

micromythologique) que l'on a notés et qui, d'ailleurs, parfois s'entremêlent, se révèlent en fait complémentaires. Ils permettent, lorsqu'on les renvoie l'un à l'autre, non seulement de mieux comprendre l'« idéal *rave* », mais aussi de mettre en lumière la contribution du récit mythique à l'élaboration du sentiment d'appartenance à une collectivité.

## Consumation. La religiosité des raves

*François Gauthier\**

Ce que j'appelle la nuit diffère de l'obscurité de la pensée ; la nuit a la violence de la lumière. La nuit est elle-même la jeunesse et l'ivresse de la pensée.

Georges Bataille

Il faut construire à nouveau l'objet religieux. *Malheur aux grincheux, c'est la fête.*

Louis Rousseau<sup>1</sup>

Certaines contributions de ce numéro ont déjà touché à quelques dimensions relevant du domaine des sciences de la religion. Cet article poursuit dans cette voie en proposant l'orientation suivante : présenter les bases d'une lecture du phénomène *rave* qui serait à proprement parler religiologique<sup>2</sup>. Élaborée à l'Université du Québec à Montréal, notamment, ces trente dernières années, la religiologie a eu comme principale motivation l'élargissement de la définition courante du phénomène religieux, de manière à y inclure nombre d'expressions culturelles contemporaines vers lesquelles l'expérience du religieux se « déplace<sup>3</sup> ». Ainsi, le phénomène des

\* François Gauthier est étudiant au doctorat en sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Il vient de terminer une maîtrise sur le phénomène *rave*. ([frankg@internet.uqam.ca](mailto:frankg@internet.uqam.ca))

<sup>1</sup> Dans sa présentation de « *Construire l'objet religieux* », *Religiologiques*, 9, printemps 1994, p. 13.

<sup>2</sup> Ce texte suit l'élaboration des approches exposées lors d'un séminaire animé au département de *Religious Studies* de l'Université de Middlesex (Londres), en février 2001, à l'invitation du professeur Edward I. Bailey et du Centre for the Study of Implicit Religion and Contemporary Spirituality.

<sup>3</sup> On peut renvoyer à *Religiologiques*, 9, ainsi qu'à Ménard, 2001, concernant la religiologie. L'article sur l'« Anthropologie religieuse » de Roger Bastide, dans

*raves*, par son indéniable importance dans la culture et son éloignement par rapport aux manifestations traditionnellement reconnues comme étant religieuses, semble bien solliciter, en complément à ceux des autres sciences humaines, l'éclairage singulier de la religiologie.

Les études portant sur ce phénomène, toutes disciplines confondues, sont encore peu nombreuses<sup>4</sup>. Un certain courant de la sociologie contemporaine française, ayant pour figure de proue Michel Maffesoli, a déjà offert des pistes proches de ce qui sera en partie proposé ici. En effet, ces interprétations voient dans les *raves* une expérience paroxystique perçue comme un certain retour du dionysiaque dans nos sociétés postmodernes. Elles y voient aussi l'expression d'une ritualité jouant principalement d'un « orgasme confusionnel<sup>5</sup> ». Cet article entend poursuivre ces interprétations, tout en les plaçant résolument dans le champ du religieux. En participant à la dépense, à l'excès et à la démesure, les *raves* témoignent vivement de ce que Georges Bataille (1949) a nommé la « part maudite », soit la manifestation irrépressible d'un besoin anthropologique essentiellement religieux.

On tentera plus précisément de cerner l'impressionnant dynamisme de ces bouillons de cultures comme étant une conséquence de leur efficacité religieuse. Après avoir démontré que les *raves* peuvent être définis comme de véritables rituels religieux d'ordre festif<sup>6</sup>, on verra comment ils opèrent selon une logique consumatrice proprement sacrificielle. Le parcours proposé est concentrique, commençant par les représentations symboliques et

*l'Encyclopædia Universalis*, est par ailleurs un brillant exposé sur les déplacements de l'expérience du sacré.

- <sup>4</sup> Il est par ailleurs intéressant de noter que les analyses publiées sur le sujet font majoritairement appel à un outillage relevant spécifiquement d'une socio-anthropologie de la religion et du sacré.
- <sup>5</sup> Pour les théories de M. Maffesoli, voir surtout Maffesoli, 1982, 1984, ainsi que « *Jeux et traverses : rencontres avec M. Maffesoli* », *Religiologiques*, 3, printemps 1991. Pour les interprétations des *raves* qui en découlent, voir Nassif, 2000 ; Bourriaud et Nassif, 1998 ; ainsi que le numéro 65 de *Sociétés* (Hampartzoumian (dir.), 1999). Ce dernier consiste en l'effort collectif que de jeunes chercheurs ont voué à la compréhension des « effervescences techno », et où l'on sent la très forte influence des thèses maffesoliennes (en voir le compte-rendu dans *Religiologiques*, 22, automne 2000).
- <sup>6</sup> Cet article s'inspire donc librement d'un recueil fort stimulant publié il y a quelques années sous le titre *Rituel festif. Portraits de la scène rave à Montréal* (Ben Saâdoune et al., 1997).

les valeurs émergentes au sein de ce phénomène, pour ensuite tendre vers son noyau efficace, l'expérience du *rave*, en passant par la ritualité qui l'entoure.

### Représentations et symbolismes religieux dans l'univers *rave*

Ce qui frappe tout d'abord l'observateur qui se penche sur l'ensemble des « cultures électroniques » (ArtPress, 1998), et plus encore sur les *raves*, c'est de constater à quel point les discours et les symbolismes qui en émanent recèlent de références aux connotations parfois très explicitement religieuses. On y réfère ainsi comme à une expérience du « sacré » ou de « communion », de « transformation personnelle », de « ressourcement », d'« extase », de « transe » à caractère « mystique » (sous l'effet combiné de musiques répétitives et de substances psychotropes) ; on évoque une impression de transcendance de soi, de genre<sup>7</sup>, de statut social et d'ethnicité. Ambiances musicales, éléments de décor et parfois même certains protagonistes sont dits posséder des propriétés « chamaniques<sup>8</sup> », tandis que de nombreuses références aux philosophies orientales sont repérables à travers les représentations qui les entourent<sup>9</sup>. On attribue à l'expérience du *rave* la capacité de promouvoir un certain éveil spirituel, écologique et politique<sup>10</sup>, ainsi que celle de faire renouer avec le rêve<sup>11</sup>, tandis que l'expérience est aussi dite être à l'origine d'un

- <sup>7</sup> Par exemple, plusieurs jeunes hommes disent s'y sentir « comme des femmes », soit dans une position où la sensibilité et l'affect sont mises de l'avant au détriment de comportements axés sur la performance et la réserve, notamment. On a par ailleurs pu parler du *rave* comme de l'établissement d'une « zone d'androgynie temporaire » (M. Grimshaw).
- <sup>8</sup> On a d'ailleurs vu naître dans ces cercles l'appellation « technochamanisme », où le *rave* est perçu comme étant la dernière manifestation en date d'une tradition spirituelle ésotérique millénaire.
- <sup>9</sup> D'un bout à l'autre de cette sous-culture : pochettes de disques, projections à l'intérieur des événements, noms de ceux-ci et des DJs, symbolismes utilisés dans la graphie des *flyers*, comparaison des danseurs avec Çiva dans sa danse cosmique, etc.
- <sup>10</sup> L'émergence des *raves* a encouragé l'émergence de nouvelles visions utopiques axées sur la tolérance, la liberté, un sentiment d'appartenance cosmologique et une gouvernance anarchique.
- <sup>11</sup> Au tournant des années quatre-vingt-dix, pour tout un pan de la jeunesse de divers pays industrialisés qui allait s'abonner aux *raves*, le rêve était quelque chose auquel on ne croyait bien souvent plus, notamment en raison de la désillusion face aux utopies et aux promesses capitalistes de la part des laissés

nouvel espoir en une transformation profonde (pour le mieux) dans l'ordre des choses.

