'une collectivité) n'est nullement souhaitable (Friedman 2004 :32; Taylor 1991). Il est à noter que le discours de la Communauté des druides du Québec (CDQ) se distingue de la description d'une idéologie néopaïenne très critique de la modernité faite par François (2007) ou Vazeilles (2008). La réponse de Boutios, concernant son rapport à la médecine moderne, fut éloquente à ce sujet :

« Justement, ça c'est une des différences entre nous et certains autres groupes et qui vient de notre façon de faire. On n'est pas du tout contre la science, on est en plein pour la science. Moi, si j'ai un problème de santé, je vais aller voir un spécialiste. [...] si le pharmacien à quelque chose de plus efficace [à proposer], on va l'utiliser. On n'ira pas se faire une

⁵² Catégorie de mouvements religieux pluralistes, gnostiques et universalistes selon la définition de Laplantine (2003) où il distingue deux catégories de mouvements religieux : l'une comprenant les églises et les sectes et l'autre comprenant les gnoses et les cultes.

concoction à partir de feuilles de saule pour soigner un mal de tête. C'est sûr qu'on va prendre un sachet d'aspirines, c'est plus efficace ! »

Enfin, Friedman remarque un engouement de la France pour les Celtes qu'il associe à « un retour aux racines, à l'ethnicité et à d'autres identités collectives, qu'elles soient ethniques ou religieuses, qui comblent le vide laissé par le retrait de l'identité moderniste. » (2004 :32). Il pourrait alors être juste d'affirmer que la voie spirituelle choisie par les druidisants de la Communauté des druides du Québec (CDQ) combine une structure moderne à des matériaux puisés dans les traditions prémodernes païennes (Lenoir 2003 :307). Nous verrons dans la prochaine section quels éléments favorisèrent le cheminement des individus vers les groupes néopaïens.

6.3. Le rôle de la technologie dans le développement de la quête

En bouleversant le rapport de l'individu au religieux, l'amenant ainsi à s'engager dans une quête spirituelle, la modernité favorisa les conditions de cette quête. L'individualisme inhérent à la modernité permit une séparation des sphères de l'activité humaine au sein d'une société, provoquant ainsi les changements observés. La rationalité instrumentale, autre caractéristique majeure de la modernité, servit de propulseur aux avancées technologiques qui facilitèrent la mondialisation (Taylor 1991). Cette section décrira comment certains changements liés à la modernité favorisèrent l'expansion de la quête spirituelle des druidisants québécois et paradoxalement, comment d'autres aspects inhérents à la modernité déclenchèrent une réaction contre celle-ci, qu'on observe par la revalorisation des modes ancestraux, étendard de la spiritualité néopaïenne (François 2008).

La mondialisation, rendue possible par le développement technologique, accrut de beaucoup la mobilité des individus et la diffusion de l'information. Ces nouvelles modalités permirent de connaître des contrées, des idées, des cultures et des religions inconnues de la grande majorité des Occidentaux jusqu'alors. L'accès à cette diversité religieuse augmenta nettement les perspectives de recherche d'un sens et d'un sentiment de plénitude.

6.3.1. *Mobilité des individus*

La mobilité des individus, déjà favorisée par la société industrielle (Taylor 1991 : 77), s'accroît grâce à l'avancée des technologies du transport. La possibilité d'expérimenter d'autres réalités par le voyage s'en trouve augmentée. Il en est de même pour la migration à petite ou à grande échelle sur laquelle Taylor insiste dans son ouvrage de 1991. Or ce type de mobilité, contrairement au voyage, semble avoir très peu influencé les druidisants dans leur quête même lorsqu'il y avait des contacts avec des immigrants. Nous ne dénisons pas que ce type de mobilité ait pu aider certains Québécois pour découvrir et fréquenter des groupes religieux, néanmoins son impact sur la trajectoire religieuse des druidisants de la Communauté des druides du Québec (CDQ) reste minime. Cette section se concentrera donc sur la démonstration de la place que tient le voyage dans le parcours religieux de nos répondants.

Pour certains druidisants, le voyage tient une place prépondérante dans leur développement spirituel. Genistos voyagea dans le cadre de sa quête spirituelle pour s'initier au bouddhisme zen et aux arts martiaux japonais. Son exemple est caractéristique du mouvement de contre-culture amenant un flot d'Occidentaux vers l'Orient « en quête d'autres horizons spirituels » et espérant réaliser auprès des maîtres orientaux de nouvelles expériences intérieures (Lenoir 2003 : 75). Boutios, par contre, se distingue par son désir de rechercher « plus près de ses racines » la voie qui lui convient. Il découvre le druidisme lors d'un voyage en Angleterre pour les études de son épouse. En entrant dans une auberge, il rencontre des druidisants anglais et ceux-ci, à la fin de la conversation, lui proposent un livre sur le sujet. Dès lors, la quête spirituelle de Boutios s'oriente vers le druidisme. Plus tard, il va aux États-Unis pour suivre des formations et des initiations auprès de druides américains.

Lenoir indique aussi que la circulation se fait à double sens (Lenoir 2003 : 75) lorsque des leaders spirituels se déplacent pour délivrer leurs enseignements ou initiations. Ainsi Gobannogeros, le dirigeant de la Kredenn Geltiek Hollvedel, vint en 1997 rencontrer Boutios et quelques autres druidisants du Québec. Il les initia dans cette tradition druidique.

Renatos Bod Koad, le grand druide du Collège du grand chêne interceltique, vient aussi fréquemment au Québec pour des raisons familiales, mais aussi pour donner des enseignements et des formations à ses disciples bardes et ovates québécois.

La mobilité des individus favorisée par l'industrialisation de la société et les avancées technologiques – caractéristiques de la modernité – auront permis des rencontres et des découvertes entre les initiés et les néophytes, faisant rayonner la mouvance spirituelle des premiers et approfondissant la quête spirituelle des seconds.

6.3.2. *Expansion des médias*

Les innovations en matière de communication, allant du téléphone à l'internet en passant par les réseaux satellites et la télévision, firent circuler l'information beaucoup plus rapidement. Meintel (2011) soutient que l'internet permet de renforcer la cohésion entre les membres d'un groupe religieux ou entre les communautés d'une même mouvance par la découverte des sites ou les échanges de courrier électronique et, dans le cas d'affiliations à grande échelle, permet d'assurer le lien de gouvernance. Nous constatons à l'instar de Meintel que l'internet eut un impact appréciable sur la quête spirituelle des druidisants. Plus encore dans le cas d'une démarche druidique sérieuse, l'internet servira d'outil principal guidant ou soutenant le druidisant dans sa voie spirituelle.

Ceci dit, l'invention d'internet est récente et ne s'intégra pas à la vie quotidienne des Québécois avant les années 1990. Selon les témoignages recueillis, deux médias étaient utilisés par les druidisants pour découvrir le druidisme et y cheminer : les publications et le téléphone. Pour les druidisants appartenant aux générations antérieures à la génération Y, les lectures spirituelles tenaient et tiennent encore une place importante dans leur quête spirituelle. La plupart d'entre eux attestent avoir été grandement influencés par une ou plusieurs lectures. Boutios, engagé depuis longtemps dans le mouvement druidique, confirme que la découverte de ses mentors druidiques se fit souvent par l'entremise de leurs publications. Il nous raconta ensuite en ces mots, l'entretien de ces relations à distance par téléphone :

« Mon oncle, qui était resté aux États-Unis, travaillait aux filiales de Bell américaines ATNT et là on avait la possibilité d'avoir des conférences téléphoniques gratuites. Alors, on [Boutios et Eruros] s'est « payé la traite » et c'est comme ça qu'on a échangé avec Tom Cross. »

Afin de mieux faire connaître les idées, Boutios a élaboré un site internet au début des années 2000 intitulé *Les druides du Québec*. Grâce à son site et au moteur de recherche Google, la religion druidique en terre québécoise peut bénéficier d'une certaine visibilité. Lorsqu'Iuos entama ses recherches sur la religion druidique, Google n'existait pas et le moteur de recherche qu'il utilisait ne lui sortait aucun site druidique.

« Sur le moteur de recherche Yahoo, je ne trouvais rien de druidique, il n'y avait rien. À un moment donné, j'ai vu qu'il y avait un nouveau moteur de recherche : Google. Donc, j'ai décidé d'essayer Google et je suis tombé sur le site de Boutios. »

Cette découverte fut non seulement l'occasion de rencontrer un druide, mais aussi celle de fonder un nouveau groupe druidique. Genistos, à la suite de Boutios, inaugura son blogue *La Communauté des druides du Québec (CDQ)* en 2008. Les deux sites, construits différemment, se complètent bien en donnant des informations différentes sans être contradictoires au sujet du druidisme et de leur groupe.

L'internet est aussi utilisé par le groupe pour la diffusion d'information auprès de ses membres (Meintel 2011). D'ailleurs, l'annonce des rituels de la Communauté des druides du Québec (CDQ) se fait uniquement par l'affichage sur les sites internet de Boutios, de Genistos et de l'Alliance des nations et par la diffusion de courriels à la liste des membres. Enfin, l'échange de courriels permet à la Kredenn Geltiek Hollvedel de correspondre facilement avec Boutios, considéré comme le représentant de leur philosophie druidique au Québec. De plus, sur son site une bonne place est laissée à la promotion de la Kredenn Geltiek Hollvedel.

Certains phénomènes comme la circulation des individus (Lenoir 2003) et les percées dans le monde des communications comme l'internet (Meintel 2011) stimulèrent la quête spirituelle des druidisants rencontrés. Cette situation est caractéristique des transformations de la religion dans les sociétés modernes, celle-ci devenant plus variée et personnelle.

6.4. Des affinités avec le néopaganisme

L'analyse des trajectoires religieuses des membres de la Communauté des druides du Québec (CDQ) démontre une attirance importante pour les mouvements néopaïens. Cet attrait peut provenir de racines familiales, comme Boutios qui se dirigea vers les mouvements néopaïens et mystiques qu'il connaissait déjà par l'entremise de ses grands-parents. La plupart circulaient déjà dans les cercles Wiccans ou néochamaniques avant de découvrir le druidisme. Leur spiritualité semble mue par un désir de vérité qui, selon eux, peut être retrouvé grâce aux anciennes sagesses traditionnelles dont le rapport à la nature et à l'univers aurait été plus harmonieux. Cette section, largement inspirée par la thèse que Jonathan Friedman expose dans son article de 2004, visera à contextualiser cette pensée et à expliquer en quoi la valorisation des sagesses traditionnelles et une vision harmonieuse du rapport à la nature sont des facteurs motivant l'adhésion de Québécois au druidisme.

6.4.1. Indigénisation et régionalisation

L'anthropologue Jonathan Friedman (1997; 2004) remarque un mouvement international de fragmentation de la part des diverses populations, contrairement aux prédictions de nombreux spécialistes des sciences sociales qui entrevoyaient une évolution progressive des sociétés vers la mondialisation. Selon Friedman, cette fragmentation est possiblement survenue en réaction à la modernité. Face à la tendance assimilationniste des cultures dominantes de la modernité, les minorités opposeraient une crispation sur ce qui représente leurs spécificités culturelles (Friedman 2004). Ce phénomène, suivant le type de minorité culturelle, sera qualifié par Friedman (2004) d'indigénisation, de nationalisation, de régionalisation ou encore, en contexte migratoire, d'ethnisation des immigrants.

L'indigénisation et la régionalisation nous semblent plus appropriées pour expliquer l'attrait du néopaganisme des druidisants interrogés.

L'indigénisation est la réidentification des peuples autochtones à leurs racines en réinstaurant leurs droits et leurs traditions (Friedman 2004 : 32). La revitalisation des cultures Innus, Mohawk et Lakota, notamment de leur religion chamanique (Vazeille 2008), en serait un exemple. La définition de régionalisation, dans la théorie de Friedman (2004 :33), est une réidentification des minorités ethniques au sein d'une nation basée sur des racines historicisées. Ce mouvement tend, tout comme l'indigénisation, à aller puiser dans l'histoire prémoderne (Friedman 2004) tout en ajoutant parfois, afin d'appuyer ses revendications, un élément de réinvention de la tradition (Hobsbawn et Ranger 2003). Le Québec, tout comme l'Écosse ou la Catalogne, est un excellent exemple de régionalisation.

D'autre part, Friedman indique que ces changements ravivent l'intérêt pour les cultures ancestrales. Il soumet en guise d'exemple le cas des Français s'évertuant à retrouver les sources de leur culture en s'enthousiasmant pour les Celtes et les autres cultures prémodernes ayant façonné leur histoire (Friedman 2004 : 31). Cet intérêt des individus pour leurs racines culturelles, dans une perspective multiculturaliste propre à leur contexte social, s'élargit aux traditions de certaines autres cultures, souvent aux cultures indigènes ou exotiques (Friedman 2004 : 35; Vazeilles 2008). Ainsi, la description de ce phénomène « de ré-identification culturelle » (Friedman 2004 : 35) des peuples à l'échelle internationale nous amène à la prochaine section.

6.4.2. *Valorisation des sagesses traditionnelles*

Le mouvement culturel de réaction à la modernité, inhérent à cette dernière, se caractérise par une relativisation des savoirs – comprendre de l'autorité scientifique occidentale – rehaussant du coup les sagesses traditionnelles (Friedman 2004). Dans la sphère religieuse, le phénomène se traduit comme suit :

« Prenant à rebrousse-poil l'idéologie du Progrès qui postule un parcours linéaire du passé vers un futur plus radieux, de nombreux individus ou

groupes religieux considèrent que le plus lointain est au contraire dépositaire d'un sacré intact, d'un imaginaire plus pur, en tout cas, d'une spiritualité non « contaminée » par les effets jugés négatifs de la modernité. Aller en Inde ou en Amazonie, c'est vouloir chercher l'authenticité archaïque dans un autre espace-temps que celui dans lequel nous vivons. » (Lenoir 2003 : 70-71).

L'analyse des trajectoires religieuses au cours de ce projet démontre cette valorisation qui sous-tend « une fascination/idéalisation pour le paganisme antique et/ou pour celui des sociétés traditionnelles » (François 2007 : 128). Il en émerge ainsi une quête de vérité dont les enjeux seraient autant l'individualiste idéologie de l'« accomplissement de soi » (Taylor 1991; Lenoir 2003; Vazeilles 2008 ; François 2007) que l'altruiste quête de solutions pour résorber les maux de la société et de l'environnement (Vazeilles 2008 : 3).

