

NICOLAS CHRISTAKIS

## VIOLENCE SOCIALE, VIOLENCE RITUELLE ET L' EXEMPLE DE LA MUSIQUE ROCK\*

### 1. Introduction

Du coup de poing sur la table lors d'une discussion d'affaires à l'attaque à main armée et des vandalismes des hooligans jusqu'à la guerre, la violence, rarement souhaitée et le plus souvent imprévue, est toujours vécue comme quelque chose de redoutable, de négatif, de chaotique. Au contraire, les rituels sont répétitifs et donc prévus. Ils sont vécus comme étant positifs et rassurants, parfois jusqu'à l'ennui. Ainsi en va-t-il des conduites individuelles plus ou moins obsessionnelles, des rituels sociaux quotidiens (sorties, repas familiaux...), mais aussi des cérémonies, des messes, des commémorations et autres célébrations lors desquelles, à en croire Durkheim<sup>1</sup>, les hommes «adorent» leur société.

La violence renvoie donc à première vue à un certain rapport à l'individu ou à la société, rapport qui implique non seulement la peur et la menace, mais aussi la force, qu'il faut savoir maîtriser, sinon exploiter. De même, par les rituels s'exprime la conformité aux prescriptions et le respect de l'ordre social, avec une certaine mise en scène de la force et une représentation de la violence.

Aussi bien violence que rituels se rapportent enfin aujourd' hui à une société en crise: nous parlons sans cesse de l'escalade de la violence (à l'occasion des diverses «insécurités» propres à notre époque, terrorismes, racismes, intégrismes, nationalismes...) et nous nous faisons peur en l'exhibant, si possible en direct, le cas échéant soigneusement mise en scène par des producteurs tout-puissants, sur les éc-

---

\* Η εργασία αυτή παρουσιάστηκε στο πλαίσιο της διημερίδας με θέμα τη βία που οργάνωσε το Institut Libre Marie Haps των Βρυξελλών, 25-26 Απριλίου 1993.

1. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1960 [1912].

rans télévisuels. Derrière donc les droits de l'homme et les actions humanitaires c'est bien une société perdant le contrôle de la violence qui se profile. Parallèlement, nous parlons aujourd'hui de crise des rituels, ce qui bien entendu va de pair avec les crises des valeurs, de la culture, du sacré, du sens en général. Là aussi, soit à cause d'une régression civilisationnelle, soit selon la logique d'une fuite en avant désespérée, nous ne rencontrons que violence. Si par exemple le religieux perdu doit se faire simuler et reproduire dans une indifférence mortelle et fatale<sup>1</sup>, son retour ne peut s'accompagner que d'intégrisme.

## 2. Définitions de la violence

De quoi s'agit-il, au juste, quand nous parlons de violence? C'est un mot utilisé tous les jours, à propos de beaucoup de choses qui se passent en nous et autour de nous, un terme polysémique recouvrant un éventail de sentiments, de conduites, de réalités et de contextes extrêmement large.

Partant des définitions du sens commun, nous pouvons emprunter deux directions différentes.

La première est celle du domaine juridique, où la violence caractérise la contrainte exercée sur la volonté d'une personne en vue d'en obtenir quelque chose. Il s'agit donc d'un certain nombre de faits et d'actions exercés sur quelqu'un. C'est selon la norme que la violence est alors qualifiée.

La deuxième concerne les différentes formes que revêt la force: nous sommes en présence de la violence dès lors que la mesure est dépassée ou que les règles sont enfreintes. Cela signifierait-il que notre perception de cette manière d'être de la force dépend de critères normatifs - c'est à dire sociaux? Nous pensons que oui. En effet, il existe bien des situations où l'existence et l'usage de la force peuvent être approuvées socialement et ne pas être identifiées comme allant au delà de la mesure (cas du sport, de la médecine, de l'application de la loi).