Dès les débuts des raves, ses adeptes ont souvent fait référence aux divers éléments de cet univers en termes religieux. En effet, la soirée elle-même a fréquemment été appelée « communion », « messe », et encore plus souvent « rituel<sup>12</sup> ». Le DJ (*disc jockey*), acteur central de ces soirées de par sa responsabilité quant à l'indispensable ambiance sonore, est couramment désigné par l'appellation de « prêtre », de « mage noir », de « maître vaudou », de « passeur » ou de « chaman ». L'expérience de l'*ecstasy*, dans le contexte du rave, est par ailleurs caractérisée par le fait d'être « inondé de félicité » ou par un sentiment de « mysticisme océanique » obtenu au moyen d'une véritable « méditation active » par la danse<sup>13</sup>. On renchérit en disant que l'expérience est celle d'un « espace pur, libre de toute pensée<sup>14</sup> », de « vide », de « pure

pour compte socio-politico-économiques). Voir Collin, 1998 ; Silcott, 1999 et Push et Silcott, 2000.

- 12 Ces associations ne sont pas sans précédent. Déjà, dans les clubs gais (et à majorité noire, de surcroît) de New York et de Chicago (là même où l'on dansait toute la nuit au son du disco, puis du *house*, ancêtre notable de la musique techno), on comparait le club à l'« Église », les *clubbers* à une « communauté », le DJ — qui se servait de ses platines et de son inspiration pour faire « voyager » ses ouailles — à un « prêtre », un « passeur », un « guide » ou un « chaman » et, enfin, la soirée interminable elle-même à une « messe » ou un « rituel » (Collin, 1998, p. 17 ; Silcott, 1999 ; Push et Silcott, 2000). Il est par ailleurs intéressant de noter qu'à part ces références à une « messe » ou au caractère sacerdotal du DJ, il ne circule à toute fin pratique aucune autre représentation du christianisme (ni des autres monothéismes) dans les sous-cultures rave, pourtant la religion dominante dans la majorité des pays dans lesquels elles se sont implantées. Il y a toutefois eu d'importants courants qui, sous la bannière d'un « technopaganisme », ont fait grand usage de mythologies et de symbolismes d'inspiration satanique. Ce fut le cas notamment dans le Midwest américain (Silcott, 1999, p. 99-120), une société basée sur l'industrie lourde et l'agriculture, réputée pour son conservatisme puritain : l'abondant recours aux imageries païennes et sataniques y constitue le renversement pur et simple — et donc la transgression — du système des valeurs (voir plus loin).
- 13 Ce fut en tout cas le constat d'un moine bouddhiste, abbé d'un monastère zen rinzaï, qui a été invité à faire l'essai de l'*ecstasy* dans le contexte d'un rave. Propos recueillis par N. Saunders, dans Saunders et Doblin, 1996, p. 181. Cette source (abusant parfois d'un préjugé favorable à l'usage ritualisé de l'*ecstasy*) rapporte aussi des remarques également obligeantes de la part d'un maître bouddhiste zen soto, d'un rabbin londonien, ainsi que d'un moine bénédictin.
- 14 Tel que rapporté par Collin, 1998, p. 40.

présence<sup>15</sup> », de « nirvana<sup>16</sup> », et on ne se gêne pas pour la qualifier de « paroxystique » : en somme le plus grand état de bonheur atteignable pour un humain en dehors du long cheminement contemplatif<sup>17</sup>. Il n'en faudra pas plus pour que certains, à l'intérieur de ces sous-cultures, voient le rave comme possédant les caractéristiques propres à une « religion<sup>18</sup> ».

De la part de sources sises plus en marge de la piste de danse, cette fois, le rave a été interprété comme la résurgence d'une tradition dionysiaque de la Grèce antique<sup>19</sup>, ou assimilé à un « rituel initiatique », à un « rite de passage vers une chair étendue » à la mesure du carnaval brésilien<sup>20</sup>, à un « rituel tribal » en réponse à un effritement social et à la décomposition de la famille<sup>21</sup>, ou encore à un « rituel sacré » de « danse » répondant à une « quête individuelle d'identité<sup>22</sup> » où la prise de substances altérantes fait office de « sacrement<sup>23</sup> ». C'est aussi, pour certains, « un temps

15 Autre témoignage recueilli par N. Saunders, cité dans Reynolds, 1999, p. 245.

16 Cité dans Reynolds, 1999, p. 245.

17 Collin, 1998, p. 8, 38, 79.

18 C'est l'opinion, entre autres, de Fritz, 1999, qui qualifie cette religion ainsi : « La religion du rave embrasse la spontanéité et l'intuition dans une quête de communion avec l'infini au travers de révélations extatiques [...] » (p. 180). L'expérience de la transe dans le contexte du rave, aidée ou non par la consommation de psychotropes, y est décrite comme étant de caractère mystique et permettant une expérience directe avec Dieu. Cette « religion » évacuerait aussi l'idée d'une sotériologie au sens propre pour la remplacer par une structure tout d'abord rituelle, orientée vers une croissance (dans le sens d'amélioration) personnelle permettant, en bout de ligne, l'essor de la compassion et du bonheur. Ce genre de discours, s'il ne répond pas de l'opinion stricte d'une majorité de raveurs, n'est toutefois pas un cas isolé (comparer avec les témoignages sur [www.hypereal.org](http://www.hypereal.org)).

19 Voir Painchaud, 1997.

20 Voir Choinière, 1997.

21 Voir Fritz, 1999, p. 171 s. ; Ben Saâdoune, 1997, p. 3.

22 Repris d'une *Analyse sociologique et psychologique de la rave party et du mouvement techno*, d'un auteur inconnu, probablement québécois, et affiché sur [www.chez.com/lobster/techno/technosocio.htm](http://www.chez.com/lobster/techno/technosocio.htm).

23 Au terme d'une riche et sérieuse analyse, S. Reynolds (qui écrit du point de vue des *Cultural Studies* anglo-saxonnes) conclut que l'on peut bel et bien voir l'ingestion de l'*ecstasy* (tout particulièrement) comme « un sacrement dans cette religion séculière qu'est le rave » (Reynolds, 1999, p. 248). L'*ecstasy*, de par ses effets particuliers, a rapidement été placée auprès du L.S.D. et du peyotl en tant que substance pouvant contribuer à une expérience religieuse « primaire ». Pour de très sérieux articles sur l'usage sacramentel de ces drogues, voir notamment Roberts (dir.), 2001.

pour s'oublier et tout oublier, un instant d'éternité qui ramène à [une] condition originelle », voire à « une forme d'adoration mystique<sup>24</sup> ».

Certes, ces discours relèvent sans doute souvent plus de l'analogie que d'une réelle homologie de structure rigoureusement dégagée. C'est peut-être d'autant plus le cas dans une culture comme la nôtre, obsédée par le spectaculaire, la surenchère et l'« extrême », ainsi que par l'usage abusif de superlatifs. Par conséquent, il faut faire preuve de méfiance : ce serait en effet succomber à la facilité que d'accepter de voir dans les *raves*, et sur la seule base de ces allusions langagières, une réinterprétation de la messe chrétienne<sup>25</sup> « où la communauté des raveurs communique à l'autel de l'hédonisme sous les incantations sonores d'un DJ-prêtre officiant ». D'autres discours, en revanche, vont bien au-delà de l'analogie et démontrent un flair qu'une analyse religiologique rigoureuse peut mettre en lumière. C'est le cas notamment des interprétations qui font état de la ritualité du *rave*, ainsi que de l'expérience forte de communion, de perte de repères et de jouissance que cette ritualité encadre — une expérience que l'on analysera plus loin en termes de rupture festive.