Cependant, si tous au sein de la Communauté des druides du Québec (CDQ) adhèrent au « croire central » (Champion 2004) stipulant que les druides, tout comme les chamans, étaient détenteurs d'une sagesse très évoluée qui fut perdue suite à la conquête des territoires celtes par les Romains, la façon de récupérer cette sagesse peut différer. Pour certains ayant fermement rejeté le christianisme, la solution se trouve dans la reconstitution, basée sur des recherches historiques (François 2007), de la religion celte et dans un projet identitaire correspondant. Pour ceux qui adhèrent à une vision nouvel âge NA de la spiritualité, la solution se trouve dans une compréhension holiste où chaque religion, païenne ou monothéiste, détient une part de la vérité. L'autre point rassemblant nos répondants dans les cultes néopaïens concerne les préoccupations environnementales et la situation de l'homme face à la nature.

6.4.3. *Le rapport à la nature*

L'importance de « retrouver une nouvelle alliance avec la nature » (Lenoir 2003 : 242) fut un facteur déterminant pour plusieurs druidisants de la Communauté des druides du Québec (CDQ) dans leur choix d'intégrer des cercles néopaïens (Gieser 2008 : 77). Comme l'explique Taylor dans *Grandeur et misère de la modernité* :

« Certains considèrent l'avènement de la civilisation technologique comme une décadence pure et simple. Nous aurions perdu contact avec la terre et ses rythmes que nos ancêtres suivaient. Nous aurions perdu contact avec nous-mêmes et notre propre nature, et nous serions entraînés par un impératif de domination qui nous condamnerait à un conflit sans fin avec la nature, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de nous. » (Taylor 1991 : 118)

Bien que la position face à la civilisation technologique de la plupart des druidisants ne soit pas aussi radicale – ils y voient même certains bienfaits – cette citation de Taylor illustre bien leur point de vue concernant la perte de contact de l'homme avec la nature. Cette impression les porte vers une « nostalgie des sociétés pré-industrielles » (Taylor 1991 : 118) ayant comme prémisse qu'une inspiration de ces sociétés pourrait revitaliser les sociétés modernes en leur apportant un meilleur équilibre.

Une description très semblable se retrouve dans l'article de 2008 de Stéphane François sur les groupes néopaïens. À cela, il ajoute le concept d'écologie profonde, avancé par le philosophe Arne Næss, auquel il donne la définition suivante.

« Le néopaganisme, par son aspect cosmique, au sens où il respecte les cycles temporels, est foncièrement écologique. En effet, il développe une conception mystique, panthéiste, de la nature, inspirée par les différentes religions païennes passées et présentes. C'est une religion holiste : l'univers y est perçu comme un grand tout vivant auquel l'homme est associé par son être même. Dans cette perspective, la terre n'est pas seulement un lieu d'habitation pour l'homme ; elle en est aussi la partenaire, et ne saurait donc être utilisée comme un simple moyen au service de ses fins. À ce titre, les païens vouent un culte à la « Terre-Mère » (François 2007 : 137).

Cette conception, propre aux groupes néopaïens, ressort des témoignages recueillis auprès des membres de la Communauté des druides du Québec (CDQ). Pour certains,

comme Lucia ou Khatos, le souvenir d'une enfance passée près de la nature où ils vécurent une communion avec celle-ci fit émerger une certitude de la nécessité de cette harmonie. Pour d'autres, comme Genistos, cette conviction vint durant la quête spirituelle, à la suite d'expériences mystiques. Il est donc fort probable que le vécu de ces personnes les ait prédisposés à ressentir une affinité pour ces discours, les conduisant vers les spiritualités néopaiennes.

Dans ce chapitre, nous avons voulu démontrer la teneur de la quête spirituelle des druidisants et soulever les conditions sociohistoriques et personnelles ayant favorisé cette quête. Puis, nous avons mis l'accent sur les prémisses qui ont conduit ces Québécois à découvrir la spiritualité druidique en circulant dans les mouvements néopaiens. Ce qui nous amène au sujet du dernier chapitre par la question suivante : Pourquoi ces Québécois choisirent-ils le druidisme, soit comme unique voie spirituelle ou comme complément essentiel de leur spiritualité ? Il semblerait que la réponse repose sur des raisons identitaires, tel que nous le verrons dans le chapitre suivant.

7. La quête identitaire

Précédemment, nous avons décrit la trajectoire religieuse des membres de la Communauté des druides du Québec (CDQ), et avons soulevé les facteurs ayant favorisé leur engagement dans une quête spirituelle et ceux qui les prédisposaient à choisir une spiritualité néopaïenne. Le choix de ces individus d'entamer un cheminement spirituel et celui de se diriger vers le néopaganisme étaient principalement motivés par des raisons d'ordre spirituel; à savoir un besoin de mysticisme, de réenchanter leur monde et la quête d'un sens à la vie (ou à leur vie) selon un système de pensée construit sur des valeurs qui leur ressemblent. Cependant, comme nous montrerons dans ce chapitre, le choix spécifique du druidisme par les druidisants rencontrés semble être aussi sous-tendu par des motifs identitaires. À chaque entrevue menée, la réponse donnée à la question concernant leur adhésion au druidisme peut être résumée comme suit : « Je suis druidisant parce que mes racines sont Celtes. Je reviens donc à la pratique de la religion de mes ancêtres. » Au premier abord, cette affirmation nous laissa perplexes. Puis, cette impression fit place à l'envie d'approfondir ce raisonnement et de comprendre ce que cette identité proclamée par les druidisants québécois apportait à leur vécu religieux.

Le but de ce chapitre sera donc d'explorer la dynamique entre l'identité de ces Québécois et leur adhésion au druidisme. Nous allons, dans un premier temps, expliquer le raisonnement de ces druidisants québécois concernant leur revendication d'une identité celte tel que ceux-ci nous l'ont présenté. Puis, nous présenterons le projet identitaire de la Communauté des druides du Québec (CDQ) et en quoi le retour à la religion préchrétienne celte constitue pour ses adhérents une guérison identitaire en les réconciliant avec leur identité occidentale. Ainsi, la religion druidique leur permet de vivre une spiritualité conforme à leurs valeurs et d'accepter pleinement leur identité occidentale.

7.1. Le discours druidique en Europe

Nous avons démontré au deuxième chapitre de ce mémoire que la Communauté des druides du Québec (CDQ) s'est largement inspirée des groupes druidiques français et plus

spécifiquement de la Kredenn Geltiek Hollvedel, un groupe druidique breton. Afin de mettre au jour les principes qui sous-tendent l'identité celte revendiquée par une majorité de membres de la CDQ, il convient d'entamer l'explication par un retour sur les systèmes et les discours druidiques européens que nous avons décrits au deuxième chapitre de ce mémoire. Cela permettra de discerner la structure argumentative des druidisants européens, basée sur une idéologie alliant l'ethnique et le religieux. Il s'ensuivra une discussion sur cette idéologie et sur la vision essentialiste de l'ethnicité qu'elle sous-tend. Ensuite, nous pourrons identifier dans la section suivante comment la CDQ applique la structure argumentative des groupes druidiques européens, où l'ethnique est intrinsèquement lié au religieux selon une vision essentialiste de la culture, au contexte québécois et quel est son argumentaire pour justifier la pertinence d'un groupe druidique dans le paysage religieux québécois.

7.1.1. Le contexte d'émergence du druidisme en Europe

Les principaux groupes dédiés à la pratique du druidisme en Europe, comme le Druid Order, la Gorsedd galloise ou la Kredenn Geltiek Hollevedel, accompagnent leur culte de revendications ethniques. D'ailleurs, Stéphane François (2007), dans son étude politique des groupes néopaiens en Europe, classe le druidisme dans la catégorie des cultes néopaiens se référant à une tradition culturelle et religieuse précise. Cette première catégorie se distingue de la seconde catégorie, qui englobe la Wicca et le néochamanisme, par le fondement ethnique basé sur des recherches historiques et l'objectif de reconstitution d'une religion préchrétienne associée à l'ethnie, dont ces cultes se réclament (François 2007 : 129-30).

Le caractère ethnique intrinsèque à la première catégorie de cultes néopaiens décrite par François (2007) s'explique aisément, du moins dans le cas du néopaganisme celte, par une exploration du contexte d'émergence des premiers groupes druidiques. En effet, la plupart de ces groupes proviennent de peuples minoritaires qui doivent lutter pour être reconnus par une nation dominante; cette création religieuse s'institue en repère ethnique pour appuyer leur affirmation identitaire en tant que peuple distinct au sein de la nation.

Dans le portrait que nous avons dressé de la création de la Gorsedd galloise au chapitre deux, il apparaît clairement que le druidisme au pays de Galles a émergé dans un contexte où la culture celtique traditionnelle disparaissait au profit d'une culture anglaise moderne et assimilationniste (Morgan 1983; Hutton 2011). La création de la Gorsedd contribuait à éviter l'éradication d'une culture galloise qui se distingue de la culture anglaise et, de ce fait, celle-ci est intrinsèquement liée aux revendications ethniques galloises. Le site de la Gorsedd galloise explique en ces termes sa raison d'être :

« Iolo Morganwg believed that the fact that the culture and heritage of the Celts belonged to the Welsh was a fact which needed emphasising, and he believed that the creation of the Gorsedd was the perfect vehicle to reflect this. »
(<http://www.eisteddfod.org.uk/english/content.>)

Michel Raoult (1983), auteur présenté au deuxième chapitre, souligne d'ailleurs le caractère foncièrement nationaliste de la Gorsedd galloise d'aujourd'hui, l'accusant d'être davantage dévouée à la préservation des langues et cultures celtes qu'à la réactualisation de sa religion païenne. Raoult reprend ainsi la critique énoncée dès 1936 à l'endroit de la Gorsedd de Bretagne, premier groupe druidique du continent européen dérivant de son homologue gallois, par certains de ses membres désireux de pratiquer un « véritable » culte païen. Cette insatisfaction avait conduit ces individus à se désaffilier de leur groupe d'origine (Gorsedd bretonne) pour fonder la Kredenn Geltiek (Raoult 1983 : 108).

Cependant, avant de discuter de la Kredenn Geltiek, un détour par l'implantation du druidisme en Bretagne sera nécessaire pour bien appréhender sa spécificité par rapport aux autres groupes druidiques. La Gorsedd bretonne a aussi été créée dans un contexte de répression ethnoculturelle. En effet, vers la fin du XVIIIe siècle, l'État français avait adopté une tendance centralisatrice à l'égard de son territoire (Postic et al. 2003 : 381). Ainsi, la culture de l'île de France – la région parisienne – était imposée à l'ensemble du royaume de France, composé d'une grande diversité culturelle, pour créer une nation française uniforme. La Bretagne était, en tant que territoire français, aussi soumise à cette tentative

d'assimilation, comme en fait foi cette lettre du préfet du Finistère en 1837 en réponse à un magistrat qui proposait un enseignement bilingue français/breton:

« Vous voudriez, Monsieur, que l'instruction primaire se donnât en breton dans nos campagnes et que chaque commune y eût son école bretonne. Cette idée certes devrait être suivie si les Bretons ne devaient pas se fondre chaque jour davantage dans la grande unité française. Mais par cela seul que nous ne formons aujourd'hui qu'une nation, que nous avons la même constitution, les mêmes lois, le même gouvernement, de bons esprits peuvent croire que toutes ces choses communes nous amèneront à n'avoir aussi qu'une même langue et que dès lors, il faut éviter ce qui tendrait à en retarder le moment. » (Postic et al. 2003 : 382).

Plusieurs intellectuels bretons prirent alors conscience de la perte progressive de leur langue et de leur culture et de l'importance de conserver ce patrimoine. Cet éveil mènera notamment aux premiers mouvements régionalistes bretons qui, eux-mêmes, favoriseront l'implantation du druidisme en Bretagne. En effet, certains régionalistes passionnés par leur passé celte allèrent visiter la Gorsedd Galloise et créèrent leur propre Gorsedd lorsque le mouvement régionaliste breton prit de la vigueur (Le Stum 1998).

En continuité de ce contexte et possiblement inspirée par les nouvelles théories qui étaient à cette époque avancées sur les Gaulois et les Celtes, les fondateurs de la Kredenn Geltiek voulaient aller encore plus loin dans leurs revendications que ne l'a fait la Gorsedd de Bretagne. À la revendication de ses spécificités culturelles et linguistiques, elle ajoutait la distinction religieuse. Pour eux, se réclamer descendant des Celtes gaulois n'était pas suffisant, il fallait retrouver le paganisme celte et le revivre.

Le besoin qu'avait Iolo Morganwg, fondateur de la Gorsedd Galloise, de se rattacher à la grande histoire judéo-chrétienne, notamment en affirmant qu'une parenté linguistique existait entre l'hébreu et les langues celtes (Hutton 2011), démontre une conception essentialiste de la culture. Il en est de même pour la Kredenn Geltiek. Ainsi, en

ne remettant pas en cause le lien d'essence présumé entre un individu et sa culture, cette dernière devait justifier son rejet du christianisme, puis son adoption du paganisme, en octroyant aux Celtes une autre généalogie que celle proposée par la Gorsedd galloise. Pour soutenir cette conviction, la Kredenn Geltiek s'inspira des recherches reliant les Celtes à la grande famille linguistique des Indo-européens.

7.1.2. Vision essentialiste et justifications ethno-religieuse

La Kredenn Geltiek fait appel à une tradition religieuse celte et préchrétienne, commune à tous les Bretons, et dont leurs ancêtres auraient été dépossédés à la suite de la Conquête romaine et de l'avènement du christianisme. Cette conception se base sur une vision essentialiste où « l'essence » du membre d'un groupe ethnique le prédispose vers une certaine mentalité, une certaine culture, un certain langage et même une certaine religion. La sociologue Danielle Juteau-Lee en donne la définition suivante :

« L'essentialisme attribue des caractéristiques fixes, des attributs de nature ahistorique à l'ensemble des membres d'un groupe. Il peut reposer sur une idéologie expliquant le comportement en termes de nature ou de différences biologiques, mais il n'en est pas toujours ainsi (E. Grosz, 1990). En effet, l'essentialisme peut aussi renvoyer à des qualités psychologiques ou culturelles communes (intuition, dévouement, sens des affaires, etc.) qu'on trouverait nécessairement chez tous les membres d'une catégorie donnée. » (Juteau-Lee 1996 : 99, note de bas de page).