Pour les besoins du présent propos, et sachant qu'il est impossible de se débarrasser complètement des jugements de valeur, nous tâcherons de définir la violence de façon aussi large que possible. La violence renvoie toujours à une action entre des partenaires, l'idée

---

1. Voir par ex. J. Baudrillard. *La transparence du mal*, Paris, Galilé, 1990, p. 12.

d'un échange équitable en moins: que ce soit par la force ou par l'intimidation, *on agit sur quelqu'un, on le fait agir contre sa volonté, on porte atteinte à son intégrité physique, psychologique, morale*. Et les limites de cette intégrité sont très variables, fonction des périodes historiques et, à l'intérieur d'une société, des groupes et des sous-groupes et même fonction des dispositions personnelles.

Une telle définition, outre qu'elle prend en compte la dialectique société-individu et la dimension du vécu, nous permet de centrer notre attention sur la violence que nous appellerons *sociale*.

Expliquons-nous. La violence interpersonnelle (brutale, extérieure et douloureuse) et son complément chaotique si fréquent dans le discours quotidien (violence en tant que désordre), n'attirent pas suffisamment l'attention sur le caractère social (et donc du même coup sur les fonctions) de ladite violence. C'est pour cette raison que les psychologues sociaux, pour ne s'en tenir qu'à eux, parlent uniquement *d'agression*, ce qui ne désigne pratiquement que des comportements, faisant l'économie des systèmes institutionnels et symboliques dans lesquels ils se produisent.

Ainsi, nous tâcherons de comprendre la violence dans le contexte de ces systèmes. Mais attention: nous n'avons pas la prétention d'analyser de façon exhaustive les représentations sociales «codant» et «expliquant» la violence. Nous nous bornerons à une présentation sommaire des modalités extrêmes de violence autour desquelles se greffe un discours sur l'expression et le contrôle de la violence, notamment par les rites festifs (et leur avatar moderne quelque peu anémique, la fête). A cette occasion, nous présenterons les principales explications anthropologiques (à tendance psychanalytique et contre-psychanalytique) de la violence. Nous utiliserons enfin l'exemple de la musique rock (production culturelle aussi «spontanéiste» qu'«intégrée») pour illustrer la complexité - mais aussi l'intérêt - d'une analyse de la violence sociale (même sous forme d'objet culturel, médiatisé et ritualisé), des risques et des conséquences de son irruption et de sa canalisation.

### 3. Violence «chaude» et violence «froide».

Dans nos sociétés démocratiques post-modernes nous avons maintenant l'habitude de dénoncer deux modalités contrastées, voire même opposées, de violence sociale.

Celle que nous appelons violence «chaude» est visible, irruptive, sauvage et se désigne comme telle. L'exemple qui a provoqué le plus de tentatives d'explications est celui de la violence révolutionnaire émanant des foules vibrantes. Nous connaissons les analyses de Le Bon<sup>1</sup> concernant les masses fusionnelles et pulsionnelles, où l'homme civilisé et rationnel devient sauvage, prêt à obéir aveuglément au chef le plus délirant, aux idées les plus folles; prêt par conséquent à commettre les actes les plus violents. C'est bien sûr une explication psychologique qui se trouve à la base de la théorie de Le Bon, une explication rendant compte des changements survenant dans le psychisme de l'être humain en situation de foule.

D'autres cas de violence «chaude» suscitent des analyses plus sociologiques ou psychosociologiques. Ainsi en va-t-il de celle liée à l'insécurité dans le cadre urbain, telle la violence des sous-groupes comme les «voyous» en général (produits d'un savant dosage de jeunes, d'émigrés, de chômeurs), ou des sous-cultures comme les hooligans, les punks, etc. Ici, ce qui explique la violence est l'expérience de l'exclusion, le manque des structures sociales d'encadrement et leur remplacement par une groupalité où les comportements agressifs sont aussi bien compensatoires (de la frustration) que renforcés socialement (selon le modèle behavioriste).

Remarquons enfin que nous rencontrons dans certains manifestes de violence «chaude» des fragments émanant d'un discours à tendance «spontanéiste» associé très souvent au mode d'être juvénile: retour à la nature, au spirituel-exotique, au corps ... tout ceci nous introduisant à la deuxième grande modalité de violence sociale.

