

Remerciements

Nous tenons à remercier pour leur assistance technique :

- Lina Noël, Sociologue, Centre de Santé publique de Québec
- Gilles Marquis, Directeur, Point de Repères
- Denys Delâge, Professeur et directeur du département de sociologie
- Sylvie Lafrenière, Coordinatrice de recherche
- Philippe Raymond, Maîtrise en sociologie
- Isabelle Lafleur, Étudiante au doctorat en service social
- Steve Morissette, Étudiant en technique policière
- Denis Lachapelle, Étudiant en anthropologie

Remerciement spécial pour leur participation enthousiaste et leurs encouragements à: Carlo, Caro, One, Out >>, Tony, Carl, Marie-Soleil, Émilie, Christine, Judith, Gaétan, Old School, Global Groove, Hope production, Apocalyptic, Frogasmic ainsi qu'à tous ceux qui ont participé à notre recherche.

Introduction

Puisque de plus en plus de jeunes de tous les milieux adoptent ce nouveau style de marginalité qu'est le rave, il est opportun de s'y intéresser de plusieurs points de vue. C'est un phénomène sociologique certes, qui a son importance et qui mérite qu'on s'interroge sur sa signification: un rituel des temps postmodernes, une initiation inventée par une génération en manque de rites de passage, un retour vers une forme de sacré exclue de la société technocratique. Nous croyons qu'une enquête auprès des acteurs et des auteurs de ces événements est susceptible de nous renseigner sur les besoins et les désirs d'une nouvelle génération underground. Aucune étude ne serait satisfaisante si elle ne révélait pas aussi le contenu émotionnel généré au coeur des participants à de tels rituels. C'est pourquoi nous pensons que notre recherche est crédible; parce qu'en plus de décrire le phénomène des rave, elle cherche à interpréter et à comprendre les motivations des ravers. Non seulement nous avons obtenu la confiance de ceux-ci afin qu'ils nous révèlent leur vécu émotionnel, mais nous avons nous-mêmes participé pleinement à l'élaboration d'une identité rave. Notre observation participante s'est fait au coeur du mouvement rave de Québec, au contact de ses adeptes et de ses organisateurs ainsi qu'à partir de notre propre immersion. Nous croyons en avoir tiré le maximum d'informations pertinentes quant à sa signification sociale et ontologique. Bien que les théories sociologiques et philosophiques les plus récentes nous fussent utiles pour camper le sujet au sein de la société postmoderne, notre propre observation nous démontra l'inaptitude de celles-ci à circonscrire vraiment le phénomène.

Nous avons osé nous l'approprier sous différents aspects et tenter d'en exprimer toute l'excentricité. Pour conclure, nous avons inventé un concept afin de décrire ceux qui errent d'un rave à l'autre, soit celui de nomades urbains.

Un monde marginal pose aussi des questions d'ordre plus concret, relatives à la santé, par exemple. La population des ravers est-elle à risque de propagation des MTS, vu la négation des normes sociales habituelles et le besoin de liberté totale? Notre recherche s'est intéressée à cette question spécifique et elle lui a bien répondu dans les limites du cadre d'une étude exploratoire telle que définie par le Centre de Santé Publique de Québec et Point de Repères. Nous avons évalué le potentiel de risque associé à notre

population cible selon certaines variables déjà étudiées dans d'autres études. À partir de nos données, nous avons répondu clairement à cette question spécifique. Les résultats obtenus sont comparables à ceux d'autres recherches. Nous croyons notre mission accomplie.

1. Description des organismes

La mission de l'organisme Point de Repères est d'agir en tant que centre d'éducation à la prévention des MTS et du VIH-Sida pour la clientèle toxicomane utilisatrice de drogues par injection, les prostitués hommes et femmes, les jeunes de la rue et les personnes incarcérées en situation d'échange de seringue et de pratiques sexuelles à risque.

Ses objectifs sont les suivants:

- rendre accessible du matériel à injection stérile
- éduquer à la prévention des MTS et du VIH-Sida
- assurer une présence dans le milieu où évolue la clientèle (piqueries, réseaux de prostitution, prison, etc.)

1.1 Philosophie et moyens

Point de repères propose une approche de non-jugement, basée sur le respect des individus face à leur recherche de solutions. On y développe aussi une relation de confiance avec les usagers pour trouver ensemble des moyens de prévenir le Sida. De plus, l'organisation offre à sa clientèle un pont entre le milieu et les services du réseau. Elle prône aussi une collaboration avec des organismes communautaires, privés et gouvernementaux, dont la police, en vue d'offrir de meilleurs services. Basée sur l'approche de la réduction des méfaits, elle fait la promotion des comportements d'injection sécuritaire et des comportements sexuels sans risques. Par le biais de son site fixe, Point de repère accueille la clientèle de jour et de nuit. Par le biais du travail de rue, il assure sa présence auprès de la clientèle pour supporter et renforcer les actions de

prévention et répondre aux besoins des gens, assurant ainsi la continuité entre le site fixe et le milieu.

1.2 Description et fonctionnement

Point de Repères est entièrement financé par le ministère de la santé et des services sociaux et est chapeauté, entre autres, par le Dr Michel Alarie qui supervise le processus de recherche. Aussi, Point de Repères est associé à une équipe de chercheurs du Centre public de Québec et du groupe de recherche épidémiologique de l'hôpital du St-Sacrement. Cette association vise à améliorer les connaissances sur la problématique toxicomanie /VIH et les actions préventives.

Plusieurs services sont offerts:

- accueil
- information, sensibilisation
- éducation
- dépistage anonyme du VIH-Sida
- évaluation, référence
- distribution et récupération de seringues
- distribution de condoms
- support psychosocial
- stages de sensibilisation.

1.3 Lien avec le monde policier

Point de Repères exerce une collaboration très étroite avec la police. M. Marquis affirmait même que c'est une des plus belles collaborations en Amérique du Nord.

Le lien s'effectue aux trois niveaux d'autorité policière de la région : sûreté municipale, sûreté du Québec et GRC. Il consiste en un échange de services et de contrats. Par exemple, Point de Repères s'est engagé à ne pas devenir une cachette pour les délinquants et à servir de banque de données sur la problématique toxicomanie/Sida. Il donne aussi des cours de formation aux policiers. La police, pour sa part, s'est engagée à

ne pas se servir de l'organisme comme moyen de filature. Elle collabore aussi lors de surdose dans le site fixe de Point de Repères, la police est tout de suite dépêchée sur les lieux. De plus, les intervenants de rue sont reliés par un système d'alarme personnel en lien direct avec la centrale de police. Au niveau juridique, l'organisme est protégé par une jurisprudence qui couvre la distribution d'instrument de consommation de stupéfiants, acte réprimandé par le Code criminel à l'article 462.1.

Les difficultés d'application se sont retrouvées au niveau des gens du quartier qui croyaient que la valeur de leur propriété allait baisser et que les rues allaient se remplir de toxicomanes et de seringues utilisées. Il a donc fallu sensibiliser les gens et les sécuriser, à la suite à de nombreuses plaintes et de pressions de toutes sortes. De ce fait, Québec est la ville la plus propre au Canada pour ce qui est des seringues pouvant se trouver dans les rues avec un taux de retour des seringues utilisées environnant les 85% (Morissette, 1996).

2.Objectif de la recherche

Il s'agit de faire le portrait d'un party rave et de tracer le profil du ou des types de jeunes qui fréquentent les rave.

2.1 Question de recherche

La question de recherche est de vérifier si la population qui participe aux party rave est à risque de transmission des MTS et du VIH-Sida ?

2.2 L'hypothèse

Notre hypothèse est que la population qui fréquente les party rave est à risque de transmission des MTS et du VIH-Sida pour deux raisons. Premièrement, elle

regroupe différents groupes eux-mêmes évalués à risque selon des études antérieures effectuées sur ces mêmes groupes.

Deuxièmement, un ingrédient particulier au party rave, la consommation d'Ecstasy, vient ajouter un facteur susceptible d'augmenter le niveau de risque par son effet reconnu par certains de promouvoir l'appétit sexuel et de diminuer les défenses psychologiques.

Par contre, cette hypothèse peut être contredite par un autre aspect relié à l'effet de ce facteur. En effet, l'Ecstasy aurait chez d'autres personnes, l'effet inverse en favorisant la rencontre emphatique et en procurant un effet extatique. Un plaisir intense incarné dans la danse servirait de substitut à l'appétit sexuel.

Donc, le facteur de l'Ecstasy est-il un catalyseur favorisant l'éclatement du potentiel de risque rencontré dans les party rave par la promiscuité des groupes déjà évalués à risque, ou bien l'Ecstasy est-il un inhibiteur du risque virtuel, protégeant les participants contre d'éventuels gestes irresponsables aux conséquences risquées ? En répondant à cette question, nous serons en mesure de vérifier si notre hypothèse des risques des party rave est maintenue ou contredite par notre enquête.

2.3 Méthode

Nous avons utilisé principalement deux méthodes de collecte de données. Étant donné que notre enquête est d'ordre qualitatif plutôt que quantitatif, l'observation participante ainsi que l'entretien semi-directif ont été retenus comme étant susceptibles de remplir notre objectif de recherche et permettre de répondre à notre question.

Nous avons prévu nous servir de la grille d'observation de Spradley (Spradley, 1980) afin de décrire ce qu'est un party rave. Or, vu l'ampleur du phénomène que nous avons à décrire, cette grille nous a servis surtout à tracer le portrait d'un rave de manière objective. Elle ne permettait pas de décrire le vécu subjectif des acteurs en présence qui ne pouvait être saisi que par une participation totale à ce phénomène. La grille de Spradley, somme toute, nous aura servi d'outil de collecte de données; elle nous aura permis de déterminer quels sont les éléments techniques ainsi que les formes

d'interactions qui se retrouvent dans tous les rave. C'est avec cette technique que nous avons identifié la structure de base d'un party rave. Les témoignages recueillis ainsi que la description de notre expérience personnelle ont permis d'approfondir cette structure technique de la grille de Spradley. Bien que subjective, cette dernière manière de fonctionner était la seule qui permettait vraiment de rendre compte de ce phénomène. Ce regard de l'intérieur apporte une compréhension globale de ce qui a été observé de l'extérieur.

Notre deuxième technique de collecte de données, l'entretien semi-directif, a été préférée à l'enquête par questionnaire. Étant donné le temps et les moyens mis à notre disposition, l'entretien s'est avéré la méthode la plus efficace dans ces conditions. Elle nous a permis de tracer le profil sociodémographique des participants et de voir quelles sont les principales motivations pour de tels événements.

Également, c'est à l'aide de l'entretien que nous avons amassé certaines informations relatives au vécu sexuel de nos répondants. C'est avec ces données, combinées à certaines caractéristiques sociodémographiques que nous fûmes en mesure de répondre à notre question de recherche. Chacune des entrevues était précédée d'un mini-questionnaire comportant une série de questions techniques, s'intéressant aux caractéristiques sociodémographiques et socioculturelles; et une autre série s'intéressant à certains aspects des habitudes de vie et du vécu sexuel des répondants.

Notre échantillon, composé de 20 personnes soit 9 femmes et 11 hommes, s'étend de 16 à 48 ans. Il a été obtenu à l'aide de deux techniques d'échantillonnages. La première est la technique d'échantillonnage « boule de neige ». Elle consiste à obtenir des répondants par le biais d'une personne intégrée au milieu étudié. Nous avons aussi distribué, lors des rave que nous avons observés, des petits papiers sur lesquels les buts de notre recherche ainsi que nos coordonnées y étaient inscrits.

Les caractéristiques de la société contemporaine

L'avènement des party rave dans la société contemporaine ne survient pas comme cela par hasard. Né dans le milieu des années 80, c'est dans le contexte social particulier des années 90 que le mouvement rave prend de l'expansion, comme une réponse à un questionnement profond d'une nouvelle génération de jeunes. La principale caractéristique de la société actuelle est certainement sa tendance à l'exclusion de personnes ou de groupes non suffisamment adaptés à sa logique structurelle. Jacques Ellul dans son analyse de la déviance et de l'exclusion n'hésite pas à reconnaître la technique comme structure de la société d'aujourd'hui et comme source de sa légitimité (Ellul, 1992). On n'est plus exclu, précise-t-il, parce qu'immoral mais parce qu'incompatible avec « l'exigence technicienne ». On peut être marginalisé selon qu'on soit incapable de s'adapter, comme certains malades ou vieillards, ou parce qu'on s'y refuse, comme, par exemple, certains esprits critiques, poètes, jeunes marginaux, etc. Finalement, ceux qui n'adoptent pas l'équation : « travail-production-consommation-efficacité » (Ellul, 1992 ; p.108-110) ne sont pas dignes de la mentalité actuelle des sociétés postmodernes.

Certains moyens plus ou moins déviants de s'adapter à la société moderne sont le signe de la faillite du système à intégrer tous ses éléments. Si la société moderne a besoin de différencier et de spécialiser ses membres afin de procéder à une intégration totale d'elle-même, c'est au prix de la désintégration individuelle de ses sujets. La séparation des sphères de l'activité humaine a comme conséquence d'aliéner les individus de certaines de leurs fonctions qui sont désormais exercées par d'autres. L'individu est lui-même divisé comme le modèle social auquel il se réfère. Selon Smelser (1963, p.29-53) la différenciation des rôles sociaux poussée à l'extrême serait une caractéristique majeure des sociétés modernes. Contrairement aux sociétés traditionnelles où tous domaines d'activité de l'homme étaient intégrés dans un même contexte spatio-temporel (la famille, le travail, le sacré, les loisirs et la sexualité), aujourd'hui chacune de ces fonctions se pratique dans des lieux et des temps différents. L'ordre socio-économique est basé sur cette différenciation et exploite la dépossession des fonctions autrefois intégrées en la personne. C'est dans cette perspective de la personnalité aliénée de ses facultés d'intégration que l'on peut interpréter la fonction des party rave comme un rituel d'individuation dans le sens où l'entend Jung: « (...) le processus par lequel un être humain devient un « individu » psychologique, c'est-à-dire une unité autonome et indivisible, une totalité » (Odier, p.117).

Être soi-même, être totalement soi-même, jusqu'au tréfonds de ce que c'est d'exister est à l'origine des quêtes initiatiques de tous les temps, autant chez les peuples dits primitifs qu'en ces temps postmodernes. Faute de rites de personnification parce qu'évacués au profit de l'exploitation des substituts de l'autonomie, une génération nouvelle s'en invente. Des rites de passage clandestins viennent hanter les nuits urbaines comme des machines de fabrication de nouvelles identités toutes différentes, tout entières.

1. Un monde symbolique

Cette société postmoderne auscultée de toutes parts par maints philosophes et sociologues échappe encore à leur diagnostic. Les futurologues basent leur pronostic sur rien de mieux que l'extrapolation d'anciennes conceptions modernistes du politique et de l'économie. Jean Baudrillard, philosophe pour les uns et sociologue pour les autres, est certainement celui qui fait l'analyse et la critique la plus radicale de la société supposée postmoderne (Gane, 1993). Celui que plusieurs qualifient de grand prêtre du postmodernisme s'en défend bien. Il dit que nous devrions plutôt se poser la question de la signification de ce concept de postmodernisme. Pour lui, le postmodernisme n'est même pas un concept, mais plutôt, un terme qui décrit un vide, un vide plein de la disparition de tout. Il ne faut pas confondre ce vide intense avec le bricolage fait de résidus ou de vestiges de culture comme certains théoriciens le prétendent (Gane, 1993 ; p.21,22).

Baudrillard accuse le postmodernisme de chercher à analyser le présent et le futur à partir de ce qui n'est plus. Il propose d'analyser la société contemporaine en extrapolant l'excès de ses tendances (Gane, 1993 ; 22,23). Par exemple, l'excès dans la communication conduit à une saturation de l'information qui atteint un seuil critique de non-retour. Ce seuil étant franchi, on arriverait dans un autre monde, celui de l'extase de la communication. L'excès dans l'exercice d'une réalité conduirait dans l'extension de cette réalité. Ce ne serait plus la réalité qui compte mais sa dynamique exacerbée. Si on veut comprendre ce qui se passe, il faudrait faire ce saut quantique dans l'exagération : juger par l'excès plutôt que par le manque (Gane, 1993 ; 22-23).

On se trompe si on cherche à comprendre le présent de la société en recourbant sur le passé, son orientation vers le futur. Il semble que la société se vît actuellement dans sa forme simulée, sa doublure en dehors de son déterminisme

dialectique. On aurait atteint le point critique où l'Histoire a basculé dans sa représentation simulée. C'est comme si, à un moment, l'humain était passé en dehors de l'Histoire. Il aurait passé le seuil de l'au-delà du réel, laissant la réalité derrière (Gane, 1993 ; p.99). Le moment extatique serait à la fois celui de la dissolution des références symboliques et de leur transcendance. Loin du bricolage des postmodernistes à même les rebuts des anciens repères symboliques, l'Histoire entrerait en état de simulation, en « hibernation », en « extase ».

Cette digression philosophique est nécessaire afin de mieux comprendre l'importance de l'ordre symbolique dans la société contemporaine, qui est un aspect essentiel de la résurgence de rituels à connotation sacrée. Il est opportun, à ce moment-ci, de distinguer deux ordres symboliques tel que spécifié par Baudrillard : celui des signes et celui des symboles. Le signe est le représentant du réel. Il signifie la chose signifiée. Il y a une dialectique continue entre le signifiant ou le signe et le réel ainsi représenté. C'est la rationalisation par l'utilisation des signes qui se réfèrent à la réalité dite objective (Gane, 1993 ; p.139,140). Par contre, l'ordre proprement symbolique est irrationnel par essence. Il est une pure création de l'esprit, donc il trouve sa référence en lui-même et les symboles se déduisent les uns des autres, des prémisses aux conclusions. La pensée, créatrice de symboles, est substantiellement anti-matérialiste, donc anti-rationnaliste (Gane, 1993 ; p.139,140).

Baudrillard critique l'univers cartésien sur la base de ce raisonnement. La raison se questionne sur la réalité objective. Le sujet entretient un doute perpétuel quant à son interprétation de la réalité d'un objet. Un dialogue s'installe entre le doute et la réalité par la médiation des signes, ces référents à la réalité observée. Baudrillard prétend résoudre ce conflit entre la réalité et le doute en accordant au monde des signes le même statut que celui des symboles. Somme toute, la rationalité est une illusion de signes sécrétés par la pensée, qui veut s'imposer au monde réel (Gane, 1993 ; p.141). La destinée du signe, par contre, tient compte de son autonomie à exister au sein d'un cadre symbolique et à se propulser dans l'univers.

Baudrillard annonce ainsi la non rationalité du monde, donc sa non réalité (Gane, 1993 ; p.139,140). La réalité du monde est faite de signes. Les signes étant gouvernés par le pouvoir de l'esprit, c'est donc le règne de la pensée magique. Il n'y a pas

d'objectivité du monde, la réalité est une utopie absolue. L'illusion étant la réalité du monde, c'est pourquoi il faut s'intéresser au pouvoir de l'illusion (Gane, 1993 ; p.139,140). Ce pouvoir est celui de la séduction. Le monde, d'après Baudrillard, aurait été séduit dès le départ, par un principe irréel, un principe symbolique d'illusion parfaite. Cette illusion n'est pas le contraire du réel ou son irréalité, elle est une « mise en jeu » du réel. Baudrillard insiste : il n'y a aucune possibilité de réconcilier l'illusion du monde et la réalité du monde. La réalité a été séduite par des signes qui s'autoreproduisent et ne se réfèrent aucunement à une réalité qui leur serait antérieure. « The system of reference is only the result of the power of the sign itself » (Gane, 1993 ; p.141). Baudrillard exprime encore tout le radicalisme de sa vision dans cette courte phrase : « Reality is the effect of the sign » (Gane, 1993 ; p.141).

La séduction demeure un processus réversible dans lequel les signes sont reçus et renvoyés, tandis que la fascination est un état d'absorption de signes de manière unilatérale (Gane, 1993 ; p.85,86). C'est ainsi que Baudrillard qualifie une autre caractéristique de la société d'aujourd'hui : la fascination. Les médias sont la place publique de la disparition des références. C'est le lieu où tout doit circuler rapidement, à un point tel que l'on produit des événements pour qu'ils disparaissent. On assiste, fasciné, à l'apparition et à la disparition d'événements de nature politique et sociale. L'état de fascination se caractérise par la neutralité respective de l'émetteur et du récepteur. Il n'y a pas de défi d'interaction comme dans la séduction (Gane, 1993 ; p.85,86).

La séduction est le mode d'échange dans le monde « ex-tasié », loin du monde rationnel et de la valeur d'échange. La vision du monde conçue par rapport au système de production est dépassée et ne peut plus expliquer le présent. C'est dans ce sens que Baudrillard affirme : « the world is post-modern in the sense that it is post-dialectical, that is, post-historical ». (Gane, 1993 ; p.6). Le monde n'est plus maîtrisé par la rationalité déduite de la science et de la technologie. Il s'agit d'abandonner la perspective « homo faber » (Gane, 1993 ; p.6). Il y a émergence du destin, de l'irrationnel comme une revanche sur le contrôle, le déterminé (Gane, 1993 ; p.6). C'est à travers les fractures de la structure totalitaire du régime technocratique que resurgit l'irrationnel sous forme de rituels. Les rituels ont toujours existé comme événements contre la réalité (Gane, 1993 ; p.46). Les cultures symboliques ont toujours vécu comme négation du réel, avec l'idée que l'essentiel se passe ailleurs que dans le réel. C'est dans cette possibilité d'un espace

réservé, d'une distance d'avec le réel, qui disparaît aujourd'hui. C'est à croire que le monde est réel et que l'utopie est réelle. On serait, en quelque sorte, dedans. Le monde de la simulation se confond avec le monde réel et c'est l'hégémonie de la techno-science. Il n'y a plus de scène où se déroulerait le théâtre de l'illusion.

Comme le terrorisme serait la forme extatique de la violence, l'État, la forme extatique de la société, la pornographie est la forme extatique du sexe et de l'obscène, la forme extatique de la scène (Gane, 1993 ; p.41). L'obscène c'est la disparition de la scène, la destruction de la distance entre le monde de la simulation et celui du réel. C'est la promiscuité de toutes choses, un mélange de tout (Gane, 1993 ; p.61). Mais, il y a d'autres interstices par où peuvent s'infiltrer d'autres modes de jeu. Les rituels reprennent de leur importance. Par leur fonction de simulation, les rituels réactualisent le monde des illusions et des apparences. On assiste au spectacle de la transformation des choses. Ce n'est pas autant un jeu de rôle ni une relation de force qui s'exerce dans les nouveaux rituels, mais plutôt une relation de métamorphose (Gane, 1993 ; p.46). La scène, espace coupé des contraintes absurdes et réalistes du monde conventionnel réapparaît au niveau de nouveaux rituels de toutes sortes. Ce n'est plus la subversion d'un système par sa négation. Il s'agit de retrouver une fois de plus la souveraineté de l'illusion et de la distance (Gane, 1993 ; p. 62) : Il s'agit de recréer un espace réservé, un lieu sacré.

2. Le retour du sacré

Cette idée d'un ailleurs transcendant, de la scène comme un espace réservé où s'opère le rituel de la transformation des choses et des personnes, se retrouve, dans une autre dimension, chez Mircea Eliade au niveau du « temps sacré ». Pour l'homme archaïque comme pour le chrétien, il semble que le temps ne soit pas homogène. Il y aurait des ruptures périodiques dans la « durée profane », qui seraient consacrées au « temps sacré » (Eliade, 1978). Ce dernier est indéfiniment réversible se répercutant à l'infini sans cesser d'être le même. La fonction du mythe tout comme la fonction symbolique n'est pas disparue de l'actualité psychique de l'humain. Elle a seulement changé d'aspect. L'homme moderne éprouve encore le besoin de réactualiser périodiquement des scénarios qui mettent en scène les archétypes mythiques . Aujourd'hui, les archétypes sont remplacés

par les héros de roman, les vedettes de cinéma et de sport. Les désirs d'évasions modernes hors du temps réel, du présent quotidien, sont évacués dans les loisirs : les spectacles, la lecture, le sport, etc. L'expression « tuer le temps » n'est-elle pas révélatrice de cette tendance à vouloir transcender son moment historique et individuel dans un « Grand Temps » (Eliade, 1978)? Eliade fait remarquer qu'encore aujourd'hui certaines fêtes profanes, en apparence, conservent leur structure et leur fonction mythique, pensons à l'Halloween.

Melucci fait le même rapprochement qu'Éliade concernant les évasions commerciales des temps modernes, le tourisme et les sectes néo-mythiques, comme des volontés de récréation dans un temps hors du temps social déterminé par la technicité. Les besoins innés et profonds de l'humain, aux confins de la libération et du sacré, sont récupérés par le marché. Leur assouvissement par l'entremise de substituts alimente tout une industrie de loisirs et de services (Melucci, 1989; p. 105).

Cette idée du « Grand Temps » d'Eliade, comme un espoir que le monde se renouvelle, rencontre l'idée de « scène » de Baudrillard, lieu où s'opèrent les transformations du monde. L'homme moderne n'a pas perdu sa tendance à imiter des archétypes et ainsi vivre une aventure personnelle comme une réitération d'une saga mythique. Plutôt que de personnifier des dieux, il se conformera à ses idoles, des vedettes culturelles ou sportives (Eliade, 1978). Ce scénario, il pourra le vivre dans un espace réservé hors du temps linéaire, dans un rituel sacré. Sur la scène de l'illusion, dans un « Grand Temps » éternel, l'espoir se renouvelle de voir se transformer l'histoire dans un monde régénéré.

Le « inner time » de Melucci (1989; p.106) peut s'interpréter dans le même sens. Un temps intérieur, non linéaire, multiple, discontinu, simultanément, incommensurable, multidirectionnel, discontinu et imprévisible n'est-il pas le temps éternel vécu au présent dans les rituels sacrés d'Éliade. Il est intéressant de constater comment des points de vue d'ordre sociologique convergent avec des perspectives métaphysiques et philosophiques afin de rendre compte d'un même phénomène contemporain.