La Kredenn Geltiek revient donc à l'histoire antique pour expliquer ses propos. Elle rappelle tout d'abord que le christianisme est né d'une culture sémite. Cette affirmation suppose certaines prémisses qu'il est nécessaire d'évoquer pour comprendre la suite de l'argumentaire. La première établit un lien entre le regroupement des grandes familles linguistiques et la parenté des ethnies appartenant à chacune de ces familles. La lecture des linguistes du début du XXe siècle comme Jacques Vendryes (1918; 1948) et Georges Dumézil⁵³ influença sensiblement l'établissement de cette prémisse (voir la section Les inspirations de la communauté). Ainsi, les ethnies rassemblées par leur langue sous une même famille linguistique partageraient une origine commune plus ou moins lointaine et

⁵³ Il nous semble impossible d'indiquer précisément quelques dates d'ouvrages de Georges Dumézil puisque les druidisants ont puisé ces idées de l'œuvre intégrale de Dumézil.

certaines caractéristiques structurelles (mentale, sociale, religieuse, etc.) leur seraient attribuées pour cette raison. D'autre part, l'autre prémisse sous-tend qu'une religion née dans une société particulière est teintée par sa culture. Or les Celtes, tout comme les Romains et les Germains, auraient une culture indo-européenne puisque leur langue est classée dans la famille linguistique indo-européenne tandis que le christianisme est une religion qui émergea au sein de la culture juive dont la langue, l'hébreu, est classé dans la famille sémitique. Par cela, ils se rapprochent par certains aspects de la pensée néopaienne folkiste⁵⁴, proposant une « *conception ethno-religieuse d'un paganisme propre à une mentalité indo-européenne* » (François 2007 : 134) comme le démontre cet extrait du site de la Kredenn Geltiek Hollvedel :

« Pour la K:G: le Druidisme se doit d'être une incitation pour les Celtes à rechercher l'harmonie par une étude sapientiale incessante de la Tradition ancestrale et de la Loi du Bon Ordre de l'Univers.

Mais la raison d'être du Druidisme est aussi le maintien inébranlable de l'identité celtique sous tous ses aspects, en vue de recréer finalement une nouvelle société celtique sapientocratique » (<http://www.druidisme.org/principes.htm>).

Les religions judéo-chrétiennes seraient alors plus appropriées pour favoriser le plein développement spirituel des peuples juifs ou arabes, dont la langue est classée dans la famille linguistique sémitique tandis que les peuples dont la langue est catégorisée comme indo-européenne seraient avantagés spirituellement en suivant une voie religieuse polythéiste.

Ainsi, puisque le modèle religieux judéo-chrétien, malgré ses prétentions universalistes, n'est pas compatible avec la structure mentale des cultures occidentales

⁵⁴ Ce mouvement français dirigé par Pierre Vial propose la voie de l'ethno-communautarisme folkiste dont la pensée pourrait se résumer simplement par l'idée que les peuples sont physiologiquement adaptés à leur environnement. Pour plus de détails, voir l'article de Stéphane François. 2007. « Le néo-paganisme et la politique : une tentative de compréhension ». Pp. 133-4.

indo-européennes, les druidisants préfèrent revenir à la religion préchrétienne des Celtes, à laquelle ils seraient génétiquement et culturellement prédisposés. Cette conception n'est pas sans rappeler le discours de plusieurs ethnologues des cultures amérindiennes, comme Danièle Vazeilles, à propos de l'appropriation partielle des systèmes religieux amérindiens par des Occidentaux sous le couvert du néochamanisme :

« Des problèmes peuvent se poser et se passer quand on exporte en terre étrangère des pratiques cérémonielles appartenant à des ethnies et des cultures localisées dans un espace géographique déterminé. » (Vazeilles 2008 : 6).

Les spécialistes des cultures et des religions autochtones qui tiennent ces propos proches du « folkisme » soutiennent à leur insu un discours essentialiste à saveur ethno-religieuse à cause des prémisses qu'ils suggèrent. Ils peuvent être récupérés par des groupes néopaiens européens comme la Kredenn Geltiek pour appuyer leur argumentation. Notre citation de Vazeilles peut, selon ces groupes dénonçant l'évangélisation forcée de l'Europe vers la fin de l'Antiquité (François 2007 : 135), aussi s'appliquer aux visées expansionnistes des grandes religions aux prétentions universalistes et justifier leur retour au néopaganisme. Ils invoqueront que les croyances et pratiques religieuses chrétiennes, appartenant aux peuples sémites « du désert », n'étaient pas plus aptes à l'exportation que ne le sont les traditions amérindiennes selon ces ethnologues et, par conséquent que cette évangélisation forcée a été néfaste à la culture de leurs ancêtres celtes. « *En effet, ils s'identifient aisément aux peuples opprimés et acculturés de force, les Européens l'ayant été par le christianisme.* » (François 2007 : 135).

Nous venons de présenter comment les groupes druidiques néopaiens d'Europe, dont l'ascendance celte (en tant que Gallois ou Breton) est généralement acceptée, justifient leurs choix religieux. La prochaine section démontrera pourquoi certains Québécois choisissent de pratiquer le druidisme ou, du moins, de participer à des rituels druidiques et comment ceux-ci justifient leur adhésion à la Communauté des druides du Québec (CDQ).

7.2. L'identité druidique québécoise

La pratique du druidisme, religion préchrétienne des Celtes, est pour les membres de la Communauté des druides du Québec (CDQ) la base d'un projet unissant leur identité occidentale et leurs valeurs spirituelles. Ces valeurs, comme nous l'avons vu au premier chapitre, mettent l'accent sur la liberté, la responsabilisation et l'harmonie avec la nature et le cosmos. Elles présupposent aussi un rapport égalitaire et respectueux entre les êtres vivants et la Terre, caractéristique principale de l'écologie profonde (François 2007 :137). Pour les dirigeants de la CDQ et certains de leurs membres, ces valeurs, importantes pour eux, ne se retrouvaient pas dans le catholicisme bien que certains d'entre eux les aient recherchés dans ce dernier. De ce fait, ils se voyaient dans l'obligation de se détourner de la religion qu'on leur a toujours dit être celle de leur peuple.

La résolution de ce conflit, pour les druidisants québécois de la CDQ, passe par le retour au terroir québécois et par l'utilisation de la démarche de la Kredenn Geltiek Hollvedel. En effet, les dirigeants du groupe proposent d'aller puiser dans la religion populaire québécoise, la tradition orale et les us et coutumes des Canadiens français pour se réapproprier l'autre spiritualité du Québec, le paganisme québécois qui, selon eux, dérive d'un substrat de paganisme celte. Le druide, spécialiste de la religion druidique, identifie et étudie les bases de cette tradition païenne québécoise, puis conçoit des outils spirituels et rituels adaptés à la mentalité du Canadien français moderne dans un processus de réinvention de cette spiritualité, maintenant épurée du vernis catholique.

Dans l'optique de Boutios et de Genistos, l'adhésion au druidisme serait plus proche d'un retour (Daynes 1999) que d'une conversion, dans le sens où l'individu effectue un retour éclairé, sous une forme épurée, vers la spiritualité de ses ancêtres. Selon eux, le Canadien français a en fait toujours pratiqué le druidisme, à travers son expérience de la tradition orale et du folklore canadien-français et à travers la pratique populaire du catholicisme québécois; seulement, il n'en a pas conscience. La pratique du druidisme consiste alors en la prise de conscience de cet héritage celtique toujours vivant vers lequel le Québécois peut se tourner pour vivre une spiritualité qui lui convient vraiment. Genistos,

le maître du rituel, explique en ces termes en quoi le retour au druidisme convient mieux aux Québécois:

« La tradition celtique, notre tradition, celle qui est compatible à notre psyché occidentale nous donne un support psychique pour bien gérer notre imaginaire et notre démarche spirituelle. »
(<http://enorus.unblog.fr/les-rites-et-rituels/>).

Cette affirmation de Genistos sous-tend que la tradition celtique est compatible avec la « psyché » occidentale, et ce, contrairement au christianisme qui, lui, est compatible avec la « psyché » sémite comme cela a été expliqué précédemment. Cette perspective a permis une réconciliation identitaire pour ses leaders. Ceux-ci, entrevoyant la possibilité qu'ils ne soient pas seuls à avoir ressenti un conflit entre leur identité culturelle canadienne-française, associée à la religion catholique, et leur identité personnelle qui se rapproche des valeurs prônées par la religion druidique, veulent faire profiter les gens de leur connaissance. C'est l'option que la Communauté des druides du Québec (CDQ) désire offrir à tout Québécois qui ressent cet appel spirituel des racines et qui ne se reconnaît pas dans le christianisme.

7.2.1. Le discours européen appliqué au Québec

Certains druidisants québécois, notamment les leaders de la CDQ, semblent avoir été influencés par le mouvement de contre-culture américaine qui s'est amorcé dans les années soixante (Lenoir 2003 : 69), tel que mentionné au chapitre précédent. Cette contre-culture est associée aux courants écologistes, gauchistes et altermondialistes et eut un impact sur certaines formes de néopaganisme. Stéphane François écrit à propos des groupes néopaiens européens que :

« Ce néo-paganisme de gauche se développe considérablement en Europe à partir de la fin des années 1970 où il attire des alternatifs ou des écologistes influencés par la contre-culture américaine. Toutefois, contrairement aux paganismes qui s'appuient sur un modèle ethnico-religieux précis, ces formes néo-paganistes de gauche, notamment le néochamanisme et la Wicca, se caractérisent surtout par un syncrétisme au contenu très individualiste, malgré un discours « holistique », très matérialiste et surtout très superficiel. » François 2007 : 132)

Il est intéressant de soulever dans cette citation de François une forte particularité de la Communauté des druides du Québec (CDQ), groupe néopaïen québécois, en comparaison avec les groupes néopaïens européens qu'il a étudiés. En effet, si les fondateurs du groupe sont bien influencés par la contre-culture américaine, leur druidisme ne correspond pas au modèle néopaïen décrit ici par François. Dans le modèle de François, plusieurs groupes druidiques sont associés au néopaganisme ethno-religieux promulguant généralement des valeurs et des idées politiques de droite alors que les valeurs et idées écologistes et socialistes seraient plutôt associées à la Wicca et au néochamanisme. Cette distinction ne peut s'appliquer à la CDQ, car la communauté concilie le paganisme ethno-religieux et une vision politique tendant vers la gauche. La version avancée plus loin dans l'article où François nuance ses propos en affirmant que « *les païens, qui défendent les systèmes religieux ethno-nationaux, sont aussi des adeptes de l'enracinement et de l'altermondialisme* » (François 2007 : 135) est plus conforme à la description de la communauté.

En effet le paganisme de la Communauté des druides du Québec (CDQ) est à la fois plus près de la gauche et ethno-religieux, car une large part du travail des fondateurs et de certains membres de la CDQ consiste à construire par la recherche une doctrine druidique ethno-religieuse au Québec. Pour Boutios, ce projet peut être qualifié de mission. Son mode de vie, son site web (<http://www.angelfire.com/folk/boutios/>) et ses publications (2008, 2010, 2012) font état de ce travail acharné pour prouver le lien entre le peuple canadien-français et le paganisme celte. Genistos s'est joint depuis quelques années à Boutios dans ses recherches dont plusieurs aspects sont décrits dans son blogue (enorus.unblog.fr/). Samonios aussi adhère à cette conception et se consacre à temps perdu à la recherche ethno-religieuse par ses lectures.

Par ailleurs, les membres et leaders de la communauté adhèrent aussi à une pensée plus écologiste et socialiste, caractéristique du paganisme de gauche (François 2007 : 132), comme en font acte leur discours et leur comportement. Comme il a été mentionné au 2^e

chapitre, certains membres sont végétariens par respect pour toute forme de vie et tâcheront d'adopter un mode de vie écologique (recyclage, utilisation du transport en commun, etc.). De plus, plusieurs affichent ouvertement leurs opinions politiques en prenant part à des manifestations pour la journée de la Terre, en adhérant à des groupes comme la Société St-Jean-Baptiste ou, pour prendre un exemple plus récent, à quelques manifestations du mouvement étudiant contre la hausse des frais de scolarité au printemps 2012.

Il a été établi plusieurs fois au cours de ce mémoire que la Communauté des druides du Québec (CDQ) était près des idées de la Kredenn Geltiek Hollvedel, car de nombreux liens les unissent. Or, l'essentialisme ethnique tel que conçu par la Kredenn Geltiek peut sembler difficilement applicable dans un contexte québécois. Cependant, si le lien entre druidisme, culture celte et culture canadienne-française paraît moins évident à établir, certains druidisants considèrent que cette démonstration est possible. Ceux-ci doivent cependant travailler tant à la déconstruction de certaines croyances fortes concernant l'identité québécoise en détruisant le lien automatique qui est généralement fait entre l'identité nationale canadienne-française et le catholicisme qu'à la construction d'une identité religieuse de remplacement. En effet, lorsqu'il est question de l'identité culturelle canadienne-française, deux caractéristiques ressortent massivement, tant chez les universitaires que parmi le peuple : la langue française et la religion catholique. Ainsi, plusieurs intellectuels du Québec suggèrent que le retour d'un rapport sain des Québécois à leur identité doit passer par la réconciliation avec leur passé catholique (Richard 2009; Cantin et Mager 2010). La Communauté des druides du Québec (CDQ) s'oppose à cette vision en soutenant que le catholicisme ne devrait pas être associé aussi naturellement à l'identité canadienne-française, car cette religion n'est pas appropriée à la nature de ce peuple. Les racines des Québécois d'ascendance canadienne-française étant occidentales, la CDQ soutient que les religions préchrétiennes d'Europe, comme le druidisme, se prêtent mieux à leur épanouissement spirituel que la religion chrétienne qui a émergé d'une culture sémite; le christianisme ayant été exporté d'une société juive sémite dans une société celte indo-européenne, puis imposée aux lointains ancêtres des Canadiens français.

7.2.2. *Un retour aux bases préchrétiennes occidentales*

Les dirigeants et plusieurs membres de la Communauté des druides du Québec (CDQ) soutiennent avoir aperçu, dans leur milieu familial ou social, des croyances et pratiques spirituelles en marge du catholicisme. Il s'agissait généralement de contes et de légendes, de superstitions, de pratiques divinatoires ou de guérison. Souvent, celles-ci pouvaient contenir des éléments du christianisme sans toutefois être conformes à la doctrine catholique. Ce genre de pratiques étaient possibles en raison d'une faiblesse doctrinale inhérente au catholicisme québécois (Balthazar 2009 :143) et d'un fossé important entre ce que Fernand Dumont appela la culture de premier niveau et la culture de second niveau (Lucier 2010). Selon Boutios (2012 inédit) qui a écrit un livre, actuellement en processus d'édition, sur la tradition païenne du Québec, ces croyances et pratiques seraient un vieil héritage indo-européen, principalement gallo-romain, qui se serait perpétué chez les paysans français ayant traversé l'Atlantique. Cette culture traditionnelle du Canada français puiserait ses racines non seulement de l'immigration française, germanique et celte des débuts de la colonie, mais aussi d'une époque antérieure où, croit-on, des Européens celtes seraient venus en terre d'Amérique. Dans les pages suivantes, nous donnerons quelques exemples d'expériences des leaders et des membres qui les amenèrent à faire ce lien entre le folklore canadien-français et le druidisme pour trouver une autre voie ethno-religieuse.