La violence «froide» pourrait presque être décrite en inversant les termes qui nous ont servi à l'approche de la précédente: elle est invisible, organisée, savante et se nie en tant que telle.

Cette forme de violence ne se ramène pas à la simple répression totalitaire. Au contraire, elle apparaît comme structurellement liée à la société démocratique de masse et aux déséquilibres dûs à la mobilité sociale, l'isolement urbain, l'accroissement de l'information, l'ébranlement des modèles d'autorité et des systèmes de valeurs. A tous ces bouleversements à tendance anémique, à toute cette incontrôlable complexification, la nouvelle intelligentsia du pouvoir répond par des méthodes d'analyse, de planification et de contrôle étayées sur les idées - loin d'être neutres - de rationalité et d'efficacité.

1. *Psychologie des foules*. Paris, P.U.F., 1895.

Nous concevons donc la violence «froide» comme étant liée à la technologie et à son corollaire idéologique, la technocratie. Elle constitue plutôt une utopie, dans le sens où il s'agit d'un désir d'extrême organisation et rationalisation de la vie sociale, d'une volonté de contrôle quasi total sur les choses et sur les êtres.

Il est intéressant de noter que les deux modalités polaires de la violence que nous venons de présenter sont tirées d'une dichotomie qui n'est pas étrangère à la pensée philosophique et sociologique.

Pour certains auteurs elles recouvrent partiellement deux systèmes axiologiques, plus ou moins confus et implicites d'ailleurs. Dans une perspective différente de la nôtre mais particulièrement intéressante, J. Maisonneuve<sup>1</sup> considère que ce qu'il appelle «spontanéisme aventuriste» d'un côté et «technicisme totalitaire» de l'autre, sont deux perspectives extrêmes qui se constituent en tant que solutions alternatives à l'ensemble des problèmes liés au changement. Cette approche a le mérite non négligeable de grouper en un tout significatif conduites, systèmes d'attitudes et de valeurs, représentations et, en général, fragments épars de la culture ambiante qui, considérés chacun isolément, ne nous auraient pas permis un regard complexe d'une réalité complexe et pas toujours institutionnalisée. Quand par exemple M. Wieworka<sup>2</sup> subdivise la violence collective en violence de certains groupes contre le pouvoir (terrorisme, grève, révolution) et violence du pouvoir contre les citoyens (terrorisme d'Etat, violence institutionnelle), il ne parle justement que de situations à «contrat de violence», ce qui risquerait de nous amener à passer sous silence celles à violence ressentie et/ou irruptive. Or, c'est bien selon nous cette dernière qui constitue une dimension intéressante de notre monde.

Souvenons-nous maintenant de la perspective de Nietzsche, selon qui il faut distinguer entre la force des faibles, qui a tendance à réprimer et à domestiquer, et celle des forts, qui affirme le droit à la vie. Nous pouvons facilement rapprocher la première de la violence «froide», étouffant la vie et limitant la volonté de puissance du surhomme - mais aussi de l'homme tout court. Dans une optique assez analogue, la violence pure est souvent considérée comme l'expres-

---

1. Le problème du changement, In *Introduction à la psychosociologie*, Paris P.U.F., 1973.

2. *Sociétés et terrorismes*. Paris, Fayard, 1988.

sion d'une sorte de colère «sacrée», affirmant les profondeurs intraitables de l'âme et de la liberté humaines.

De même, Georges Sorel<sup>1</sup> parle d'une violence - en l'occurrence celle de la grève générale - pure et purificatrice qui n'a comme but que l'affirmation de l'existence du prolétaire, alors que H. Arendt<sup>2</sup> déplore la rationalisation et l'exploitation de cette violence pure dictée par la seule colère. Enfin, selon W. Benjamin<sup>3</sup>, il existe une autre violence que celle limitée par le droit et utilisée par lui, une violence à l'état pur, capable de tout détruire pour mieux déclarer l'existence inaliénable du vivant<sup>4</sup>.