<sup>24</sup> Burlin, 2001, p. 6. Ce court texte d'une étudiante aux cycles supérieurs à la faculté de musique de l'Université de Montréal aligne sans broncher toute une brochette d'expressions du genre — expressions que l'on retrouve d'ailleurs abondamment dans la littérature (virtuelle ou non) sur les *raves*.

<sup>25</sup> Ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse pas voir de lien entre ces deux manifestations. À la suite de S. Reynolds, on ne doit pas se surprendre que certains ecclésiastiques aient saisi le sens religieux de ces événements et qu'ils aient tenté de s'en inspirer pour attirer les jeunes raveurs dans les lieux de culte traditionnels. En effet, l'Angleterre a été le théâtre de plusieurs célébrations dominicales à saveur « *rave* », parfois même avec la bénédiction de l'Église anglicane (Reynolds, 1999, p. 242). D'autres cérémonies du genre ont aussi eu lieu ailleurs. Ici, à Montréal, le frère mariste Marcel Viens, fondateur de l'organisation *Rameurs sans frontières* (voir site web : [www.rameurs.qc.ca/main.htm](http://www.rameurs.qc.ca/main.htm)) qui offre divers services aux jeunes, loue couramment son église (où on ne célèbre d'ailleurs plus la messe, faute de fidèles) à de petits promoteurs de *raves*. Avec l'apparent aval de l'archevêché, le frère Viens, interrogé à ce sujet, justifie cette mixité du lieu de culte catholique et des événements *rave* en affirmant constater la manifestation d'une réelle quête spirituelle chez ces jeunes. Selon lui, le sentiment de communion que l'on retrouve dans les *raves*, ainsi que les valeurs de paix, d'amour et de respect qui s'en dégagent ne vont nullement à l'encontre de la foi chrétienne, et démontrent même une grande sensibilité pour « l'infini » (le divin).

Ces discours pour le moins positifs et les témoignages d'expériences transformantes ne font évidemment pas l'unanimité. Les participants à un *rave* ne ressortent pas tous frappés d'une même fièvre religieuse. Les sous-cultures *raves* sont, on l'a déjà mentionné ailleurs, extrêmement diversifiées, tout comme les expériences subjectives qui y sont vécues. On doit par ailleurs être d'accord avec S. Reynolds (1999, p. 140, 243) lorsque celui-ci remarque qu'un phénomène dont l'émergence est aussi fortement associée à la consommation d'une drogue couve inévitablement un nihilisme latent<sup>26</sup>. Les *raves* ont donc eu et continuent d'avoir leur côté noir. Lorsqu'ils se caractérisent par un élan irrépressible vers la perte, une consumation où l'on finit par être brûlé vif, une « économie psychique conforme à la dépense sacrificielle sans retour du modèle bataillien » avec, pour seul but, de se défoncer (Reynolds, 1999, p. 296), les *raves* entretiennent le risque de se transformer en une fuite dans l'illusion des paradis artificiels, en une marge de laquelle on ne peut être certain de revenir indemne. Le monde des *raves*, à travers sa brève histoire, offre à vrai dire le portrait d'un inextricable mélange d'utopie et de *burn out*<sup>27</sup>.

Si, donc, les références religieuses et les récits de transformation positive au sein et en bordure de ce phénomène n'ont pas l'exclusivité, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit là de tendances qui y sont très fortes. Force est de constater que ces discours sont tout à fait caractéristiques de l'univers des *raves*, et qu'ils ne sont pas le reflet d'une faible minorité ou l'affaire d'un courant secondaire. Au contraire, c'est dans cette ambiance « magique » que se sont bien souvent répandus et implantés les *raves*. C'est aussi parce qu'ils tranchaient nettement avec la

<sup>26</sup> Puisque, comme on le démontrera plus loin, l'altération de conscience par le biais de substances psychotropes n'est pas signifiante en elle-même et nécessite une certaine intention de consommation et une structure rituelle pour en assurer l'orientation — et, ainsi, empêcher les dérapages.

<sup>27</sup> Certains, pour qui le *rave* s'est révélé être une illusion, n'ont pas su éviter de sombrer dans ce côté noir où règne la défonce. Épris d'une douleur existentielle exacerbée par un horizon qui leur paraissait bouché, et orphelins de toute continuité culturelle avec les générations antérieures, que restait-il d'autre à ces jeunes que de s'acharner à... disparaître ? (Voir Reynolds, 1999, p. 141.) Noter parallèlement que l'augmentation du taux de consommation de drogues est un phénomène qui touche l'ensemble des sociétés occidentales, au-delà des seules sous-cultures *rave* (Ward et Fitch, 1998 ; Ward et Pearson, 1997 ; Peterson, 1996).

monotonie ambiante — tant en intensité qu'en enthousiasme contagieux — que les récits entourant les *raves* ont su attirer tant d'autres jeunes dans les replis de la nuit techno. Tout cela a effectivement contribué à former un véritable mythe autour de l'expérience du *rave* — un mythe extrêmement efficace, encore aujourd'hui. On peut même se demander à quel point la dimension religieuse du phénomène n'en serait pas, en fait, le principal moteur.

### Le langage religieux comme marqueur d'altérité

Une chose surprend dans le portrait qui vient d'être esquissé. En effet, pourquoi ces jeunes (puisque ce sont surtout eux qui composent la « communauté » ou la « tribu » des *raveurs*<sup>28</sup>), qui ont été élevés dans un univers largement sécularisé, ont-ils aujourd'hui recours à un langage et à des représentations chargés à ce point de symbolisme religieux ? Étonnamment, cette question n'a pas encore été soulevée par les analystes, tant ce vocabulaire religieux semble aller de soi. Pourtant, il y a là quelque chose qui tranche nettement avec les idéaux de la modernité — qui, on le sait, a souvent anticipé la disparition imminente de la religion — et les théories sociologiques de la sécularisation. Suivant une approche religio-logique, on peut relever cet état de fait et le rattacher, par exemple, à ce qui a été appelé la tendance au « réenchâtement du monde » observable dans nos sociétés postmodernes<sup>29</sup>.

Outre l'intérêt que pourrait comporter une analyse stricte des contenus des représentations que l'on retrouve dans l'univers *rave*, un autre avantage que comporte l'application d'un regard

<sup>28</sup> Au sens de Maffesoli, 1984.

<sup>29</sup> Voir notamment Ménard, 1999, p. 145-166. Si on ne traitera pas des *raves* sous cette loupe ici, il est opportun de rappeler les caractéristiques qu'a pu relever G. Ménard en ce qui a trait à la religion dans la postmodernité. Leur simple évocation devrait faire apparaître assez clairement l'applicabilité de ce schéma en égard aux *raves* : la participation au réenchâtement du monde ; la diffusion de micro-récits mythiques efficaces ; le bricolage et le syncrétisme des références religieuses et des croyances ; un penchant aiguisé pour la prévalence de l'expérience du sacré au détriment de l'adhésion à une vérité ; le caractère « tribal » de ces expériences (suivant la thèse de Maffesoli, 1984) ; ainsi qu'un pan-ludisme contemporain conférant une certaine *légèreté* aux manifestations culturelles de la religion (le *rave*, qui a pu être défini en tant que « lieu d'abandon à la fois excessif et bon-enfant » (G. Bombereau, 2001), participe aussi de cette caractéristique du ludisme, même si elle n'est pas appuyée ici).

religio-logique sur ces faits est de permettre de comprendre ce qui y est réellement en jeu pour les participants. En prenant au sérieux le langage utilisé, on risque moins de banaliser ce qui a une importance considérable pour les individus, ainsi que pour la communauté — temporaire, mais non moins porteuse de sens — qu'ils forment au sein de ces sous-cultures. En fait, on peut avancer que, que ce soit pour témoigner d'une expérience individuelle ou rendre compte du phénomène lui-même, le recours aux catégories de la religion a essentiellement pour fonction de marquer la différence qualitative de cette expérience et de ses suites. La catégorie de la religion sert donc ici à préserver et à illustrer l'altérité et l'intensité de ce qui se vit là — à indiquer clairement qu'un coup de poinçon a été donné dans le quadrillé profane à cet endroit de l'existence, et qu'une trace indélébile subsiste, palpable à travers des récits, des comportements et des valeurs.