Du récit de Boutios, nous détectons deux éléments cruciaux. Le premier lui vient des expériences vécues avec son grand-père paternel et le second, de la rencontre avec un chaman amérindien. Le grand-père paternel de Boutios était un conteur très versé en tradition orale canadienne-française. Il avait emmagasiné un grand répertoire de contes, légendes et croyances traditionnelles qu'il racontait avec enthousiasme à son auditoire dans lequel Boutios se retrouvait parfois. Ce grand-père utilisait aussi des cartes à jouer pour suivre la progression des saisons, ce qui fascinait Boutios dans sa jeunesse. Les paysans se servaient de cette méthode pour suivre le calendrier lunaire de la façon expliquée ci-bas par Boutios :

« Les cartes étaient aussi utilisées par les habitants comme un almanach ou calendrier des semailles. La carte, une pour chaque jour du mois, était épinglée ou accrochée à la porte de la cuisine de l'habitant. Ce stratagème avait l'avantage de garder le paysan en phase avec les lunes dans l'année. À certains mois une carte était retranchée à la nouvelle lune. Ces mois étaient alors considérés non fastes ou néfastes. Cette pratique, qui permettait de se tenir en phase avec les lunaisons, remonte à une époque lointaine. Puis, tous les trois ans à la lune de juin-juillet une carte « embolismique » s'ajoutait. Il s'agissait du mat ou du fou. Deux ans plus tard, à la lune de décembre-janvier, l'autre mat s'ajoutait. » (Boutios inédit 2012 :125)

La seconde expérience décisive de Boutios est survenue en participant à un Pow wow il y a de cela quelques années. Il a été mis sur la piste de la venue des druides en Amérique par un chaman de la tribu des Pieds noirs. La discussion avait démarré sur une remarque du druidisant concernant l'attitude hostile de plusieurs amérindiens à l'endroit des « blancs » présents. Le chamane lui a alors demandé ses motivations pour participer à leurs activités, ce à quoi Boutios a répondu qu'il se sentait proche de leur spiritualité parce que sa grand-mère est Abénaquise et qu'il cherchait à reprendre contact avec une partie de son héritage. Le vieux sage amérindien lui a fourni la réponse suivante :

Chamane : « Si un noir venait à toi en te disant qu'il désire apprendre la culture et la spiritualité québécoise sous prétexte qu'il veut retrouver ses racines puisque son grand-père était Québécois, quel effet cela te ferait-il ? »

Boutios : « Je trouverais ça un peu bizarre ... »

Chamane : « Eh bien, nous aussi on trouve ça un peu bizarre. Tu devrais plutôt te tourner vers la tradition occidentale. Pas celle des blancs qui sont venus nous coloniser, mais celle des druides qui étaient beaucoup plus sages et respectueux avec nous lorsqu'ils sont venus ici. »

Boutios : « Quoi ! Des druides sont déjà venus en Amérique ? D'où sors-tu ça ? »

Chamane : « C'est ton guide qui me l'a dit. » (Notes de terrain, octobre 2009).

Le témoignage de Lucia démontre aussi clairement son sentiment d'appartenance ancestrale à la culture païenne par le biais des traditions familiales. Pour Lucia, incorporer le druidisme dans ses pratiques spirituelles s'insère dans une démarche pour reprendre contact avec la sagesse féminine occidentale dont les descendants des Celtes ont été dépossédés par la conquête romaine, puis par le christianisme. En visionnant le film *Les brumes d'Avalon*, elle a fait le lien entre cette lignée de femmes détentrices d'un savoir particulier et ses pratiques familiales. Lucia nous explique ainsi la teneur de ces traditions familiales :

« Dans notre famille, spontanément on va prendre un pendule pour recevoir des réponses. Tout ce qui touche à de l'énergie, tout ce qui est énergétique, ça fait partie de nous. [...] Maman fait du reiki, elle fait de la guérison avec un pendule et on en fait tous. On prend tous quelque chose dans nos mains, n'importe quoi qui n'est pas un pendule peut en devenir. Et cela, sans formation, sans rien ! »

Puis, elle ajoute son hypothèse quant à la provenance de cette spécificité familiale :

« Je pense que ça vient de ma grand-mère, mais elle n'en parlait pas du tout et j'ai compris que ça venait de plus loin le jour où j'ai vu *Les Brumes d'Avalon*. C'est un film que je vais regarder encore régulièrement en me disant que ce sont de vieilles religions. [...] Il y a quelque chose qui me dit que je connais ça plus. Et les druides, bien on a tous au Québec quelque chose de... et je me dis qu'à quelque part, on fait tous partie de la lignée de ces femmes-là. » (Lucia, décembre 2010)

Genistos a aussi vécu plusieurs épisodes qui l'ont mis sur la voie du druidisme. Pour lui, l'événement déclencheur a été une conversation tenue avec un nouvel élève de kobudo, la discipline martiale que Genistos enseigne :

« En 1984, un nouvel élève de kobudo vient d'arriver d'Algérie. Il me parle du peuple kabyle, peuple d'origine celtique qui lutte contre les

persécutions et l'éradication de sa culture aux mains des islamistes algériens. Au cours de nos conversations, il m'initie à toute cette tradition celtique et païenne qui aurait dû être mon héritage si les persécutions de l'église de Rome n'avaient pas forcé à la clandestinité les druides, les prêtresses et les irréductibles païens celtes. Ce jour-là en l'écoutant, j'ai pris conscience que j'étais enfin dans ma demeure. J'étais chez moi! Ma dernière quête venait de démarrer. » (Genistos, conférence mars 2011)

Ces échanges et les recherches qu'il fit subséquemment ont permis à Genistos de faire des liens avec certaines observations faites dans sa jeunesse. Il avait une tante qui pratiquait des rites païens au sein d'un cercle de femmes auquel il a assisté dans son enfance dont il nous a fait le récit :

« Enfant j'ai eu l'occasion d'assister à quelques-uns de ces rituels. Trois dames faisaient un rituel devant une table qui servait d'autel. Sur cette table il y avait une étoile, un pentacle de couleur or et différents objets, de la nourriture et une figurine d'une femme de l'antiquité. » (Genistos, conférence donnée en mars 2011)

Bien que la mère de Genistos ait été catholique, elle était reconnue dans son milieu familial pour avoir un don. Elle avait une sensibilité pour sentir la mort au moment où celle-ci se produisait. Par exemple, elle a su dire à son fils le moment exact où son époux était décédé alors qu'elle n'était pas présente. Ce matin là, en rencontrant Genistos qui lui était présent au moment du décès, elle lui a dit qu'elle savait que son père était mort à trois heures cinq précisément, Genistos ne put que le confirmer (Notes de terrain, mars 2011). Il était généralement accepté dans la tradition canadienne-française, tout comme dans celles de la France (Favret-Saada 1977; Auray 2007), que certaines personnes possédaient des dons particuliers. À travers leurs discours sur les dons et pratiques ésotériques familiaux, ces druidisants québécois relient leur lignée généalogique avec leur druidisme.

En réponse à ces observations, les druidisants de la communauté ont choisi de réinventer la tradition à la fois en ressortant le substrat folklorique du Québec et en s'inspirant du druidisme européen, la supposée religion primordiale de l'Europe, pour réaffirmer leur identité culturelle par l'entremise d'une religion en accord avec leur tendance néopaïenne. Nous verrons dans la prochaine section quels éléments traditionnels québécois sont utilisés par les membres de la CDQ pour fonder leur druidisme à la québécoise.

7.2.3. *Spécificité du druidisme et réinvention de la tradition*

Nous venons de voir que plusieurs druidisants de la CDQ ont interprété la tradition orale et certaines pratiques ancestrales comme des relents de l'ancienne sagesse populaire celtique. Cette vision leur permet de jeter les bases d'un projet identitaire druidique. Le but de leur projet est d'établir, par la recherche, une autre vision de l'histoire et de la culture du Québec en révélant au grand jour l'importance de la culture occidentale préchrétienne celte comme base structurelle de la culture canadienne-française. Le groupe veut aussi démontrer que si la culture judéo-chrétienne est incompatible avec des valeurs néopaïennes, cette incompatibilité n'existe pas entre les valeurs néopaïennes et la culture canadienne-française.

Un parallèle intéressant peut être fait entre l'analyse de François Gauthier (2009) sur la prise de psychotropes à des fins spirituelles néochamaniques au festival de Burning man et la volonté des druidisants à retourner aux bases préchrétiennes, car le système de pensée de base est le même. La conception du néochamanisme, tout comme celle du druidisme, prône que:

« L'élargissement de l'état de conscience permettrait d'accéder à un soi touchant l'universel et le primordial (Vazeilles 2003 :255) de manière à le réinscrire dans le flux du cosmos d'où le christianisme et la modernité, l'auraient déraciné, avec pour effet de régénérer l'humanité. Déçus par les universalismes fondés sur la croyance et la révélation que sont les grands monothéismes, au premier chef le christianisme, cette nouvelle conception prône l'expérience comme voie d'accès à une

« interconnexionalité » (interconnectedness) reliant tous les êtres humains et, ultimement, toutes les composantes de la nature. » (Gauthier 2009 : 215).

La Communauté des druides du Québec (CDQ), sans faire appel aux psychotropes, va dans le sens indiqué par Gauthier. Cependant, les techniques préconisées, comme décrites dans la section consacrée aux rituels de la communauté, pour se relier au cosmos (méditation, communion avec la nature, utilisation du symbolisme, etc.) sont différentes tout en étant axées sur le corps, le ressenti et l'expérience. Les recherches de la Kredenn Geltiek sur la spécificité des Indo-européens, auxquelles participent certains leaders de la CDQ, tendent en effet vers la recommandation de ces techniques comme étant les plus appropriées à nos structures mentales (notes de terrain Pluvigner, 22 décembre 2009).

Par ailleurs, Gauthier (2009) identifie dans la prise de psychotropes à des fins spirituelles une volonté de réactualiser « *un passé ancestral, pré-moderne et extra-occidental, source d'authenticité, âge d'or d'avant le désenchantement où l'homme était en harmonie avec la Nature et le cosmos.* » (2009 :229). Cette formulation contient ce qui rapproche et différencie le druidisme et le néochamanisme. Si les deux sont mus par un désir de reprendre contact avec ces temps ancestraux et authentiques, le choix du druidisme sera motivé par la conviction que ce passé peut être retrouvé dans un cadre culturel et religieux occidental qui doit être réactualisé.

Il est en effet présupposé dans le discours néochamanique rapporté par Gauthier (2009) que, pour revenir à un rapport sain de l'individu au sein de l'univers, il faut prendre exemple sur les spiritualités non occidentales. Un lien est alors fait entre la dénaturaison de l'être et les cultures occidentales et ce lien indique qu'une distanciation d'avec sa culture d'origine est nécessaire à l'Occidental pour retrouver son harmonie avec le cosmos et la nature. Le druidisant, au contraire, n'est pas enclin à rejeter en bloc sa culture, voire son identité occidentale, ce qui l'amène à mettre l'accent sur l'aspect déracinement de l'explication mise de l'avant dans notre citation de Gauthier (2009 :215). L'affirmation

même que le christianisme et la modernité auraient déraciné l'individu sous-tend l'idée qu'il fut un temps où cet enracinement existait. De même, l'attribution de ce problème spirituel au christianisme et à la modernité présuppose qu'avant la venue du christianisme dans les sociétés occidentales, l'Occidental vivait aussi en harmonie avec son univers. Par ailleurs, l'expérience vécue de certains druidisants les a convaincus d'aller puiser dans un registre plus proche de leur mentalité. Rappelons d'une part la discussion entre Boutios et le chaman et d'autre part, Genistos a acquis cette conviction à travers son cheminement dans le bouddhisme zen et par son voyage au Japon pour y apprendre les voies martiales:

« De retour au Québec, en 1974, j'enseigne les voies martiales traditionnelles, ses techniques spirituelles et ses pratiques. Mais il reste une légère insatisfaction: je ne suis pas japonais et bien que je comprenne cette culture et sa démarche spirituelle, un aspect intérieur chez moi n'est pas comblé. »

Il ajoute aussi : « Ma présence en Terre Nipponne m'a permis de prendre conscience que si j'ai des affinités avec le peuple japonais, je demeure un Gaijin, un étranger. Jamais je ne serai un Japonais. Cette différence m'incite à rechercher s'il existe dans ma propre culture une tradition qui respecte ma vision spirituelle. » (Genistos, résumé de conférence, mars 2011).

Les dirigeants de la Communauté des druides du Québec (CDQ), ayant la conviction que les Canadiens français possèdent une autre voie spirituelle que le catholicisme, veulent la faire ressurgir afin que leurs compatriotes aient une autre voie ethno-religieuse vers laquelle se tourner. Le but ultime de la création du groupe, des recherches polyvalentes (historique, linguistique, etc.) entreprises par Boutios et Genistos, de la réinvention des outils rituels et du renouvellement de la doctrine pour mieux les adapter à la modernité est d'offrir cette option.

Pour ce faire, l'histoire du Québec, la mythologie celtique et les conceptions symboliques modernes sont mises à contribution. L'habit rituel des leaders est composé de symboles traditionnels canadiens-français comme le bonnet et la ceinture fléchée. De plus,

le bois utilisé pour faire le feu et les offrandes qui y seront jetées font tous partie de la flore québécoise (sapin, érable, canneberge, noisettes, etc.). Par ailleurs, la symbolique celtique toujours présente sera expliquée en tentant de faire un parallèle, dans la mesure des connaissances acquises par les chercheurs du groupe, avec le folklore québécois. Par exemple, le druide Boutios expliquera que, Ambiuolcaia, la fête celtique célébrée au début du mois de février a été récupérée sous le nom de Chandeleur par le christianisme puis comment cette célébration, presque oubliée maintenant, était fêtée par nos ancêtres (<http://enorus.unblog.fr/les-rites-et-rituels/section>).