3. La place des jeunes

Les nuits rave sont un rituel typique de la conjonction de ces deux grandes dimensions que sont la « scène » comme lieu sacré et le « Grand Temps » comme temps sacré. La nuit, symbole de l'inconscient, de l'irrationnel est le moment idéal de réactualiser l'illusion, le monde symbolique. Le rave, le ravissement, est l'image de l'extase décrite par Baudrillard : ce monde « ex-tatique » au-delà du réel dans la phase exacerbée des choses. La répétition périodique de la création s'opère au rythme de la musique techno, spontanée et toujours réinventée. Ces nouveaux rituels apparaissent à une époque où beaucoup de jeunes sont en quête de nouvelles identités qui soient différentes des modèles traditionnels, des alternatives contestataires et revendicatrices de groupes de pression, des sectes, des gangs prônant la violence ou de l'isolement dans la consommation de drogues dures (Deniger, Gamache et René, 1986). Comme le fait remarquer Cyrulnik, psychiatre qui s'intéresse particulièrement au sort des jeunes, dans une société où s'effritent les valeurs et les traditions, on doit absolument réinventer des mythes et des rites, pour sauvegarder l'esprit collectif, pour donner un sens à sa vie et se créer une identité (Arseneault, 1996). Les jeunes ne sont certes pas tous attirés par la marginalité, mais tous sont confrontés à la dictature technocratique tel que défini par Ellul. Une majorité de jeunes s'adaptera en employant tous les moyens pour réussir dans la société par l'instruction et le travail. Mais, plusieurs, ne répondant pas aux exigences du système en seront exclus (les chômeurs par exemple). D'autres, se marginaliseront volontairement n'acceptant pas les valeurs prônées par la société (Ellul, 1992 ; p.35-38). On compensera l'écart établi entre les objectifs visés et les moyens dont on dispose pour les atteindre en adhérant à une subculture à son image. Ainsi se forment des groupes marginaux qui partagent les mêmes valeurs différentes de celles de la culture dominante (Merton, 1965 ; p.186-188).

Angleton, pour sa part, décrit la subculture des mouvements de jeunes, comme une sphère de pratiques, pour un nombre précis d'adhérents, dans un espace et un temps précis, un contexte où il n'y a pas de surveillance (Angleton, 1987 ; p. 83). Une subculture est une forme de déviance, de marginalité par rapport à la société dominante. Ellul traite de la déviance comme l'expression de l'anomie (Ellul, 1992, p.14). Il décrit

l'anomie comme la disparition des règles communes et communément acceptées dans une période de crise de la société en phase de changements profonds (Ellul, 1992 ; p.14)

Ce qui caractérise la société contemporaine dans son rapport avec la jeunesse est certainement le sentiment d'insécurité qu'elle lui lègue : insécurité face au monde de l'emploi, insécurité en regard de la dette nationale, insécurité écologique, insécurité dans les relations sexuelles par la crainte du Sida (Deniger, 1986). Le monde du travail se réduit de plus en plus à des emplois précaires et sans avantages sociaux. L'accès à l'assurance emploi devient plus limité par l'amendement toujours plus restrictif de la loi. Beaucoup de jeunes qui doivent assumer les coûts de leurs études hésitent à s'endetter pour retrouver le marché de l'emploi précaire handicapé par le poids d'une dette. Que les jeunes en soient responsables ou non, le poids de la dette nationale pèse aussi sur leurs épaules comme un fardeau à long terme. L'avenir de la jeunesse d'aujourd'hui n'est pas aussi ouvert que celui des générations précédentes.

Le contexte global des jeunes

Avec l'aide de l'analyse de Linteau, Durocher, Robert et Ricard (1989) et de Deniger (1986), nous décrirons dans le chapitre suivant comment s'est construite la société d'aujourd'hui, principalement en Amérique du Nord et principalement au Québec de la Révolution Tranquille des babyboomers aux « Illusions Tranquilles » de la génération actuelle.

1. La Révolution Tranquille

Vers la fin des années 50, début des années 60, le Québec est en pleine révolution : c'est la Révolution Tranquille. Tout comme le reste de l'Amérique du Nord, le Québec connaît de grands changements démographiques avec la fin de la deuxième guerre mondiale. En plus d'une reprise de l'immigration qui avait considérablement

diminué avec la guerre, le babyboom a considérablement transformé la société québécoise. En effet, entre 1951-1961, la population québécoise augmente de 26,7% et passe de 4 à 5 millions (Linteau et al., 1989 ; p.212). Ce changement démographique n'est pas sans conséquence pour le Québec. Les années 60 sont celles de la jeunesse. Son poids dans la société atteint un niveau sans précédent et c'est toute la structure de la société qui se trouve modifiée. C'est le début de la jeunesse comme force sociale. Dans les années 60, la présence d'une majorité de jeunes dans la population totale oblige la société à s'adapter à leurs besoins. Ils constituent à cette époque 44% de la population totale du Québec (Linteau et al., 1989 ; p.223). Avec ce poids démographique considérable, ils ont beaucoup d'influence dans le choix des orientations politico-économiques.

C'est dans cette nouvelle réalité sociale qu'on assiste à une implication plus grande que jamais de la part des gouvernements. La face la plus visible des changements structureaux de la société Québécoise fut la prise en charge par l'état de différents secteurs de l'activité sociale. Les secteurs de la santé et de l'éducation entrent autres, voient une hausse d'intervention directement orientée par l'avènement des Babyboomers. Il fallait nécessairement orienter la société en fonction de tous ces jeunes qui occupaient une place centrale dans la structure sociale et économique. Les jeunes de cette époque ont été en quelque sorte choyés. De l'enfance à l'adolescence, ils ont eu l'attention de la société (Linteau et al., 1989 ; p.448).

Cependant, le babyboom a été un phénomène démographique de rattrapage : « (...) l'explosion de la natalité ne vient pas tant de ce que les femmes ont plus d'enfants, que du fait que plus de femmes ont des enfants » (Linteau et al., 1989 ; p.214). Ça ne s'est pas poursuivi pendant la période qui a suivi les années 50. On remarque plutôt une baisse constante des taux de natalité alors que l'indice synthétique de fécondité (nombre moyen d'enfant par femme âgée de 15 à 49 ans) a oscillé en deçà de 2.0 pendant les décennies 70-90 ce qui a pour effet de modifier considérablement la pyramide des âges (Linteau et al., 1989 ; p.434). En 1960, c'était les jeunes qui constituaient la plus grosse partie de cette pyramide. Or, aujourd'hui, les babyboomers, qui forment la population adulte de plus de 40 ans, constituent la majorité de la population au Québec (tout comme dans le reste de l'Amérique du Nord). Les jeunes ne comptaient plus que pour 28% de la population totale en 1985, une baisse de 16% par rapport à 1961 (Linteau et al., 1989 ; p.438). La jeunesse est en perte d'influence dans l'organisation sociale : le vieillissement

de la population des babyboomers a tranquillement changé les visés de la société. De nos jours, la politique n'est plus axée sur les jeunes. Tout comme elle avait fait pendant les années 1950-60 en s'adaptant au groupe d'âge qui occupait le plus de place, la société s'est adapté à ces babyboomers qui aujourd'hui, sont devenus des adultes (Linteau et al., 1989 ; p.438). La crise des finances publiques, entre autres, a amené un climat d'insécurité face à l'avenir dans lequel les jeunes doivent tout de même se construire un futur, espérer un avenir convenable. De nos jours, le quotidien se vit à travers l'héritage des babyboomers.

2. Les Illusions Tranquilles

La situation des jeunes des années 90 ne ressemble pas du tout à celle de la génération précédente. Les jeunes d'aujourd'hui exercent beaucoup moins d'influence dans l'ensemble du système social, conséquence du vieillissement de la population des babyboomers. Les moyens disponibles ne permettent pas aux jeunes d'accéder pleinement à la société de consommation engendrée par les babyboomers. Ils ont moins de place et peu d'intérêt dans cet ordre social. Comme le témoignent certains jeunes, ils sont persuadés qu'ils ne pourront bénéficier de toutes les sécurités dont disposent leurs parents (fonds de pension, pensions de vieillesse etc.) (Gendron, 1996). Un désintéressement s'est installé chez les jeunes vis-à-vis la politique actuelle et l'implication sociale.

Le courant de libéralisation des moeurs entrepris dans les années 60 trouve écho de nos jours. La baisse drastique de l'influence du clergé n'a pas été sans influence dans la redéfinition des valeurs morales de la société Québécoise. De plus, la prise de l'autorité parentale a aussi considérablement diminué, à cause en partie de l'urbanisation massive de l'après-guerre, qui a modifié les schèmes de vie familiale traditionnelle (Linteau et al., 1989 ; p. 441). L'encadrement moral des années de Duplessis s'est affaibli avec la Révolution Tranquille et n'a jamais pu reprendre le terrain qu'il a perdu. Aujourd'hui, ce n'est pas dans un idéal de société que les jeunes tracent leur identité : elle prend plutôt sa forme et toute son importance à travers le réseau amical (Deniger et al. 1986, p.213). Détachés de la structure politico-économique les jeunes ont comme point fixe, comme noyau dur, leurs amis, la gang. Comme nous l'explique Madeleine Gauthier, spécialiste de la question des jeunes: « Les amis sont très importants pour eux (les jeunes), peut-être plus que pour d'autres générations, parce que l'amitié représente le point d'ancrage dans une vie où tout bouge » (Gendron, 1996 ; p.85). Ce changement a un effet direct sur

l'encadrement social de notre jeunesse. La famille, qui depuis toujours, est au centre du processus de socialisation, assurait l'enseignement des normes et des valeurs morales. La continuité de cet enseignement était ainsi assurée ou tout au moins renforcée. Or, aujourd'hui, la famille, souvent éclatée, perd de l'importance, elle est reléguée à un autre plan (Dumont, 1982 ; p.30). Les valeurs se transmettent à un autre niveau, celui du réseau amical. Les jeunes sont passés d'un univers familial à une réalité de groupe (Richard, 1982 ; p.135).

La réalité sociale étant adaptée aux besoins de la majorité, soit celle des babyboomers, moins d'actions sont prises pour les jeunes. Face au vide d'activité social, au manque de loisirs organisés, les jeunes d'aujourd'hui n'ont que très peu d'alternatives : il y a la maison et les parents, le cinéma, les salles d'amusements et le sport. Ils sont confrontés à un manque de loisirs accessibles et de plus, le peu de loisirs qu'il y a n'est pas adapté à leurs besoins (Gendron, 1996). C'est à travers le réseau amical qu'ils réussissent à donner un sens à leur vie (Deniger, 1986, p.124-125).

On voit bien dans la dynamique des nouveaux mouvements de jeunes quel genre de changement s'est opéré dans la jeunesse québécoise. Tout comme dans le reste du monde industrialisé, le Québec de la fin des années 1960 a été profondément marqué par une jeunesse très revendicatrice qui tenait à prendre sa place dans la société avec, entre autres, les mouvements étudiants (Linteau, 1989 ; p.426). Aujourd'hui, les mouvements sont orientés à l'inverse, par un refus de s'aliéner face aux identités proposées par le système (Melucci, 1983 ; p.18). Avant, les mouvements de jeunes étaient prêts à se battre sur le front politique, pour obtenir le fruit de leurs revendications. Face au pouvoir, les nouveaux mouvements sociaux en revendiquent une autre forme. On n'en appelle plus au pouvoir de l'État, c'est le pouvoir sur nous-mêmes qu'on y réclame. On veut le droit de vivre d'une manière autre que les modèles proposés. On revendique le droit de se rapprocher le corps et l'esprit, l'expression et la création. On veut avoir une identité, le droit de vivre en marge (Deniger et al. 1986 ; p.163). Les nouveaux mouvements sociaux sont des mouvements d'expression plutôt que de revendication. Ce qu'on y revendique c'est le droit d'être (Melucci, 1983 ; p.18). Les jeunes d'aujourd'hui se réfugient dans le présent, ils ne croient pas tout à fait au futur. Ils choisissent de vivre aujourd'hui et pour aujourd'hui plutôt que de se perdre dans des considérations trop lointaines et trop incertaines. La jeunesse des temps présents ne cherche pas

nécessairement à prendre une place de choix dans la société, tout est maintenant dirigé dans le but de se trouver soi-même. C'est la quête d'identité qui est au centre de l'action des jeunes (Melucci, 1983 p.18). D'ailleurs, c'est le type de revendication sociale qui est une des principales différences des mouvements de jeunes d'aujourd'hui avec ceux d'avant.

La quête d'identité des jeunes d'aujourd'hui fait face à une dure réalité. En effet, dans la société actuelle, les aspirations sociales se réalisent en partie par la capacité à consommer. Or, malgré qu'ils soient toujours plus scolarisés, les jeunes sont ceux qui ont le plus de difficulté à se dénicher un emploi. Déjà en 1983, 21% des travailleurs âgés de 20-24 ans et 27% des 15-19 ans sont au chômage alors que le taux pour les 20-24 était de 11% en 1971 et de 5% en 1966 (Linteau et al. 1989, p.440,441). Les moyens d'intégration sociale habituels, l'instruction et le travail, n'offrent plus la certitude de vivre décemment.

Toutes les conditions sont là pour créer chez les jeunes des catégories d'exclus. Comme nous l'explique Fernand Dumont, le fait d'être jeune amène presque nécessairement à être marginal (Vastel, 1996 ; p.88). Face à un avenir incertain, conséquence de la décadence des valeurs traditionnelles et des modifications radicales du système socio-économique instauré par leurs aînés, certains jeunes cherchent à combler le vide de leur espoir déçu par l'appropriation toujours plus intense du temps présent. La course effrénée aux moyens de plus en plus efficaces d'obtenir le bien-être à tout prix détourne la société de consommation de masse de la dimension éthique. Exclue de la société de consommation parce que coupés des moyens d'y accéder, les jeunes ne croient pas non plus aux promesses du politique (Deniger et al., 1986).

Cyrulnik a montré l'importance de réinventer des nouveaux rituels pour les jeunes d'aujourd'hui en quête d'identité (Arseneault, 1996 ; p.30-31). La Révolution Tranquille a amené dans la société des modes de vie organisés de telle sorte que le besoin de spiritualité est comblé par l'ensemble du fonctionnement social (sport, télévision, politique, pouvoir économique) (Arseneault, 1996 ; p.30,31). Or, ce besoin de spiritualité est toujours présent chez les jeunes d'aujourd'hui. Certains de ces jeunes, une majorité, trouveront dans l'organisation sociale actuelle tout ce qu'ils leur faut pour le combler. D'autres, par contre, rejeteront ces formes de socialisation, et chercheront à satisfaire ce

besoin, soit par la religion (ou les sectes) ou en s'inventant d'autres formes de rituels. C'est là que le party rave entre en scène. C'est dans ce contexte particulier des jeunes des années 90 que l'on voit apparaître ce nouveau type de rituel qui veut supporter les besoins identitaires des jeunes, besoin que la société ne parvient plus à contenter.

3. La révolution sexuelle

On ne peut traiter d'un rituel d'intégration de la personnalité totale sans s'intéresser à la question sexuelle. De toutes les aliénations engendrées par les sociétés modernes, une de celle qui a le plus d'impact sur l'intégrité des personnes est certainement celle de la sexualité. Sous le couvert de la libération sexuelle, la révolution sexuelle qui coupa les ponts avec la morale religieuse dans les années 60, en est une plutôt symbolique. Révolution dans le sens de changement certes, mais une libération, c'est loin d'être certain.

Wilhelm Reich (1982) a marqué l'imaginaire de toute une société de babyboomers au début des années 60 avec sa thèse sur la révolution sexuelle. Son concept d'économie sexuelle renvoie à une forme de gestion de l'énergie sexuelle sous la pression de l'auto censure, des contraintes sociales, politiques ou économiques. Il y a toujours eu un conflit entre l'instinct sexuel et la morale, qu'elle soit d'ordre religieux ou socio-économique comme en ces temps modernes. C'est au contact de malades psychologiques qu'il réussit souvent à guérir que Reich développa sa théorie. Le refoulement constant des pulsions légitimes (d'un point de vue naturel) vers l'autrui désiré, engendre un refoulement tel que l'a reconnu Freud, et peut entraîner des maladies névrotiques. Reich explique ainsi la solitude de tant d'hommes au sein de la vie collective par le fait de la construction d'une cuirasse sociale derrière laquelle se camouflent les désirs naturels (Reich, 1982, p.46-47). L'instauration d'une structure psychique sous la pression des exigences socio-économiques sur la sexualité innée est une construction acquise, un apprentissage. Le contrôle de la sexualité naturelle permet de créer de nouveaux besoins, par la déviation de la satisfaction. Ces besoins compensateurs constituent une matière première de la société de production et de consommation. Une idéologie sociale est construite sur la base de cette transformation des besoins primordiaux. Rétroactivement,

s'élabore une structure psychique humaine adaptée à cette idéologie dominante. La société totalitaire nie les besoins vitaux des individus et assure la gestion de leurs substituts (Reich, 1982, p.33).

Ce n'est pas d'aujourd'hui que l'autorité se fonde sur le contrôle des besoins primaires des hommes. La peur de l'autorité a, de tous les temps, soumis des générations d'individus absents d'eux-mêmes. Aujourd'hui, nous vivons la suite exacerbée de ce même phénomène. Au lieu de se soumettre à la morale des grands prêtres, on obéit à la machine de production de substituts. Contrairement à ce que les générations héritières de la libération sexuelle croient, le sexe est aussi une affaire politique (Reich, 1982, p.35-36).

Reich fait remarquer, comme exemple, l'ambiguïté dont font preuve les tenants du système socio-économique actuel quand vient le temps de justifier le modèle de mariage monogame à vie. Autrefois garanti par la morale religieuse, ce modèle chercherait à se conserver à tout prix parce qu'il ferait l'affaire du système d'exploitation socio-économique. Lorsqu'on veut justifier la monogamie par la nature, on se confronte à quelques espèces animales qui ne le sont que temporairement au cours de leur vie.

Par contre, si on cherche à justifier le mariage par l'entremise d'une morale surnaturelle, on fait face, toujours selon Reich, à un fait naturel différenciant l'homme de l'animal qui va à l'encontre de la moralité. Si l'homme est supérieur à l'animal d'un point de vue cervical, il l'est aussi sur le plan sexuel; l'homme est toujours prêt à l'acte sexuel, contrairement aux animaux soumis aux mécanismes hormonaux naturels. Cette caractéristique l'inviterait à la promiscuité et à la diversité (Reich, 1982, p.203-205).

Il n'y aurait pas de solution à ce dilemme. La réponse se trouverait dans les pouvoirs sociaux qui auraient tout à gagner en maintenant le mariage monogame comme forme standard de sexualité. Le mariage est ni naturel, ni surnaturel, il est institutionnel, social. D'après Reich (1982, p.203-205) on aurait substitué le point de vue de la morale à celui de l'évolution. On refuserait le fait que les primitifs auraient une sexualité supérieure à la nôtre et on les condamnerait, à l'immoralité, à l'anarchie sexuelle.

Dans cette société moderne où tout est produit et conçu en fonction du couple, on pourrait croire que le système favorise les relations précoces chez les adolescents. Il n'en est rien. Selon Reich, il est reconnu que plus les jeunes ont des relations précoces moins ils deviennent aptes au mariage (Reich, 1982, p.170-175). Plus les jeunes découvriront leur sexualité naturelle et personnelle, moins ils auront envie de se plier aux modèles socio-économiques imposés par le système. Il en résulte que les plus aptes aux contraintes sociales seraient souvent les plus refoulés et les plus frustrés sexuellement. C'est pourquoi l'éducation en ce qui regarde la sexualité est si contradictoire et ambiguë. Reich (1982, p.38), propose comme antidote à l'aliénation sexuelle une autorégulation de ses pulsions en remplacement de la morale religieuse ou socio-économique. Celui qui a une sexualité saine, naturelle et satisfaisante n'aurait pas d'impulsion de violer et n'aurait pas besoin de morale pour se contrôler. Cette rigidité des modèles sexuels expliquerait, d'après Reich, l'éclatement déformé des pulsions à l'âge adulte sous la forme de perversions sexuelles incontrôlables. La pédophilie, la violence sexuelle seraient souvent le résultat de frustrations refoulées non dites et non vécues au moment opportun dans le cours normal de la vie de l'enfance ou de l'adolescence. C'est aussi le carcan du moule social qui serait responsable du développement d'un monde parallèle, d'une double vie sexuelle, la prostitution sous toutes ses formes. Le secret autour de ce système occulte d'exploitation de la sexualité insatisfaite serait le principal facteur de la transmission et de l'expansion des MTS dans notre société en général (Reich, 1982). Autrement dit, si, dès le jeune âge, les adolescents pouvaient librement exprimer et exercer leur sexualité naturelle sans entrave morale, autour d'eux, avec leurs amis (es), ils seraient moins enclins, plus tard, lorsque prisonnier des normes sociales, à avoir recours à des réseaux de prostitutions favorisant la propagation des maladies associées au sexe. Ils apprendraient aussi à aimer sexuellement des personnes entières et non pas seulement ce que les modèles symboliques insinuent qu'il y a de sexy dans les personnes.

Baudrillard voit dans la mode un bel exemple de fétichisme où l'important, du point de vue sexuel, ce sont les symboles et les signes de la fascination sexuelle. Il s'agirait un détournement de l'appétit primaire pour quelqu'un qu'on aimerait vers le simulacre de ce qui devrait être sexuel. Cette transposition du désir sexuel sur les objets de fascination et de manipulation permettrait un contrôle et une économie d'échange sur les formes et les modèles.

Dans la société de consommation de symboles, l'attrait du corps nu est remplacé par le désir de ses représentations. Dans les sociétés primitives on peignait le corps avec des signes qui avaient un sens sur le plan de la communication. Aujourd'hui, le corps ne signifierait plus rien sinon un support aux modèles de l'échange commercial des substituts aux désirs primordiaux (Gane, 1991, p.105-112).

La société moderne dite libérale sur le plan sexuel est encore très scrupuleuse quand il s'agit de la sexualité de ses adolescents. Ce n'est pas autant la santé psychique de ses enfants qui inquiète la société, mais sa propre survivance, sa propre intégrité, s'il fallait que les individus libres se contentent de moins que ce qu'offrent les marchands. Parce que le plaisir, même gratuit, ça gratifie. Par exemple, on feint d'accepter l'homosexualité. On accepte l'homosexualité à condition qu'elle entre dans la catégorie inventée à son intention celle des gays. Depuis les fameuses études de Masters and Johnson (1966) la catégorisation va bon train et les modèles sexuels se multiplient. Les hétéros, les bis et les homos seraient les principales catégories d'une échelle de variation de degrés qui va du plus au moins hétéro ou homo. Un modèle gay prend forme au cours des décennies suivantes et devient la norme de ce que devrait être un homosexuel. L'individu homosexuel ainsi aliéné de son homosexualité définie par ailleurs, peut être intégré à la société qui saura en tirer profit comme elle tire sur les ficelles du mariage. C'est bien d'être homosexuel pourvu qu'on se tienne en ghetto, ainsi on sait où ils sont, ce qu'ils font et où on peut plus facilement les exploiter.

D'après E.O. Wilson (1975, p.555) et Robert L. Trivers (1974), l'homosexualité serait naturelle et aurait été intégrée comme utile au sein des sociétés primitives. Les sociétés acceptaient les homosexuels et les intégraient par des fonctions sociales particulières. Par exemple, libérés des tâches domestiques liées au fait d'être parent, ils pouvaient s'éloigner plus facilement pour chasser ou cueillir. De plus, certains pouvaient exercer leurs talents particuliers sans entraves familiales soit comme certains artistes ou éducateurs. Dans certaines tribus, ils sont recherchés afin d'occuper les fonctions de grand prêtre ou de sorcier puisqu'on croit que les androgynes ont des contacts privilégiés avec les dieux.

Trivers va encore plus loin que la simple acceptation de l'homosexualité comme fonction sociale qui, à la limite, pourrait être simplement de nature acquise.

L'homosexualité, si elle est un trait génétique, serait un facteur transmis et conservé dans le génome humain parce qu'il aurait une utilité et même une nécessité dans la survie d'un groupe. Une plus grande diversité génétique serait favorisée par la conservation et la reproduction de certains traits caractéristiques associés à celui de l'homosexualité qui risqueraient de disparaître si une forme de sélection naturelle ou artificielle les excluait.

Une étude faite sur un groupe de singes bonobos permettrait de bien conclure sur toutes ces considérations sur la sexualité (Kyrou, 1992). Les singes Bonobos font l'amour sans souci de reproduction, pour le plaisir. La liberté sexuelle favorise la cohésion au sein du groupe. La promiscuité est chose naturelle et l'homosexualité atténue l'agressivité et l'intolérance en évitant des combats qui pourraient être désastreux pour l'ensemble de la tribu et réduiraient les chances de diversité. (Chaque individu devrait avoir le loisir d'assumer et d'affirmer sa propre sexualité comme étant une partie intègre de lui-même sans considération des modèles imposés, par pur plaisir)

Être authentique c'est aussi intégrer sa sexualité dans ce qu'elle a de plus près de l'amour vrai. Il ne s'agit pas de se conformer à des modèles moraux ou socio-économiques conçus en dehors du champ individuel et naturel. L'intégration dans sa totalité est le meilleur remède à l'aliénation de toute nature.

Le mouvement rave

Il existent peu de recherches ethnographiques sur le mouvement rave, à part quelques études de l'Institut pour la culture populaire de Manchester en Angleterre, compilés sous la direction de Steve Redhead sous le titre de Rave Off, Politics and Deviance in Contemporary Youth Culture (1993). La page de présentation spécifie que l'Institut se consacre à des études sur des sujets d'actualité en manque de recherches académiques standards. Redhead nous servira de guide dans la construction de l'historique du mouvement rave et dans l'élaboration de sa culture particulière. Quant aux implications de l'Ecstasy, principale drogue utilisée lors du rituel des party rave, nous utiliserons la recherche de Nicolas Saunders : Ecstasy, Dance, Trance and Transformation (1996) qui est une synthèse des études faites sur ce sujet à ce jour .