On doit rappeler que ces analogies sont très souvent faites par les *raveurs* eux-mêmes ; et ce, dans le but de rendre le sens et l'importance que prennent pour eux leur expérience et le changement ou la consolidation de la vision du monde que celle-ci entraîne. On doit par ailleurs comprendre que le principal moyen à leur disposition pour en rendre l'expression de ceci demeure l'utilisation d'images (et non d'équivalences discursives objectives strictes) puisées à même le bagage de références culturelles qui forme leur langage. Prendre ces discours au sérieux — mais non « pour du cash<sup>30</sup> », comme diraient bien des jeunes eux-mêmes — permet donc de voir ce que ceux-ci nous montrent<sup>31</sup>, soit une véritable expérience du sacré, au fondement même de notre définition de la religion<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> C'est-à-dire qu'on ne rejettera pas ces références et ces interprétations en termes religieux du revers de la main, mais sans non plus les prendre au pied la lettre.

<sup>31</sup> Plus précisément, que l'on s'appliquera à distinguer le contenu des discours (ce qu'ils *disent*) de ce vers quoi ils tendent, de ce qu'ils rendent manifeste (ce qu'ils *montrent*). Sur cette division fondamentale entre le dire et le montrer, voir L. Wittgenstein, *Tractatus logicophilosophicus*, ainsi que Jacques Pierre, 1992 et 1994, pour certaines conséquences à en tirer pour la religio-logie et une théorie de la religion.

<sup>32</sup> Car c'est bien d'une expérience du sacré dont il s'agit. Anne Petiau (1999) est une des rares analystes à avoir osé parler en ces termes. Pour ce qui est de faire le pont avec la religion, toutefois, on préfère ne pas se commettre.

Ce parcours met suffisamment en lumière une caractéristique essentielle de l'objet *rave*, soit l'importance capitale qu'y prend l'*expérience*. On peut donc conclure, au terme de cette partie portant sur l'analyse des discours, que le *rave* est principalement une *praxis* qui donne à représenter<sup>33</sup>, et non une représentation qui donne à vivre, tel que cela est le cas dans l'idée que nous nous faisons des religions traditionnelles.

### Une structure rituelle

En se rapprochant de l'expérience qui motive toutes ces représentations, on constate qu'il y aurait grand cas à faire de toute la ritualité qui compose et entoure le *rave* : à la fois celle qui est inhérente à sa structure et celle qui est spontanément jouée et rejouée par ses participants, notamment en ce qui a trait à la préparation, à l'entrée et à la sortie de l'événement.

L'activation du réseau d'amis (appels, invitations, etc.), l'achat du billet dans des lieux spécifiques, la préparation (habillement particulier, artifices), la consultation de l'« infoligne » pour connaître le lieu du *rave*, la rencontre au préalable des amis, le transport qui prend parfois l'allure d'un véritable parcours initiatique et, possiblement, l'achat de drogues avant l'événement ; puis, une fois sur les lieux, la file d'attente, le passage probable en fouille : voilà autant de comportements ritualisés qui préparent à l'expérience du *rave*, autant de gestes codés qui marquent des seuils symboliques et contribuent à faire « monter la tension ». Une fois dans le *rave*, on entreprend une autre série d'actions : reconnaissance des lieux, choix d'un lieu de rencontre (rituels d'assurance, de sécurité), achat de la précieuse bouteille d'eau, etc. Sans être chapeauté par une institution régulatrice, ce portrait est étonnamment typé. Chaque petit groupe (le *rave* est le plus souvent une expérience vécue en petit groupe d'amis) et chaque participant (libre de ses actions vis-à-vis du groupe) performent toutefois ces actions d'une manière propre et, à plus forte raison, avec une intention propre. Le tout se déroule donc entre le respect d'un

<sup>33</sup> On entend bel et bien le terme *praxis* au sens d'« activité en vue d'un résultat », celui-ci étant l'altérité de l'expérience elle-même, ou encore, selon une motivation profondément hédoniste, l'extase. Ce terme ne doit pas être compris au sens de « pratique courante ».

certain ordre des choses (plus ou moins implicite, ou « organique ») et un certain degré d'autonomie individuelle.

Un moment particulièrement fort de cette ritualité, qui ouvre réellement sur l'espace de la fête (sur laquelle on enchaînera), est pour plusieurs la consommation de la drogue : *ecstasy*, *speed* ou autre drogue de synthèse. Ce geste est habituellement fortement ritualisé par les raveurs. On tentera par exemple d'avaler le comprimé en même temps que ses amis, avec une attitude souvent solennelle (à laquelle s'ajoutent le frisson de l'inconnu et la transgression contenue dans le geste), dans un coin sombre ou dans les toilettes, ou au contraire ostensiblement, à la vue de tous (selon le caractère de la fête)<sup>34</sup>. La drogue ainsi prise est donc clairement identifiée à un moyen hautement symbolique à la fois de transgression et de communion avec le groupe. Le geste a ainsi plus de chance de déboucher sur une expérience positive.

On sait que tout ce qui a trait à la consommation de drogues est largement déterminé par la culture, que ce soit l'attitude face à cette pratique la valeur de l'acte ou la teneur des effets tant psychologiques que physiologiques (Peterson, 1996 ; Suissa, 1997 ; Push et Silcott, 2000). Des différentes réponses offertes par les cultures au sujet de la drogue et de l'altération de conscience qui résulte de sa consommation, il est possible de tirer des conclusions éclairantes. Tout en notant « la reconnaissance du besoin naturel de modifier les états de conscience » dans plusieurs cultures, A. J. Suissa a souligné qu'« en établissant un cadre ordonné autour de l'usage, les pratiques rituelles semblent protéger les individus et les groupes des effets négatifs des substances » (Suissa, 1997, p. 81). D'où le constat suivant : la ritualisation contribue grandement à la transformation positive des expériences transgressives. Toute intense qu'elle puisse être, l'expérience de l'*ecstasy*, à laquelle on peut attribuer une bonne partie de l'effervescence « des origines » des *raves*, est insignifiante en elle-même : c'est la ritualité qui la transforme. Le sens est donc tributaire de l'intention et du contexte

<sup>34</sup> La consommation d'une même substance, de préférence l'*ecstasy*, par une majorité de participants est reconnue pour produire une atmosphère de fête plus survoltée encore et une expérience de groupe encore plus vive, décuplée par une communauté de l'expérience.

de consommation, ne se réduisant donc pas aux effets psychologiques et physiologiques de la substance elle-même<sup>35</sup>.