Enfin, la symbolique du rituel est composée de façon à respecter à la fois la philosophie celte et la mentalité de l'humain moderne. D'une part, les leaders évitent de donner un ton hiérarchique au rituel et ne donnent que quelques instructions et explications. Tous les participants sont appelés à vivre le rituel de façon interactive au cours du partage des impressions après la période d'offrandes et d'intériorisation, moment où chaque participant qui le désire est appelé à parler. Tous peuvent éventuellement tenir un rôle rituel. Lors d'Ambiuolcaia, trois femmes d'âges différents sont appelées à tenir conjointement le rôle d'officiantes, car selon les dirigeants ce rituel est féminin. C'est alors à ces femmes d'officier le rituel⁵⁵ et les leaders, nonobstant leur statut, deviendront simples participants. D'autre part, la symbolique donnée devra être moderne, car le rituel est créé pour qu'il ait une signification pour le participant. Ainsi, un moment fort du rituel d'Ambiuolcaia est le transfert de la lumière où les femmes participant au rituel tiennent une chandelle qui a été allumée par les prêtresses et vont allumer la chandelle des hommes en face d'elles. On symbolise ainsi la passation de l'énergie féminine de la déesse Brigantia⁵⁶, associée à la femme, vers l'homme.

Les dirigeants avaient le besoin de vivre en groupe une spiritualité qui célèbre leur identité collective et leur authenticité et ils ont graduellement constaté qu'ils n'étaient pas les seuls au Québec à ressentir ce besoin. Ils ont alors créé à l'aide de diverses inspirations

⁵⁵ Elles avaient aussi la charge de remanier le rituel à leur convenance.

⁵⁶ La déesse Brigantia symbolise la science, la conscience et la compréhension (voir section 4.2).

le groupe et les outils spirituels qui leur permettraient de combler ce vide. La dernière section visera à expliquer l'importance du druidisme dans le paysage religieux québécois.

7.2.4. *Le druidisme : une réconciliation identitaire*

Précédemment, nous avons expliqué que la base du projet de la Communauté des druides du Québec (CDQ) consiste à retourner aux bases préchrétiennes de sa culture, qui est selon elle majoritairement celte, justifiant dès lors leur adhésion à des valeurs néopaïennes et leur pratique du druidisme. Dans cette partie, nous allons démontrer en quoi le projet identitaire de la CDQ réconcilie l'identité religieuse personnelle de ses membres qui est néopaïenne druidique et leur identité collective qui est Québécoise.

Nous devons rappeler qu'à la base de la quête spirituelle du druidisant québécois, il y a le sentiment d'un conflit de valeurs avec le catholicisme, pourtant désigné comme étant la religion des Québécois, et donc l'une des composantes de l'identité de ces derniers. L'approfondissement de la quête spirituelle permet à l'individu d'identifier les composantes de son identité individuelle, en même temps qu'elle expose le décalage entre celle-ci et son identité collective, posant du coup un problème identitaire⁵⁷.

Plusieurs druidisants, leaders ou membres, pensaient trouver ailleurs une religion à leur convenance en entreprenant une quête spirituelle. Or, la plupart ne sont pas prêts à faire le pas qu'exige la conversion. Comme Daynes l'a décrit :

« Se convertir, c'est en quelque sorte devenir un autre : changer de comportement, adopter un mode de pensée nouveau, quitter un groupe pour en intégrer un autre, tout cela implique en effet un désir de changement radical. » (Daynes 1999 :313).

⁵⁷ Les concepts d'identité individuelle et collective sont empruntés à Sarah Daynes dans son article de 1999 intitulé « Processus de conversion et modes d'identification à l'islam : l'exemple de la France et des États-Unis ».

Selon les dirigeants de la Communauté des druides du Québec (CDQ), il est impossible de parler de conversion dans le cas du druidisme, car aucun des changements décrits par Daynes dans la citation précédente n'est requis. La part de paganisme celte dans la culture religieuse canadienne-française, qui a perduré à travers la tradition orale, est à leur avis si importante qu'il serait plus approprié de parler d'un retour vers son héritage culturel.

Cette vision s'oppose totalement à celle des catholiques du Québec des années soixante-dix qui espéraient voir survenir un christianisme renouvelé dont « *les pratiques rituelles [seraient] désencombrées du corps des dévotions populaires dénoncées depuis des siècles par les réformes protestantes.* » (Rousseau 2010 :130). La CDQ propose plutôt d'épurer la dévotion populaire, d'origine païenne, de son vernis chrétien afin de revenir à la religion païenne occidentale. En effet, pour la Communauté des druides du Québec (CDQ) le christianisme, avec sa doctrine et ses prescriptions, est un vernis mis sur la véritable religion occidentale. Il faut plutôt débarrasser les pratiques populaires de cette enveloppe chrétienne dont elles sont recouvertes depuis trop longtemps pour revenir à la religion qui convient à la « psyché » occidentale (Genistos, <http://enorus.unblog.fr/les-rites-et-rituels>). Les dirigeants de la CDQ soutiennent que c'est par la reconnaissance de l'existence du paganisme occidental qu'une réconciliation identitaire est possible pour le Québécois « qui se sent païen dans l'âme ». Alors, le bienfait identitaire que le druidisme apporte ne consiste pas tant en l'adoption de nouvelles pratiques, comme dans l'exemple des femmes occidentales converties à l'Islam de Mossière (2012), que par la réinterprétation des fêtes, croyances et pratiques inhérentes à la société québécoise. Boutios nous a donné divers exemples, dont celui de la fête nationale des Québécois, la St-Jean-Baptiste :

L'apothéose de la fête de No-hel (Novo-helios), du nouveau soleil, débutée à la Genimalacta au solstice d'hiver. Suite et fin des célébrations de la fête du Mai, on y allume les feux de joie. Et pour reprendre Émilien Traver, cet amant du patois poitevin :
 « *À l'occasion de la Saint-Jean, on allumait dans tous les villages des feux de joie, souvenir du feu sacré des fêtes des solstices, en usage dans la religion druidique. Autour de ces feux, la jeunesse se livrait à des rondes échevelées.* » (Boutios 2012 : 115)

L'exemple de la coutume consistant à recueillir l'eau de Pâque est un bon exemple de pratique visée par les réinterprétations de la communauté druidique. Auparavant, les Canadiens français se rendaient au matin de Pâques à une source d'eau près de leur domicile pour y remplir leurs flacons de cette eau, car des vertus miraculeuses étaient attribuées à l'eau de source recueillie à ce moment précis. Or, Boutios nous apprend qu'avant la venue du christianisme en Europe, les Celtes, dont les Gaulois, accordaient un caractère sacré à certaines sources d'eau de leur territoire.

Le modèle de Gauthier (2012) à propos de la régulation du religieux dans les sociétés modernes est en grande partie applicable au phénomène druidique en tant que spiritualité faisant appel à la modernité, à l'expressivité et au primat d'authenticité et, par extension, à toute autre religion néopaïenne reposant sur l'ethnicité.

« En somme, les sociétés occidentales semblent sorties d'un régime à légitimation orthodoxique et entrées dans un nouveau régime orthopraxique sacralisant l'individu : une régulation religieuse marquée par une conformité à cette injonction de se construire un soi dans une dynamique d'authenticité, d'expression et de reconnaissance plutôt qu'en conformité avec une tradition, une institution ou une orthodoxie. »
(Gauthier 2012: 107).

Or cette affirmation de Gauthier, sans doute vraie pour la plupart des phénomènes religieux contemporains, se révèle partielle en analysant l'adhésion au druidisme en raison du besoin d'inscrire le vécu religieux dans « *un mode d'affirmation identitaire* » (Daynes 1999 : 316). Celui-ci est d'une part constitué d'une tradition ancestrale observée dans le contexte familial comme dans le cas de Boutios, de Genistos et de Lucia et d'autre part d'une réinvention de la tradition, inspirée par le besoin de relier ce passé aux racines occidentales. Un phénomène semblable est rapporté par Sarah Daynes (1999) chez les Afro-Américains de New-York se convertissant à l'Islam. Pour plusieurs d'entre eux, la conversion à l'Islam signifie un retour à leurs racines africaines et constitue ainsi « *un moyen d'affirmation identitaire ou ethnique* » (Daynes 1999 : 313).

Ainsi la découverte du druidisme, présentée comme la religion préchrétienne dont les ancêtres du Québécois ont été dépossédés, permet de résoudre le conflit ressenti par le druidisant de la CDQ entre son identité individuelle et sa « tradition nationale » (Schnapper 1993). L'adhésion au druidisme, dont le système doctrinal est à la fois conforme à la spiritualité de l'individu et présenté comme typiquement occidental, lui permet d'effectuer une réconciliation spirituelle et identitaire.

Conclusion

La transition de la société québécoise vers une ère moderne (Cantin et Mager 2010) s'est caractérisée par plusieurs changements dans la mentalité et le mode de vie du peuple composant cette société et l'impact fut particulièrement important dans la sphère religieuse. Les spécialistes de la religion au Québec remarquent notamment une augmentation spectaculaire de la diversité religieuse depuis les années soixante. Ainsi, certaines équipes de chercheurs se sont alors penchées sur la question (Meintel 2011, Meunier, Laniel et Demers 2010) pour approfondir les connaissances sur les changements survenus dans la religiosité des Québécois (natifs ou immigrants).

Au cours de cette ethnographie sur la Communauté des druides du Québec (CDQ), nous avons mis l'accent sur le processus amenant certains Québécois à connaître, puis à s'inscrire dans un courant druidique, en analysant les récits de trajectoire religieuse de ces individus et leurs discours se rapportant à leurs motifs d'adhésion à la spiritualité druidique. Nous avons priorisé une approche phénoménologique afin de mieux appréhender le « religieux vécu » (McGuire 2008) par les druidisants de la CDQ. Cette approche nous a permis de comprendre la logique des construits religieux de ces individus et, par cela, la profondeur de leur spiritualité. Les concepts d'individualité et d'hybridité dans le domaine du religieux vécu ont été proposés pour expliquer le type de spiritualité pratiquée par les druidisants de la CDQ. En effet, dans cette communauté, l'accent est mis sur la spiritualité personnelle plus que sur les aspects communautaires. La conception spirituelle des membres et leaders n'est pas uniforme. Au sein de ce groupe, il y a autant de façons de comprendre la spiritualité druidique, et de la vivre, qu'il y a d'individus. Si le rituel est communautaire, l'expérience que chacun retire de ce rituel est différente et cette flexibilité est conforme aux désirs des dirigeants de la Communauté des druides du Québec (CDQ).

L'ethnographie de la Communauté des druides du Québec (CDQ) comprenait deux parties principales. À la suite de l'introduction et de la méthodologie, nous avons entamé la partie démontrant les aspects collectifs du groupe, qui englobait les deux premiers

chapitres. Puis, nous avons amorcé la partie soulevant les aspects individuels de la spiritualité druidique que nous retrouvons au sein de la CDQ, partie constituée des trois derniers chapitres. Cette mise en relief de l'opposition entre l'individuel et le collectif permettait de soulever la prédominance de la spiritualité personnelle sur la spiritualité communautaire au sein de la CDQ. Cette caractéristique est essentielle pour comprendre le but de notre mémoire s'intéressant aux motifs poussant certains Québécois à intégrer le druidisme dans leur cheminement spirituel, soit en tant que voie principale ou comme une part de leur construit religieux. En effet, le choix du druidisme (de cette spiritualité) prédomine en général sur le choix du groupe et cette spiritualité néopaïenne peut aisément être vécue en solo, c'est-à-dire sans adhérer à un groupe. La mise en contexte de la CDQ et la description de leur système doctrinal et liturgique n'avaient d'autre but que celui d'apporter quelques éléments descriptifs essentiels à la compréhension du lecteur pour qui la religion druidique est inconnue, car les principaux éléments de réponse à notre question de recherche se trouvaient dans les trois derniers chapitres.

Nous avons pu ainsi dégager de notre analyse deux principaux facteurs d'explication au phénomène du druidisme au Québec, qui sont respectivement abordés dans les quatrième et cinquième chapitres. Le premier se rapporte à la quête spirituelle que chaque répondant a entamée à un moment de sa vie, et sans laquelle il n'aurait jamais connu la spiritualité druidique. Un fort lien de causalité semble exister entre l'engagement des Québécois rencontrés dans une quête spirituelle et les contextes sociaux et familiaux dans lesquels ceux-ci ont vécu, contextes qui ont par ailleurs grandement teinté leur vision de la spiritualité. De plus, nous avons constaté que la modernité a servi de moteur à la quête spirituelle vécue par ces druidisants, tant par le « désenchantement du monde » (Gauchet 1985) qu'elle a engendré, qui incite plusieurs personnes à se lancer dans une quête pour redonner un sens à leur vie, que par les technologies qui ont émergé et qui ont facilité la recherche autodidacte. Enfin, nous avons souligné l'attrait des dirigeants et membres de la CDQ pour le néopaganisme, attrait basé sur des valeurs et des croyances profondes, et comment cet intérêt s'inscrit dans leur cheminement spirituel.

Le second facteur d'explication, que nous avons abordé dans le cinquième chapitre, démontre l'importance de la conception des identités ethnique et religieuse dans les motifs d'adhésion au druidisme. Il visait à expliquer les raisons du choix spécifique du druidisme, par les druidisants de la CDQ, parmi les autres spiritualités néopaiennes. Les discours des dirigeants et de plusieurs membres exposent clairement des motifs identitaires pour justifier leur choix. Ils se considèrent d'ascendance celte, se sentent Celtes et ces raisons font partie de leurs motivations pour avoir choisi le druidisme (l'ancien paganisme celte). Par ailleurs, ces druidisants conçoivent leur ascendance celte comme étant directement liée à leur identité canadienne-française, car ils attribuent des racines celtes aux pionniers de la Nouvelle-France. Ils justifient cette affirmation en donnant plusieurs exemples de correspondances entre les us et coutumes des anciens Canadiens français et ceux que l'on retrouve dans les pays généralement reconnus comme Celtes.

D'autre part, les dirigeants de la CDQ Boutios et Genistos expliquent en quoi le retour au druidisme est naturel au Canadiens français. Leur discours est soutenu par une prémisse essentialiste fondée sur les thèses de Georges Dumézil (1958) et du couple Le Roux et Guyonvarc'h, selon laquelle les Celtes appartiennent à la famille des Indo-Européens.⁵⁸ Sur ces bases, les dirigeants expliquent que les peuples indo-européens ont des structures mentales particulières communes, qui sont différentes de celles des peuples appartenant aux autres familles linguistiques, et qu'une religion née d'un peuple indo-européen sera plus appropriée à l'épanouissement spirituel de ses protagonistes qu'une autre ayant émergé d'un peuple appartenant à une autre famille linguistique.