Au thème de la violence vient donc progressivement se greffer celui de la vie et de l'expression de la force vitale. Le contrôle et les limitations de cette dernière constituent un pivot autour duquel s'articulent les idées de désordre menaçant provenant du refus des entraves et d'ordre aliénant résultant de la canalisation de toute activité.

Mais ces deux réalités sont dialectiquement dépendantes l'une de l'autre: l'expression chaotique de la force vitale, pouvant notamment précipiter une violence sans bornes, a besoin de contrôle et d'injection d'ordre; un monde où triomphe le calcul, perdant toute chaleur et fantaisie, appelle le «réensauvagement» et l'injection de vie.

Pour que cette dialectique reste vivante, il faut préserver un espace où interviennent aussi bien la violence que son annulation. Et cet espace, celui du rituel, rend obligatoire le détour par les approches anthropologiques de la violence.

#### 4. Violence et lien social

Freud fonde sur un meurtre initial et réel l'origine du lien social et des pratiques rituelles dont la fonction est sa préservation. Il s'agit du meurtre du chef de la horde primitive, «...père violent, jaloux gardant pour lui toutes les femelles et chassant ses fils à mesure qu'ils grandissent.»<sup>5</sup> Ce meurtre, commis par les fils frustrés par cet état

1. *Reflexions sur la violence*, Paris, Ed. Marcel Rivière, 1946.

2. *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Levy, 1969.

3. *Oeuvres I: Mythe et violence*, Paris, Denoël, 1971.

4. Pour un inventaire complet de ces conceptions «vitalistes» de la violence, cf. Y. Michaud, *La violence*, Paris, P.U.F., coll «Que sais-je?», 1986, pp. 111-114.

5. Freud, *Totem et Tabou*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1947, p. 162.

des choses, leur causa néanmoins de puissants remords. Ainsi, «...après avoir assouvi leur haine et réalisé leur identification avec lui, ils ont dû se livrer à des manifestations affectives d'une tendresse exagérée. Ils le firent sous la forme du repentir; (...) Le mort devenait plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant; (...) Aussi les frères, s'ils voulaient vivre ensemble, n'avaient-ils qu'un seul parti à prendre: après avoir, peut-être, surmonté de graves discordes, instituer l'interdiction de l'inceste, par laquelle ils renonçaient tous à la possession des femmes convoitées...»<sup>1</sup>.

Enriquez<sup>2</sup>, lui, va plus loin, et affirme que c'est le premier rapport de solidarité lui-même qui résulte du désir de perpétuer un meurtre: la haine constitue en frères les individus soumis et le meurtre fonde le chef en figure paternelle. Ce meurtre ne s'accompagne pas uniquement de culpabilité, mais aussi du désir d'occuper la place vacante de chef tout-puissant, ce qui donne à la violence non seulement le statut d'acte fondateur du social, mais aussi celui d'une dimension fondamentale de son fonctionnement et de son devenir.

Girard propose un autre schéma de compréhension de la violence. Il se réfère à un état de violence originelle généralisée ne résultant ni d'un instinct agressif (dans le sens de l'éthologie et notamment de Lorenz) ni de la rivalité entre père et fils qui aboutit au schème oedipien élaboré par Freud. De même, il refuse l'idée d'une pulsion qui porterait l'homme vers la violence ou vers la mort, et ce parce que selon lui, entre l'homme-sujet et l'objet de son désir il existe un troisième terme, le rival, désirant le même objet que le sujet. Cette rivalité n'est pas accidentelle. En fait, le sujet «...désire l'objet parce que le rival lui-même le désire. En désirant tel ou tel objet, le rival le désigne au sujet comme désirable. Le rival est le modèle du sujet, non pas tant sur le plan superficiel des façons d'être, des idées, etc., que sur le plan essentiel du désir»<sup>3</sup>.

La société ne pourrait exister ni survivre à cette violence réciproque mimétique s'il n'y avait institution du sacrifice. Par le moyen de ce dernier la violence de tous se dirige vers et se concentre sur un seul (individu humain ou autre être ou objet pouvant jouer le rôle de bouc émissaire). La violence sacrificielle constitue une violence

1. *Ibid.*, pp. 164-165.