1. L'historique

Le rave est devenu « mouvement » autour de l'élaboration d'une nouvelle forme de musique et de sa rencontre avec l'Ecstasy dans certains clubs de Manchester vers 1985 (Redhead, 1993 ; p.9). Il devient underground lorsque soumis à l'oppression policière alimentée par l'opinion publique autour de l'événement de l'Haçienda en 1990 (Redhead, 1993 ; p.14-20). Nous en présenterons les détails plus loin. Certains clubs eurent l'idée d'ouvrir leur porte toute la nuit pour permettre à des groupes de jeunes de danser et de s'éclater toute la nuit. Les heures d'ouverture des clubs coïncident habituellement avec les heures de permis de vente d'alcool. En suspendant volontairement l'utilisation de leur permis de vente de boissons alcoolisées, les propriétaires de club faisaient d'une pierre deux coups : premièrement, ils pouvaient recevoir des mineurs et deuxièmement, il leur était permis de prolonger leurs heures d'ouverture jusqu'au petit matin. Afin de remédier à la perte de revenu associée à la vente d'alcool, on offrait des boissons substituts stimulantes à base de vitamine et de caféine. On s'assurait, en même temps, de demeurer dans les normes de la légalité. Si on ajoute l'ingrédient unificateur, soit la musique techno, à ce contexte de veille tardive, de danse et d'empathie collective, on invente un rituel magique qui ne manque pas de rappeler certains rituels archaïques comme nous le verrons dans le chapitre sur le chamanisme. Cette musique, boycottée par toutes les grandes maisons de production et par toutes les ondes de diffusion de masse est le noyau central du mouvement rave.

La musique dite techno a sa propre histoire. C'est la convergence de plusieurs courants musicaux qui débutèrent dans les années 1970 et 1980. La « House Music », par exemple, est née du « Break Dancing » populaire chez les bandes de noirs des rues de Chicago et de New-York. Ils fabriquaient leur musique à l'aide de tables tournantes portatives sur lesquelles ils manoeuvraient les disques de vinyle en créant des sons nouveaux avec de la musique pré-enregistrée. Ce principe de base, produire du nouveau à partir des enregistrements déjà existants, se généralisa jusqu'à s'intégrer à de nouvelles technologies comme les « Sampler » et les « Synthesizer ». Au début des années 1980, à l'aide de ces machines, les disc-jockeys et les ingénieurs de son des clubs de New-York et de Chicago fabriquent une musique « House » plus évoluée : c'est la musique « Acid House ». « Acid » dans le sens que les enregistrements sont coupés en sections,

parfois très courtes, qui une fois insérées dans un « sampler », peuvent être technologiquement modifiées à l'aide des « synthesizers », soit en répétant, soit en modulant leur fréquence etc. Ces nouvelles technologies permettent de modifier, à son gré, des musiques déjà existantes et de faire de la musique avec de simples sons enregistrés n'importe où. Ces sons deviennent des échantillons, la matière première avec laquelle sont construites les nouvelles structures musicales dites « techno » parce que faites à l'aide de technologies nouvelles.

La musique « Acid-House » s'est répandue au milieu des années 1980, à plusieurs clubs des grandes villes américaines et européennes en passant par l'île d'Ibiza en Espagne où elle rencontra L'Ecstasy. Comme nous le verrons dans le chapitre sur l'Ecstasy, c'est de là que la musique techno et l'Ecstasy émigrent vers Manchester, en Angleterre, où démarre le rave. Aucun club traditionnel où se marient habituellement rock et alcool, métal et drogues dures, ou danse et stimulant n'accepte ces nouveaux tempo et sonorités qualifiés de non-accessibles par les non initiés. L'engouement pour ces nouveaux rythmes qui varient de 120 à 200 beats par minute, selon les types, de l'Acid House au Hard Trance en passant par le Jungle et le Breakbeat, s'étend à travers le monde industrialisé (Smith, 1995 : Broughton, 1996).

2. Enjeux politiques et commerciaux

Les nouvelles vedettes du son, qui déclassent les vedettes rock, déciment leur venin innovateur aux quatre coins de la ville de Manchester. Les clubs « House » se multiplient sans publicité et commencent à inquiéter sérieusement les tenanciers de bars traditionnels. Devant le refus systématique des radios de diffuser la musique techno, les ondes se « piratent », c'est-à-dire qu'elles deviennent clandestines. Des ingénieurs amateurs organisent leur sous-sol en postes émetteurs de musiques subversives. On va jusqu'à monter des radios pirates sur des bateaux ancrés au large des côtes, en dehors des limites territoriales du pays, afin d'échapper à la réglementation sur les communications. De petites maisons indépendantes de production de disques, les « indies », émergent dans le marché grâce à la déréglementation de Mme Thatcher, alors Premier Ministre du Royaume-Uni (Redhead, 1993 ; p.23). En effet, de nouvelles lois en faveur des PME permettent à plusieurs de partir de petites entreprises et de concurrencer le grand marché

des multinationales. Quand les nouvelles technologies deviennent complices de la jeunesse, de la passion et de l'imagination, il ne peut en découler que création et innovation. C'est dans ce contexte de circuit parallèle de production, de diffusion et de performance underground d'une nouvelle musique, symbole d'une nouvelle forme de marginalité, qu'est née une nouvelle identité.

Underground du point de vue du marché de la production et de la diffusion, le mouvement rave l'est aussi du point de vue politique, ce qui le rend, à proprement parler, apolitique. Apolitique s'entend dans le sens que l'on agit parallèlement au politique. On ne conteste pas, on ne revendique pas ; ce n'est pas un groupe de pression. Il s'agit d'exercer son commerce à côté de l'industrie standard, de promouvoir son identité culturelle par les canaux de diffusion dont on maîtrise le maniement, par exemple l'Internet, sans s'occuper du pouvoir. On s'ajustera aux réactions de ce dernier en le déjouant de ruse et de vitesse comme dans les party clandestins. On est apolitique parce qu'on ne s'intéresse pas au pouvoir sauf quand on est obligé d'y réagir. Alors on cherche les voies d'évitement en formant une culture parallèle, une industrie parallèle, plutôt que de s'attaquer à plus fort que soi. Ces dernières années, il y a quand même des groupes plus revendicateurs qui, partageant des points communs, sont venus se greffer au mouvement rave afin de profiter de sa visibilité. Par exemple, pensons au MAPS (Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies) qui demande la légalisation de l'utilisation des drogues psychédéliques, telle l'Ecstasy, pour fin d'études scientifiques (Saunders, 1996 ; p.283). Ces recherches ont comme objectifs d'acquérir de meilleures connaissances sur le fonctionnement du cerveau et leur utilisation thérapeutique en psychiatrie.

En Angleterre, le mouvement rave, d'abord toléré, est maintenant poussé dans la marge de l'illégalité suite à un événement déclencheur qui accentuera son caractère underground soit l'événement de l'Haçienda. En 1990, l'Haçienda, le club le plus populaire de Manchester, défraie la manchette : une histoire de surdose d'Ecstasy impliquant le décès d'une jeune fille alerte l'opinion publique et donne le prétexte qu'attendait la police pour intervenir. Enfin, on peut reprocher quelque chose aux rave. Une fille de 21 ans serait tombée morte après avoir avalé deux Ecstasy. On ne se pose pas de question si vraiment c'était de l'Ecstasy. C'est le moment de déverser son venin tous azimuts sur le monde rave. Jamais on a vu une telle panique et une campagne aussi virulente contre les jeunes depuis les scandales des punks en 1977 (Roiret, 88). Tous

les médias s'en mêlent: le Daily Mirror, le Daily Express et surtout le Sun s'attaquent sans vergogne au rave. On dénigre les party, l'Ecstasy et aussi la musique techno que l'on qualifie de musique du diable. On avertit les parents de faire attention à leurs enfants et de les protéger de ce nouveau fléau que sont les party rave.

Il y a des dizaines de surdoses de toutes sortes tous les jours en Angleterre et personne ne s'en préoccupe. Cette fois-ci, c'est plus grave parce que la victime est une jeune fille de bonne famille bourgeoise (Roiret 88). Elle ne vient pas des bas-fonds de la société dont on ne veut pas entendre parler. Mais, il y a une exception à la règle. Le prestigieux Times fait enquête. Il fait preuve de non-conformisme et remet les pendules à l'heure. Andrew Tyler dans le Times du 14 novembre 1988 écrit: « Le scepticisme doit répondre aux hurlements alarmistes qui laissent entendre que deux pilules d'Ecstasy auraient pu tuer Janet Hayes, une jeune femme de 21 ans. En vérité, cette drogue apparentée aux amphétamines n'a qu'une très faible toxicité et ne peut directement causer la mort » (Roiret, 88). Le Times va encore plus loin: « Pour des raisons que l'on ne peut dissocier de ses étranges connotations sociales, « E » ou l'Ecstasy est certainement la plus intéressante substance psychoactive de cette décade » (Roiret, 88).

Depuis lors, c'est la guerre ouverte contre la « culture de club ». Les clubs ferment leur porte et c'est le début des party clandestins, les party rave. Ceux-ci sont organisés en secret : le temps et le lieu de leur célébration ne sont révélés que quelques heures à l'avance afin de déjouer les autorités. Cette tradition s'est répandue partout dans les grandes villes du monde industrialisé où la musique techno connaît une certaine popularité, même si la loi n'y est pas toujours si sévère. C'est une manière de garder l'aspect occulte et secret des party rave.

Depuis l'affaire de l'Haçienda à Manchester, la situation ne s'est guère améliorée en Angleterre. En 1994, une loi spéciale (Public Order, Act 1994) est adoptée à l'encontre de plusieurs groupes marginaux dont les ravers (Goodman, 1995 ; p.9-13), afin d'empêcher les rassemblements sous le prétexte que leur musique dérange la tranquillité publique. Il suffit pour la police de trouver deux personnes qui préparent l'équipement pour un party rave et une dizaine de personnes qui attendent le début de l'événement pour avoir le droit d'intervenir et de tout arrêter. Il en revient à la discrétion de la police de juger la possibilité de causer un stress sérieux aux habitants du voisinage et alors de

condamner les protagonistes à une amende ou à une peine de prison, pouvant aller jusqu'à trois mois. Les policiers ont le pouvoir de faire un barrage de huit kilomètres autour du site éventuel (Goodman, 1995 ; p.11). Quoique la loi ne soit pas toujours aussi sévère ailleurs, où les party rave sont aussi populaire, ils sont néanmoins souvent visités par les polices locales et parfois même interrompus sous prétexte de danger d'incendie ou de trouble public. C'est le cas aussi au Québec.

Par contre, tous les pays n'ont pas la même vision quant aux cultures parallèles. Par exemple, la Hollande a compris qu'il valait mieux tolérer les mouvements de jeunes qui ne prônent pas la violence et n'utilisent pas de drogues dures (Smith, 1995 ; p.108-116). Partant du principe que quoi qu'on fasse, beaucoup de jeunes consommeront quand même des psychotropes, pourquoi ne pas les renseigner sur les faits et dangers des drogues et les laisser choisir en connaissance de cause. À Amsterdam, avec l'avènement des party rave, les autorités voyant diminuer la violence dans les rues et le taux de criminalité relié aux drogues ont décidé de pousser plus loin leur implication. Considérant l'Ecstasy comme une drogue moins dangereuse que d'autres drogues de rues souvent consommées par les jeunes marginaux de diverses subcultures, sur la foi de nombreuses études scientifiques et de l'expérience sur le terrain des travailleurs sociaux, le gouvernement opta pour une politique de participation. Le gouvernement, ignorant sa propre législation, soutient des équipes de scientifiques sur le terrain, à la porte des party rave avec leur équipement d'analyse, qui testent les pilules d'Ecstasy en circulation. Les jeunes leur apportent ce qu'ils ont l'intention de consommer et en quelques minutes les techniciens chimistes peuvent leur dire le contenu réel, en quantité et en qualité, de psychotrope attendu ou non, dont ils ont l'intention de consommer. Ainsi, on peut remonter aux « pusher », aux intermédiaires et même jusqu'aux producteurs pour faire valoir ses doléances face à du mauvais « stock ». Les résultats des analyses sont publiés régulièrement dans les revues spécialisées et sur l'Internet. Un chantage en sens inverse est ainsi établi des consommateurs vers les fournisseurs de drogues psychédéliques dans un souci de santé publique quant à la consommation de drogues illicites. Plutôt que de prôner en vain l'abstinence, on investit des moyens afin de protéger les consommateurs et la population en général, un peu sur le même principe quant à la sexualité et les risques qui lui sont associés.

Il n'est pas dans notre propos de spéculer sur la légalisation ou la légitimation des drogues. Au Canada, l'Ecstasy est illicite (Loi sur les aliments et drogues, anexe H). Cependant, on peut rappeler à la suite de Cyrulnik que c'est dans la ritualisation que les psychotropes reçoivent leur légitimité. Par exemple, le vin, un condiment toxique, est légitimé et honoré dans la société occidentale parce que ritualisé depuis des siècles (Arseneault, 1996 ; p.32)

3. Le mouvement est le message

Le mouvement rave est un cas typique des nouveaux mouvements sociaux que caractérise par Melucci (Melucci, 1983). Un réseau de contacts entre différentes cellules underground occupant différentes niches de la production de la musique techno s'est développé spontanément selon les besoins du moment. Comme nous l'avons vu dans le bref historique ci-dessus, chaque secteur de la propagation de cette nouvelle musique implique des compétences variées, plusieurs niveaux d'information et des moyens de communication rapides et efficaces. Les premiers intéressés étant déjà proches des nouvelles technologies à titre de D.J., ingénieurs de son et « crack » d'informatique, un réseau d'échange d'information s'est vite installé à l'aide des nouveaux médias tel l'Internet (Saunders, 1996 ; p.169). Une nouvelle variante de musique vient-elle d'être inventée que tout de suite elle peut courir le monde et être accessible instantanément par tous les groupes rave organisateurs de party partout dans le monde. Chaque cellule est liée aux autres par un réseau de communication rapide certes, et aussi, par des échanges de D.J. qui voyagent partout autour du globe d'un party à l'autre comme invités. Les liens se resserrent davantage par une publication élaborée de différentes revues couvrant régulièrement l'actualité du monde rave. Ces magazines sont produits à l'aide des technologies de haute gamme, pleines d'images et de mise en page infographique. On peut mentionner Mix Mag, Eternity et I.D. d'Angleterre et URB des États-Unis, comme étant les principaux porte-parole de l'évolution du monde rave. Le réseau rave est semblable à une vaste toile d'araignée à l'image de son principal allié le WWW (world wide web) de « l'Internet ».

4. La stratégie de la métamorphose

Le mouvement rave fabrique de l'identité tel que l'entend Melucci (Maheu et Sales, 1991). Au centre du conflit (tel qu'illustré dans le court historique précédant sur la projection dans l'underground des party rave après les événements de l'Hacienda), émerge la conscience d'une nouvelle identité : une identité marginalisée et refusée par l'« establishment ». Au centre de ce conflit ouvert, naît une nouvelle identité qui n'a plus rien à voir avec tous les mouvements de jeunes qui dominèrent la scène britannique jusque-là. Selon les réactions des pouvoirs politiques municipaux, on s'adapte en jouant de vitesse les représentants de l'ordre ; s'installe alors rapidement une culture occulte qui fait tache d'huile. Le pouvoir est forcé de s'identifier, tel que prédit par la théorie de Melucci.

On s'aperçoit vite que le lobby des tenanciers de bar a porté fruit auprès des autorités politiques afin de mettre un terme à la culture de club. La réaction politique et policière fait aussi l'affaire des diffuseurs et producteurs d'autres catégories de musique qui voient un marché leur échapper (Redhead, 1993 ; p.14-20). Donc, ce qui caractérise cette nouvelle identité collective est certainement sa mentalité de « do it yourself » (Mignon, 1993 p.191), c'est-à-dire la capacité de survivre face au monde, se créer soi-même, ses propres vêtements, sa propre musique, être indépendant et le plus possible en parallèle au système établi. Etre indépendant au niveau économique implique quelques compromis qu'on est prêt à assumer dans la méfiance vis-à-vis toutes formes de récupération. Les disc-jockeys deviennent des stars dans leur milieu et utilisent de l'équipement technologique produit par le système. Mais ils créent selon leurs critères et s'installent dans leurs propriétés. Une identité collective telle que définie par Melucci : « Collective identity is an interactive and shared definition produced by several interacting individuals who are concerned with the orientations of their action as well as the field of opportunities and constraints in which their action takes place » (Melucci, 1989; p.34). On est loin de l'auto-dissolution des mouvements Punk, de la violence des Hooligans, de la déchéance des jeunes de rue et de l'isolement des toxicomanes.

La subculture du mouvement rave se développe parallèlement au politique et aussi à côté des autres subcultures dérivées de la contre-culture. Une subculture, tel que défini dans rave off (Mignon,1993 ; p.188) réfère à un ensemble cohérent d'objets, de valeurs, de pratiques organisées dans une culture de classe. Elle emprunte des éléments d'ailleurs tout en conservant le plus possible ses distances d'avec les autres cultures dominantes et autres subcultures. Contrairement à la contre-culture qui domina les

courants marginaux jusqu'à aujourd'hui, la subculture rave ne s'oppose pas de front au politique, elle s'invente un monde parallèle, une subculture indépendante autant économiquement que politiquement. Dans les sociétés complexes, dira Melucci, l'action collective crée un nouvel espace public que le système ne peut intégrer. Ces espaces publics sont autant de sous-systèmes de comportements déviants et d'expérimentations culturelles (Melucci, 1989; p.56).

La parole s'incarne dans un profond silence. Le pouvoir réactionnaire n'a plus de prise dialectique sur le phénomène et s'effraie. C'est une autre caractéristique du mouvement rave. Cet aspect du « silence qui en dit long » tel que remarqué par Melucci, est poussé, ici, à l'extrême dans les manifestations rave (Rietveld, 1993 ; p.65), ce qui cause un sérieux problème d'interprétation de la part du politique qui n'a plus de discours à saisir, contre lequel réagir, contrairement aux courants marginaux contre-culturels. C'est ce que certains médias qualifèrent de « moral panic » : la panique engendrée par le manque de prises référentielles sur l'identité secrétée par ce mouvement et l'impossibilité d'interprétation et donc de réaction adéquate.

La nouvelle quête d'identité est un enjeu autant individuel que collectif. On s'investit personnellement dans une activité publique et on n'hésite pas à utiliser des moyens marginaux pour répandre son identité déviante et anarchique. L'identité personnelle recouvre certes les enjeux collectifs du groupe et l'implication au quotidien dans des activités de création collective, mais elle est aussi de création individuelle (Mignon, 1993 ; p.188). La libre expression est au coeur même de la philosophie rave et chacun peut y être ce qu'il veut. Dans les party rave, on danse selon son propre feeling et il y a autant de chorégraphies qu'il y a de personnes. Chacun est accepté avec ses différences dans un vaste contexte unificateur :

The ideal of making oneself visible, of being yourself and doing it yourself, is no longer the privilege of a minority. In this sense, Acid House, and the interpretations which are given it, or that it gives itself, can symbolise the end of bohemia. But this new alliance of music and drugs is a utopia, that of permanent changing of identity without the

risk. It is a defiant challenge and a new frontier (Redhead, 1993 ; p.191).

Une identité individuelle en perpétuelle interaction avec l'identité collective du mouvement caractérise les nouveaux mouvements sociaux tels que définis par Melucci, mais le mouvement rave a poussé à l'extrême cette dynamique de construction d'une identification à la mouvance de la subculture loin de l'inertie des cultures établies. La métamorphose sera la principale stratégie de survie à l'évolution perpétuelle de son identité (Melucci,1989; p.110).

5. L'apparition et la disparition

Un autre critère d'identification des nouveaux mouvements sociaux tels qu'étudiés par Melucci est cette pulsion de périodes de latence alternant avec des périodes de visibilité publique (Melucci 1983). Effectivement, il y a un bouillonnement incessant d'échange d'information au sein du mouvement rave entre les cellules locales sans qu'il existe aucune centralisation : échanges de bouche à oreille et échanges via les nouvelles technologies qui ne retrouvent leur écho que sporadiquement dans l'actualité. Toute cette effervescence interne, matière brute dans laquelle se sculpte spontanément une identité toujours en évolution, émerge ponctuellement à la surface sous l'apparence des party rave (Mignon, 1993 ; p.191). On vient exhiber occasionnellement le résultat de ses métamorphoses successives, sur la place publique, histoire de dire qu'on existe à la face du monde. Certains party rave sont même devenus des rituels de commémoration historique à connotation hautement politique. Le « Soft Parade » de Berlin, par exemple, a lieu tous les étés au mois de juillet depuis 1989. La chute du mur de Berlin fut célébrée dans un immense party rave qui réunissait pour la première fois les jeunes de l'est et de l'ouest dans une célébration collective de danse et de musique. La fête joyeuse attira plus de 15 000 personnes et depuis lors, sa popularité n'a jamais cessé de croître. À l'été 96, le « Soft Parade » regroupa 750 000 ravers dont certains venaient de partout dans le monde. C'est devenu un événement international. Politiquement parlant, on pourrait aussi mentionner que c'est dans des Party rave que pour la première fois, en Afrique du Sud, les noirs et les blancs dansèrent et dansent encore ensemble. En Irlande du Nord, les party rave

regroupent les catholiques et les protestants dans des célébrations hédonistes qui transcendent les religions (Saunders, 1996 ; p.50,174).

La quête d'identité est indissociable finalement de ses rapports involontaires au politique, et les moyens employés en ces temps modernes, sont essentiellement de haute technologie (Redhead, 1993 ; p.162). On cherche à détourner de leurs buts mercantiles et capitalistes, les armes que le système politique a inventées afin de mieux contrôler ses sujets citoyens. Toujours en conformité avec la grille d'analyse de Melucci, nous voyons ici l'intime rapport entre la création continue d'une nouvelle identité et la réaction d'adaptation du politique (Melucci 1983). Si le politique est la démocratie virtuelle qui hésite toujours à se concrétiser, les nouvelles identités collectives sont la démocratie en marche. Une citation de Steve Hillage, un D.J. de musique de « chill-out rooms » résume bien l'idéal politique du mouvement rave : « W've got to be aware that we who are working in the technological arts revolution mustn't lose sight of the political dimension. The hedonistic element is important, but it's about more than that. It's about how you use new technological gifts in a positive and life-enhancing way » (Saunders, 1996 ; p.170). On pourrait terminer cette brève incursion dans la théorie de Melucci par une phrase du sociologue français Jacques Ellul relatée par Terence McKenna dans une interview : « There are no political solutions, only technological ones ; the rest is propaganda » (McKenna, 1996) Il est inutile de s'inscrire en faux contre le discours politique ou de revendiquer quoi que ce soit, on fait toujours face à un danger de récupération ou à une fatalité sans issue. Vaut mieux prendre les moyens (technologiques) et se créer un monde à son image. La politique n'est qu'une propagande en faveur de la reproduction de l'ordre établi.

Le party rave

1. La stratégie du silence

Des jeunes en recherche d'identité ne pouvant plus rêver des modèles issus de la génération des babyboomers, seraient tenté d'adhérer à tout groupe représentant une alternative. Avec la fragmentation des groupes post-rock and roll et post-punks, et le

discrédit médiatisé des groupes violents comme les Skin Heads et les Hooligans en Angleterre, d'autres jeunes cherchent un havre de paix qui ne soit pas la sécurité recherchée par leurs aînés, ni la dégringolade dans la violence ou l'isolement (Russel, 1993 ; p.116). C'est dans ce contexte social d'incertitude face à l'avenir et d'anomie généralisée, dans le sens où Merton l'entend, qu'émerge le cérémonial des party rave comme alternative au mal de vivre. En effet, selon Merton, sont anonomiques les conditions qui favorisent le décalage entre les buts visés et les moyens d'y parvenir (Merton, 1965). On comprend que les jeunes sont frustrés dans leur désir légitime de s'intégrer à la société de leurs parents quand les moyens de réaliser leurs rêves ne sont pas disponibles malgré leurs efforts à s'instruire (Russel, 1993 ; p.168). Le besoin d'unification dans une marginalité où l'on déciderait, ne serait-ce que pour un moment, de ce qu'on veut être, attire de plus en plus d'adeptes dans les party Rave. On y est à l'abri de la violence des gangs de rue en même temps que loin du conformisme sécuritaire de l'école et des parents (Deniger et al., 1986).

2.Contexte de déviance

L'aspect occulte des party rave, cette réclusion volontaire en des temps et des lieux toujours réinventés et connus quelques heures à l'avance, ajoute à l'attrait de ces événements pour des jeunes en quête d'originalité. Le désir d'être différent et même déviant est très fort chez certains jeunes, surtout en période de crise sociale (Ellul, 1992 ; p.14). Le désir de s'identifier déviant s'ajoute ici au contexte anonomique des party rave pour créer un climat général favorisant les risques de comportements déviants. Précisons que le terme « anonomique » est employé ici dans le sens de « sans normes », ou du moins sans les normes de la société ambiante, tel que défini par Durkheim (Rocher, 1969). Le climat dit amoral des party rave s'entend aussi dans ce sens, que les party rave sont un contexte où chacun est libre d'exercer sa propre morale en autant qu'elle respecte l'intégrité des autres (Rietveld, 1993 ; p.66).

Le party rave est une situation anonomique, aussi dans le sens que Garfinkel donne à ce terme. Il dira qu'un « événement est anonomique lorsqu'il n'a pas de sens au terme du jeu » (Herpin, 1973 ; p.82). Le problème pour la société, ce n'est pas tellement de juger un comportement déviant comme une transgression de normes mais de ne plus pouvoir interpréter ce comportement (Herpin, 1973 ; p.83). Les normes en vigueur dans la

société ne permettent pas d'interpréter une situation où même les expressions de contestation ne sont pas pertinentes avec les formes habituelles de conflits. Le système normé n'a plus de prise analytique lui permettant de comprendre et d'y réagir. Le refus global incarné dans un profond silence dansant lors des party rave n'est pas loquace et désarçonne les tentatives d'interprétation de l'ordre établi (Rietveld, 1993 ; p.65). Les règles du grand jeu social ne sont pas simplement contredites et contrecarrées, mais on ne voit pas comment et dans quel but elles le sont. C'est comme si on jouait un autre jeu dont les règles n'ont aucun sens en regard de celui accepté par la société.