Pour les druidisants rencontrés, cet argumentaire permet de concilier leur spiritualité druidique (celte) et leur identité québécoise. En dénouant le lien, normalement accepté comme un fait établi, entre le catholicisme et l'identité québécoise pour en former un nouveau entre le druidisme et l'identité québécoise, les druidisants de la CDQ effectuent à

⁵⁸ Catégorie utilisée au départ en linguistique, mais à laquelle Dumézil attribua d'autres correspondances entre les peuples parlant les langues appartenant à cette famille (structure sociale, religion, économie, etc.) pour appuyer sa thèse d'une origine commune à ces peuples.

la fois une guérison spirituelle et identitaire. À l'origine de leur quête, ces individus ne se retrouvaient pas dans le catholicisme, la religion ethnique attribuée par défaut pendant longtemps aux Canadiens français. La quête spirituelle les amène alors vers un type de spiritualité conforme à leurs valeurs et à leur philosophie de vie, souvent le bouddhisme ou le néopaganisme. Or, pour vraiment se reconnaître dans ce nouveau système, il manquait à ces druidisants québécois une correspondance ethnique pour combler leurs besoins identitaires. En découvrant le druidisme, ils ont trouvé une spiritualité qui, grâce à la notion de « retour aux racines », leur permet de réconcilier leur identité ethnique québécoise avec leur identité personnelle. Par cela, la spiritualité druidique constitue une guérison identitaire pour plusieurs druidisants fréquentant la Communauté des druides du Québec (CDQ).

Notre étude s'est concentrée sur les motifs pour un Québécois de pratiquer une spiritualité druidique, en privilégiant pour notre analyse, un angle d'approche phénoménologique tel qu'utilisé par McGuire (2008) lorsqu'elle explore la « religion vécue ». Cependant, notre façon d'aborder le terrain, en nous laissant guider par les expériences, a aussi engendré l'opportunité d'inclure une approche expérientielle où le chercheur vit et connaît alors de l'intérieur l'expérience religieuse qu'il décrit, comme Meintel (2012) dans son terrain auprès des spiritualistes. Nous avons préféré mettre de côté pour le moment cet aspect du terrain, raison pour laquelle il fut à peine effleuré au premier chapitre et dans notre méthodologie. Or, l'expérience religieuse que les dirigeants de la Communauté des druides du Québec (CDQ) tentent de favoriser par l'entremise des rituels composés par Genistos nous semble être un autre aspect très riche de ce terrain où l'approche expérientielle du chercheur pourrait être mise à profit.

Un autre aspect de notre terrain au sein de la CDQ mériterait une attention particulière. Il s'agit de la diversité des rapports à la santé, au corps et à la guérison qui y règne. En effet, puisque les druidisants s'étaient tous au préalable engagés dans une quête spirituelle avant de connaître le druidisme, les bagages spirituels amassés sont différents. Certains avaient auparavant connu les spiritualités natives amérindiennes ou le néochamanisme, d'autres s'étaient engagés sur la voie martiale ou dans le courant spirituel

nouvel âge et certains avaient même exploré plusieurs de ces systèmes. Ainsi, il est ressorti des entrevues menées que les conceptions de la santé des répondants étaient très différentes les unes des autres. À première vue, une corrélation semble exister entre la vision du corps, de la santé et de la guérison de ces druidisants et leurs trajectoires religieuses. Une étude plus approfondie du sujet permettrait sans doute de dévoiler une autre facette de la religion intensément vécue par ces Québécois dont la spiritualité influence tous les aspects de leur vie.

Enfin, notre terrain auprès de la Communauté des druides du Québec (CDQ) a stimulé notre réflexion à bien des égards. Premièrement, les diverses expériences rencontrées, très différentes de ce que nous imaginions d'un terrain de prime abord, nous ont permis d'envisager autrement le positionnement de l'anthropologue sur le terrain et le fait religieux. Ces thèmes ont d'ailleurs été abordés dans notre section sur les limites du terrain. Dans un deuxième temps, le lien fait entre la spiritualité druidique et l'identité québécoise par les druidisants québécois nous a donné matière à réflexion. Et cette réflexion fut notamment stimulée par certains propos tenus par l'anthropologue Gilles Bibeau, lors d'un séminaire organisé par l'Institut interculturel de Montréal (IIM), en mars 2011. Bibeau avait introduit sa conférence sur les origines des Québécois en disant que tout grand intellectuel du Québec avait à un moment où l'autre de sa carrière écrit sur les origines et l'identité québécoise. Chacun tente d'expliquer ce qu'est être Québécois, ce qui constitue le caractère distinct de cette nation, or personne ne trouve d'explication satisfaisante. Par ailleurs, nous constatons que cette question revient constamment dans les enjeux exposés sur la scène politique québécoise, démontrant ainsi l'importance cruciale qu'elle revêt pour tant de Québécois (Cantin et Mager 2010). Lorsque l'identité québécoise est abordée, que ce soit dans les milieux politiques ou universitaires, il est uniquement fait mention de la langue française et du catholicisme, comme si notre identité ethnique se réduisait à ces deux éléments. Cette vision nous semble inconcevable d'un point de vue ethnologique ou sociologique, dont le but consiste en partie à explorer la richesse d'une culture ou d'une société. En effet, quel ethnologue, en observant l'identité culturelle d'une communauté lui servant de sujet de recherche, arriverait au constat que celle-ci est essentiellement

composée par deux éléments ? Cet état de fait nous suggère que la « question nationale » (Cantin et Mager 2010) est sclérosée par manque de contenu. Le sujet des origines et de l'identité québécoise a besoin d'être rafraîchi par l'apport de nouveaux éléments, ce que peut parfois donner un regard neuf qui est hors des milieux intellectuels reconnus. La CDQ, par les recherches de Boutios sur le passé et les origines des Canadiens français, nous semble offrir de nouvelles pistes de réflexion pour trouver ce qui constitue le caractère distinct de la nation québécoise, si caractère distinct il y a, et faire avancer le débat sur la « question nationale ».

Bibliographie

ANDERSON, B. 2006. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, Verso.

AMSELLE, J-L. 1991. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Bibliothèque scientifique, Paris, Payot.

AURAY, C. 2007. *Magie et sorcellerie*. Rennes, Éditions Ouest-France.

BALTHAZAR, L. 2009. « La nationalité québécoise et l'Église catholique » dans L-A. Richard (dir.) *La nation sans la religion ? Le défi des ancrages au Québec*. Québec, PUL, pp.131-154.

BARKER, E. 1989. *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London, HMSO.

BATT, M. et al. 1985. *Au pays des mégalithes : Carnac, Quiberon, Locmariaquer*. nouvelle édition. Châteaulin, Éditions d'art Jos Le Doaré.

BOUCHET, P. 1968. *Science et philosophie des druides*. Drancy, Bouchet.

BOUDON, R. 1990. *L'art de se persuader: des idées douteuses, fragiles ou fausses*. Paris, Fayard.

BOURDIEU, P. 1994. *Raisons pratiques sur la théorie de l'action*. Paris, Éditions du Seuil.

BOUTIOS. « Paganisme traditionnel et néo-druidisme québécois ». *La gazette des druides* [en ligne] (Vendredi, 8 octobre 2010). <http://gazettedesdruides.over-blog.net/> (Page consultée le 2 mai 2012).

BOUTIOS. 2003. *Les druides du Québec*. En ligne. < <http://www.angelfire.com/folk/boutios/> >. Consulté le 30 novembre 2011.

BOUTET, M-G. 2012. *La chouennerie et la voidie*. Document non publié.

BOWMAN, M. 1993. « Reinventing the Celts » in *Religion*, # 23, 147-156.

BOWMAN, M. et M. Keynes. 2005. « Arthur and Bridget in Avalon: Celtic myth, vernacular religion and contemporary spirituality in Glastonbury » Paper presented at the 14th congress of the ISFNR, Tartu, July 26–31.

BRUNAU, J. L. 2003. « La religion celtique: Une origine orientale ? » *Pour la science*, no. 309, pp. 24-29.

BRUNAU, J.L. 2006. *Les druides : Des philosophes chez les barbares*. Paris, Le Seuil.

CAMPICHE, R. 1993. « Individualisation du croire et recomposition de la religion » dans *Archives des sciences sociales des religions*, no. 81, pp.117-131. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1993_num_81_1_1638.

CANTIN, S. et R. Mager (dir.). 2010. *Modernité et religion au Québec : où en sommes-nous ?* Québec, presse de l'université Laval.

CÉSAR, *De la guerre des Gaules*, livre VI. Collection « Bibliotheca Classica Selecta », Université Louvain-la-Neuve. En ligne. < <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/caes/BGVI.html> >. consulté le 18 mars et le 12 décembre 2012.

CHADWICK, N. K. 1997. *The Druids*. 2e éd. Cardiff, University of Wales Press.

CHAMPION, F. 1990. « La nébuleuse mystique-ésotérique; orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in F. Champion et D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion: renouveaux et traditions*. Paris, Centurion, pp. 17-69.

CHAMPION, F., 1993. « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes », in J. Delumeau, *Le fait religieux*. Paris, Fayard, pp. 741-772.

CHAMPION, F. 2004. « Logique des bricolages : retours sur la nébuleuse mystique-ésotérique et au-delà : Socio-anthropologie de la rencontre des médecines » *Recherches sociologiques*, vol. 35, n°1, pp. 59-77.

CHARRON, A. 1996. « Catholicisme culturel et identité chrétienne » dans B. Caulier dir. *Religion, sécularisation et modernité: les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

CHARTIER, E. 2008. « Le druidisme contemporain » in *ArMen* (Douarnenez) #162, pp. 22-31.

CIDECD. 2011. *CIDECD : la philosophie druidique*. En ligne. < <http://www.cidecd.com> >. Consulté le 25 novembre 2011.

CONDOMINAS, G. 1965. *L'exotique est quotidien*. Terre humaine poche, Paris, Plon.

DAIGNEAULT, A.-L. 2010. « Àrn nDraíocht Féin (ADF): A Druid Fellowship within the Druid Network of Montreal ». Rapport de recherche non-publié. Groupe de recherche Diversité urbaine, Université de Montréal.

DAYNES, S. 1999. « Processus de conversion et modes d'identification à l'islam : l'exemple de la France et des États-Unis » dans *Social Compass*. Vol. 46 #3, pp. 313-323.

DEBARGE, L. 1989. « Le syncrétisme religieux : druidisme et christianisme » *Mélanges de sciences religieuses*, vol. 46, no. 1, pp. 5-21.

DEMOULE, J.-P. 2001. « Destin et usages des Indo-Européens » dans *Mauvais temps*, #5, juillet 1999. En ligne. < [http : //www.anti-rev.org/](http://www.anti-rev.org/) > Consulté le 13 novembre 2011.

DICKINSON, J.A. et B. Young. 1995. *Brève histoire socio-économique du Québec*, 2^e éd. Québec, Septentrion.

DION, L. 1998. *La révolution déroutée 1960-1976*. Collection « Les Classiques des sciences sociales », UQAC. En ligne. 363 p. <<http://classiques.uqac.ca/>>. Consulté le 18 avril 2012.

DION, L. 1995. « *Une identité incertaine* ». Collection « Les Classiques des sciences sociales », UQAC. En ligne. 33 p. <<http://classiques.uqac.ca/>>. Consulté le 18 avril 2012.

DION, L. 1993. *Québec 1945-2000. Tome II : Les intellectuels et le temps de Duplessis*. Collection « Les Classiques des sciences sociales », UQAC. En ligne. 537 p. <<http://classiques.uqac.ca/>>. Consulté le 18 avril 2012.

DION, L. 1987. *Québec 1945-2000. Tome I : À la recherche du Québec*. Collection « Les Classiques des sciences sociales », UQAC. En ligne. 238 p. <<http://classiques.uqac.ca/>>. Consulté le 18 avril 2012.

DUMÉZIL, G. 1992. *Mythes et dieux des Indo-européens*. Textes réunis et présentés par H. Coutau-Bégarie. Paris, Champs-l'Essentiel, Flammarion.

DUMÉZIL, G. 1958. *L'idéologie tripartite des Indo-européens*. Bruxelles, Latomus.

DUPUIS-DÉRI, F. 2004. « Féminisme au masculin et contre-attaque « masculiniste » au Québec » dans *Mouvements*. 1, #31. Cairn info. En ligne pp. 70-74. < <http://www.cairn.info/revue-mouvements-2004-1-page-70.htm> >. Consulté le 18 mai 2012.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, 4^e éd. Paris – Presses Universitaires de France, 1960[1912].

FAVRET-SAADA. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Collection Folio essais, Paris, éditions Gallimard.

FERRETTI, L. 1999. *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal, Boréal.

FRANÇOIS, S. 2007. « Le néopaganisme et la politique : une tentative de compréhension » dans *Raisons politiques*, 1, #25. Cairn info. En ligne. pp. 127-142. < <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2007-1-page-127.htm> >. Consulté le 16 mai 2012.

FRIEDMAN, J. 2004. « Culture et politique de la culture : une dynamique durkheimienne » dans *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28, no.1, pp.23-43.

FRIEDMAN, J. 1997. « Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Porkbarrelling: Cosmopolitans versus Locals, Ethnics and Nationals in an Era of De-Hegemonisation » dans P. Werbner et T. Modood (dir.) 1997. *Debating cultural hybridity: multi-cultural identities and the politics of anti-racism*. London, Zed Books, pp.70-89.

GABOURY, E. 1995. « Ou, à défaut, invente: La sorcellerie néo-païenne comme lieu d'épanouissement du processus créateur gynocentrique.» dans Denise Veillette (sous la direction de) *Femmes et religions: Études sur les femmes et la religion*. No.1. Québec: Corporation canadienne des sciences religieuses / Les Presses de l'Université Laval.

GAUCHET, M. 1985. *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*. Collection Folio essais, Paris, éditions Gallimard.

GAUVREAU, M. 2006. *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*. Montréal, McGill-Queen's University Press.

GAUTHIER, F. 2012. « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux. » dans *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 41, #1, pp. 93-111.

GAUTHIER, F. 2009. « Du bon usage des drogues en religion. Consommations néo-chamaniques à Burning Man » dans *Drogues, santé et société*, 8, no. 1, juin 2009 : 201-237.

GAUTHIER, F. et J-P Perreault (dir.). 2008. *Jeunes et religion au Québec*. Collection Regard sur la jeunesse du Monde. Presses de l'Université Laval, Québec.

GAUTHIER, M. 1991. *La science cosmique: quelle science ?* Fides, St-Laurent, Québec.

GAUTHIER, M. 1984. « Parascience et parareligion : étude d'un cas Québécois ». Thèse de doctorat en sociologie, Université Laval.

GELLNER, D. 1997. « For syncretism. The position of Buddhism in Nepal and Japan compared » in *Social anthropology*, 5, 3, 277-291.

GENEST, R. 2008. *Communauté des druides du Québec*. « enorus.unblog.fr/ ». Consulté plusieurs fois entre le 1er avril et le 15 juillet 2012.

GIESER, T. 2008. « Experiencing the Lifeworld of Druids: A Cultural Phenomenology of Perception ». Thèse de doctorat en anthropologie, University of Aberdeen.