De l'autre côté de la nuit, au terme de la fête à proprement parler, une autre série de rituels vient clore le *rave*, permettant le retour « sur terre ». On assure ainsi la transition du monde magique de la fête à la réalité : rapatriement des effets personnels, regroupement, sortie du lieu de la fête, retour chez l'un ou l'autre, rituels du « comedown » et du « lendemain », rappel entre amis de ce « moment fort » parfois déjà devenu une sorte de micro-mythe rassembleur, etc.

### Un rite religieux

En considérant l'ensemble de ces gestes signifiants, on voit clairement apparaître les trois étapes classiques du « rite de passage » : pré-liminaire, liminaire et post-liminaire<sup>36</sup>. Si le *rave*

<sup>35</sup> D'autres commentateurs (dont Peterson, 1996 ; Reynolds, 1999 ; Push et Silcott, 2000) ont déjà fait part d'observations similaires concernant les *raves* et la consommation d'*ecstasy* ou d'autres drogues. Ce modèle inspire aussi l'approche de « réduction des méfaits » préconisée par divers groupes d'intervention auprès des raveurs (voir l'article de J.-S. Fallu dans ce numéro). Finalement, cela rejoint de près la pensée de Timothy Leary, ce grand maître du psychédélisme des années soixante et ardent défenseur de l'usage de psychotropes à des fins de croissance personnelle et d'expérimentations spirituelles. Selon lui, l'impact et la qualité d'une séance de consommation de psychotropes sont déterminés par l'intention du consommateur et l'environnement de consommation (*set and setting*). Voir Collin, 1998, p. 8.

<sup>36</sup> On attribue le plus souvent ces étapes à la définition classique du rite de passage de Van Gennep. Rappelons toutefois que M. Mauss a souligné que ces trois étapes « allaient de soi » pour tout rituel, sans qu'il s'agisse là nécessairement de marquer un passage d'état (voir Segalen, 1998, p. 27-33, notamment). Les *raves* ne comprennent évidemment pas de liturgie ou de théologie qui puisse expliquer et expliciter les divers seuils et leurs sens. On doit par conséquent faire attention de ne pas trop forcer la cohésion avec un modèle théorique. En fait, ce ne sont pas les gestes et les symboles eux-mêmes qui peuvent nous guider vers leur signification, mais bien l'observation de la réaction affective à ces symboles et à ses gestes. Les trois étapes du schéma classique doivent être considérées comme des ensembles de faits aux frontières ouvertes. Autrement dit, la classification de ces ensembles de faits doit allouer une place à un certain flou. De plus, retrouver ce schéma ne veut pas nécessairement dire qu'il y ait passage d'un état signifiant (ou in-signifiant) à un autre (signifiant). Le rituel peut transformer ou produire du sens sans transformer réellement des états. La transformation d'état (comme le passage à l'âge adulte) dans nos cultures peut s'effectuer au terme d'une évolution plus ou moins « naturelle » (et plus ou moins reconnue par la société) qui peut comprendre plusieurs soirées, voire

peut facilement se lire comme un rite, il reste toutefois à démontrer en quoi celui-ci peut-être considéré comme religieux au sens fort du terme. Si la catégorie anthropologique du rituel habite traditionnellement le champ de la religion (Segalen, 1998), on a, depuis, étendu celui de la ritologie à l'étude de phénomènes qui peuvent paraître assez éloignés de ses conceptions plus classiques. C'est le cas notamment de C. Rivière, qui a élaboré la notion de « rites profanes » (Rivière, 1996). Parmi les phénomènes dont cette ritologie étendue entend rendre compte, l'auteur cite brièvement l'exemple des *acid house parties*, autre nom qu'ont porté les *raves* au début des années quatre-vingt-dix. En reconnaissant la socialité « tribale<sup>37</sup> » du phénomène, Rivière note « la symbolique, partout présente, de la fumée trouble et désorientatrice, qui porte le corps jouisseur hors de l'espace habituel », dans « une atmosphère de sabbat magique propice aux jeux de corps et de cœurs » (p. 128). Si les analogies religieuses sont prégnantes ici aussi, des auteurs comme Rivière se gardent toutefois de considérer comme véritablement religieux les phénomènes où elles se déploient. On peut cependant aller plus loin.

Selon la féconde expression de Henri Hubert, la religion peut être définie en tant qu'« administration du sacré ». Selon Roger Bastide (1995), il n'y a d'autre choix pour traiter de religion, que de recourir au système binaire du sacré et du profane<sup>38</sup>. Dans cette vision des choses, le sacré prend les couleurs d'une extériorité au profane, une altérité radicale mais vitale, dans laquelle on ne peut s'immerger entièrement sans s'y dissoudre. La religion a donc pour fonction de « gérer la béance » (Jacques Pierre) de la source de la vie et de l'horizon de la mort, et ainsi d'empêcher ses déferlements autant que de permettre qu'on s'y abreuve. Si l'expérience du sacré se vit habituellement sur le mode des interdits, celle qui se vit dans cette brèche s'effectue sous le signe de la transgression (Caillois,

plusieurs années de *rave* — entre autres choses. Il est important de remarquer que la première expérience sexuelle, la première bière, le premier joint, etc., peuvent aussi contribuer à cette transformation : on aura donc affaire à un rite de passage à l'âge adulte composite et « bricolé ».

<sup>37</sup> Au sens que lui donne Maffesoli, 1984.

<sup>38</sup> On se place donc en porte-à-faux face aux tenants d'une ritualité « profane » ou « séculière », qui rejettent l'utilité de la notion de religion dans des cas comme le nôtre, et pour qui « le débat entre sacré et profane conduit à une impasse » (Segalen, 1998, p. 70 ; voir aussi Rivière, 1996).

1950) et se caractérise par l'effervescence, le bouillonnement et l'intensité. Cette expérience, en retour, peut alors constituer un véritable potentiel de transformation que la religion, par son système de sens, peut orienter.

Quant au *rave*, on a déjà souligné à quel point l'expérience y est importante : c'est celle-ci que veut d'abord transmettre le *rave*, et non un message. « The experience *IS* the message », aurait sans doute acquiescé MacLuhan. Toute la force du phénomène vient de là, et de là aussi coulent les valeurs, les politiques et les philosophies que l'on retrouve dans les sous-cultures *rave*. C'est dès lors vers l'étape *liminaire* qu'il faut orienter notre regard, en insistant sur son altérité et son intensité.

Dans ce monde perdu entre son, chair et lumière, le raveur participe d'une sensation intense de vivre, d'un « sentiment d'exister ». Sous l'effet de l'*ecstasy*, ou encore simplement enivré par le contexte déroutant du *rave*, à danser pendant des heures, à arpenter une nouvelle socialité que rebute la communication discursive<sup>39</sup>, et qui se refuse à une sexualité à finalité génitale<sup>40</sup>, le raveur est tangiblement, résolument ailleurs. Le portrait qui s'offre à nous est celui d'une altérité qui a force de violence et qui nous invite à reconnaître que ce lieu « hors de l'espace habituel » l'est à ce point qu'il s'agit là non plus du profane, mais bel et bien du sacré.

<sup>39</sup> Dans les *raves*, comme dans bien d'autres manifestations culturelles contemporaines, on se méfie du discours. Le volume de la musique techno dans ces fêtes empêche à toutes fins pratiques l'échange verbal. Arrêt sur les échanges pour autant ? Non pas. On y substitue plutôt une communication de la présence qui passe par le tactile, les regards, les expressions corporelles. Il est plus facile de reconnaître l'« humanité » de l'autre de cette façon que par la parole, entend-on parfois. Les mots, dans ce contexte, paraissent alors étranges, voire déplacés, soulignant un éloignement qui vient rompre la proximité des corps (les mots viennent peut-être aussi démasquer une certaine illusion fusionnelle). Le langage verbal s'y limite donc essentiellement à une fonction phatique. On parle, dans les *raves* (la plupart des échanges se limitent à des expressions simples et sensibles du genre « c'est bon », « je t'aime bien, toi », « j'ai soif », etc.), mais souvent après un contact d'une autre nature, qui assoit d'abord la relation sur une communauté de l'expérience.