La logique de rupture spontanée d'Ellul identifie deux facteurs explosifs pouvant faire éclater un potentiel de déviance dans une situation anomique : d'abord le désir d'être déviant par opposition aux normes d'une société à laquelle on ne veut pas s'intégrer, et ensuite, la déviance virtuelle intimement liée au contexte culturel d'une micro-société à laquelle on a choisi de s'identifier (Ellul, 1992 ; p. 28,29 ; 40-43). Si la subculture choisie est proprement anomique dans le sens amoral, et non immoral, comme dans le contexte des party rave, et que les adhérents désirent effectivement être libres de contrainte dans l'exercice de leur expression, alors peut s'exercer un comportement déviant. C'est ce potentiel de déviance dû à la conjonction de facteurs personnels et de facteurs liés à la situation, soient la volonté d'être marginal et le contexte amoral des party rave, qui engendre un contexte de déviance virtuelle.

Mais qu'est-ce qu'un party rave, qu'est-ce qu'on y fait, comment la philosophie du mouvement rave s'y incarne-t-elle ? Contrairement aux mouvements sociaux modernes porteurs de discours revendicateurs, on se heurte ici à un silence de plomb (Rietveld, 1993 ; p.65). Ce silence est un geste éminemment politique (Melucci, 1983 ; p.19). Melucci parle d'un silence comme d'un refus global qui en dit long. « It could be argued that the use of a dance-drug like "Ecstasy" in a rave environment makes one return to a stage in psychological development which is before the acquisition of language (...) » (Rietveld, 1993 ; p.65). Les ravers se méfient du danger d'éclatement qu'ont subi les autres mouvements de jeunes, Punk et post-Punk : récupération commerciale, institutionnalisation dans la mode et les styles de vie. Face à la fatalité de ne pas être entendu et à la crainte de l'oppression ou de la récupération, on opte pour le silence.

3. La danse

Un aspect particulier de la manifestation collective que constitue le party rave, est la danse qu'on y pratique. Elle est en quelque sorte la justification du rassemblement de tous ces jeunes qui s'éclatent pendant toute la nuit : dans le contexte des party rave ils peuvent danser toute la nuit. Ce rituel de danse est la principale manifestation de tout le mouvement rave : « this is not dancing, this is a religion » (Rietveld, 1993 ; p.63). On peut sans aucun doute affirmer que la danse est l'élément qui justifie l'existence des party rave. (Redhead, 1993).

Dans le contexte des party rave, on est tenté, bien sûr, de traiter de la danse dans sa dimension sacrée, mais d'un point de vue social, il serait intéressant de développer sur le sujet en tant que rite d'initiation. Margaret Mead, dans son étude sur le peuple de l'île Samoa (1982, p.110-121), identifie deux fonctions de la danse associées à l'éducation des jeunes. Premièrement, la danse informelle, c'est-à-dire spontanée et individuelle, participe à l'élaboration de la personnalité. Chaque enfant est une personne entière dont la contribution au groupe est essentielle sans considération de sexe ou d'âge. L'emphase est mise sur l'individuation, concept d'individualisation que l'on peut rapprocher de celui de Jung: « It is a genuine orgy of aggressive individualistic exhibitionism » (Mead, 1982, p.118)

La deuxième fonction de la danse est celle d'être une compensation pour la répression contre la personne dans les autres sphères de la vie sociale (Mead, 1982, p.110-121). Dans la danse, tout le monde est accepté tel qu'il est avec ses handicaps de toutes sortes, sa gêne, etc. La cérémonie de danse concourt à compenser pour les manques d'intégration ailleurs dans la vie quotidienne. Ainsi, il y a moins de conséquences à la crise de l'adolescence qu'en Occident où l'on discrimine allégrement. Personne ne souffre de sentiment d'infériorité à la source de beaucoup de maladies mentales.

La danse aux îles Samoa est une activité qui occupe tous les âges et les sexes et elle est très individualisée. Les danseurs sont arbitres et juges de l'excellence de la musique. La musique est un support à la danse et les musiciens sont à la merci des

danseurs. Les spectateurs interviennent en criant des saccades de « Bravo », « Thank You », « Beautiful », comme des « amen » lors d'une célébration évangélique (Mead, 1982, p.112). Cette description partage quelques traits semblables à l'ambiance des party rave. Quant aux fonctions initiatiques de la danse, ne sont-elles pas en train de renaître en ces temps postmodernes, réinventées par les jeunes eux-même auxquels ces rites devraient s'adresser de par leurs aînés? Dans sa dimension sacrée, la danse se joue des connotations sociales et retrouve sa fonction de création de l'homme. Elle est la « messe pour les temps présents » (Garaudy, 1973, p.96).

La danse est le meilleur antidote à la dualité corps esprit en permettant d'unifier tout l'être (Garaudy, 1973, p.184). Le mouvement en soi est la matière première de la danse. Le mouvement coupe le corps de tout ce qui n'est pas lui, le milieu, les autres et puisqu'il ne partage aucun système de signification avec autrui, ni même émotionnel (Garaudy, 1973, p.163). La danse est une prière qui ne fait pas que reproduire la vie, mais lui assigne une grandeur et une étendue nouvelles. Elle est création: « danser sa vie, c'est se placer au coeur des choses, au point de jaillissement d'un futur en train de naître, et participer à son invention (Garaudy, 1973, p.179); « (...) la danse n'est pas l'art de s'évader de la réalité mais, au contraire, de s'identifier à elle, de se crucifier sur elle et, par là même, de vivre haut (Garaudy, 1973, p. 109).

La danse en elle-même, ainsi définie par Garaudy, a certainement une valeur sacrée en tant que mouvement intégrateur de l'être entier et en tant que créateur de la personnalité. Si on est tenté d'y voir une forme d'évasion, de fuite en avant, qu'en est-il des rituels collectifs où la danse serait le principal leitmotiv?

L'évasion n'est peut-être pas une tactique d'adaptation aussi malsaine qu'on le croit. Henri Laborit (1976, p.13-14) fait valoir que les motivations pulsionnelles primaires transformées par le contrôle social laissent inassouvi le plaisir. Ce plaisir, lui-même transformé en désir, sera l'origine de la mise en jeu de l'imaginaire. L'imaginaire est une faculté spécifiquement humaine qui permet d'ajouter de l'information au monde, de le détruire, de le transfigurer. Laborit voit la fuite comme la seule voie d'évitement de l'aliénation sociale. C'est le chemin de prédilection des artistes, des drogués, des psychotiques, des créateurs. C'est le seul moyen de demeurer « normal » par rapport à soi-même dans une société où la majorité des hommes tentent d'imposer leur normalité

dominante (Laborit, 1976, p.18). D'après ses recherches en biologie, Laborit croit que beaucoup de maladies viscérales proviennent du fait que certaines glandes telles l'hypophyse et la corticosurrénale sont suractivées chez les dominés et les frustrés dans leur volonté de dominance. Donc, conclut-il, pour demeurer normal et en santé, il faut fuir les compétitions hiérarchiques. Fuir dans la danse, dans la transe, se transe-en-danser afin de s'intégrer totalement en tant que personne authentique n'est-il pas le but de ces raver muets, mimant la vie des dieux.

4. Un rituel sacré

Selon Terence McKenna, on peut rapprocher symboliquement les party rave d'aujourd'hui aux rituels ancestraux de plusieurs civilisations, notamment le chamanisme. McKenna, ethnologue américain spécialisé dans le chamanisme, les drogues hallucinogènes et l'évolution n'hésite pas à faire ce parallèle (Dery, 1996 ; p.34-39). Dans un numéro spécial consacré au spirituel, en 1993, la revue « Actuel » lança deux journalistes sur les traces des chamanes et de leur résurgence dans les nouveaux rituels. Thomas Johnson décrit le chamanisme comme étant une vision holistique de l'être humain : « Tout est connecté. Tout est symbolique. Tout fait partie d'un cycle. Tout est en perpétuelle transition, un moment du cycle, alors que dans le monde scientifique et rationnel, la mort est une fin » (Johnson, 1993 ; p.60). C'est un lien sacré entre l'homme et la nature qui séduit de nouveau les occidentaux inquiets de la tournure catastrophique des événements économiques et écologiques. Johnson compare les nuits effervescentes des jeunes raver, qui dansent jusqu'à la transe pendant douze heures non-stop, au rituel chamanique où les tam-tam saccadés et ponctués de litanies mystiques provoquent une extase unificatrice. Vincent Borel fait le même rapprochement en sens inverse. Il décrit la symbolique du party rave pour ensuite lui trouver des connotations chamaniques :

Les visions montent, la peur s'installe, aussitôt combattues par la présence du clan. Envapé, on se resserre les uns contre les autres cédant aux impulsions du désir érotique. Caresses, frissons, érotisme, l'individu se fond dans le clan, et le clan dans l'univers. Dix mille ans plus tard, par la danse, les tambours amplifiés et le maelström sonore,

substitut technologique de la magie, “ les Rave ” rejouent cette extase communautaire (Borel, 1993 ; p.64).

Le trait caractéristique de l'érotisme surgit à l'intérieur de cette quête mystique. La promiscuité engendrée par ces rituels collectifs s'ajoute au désir de rompre avec les normes sociales de la société dont on fuit les exigences. Dans le rituel chamanique, ainsi décrit, viennent converger la quête de plaisir hédoniste et l'extase mystique dans un même lieu et un même temps en dehors de l'espace social et du temps quotidien. On s'élève certes dans la transcendance spirituelle mais sans y laisser son corps. La récupération du corps comme « scène » de l'expression de soi et l'évasion dans le « temps sacré » se conjuguent, aujourd'hui, en dehors du système technocratique comme une éruption de l'irrationnel à travers les anfractuosités de la raison dominatrice. Le rituel archaïque du chamanisme retrouve sa légitimité sur la scène « réservée » de Baudrillard et dans le « Grand temps » d'Eliade sous la forme des party rave comme un « loisir sacré ».

Melucci voit dans le phénomène de consommation de drogues, de nos jours, une tendance révélatrice du besoin de nouvelles frontières spatiales et de nouvelles structures temporelles. Les drogues dans les sociétés traditionnelles ont toujours servi à dilater le temps intérieur subjectif. Cette fracture dans le temps social initiée par les psychotropes fait parti de rituels sacrés qui contribuent, selon lui, à balancer l'espace réservé de chacun à l'intérieur du groupe. Par exemple, il n'y avait pas de séparation entre le rôle des drogues rituelles, chez les indiens d'Amérique, dans la vie sociale et la vie intérieure des individus (Melucci, 1989; p. 104,105).

Au-delà de l'intégration psychologique de la totalité individuelle, aliénée de son sexe, de son plaisir, de son imaginaire, de sa création, au-delà de l'assimilation en soi de toutes les fonctions sociales exilées au sein du système socio-économique totalitaire, la dimension sacré d'un rituel ne serait pas vraiment sacrée si elle ne parvenait pas à transcender les antagonistes les plus radicaux qui soient: la vie et la mort. Baudrillard (Gane, 1991, p.112-117) dans son analyse des sociétés postmodernes remarque la fracture fondamentale entre les dimensions de la vie et de la mort. De toutes les aliénations, c'est elle qui initie toutes les autres. La mort a été exclue de tout échange

symbolique alors que, dans les sociétés primitives, elle faisait partie intégrante de la vie. Il y avait échange bidirectionnel entre morts et vivants, entre mort et vie. La mort était chose normale. Aujourd'hui, la mort est exilée hors de nous, les morts sont exclus de la société des vivants, il n'y a plus de réversibilité. « La mort est une déviance incurable » (Gane, 1991, p.113).

Les initiations, rites de passage dans les sociétés primitives faisaient toujours appel à la mort, aux ancêtres. Ainsi, il n'y avait pas de besoin d'un concept d'immortalité des âmes. Tout l'être et tout le social actuel et disparu ne faisaient qu'un. Vivre au présent tout entier est l'équivalent de l'éternité abstraite d'aujourd'hui. La vie n'est pas qu'une survivance de la mort. Elle n'est pas qu'une victime soumise au pouvoir de la mort. Le chantage des grands prêtres est basé sur le pouvoir que leur confère cette acceptation symbolique de la séparation entre la vie et la mort (Gane, 1991, p,112-117).

Dans la société moderne, la science avec ses promesses joue le même rôle ambigu pour fonder son pouvoir. Elle promet des lois universelles et éternelles. Une accumulation de savoir peut-elle ensevelir la mort? Derrière le linceul de la raison omnipotente, les morts ressuscitent, l'irrationnel lève la tête et le corps reprend ses droits d'exister et de jouir maintenant dans un éphémère moment de gloire où la mort et la vie ne font qu'un. La vie s'est désaliénée la mort dans une fusion de tout l'être.

L'Ecstasy

1. L'histoire de l'Ecstasy

Le MDMA (3,4-Methylene Dioxy N Methyl Amphetamine) faisait partie de la pharmacopée institutionnelle depuis 1912, sans susciter l'intérêt de la médecine jusqu'en 1975 alors que Shulgin redécouvrit ses propriétés psychotropes particulières (Saunders, 1996 ; p.5-6). Le MDMA commença alors sa carrière phénoménale qui le conduira au sommet du « star system » des drogues de rue. On décida de le surnommer Ecstasy par souci de marketing, ce mot étant plus attrayant que Empathy, terme dont on avait qualifié son effet prédominant. C'est sur l'île d'Ibiza en Espagne, carrefour international des marginaux de luxe ayant réussi dans les affaires et les arts, que l'Ecstasy

convergea vers sa représentation sonore, la musique techno. Ibiza est depuis les années 60, le rendez-vous de l'intelligentsia hippy de Californie, des propriétaires de club de musique d'avant-garde des grandes villes américaines et européennes, des artistes de toutes catégories ; écrivains, peintres, musiciens, disc-jockeys , scientifiques, psychiatres et philosophes nouvelle vague s'intéressant aux rapports corps-esprit. Au début des années 80, l'Ecstasy se retrouva ainsi dans un terrain fertile où les adeptes de la nouvelle « House-Music » importée de Chicago et de New-York la transformèrent de médicament prometteur pour la psychiatrie en drogue de loisir par excellence. Toujours imbus de la philosophie hippy qui prônait la démocratisation de tout ce qui est susceptible d'améliorer la condition humaine, comme la démocratisation de l'informatique dans les années 60-70 (Steve Jobs de Macintosh) et l'accessibilité aux psychotropes pouvant améliorer la conscience, les D.J. de Manchester ramenèrent l'Ecstasy dans les clubs en Angleterre. Ce fut un succès retentissant dès ses débuts à l'Haçienda.

2. L'Ecstasy: un enjeu sacré

Plusieurs clubs de Manchester se convertirent à la « House Music », précurseur de la variété toujours croissante des musiques techno d'aujourd'hui (Redhead, 1993). La culture de club est née. Des milliers de jeunes lâchent leurs anciennes habitudes de consommation d'alcool ou de drogues dures en faveur de ce nouvel élixir des dieux que serait l'Ecstasy. Des Hooligans, des Skins, des Punks se convertissent à cette nouvelle religion aux rituels unificateurs. Le taux de violence baisse dans les rues, la clientèle des bars traditionnels diminue (Redhead, 1993 ; p.14-20). Tout est beau jusqu'au jour où les médias montent en flèche l'événement de l'Haçienda. Il n'en fallait pas plus pour déclencher l'ire du public et des politiciens soumis au lobby des tenanciers de bar et des producteurs d'alcool. La loi s'en mêle et c'est le début des party rave, comme on l'a vue dans l'historique du mouvement rave. Les rituels rave et l'Ecstasy sont intimement liés : « Drugs are an intrinsic part of rave culture (...) Ecstasy was the drug of choice (...) » (Saunders, 1996 ; p.13). Le rituel occulte se répand malgré les interdits.

Mais pourquoi l'Ecstasy et non pas une autre drogue ? Saunders pose bien la question en l'inversant. Plutôt que de partir de l'Ecstasy et de ses effets ne devrions-nous pas nous questionner à partir des motivations des nouveaux acteurs (Saunders, 1996 ; p.47) ? Dans un contexte où les jeunes ne peuvent plus souscrire aux modèles de la

société des babyboomers, ni aux alternatives de groupes marginaux prisonniers de la violence ou de l'isolement dans les drogues dures, le rave arrive comme une nouvelle perspective d'unité. Ce besoin de rapprochement entre les catégories de jeunes et le désir de réinventer les valeurs à son image sont des facteurs qui ont contribué à choisir l'Ecstasy comme drogue idéale. En effet, l'Ecstasy, par ses effets spécifiques n'est que le catalyseur permettant de se révéler à une subculture déjà latente. Les valeurs et les comportements qu'on attribue à cette nouvelle drogue sont en réalité les valeurs et les nouveaux comportements qu'une jeune génération veut se voir généraliser. Le conflit avec l'autorité engendra un nouvel acteur en perpétuelle évolution, pour reprendre Melucci. L'effet d'empathie, cette faculté de s'identifier à quelqu'un, de ressentir ce qu'il ressent, est l'effet spécifique associé à l'Ecstasy qu'on ne retrouve dans aucune autre drogue de loisir actuellement (Saunders 96 ; p.31,32). C'est cet effet qui explique principalement la forme collective que prennent les party rave.

Le second effet, le plus probant de l'Ecstasy, est son accentuation de la conscience kinesthésique du corps. La kinesthésie est cette sensation interne du mouvement des parties du corps assurée par le sens musculaire et par l'excitation du labyrinthe de l'oreille interne. On comprend mieux alors ce désir de danser pendant des heures au tempo « techno ». Cet effet renvoie à la perception spatiale du corps, à sa densité, à son individualité. La structure musicale en devient le support temporel. Un autre effet particulier de l'Ecstasy est d'accentuer la sensation du toucher liée à l'effet kinesthésique, ce qui procure un sentiment de sensualité accru sans être nécessairement sexuel. La sensualité protégerait ainsi contre les dangers de la sexualité et l'Ecstasy serait le transfert idéal de la libido. Cette caractéristique est un attrait supplémentaire dans une atmosphère de crainte générale vis-à-vis les relations sexuelles à cause des MTS et du VIH-Sida. Tous auraient l'impression de vivre la même expérience au même moment, chacun dans ses limites corporelles, ce qui provoque un effet d'ensemble, initie une synergie où l'individuel se confond au collectif et vice versa. Cette synergie, association de plusieurs facteurs qui concourent à une action, à un effet unique sur la dynamique interne de ce rituel rave. L'effet combiné de la consommation d'Ecstasy, la musique techno et de la danse engendre une dynamique singulière : l'effet de kinesthésie qui renvoie à l'individualité associé à l'effet d'empathie qui lie aux autres, procurent une impression de liberté autonome tout en étant reliée aux autres (Saunders, 1996 ; p.31,32).

3. Ecstasy et sexualité

Puisqu'on ne peut dissocier l'Ecstasy des rave comme on ne peut concevoir le chamanisme traditionnel sans champignon magique (Johnson, 1993), la consommation d'Ecstasy deviendrait, dans ce contexte, un facteur pouvant influencer les comportements à risque des consommateurs. D'après les études effectuées sur ce sujet, il semble que l'effet aphrodisiaque de l'Ecstasy ne soit pas un effet objectif mais subjectif. Il dépend des individus de savoir si leurs désirs se réaliseront dans une transe mystique ou dans un orgasme érotique. Une étude répertoriée dans Saunders (1996 ; p.42) propose que : « Although the media portray Ecstasy as an aphrodisiac, the drug tends to inhibit erections in men ». Plusieurs consommateurs d'Ecstasy trouvent son effet incompatible avec le désir sexuel, tandis que d'autres disent que s'ils se sentent sexy au départ, ils dériveront facilement vers des attitudes sexuelles.

Même si tous ne sont pas portés à avoir des relations sexuelles après avoir consommé de l'Ecstasy, la question du risque demeure. D'après Liester, Grob et al. (Saunders, 1996 ; p.33) 80% des consommateurs d'Ecstasy admettent une réduction sensible de leur système psychologique d'autodéfense et 85% une augmentation de leur habileté à interagir avec les autres. Si on combine l'effet de baisse d'autocensure due à l'utilisation d'Ecstasy à l'effet de promiscuité accrue du contexte rituel des party rave on est justifié de croire à une situation à risque. L'effet de rapprochement est d'autant plus intense que dans les party rave les frontières entre les groupes d'orientations sexuelles différentes s'estompent. Les lignes sont floues entre les hétéro, les homo et les bisexuels (Saunders, 1996 ; p.44). On dit même qu'un bon party " X " est celui où l'on peut se faire des massages et des caresses même entre étrangers. On appelle « puppy piles » un tas de monde qui se touche mutuellement étendu dans les « chill-out Rooms », salle de repos installée à l'intérieur des party rave pour relaxer. On prétendra que ces amoncellements de chair érotisante n'ont d'autre fonction qu'un échange sensuel et tactile mais il est plausible

que ces relations superficielles ne soient que les préliminaires à des relations ultérieures complètes. Une thèse contraire dit que cette promiscuité innocente servirait de substituts à l'isolement des jeunes devant les télévisions, les jeux vidéos, les ordinateurs et à leur manque de caresses proprement émotives de la part de leurs parents et de leurs amis (es) : le toucher est un sens tabou en société et même à l'intérieur des familles modernes (Deniger et al., 1986).

4. L'Ecstasy, facteur de risque

Il est évident qu'il n'y a pas que l'Ecstasy qui soit consommé pour aller dans les party rave. En général, les drogues dures telles les opiacées, la cocaïne et la mescaline (PCP) sont peu consommées pour aller au party rave étant considérées dans le milieu comme mauvaises drogues. De plus, leur effet égocentrique est incompatible avec la symbolique des rituels rave (Saunders, 1996 ; p.83). Par contre, on y consomme du cannabis. L'alcool est habituellement banni des party rave commerciaux où se retrouvent des mineurs quoi qu'ils soient tolérés dans les party plus privés ou organisés pour une clientèle majeure. D'autres formes de psychotropes sont toutefois utilisées plus régulièrement, surtout les composés d'amphétamines qui sont moins chers que l'Ecstasy et procurent une intense stimulation permettant de danser toute la nuit. Le LSD est aussi parfois associé à l'Ecstasy afin d'en amplifier l'effet. On y trouve aussi une série d' " Herbal Ecstasy " qui sont des complexes à base de différentes plantes pouvant donner l'énergie nécessaire pour suivre les autres comme la Guanara, les « Smart Drink » commerciaux, les jus naturels fait sur place auquel on ajoute spiruline et ginseng (Saunders, 1996 ; p.155). Les pilules et breuvages légaux n'ont pas d'effet reconnu suffisamment intense pour qu'on s'y arrête dans le contexte de cette recherche. L'Ecstasy, à cause de ses effets spécifiques, est considérée ici comme un facteur de risque qui mérite une attention particulière quant au problème de la transmission des MTS et du VIH-Sida.

5. Contexte et comportements à risque

Nous avons vu comment le contexte particulier du rituel des party rave comprend certains éléments pouvant favoriser l'écllosion de comportements déviants. Vue sous l'angle des théories de déviance et d'anomie, la situation marginale des party rave engendre un potentiel de déviance défiant toutes normes sociales préétablies. Du point de vue du rituel comme tel, à la lumière de ce qui est connu de la tradition millénaire chamanique, les party rave concrétisent et incarnent une symbolique tout aussi mystique qu'érotique. Cette vision holistique de l'individu dans le groupe et de l'identité collective investie dans l'individuel procure un aspect singulier au thème traité ici. On touche au problème de dialectique ambiguë entre sensualité et sexualité. Notre problématique prend une direction plus précise quand on fait appel à un autre facteur intrinsèque au rituel rave, la consommation d'Ecstasy. La caractéristique particulière de cette drogue, d'inhiber les systèmes psychologiques d'autocensure des utilisateurs, nous permet de croire qu'une synergie s'installe entre les facteurs de risque potentiels associés aux participants et la consommation de L'Ecstasy. Cette dynamique amène les consentements mutuels des hédonistes au seuil critique de la déviance. Dépasser ce point de non-retour, on ne pose plus de question et c'est la pensée magique qui décide.

Thompson traite l'effet de l'Ecstasy comme un cofacteur qui accroît l'influence des autres facteurs de risque dans les relations sexuelles (Saunders, 1996 ; p.45). Il note que les trois quarts des consommateurs réguliers d'Ecstasy dans les clubs disent avoir des relations sexuelles sous son influence. Une autre étude, s'intéressant uniquement aux femmes consommatrices d'Ecstasy, tend à parler dans un autre sens (Saunders, 1996 ; p.42). Il semble qu'une des raisons pour laquelle les filles préfèrent les rave aux clubs où l'on boit de l'alcool, souvent appelé « Meat market », serait que les hommes sur l'Ecstasy sont moins agressifs et portés sur le sexe, leur pénis étant ratatiné (shrinking).

La situation est-elle la même à Québec ? C'est une chose qui reste à voir. Il y a toutes sortes de party rave et donc, une variété de situations à risque. Par exemple, dans les party « High classe » où on sélectionne les gens bien habillés aux costumes signés, où l'on boit de l'alcool, les risques ne seront peut-être pas les mêmes que dans les party underground. Ces derniers sont la quintessence des party rave : ils réunissent les raver marginaux, amateurs de techno d'avant-garde inaccessible aux discothèques. C'est dans

l'underground qu'on trouve les authentiques disciples des rituels rave et de l'Ecstasy. D'autres party, plus privés, tourneront à l'orgie sans trop de préliminaires. Dans notre étude sur la région de Québec, nous nous en tiendrons aux party rave accessibles à tous et annoncés comme tels et qu'on peut qualifier d'underground.