GORT, J., Vroom, H., Fernhout, R. et A. Wessels, 1989. *Dialogue and Syncretism; an Interdisciplinary Approach*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company.

HERVIEU-LEGER, D. 2008. *La religion pour mémoire*. 2^e édition. Paris, Les Éditions du Cerf.

HERVIEU-LÉGER, D. 1996. « Productions religieuses de la modernité » dans B. Caulier dir. *Religion, sécularisation et modernité: les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval.

HERVIEU-LEGER, D., 1993. *Sociologies et religions : Approches classiques*. Paris, Les Éditions du Cerf.

HERVIEU-LEGER, D., 1990. « Nouveaux émotionnels contemporains : Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? » dans D. Hervieu-Léger et F. Champion (dir.). 1990. *De l'émotion en religion : nouveaux et traditions*. Paris, Les Éditions du Centurion.

HERVIEU-LEGER, D. et F. Champion (dir.). 1990. *De l'émotion en religion : nouveaux et traditions*. Paris, Les Éditions du Centurion.

HOBSBAWN, E. et Ranger, T. (dir.). 1983. *L'invention de la tradition*. Traduction française de l'ouvrage *The Invention of Tradition*. Paris, éditions Amsterdam c2006.

HUBERT, H. *Les Celtes*. Paris, Albin Michel, C2001 [1932].

HUTTON, R. 2011. *Blood and Mistletoe: the history of the druids in Britain*. London and New Haven, Yale University Press.

HUTTON, R. 2007. *The Druids*. London, Continuum.

HUTTON, R. 2000. « Paganism and Polemic: The Debate over the Origins of Modern Pagan Witchcraft », *Folklore* 111, pp.103-118

JORGENSEN, D. L. et S. Russell. 1999. « American neopaganism: The participants' social identities » dans *Journal for the scientific study of religion*. Vol. 38, #3, sept. 1999. JStor. En ligne. Pp. 325-338. < <http://www.jstor.org/stable/1387755> >. Consulté le 19 mai 2012.

JOURDAIN, V. 2011. « Un groupe druidique à Montréal ». Rapport de recherche non-publié. Groupe de recherche Diversité urbaine, Université de Montréal.

JOY, M. et E. K. Neumaier-Dargyay (éds). 1995. *Gender, Genre and Religion : Feminist Reflections*. Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, Canada

JUTEAU, D. 1996. « L'ethnicité comme rapport social » dans *Mots*, décembre 1996, #49. pp. 97-105.

LACELLE, É. J. (éd.). 1979. *La femme et la religion au Canada français : Un fait socio-culturel. Perspectives et prospectives* Montréal, Les éditions Bellarmins.

LAPLANTINE, F. 2003. « Penser anthropologiquement la religion » dans *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, no. 1, pp. 11-33.

LeBLANC, M-N. 2003. « Les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte-d'Ivoire » dans D. Meintel et M-N. LeBlanc. *Le religieux en mouvement. Anthropologie et Sociétés*. 2003, vol. 27. No.1. pp. 85-109.

LE DRUID NETWORK. c2003-2008. *Le druid network*. En ligne.

< <http://druidnetwork.org/fr/> >. Consulté le 30 avril 2012.

LEGGÉ, Marilyn J. 1995. « Multidialogical spiralling for healing and justice » dans Morny Joy et E. K. Neumaier-Dargyay (éds). *Gender, Genre and Religion : Feminist Reflections*. Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, Canada, pp. 225-237.

LEMIEUX, R. 1996. « *Le dynamisme religieux des cultures francophones : ouverture ou repli ?* » Dans B. Caulier dir. *Religion, sécularisation et modernité: les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.

LEMIEUX, R. 2002. « Bricolage et itinéraires de sens » *Religiologiques*. No.26, Automne.

LEMIEUX, R. 2008. « Passes et impasses de la jeunesse. Enjeux de la quête de sens » dans F. Gauthier et J.-P. Perreault (dir.) *Jeunes et religion au Québec*, coll. Regard sur... Québec, Presses de l'Université Laval.

LENOIR, F. 2003. *Les métamorphoses de Dieu : la nouvelle spiritualité occidentale*. Paris, Plon.

LE ROUX, F. et C.-J. Guyonvarc'h. 1990. *La Civilisation celtique*. Nouvelle édition. Ouest-France, Rennes.

LE ROUX, F. et C.-J. Guyonvarc'h. 1982. *Les druides*. 3^e édition. Ouest-France, Rennes.

Le STUM, P. 1998. *Le néo-druidisme en Bretagne origine, naissance et développement : 1890- 1914*. Rennes, éditions Ouest-France.

Le STUM, P. 1997. « Néo-druidisme et régionalisme en Bretagne 1900-1914 » *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, vol. 126, pp. 441-463.

LOICQ, J. et C. Cannuyer. 2000. « Les druides dans l'ancienne société celtique » *Mélanges de sciences religieuses*, vol. 57, no. 2, pp. 31-45.

LUCIER, P. 2010. « La Révolution tranquille : quelle sortie de religion ? Sortie de quelle religion ? » dans S. Cantin et R. Mager (dir.) *Modernité et religion au Québec : où en sommes-nous ?* Québec, presse de l'université Laval, pp. 11-26.

MALLORY, J-P. 1997. *À la recherche des Indo-européens : langue, archéologie, mythe*. Paris, éditions du Seuil.

MAYER, J.- F., 1999a. *La science comparée des religions face aux nouveaux mouvements religieux*. Fribourg, Université de Fribourg.

MCGUIRE, M. B. 2008. *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford, Oxford University Press.

MEINTEL, D. 2011a. « Seeking the sacred online: Internet and the Individualization of the Religious Life in Quebec » dans *Anthropologica*. Sous presse.

MEINTEL, D. 2011b. « Apprendre et désapprendre : quand la médiumnité croise l'anthropologie » dans *Anthropologie et Sociétés*, 35, no. 3 (2011) : 89-106.

MEINTEL, D. 2007. « When there is no conversion : Spiritualists and personal religious change » dans *Anthropologica*. 49, no. 1 (2007): 149-162.

MEINTEL, D. 2003. « La stabilité dans le flou : Parcours religieux et identités de spiritualistes » dans D. Meintel et M-N. LeBlanc. *Le religieux en mouvement. Anthropologie et Sociétés*. 27. No.1. pp. 35-64.

MEINTEL, D. et M-N. Le Blanc. 2003. « Présentation : La mobilité du religieux à l'ère de la globalisation » dans D. Meintel et M-N. LeBlanc. *Le religieux en mouvement. Anthropologie et Sociétés*. 2003, vol. 27. No.1. pp. 5-10.

MEUNIER, E-M et J-P Warren. 2002. *Sortir de la « grande noirceur » : l'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*. Sillery, Québec, Septentrion.

MEUNIER, E-M. 2008. « Générations et catholicisme au Québec : quand l'esprit boomer n'a plus d'âge? » dans F. Gauthier et J-P Perreault (dir.) *Jeunes et religion au Québec*, coll. Regard sur... Québec, Presses de l'Université Laval.

MIROUR, H. s.d. *Kredenn Geltiek Hollvedel*. En ligne. < <http://www.druidisme.org/>>. Consulté le 30 novembre 2011.

MONTMINY, J-P 1996. « Commentaire sur le texte *Productions religieuses de la réalité* » dans B. Caulier dir. *Religion, sécularisation et modernité: les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

MORGAN, P. 1983. « La Quête du passé Gallois » dans E. Hobsbawm et T. Ranger (dir.). *L'invention de la tradition*. Paris, éditions Amsterdam, c2006.

MOSSIERE, Géraldine. 2011. « Devenir Musulmane pour discipliner le corps et transformer l'esprit : l'herméneutique du sujet pieux comme voie de restauration du soi. » *Ethnologies*, 33, no. 1 (2011): 117-42.

O'LOUGHLIN, T. 2002. « Celtic Spirituality, Ecumenism, and the Contemporary Religious Landscape » *Irish Theological Quarterly*, 67, pp. 153-168.

POST, F. et al. 2003. « Reconnaissance d'une culture régionale : la Bretagne depuis la Révolution : Singularités et revendications » *Ethnologie française* (Paris), vol. 33, no. 3, pp. 381-389.

RAOULT, M. 1983. *Les druides : les sociétés initiatiques celtiques contemporaines*. Monaco, Le Rocher.

RICHARD, L-A (dir.). 2009. *La nation sans la religion? Le défi des ancrages au Québec*. Presses de l'Université Laval, Québec.

ROCHER, G. 2001. *Le « laboratoire » des réformes dans la Révolution tranquille*. Les grandes conférences Desjardins 9, programme d'études sur le Québec, Université McGill, Montréal.

ROCHER, G. 1973. *Le Québec en mutation*. Collection « Les Classiques des sciences sociales », UQAC. En ligne. 241 p.

<http://classiques.uqac.ca/contemporains/rocher_guy/rocher_guy.html>. Consulté le 8 mai 2012.

ROUSSEAU, L. 2010. « Les questions du pluralisme religieux québécois en ce début de siècle » dans S. Cantin et R. Mager (dir.) *Modernité et religion au Québec : où en sommes-nous ?* Québec, presse de l'université Laval, pp. 129-149.

ROUSSEL, G. C1991-2012. *L'arbre celtique*. <http://www.arbre-celtique.com/>. Consulté le 15 avril 2012.

ROUTHIER, G. 2010. « Vatican II comme modernisation de l'Église catholique du Québec » dans S. Cantin et R. Mager (dir.) *Modernité et religion au Québec : où en sommes-nous ?* Québec, presse de l'université Laval, pp. 41-54.

ROUTHIER, G. 1996. « Quelle sécularisation? L'Église du Québec et la modernité » dans B. Caulier dir. *Religion, sécularisation et modernité: les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.

SARTRE, J-P. 1996. *L'existentialisme est un humanisme*. Collection Folio essais, Paris, éditions Gallimard.

SCHNAPPER, D. 1993. « Le sens de l'ethnico religieux » dans *Archives des sciences sociales des religions*, #81, pp.149-163.

SIMMEL, G. C1997. *Essays on religion*. ; edited and translated by Horst Jürgen Helle in collaboration with Ludwig Nieder ; foreword by Philip E. Hammond. New Haven, CT: Yale University Press.

STEWART, C., et R. Shaw, 1994. *Syncretism/Anti-Syncretism: The politics of Religious Synthesis*, London, Routledge

SYD. « Le druidisme reconnu en tant que religion au Québec depuis 2004! ». *La gazette des druides* [en ligne] (Dimanche, 10 octobre 2010). <http://gazettedesdruides.over-blog.net/> (Page consultée le 2 mai 2012)

TAYLOR, C. 2011. *L'âge séculier*. Édition française. Montréal, Boréal.

TAYLOR, C. 1992. *Grandeur et misère de la modernité*. Traduction française de *The malaise of modernity*. 1991. L'Essentiel, Bellarmin, Québec.

THE NATIONAL EISTEDDFOD OF WALES. *Gorsedd of the Bards*. En ligne. < <http://www.eisteddfod.org.uk/english/content> > Consulté le 8 juin 2012.

THIBAUD, R-J. c1996. *La symbolique des druides dans ses mythes et ses légendes*. Paris, Dervy.

TIRYAKIAN, E. 1995. « Trois métacultures de la modernité: chrétienne, gnostique, chtonienne », in S. Langlois et Y. Martin (dir.) *L'horizon de la culture : hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval : Institut québécois de recherche sur la culture. p. 375 à 390.

TOMM, W. 1995. « A religious philosophy of self » dans Morny Joy et E. K. Neumaier-Dargyay (éds). *Gender, Genre and Religion : Feminist Reflections*. Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, Canada, pp. 239-255.

TURNER, V. 1990. « Le phénomène rituel » dans *Structure et contre-structure*, coll. Ethnologies, Paris, PUF, pp. 95-128.

VAUGEOIS, D. 2009. « La nation québécoise, le creuset méconnu » dans L-A. Richard (dir.) *La nation sans la religion ? Le défi des ancrages au Québec*. Québec, PUL, pp.63-96.

VAZEILLES, D. 2008. « Connexions entre le néo-chamanisme et le néo-druidisme contemporains. Étude en anthropologie/ethnologie comparée », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 3 | 2008, mis en ligne le 04 juillet 2008, consulté le 02 mai 2012. URL : <http://cerri.revues.org/161> ; DOI : 10.4000/cerri.161

VENDRYES, J. 1948. « La religion des celtes » dans A. Grenier et al. *Les religions de l'Europe ancienne, III*, Paris, Presses universitaires de France.

VENDRYES, J. 1918. « Les correspondances de vocabulaire entre l'Indo-iranien et l'Italo-celtique » dans *Mémoire de la société de linguistique de Paris*, Vol. 20, Paris, éditeur Édouard Champion, pp. 265-285.

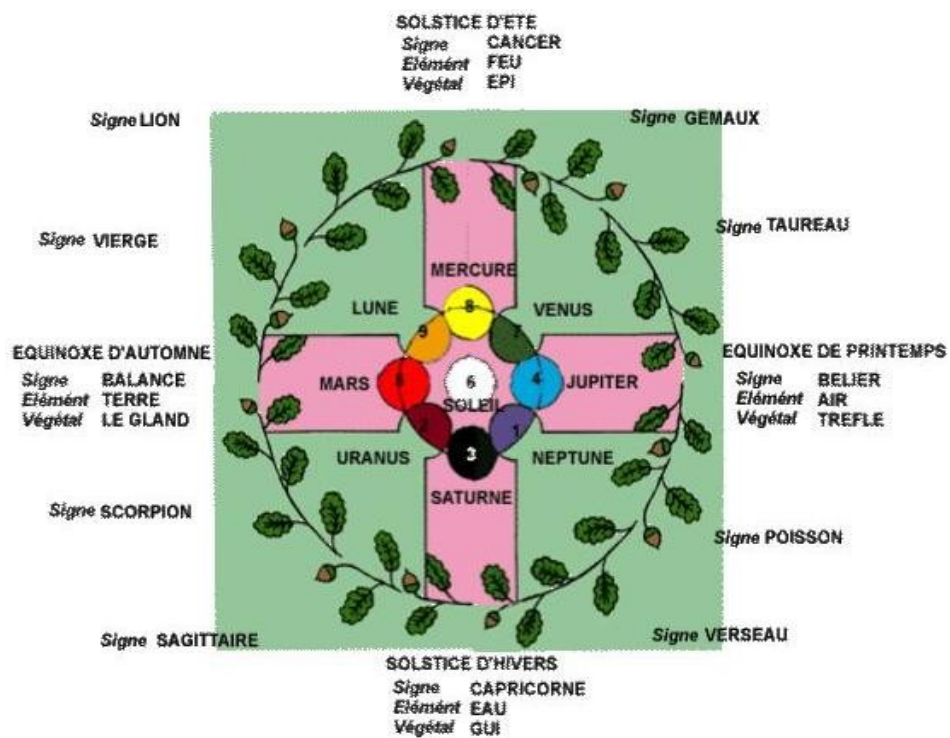
WALLIS, R. J. 2000. « Queer Shamans: Autoarchaeology and Neo-Shamanism » *World Archaeology*, Vol. 32, No. 2, Queer Archaeologies, Octobre, pp. 252-262

WEBER, M. 1958. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Trans. Talcott Parson (New-York: Charles Scribner et Sons, 1958 [1904-5]), pp.47-56, 87-92, 180-3. Réimprimé avec la permission de Simon et Schuster, Inc., New-York. Abrégé, les références et la plupart des notes sont enlevés.