<sup>40</sup> Comme celle vers laquelle s'oriente une bonne partie de la socialité des bars et des clubs. Sur ces différences des *raves* avec les bars en matière de relation et de sexualité, voir Joos, 1997 ainsi que l'article de celui-ci dans ce numéro.

### La fête : rupture efficace au cœur de l'expérience

Bien entendu, cette expérience vive ne saurait être reproduite indéfiniment, ni exister sans l'encadrement qu'assure la structure rituelle. Elle est donc *instituant*, au sens où R. Bastide a pu l'entendre<sup>41</sup>, renvoyant à l'événement du fondement<sup>42</sup>, à l'institution d'une vision du monde, d'une communauté ou d'une forme rituelle (donc codée, typée). Cette forme rituelle aura d'ailleurs tendance à se renforcer, devenant de plus en plus un moyen pour « revivre » l'expérience instituant au cœur de la fête. C'est pourquoi on peut considérer l'ensemble du *rave* comme étant principalement un *rituel religieux de type festif*.

En effet, qu'ils se situent d'emblée à l'intérieur des sous-cultures *rave* ou qu'ils scrutent celle-ci avec un regard plus distancié, maints observateurs ont signalé l'essence profondément festive — et, de ce fait, largement transgressive — du phénomène. R. Caillois, dans ses travaux sur le sacré, a fait de la fête la manifestation « par excellence » du recours au sacré de transgression (Caillois, 1950). G. Bataille adopte une position similaire, tout en poursuivant plus avant encore la logique consumatrice constitutive de la fête (Bataille, 1949 ; 1973). Celle-ci est résolument placée du côté de la religion — et même en son centre, auprès du sacrifice<sup>43</sup>. Traditionnellement considérée comme plus ou moins complémentaire au rituel, la fête, ainsi théorisée, achève de s'émanciper, sous les efforts de Bataille, de toute rigidité cérémonielle. De plus, elle cesse d'être soumise à des déterminations principalement extérieures<sup>44</sup> : la célébration peut être considérée en elle-même et pour elle-même. Concrètement,

<sup>41</sup> Dans ses articles *Prométhée ou son vautour* et *Le sacré sauvage*, notamment (Bastide, 1997, p. 163-182 et p. 209-229 respectivement).

<sup>42</sup> Voir aussi Pierre, 1992, 1994.

<sup>43</sup> On peut se permettre d'ajouter simplement ici que, à la suite de cette affirmation, il apparaît que les rapports entre la fête et le sacrifice n'ont pas encore été suffisamment articulés et qu'un travail théorique et analytique reste encore à faire sur la question. La suite du texte offre par ailleurs quelques pistes en ce qui a trait à une fonction commune de rupture consumatrice à l'œuvre à la fois dans le sacrifice et le rituel. Voir aussi Gauthier, 2001.

<sup>44</sup> Ce qui n'est pas le cas chez Caillois (1950), où la fête demeure la réactualisation d'un chaos primordial *in illo tempore*.

dans une telle conception des choses, on n'a plus besoin de célébrer « quelque chose » — à part le fait de célébrer ensemble<sup>45</sup>.

La fête est ainsi libérée de ses références obligées (et parfois un peu forcées) à un mythe originel et à sa réactualisation<sup>46</sup>. Pour Bataille toujours, la religiosité de la fête n'est pas dépendante d'une valeur symbolique portée en absolu : elle est essentiellement religieuse en ce qu'elle participe de l'excès et de la dépense qui font transcender la sphère profane. Bataille aurait sûrement noté l'intimité qui apparente la frénésie de la danse dans le *rave* à la folie du mouvement des particules élémentaires (le mouvement brownien). Le portrait de la démesure appliqué à la danse est le suivant : « on reçoit et on donne, dans le plaisir d'imiter et d'être imité, de regarder et de réaliser » (Schott-Bilman, 2001), comme si on alimentait un véritable bûcher de dons et de contre-dons et que, à travers celui-ci, on entretenait le phantasme de pouvoir, comme le font les particules élémentaires (qui ne sont en réalité que des concentrations d'énergie), se fondre parfois l'un dans l'autre avec éclat.

La fête dont il est question ici a pour fonction cette rupture parfois éclatante de l'ordre social, des conventions, du monde productif et comptable du travail ; c'est en ce sens qu'elle est une transgression des limites et des interdits d'une société. Il est une loi, selon Bataille, pour laquelle l'efficacité d'un événement est proportionnelle à son degré de renversement et de transgression. Dans la fête *rave*, les identités, les modes de communication, les codes vestimentaires et relationnels sont détournés, les sens déroutés et exacerbés, les corps libérés par la drogue, et l'esprit par

<sup>45</sup> Le terme « célébrer » est peut-être mal utilisé ici. La définition de ce terme conserve effectivement une forte connotation de solennité, que l'on veut évidemment évacuer ici, au profit d'une notion plus près d'« exalter » ou de « déchaîner les passions ». Le christianisme nous a en effet peut-être trop habitués à la gravité et au respect en matière de religion. Pour rendre le sens du sentiment d'effervescence qui est en jeu ici, il faudrait offrir à la célébration la possibilité de se purger de sa lourdeur, comme cela fut noté au sujet de la fête. À noter que l'acceptation de « célébrer » dans la culture populaire se rapproche davantage du sens où on l'entend ici.

<sup>46</sup> Voir à ce sujet les justes remarques de Isambert (1995) à propos de la fête comme référant aux temps des origines. La composante cérémonielle, « rigide », ainsi que le report téléologique ou *ab origine* de la signification, tiennent de la structure rituelle qui ancre l'administration du sacré dans la culture et compose ainsi nécessairement, ne serait-ce que minimalement, la fête.

la non-discursivité d'une trame sonore répétitive. La fête qu'est le *rave* devient une expérience de défocalisation, de déstructuration et, possiblement, de réorientation de la vie ordinaire, profane. L'efficacité du *rave* sera donc tributaire de l'éclat du renversement qu'il opère<sup>47</sup>, ainsi que de la force qu'y prendra la communion festive.

Autrement dit, c'est la mise en œuvre des conditions d'ouverture du même sur l'autre dont il est question dans la nature festive du phénomène *rave*. La fête permet une effervescence qui se traduit en une sorte d'« énergie potentielle » disponible pour une transformation en sens, ce que doit au moins en principe assurer la structure rituelle. Ainsi, en tant que mécanisme de rupture symbolique, la fête assume pleinement sa place au sein de la fonction d'administration du sacré que l'on assigne à la religion.

#### Une logique sacrificielle de consumation

L'intuition originale du *rave* consiste en ce qu'il oppose la *participation* au *spectacle*. Le *rave* rompt en effet avec la relation de domination ambiguë présente dans tout rassemblement devant une scène, qui caractérise plusieurs autres formes de cultures-jeunesse des dernières décennies (hip hop, rock, hippie, punk, alternative, etc.). La foule, orientée vers la scène, y vit son être-ensemble en fonction de ce que la « vedette » peut ou veut bien lui donner. Dans le *rave*, au contraire, le DJ — qui reste dans l'ombre — laisse toute la place à la foule des danseurs, libérant de nouvelles possibilités relationnelles. La foule y est véritablement l'événement. La pression du « m'as-tu vu » qui a largement cours sur la piste de danse du bar ou du club, souvent bien délimitée et entourée de buveurs, est elle aussi suspendue. Dans le *rave*, la piste de danse — et donc les danseurs — *deviennent* l'espace lui-même. Il ne peut y avoir pour l'individu que de relations à proximité, avec le cercle de gens qui l'entourent immédiatement. L'orientation déterminée (vers la scène) et l'attente inhérentes au spectacle sont ainsi détournées, ouvrant la voie à l'expression d'une autre forme de désir.