Une citation tiré de Rave off présente bien l'ambiguïté du rituel rave quant à son caractère hédoniste et sa dimension sacrée en fonction de l'inquiétude associé au sexe :

Acid house was a movement promoting dance as a form of music appreciation (as in the northern soul of the 70s) rather than a form of sexual foreplay, which the 70s disco milieu had supported. By recognising the dangers of irresponsible sexual promiscuity (in an AIDS context), acid house presented dancing as a deterrent from AIDS threat (with the help of Ecstasy as a dance inducing drug) and a way of rejecting the dated 70s notion of the disco as a "Meatmarket". Both psychedelia and acid house promoted dance for their own reasons, reasons that were relevant to contemporary social attitudes toward sex and drugs (Mignon, 1993, p.97-98).

La conjonction de l'Ecstasy et de la musique techno dans un rituel de danse peut être interprétée comme une compensation d'ordre émotif au contexte d'inquiétude qui sévit aujourd'hui. La danse comme actualisation de soi associée à l'effet d'empathie de l'Ecstasy offrirait une échappatoire à l'égard des contraintes de la réalité quotidienne et face aux craintes de danger associées aux relations sexuelles.

Méthodologie

1. Introduction

Tel qu'entendu avec le Centre de Santé publique de Québec et l'organisme Point de Repères, cette recherche constitue une étude exploratoire dont l'objectif est de

décrire les party rave de la région de Québec : qu'est-ce qui se passe dans un party rave, qui y va, qu'est-ce qu'on y fait, qu'est-ce qu'on y consomme ? Il s'agit de faire le portrait d'un party rave et de tracer le profil du ou des types de jeunes qui fréquentent les rave. Afin de répondre à cet objectif, nous avons utilisé la méthode de l'observation participante en s'inspirant de la technique proposée par Spradley (1980) tel que décrit dans la section suivante. Une grille d'observation construite à l'aide d'une série de critères préétablis a servi de base de description. Les quatre observations que nous avons effectuées l'ont été selon ces mêmes critères. Cette description, somme toute objective, a été par une série d'entretiens semi-directifs qui viendront ajouter un aspect subjectif à la participation aux party rave. L'observation des participants ne nous permettant pas de connaître leurs intentions et leurs motivations, ces entretiens nous ont permis, à la fois, de compléter le profil socio-démographique des ravers, et de comprendre certaines motivations à participer à un rave.

La question spécifique de la recherche est de vérifier si la population qui participe aux party rave est à risque de transmission des MTS et du VIH-Sida ? L'entretien semi-dirigé est notre principal outil de collecte de données afin de répondre à cette question.

Un questionnaire contenant une série de questions semi-fermées à caractère socio-démographique et socioculturel a été présenté aux interviewés lors de l'entretien semi-dirigé. Les informations ainsi recueillies nous permettront de classer les répondants en fonction de groupes à risque déjà identifiés dans la littérature. Nous avons l'intention d'utiliser une série de variables pour lesquelles des études antérieures ont déjà spécifié des corrélations évidentes avec le risque de transmission des MTS et du VIH-Sida. En connaissant les antécédents des personnes quant à leur niveau de risque selon le groupe auquel ils appartiennent, il sera possible d'évaluer le niveau de risque associé aux personnes mêmes.

Les variables ou facteurs personnels de risque seront choisis en considération de trois éléments méthodologiques. Premièrement, il n'est pas question de poser des questions intimes sur la vie sexuelle des individus lors d'une entrevue semi-dirigée. Il est facile de comprendre que des questions relatives aux genres de contacts sexuels et de pénétration ne peuvent être posées que dans un questionnaire anonyme.

Même si nous nous permettions d'aborder ouvertement ces questions, on ne pourrait se fier aux résultats qui risqueraient d'être biaisés. De plus, notre échantillon, étant limité, ne nous permettrait pas de recueillir suffisamment de données à cet égard, afin d'en faire un indice valide. C'est pourquoi nous avons choisi la formule de la catégorisation en fonction des groupes à risque afin d'évaluer le potentiel de risque des participants aux rave.

Deuxièmement, les variables retenues seront celles dont l'étroite corrélation avec le potentiel de risque de transmission des MTS et du VIH-Sida est établie dans les recherches sur le sujet. Nos principaux guides sont: [l'Enquête québécoise sur les facteurs de risque associés au Sida et autres MTS : la population des 15-29 ans](#), publiée par Santé Québec (1992), et [Tabac, alcool, drogues illicites, opinions et consommations des lycéens](#), par Christine de Perretti et Kelly Leselbaun.

Au potentiel de risque associé aux antécédents des personnes, sera relié un facteur extérieur associé au contexte particulier des party rave soit la consommation d'Ecstasy. C'est pourquoi lors de l'entretien semi-dirigé nous nous sommes intéressés à la dimension des motivations des participants à aller aux rave. On peut penser que la promiscuité des groupes à risque peut entraîner un effet cumulatif du potentiel de risque relié à chaque groupe. La question spécifique concernant la consommation d'Ecstasy lors de ces party sera considérée avec une attention particulière. Il est généralement reconnu dans la littérature que l'Ecstasy peut avoir une influence sur l'appétit sexuel, comme elle peut avoir un effet contraire rendant ambivalente l'hypothèse que les party rave soient un milieu à risque. S'il est confirmé, d'après nos observations et les données recueillies, que l'Ecstasy accentue l'effet des facteurs de risque personnel, elle sera considérée comme un facteur de risque, un catalyseur spécifiquement associé au contexte des party rave.

Troisièmement, les moyens mis en oeuvre dans cette recherche et le temps disponible à sa réalisation ne permettent pas d'élaborer plus dans le domaine des comportements sexuels à risque de transmission des MTS et du VIH-Sida, ni de mesurer l'impact des autres comportements associés comme facteurs de risque. C'est pourquoi nous retenons la méthode qui consiste à diviser notre population cible en fonction des groupes à risque déjà étudiés et reconnus, comme étant la seule valable dans le cadre de cette étude.

Nous rejoignons ainsi la question spécifique de notre recherche, qui est de déterminer si les participants aux party rave sont des personnes à risque de transmission des MTS et du VIH-Sida. De plus ces informations supplémentaires permettront de compléter le tableau plus objectif de la description des party rave qui est l'objectif de cette recherche. Ainsi, cette étude exploratoire donnera un bon aperçu du phénomène des party rave et du potentiel de risque de transmission des MTS et du VIH-Sida de ceux qui y participent.

Deux techniques seront employées pour monter un échantillon représentatif des participants aux party rave : premièrement, nous avons utilisé la technique de l'échantillon en boule de neige à partir de contacts dans le milieu rave. Deuxièmement, nous avons distribué des cartes signalant nos coordonnées et le but de notre requête lors de party rave, afin d'obtenir une plus grande variété de membres, comptant sur l'effet du hasard.

Tous les entretiens sont enregistrés et les participants aux entrevues ont signé une formule de consentement sur laquelle nous précisons que les données recueillies par enregistrement et mini-questionnaire seront détruites aussitôt la recherche terminée. Sur cette même formule, nous précisons qui aura accès à ces données, soit les chercheurs eux-mêmes et quelques professeurs et coordonnateurs de recherche de l'Université Laval. Nous expliquons aussi en quelques mots, le but de la recherche, et que les réponses sont analysées par groupes et non pas, par réponses individuelles sauf dans le cas de citations. Dans ce cas, nous garantissons la confidentialité et l'anonymat par l'utilisation de pseudonyme.

2. La grille d'observation

La grille d'observation utilisée dans notre étude est directement inspirée de la méthodologie de Spradley (1980). Le grand tour fera le portrait global d'une nuit typique en décrivant l'ensemble des lieux et des activités qui ont eu cours du début à la fin des party.

Nous avons retenu tous les éléments de la grille de Spradley excepté les buts (goal) et les événements programmés (event). Il serait difficile ici d'identifier un but

précis, un accomplissement recherché autre que le pur plaisir de danser. Ce genre de motivation fut surtout dévoilé lors des entrevues. En ce qui a trait à un événement ponctuel, il ne peut en être question ici, sachant que le party rave est en lui-même l'événement et qu'il n'y pas, à proprement parler, de moment spécial qui fasse partie d'une séquence programmée. Par contre, il peut arriver qu'un événement spontané survienne sans préavis. À nous, alors, d'en déceler l'importance relative.

Ainsi, nous avons retenu sept dimensions impliquées dans cette situation sociale. Premièrement, la description physique des lieux tient compte surtout de l'occupation de l'espace. Il s'en est suivi une description physique des acteurs : ravers, vendeurs de breuvages, disc-jockey, etc. On y décrit leur habillement, leur déguisement, leur groupe d'âge, bref, tout ce qui est visible objectivement. Les objets présents sur les lieux et ceux apportés par les participants ont retenu notre attention en vue d'évaluer leur impact sur les interactions. Les activités, les actes et la séquence des activités ont été attentivement observés. Pour les activités, nous avons décrit les mouvements d'ensemble, les actions collectives. Pour les actes, ont été considérées les actions personnelles, individuelles, gestes isolés ou portés envers d'autres. La séquence des actions et des interactions fut inscrite dans la durée de la nuit, de l'entrée à la sortie des participants.

Enfin, malgré les risques d'interprétation subjective, nous avons tenté de définir l'ambiance engendrée par l'événement, les émotions qui s'en dégagent. Nous en avons jugé par notre propre participation et par l'observation attentive de la scène et des attitudes des acteurs (Spradley 1980 ; p.78).

Une dimension importante fut laissée de côté, soit le langage à cause du volume très élevé de la musique ne favorisant pas l'écoute des conversations. Il est opportun, aussi, de souligner l'importance de la musique dans la création de l'ambiance et de feeling. La musique se révéla la principale source d'émotion comme support à la danse collective. C'est pourquoi l'ambiance est considérée, ici, comme une dimension importante qui provoque un impact certain sur les interactions à l'intérieur du groupe des raver.

Une description subjective de notre participation vient compléter le tableau de ce que c'est qu'un rave. Afin de bien interpréter les motivations et les feelings associés

à un tel événement. Les impressions ressenties lors de notre participation sont comparées aux expressions recueillies dans nos entrevues, permettant de mieux comprendre les acteurs en cause.

3. L'entretien semi-directif

Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'entretien semi-directif a été retenu comme seconde méthode de collecte de données. Pourquoi choisir un entretien semi-directif plutôt que directif ? C'est que nous avons choisi de laisser nos informateurs se révéler par eux-mêmes, dans un cadre peu rigide. Nous aurons là un produit pur, soit le vécu des acteurs vus de l'intérieur. Notre rôle principal, à part celui d'auditeurs attentionnés, était d'orienter et de soutenir la discussion. Nous avons tout de même fixé quelques points précis pour parer à l'éventualité qu'un informateur soit trop bref dans ses réponses. Nous sommes intervenus pour lancer la discussion, la ramener lorsque trop éloignée du sujet et lorsqu'il y a eu panne de déclaration, de dévoilement de la part de l'interviewé. Le choix de l'entretien semi-directif a aussi été influencé par des considérations d'ordre éthique. Le sujet de la sexualité étant une chose personnelle, nous ne voulions pas que l'informateur se sente obligé de discuter de choses trop intimes sans qu'il en ait vraiment le désir. Par respect, nous laissons les participants parler d'eux-mêmes surtout en ce qui a trait à leur comportement sexuel. En somme, nous avons laissé l'informateur se révéler à nous en intervenant le moins possible tout en s'assurant d'éviter les silences trop longs.

Notre grille d'entretien est divisée en deux grandes parties. La première partie porte sur les caractéristiques objectives des interviewés : leur profil socio-démographique et socioculturel. La seconde partie s'intéresse à un aspect plus subjectif soit la vision intrinsèque des acteurs qui participent aux party rave : les motivations face à la participation aux party rave, la consommation de drogue et le comportement sexuel. Un mini-questionnaire a été distribué au début de l'entretien. Il sera constitué d'une série de questions fermées (âge, sexe, occupation, orientation sexuelle, etc. voire annexe). Nous avons choisi de procéder de cette manière parce que nous estimons que ces questions n'ont pas besoin de plus d'élaboration. Les réponses que nous avons obtenues à l'aide du mini-questionnaire nous permettront de répondre à notre question spécifique de recherche. Étant donné que l'usage du questionnaire comme méthode s'est avéré inadéquat dans le

cadre de cette recherche, la deuxième partie de l'entretien ne nous permettra pas de faire une étude détaillée sur les comportements à risque. En fait, cette partie de l'entretien viendra compléter et nuancer nos observations afin de décrire le contexte global des party rave. Nous serons en mesure de confronter nos observations à la vision qu'ont les acteurs eux-mêmes. Nous aurions souhaité aller plus loin sur le terrain de la sexualité mais le risque d'obtenir de l'information biaisée, qui soit non conforme à la réalité, est trop élevé. Étant donné la délicatesse de ce sujet relativement intime, nous avons choisi de laisser l'interlocuteur se révéler selon son bon vouloir.

L'analyse des données

1. L'observation objective

Un party rave est constitué de plusieurs éléments qui demeurent fixes, qui sont là peu importe qui est l'organisateur. Par exemple, tout party, quel qu'il soit, est annoncé à l'aide des « flyers », petits dépliants sur lesquels on annonce la date du party ainsi que son nom. On y indique aussi les D.J. qui seront présents aux party . On annonce les points de vente ainsi que le numéro de l'« infoline » et celui des autres organisateurs qui acceptent d'annoncer les party concurrents: échange de bons procédés. Jamais l'endroit où le party aura lieu n'est révélé à l'avance. Ce n'est que 24 heures avant le début du party qu'on a accès à cette information, par le biais de l'« infoline ». C'est une tradition qui est issue de l'Haçienda.

Un party rave se déroule de 20 heures à 10 heures. Une fois que vous êtes à l'intérieur et que vous avez donné votre billet, il n'y a plus rien à faire, vous êtes prisonnier jusqu'à 5 heures du matin, vous ne pouvez plus vous échapper. Il y a toujours un vestiaire à l'entrée du party, du moins, pour la période hivernale.

De manière générale, il y a deux salles, le « Ritual room » qui est la salle principale et le « chill out room » qui est la salle de repos, avec sa musique spécifique.

Cependant, aucun des party que nous avons observés n'avait un vrai « chill out », 3 party sur 4 avaient une deuxième salle mais elle n'était qu'une salle secondaire.

La première chose que l'on constate lorsqu'on pénètre dans le « Ritual Room » est que l'éclairage est sombre. Les stroboscopes scintillent à intervalles irréguliers toute la nuit durant. Il y a aussi des canons de lumières de toutes sortes qui projettent dans rayons lumineux synchronisés avec l'ambiance du party. Plus l'ambiance est surexcitée plus les lumières jaillissent de toutes parts. Parfois il y a des « black-light » qui font ressortir le blanc et les couleurs phosphorescentes; ce qui ajoute à l'aspect techno. De temps à autre, des canons de fumée projettent de la boucane blanche qui fini par obscurcir la vue jusqu'à ce qu'on'aperçoive que les lumières et le blanc des yeux des danseurs. L'atmosphère devient irréelle.

Il n'y a qu'un seul genre de musique qui joue dans les party rave et c'est la musique techno. Il y a plusieurs types de musique techno comme par exemple le « house », l'« Acid » et le « Goa », ce sont les trois principaux styles qu'il y avait lors des party que nous avons observés.

La principale activité à avoir lieu lors d'un party rave est sans aucun doute la danse. Chacun y va de son propre style. On danse à suer toute la sueur que son corps peut produire. Tous les danseurs sont armés d'un grand sourire. Comme si le but était de montrer le plus de joie de vivre, de lancer un défi aux autres d'en faire autant sinon plus. Certains dansent toujours dans le même espace, d'autres se promènent un peu partout dans la salle tout au long de la soirée. Ces derniers ne s'inquiètent pas d'appartenir à un groupe, ils sont avec tous, Autant garçons que filles, ils sont comme des comètes autour de la galaxie des danseurs, qui viennent temporairement les visiter. On ne sait pas d'où ils viennent ni à quel groupe ils appartiennent.

Il n'y a pas d'évènement programmé lors d'un rave. Cependant, il y a tout de même un moment vers le milieu de la nuit où la foule s'emporte, où il y a une intensité de l'ambiance, comme si tous étaient synchronisés, une forme d'apothéose spontanée. Ce moment peut se répéter au courant de la nuit ou bien avoir lieu qu'une seule fois. Il est beaucoup lié à la qualité des D.J.

Généralement, il y a ni table ni chaise dans un rave. Il y a toujours ce bon vieux plancher sur lequel on peut s'asseoir, bien appuyé sur son fidèle ami le mur, bien dur. Il n'y a pas non plus de scène à observer. Les D.J., bien qu'ils soient d'une grande importance à la qualité d'un party, ne sont pas situés de manière à être mis en évidence. Ils ne sont pas surélevés par rapport aux danseurs qui sont au même niveau qu'eux. Les D.J. « spin » à tour de rôle pendant deux heures chacun.

On ne vend pas d'alcool au « Smart Bar ». On y vend plutôt de l'eau, qui est la boisson la plus populaire, ainsi que des jus ordinaires et vitaminés, dont, entre autres, le fameux « Smart Drink » qui, en passant, n'a rien de très plaisant en bouche et ne procure aucun effet sensible. Le « Red Bull », par contre, est réputé plus dynamisant.

Il y a toujours un écran sur lequel se déroule, tout au long de la nuit, un petit film psychédélique. Cet écran attire le regard de plusieurs personnes qui ne cessent pas, malgré tout, de danser.

Plusieurs personnes apportent, lors des rave, une panoplie de petits objets de toutes sortes. Les plus à la mode sont certainement les tubes fluorescents ainsi que les fameux sifflets qui ne font pas le bonheur de tous. On danse avec les tubes fluo dans ses mains et on les fait tourner de toutes sortes de manière. On en accroche sur ses vêtements avec d'autres petits gadgets lumineux. Ceux qui ont des sifflets les font crier en se rythmant ou pas avec la musique.

Un classique des party rave: les lunettes fumées de tous les styles, surtout les lunettes à allure futuriste. On nous a expliqué qu'originellement, on les portait pour se protéger de l'intensité des jeux de lumières parce que les pupilles sont très dilatées sous l'effet de l'Ecstasy. Avec le temps, c'est devenu une mode pour sortir la nuit.

La bouteille d'eau est aussi un objet privilégié d'interaction. On n'hésite pas à demander une gorgée d'eau à n'importe qui avec qui on sympathise et à en offrir à quiconque. La bouteille d'eau achetée au « Smart Bar » généralement au prix de \$1.50 est conservée comme récipient que l'on remplit ensuite au lavabo des toilettes tout le long de la nuit. Tout le monde a sa bouteille en poche, dans son sac ou par terre, dans un coin, le long du mur. L'activité aérobique et l'effet de certaines drogues déshydratent, alors on

boit beaucoup. Le remplissage des bouteilles aux lavabos est un rituel en soi. Les toilettes sont constamment achalandées par une file de porteurs d'eau qui attendent chacun leur tour afin de remplir leur bouteille.

Il n'y a pas d'habillement type au sein de la population rave. Chacun y va de son style personnel, certains sont très originaux et vont jusqu'à se déguiser, d'autres, plutôt conservateurs, sont habillés tout ce qu'il y a de plus normal. Parmi les costumes les plus originaux, à Sparkling, il y avait deux « drag queens » habillées en vert avec la tête coiffée de feuilles vertes à la manière d'une plante. Au courant de la nuit le party fut visité par trois extra-terrestres aux habits métalliques et fusil au poing. À Deluxe, vers le milieu de la nuit, sont apparus deux « drag queens » à la perruque de cheveux ébouriffés et aux seins proéminents. Les formes coniques de métal doré s'ajustaient sur leur peau de métal argenté, comme de sexy robots. Elles se déhanchaient sensuellement et faisaient le tour de la salle en semblant dire, regardez-moi. On ne pouvait faire autrement.

Il y a plusieurs formes d'interactions entre les différents acteurs de la scène rave (danseurs, D.J., vendeuse au « Smart Bar »). Les danseurs communiquent entre eux de deux manières. D'une part, quand on est sur la piste de danse, on communique surtout par la danse, les gestes, le regard et le sourire. D'autre part, quand on est assis et qu'on se repose, on jase, on discute avec le voisin. Les interactions entre les danseurs et les D.J. se font en deux temps. Il y en a de personne à personne, quand un danseur s'installe devant la table des D.J.. L'autre forme d'interaction en est une collective. Elle a lieu lors des moments fort où tous crient et sifflent, les bras levés. C'est entre le D.J. et l'ensemble des danseurs que cette apothéose se déroule. La dernière forme d'interaction est d'ordre plutôt technique et commercial. C'est lorsque quelqu'un va au « Smart Bar » pour s'acheter quelque chose à boire. C'est la traditionnelle relation entre le vendeur et l'acheteur.

Il se produit aussi des interactions plus ponctuelles celles là, mais aussi plus chargées de sens. Par exemple, lorsqu'un des observateurs dansait, près de la console des D.J., un jeune passait en courant et l'a accroché au passage. Tout de suite, ce dernier s'arrête, le prend à la taille et d'un geste attentif s'assure que le danseur n'a pas été dérangé. Un coup rassuré, il repart avec un grand sourire. Pas un mot n'a été échangé, mais le message n'en était pas moins très significatif.

Une autre interaction entre un observateur et une jeune raver est très révélatrice de la mentalité rave. Arrivant de nulle part, la jeune femme saute au cou du danseur en lui disant qu'il a l'air heureux et que ça fait plaisir à voir. L'observateur en profite pour lui lancer son message, qu'il fait un travail sur le rave et que si elle veut participer, ça serait bien. Elle répond aussitôt: « Enfin, les préjugés vont tomber, il est temps qu'on dise vraiment ce qui se passe dans les rave. On a 20 ans, on est assez grande pour savoir ce que l'on veut et ce que l'on aime. On a le droit d'avoir les feeling qu'on veut. »

Si les interactions de touché symboliques sont monnaie courante, les interactions à caractère sexuel sont inobservables. On peut voir ici et là des gens se masser mutuellement les bras ou le dos, mais rien qui ne ressemble à des atouchements sexuels. D'autres peuvent s'embrasser mais sans rien de plus.

Certains organisateurs de party essaient d'innover afin d'accentuer l'effet d'exotisme. Par exemple, à Sparkling, il y avait du « body painting » et de la peinture en directe sur des toiles étendues par terre. Un garçon et une fille épandaient de la peinture de toutes les couleurs directement sur la toile avec leurs mains. Un fond était créé en étendant la peinture avec la forme de la main et ensuite, des dessins abstraits étaient créés en laissant dégoutter la peinture du bout des doigts. L'effet était saisissant, on aurait dit les méandres du cerveau desquels émergent des circuits neurologiques, ou informatiques sur un fond infographique.

Parmi les party que nous avons observés, deux présentaient des caractéristiques particulières qui ont eu une influence sur l'ambiance normale d'un rave. Premièrement, Sparkling, organisé par Old School, avait lieu le 21 décembre 1996 au Complexe G, édifice du Gouvernement du Québec. Deux choses en particulier le caractérisaient: soit d'une part la présence d'agent de sécurité en uniforme et d'autre part un kiosque de MIELS Québec où un homme donnait des dépliants sur la prévention des MTS et du VIH-Sida et des condoms. La présence de l'autorité en uniforme a eu une influence directe sur l'ambiance du fait qu'ils se sont promenés toute la nuit avec leur lampe de poche pour effectuer de la surveillance.

Le deuxième party que nous avons observé comportait, lui aussi, quelques spécificités qui ont un impact sur l'ambiance du party. On y vendait de l'alcool, ce qui est très rare dans un rave. La raison est simple; il avait lieu le 31 décembre 1996, c'était celui du jour de l'an. Cette présence d'alcool a eu pour effet d'atténuer l'effet d'empathie relié au contexte rave même. Des groupes distincts qui ne semblaient pas participer à l'ensemble se sont formés contrairement à d'habitude.

Les deux autres party auxquels nous avons participé ne comportaient pas de caractéristiques particulières qui aient eu une influence sur l'ambiance. Parmi ceux-là, il y a eu Acid Heart, qui avait lieu dans un « skate park » intérieur. C'était le party de la St-Valentin. Il était le seul à n'avoir qu'une salle. Les D.J. étaient surélevés au-dessus des danseurs, d'une dizaine de pieds, ce qui est assez rare. Il était certainement le plus underground des quatre.

Le dernier rave auquel nous sommes allés est Rise. Il se tenait dans un ancien bar sur le boulevard Charest. C'était le 8 mars 1997. Il n'avait pas vraiment de caractéristiques particulières ne serait-ce que de s'être tenu sur deux étages. Il n'y avait pas de salle retirée, conçue pour se reposer.

2. Motivations de participation et effet de l'Ecstasy

D'après nos entrevues, les rave ne sont pas qu'un simple loisir. Les participants y vont pour changer de monde, pour quitter la réalité quotidienne, pour sortir de la routine et pour se défouler.

On se sent dans un autre monde, c'est différent de tout ce
qui existe ailleurs

(Philippe)

L'ambiance particulière des rave est un aspect qui attire les gens. Ils aiment que rien ne soit comme ailleurs, c'est un autre monde. Ils viennent y chercher la liberté, liberté d'être et de faire ce qu'ils veulent, sans que personne ne juge.

Un rave, c'est un paradis sans idée préconçue. On est libre de faire ce que l'on veut, il n'y a pas de règlement (...) tout le monde est là pour s'éclater, tous sont ouvert à tous. Le respect des autres c'est ce qui est important, tout le monde accepte les différences des autres.

(Isabelle)

C'est un grand rassemblement de monde différent qui nous sort de la vie normale. Il n'y a pas d'autorité, on est vraiment libre

(Julie)

Ce qu'ils aiment de cette ambiance aussi, c'est que tout le monde est avec tout le monde.

On ne peut pas retrouver cette ambiance ailleurs dans les bars ou dans les discothèques. Tout le monde est avec tout le monde, on forme un tout.