WERBNER, P. et T. Modood. 1997. *Debating cultural hybridity: multi-cultural identities and the politics of anti-racism*. London, Atlantic Highlands, N.J. USA, Zed Books.

YORK, M. 1993. « Toward a proto-Indo-European vocabulary of the sacred » *Word* [0043-7956] Volume: 44 Numéro: 2 Pages: 235 – 254.

Annexe 1 – La croix celtique



(<http://enorus.unblog.fr/les-rites-et-rituels/>)

Annexe 2 – Le symbolisme des huit fêtes du calendrier celtique

Artuana Alba est la première fête du calendrier solaire. Elle coïncide avec le solstice d'hiver, marquant ainsi le moment d'espoir où la lutte du soleil contre les ténèbres se joue. C'est aussi la célébration du triomphe de l'enfant solaire qui renaît. En effet, à partir du solstice d'hiver les journées rallongent subtilement, indiquant de ce fait le début du cycle solaire. Dans l'analogie du cycle de la nature au cycle de vie humain, Artuana Alba correspond à la naissance de l'enfant.

Ambiuolcaia est généralement célébrée au début du mois de février et « *marque la latence du renouveau du printemps.* » ([http://enorus.unblog.fr/les-fêtes-celtiques/section Ambiuolcaia](http://enorus.unblog.fr/les-fêtes-celtiques/section-Ambiuolcaia)). À l'Antiquité, on y invoquait la déesse Brigantia (Irlande) ou Belisama (Gaule) pour demander la purification et la fertilité des terres. Maintenant que l'agriculture est un peu moins présente dans la société moderne, la Communauté célèbre lors de cette fête la Lumière, marquée par le rallongement des jours, et la Déesse, personnification de la lune et symbole de la femme. Cette fête correspondrait aussi à la tendre enfance du cycle humain, époque où l'enfant est principalement sous influence féminine.

Elaris Alba correspond à l'équinoxe de printemps. Elle symbolise donc le parfait équilibre entre les forces lumineuses et ténébreuses et la promesse d'une augmentation de la lumière. C'est aussi la renaissance, l'éclosion de la nature. Enfin, elle symbolise dans le cycle humain l'enfant qui atteint l'âge de raison et qui peut dès lors entrer pleinement dans la vie de la communauté. Enfin, selon Genistos :

« Dans la démarche évolutive de chacun, c'est une période du cycle annuelle de renaissance de l'énergie positive, qui jaillie après un temps de latence, et qu'il peut être bon de saisir pour soi-même renaître et donner de nouvelles impulsions à notre existence, ce sur tous les plans. C'est dans cet esprit que la fête de l'Equinoxe était pratiquée chez les

druides. » ([http://enorus.unblog.fr/les-fêtes-celtiques/section Alba](http://enorus.unblog.fr/les-fêtes-celtiques/section-Alba)). Elaris

Beloptenia, célébrée au début du mois de mai, est avec Samonios l'un des moments de l'année ayant la plus haute intensité énergétique. C'est la dernière phase de croissance de la luminosité avant son apogée au solstice d'été. On rend hommage à la nature en effervescence et à la fertilité dans tous ses états, symbolisé par l'union du dieu et de la déesse. Cette fête est aussi associée à l'adolescence humaine. Enfin, pour la Communauté des druides du Québec, les rituels sont conçus pour favoriser l'expansion spirituelle et énergétique de l'être.

Eruina Alba se célèbre au solstice d'été et symbolise l'apogée de la lumière, la souveraineté du soleil. Cette époque du cycle de l'année correspond à l'être humain dans la force de l'âge. L'énergie est à son paroxysme et auréole la nature de ses bienfaits. Selon Genistos :

« C'est une fête de justice, de bonté et de vérité, d'illumination, de sagesse, de transcendance spirituelle très intime. C'est un jour aussi de bannissement du négatif. » ([http://enorus.unblog.fr/les-fêtes-celtiques/section Eruina Alba](http://enorus.unblog.fr/les-fêtes-celtiques/section-Eruina-Alba))

Lugnaissatis signifiant l'Assemblée de Lug, dieu celte solaire et souverain, est une fête célébrée au début du mois d'août, moment des récoltes. À cette occasion, l'assemblée profite de la prospérité de la nature, de la terre qui fut fertile et généreuse. Cette fête est synonyme d'une réjouissance où chacun profite du résultat de ses efforts et correspond à l'humain mature et bien établi. C'est aussi une fête de partage où chacun peut se réjouir de son avancée spirituelle accomplie dans l'année.

Eluetia Alba est célébrée à l'équinoxe d'automne et marque le retour de l'équilibre entre la lumière et la noirceur, avant que cette dernière l'emporte. Cette fête rend hommage au dieu cornu, Cernunnos, qui représente à la fois la connexion à son intériorité et à la

source divine. C'est une période de préparation à la saison froide où l'on engrange les dernières récoltes et où l'on fait le bilan avant le repos nécessaire pour le prochain renouveau. Cette période correspond à la vieillesse chez l'humain, période où celui-ci, souvent devenu grand-parent, fait le bilan de sa vie.

Enfin, Samonios est la dernière fête du calendrier celte. Anciennement, elle était considérée comme le Nouvel An des Celtes, car elle correspondait souvent à la période de transition entre la fin du dernier cycle lunaire de treize lunaisons et le début du nouveau. C'est aussi un moment de l'année considéré comme mystique, propice à la divination, à cause de son niveau énergétique favorisant la communication avec l'Autre Monde, car c'est le moment où, selon Genistos : « *le plan physique et le plan éthérique sont le plus en phase* » (<http://enorus.unblog.fr/les-fêtes-celtiques/Samonios>). Cette fête, symbolisant la mort initiatique, le passage vers l'au-delà rendait hommage au dieu Dagda, « maître de la vie et de la mort » (<http://enorus.unblog.fr/les-fêtes-celtiques/Samonios>). C'était enfin le moment de la réunion et du culte aux ancêtres, aux dieux et aux entités surnaturelles.

Les informations que nous avons présentées proviennent de notre terrain auprès de la Communauté des druides du Québec et de leur site conçu par Genistos. Pour de plus amples détails sur la symbolique des fêtes celtes, vous pouvez consulter le site <http://enorus.unblog.fr/les-fêtes-celtiques/>.

Annexe 3 – La légende d’Hu Gadarn

Hu Gadarn, dans la tradition d’Edward Williams, fondateur de la tradition galloise et à l’origine de la branche druidique gauloise de laquelle dérive le Collège du grand chêne interceltique, était vu comme une divinité solaire ou comme le père de la nation galloise (Hutton 2011 : 278) et comme l’instaurateur du système druidique (Raoult 1992 : 62).

Selon le Collège du Grand chêne interceltique, Hu Gadarn, le premier gaulois, régnait avec son épouse Karridwen, la nature, sur une terre autour d’un grand lac. Ils avaient trois enfants. Un premier fils, Kadith, personnifiait le courage et l’effort. Une fille, Kreiz Viou, personnifiait la beauté, la douceur de vivre et l’espoir. Enfin, ils avaient aussi un dernier fils nommé Avangdu, ce qui signifiait Castor noir. Il semblait personnifier les bas instincts. Or Avangdu, jaloux des autres membres de sa famille, rompit dans un moment de rage les digues du lac autour duquel ils vivaient. Un déluge s’ensuivit dans lequel un grand nombre d’hommes et d’animaux périrent, dont sa sœur Kreiz Viou en tentant de sauver des habitants. Après avoir réparé la catastrophe en refermant les digues à l’aide d’une paire de bœufs, Hu Gadarn enchaîna Avangdu au fond du lac. Malheureusement, le mal était fait, car avec sa fille l’espoir et la douceur de vivre étaient disparus du monde. Ne restaient pour les hommes que le courage et l’effort, personnifiés par son fils Kadith (bulletin #11 des enseignements du Collège du grand chêne interceltique).

Annexe 4 – Les Indo-européens

Dumézil propose donc, dans son livre de 1958 intitulé *L'idéologie tripartite des Indo-européens*, que la structure originale du peuple proto-indo-européen était trifonctionnelle, c'est-à-dire que le peuple était divisé selon trois fonctions; sacerdotale, guerrière et productrice. Ainsi, la première s'occupait des questions philosophiques et spirituelles requérant connaissance et sagesse. La seconde s'occupait essentiellement de la protection du territoire, de la sécurité des personnes y habitant et éventuellement de son expansion. Enfin, la troisième s'occupait de la production et de la distribution des ressources matérielles, veillant donc à la prospérité de la société. Chacune des trois fonctions, à sa façon, permettait de maintenir l'ordre établi. Pour Dumézil (1958), le système de caste de l'Inde est une survivance de cet ordre et il explique l'existence de la quatrième caste, comme étant un ajout tardif s'expliquant par l'adaptation de la société à l'esclavage. En effet, lorsque les Indo-européens prirent des esclaves, ils ne pouvaient faire entrer ces derniers et leurs descendants dans les castes déjà existantes, d'où la création de la quatrième caste. Par ailleurs, il suppose que les Celtes devaient aussi suivre un tel ordre dont les druides étaient les représentants de la caste sacerdotale, pendant celtes des brahmanes hindous.

Annexe 5 – Les îles hyperboréennes

La tribu originelle des Celtes – les Tuatha De Danann- habitait les îles au nord du monde. Ils étaient détenteurs d'une grande sagesse que leur apprenaient quatre grands maîtres, tous situés dans une ville différente, chacune située à l'un des points cardinaux. Chaque ville possédait aussi un artefact divin. Lorsque les Tuatha De Danann s'installèrent en terre d'Irlande, après avoir affronté les Fir Bolg, autre peuple mythique venant du sud, durant les deux batailles de Magos Turetion ou Batailles de la plaine des Tours, ils firent venir les artefacts. Seulement, les Tuatha De Danann les reprirent lorsqu'au terme de deux batailles contre les premiers humains ils acceptèrent de se retirer dans l'Autre Monde. Ils sont maintenant considérés comme les dieux celtes de l'ère préchrétienne. (<http://www.arbreceltique.com/approfondissements/legendes/invasions.php>). Le maître Esdratis, « celui qui a le Moyen », habitait à Gorla, la ville de l'Est. C'était l'emplacement de la lance de Lug, associée à l'élément Terre. Marouesos, « le Grand Connaisseur », était à la ville du sud, Ualía. La Pierre de Ualí, associée à l'élément Feu, était gardée à cet endroit. Puis Semiatis, « le Subtil », vivait à Moria, la ville de l'Ouest. Cette ville veillait sur le Chaudron de Dagda, associé à l'élément Eau. Enfin, Uesciatis, « le Vêtu », était à Uindia, la ville du nord, emplacement de l'épée de Nodon, associée à l'élément Air. Ces quatre maîtres, habitant dans les îles du nord du monde avec les Tuatha De Danann et gardant toujours les artefacts sacrés, auraient néanmoins transmis leurs connaissances à trois sages humains, trois druides à l'origine de la sagesse druidique. Ils ont pour nom Sagesse, Connaissance et Recherche.

Annexe 6 – La Structure de l’univers selon le modèle de la croix celtique (Collège du grand chêne interceltique)

Dans la conception d’Iuos, l’univers entier, tel que décrit dans les anciennes sources concernant la religion des Celtes, serait représenté par la croix celtique (voir annexe 1). Cet univers se détaille en trois cercles concentriques; le cercle de Keugant, le cercle d’Abred et le cercle de Gwenwed (Debarge 1989). Le cercle d’Abred est celui de l’évolution, car il contient notre monde dans lequel les âmes se réincarnent jusqu’au moment où elles parviendront au cercle de Gwenwed. Ce cercle est celui de la lumière blanche et se trouve au centre du cercle d’Abred. L’âme y accède lorsqu’elle parachève son évolution. La fonction de ce cercle pourrait être comparée à celle du Nirvana bouddhiste ou du paradis terrestre des religions du Livre. Enfin, le cercle de Keugant englobe le cercle d’Abred. Genistos expliquera la symbolique de ce cercle comme suit :

*« Dans une vision plus moderne, de la périphérie vers le centre, **Keugant** symbolise l’Univers dans sa globalité, sans limite et éternel, la source de toute matière, toute vie et la Conscience Cosmique. La démarche spirituelle du celte est d’entrer en symbiose avec ce grand diapason, cette infinie présence. »* (<http://enorus.unblog.fr/les-rites-et-rituels/>)

Pour que l’âme, en se réincarnant sous plusieurs formes, puisse évoluer jusqu’à atteindre le cercle de Gwenwed, elle doit passer par plusieurs stades d’évolution. L’âme, aux premiers stades, s’incarne sous une forme minérale. Passé un certain stade d’évolution, elle s’incarnera dans une forme végétale, puis animale pour enfin parvenir à la réincarnation sous forme humaine. L’incarnation humaine demande un niveau supérieur de responsabilisation, passant par l’observance de certains principes consignés dans les quatre-vingt-une triades celtiques (Debarge, 1989), qui déterminera les prochaines incarnations et éventuellement, l’entrée de l’âme dans le cercle de Gwenwed.

Annexe 7 – Photographies d'un rituel du Collège du grand chêne interceltique ⁵⁹



Essences de bois et herbes utilisés pour le feu rituel



Montage du feu

Plateau servant à la communion druidique

⁵⁹ Photos prises en septembre 2008



Magnétisation du feu par la druidesse Korridwen Glania et cercle au tour du feu magnétisé



Repas communautaire après le rituel

Annexe 8 – Photographies de rituels de la Communauté des druides du Québec



Samonios entretenant le feu rituel (mars 2010)



Le druide Boutios et le maître du rituel Genistos en tenue cérémonielle (mars 2010)



Les dirigeants de l'Alliance des nations et de la Communauté des druides du Québec avec l'un des gardiens de la porte (juin 2012)