De plus — et ce, tout particulièrement dans le cas des *raves* à caractère plus clandestin —, il est entendu que le raveur ne *paie pas*

<sup>47</sup> Il s'ensuit que les premières expériences, où l'élément de surprise joue sur l'impression de renversement, n'en seront que plus intenses.

pour un spectacle ou pour un produit à consommer qui doit le « divertir ». On peut dire que le *rave* se soustrait ainsi en partie, par la dynamique de la fête qui y est mise en œuvre, à une logique de *consumation*. À celle-ci, qui caractérise un ordre profane consumériste où le temps est mesuré en terme de productivité (« time is money » !), le *rave* oppose un espace-temps déroutant, dans lequel on peut repérer, plutôt, une logique de *consumation*<sup>48</sup>. Si on a pu décrire la logique consumatrice du sacrifice en terme de « violence consumant un don », la consumation du rituel festif *rave* s'opère dans la dépense des corps et la violence du désordre chaotique<sup>49</sup>, quoiqu'encadré, où le raveur se trouve plongé.

Cette participation, intense et centrale, relève du don de la personne : don de créativité (costume, danse, etc.), d'effort, d'ouverture, etc. Ces divers dons figurent le renoncement sacrificiel symbolisé par l'offrande et, comme dans le cas du sacrifice, le participant reçoit les bienfaits de son don « au centuple » — si la fête « lève » — dans la communion qui résulte de l'effervescence<sup>50</sup>. Dans la logique de *consumation*, le don a la nature de l'abandon. À terme, c'est cet abandon de soi — dans l'espace « amniotique » du *rave* — qui permet d'atteindre l'état de « transe » dont parlent tant les raveurs : une transe individuelle — et non pas collective, orientée vers un but précis et commun — rendue possible par la présence au sein d'une foule d'autres (Joos, 1997, p. 12).

Cela n'est pas sans rappeler la transe sauvage mais non moins religieuse dont faisait état Roger Bastide. Ce dernier parlait d'un désir croissant pour la transe sauvage à mesure que se vident les institutions religieuses : une transe dysfonctionnelle, ne cherchant aucun résultat, aucune transformation explicite comme telle. Cette expérience sera donc celle d'une « altérité qui restera confuse et diffuse, acte gratuit, ou simple geste de révolte » (Bastide, 1997,

<sup>48</sup> A. Petiau (1999) abonde aussi en ce sens. Cette réflexion sur l'efficace de la logique consumatrice propre au sacré rejoint celle que j'ai pu exposer ailleurs, dans l'analyse de la rupture sacrificielle à l'œuvre dans le sacrifice dans l'Inde ancienne (voir Gauthier, 2001).

<sup>49</sup> On reprend ici, à la suite de George Bataille (1949), la définition de la violence en tant que « destruction d'un ordre ». Une discussion plus élaborée sur cette définition et son utilité a été faite dans Gauthier, 2001.

<sup>50</sup> C'est pourquoi A. Petiau (1999) a pu résumer le *rave* en trois temps : « rupture, consumation et communion », ce qui est le schéma général du sacrifice tel qu'exposé dans Gauthier, 2001.

p. 225). Car ce lâcher-prise témoigne bien d'une quête de l'extase en soi — et non en vue de quelque chose<sup>51</sup>. Ces considérations suggèrent enfin que l'on peut voir dans les *raves* le germe de ce que l'on pourrait qualifier de « mystique sauvage », rendue accessible à tous.

### Les ratés d'une utopie<sup>52</sup>

Avant de conclure, il importe de faire certaines remarques sur la discussion qui précède. Le portrait du *rave* qui y est donné est celui d'un idéal-type qu'on retrouve évidemment beaucoup plus fragmenté dans la réalité. Toutefois, si ces pistes religiologiques, en exacerbant certains points sensibles, permettent de mieux comprendre ce qui se passe dans le *rave* lorsque celui-ci fonctionne, elles peuvent aussi, inversement, permettre de comprendre ce qui se passe lorsqu'il ne fonctionne pas. En effet, tous les *raves* ne génèrent pas la même exaltation et la même communion. Tous les raveurs ne vivent pas l'expérience de la même façon. Une première et une dixième expérience chez un même individu seront aussi nécessairement différentes. Ainsi, ce qui était rupture et *consumation* dans l'altérité deviendra graduellement une réactualisation assurée par la structure rituelle que l'on a dégagée, mais où l'effervescence sera peut-être moins prononcée.

Le *rave*, comme toute institution religieuse, a un destin dans la durée qui n'est pas simple. La structure rituelle, comme on sait, peut contribuer à étouffer l'intuition fondatrice, certes, mais elle peut aussi permettre la construction d'un univers symbolique ayant pour fonction de la faire revivre<sup>53</sup>. Ainsi, dans son évolution, le *rave* sera de moins en moins effervescence festive (institution) et de plus en plus rituelle (instituée).

Cette ritualité demeure en outre fragile : des dérapages peuvent avoir lieu et la communion se fracturer, l'abandon de soi être plus simulé que vécu. Toute expérience rituelle a le potentiel de se

<sup>51</sup> Comme l'a souligné à mon attention Stéphane Thibault, étudiant au baccalauréat en religiologie à l'UQAM.

<sup>52</sup> On peut rappeler que le mot utopie, forgé sur le grec *ou* et *topos*, signifie littéralement « non-lieu », soit en extériorité (idyllique) par rapport à l'espace-temps. Ce sens s'applique particulièrement bien ici. Les ratés coïncideront ainsi à une certaine faillite dans l'« utopie », soit une incapacité de se soustraire à l'espace et au temps.

<sup>53</sup> Voir Ménard, 1999, p. 139-143 notamment.

désagrèger. Mais le plus grave danger en ce domaine concerne sans doute la déritualisation qui peut entourer la consommation de psychotropes. Une telle déritualisation est alors solidaire d'un changement de statut des substances altérantes, passant de moyen d'accès à la marge à une recherche d'effets psychologiques et physiologiques comme fin en soi. Cela peut d'ailleurs correspondre à l'entrée d'individus, de groupes ou encore de pans entiers de ces sous-cultures dans une phase d'abus, qui fait de la marge un lieu de fuite illusoire et non plus un lieu de construction et d'expérimentation<sup>54</sup>.

Si le *rave* peut détourner des lieux post-industriels et y mettre en scène une frénésie carnavalesque, il s'éloigne sensiblement de cet idéal festif lorsqu'il réintègre les grands stades et autres lieux que la société — « de consommation » — assigne aux loisirs. De même, lorsque le DJ devient une vedette grassement payée qui opère bien en vue sur une scène, lorsque les *raves* perdent de leur clandestinité et de leur potentielle subversion au profit de considérations de rentabilité, on s'en éloigne encore davantage. On retombe alors dans une logique de consommation, une logique de spectacle et, à terme, de divertissement, où le sacré a de moins en moins d'emprise et où on rencontre de moins en moins de récits de la teneur de ceux dont on a fait mention plus haut.