(Karine)

Tout le monde trip dans sa bulle mais avec tout le monde, on forme vraiment une entité

(Daniel)

Les rave, c'est un trip individuel où tout le monde est avec tout le monde.

(Martine)

Qu'on connaisse les autres ou pas, n'a pas tellement d'importance. Comme nous l'a dit Patrick:

Un bon rave c'est quand la gêne n'existe pas.

La musique techno qui joue dans les rave et qui n'a pas tellement sa place ailleurs que dans ce contexte, fait partie des motivations principales de tous nos interviewés. C'est vraiment un aspect important quant aux motivations de participation, on ne peut pas en entendre ailleurs et elle est vraiment particulière.

Le fait qu'il n'y ait pas de parole dans le techno est trippant, ça empêche de s'accrocher au connu

(Martine)

Le style de musique techno qu'il y aura dans un Rave est un aspect qui a une très grande influence sur la participation. Certains préfèrent l' « Acid » ou le « Goa », qui sont plus propices à la transe alors que d'autres préfèrent le « House », plus propice à la danse. La danse (ou transe) est aussi une motivation de participation importante, surtout parce qu'elle peut s'exercer librement, sans que les autres portent un jugement sur la manière que l'on danse.

On est libre de danser comme on veut, y'a pas personne qui va juger si tu dances bien ou mal.

(Julie)

En dansant, on peut se laisser aller, être soi-même. Y'a pas de danse ou de manière de danser standard.

(Éric)

De manière générale, on vient avec des amis, question d'avoir un noyau fixe tout au long de la nuit. Mais, tous aiment le fait qu'il est plus facile de communiquer avec les autres.

Tu peux jaser avec n'importe qui en sachant qu'il n'y aura pas d'intention cachée

(Carole)

On y vient pas vraiment pour la drague. D'ailleurs, une seule personne que nous avons interviewée nous a dit que la drague était pour elle un aspect important de ses motivations de participation. On aime le fait que tous soient plus ouverts dans un Rave, plus gentils et plus respectueux.

La drogue constitue aussi une très grande motivation pour une partie des répondants (plus de la moitié). C'est l'endroit idéal pour prendre de l'Ecstasy surtout et d'autres drogues comme le LSD ou le champignon magique.

C'est l'endroit idéal pour faire du MDMA et de m'extasier
seul et avec les autres

(Martin)

Au sujet de l'Ecstasy, d'après tous les gens de notre échantillon qui en consomment, elle affecte leurs sens de manière générale. La musique change et devient meilleure.

La pilule (MDMA) permet à la musique de pénétrer
physiquement le corps. Ça crée une immensité dans laquelle
on peut s'extasier.

(Yves)

Les sons forts deviennent plus excitants. La vision devient affectée mais pas au point d'halluciner. C'est un peu comme si la vue se précisait et si les formes devenaient mieux définies. Les effets de lumière sont beaucoup plus plaisants que lorsqu'on est à jeun. Le sens du touché est aussi affecté, devenant plus excitant:

Ça rend plus affectueux et plus excitant le touché.

(Antoine)

C'est une drogue très sensuelle. (Paul)

Tous nous ont parler de l'effet d'empathie, soit le fait de se sentir en commun avec les autres, de se sentir avec eux et de ressentir des émotions semblables. L'Ecstasy a la particularité de briser la coquille qui nous enveloppe habituellement: « (...) permet des contacts rapides et spontanés avec les autres » (Michel), « Ça enlève ma carapace » (Annie). On a l'esprit plus ouvert. On éprouve un bonheur très puissant et on a l'impression d'aimer tout le monde. Une personne nous a aussi mentionné que la découverte de l'Ecstasy avait changé sa vie:

Ça m'a rendu doux, avant j'étais pas mal violent, ça m'a changé carrément, je vois la vie d'une autre façon.

(David)

En résumé, l'ambiance des rave est une motivation en soi à y participer. Les éléments qui aident à construire cette ambiance, comme la musique, la danse et les gens, constituent chacun une motivation de participation à cet événement. L'Ecstasy constitue aussi une motivation de participation. Le fait que les Raves se déroulent la nuit ajoute aussi à leur attrait particulier.

3. La Séduction

On pourrait croire qu'un milieu où se rencontrent beaucoup de jeunes soit propice aux tentatives de séduction communément appelées le « cruising » ou la drague. Cependant, contrairement aux bars et aux discothèques, il semble que ce ne soit pas l'endroit idéal pour de telles pratiques: « Un bar c'est pour cruiser, quand tu vas dans un rave, c'est pour toi que tu y vas » (Steve). Les participants à notre enquête sont unanimes pour dire qu'il n'y a pas plus de drague là qu'ailleurs et même moins: « On se fait ben moins cruiser qu'ailleurs » (Marie). En général, on va dans les rave pour danser et s'amuser sans arrière-pensée. Plusieurs témoignages vont dans ce sens:

On peut rencontrer des tas de monde sans qu'ils aient quelque chose derrière la tête. Ce n'est pas de la séduction, c'est plutôt le trip de communiquer.

(Andrée)

C'est pas vraiment la place pour cruiser, c'est bien plus pour connaître du monde

(Julie)

C'est le fun, on peut jaser librement avec n'importe qui sans avoir à s'inquiéter des intentions de l'autre

(Mylène)

Même que, selon un témoignage, il n'est plus question de « cruising » quand les barrières tombent. Ces notions seraient dépassées dans un rave, surtout sous l'effet de l'Ecstasy, quand la communication se fait directement sans manières.

C'est pas vraiment la place pour cruiser dans un party rave, ceux qui ont compris qu'est-ce que c'est, font un trip collectif, les autres ???

(Mélanie)

Ça n'empêche pas certains d'y aller à la chasse, mais c'est une minorité (dans notre échantillon c'est 1/20).

C'est cool quand je suis sur la « E », j'ai pas besoin de me casser la tête pour me pagner une fille, tout se fait tout seul. (Luc)

Ces impressions sont confirmées par notre participation au cours de laquelle nous n'avons observé aucune forme de relation sexuelle. Roiret (1988), tire la conclusion que le rave ce n'est pas la place pour « cruiser »: « Confusion, la soirée porte bien son nom. En revanche, pas de drogue pas de sexe, pas de séduction. Dans les clubs de House on ne s'embrasse pas. On ne se bourre pas la gueule non plus. Steven a raison, c'est très fraternel amical: on ne cohabite plus, on communitie ». Somme toute, les party rave ne sont pas la place idéale pour les chercheurs de sexe contrairement aux préjugés couramment répandus.

4. Les préjugés

À la question: « croyez-vous qu'il y a des préjugés au sein de la population en général et dans les médias à propos des party rave ? » tous les répondants à notre enquête ont affirmé que oui, il y en a. D'après plusieurs, non seulement il y a des préjugés dans la population, mais il y en a aussi beaucoup autour d'eux chez les amis et les camarades d'école. Nancy nous dira:

J'ai un groupe d'amis à l'école et un autre pour aller dans les rave. À l'école, les autres jeunes m'écoeurent parce que je vais dans les rave, ils trouvent ça con.

Les médias sont généralement mis en cause quant à la mauvaise réputation des rave. Claude nous a dit justement:

En général, les médias traitent certains points d'une bonne manière, mais ils ont trop tendance à accentuer les mauvais côtés. Ils dénigrent la drogue alors que c'est pas si pire que ça (...) ils ne parlent jamais qu'il n'y a pas de violence.

Jean dira que:

Les médias n'en parlent pas assez et quand ils le font, ils se trompent.

Lors des entrevues on insista aussi sur le fait que la plupart du monde ne sait pas ce que sont les rave comme l'exprime Alain:

Le monde ne sait pas de quoi il parle, surtout quand ils n'ont jamais vu et surtout vécu un rave. Beaucoup pensent que

c'est une orgie, alors que c'est complètement faux. Ils s'imaginent qu'il y a juste de la drogue, mais c'est bien plus, la drogue, ce n'est qu'un outil.

Il semble y avoir aussi des préjugés entre groupes de jeunes marginaux comme le dit Dominic:

Chez les jeunes, il y a des préjugés, les « rappers » haïssent les rave parce qu'ils disent qu'il n'y a que des homosexuels. Les « hip-hop » aussi n'aiment pas les raver.

Un autre dira que:

Mes amis punks n'aiment pas me voir aller dans les rave, ils trouvent ça con.

Une personne, qui cherchait à comprendre ce phénomène nous a dit:

Une raison pourquoi certains jeunes d'une certaine marginalité détestent le techno, c'est peut-être qu'ils se voient déclassés par une nouvelle forme de marginalité qui leur échappe. Ils n'ont plus le privilège d'être les marginaux. Ils sont maintenant presque récupérés.

5. L'observation participante

Nous, les auteurs, d'un commun accord, admettons que nous fûmes dépassés par les événements lorsque fut le temps de décrire en mots ce que sont les

« Rave ». Nous faisons consensus pour dire que nous avons vécu du Baudrillard « Live » certes, mais beaucoup plus que cela. Nous avons certainement visité le « Grand Temps » d'Éliade et les états archaïques de l'extase, mais ce n'est pas assez pour rendre compte de l'ampleur de la subversion de ce nouveau rituel urbain. Depuis les cirques de Rome où les chrétiens criaient: « notre royaume n'est pas de ce monde », le sacré ressuscite: « Nous sommes le monde ». Des catacombes à l'underground, passons-nous de l'aliénation éternelle du monde à son actualisation temporelle?

La méthode d'observation que nous avons prévu utiliser, soit la grille de Spradley, nous apparaît maintenant désuète afin d'expliquer un tel phénomène. Nous nous devons de dépasser les notions habituelles de temps et d'espace. On peut toujours parler de l'occupation de l'espace et de la séquence des événements dans le temps, mais quel sens peut-on donner à ces notions quand disparaît inexorablement tout repère spatio-temporel de la subjectivité? On pourrait bien décrire la musique et la danse comme support à l'ambiance et comme moteur d'expression, mais, ici, la musique n'est pas de la musique et la danse n'est pas de la danse. Les corps hurlent de joie dans une gestuelle mécanico-musicale. L'apothéose spirituelle s'incarne dans une structure sonore qui remplace tout langage. L'architecture spatio-temporel du corps en transe-en-danse monopolise toute velléité de symbolisme abstrait. L'esprit saint dans un corps sain, voilà l'idéal mythique du dieu incarné. Nous sommes à la frange de l'inertie du monde et de l'évolution du surhomme de Nietzsche.

On pourrait aussi élaborer sur la communication, les interrelations et les aventures de tout un chacun. L'essentiel réside dans le fait que chaque individu intègre sa totalité de lui-même, porte son "soi" noyé dans le grand "soi" d'une mer empathique. Les mots d'amour et les gestes de tendresses fusent de partout dans de courts « cuis-cuis » et des touchés sporadiques. C'est quoi un rave finalement? C'est un grand cri de joie d'exister. C'est la préhension consciente du présent, présent nié par une société trop occupée à ressasser son passé et préoccupée à se répéter au futur.

Il y a autant de versions de ce qu'est un rave qu'il y a de raver, mais il y a des dénominateurs communs. Nous avons choisi de présenter aussi dans cette étude des écrits à partir des témoignages recueillis au sein du monde rave de Québec qui montrent bien l'enthousiasme qui se dégage de ces célébrations et qui confirme nos intuitions.

De l'autre côté du mur

De l'autre côté du mur se trouve un monde parallèle, le nôtre, un monde où tout est possible, où tout peut arriver, un monde qui nous fait tout oublier. Un monde de paix, de musique et de danse à l'abri de nos tourments et soucis, réunis dans un esprit presque magique. Tu peux être qui tu veux, sortir la bête que tu caches au grand jour, lui donner son propre style, sa propre personnalité. Un monde d'entraide mutuelle où l'on respecte et veille sur nos semblables. Oasis de défoulement et de paix à qui l'on doit notre soutien et notre aide pour pouvoir vivre encore et encore derrière notre mur à l'abri du monde.

Cosmic

Le coeur d'acide

Sous l'emprise du coeur d'Acid
 Dans une société réinventée
 parmi les formes divagantes
 Je deviens libre

À travers l'ambiance survoltée
 Le coeur d'Acid me fait oublier
 Il me guide vers son paradis d'allégresse
 Et, chaque fois, il revient plus fort,
 encore meilleur, toujours plus beau
 Et sans hésiter je me laisse entraîner
 Vers ce bonheur intense.

L'apocalypse dévisage le quotidien
 Elle me fait parcourir son monde secret
 Illusionné par un désir de mieux-être

Sous les charmes d'un univers underground
 Je suis bien: je suis moi!
 Et le coeur d'Acid me fait planer
 vers son paradis d'allégresse
 Et sans hésiter, je me laisse entraîner

vers ce bonheur intense:
Car il n'y a rien d'autre d'aussi bon!!!

Flyjude

Le rave ce n'est pas seulement un geste en réaction au socio-politique dans un silence armé non plus un rituel de reproduction symbolique. C'est avant tout un rituel de destruction de tout repère symbolique, autant repère spatio-temporel imposé par l'univers cartésien que les repères de réalité sociale, morale et religieuse. Rien n'est laissé au hasard, ou plutôt tout est chaos. Çiva, troisième personne de la trinité hindou (trinûrti), dieu de la danse, n'est-il pas le symbole de la destruction « éternelle génératrice de la vie »? Ne sommes-nous pas encore en plein Baudrillard, mais Baudrillard n'est jamais allé dans un rave. C'est pourquoi il contemple encore la scène de la disparition de tout; c'est aussi et surtout la création du monde. Les raver ont la prétention de recréer le monde, n'en déplaise à Dieu. Dans l'intensité du présent instantané, ils s'infiltrèrent dans l'éternité d'où émanent l'imagination et les rêves. Ils osent croire qu'ils ne sont pas comme les autres, les homogènes. Ils sont les hétérogènes: un nouveau code génétique, des mutants, une nouvelle race, un nouvel être.

Le simple regard froid d'un observateur extérieur au phénomène ne peut pas vraiment rendre compte de cette immensité. En effet, ce n'est que lorsqu'on vit de l'intérieur un Rave, qu'on y participe en totalité, qu'on est en mesure de saisir l'ampleur de ce phénomène des temps à venir. Il n'y a aucun doute là-dessus; le rave n'est pas qu'un simple loisir, qu'une simple distraction ou sortie. Vivre pleinement un rave c'est comme toucher au fondement de l'irrationnel, là où la cause disparaît, là où il n'y a plus que l'effet en temps réel. On délaisse les vieilles tendances qui ont toujours oscillé entre le passé et le futur, on cesse de se projeter une existence en s'inspirant du passé, on s'accapare du présent pour le vivre pleinement. L'intensité du moment présent est d'une puissance si extrême que la conscience rationnelle est complètement dépassée et elle ne réussit plus à comprendre et à conceptualiser le déroulement des événements. Dans un rave, on assiste vraiment à une disparition de tous les points de repères traditionnels: émotifs, sentimentaux, sonores, temporels spatiaux et de tous ceux qui guident habituellement les rapports sociaux. Plus rien ne résiste, plus rien ne conserve sa forme normale.

Tout d'abord, il est important de bien expliquer la musique techno et, surtout, de déterminer quelle est son implication dans cette éclipse de la raison. C'est en jetant un regard analytique sur la structure même de la musique techno que l'on est en mesure de saisir le rôle primordiale qu'elle joue. Il serait impossible de la substituer par un autre genre de musique comme le rock par exemple. Le fait est que cette musique ne comporte en elle aucun son qui soit rattaché à une quelconque parcelle de la réalité tant objective que subjective, contrairement au rock en général.

On pourrait décomposer cette structure musicale en deux principaux aspects. D'une part il y a la structure répétitive et d'autre part il y a la structure évolutive. C'est l'évolution éternelle dans l'instantanéité du temps présent.

La structure répétitive de la musique techno est ce qui assassine le temps. Elle détruit toute possibilité d'avoir un point de référence dans le temps puisque cette répétition en vient à fondre le passé et le futur dans l'instant présent. Le rythme passé et celui à venir sont le même que celui qui est et c'est en lui qu'on se perd dans l'infini, dans l'éternité. Le temps humain, celui des minutes et des secondes n'a plus tellement de signification, il n'y a plus que le présent, rien que le présent.

La deuxième partie de la structure musicale du techno est celle qui vient interférer au niveau des points de repères sonores, émotionnels et sentimentaux. Elle les détruit tous et nous laisse dans le néant symbolique qu'est le corps. À travers le rythme qui se répète sans cesse, il y a tous ces sons qui se mutent constamment pour nous transporter vers de lointains horizons. Ces sons sont le fruit de la technologie, non pas d'un instrument de musique précis comme la guitare par exemple. On ne peut pas les rattacher concrètement et rationnellement à ce qui les cause. C'est là la grande différence d'avec le rock. Dans ce dernier type de musique, on attribue facilement les sons aux instruments, tout comme pour la musique classique. Mais avec la musique techno, on ne sait jamais où le D.J. nous amènera, comment la musique évoluera, notre conscience se voit confrontée à de nouvelles formes d'harmonie et elle ne peut y associer aucune image mentale.

Le fait qu'il n'y ait pas de paroles dans cette musique accentue l'effet de détachement du réel qu'elle nous procure. Plutôt que de nous renvoyer à certains sentiments, la musique nous procure un état émotionnel qui est en constante mutation, qui

n'a de valeur que dans le moment présent. Tout au long de son déroulement, cette musique venue d'ailleurs nous transporte au plus profond de nous-mêmes. La conscience, face à ce néant référentiel, n'a qu'une seule porte de sortie: le corps. C'est par la danse que tout un nouveau système symbolique se crée, en parfaite harmonie avec l'instant présent. Les émotions prennent place dans le corps sacré. Elles ne cessent d'évoluer, atteignant des sommets toujours plus élevés qui, une fois atteints, s'enlisent dans les abîmes du passé. Elles n'ont une forme qu'en temps réel seulement lorsqu'elles sont vécues.

Pour ajouter au débalancement symbolique causé par la musique techno, il y a la transformation de la scène traditionnelle. Plus rien n'est organisé de manière à contempler quelque chose. C'est un très grand changement dans l'art du spectacle. Il n'y a plus de vedettes à admirer, le participant devient l'artiste. On ne vient plus regarder un spectacle, on vient le créer. Chacun à sa manière, selon ce qu'il est, construit l'ambiance d'un rave. Ce qu'il crée, à l'aide de son corps, c'est une symphonie émotionnelle. Chaque participant devient le centre de la scène et chacun d'eux décide de ce qui sera le devant ou le derrière. La piste de danse n'est pas réellement définie. Bien qu'une majorité de gens danse dans le cadre défini par les colonnes de son, on danse un peu partout, en allant au « Smart Bar », quand on est assis et même dans les salles de toilettes.

Dans un rave, c'est le chaos, pensé de manière intelligente. En effet, il n'y a pas vraiment de règles ou de normes qui soient explicites ne serait-ce que le respect. Il n'y a rien qui dicte ce que l'on doit faire et ce que l'on ne doit pas faire, chacun est libre de faire ce qu'il veut. C'est d'ailleurs ce moment sacré de liberté que l'on vient chercher. Contrairement à d'autres phénomènes sociaux dénudés de règles et de normes comme l'émeute de la St-Jean par exemple, cette absence, plutôt que de ramener l'homme à l'animal, le berce dans le respect le plus total. Ce qui compte dorénavant, c'est uniquement d'être soi-même. Nul part ailleurs, le respect ne s'exerce avec autant de pureté, sans qu'il soit régi par un quelconque protocole. Il n'y a que cette règle qui ait su résister au changement de dimension du rave. Tous et chacun s'acceptent tel qu'il est, sans jugement préconçu.

L'habitude que l'on a de se conformer à une quelconque règle, est confronté à une nouvelle réalité où elle n'a pas sa place et disparaît. Notre conscience

entre en état de panique et elle n'a plus que le corps comme unique refuge, et c'est là que l'univers entier du rave s'incarne et s'épanouit.

Comme le dirait Léo Ferré (1973), « le désordre, c'est l'ordre moins le pouvoir » et cette symphonie intellectuelle ne s'adapte que trop parfaitement à l'univers rave. La totalité des forces extérieures qui dictent notre conduite est réintégrée en la seule volonté du corps. Plutôt que de s'inquiéter face à cette subculture au sens où Angleton l'entend, nous devrions nous réjouir de voir que l'être humain est capable de si belle chose même si c'est en dehors du cadre social établi. Pénétrer dans l'univers rave c'est avoir un choc culturel à coup sûr et ce, dans notre propre ville. L'absence de tout repère symbolique ainsi que l'absence totale de règles et de normes nous mènent à une obligation: tout recréer le temps de vivre cette appropriation de l'être entier, ce moment sacré de haute communion avec soi-même. On devient une personne entière et totale, qui a réintégré tout ce qui lui était extérieur, une volonté et un corps à l'instant présent et en un lieu précis. C'est dans le corps et par le corps que tout l'univers entier du rave s'incarne. Le langage est dépassé, on peut communiquer ses émotions sans avoir à les traduire, le corps devient l'unique loi.

Cependant, et c'est là une distinction majeure avec ce qui se passe dans notre société moderne et industrialisée, le rave n'est pas qu'un phénomène individualiste, égocentrique. C'est une vaste manifestation collective où la norme est d'être soi-même, et c'est dans ce sens que va la déstructuration symbolique. Qu'est-ce qu'être soi-même si ce n'est pas d'incarner ses émotions?

Le rave a donné naissance à une nouvelle forme de communication, à une manière complètement différente de vivre la réalité. S'opposant radicalement à la superficialité de la communication de masse cette parodie de ce qu'est communiquer, l'échange qui s'effectue dans un rave se situe au niveau des émotions. Mais, avant d'élaborer davantage sur cette évolution du genre humain, nous allons jeter un regard sur l'activité principale qui se déroule dans un rave, la danse.

On ne peut pas considérer la danse dans un rave simplement comme de la danse, c'est bien plus que cela. Puisque l'univers entier du rave s'incarne par la danse, il serait peu réaliste de ne s'en tenir qu'à ce concept. D'une manière technique, la danse est

généralement soumise à un ensemble de règles. Or, une des principales particularités de la danse rave est qu'elle n'obéit à aucune règle. C'est la mort de toutes formes de chorégraphies, entendue au sens classique du terme. Chacun danse à sa manière, certains ne sont nullement en concordance avec le rythme imposé par la musique. Ce qui régit le pas de danse d'un rave, c'est l'émotion ressentie au moment présent, c'est elle qui s'incarne dans le corps et qui le fait vibrer. C'est dans ce sens que le corps devient le langage. On communique ses émotions par le corps. En fait, la marge est très étroite entre la danse et la transe. À la suite de nos entrevues, nous avons constaté que, peu importe que l'on consomme de la drogue ou pas, tous parlent d'un moment où chacun se sentait dépassé par soi-même et même certains n'hésitaient pas à parler de transe carrément. Aussi, nous avons remarqué lors de nos observations cette particularité de la danse-transe. Cet état de la transe personnelle se répercute sur l'ensemble du groupe, l'amenant à un état de transe collective lorsque entre autres, tous se mettent à crier en même temps. C'est là une distinction majeure de l'expérience de type chamanique. En effet, elle n'est pas qu'individuelle, c'est une expérience collective.

La réintégration de tout ce qui est extérieur à l'être n'a pas laissé de côté les moyens de communiquer. Les outils sont abandonnés, le langage est réintégré dans l'expression par le corps. C'est un échange direct d'émotions vécues et communiquées en temps réel. L'émotion ressentie est aussitôt incarnée par le corps. C'est un peu comme si l'homme évoluait d'un échelon ou comme s'il venait d'effectuer la dernière des trois transformations de l'esprit de Nietzsche, celle du lion à l'enfant. «L'enfant est innocence et oubli, un recommencement, un jeu, une roue roulant d'elle-même, un premier mouvement, un oui sacré. Oui, pour le jeu de la création, mes frères, il est besoin d'un oui sacré: c'est sa volonté que l'esprit veut à présent, c'est son propre monde que veut remporter celui qui est perdu au monde » (Nietzsche, 1983, p.32). Le corps devient une toile en perpétuelle construction sur laquelle l'artiste s'exprime par la couleur de ses émotions. Comme nous l'a dit Éveline:

Le rave, c'est un monde parallèle, un monde poétique.

La logique conceptuelle du langage est dépassée par la pureté de ce contact. En fait, communiquer dans un rave se fait à l'inverse de la logique des mots. Plutôt que de conceptualiser plusieurs réalités semblables en un concept, c'est une réalité qui est traduite par différentes symboliques. C'est, en quelque sorte, une désuniversalisation des moyens de communication et d'expression comme on peut le voir avec le témoignage de Martin:

Tu peux connaître des tas de gens sans avoir à leur parler.
On communique bien plus pour de vrai, juste par la danse et le regard.

C'est l'endroit par excellence pour laisser l'imaginaire et l'esprit créateur envahir la soi-disant réalité. Les gens dansent en changeant constamment d'endroit, tels des nomades. Ça nous change de la danse des bars ou discothèques. Les danseurs se font des signes; on gesticule les bras, les avant-bras, les poignets et les doigts, on se fait des sourires éclatant de bonheur, on se perd dans le regard des autres. Il ne semble pas y avoir un sens précis à toute cette gestuelle; c'est le plein exercice de l'imaginaire, une autre manière de communiquer, de dire à l'autre qu'on est heureux sans rien de plus. Stéphane, un habitué des rave nous a expliqué comment il en vit un:

Quand le MDMA prend le dessus sur ma personne, j'me transforme en Çiva, le dieu de la danse. Je détruis tout et je réinvente le monde à ma manière, j'y donne le sens que j'veux.

Après tout, rien n'est immuable, pas même le rationalisme. Il y a aussi la motivation de communiquer pour simplement le faire qui est particulier dans un rave. Il n'y a pas de but précis qui dicte une communication, c'est en quelque sorte une communication improductive, qui n'a d'autres utilités que de s'exercer. On ne fait que partager une émotion semblable vécue en même temps.

Afin de bien illustrer ce qui peut se passer au niveau de la communication, nous utiliserons l'expérience personnelle de Charles, qui, nous trouvons, illustre bien ce qui en est. Il nous a expliqué comment il avait vécu ce « trip communication » comme il disait:

C'est un peu comme si je me sentais appelé de partout. J'ai passé la soirée à danser avec tout le monde (...) j'ai dansé avec au moins 100 personnes différentes que je ne connaissais même pas. J'ai eu avec eux un contact réel durant quelques secondes. J'étais face à eux le regard braqué dans le leur, nos sourires brillaient de joie. C'est un peu comme si j'avais été branché directement sur leur cerveau.

Cet effet d'empathie qui semblait intimement lié à la consommation d'Ecstasy, devient à la lumière de nos entrevues et observations une caractéristique propre au contexte rave lui-même. Plusieurs personnes qui ne consomment pas d'Ecstasy nous ont décrit ce même effet, ce sentiment d'être avec tout le monde, de former un grand tout. Certains, poussant un peu, peut-être, mais ayant tout de même l'air sincère, vont jusqu'à parler d'une certaine forme de télépathie.

Cette forme de communication ne tient pas compte du statut de la personne qui est en face de nous. Cette barrière de la catégorie sociale tombe dans un rave pour ne faire place qu'à la catégorie d'êtres humains. L'expérience de notre ami Charles nous montre bien ici ce qu'il en est.

J'ai dansé autant avec des gars que des filles (...) J'me préoccupais pas tellement de l'apparence non plus (...) Juste de les voir là, le sourire aux lèvres, était suffisant pour me rendre heureux.

Il nous a expliqué comment, pour lui, ces interactions étaient profondes, comme elles étaient vraies et à quel point il pouvait vivre et surtout partager un bonheur intense comme il n'aurait jamais pu le faire ailleurs. Le contexte rave fait disparaître l'espace vital et les facultés inhibitrices. Une autre caractéristique qui semblait, à première vue, être essentiellement liée à la consommation d'Ecstasy se voit aussi imputée à

l'ambiance même du rituel rave: l'acceptation des autres tels qu'ils sont. On ne se préoccupe plus de l'apparence extérieure des gens: ce qui compte, c'est d'être là, dans sa totalité. La gêne disparaît le temps de vivre ce moment sacré.

Encore une fois, le rave innove au niveau du comportement collectif. Contrairement à ce qui circule dans l'opinion publique en général, il n'y a pas vraiment d'acte sexuel qui soit commis dans les party rave. Le touché, oui, peut faire partie des moyens de communication employés mais celui-ci n'est pas sexuel ou érotique, il est plutôt sensuel. D'ailleurs, l'expérience de notre ami Martin démontre bien l'aspect non sexuel du touché dans les rave.

Une fois, j'étais dans mon « high » d'Ecstasy, j'étais vraiment en transe, pis à un moment donné, y'a une fille qui m'a pris les mains et elle m'a massé les bras pendant qu'on dansait ensemble les yeux dans les yeux. Ce n'était pas du « cruilage » c'était juste merveilleux.

Il y a aussi l'expérience de Patrick qui nous montre cette réalité rave. C'était lors de son premier rave, il venait tout juste de danser très intensément, il était épuisé:

J'étais tout en sueur et pis j'me suis « accotté » sur un poteau pour relaxer. À un moment donné, y'a une fille qui est venue vers moi pis elle m'a soufflé tout doucement dans le cou et le visage. C'était très hallucinant et je l'ai pas revu par la suite.

Une autre anecdote, celle-ci de Jean, va dans le même sens:

Je dansais, j'trippais comme un malade, pis là, y'a une fille qui est arrivée de nulle part pis elle m'a passé sa bouteille d'eau froide dans le cou et elle est disparut.

Cette forme de communication, par le touché, contrairement à d'autres sphères de la vie sociale ne semblerait pas liée à des pensées d'ordre sexuel ou à de

quelconques préludes. Cependant, cette pratique n'est pas généralisée à l'ensemble des rave, du moins pour les rave de la région de Québec.

Les moyens de communication étant réintégrés à l'intérieur de la personne, toute une nouvelle symbolique apparaît pour remplacer ce vide. La gestuelle devient le concept. C'est aussi en ce sens qu'on ne peut simplement parler de danse pour un rave. Le corps devient l'outil de communication, c'est par la danse que l'on s'exprime; c'est plutôt du langage non verbal.

L'ensemble des interactions entre les individus se déroule de manière différente de ce que c'est normalement en société. Si on s'en tient à la salle principale, au « Ritual Room » (c'est que dans le shill out room on ne fait que se reposer, on est assis), on remarque qu'un simple événement des plus banals, devient un prétexte à une célébration du bonheur. Par exemple, lors de Sparkling (observation no 1), un gars est entré en collision avec une fille qui dansait alors que lui marchait. Lorsque les regards se sont croisés, ils se sont mis à danser ensemble pendant quelques minutes. Plutôt que d'avoir recours à la communication verbale, c'est le corporel qui a transmis les excuses du gars à la fille. On peut présumer que ce type d'interaction aurait été relativement mal vu dans un bar ou dans une discothèque.

On pourrait facilement être tenté de comparer le rave à une nouvelle forme de religion. Comme on nous le montre dans transe chamanisme et possession, « le besoin de transcender la suffisance du moi est l'un des principaux appétits de l'âme (Fulchignoni, 1985, p.37) ». Si ce besoin n'est pas rempli par un culte religieux, par l'exercice spirituel il sera rempli par un succédané à la religion. Thomas Luckmann, a qualifié de « religion invisible » tous les nouveaux thèmes exploités de nos jours comme substituts fonctionnels de la religion traditionnelle. Il entend par les thèmes toutes formes d'intériorisation ou d'intégration individuelle dans de nouveaux espaces spirituels toujours plus libres et plus autonomes: « Le principal résultat de la religion invisible est précisément l'intériorisation de toute décision relative au cosmos considéré comme sacré » (Ferrarotti, 1993, p.121). Ces thèmes répondent à autant de besoins innés de l'homme que la société n'hésite pas à exploiter sous différentes formes. Le besoin de rites répond à trois fonctions précises soit la fête, la thérapie et le rituel religieux (Fulchignoni, 1985, p.38-40). La société occidentale a substitué des événements à ces rituels qui remplacent ces trois fonctions

comme les bars, les psychologues et les églises. Ceci réussit toujours à combler une majorité de la population mais il reste une partie pour qui ces événements ne suffisent plus. C'est pour eux et par eux que le rave existe. C'est une réponse à l'absence de rites dans notre société contemporaine. Bien sûr, il y a de grandes différences d'avec les religions ou sectes traditionnelles. La première caractéristique de cette religion athée est que ce qui constitue le sacré, ce qu'il y a à contempler, n'est plus extérieur à l'homme, c'est l'homme lui-même dans l'immensité de son corps et de sa conscience. Le corps est sacré et la conscientisation de celui-ci est sacrement. Le rave est bien plus qu'un spectacle de résistance à l'ordre établi ou qu'une alternative aux modèles de vie proposés par le système, il offre une libération complète de la réalité quotidienne. C'est un peu comme si on prenait des vacances de l'existence, le temps de vivre ce rituel de danse et d'hédonisme, cette déconstruction du soi par l'abandon de celui-ci dans une célébration Dionysiaque (Redhead p.58). Tous les gens qu'on a interviewés nous ont affirmé qu'aller dans un rave est pour eux une manière de fuir la vie quotidienne. C'est d'ailleurs ce que nous expliquait Sylvie:

C'est quelque chose qui nous sort de la routine. Tout le monde a l'esprit ouvert, il n'y a pas de préjugé, pas de violence. On est libre de faire ce que l'on veut, c'est une société réinventée.

Il y a aussi le témoignage de Marcel qui va dans le même sens:

C'est un moment sacré de liberté où rien de la vie normale ne peut m'atteindre

Dans un rave, on vénère la création, l'art, le vrai, celui du corps. Afin de se libérer de la pression quotidienne, l'homme n'a qu'une solution et c'est l'art qui lui offre cette ultime possibilité; l'imagination. Pour Nicolas Schöffer (1972, p.208), il est temps, prisonniers que nous sommes des vieux concepts spatio-temporels, de faire éclater notre carapace. La seule base référentielle dans laquelle pourrait s'exercer cette libération est précisément dans ce qu'il appelle le microtemps. Le microtemps serait l'entrée vers l'intemporel. L'action humaine qui permet de dépasser tous systèmes temporels de domination est l'art, « la seule qui donne à l'homme, par l'intermédiaire de l'homme, une

substance supérieure à l'homme » (1972, p.209). Le sublime se subjugue à la terreur dans l'art parce qu'elle est délivrée de l'absurdité (Nietzsche dans Rietveld, 1993, p.41). L'ordre symbolique est bouleversé et il ne réussit jamais à se stabiliser. Le rave est bien plus qu'un simple rituel de danse Dionysien, comme nous l'on dit plusieurs personnes, c'est plus qu'une alternative aux modèles de vie proposés par le système, c'est totalement une autre manière de vivre. C'est un culte au surhumain de Nietzsche, l'éternel dépassement de l'homme par l'homme, son bouleversement continu. Les barrières sont tombées, la voie est libre pour une incessante transcendance des symboliques qui naissent pour disparaître. Bien qu'inconnue des participants, c'est la quête du surhumain de Nietzsche qui trouve finalement sa place après avoir été si mitigée. C'est « la doctrine du marteau », celle qui brise, qui détruit, mais aussi, celle qui reconstruit. Il n'y a plus de frontières à ce que l'homme ne soit plus un but mais un pont, un moyen vers le surhumain, l'éternel dépassement. Il n'y a plus de référent extérieur pour guider l'homme qui n'a plus autre choix que d'être par-delà lui-même. Le témoignage de Paul va dans ce sens:

Aussitôt qu'une musique est inventée, elle doit être surpassée. Il ne faut pas qu'on ait le temps de la comprendre, de s'y habituer. Il faudrait que la musique gravisse d'un échelon et qu'elle agisse directement sur les sens, qu'elle est une autre dimension, ça ouvrirait vers autre chose, pour que ça n'arrête jamais, la stabilité ça tue.

L'expérience de Stéphane, qui s'incarne en Çiva lors de ces rituels extatiques, va dans le même sens:

Chaque idée, chaque pensée que j'ai dans un trip, n'existe qu'au moment où je la vis. À chaque seconde, c'est à recommencer.

Plutôt que d'être envahie par une présence divine, la musique prend possession du corps. C'est Martine qui nous expliquait que:

Quand le beat est bon, surtout quand c'est du Goa, je ne m'appartient plus. La musique remplace mes pensées, c'est elle qui me guide et je lui obéis.

Plus de la moitié des interviewés, 16 personnes sur 20 plus précisément, nous a dit que le rave c'est leur vie. Entre autre, le témoignage de Josée nous montre bien l'ampleur de ce phénomène pour les participants:

C'est bien plus que de la danse, c'est un mode de vie et c'est ma vie.

Nous sommes tenté, ici, d'inventer un nouveau concept afin de décrire les participants aux rave. Ils ne sont d'aucune allégeance particulière, ni ne représentent aucun stéréotype permettant vraiment de les classer. Puisqu'ils voyagent littéralement dans le temps chevauchant le présent nous aimerions les appeler les « nomades du présent », formule chère à Melucci pour décrire les nouveaux acteurs sociaux. Ils sont aussi de tous ghettos, de toutes tribus, de toutes familles, de toutes régions, de toutes croyances. Qu'ont-ils en commun autre que ces rencontres sporadiques, jamais au même endroit où l'on refait le monde. C'est une nouvelle sorte de tribu essentiellement urbaine, une tribu qui n'a pas de lieu de résidence ni de migrations programmées, ni de système symbolique à transmettre, une tribu qui crée spontanément ses mythes pour aussitôt les détruire, une tribu où tous sont chamanes.

Un chamanisme urbain; pas vraiment . C'est fini le grand prêtre intermédiaire entre l'au-delà et l'en d'ici, chacun intègre en lui-même son sacré et son profane. Fini l'ésotérisme de la connaissance, chacun a accès au tout par lui-même. Du rituel chamanique, finalement, nous retenons la transe provoquée par un quelconque psychotrope, la danse et le rythme, la forme, la technique. Par contre, le contenu semble tout autre. On est loin d'un rituel d'intégration et de cohésion sociale. Le prétexte de ces célébrations est d'ordre proprement subversif, plutôt que cohésif. En effet, il ne s'agit pas d'un rituel initiatique inventé par la société globale afin de faciliter l'intégration de ses membres. Il s'agit, au contraire, d'un rituel créé par une jeune génération afin de s'opposer à la société de ses aînés. La cohésion recherchée n'est pas au niveau social, mais bien au niveau individuel. On cherche à s'intégrer en soi-même. Il n'est nullement

question de la transmission d'un quelconque système symbolique. L'initiation, s'il en est une, est celle inventée par une adolescence sans rite de passage (Mead, 1978).

Afin de qualifier ces adeptes d'un nouveau rituel, nous retenons à coup sûr le terme de nomades. Nomades, ils le sont dans le sens fort du mot: nomades du temps et de l'espace, nomades en perpétuelle évolution sans dénominateur symbolique commun. Le concept de « Nomads of the present » de Melucci est extrapolé ici jusqu'aux confins du réel.

Comme ce phénomène n'aurait pu émerger d'aucun autre contexte qu'en ce monde urbain des sociétés postmodernes hautement technologiques, nous retiendrons le qualificatif d'urbain associé au concept de nomades. Les nomades urbains ne sont pas une tribu. Ils ne sont pas un système de reproduction sociale et de production symbolique. Les nomades urbains ne sont pas non plus une gang de rue. Ils n'ont pas de normes explicites, de code commun d'appartenance. Ils ne sont pas de ghettos partageant des conditions de vie communes ou des allégeances idéologiques. Hélène parle pour tous les ravers lorsqu'elle dit:

L'identité rave, ça devrait être le fait d'être soi-même. Il y a tellement de monde différent que c'est impossible de faire un consensus au niveau idéologique; c'est une illusion de parler de mouvement de jeunes.

Ils sont nomades de la jungle urbaine, des savanes banlieusardes. Dans leur transhumance erratique, ils se fixent des rendez-vous sporadiques d'un endroit à l'autre, jamais le même, d'un temps à l'autre, toujours le même.

C'est encore Melucci qui se rapproche le plus de la définition de l'identité rave qui est en jeu dans ces hauts lieux des rencontres rave. Il n'y a pas d'identité préétablie, conceptualisée ou requise lors de ces manifestations ponctuelles. Comme nous l'avons vu avec Melucci, c'est le fait même d'être là qui est le sens. Être là dans son intégralité, dans sa totalité comme une réaction d'intégration contre l'aliénation subie dans

le monde social. On se rapproche le sacré, le rêve, l'imagination, on réinvesti le présent, on incorpore son corps de sa propre symbolique totale et unique. Il n'y a plus de tiers prétexte de rencontres, de repère symbolique consensuel, il n'y a que des singularités concrètes qui communiquent hors de toute réalité abstraite. Chacun est immanent à lui-même et transcendant à son devenir. Henry Laborit fait l'éloge de la fuite, en ces termes, comme un ultime refuge de la personnalité retrouvée:

(...) mais lorsque le monde des hommes me contraint à observer ses lois, lorsque mon désir brise son front contre le monde des interdits, lorsque mes mains et mes jambes se trouvent emprisonnées dans les fers implacables des préjugés et des cultures, alors je frissonne, je gémiss et je pleure. Espace, je t'ai perdu et je rentre en moi-même. Je m'enferme au faite de mon clocher où, la tête dans les nuages je fabrique l'art, la science et la folie (Laborit, 1976, p.232)

Les nomades urbains, cloîtrés dans une enceinte où l'éphémère tient lieu d'éternité, où le corps devient le siège de l'infini, voyagent d'eux-mêmes, en eux-mêmes. Les prisonniers de l'évasion égrainent leur chapelet de beats techno au fil du temps quand leur conscience secrète des mantras de prière synthétique.

6. Profil des ravers

6.1 Profil socio-démographique

Notre échantillon comprend un total de 20 répondants. Parmi les caractéristiques individuelles, nous avons retenu l'âge le sexe, la scolarité, l'occupation, la croyance religieuse et la fréquentation d'une école privée ou publique.

L'étendue de l'âge de notre échantillon varie entre 16 et 48 ans. On note que 10 d'entre eux sont âgés entre 15-19 ans et 10 ont 20 ans et plus. Nous remarquons que la majorité des raver sont des adolescents ou de jeunes adultes dans la vingtaine, bien qu'il y est quand même des représentants de tout âge. Notre échantillon reflète bien ce

que nous avons observé lors de nos observations participantes en ce qui regarde les proportions en groupes d'âge de la population ciblée. La proportion selon le sexe de notre échantillon se révèle aussi semblable à notre observation, soit répartie également entre les deux sexes (9 femmes et 11 hommes).

Au sujet du niveau de scolarité complété, 12 de nos répondants ont atteint un niveau secondaire variant entre le secondaire 3 et 5. On note qu'un même nombre ont atteint un niveau collégial et universitaire, soit quatre personnes.

En ce qui a trait à l'occupation de nos répondants, 15 sont toujours aux études, alors que 5 sont sur le marché de l'emploi (chômage ou travail). Parmi l'ensemble des étudiants, on retrouve 8 personnes qui fréquentent l'école secondaire, 4 le collégial et 3 qui vont à l'université. Il y a 5 étudiants de niveau secondaire qui vont dans une école privée et 2 de niveau collégial.

Nous avons retenu une seule variable socio-culturelle soit la religion ou la croyance. Parmi nos 20 répondants, 8 se sont eux-mêmes qualifiés de catholique non-pratiquant, 7 d'athé et 5 disent croire en autres choses. Finalement, aucun des interviewés ne pratique une religion traditionnelle.

Nous nous sommes intéressés à la situation familiale de nos répondants. Nous soupçonnions que la grande majorité des raver était des jeunes qui vivaient encore chez leurs parents. Or, suite à nos entrevues, nous avons constaté, qu'en fait, il y en a 9 qui ne vivent plus chez leurs parents.

Aussi, on a observé que 9 familles sur 20 sont séparées ou divorcées. La quasi-totalité des jeunes nous a dit qu'ils avaient une bonne relation avec leurs parents. Une seule personne nous a affirmé qu'elle ne s'entendait pas très bien avec ses parents.

Nous avons aussi remarqué que 9 répondants proviennent de famille dont les parents sont des professionnels et 11 qui sont de milieu non-professionnels. Tous proviennent d'une famille où les deux parents travaillent à l'exception d'un répondant dont seulement le père occupe un emploi.

Nous constatons qu'il se dégage un profil socio-démographique de notre population cible. La norme est d'être étudiant provenant de familles aisées, qui s'entendent bien avec leurs parents. Sur le plan socioculturel, tous ne pratiquent aucune religion.

6.2 Habitudes de vie

Dans la dimension habitude de vie, nous nous sommes intéressé à 4 variables soient l'usage du tabac, la consommation d'alcool et de drogue dans la vie en général, la consommation en particulier dans les party rave et la consommation d'Ecstasy.

Notre échantillon comprend 11 personnes qui fument régulièrement la cigarette. En général, dans leurs loisirs, 15 raver consomment de l'alcool et de la drogue. Cette consommation de drogue comprend de la marijuana, du champignon magique, du LSD, des amphétamines, de l'Ecstasy et même de la cocaïne. Parmi ces drogues, les hallucinogènes sont les plus utilisés. Seulement 2 personnes consomment parfois de la cocaïne. Parmi les autres répondants, 2 ne consomment que de la drogue et deux autres que de l'alcool. Un individu ne consomme ni drogue ni alcool dans ses loisirs.

Particulièrement dans les party rave, 17 personnes disent consommer seulement des drogues pour y aller. De ce nombre, 14 consomment de l'Ecstasy. Au niveau des autres drogues illicites, les raver s'en tiennent aux hallucinogènes tels le LSD, le champignon magique et la marijuana ainsi qu'aux drogues associées à la danse comme les amphétamines. Une personne dit consommer uniquement de l'alcool pour aller dans les rave alors que 2 autres ne consomment rien.

Afin de préciser le profil type de notre échantillon de raver, nous retenons que la majorité consomme de l'alcool et de la drogue dans leurs loisirs. Cette tendance se maintient quant à la participation aux rave. Cependant, l'alcool n'est pas un ingrédient de choix pour aller dans les party rave. Par contre, l'Ecstasy constitue le psychotrope préféré des raver.

6.3 Le vécu sexuel

Au niveau du vécu sexuel, nous avons considéré 7 variables dont la vie sexuelle active, le nombre de partenaire au cours des derniers 6 mois, le port du condom, l'orientation sexuelle, la perception de son niveau de risque, la perception de ses propres connaissances quant à la transmission et à la protection par rapport aux maladies sexuelles ainsi que le test de dépistage.

Sur les 20 répondants de notre échantillon, 17 ont une vie sexuelle active. Parmi ceux-ci, 11 ont eu plus d'un partenaire au cours des derniers 6 mois. L'usage du condom est une pratique courante chez 13 de nos interviewés. En ce qui concerne les 7 répondants qui ne l'utilisent pas régulièrement, 3 n'ont pas de vie sexuelle active et 2 ont une relation stable depuis plus de 6 mois.

En ce qui a trait à l'orientation sexuelle, 17 personnes se sont identifiées hétérosexuelles. Une personne s'est dite homosexuelle. Il y a deux répondants qui ont refusé de s'identifier à des catégories traditionnelles par deux boutades telles que autosexuel et « aucune orientation dans rien ».

Sur le plan de la pratique sexuelle, on s'est également intéressé à la perception qu'ont les répondants de leur propre situation. Dans l'ensemble de notre échantillon, une personne seulement évalue à risque son comportement sexuel. Tous affirment en connaître suffisamment tant sur les moyens de transmission des MTS que sur les moyens de s'en protéger. La majorité s'est dite blasée d'une surdose d'information à ce sujet.

Nous constatons que 5 personnes ont passé un test de dépistage du VIH-Sida au cours de la dernière année. C'est un peu surprenant que, dans un aussi petit échantillon, un quart des répondants n'ait pas hésité à répondre oui à cette question. Il est reconnu que, généralement, cette variable n'est pas fiable étant donné les préjugés.

Le profil type qui se dégage sur le plan du vécu sexuel est celui d'une personne hétérosexuelle, qui a une vie sexuelle active non stable et qui utilise régulièrement le condom. De plus, on se considère bien informé sur les moyens de

transmission et de protection des maladies sexuelles. On se voit comme une personne à faible risque.

6.4 Profil type global

Le raver type de Québec est un étudiant de famille aisée et ne pratiquant aucune religion. Il ou elle consomme de l'alcool et de la drogue en général dans ses loisirs. Lorsqu'il va dans les rave, il consomme de l'Ecstasy ou des amphétamines. Il ou elle est hétérosexuel ayant une vie sexuelle active, mais prudent et bien informé au sujet des MTS.

7. Présentation des variables retenues

L'âge et le sexe sont les deux variables retenues afin de comparer des groupes plus ou moins à risque. Étant donné qu'autour de 19 ans, les comportements sexuels changent, nous avons séparé notre échantillon en deux groupes d'âge : les 19 ans et moins et les plus de 20 ans (Santé Québec, 1991, p. 5.7).

Nous ne retiendrons pas certaines caractéristiques sociodémographiques telles l'occupation des parents et leur statut civil. Tous sauf un ont deux parents qui travaillent, ce qui rend cette variable non discriminante. Tous les répondants entretiennent une bonne relation avec leurs parents qu'ils soient séparés ou non. Étant donné que nous ne pouvons pas établir de lien entre la qualité de la relation des répondants avec leurs parents et le statut civil de ceux-ci, nous ne retenons pas ces deux variables.

Le niveau de scolarité n'est pas, non plus, une variable déterminante quant au niveau de risque (Santé Québec, 1991, p.5.10). Le lieu de résidence est une variable qui a une influence sur le vécu sexuel mais il n'y a pas de lien établi avec le niveau de risque (Santé Québec, 1991, p.5.4).

La pratique religieuse et l'occupation sont les deux seules variables socio-démographiques et culturelles ayant une corrélation avec les comportements à risque. Les personnes qui ne fréquentent pas un lieu de culte sont deux fois plus nombreuses dans la catégorie à risques élevés que celles qui pratiquent (Santé Québec, 1991, p.5.8). Cependant, dans le contexte de notre échantillon, la variable de la pratique religieuse n'est pas discriminante, aucun ne pratiquant.

Parmi les facteurs de risque associés aux habitudes de vie des personnes, il est reconnu dans les études que l'usage du tabac, la consommation d'alcool et/ou de drogues ont une influence à la hausse sur le niveau de risque (Perretti, 1995, p. 110). Vu le contexte particulier des party rave, nous accordons une importance particulière à l'Ecstasy.

La variable du port du condom sera analysée de manière particulière. Celle-ci ne sera pas retenue dans la construction de notre échelle, non pas qu'elle n'est pas pertinente, mais parce qu'elle a une importance radicale, qui annule tous les autres facteurs de risques. Par contre, nous nous en servons en fin d'analyse pour relativiser notre échelle de risque.

L'orientation sexuelle n'est plus considérée comme une variable fiable étant donné que quelqu'un peut avoir quelques relations homosexuelles et ne pas s'identifier comme tel. De plus, ces dernières années, les homosexuels ne sont plus autant à risque qu'avant, vu les campagnes de sensibilisation intensives faites dans leur milieu et les changements qu'elles ont entraînés dans leurs comportements. Aujourd'hui, les catégories sexuelles ne font plus l'unanimité comme nous le voyons aussi dans notre échantillon où 2 personnes sur 20 refusent de s'identifier à celles-ci.

Le nombre de partenaire au cours des derniers 6 mois nous permettra de nuancer le risque relatif à l'activité sexuelle des répondants. La vie sexuelle active et le nombre de partenaires au cours des derniers 6 mois seront les deux seules variables relatives au vécu sexuel qui seront utilisées dans la construction de notre échelle.