\*

Ces écarts qui existent entre la réalité et le modèle transgressif disséqué dans cet article expliquent pourquoi, tiraillé entre deux logiques — de consommation d'une part, et de consumation, d'autre part —, le phénomène *rave* peut maintenir le paradoxe d'être à la fois subversif et vecteur de conformisme, utopiste et nihiliste, lieu de transformation profonde pour certains et échappatoire vicieux pour d'autres — ou encore, tout simplement, l'occasion d'un défolement récréatif, lorsque l'événement techno se banalise et devient « ce qu'il est *cool* de faire la fin de semaine ».

Comme a écrit un jour Lévi-Strauss (et en paraphrasant un peu), ce n'est pas à tous les jours qu'un chercheur en sciences humaines a la chance de voir naître, à son époque, une nouvelle forme de

religion<sup>55</sup>. Il y a là en effet quelque chose de fort stimulant. On ne pourra mesurer que plus tard l'impact qu'aura eu ce phénomène dans nos cultures ; le plus grand des défis du *rave* demeure néanmoins, dans une postmodernité caractérisée par la quête de l'instituant, le passage à l'institution. Quoi qu'il en soit, ce nouveau rituel religieux festif semble bien prouver que, loin d'être voué aux oubliettes, le besoin anthropologique de religion trouve, encore de nos jours, des formes éclatantes pour s'investir, comme il nous donne à nous, interprètes, matière à penser — et peut-être même à repenser.

### Ouvrages cités

- ANON., s.d., *Analyse sociologique et psychologique de la rave party et du mouvement techno*, [www.chez.com/lobster/techno/technosocio.htm](http://www.chez.com/lobster/techno/technosocio.htm).
- Art Press, 1998, « Techno : anatomie des cultures électroniques », Hors série, no 19.
- BASTIDE, Roger, 1997 [1975], *Le sacré sauvage*, Paris, Stock.
- \_\_\_\_\_, 1995, « Anthropologie religieuse », dans *Encyclopædia Universalis*, vol. 2, Paris, Éditions Encyclopædia Universalis, p. 551-555.
- BATAILLE, Georges, 1949, *La part maudite*, Paris, Minuit.
- \_\_\_\_\_, 1957, *L'érotisme*, Paris, Minuit.
- \_\_\_\_\_, 1973, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard.
- BEN SAËDOUNE, Nora, 1997, « Régime nocturne », dans BEN SAËDOUNE *et al.*, 1997.
- \_\_\_\_\_, *et al.*, 1997, *Rituel Festif / Festive Ritual. Portraits de la scène rave à Montréal*, Montréal, Macano.
- BOMBÉREAU, Gaëlle, 2001, « De l'abandon dans la *rave* à l'abandon de la *rave* », communication, colloque « Technoritualités », 69<sup>e</sup> Congrès de l'ACFAS, Université de Sherbrooke.
- BOURRIAUD, Nicolas et Philippe NASSIF, 1998, « L'interprétation des *raves* », interview avec Michel Maffesoli, *Art Press*, Hors Série, no 19, p. 157-162.
- BURLIN, Khrystell E., 2001, « Techno. Une invitation à la transe », *Dires* (revue des cycles supérieurs de l'Université de Montréal), 10, 3, p. 4-5.
- CAILLOIS, Roger, 1950, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard.

<sup>54</sup> Ce qui fait dire que le problème avec la drogue n'est pas la drogue elle-même, mais bien certains de ses usages (Reynolds, 1999, p. 87).

<sup>55</sup> Lévi-Strauss, 1952, *Les temps modernes*, p. 1575, cité dans Segalen, 1998, p. 119. Lévi-Strauss faisait alors référence à l'essor du culte du Père Noël après la Seconde Guerre mondiale.

CHOINIÈRE, Isabelle, 1997, « L'espace transitoire du corps », dans Ben Saâdoune *et al.*, p. 14.

COLLIN, Matthew, 1998, *Altered States*, London, Serpent's Tail.

ISAMBERT, François-André, 1995, « Fête », dans *Encyclopædia Universalis*, Corpus 9, Paris, Éditions Encyclopædia Universalis.

FRITZ, Jimi, 1999, *Rave Culture. An Insider's Overview*, s.l., Canada, Smallfry Press.

GAUTHIER, François, 2001, « La finitude consumée. Le sacrifice dans l'Inde ancienne, de l'orgasme à l'ascèse », *Religiologiques*, 23, p. 247-276.

HAMPARTZOUMIAN, Stéphane (dir.), 1999, « *Effervescence techno* », *Sociétés*, 65, Paris et Bruxelles, De Boeck.

JOOS, Jean-Ernest, 1997, « Ouvertures. À la surface de la peau », dans BEN SAÂDOUNE *et al.*, p. 11-13.

MAFFESOLI, Michel, 1982, *L'ombre de Dionysos*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

\_\_\_\_\_, 1984, *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

MÉNARD, Guy, 2001, « L'étude des déplacements du religieux et du sacré », dans Guy MÉNARD et Jean-Marc LAROUCHE (dir.), 2001, *L'étude de la religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 237-249.

\_\_\_\_\_, 1999a, « Quête des sens ? Quête de sens ? », dans Boisvert et Olivier (dir.), *À chacun sa quête*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 11-37.

\_\_\_\_\_, 1999b, *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber.

NASSIF, Philippe, 2000, « Professeur techno », Interview avec Michel Maffesoli, dans *Technikart*, 39, p. 36-40.

PETERSON, Robert, 1996, « *Ecstasy* » : *synthèse documentaire et pistes de prévention*, Saint-Charles-Borromée, Québec, Direction de la santé publique de Lanaudière.

PETIAU, Anne, 1999, « Rupture, consumation et communion : Trois temps pour comprendre la socialité dans la rave », dans Hampartzoumian (dir.), 1999, p. 33-40.

PIERRE, Jacques, 1992, « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion » dans M. DESPLAND (dir.), *La religion dans l'histoire*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, p. 193-208.

\_\_\_\_\_, 1994, « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement », dans « *Construire l'objet religieux* », *Religiologiques*, 9, p. 15-29.

PUSH et Mireille SILCOTT, 2000, *The Book of E. All about Ecstasy*, London, Omnibus Press.

PAINCHAUD, Isabelle, 1997, « Liberté dionysiaque », dans BEN SAÂDOUNE *et al.*, p. 15.

REYNOLDS, Simon, 1999, *Generation Ecstasy*, New York, Routledge.

RIVIÈRE, Claude, 1996, *Les rites profanes*, Paris, Presses Universitaires de France.

ROBERTS, Thomas B., 2001, *Psychoactive Sacramentals. Essays on Entheogens and Religion*, San Francisco, Council on Spiritual Practices.

SAUNDERS, Nicholas et Rick DOBLIN, 1996, *Ecstasy. Dance, Trance and Transformation*, Oakland, CA, Quick American Archives.

SCHOTT-BILLMANN, France, 2001, *Le besoin de danser*, Paris, Odile Jacob.

SEGALEN, Martine, 1998, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan Université.

SILCOTT, Mireille, 1999, *Rave America. New School Dancescapes*, Toronto, ECW Press.

SUISSA, Amnon J., 1997, « Toxicomanie et rituels », « *Rituels sauvages* », *Religiologiques*, 16, p. 77-90.

WARD, Jenni et Chris FITCH, 1998, « Dance culture and drug use », dans *Drug use in London*, London, Leighton Print, p. 109-124.

\_\_\_\_\_, et Geoffrey PEARSON, 1997, « Recreational drug use and dealing in London », dans D. J. KORF, et H. RIPER (dir.), *Illicit Drug Use in Europe. Proceedings of the Seventh Annual Conference on Drug Use and Drug Policy*, p. 140-146.

WITTGENSTEIN, Ludwig, s.d., [1922], *Tractatus-logicophilosophicus*, Paris, Gallimard.