7. Présentation de l'échelle

Afin de visualiser plus facilement l'accumulation des facteurs de risque de notre clientèle, nous avons choisi de présenter un tableau des données attribuant une certaine valeur aux variables. Cependant, ces valeurs doivent être interprétées seulement à titre descriptif et n'ont aucune prétention statistique pouvant servir dans une analyse proprement quantitative. Il s'agit de donner une image avec un peu de relief aux profils qui se dégagent de notre échantillon relativement au niveau de risque. En se basant sur les données de l'étude de Santé Québec (1991) et de l'étude parisienne de Perretti (1995), nous avons choisi de dichotomiser toutes les variables.

Pour la variable de l'occupation, nous avons regroupé les chômeurs et les travailleurs dans la même catégorie étant donné que les proportions de ceux qui sont dans la catégorie à risque élevé se rapprochent soit 30% et 25% respectivement, alors qu'il est de 18% chez les étudiants (Santé Québec, 1991, p.5.8). La valeur « 1 » est donc attribuée à ceux qui sont sur le marché de l'emploi et la valeur « 0 » est accordée à ceux qui vont toujours à l'école.

D'après une étude de Perretti (1995, p.110) sur l'opinion et la consommation de drogues en général chez les lycéens, il existe un lien étroit entre l'usage du tabac, la consommation d'alcool et/ou de drogues illicites et les comportements sexuels à risque. Nous avons dichotomisé ces variables. La valeur « 1 » est accordée au fait de consommer et « 0 » à celui de s'abstenir.

En ce qui a trait à la variable « vie sexuelle active », la valeur « 1 » a été attribuée à une réponse positive et « 0 » à une réponse négative. Aussi, nous avons choisi de dichotomiser la variable relative au nombre de partenaires dans les derniers six mois arbitrairement selon les réponses de notre échantillon. La valeur « 1 » fut accordée à ceux ayant eu plus d'un partenaire au cours des derniers 6 mois.

Puisque le contexte rave et l'Ecstasy sont intimement lié et que, comme il l'a été expliqué dans la problématique, la consommation d'Ecstasy peut avoir un impact

sur le comportement sexuel, c'est pourquoi nous avons attribué la valeur « 1 » au fait de consommer et la valeur « 0 » à ceux qui n'en consomment pas.

Les valeurs accumulées de niveau de risque de chaque répondant seront dichotomisées en deux catégories: une à risque faible et une autre à risque élevé, soit les valeurs correspondant respectivement à 3 et moins et 4 et plus.

Tableau 1. Échelle du niveau de risque

	Occupation	Cigarette	Drogu e	Alcool	Ecstasy	Vie sexuelle	Nombre de partenaires	Total	Niveau de risque
1	0	1	1	1	0	0	-	3	faible
2	0	0	1	1	0	0	-	2	faible
3	0	0	0	1	0	1	0	2	faible
4	1	0	1	1	1	1	1	6	élevé
5	0	1	1	1	1	1	0	5	élevé
6	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
7	0	1	1	1	0	1	1	5	élevé
8	0	1	0	1	0	1	1	4	élevé
9	0	0	1	1	1	1	0	4	élevé
10	0	0	0	1	0	1	0	1	faible
11	0	1	1	0	1	1	1	6	élevé
12	0	0	0	1	1	0	-	2	faible
13	0	1	1	0	1	1	1	6	élevé
14	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
15	1	1	1	1	1	1	1	7	élevé
16	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
17	1	0	1	1	1	1	1	6	élevé
18	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
19	1	0	1	1	1	1	0	5	élevé
20	1	0	1	1	1	1	0	4	élevé
	5/20	11/20	16/20	18/20	14/20	17/20	11/20	15/20	

9. Analyse de l'échelle

Lorsqu'on jette un regard d'ensemble sur notre échantillon, nous remarquons, qu'au total, 15 personnes sur 20 sont à risque élevé selon notre échelle. Lorsqu'on regarde le niveau de risque selon l'occupation, on remarque que les 5 personnes qui sont sur le marché de l'emploi sont tous à risque élevé selon notre échelle. Du côté de ceux qui toujours au études, 10 sur 15 sont à risque élevé. Ces résultats vont dans le sens de ceux relevés par Santé Québec (1991, p.5.8) comme de quoi les personnes qui sont sur le marché de l'emploi sont proportionnellement plus nombreux dans la catégorie à risque élevé que ceux qui sont encore aux études.

Dans notre échantillon, 11 personnes considéraient qu'ils fumaient régulièrement la cigarette. On remarque que 10 d'entre elles sont dans la catégorie à risque élevé. Chez les 9 personnes qui ne fument pas régulièrement la cigarette, 5 sont à risque élevé. On remarque aussi qu'il y a 17 personnes sur 20 qui consomment de la drogue en général dans leurs loisirs. Sur ces 17 personnes; 14 sont à risque élevé, parmi celles qui n'en consomme pas une est à risque élevé. Si on regarde du côté de la consommation d'alcool, on remarque que sur 17 consommateurs, 14 sont à risque élevé. Une seule personne qui n'en consomme pas est aussi dans cette catégorie. L'analyse de l'impact de ces trois dernières variables sur le niveau de risque révèle les mêmes tendances que celle de Perretti (1995, p.110)

Sur les 14 personnes qui consomment de l'Ecstasy, 13 d'entre elles sont à un niveau de risque élevé. Parmi les consommateurs d'Ecstasy, seulement 6 prétendent que ça a un impact sur leurs comportements sexuels. Cependant, 5 de celles-ci disent que cela facilite leur décision d'avoir des relations sexuelles avec quelqu'un, mais que ça ne les empêche pas de se protéger. Par contre, une personne affirme que prendre de l'Ecstasy peut lui faire oublier d'utiliser le condom.

Nous constatons que nous avons accordé trop d'importance à l'influence de l'Ecstasy sur le comportement sexuel. Nos résultats coïncident avec une étude antérieure sur le MDMA: « Regardless of its reputation, most repondents described

MDMA as providing a sensual rather than a sexual experience. Ecstasy greatly enhanced the pleasure of touching and physical closeness (...) » (Beck and Rosenbaum, 1994, p.73).

Sur 17 personnes qui ont une vie sexuelle active, 15 sont à risque élevé. Dans notre échantillon, 11 personnes ont eu plus d'un partenaire au cours des derniers 6 mois et celles-ci sont toutes à risque élevé selon notre échelle. Sur les 6 répondants qui ont eu seulement un partenaire au cours des derniers 6 mois, 4 sont à risque élevé.

Tableau 2. Échelle selon le groupe d'âge

Les 19 ans et moins.

	Occupation	Cigarette	Drogue	Alcool	Ecstasy	Vie sexuelle	Nombre de partenaires	Total	Niveau de risque
1	0	1	1	1	0	0	-	3	faible
2	0	0	1	1	0	0	-	2	faible
3	1	0	1	1	1	1	1	6	élevé
4	0	1	1	1	1	1	0	5	élevé
5	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
6	0	1	1	1	0	1	1	5	élevé
7	0	1	0	1	0	1	1	4	élevé
8	0	0	0	0	0	1	0	1	faible
9	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
10	1	1	1	1	1	1	1	7	élevé
	2/10	3/10	8/10	9/10	5/10	8/10	6/10		7/10

Les 20 ans et plus

	Occupation	Cigarette	Drogue	Alcool	Ecstasy	Vie sexuelle	Nombre de partenaires	Total	Niveau de risque
1	0	0	0	1	0	1	0	2	faible
2	0	0	1	1	1	1	0	4	élevé
3	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
4	0	0	1	0	1	0	-	2	faible
5	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
6	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé

7	1	0	1	1	1	1	1	6	élevé
8	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
9	1	0	1	1	1	1	0	5	élevé
10	1	0	1	0	1	1	0	4	élevé
	3/10	4/10	9/10	8/10	9/10	9/10	5/10		8/10

Nous allons maintenant regarder notre échantillon en fonction de l'âge. On remarque tout de suite que, chez les 19 ans et moins, il y a 7 personnes sur 10 qui ont un niveau de risque élevé. Du côté des 20 ans et plus, c'est 8 sur 10 qui se retrouvent dans la catégorie élevé. On remarque que la proportion de gens qui consomment de la drogue est sensiblement la même dans les deux groupes d'âge. Elle est de 8 sur 10 pour les 19 ans et moins alors qu'elle est de 9 sur 10 chez les 20 ans et plus. Toujours chez les consommateurs de drogue, 6 sur 8 chez les 19 ans et moins sont à risque élevé tandis qu'ils sont 8 sur 9 chez les 20 ans et plus.

Quant à la consommation d'Ecstasy, ils sont 5 sur 10 chez les 19 ans et moins et sont tous à risque élevé. Parmi les 20 ans et plus, 9 sur 10 consomment de l'Ecstasy et 8 sont à risque élevé.

On trouve 8 personnes sur 10 dans la catégorie des 19 ans et moins qui ont une vie sexuelle active. Sur ces 8 individus, 7 sont à risque élevé. Du côté des 20 ans et plus, 9 personnes sur 10 ont une vie sexuelle active dont 8 sont à risque élevé.

Parmi les 19 ans et moins, 6 répondants ont eu plus d'un partenaire au cours des derniers 6 mois et ils sont tous à risque élevé. Chez les 20 ans et plus, 5 sur 10 ont eu plus d'un partenaire au cours des derniers 6 mois et ils sont aussi tous à risque élevé.

Tableau 3. Niveau de risque selon le sexe

Les hommes

	Occupation	Cigarette	Drogue	Alcool	Ecstasy	Vie sexuelle	Nombre de partenaires	Total	Niveau de risque
1	1	0	1	1	1	1	1	6	élevé
2	0	1	1	1	1	1	0	5	élevé
3	0	0	0	1	0	1	0	2	faible

4	0	1	1	1	0	1	1	5	élevé
5	0	0	1	1	1	1	0	4	élevé
6	0	0	1	0	1	0	-	2	faible
7	1	1	1	1	1	1	1	7	élevé
8	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
9	1	0	1	1	1	1	1	6	élevé
10	1	0	1	1	1	1	0	5	élevé
11	1	0	1	0	1	1	0	4	élevé
	5/11	3/11	9/11	8/11	9/11	9/11	5/11	8/11	

Les femmes

	Occupation	Cigarette	Drogue	Alcool	Ecstasy	Vie sexuelle	Nombre de partenaires	Total	Niveau de risque
1	0	1	1	1	0	0	-	3	faible
2	0	0	1	1	0	0	-	2	faible
3	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
4	0	1	0	1	0	1	1	4	élevé
5	0	0	0	0	0	1	0	1	faible
6	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
7	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
8	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
9	0	1	1	1	1	1	1	6	élevé
	0/9	7/9	7/9	8/9	5/9	7/9	6/9	6/9	

Si nous examinons nos données en fonction du sexe, nous remarquons que 9 hommes sur 11 sont à risque élevé alors que c'est 6 sur 9 du côté des femmes. Ces résultats vont dans le même sens que l'étude de Santé Québec (1991, p.5.7) qui démontrait que la proportion d'hommes dans la catégorie de risque élevé est plus forte que celle des femmes.

Quant à l'occupation, 6 hommes sur 11 sont toujours aux études dont 4 sont à risque élevé. Du côté des femmes, toutes sont aux études dont 6 sur 9 sont à risque élevé.

Chez les hommes, 4 sur 11 fument régulièrement la cigarette et ils sont tous à risque élevé. Chez les femmes, 7 sur 9 font l'usage du tabac et 6 d'entre elles sont à risque élevé.

Dans notre échantillon, nous avons 10 hommes sur 11 qui consomment de la drogue en général dans leurs loisirs dont 9 sont à risque élevé. Du côté des femmes, 7 sur 9 consomment et 4 d'entre elles sont à risque élevé. Au niveau de l'alcool, 9 hommes en consomment et 8 d'entre eux sont à risque élevé. Parmi les femmes, 8 consomment dont 6 sont à risque élevé.

Au sujet de l'Ecstasy, 9 hommes en consomment pour aller dans les party rave et 8 sont à risque élevé. Il y a 5 femmes sur 9 qui en consomment et elles sont toutes à risque élevé.

Notre échantillon comprend 10 hommes sur 11 qui ont une vie sexuelle active dont 9 sont à risque. Du côté des femmes, 7 sur 9 ont une vie sexuelle active et 6 d'entre elles ont un niveau de risque élevé. Parmi les gens qui ont une vie sexuelle active, on retrouve 5 hommes qui ont eu plus d'un partenaire au cours des derniers mois et qui sont tous à risque élevé. Pour les femmes, 6 ont eu plus d'un partenaire dans les derniers 6 mois et elles sont toutes à risque élevé.

Globalement, la grande majorité de notre échantillon est à risque élevé selon notre échelle. Lorsqu'on regarde au niveau des groupes d'âge, la proportion de personnes qui se retrouve dans la catégorie de risque élevé est sensiblement la même. En regard du sexe, les hommes sont plus à risque que les femmes. On peut dire que par leur situation sociodémographique, leurs habitudes de vie et leur vécu sexuel, la population étudiée est à risque.

Le port du condom viendra toutefois nuancer assez radicalement cette analyse. Le port du condom est considéré dans les études sur les comportements à risque comme étant un facteur à risque nul (Santé Québec, 1991, p.5.7). C'est pourquoi nous n'avons pas utilisé cette variable pour construire notre échelle. C'est un comportement préventif qui ne peut être considéré au même niveau que les autres variables retenues.

Dans notre échantillon, 13 personnes sur 20 nous ont dit qu'ils utilisaient toujours le condom lors de relation sexuelle. On a aussi 3 personnes sur 20 qui n'ont pas de vie sexuelle active mais qui ont la ferme intention d'en utiliser un lorsque la situation se présentera. Sur les 4 personnes qui n'utilisent pas le condom régulièrement, 2 d'entre elles

ont une relation stable, avec le même partenaire, depuis au moins 6 mois. Le port du condom est pratique commune chez les plus de 20 ans, exception faite de ceux qui ont une relation stable. C'est en regardant du côté des 19 ans et moins qu'on s'aperçoit que deux personnes sur 10 n'utilisent pas le condom régulièrement. C'est d'ailleurs ces mêmes 2 personnes sur 10 des 19 ans et moins, qui sont réellement à risque élevé; tous deux sont des hommes. Finalement, nous trouvons dans notre échantillon 2 personnes sur 20 qui sont réellement à risque.

Conclusion

Lors de l'élaboration de notre problématique, nous avons insisté sur certaines caractéristiques de la société contemporaine qui tendent à séparer les sphères d'activité des individus et les aliéner de certaines de leurs fonctions naturelles et de leurs facultés spirituelles. En cette fin de siècle où la société technocratique a atteint son paroxysme, s'élève au sein d'une nouvelle génération, une volonté d'autre chose, d'irrationnel, de sacré. Comme allant de soi, les nouvelles technologies deviennent, tout à coup, des moyens de se libérer de la dictature qu'elles ont engendrée. Les dimensions de temps et d'espace qu'elles ont imposées à l'humanité ne font plus l'unanimité. Une révolte contre la déshumanisation du « soi » renvoi des jeunes de toutes allégeances idéologiques, vers des rituels oubliés où le sacré est un culte de l'individuation et de l'intégration totale des personnes. Le rave est une forme postmoderne exacerbée de ce besoin d'être, comme le suggère un témoin de notre enquête, Érik: « Une participation active à la danse sans compromis, nous soustrait du monde quotidien et aussi de notre propre monde. Une impression d'atteindre un « soi » plus grand que soi-même fait certainement parti du rituel dans ce qu'il a de sacré. »

Si on se pose la question à savoir qui va dans les party rave à Québec, un profil type se dégage de notre analyse. Il s'agit surtout de jeunes étudiants de familles aisées, hétérosexuels, qui consomment de la drogue et ont un faible pour l'Ecstasy, mais, ils sont bien informés et prudents dans leur rapport à la sexualité. Toutefois, si nous avions eu les moyens et le temps, nous aurions poussé notre échantillonnage jusqu'à la saturation de toutes nos variables. Certains profils n'ont pu être exploités à notre

convenance, faute de trouver d'autres représentants. D'autres profils types auraient pu être dégagés d'un plus vaste échantillon.

Notre question de recherche qui est de savoir si la population qui fréquente les party rave de Québec est une population à risque de transmission des MTS et du VIH-Sida, trouve une réponse adéquate au terme de notre étude. Il semble que les rave attirent une clientèle à niveau de risque élevé, mais que ce ne soit pas à l'occasion des party que s'exerce le potentiel de risque qui lui soit associé.

Nos trois sources de données convergent vers cette conclusion. Premièrement, notre observation sur le terrain ne nous a rien montré qui aille dans le sens que les party soient propices aux rencontres d'ordre sexuel. En second lieu, nos entrevues nous révèlent la même constatation. Les répondants sont unanimes à dire que la motivation première à aller dans les rave n'a rien à voir avec la drague. Au contraire, on y recherche un remède à la désacralisation du quotidien. Finalement, quand nous analysons attentivement nos variables, il en ressort un profil manifestement à risque, mais celui-ci est atténué par le fait que la plupart des répondants sont bien informés et prudents dans leur rapport au sexe. Donc, il s'avère que notre hypothèse est contredite par les résultats de notre analyse. En effet, celle-ci stipulait que la population des party rave est une population à risque de transmission des MTS puisqu'elle porte un potentiel inhérent de risque associé à des antécédents et des caractéristiques reconnus à risque. Selon notre étude, il n'en est rien. Nous sommes en présence d'une population qui se préoccupe de sa santé.

C'est pourquoi nous aimerions, à la fin de ce travail, soulever une autre question. S'il n'y a pas lieu de s'inquiéter quant au problème de transmission des MTS et du VIH-Sida dans le milieu rave, il serait, par contre, opportun de s'intéresser à la question de la drogue. Comme nous l'avons observé au sujet de la sexualité, les jeunes ravers sont pratiquants, mais soucieux de leur santé. Donc, s'ils étaient mieux informés au sujet des drogues, il est fort probable qu'ils se comporteraient de la même manière: ils consommeraient, peut-être, mais en toute connaissance de cause.

Plusieurs pays dans le monde sont ouverts à une optique de « réduction des méfaits » et de « prévention de toxicomanie » qui mise sur l'information plutôt que

l'abstinence. Ainsi, si on consomme, au moins on connaît les dangers réels et les moyens d'atténuer les problèmes potentiels. Au Canada et au Québec, aussi, il y a des ouvertures en ce sens (Ecstasy, synthèse documentaire et pistes de prévention, document produit par la Régie régionale de santé et des services sociaux de Lanaudière).

Bibliographie

Arseneault, Michel, “ À la recherche du bonheur perdu ”, L'actualité, novembre 1996, Montréal, p.30-34, (Boris Cyrulnik, entretien)

Asselin, Suzanne, Louis Duchesne, Denis Laroche, Louise Dallaire, Sylvie Jean et Yves Nobert, Portrait social du Québec, Les Publications du Québec, Québec, 1992, 350 p.

Beck, Jerome and Marcha Rosenbaum, Pursuit of Ecstasy, the MDMA experience, State Universit

Borel, Vincent, “ Les Shamen : l'extase des années 90 ” Actuel, janv-fév. 1993, no 25-26, Paris, p.62-65.

Broughton, Frank, “ The joy of decks ”, Details, Juillet 1996, p.141-143.

Deniger, Marc-André, Jocelyne Gamache et Jean-François René, Jeunesses : des illusions tranquille

Dery, Mark, “ The trip, journey to center of Terence McKenna's innerself ”, 21-C Scanning the future, mars 1996, p.34-39, New-Jersey (interview).

Dumont, Fernand, “ Pour situer les cultures parallèles ”, p.15-34 in Question de culture 3, Les cultures parallèles, Fernand Dumont (dir), Leméac inc., Québec, 1982, 170p.

Dunlap, David W., « Fire fund-raiser is criticized over drug use linked to unsafe sex », New- York Times, 17 août 1996, p.22

Eliade, Mircea, Le sacré et le profane, Gallimard, Idées, Paris, 1965, 185 p.

Eliade, Mircea, Mythes, rêves et mystère, Gallimard, Paris, 1978, 279 p.

Eliade, Mircea, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Payot, Paris, 1983, 397 p.

Ellul, Jacques, Déviances et déviants dans notre société intolérante, Toulouse, Érès, 1992, 172 p.

Ferrarotti, Franco, Le retour du sacré, Vers une foi sans dogme, Méridiens Klincksieck, Paris, 1993, 253 p.

Ferré, Léo, sur le disque « Il n'y a plus rien », Barclay, Paris, 1973.

Fulchignoni, Enrico, « Quelle est la synthèse de ces lièmes rencontres de Nice », Transe, chamanisme et possession, (rencontres internationales), Édition Serre, Nice, 1986, 375 p.

Gane, Mike, Baudrillard Live, Selected Interviews, Routledge, London and New-York, 1993,
221 p.

Garaudy, Roger, Danser sa vie, Seuil, Paris, 1973, 200 p.

Gendron, Louise, “ Nés en 1976 ”, L'actualité, octobre 1996, p.74-85.

Goodman, Anthony-H., “ The criminal justice and public order act 1994 ”, Capital and class, 1995, 56, été, p. 9-13

Herpin, Nicolas, “ L’interaction, la déviance et la théorie des jeux ”, Les sociologues américains et le siècle, P.U.F., Paris, 1973, p.65-98

Howes, Sarah, “ Club class ”, New-statesman and Society, 1990, 16 nov, p.18,19

Johnson, Thomas, “ Chamanes ”, Actuel, janv-fév, 1993, no 25-26, Paris, p.54-61.

Kyrou, Ariel, « Sommes-nous des bêtes », Actuel, jan-fév. 1992, p.72-79.

Laborit, Henry, Éloge de la fuite, Éd. Robert Laffont, Paris, 1976, 235 p.

Lemay, Michel, “ Drogue et sexe : une interaction complexe ”, Psychotropes, vol. 6, no 1, hiver, 1990, p.85-95

Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Richard, Histoire du Québec contemporain, tome 2, le Québec depuis 1930, Boréal, Québec, 1989, 834 p.

Maheu, Louis et Arnaud Sales, La recomposition du politique, politique et économie tendances actuelles, l’Harmattan, les Presses de l’Université de Montréal, Montréal, 1991.

Masters, W.H., et Virginia E. Johnson, Human Sexual Response, Little, Brown, Boston, 1966, 366p.

Mead, Margaret, Coming of age in Samoa, a psychological study of primitive youth for western civilization, Blue Ribbon Books, New-York, 1978, 297 p.

Melucci, Alberto, “ Mouvements sociaux, mouvements post-politique ”, Revue Internationale d’Action communautaire, no 10/50, 1983, p.13-30.

Merton, Robert k., Éléments de théorie et de méthode sociologique, Gérard Monfort, St-Pierre de Salerne, 1965, 514 p.

Mignon, Patrick, « Drugs and popular Music: The democratisation of bohemia » p. 175-192 in Rave Off Politics and deviance in contemporary youth culture, Edited by Steve Redhead (dir), popular cultural studies, Avebury, England, 1993, 191 p.

Nietzsche, Frédéric, Ainsi parlait Zarathoustra, Librairie Générale Française, Paris, 1983, 530 p.

Odier, Daniel, « Le jeu de la vie et la mort », Planète plus, 1970.

Peretti (De), Christine et Kelley Leselbaun, Tabac, alcool, drogues illicites, opinions et concommutations des lycéens, Politiques, pratiques et acteurs de l'éducation, Institut National de recherche pédagogique, Paris, 1995 134 p.

Redhead, Steve, « The politics of Ecstasy » p.7-28 in Rave Off Politics and deviance in contemporary youth culture, Edited by Steve Redhead (dir), popular cultural studies, Avebury, England, 1993, 191 p.

Reich, Wilhelm, La révolution sexuelle; pour une autonomie caractérielle de l'homme, C. Bourgeoi

Richard, Réginald, “ Les jeunes, un écart Marginalité et parallélisme, une résistance ? ” p.133- 142 in Question de culture 3, Les cultures parallèles, Fernand Dumont (dir), Leméac inc., Québec, 1982, 170p

Rietveld, Hillegonda, « Living the dream » p. 41-78 in Rave Off Politics and deviance in contemporary youth culture, Edited by Steve Redhead (dir), popular cultural studies, Avebury, England, 1993, 191 p.

Rocher, Guy, Introduction à la sociologie générale, Hurtubise HMH, Montréal, 1969, 3 tomes, 562 p.

Roiret, Nicolas et Philippe Vandel, « Londres: plus fort que le punk, l'acid house » Atuel, déc. 1988, no. 114, p.82-91.

Russel, Kristian, « Lysergia Suburbia » p. 91-174 in Rave Off Politics and deviance in contemporary youth culture, Edited by Steve Redhead (dir), popular cultural studies, Avebury, England, 1993, 191 p.

Saunders, Nicolas, Ecstasy, dance trance and transformation, Quick american archives, Oakland, 1996 281 p.

Santé Québec, Enquête québécoise sur les facteurs de risque associés au Sida et aux autres MTS : la population des 15-29 ans, Québec, février 1992.

Schöffner, Nicolas, La ville cybernétique, Édition Denoël, Paris, 1972, 211 p.

Service de police, « Loi sur les aliments et drogues, annexe h », Tableau d'identification des drogues, cours de police, Collège Notre-Dame de Foy.

Smelser, N. « Mécanisme du changement et de l'adaptation au changement », dans R. Hoselitz et W. Moore, Industrialisation et société, Mouton, Paris, 1963, p.29-53.

Smith, Andrew, “ Safer house ”, The Face, oct. 1995, p.108-116

Spradley, James , Participant Observation, Holt, Rinehart and Winston, New-York, 1980, 195 p.

Szasz, Thomas Stephen, Les rituels de la drogue, Payot, Paris, 1976, 254 p.

Vastel, Michel, “ Le bilan de Fernand Dumont ”, L'actualité, octobre 1996, p.86-92, (interview)

Wilson, Edward O., Sociobiology the New Synthesis, The Belknap press of Harvard University Press, Cambridge, 1975, 696 p.