2. *De la horde à l'état*. Paris, Gallimard, 1983.

3. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset (coll. Pluriel), 1972, pp. 216-217.

ritualisée, pure et purificatrice, une violence *bonne* en ce sens que c'est sur la victime que va se séplacer la violence meauvaise et impure de la vengeance éternelle qui constitue pour l'homme la menace absolue.

La fonction du sacrifice n'est pas tant l'expiation d'une faute, d'un quelconque pêché originel, mais plutôt le détournement de la violence mimétique et le frein à son escalade potentielle. Et l'on peut ajouter avec J. Maisonneuve<sup>1</sup> que tous les rituels visent en fin de compte à l'expulsion de cette violence originaire et destructrice, intervenant non pas seulement en des périodes de crise (visée curative), mais aussi en dehors d'elles (visée préventive).

C'est donc l'essence même de la religion et l'existence des institutions judiciaires qui sont en cause ici. Ces dernières notamment, ont pour fonction de couper court à cette violence fondamentale. Si en effet la punition d'un meurtre était laissée à la famille de la victime, elle pourrait se propager à l'intérieur de la société sous forme de vendetta. Il ne s'agirait plus de punition, mais de vengeance ab eternam. La justice, institution extérieure à ce cercle violent, instance souveraine supra-sociale acceptée et respectée de tous, doit être assez forte et crédible pour constituer un frein absolu à la violence mimétique.

Quelles que soient les institutions qui la concrétisent - religion justice ou autre - il ne s'agit en fin de compte que d'une transcendance définissant une violence légitime, fondamentalement différente de toute violence illégitime. Le coeur donc de cette transcendance, l'âme véritable du sacré, est pour Girard constituée par la violence.

Dans cette optique, la scène théâtrale remplace l'autel du sacrifice en provoquant la *catharsis* auprès des spectateurs qui suivent le destin d'un héros joué par un acteur. Sur le modèle d'Oedipe, le héros a une double connotation: personnage lamentable, méprisable et coupable, il est en même temps objet d'une vénération quasi religieuse. Après avoir attiré sur lui toute la violence maléfique (annulation des différences culturelles et identitaires tendant à la destruction de l'ordre culturel et précipitation de la *crise sacrificielle* par l'inceste et le parricide), il la transforme en violence bénéfique, paix et fécondité.

---

1. *Les rituels*, Paris, P.U.F., coll. «Que sais-je?», pp. 112-116. V. aussi Girard *La violence et le sacré*, op. cit., p. 154.



La fête traditionnelle apparaît ici comme une préparation au sacrifice: la période de transgression qui la précède ou l'accompagne constitue une commémoration de la crise sacrificielle. Au terme de cette crise, le sacrifice restaure l'ordre menacé. C'est pour cela que même les rites et/ou les fêtes les plus violentes visent en réalité à chasser la violence.

##### 5. De la violence du bruit à la musique

Mais sur la scène musicale ne se passe-t-il pas quelque chose d'analogue à ce qui se joue sur la scène de théâtre? Comme sur cette dernière ce sont les aventures d'un héros qui sont symboliquement représentées, par le moyen du jeu des acteurs, il existe un autre espace où une forme différente de violence est domptée, celle du bruit.

En effet, dans sa forme brute, la première à être appréhendée par l'être humain, le bruit fait référence à la nature qui le produit. Que ce soit le son des trompettes de Jéricho, capable de détruire une cité inexpugnable, ou le bruit qu'essaient d'éliminer les techniciens de la communication, parasitant, gênant la transmission des messages, le bruit est violence.

Dans cette optique, et comme l'affirme J. Attali<sup>1</sup>, la musique n'est autre chose que du bruit mis en forme selon un code. Elle signifie symboliquement la canalisation de la violence et répond à la terreur du bruit de la même façon que le sacrifice rituel répond à la terreur de la violence. La scène musicale est donc un autre substitut au même titre que le théâtre, de l'autel du sacrifice et l'harmonie des musiciens une nouvelle affirmation de ce que la société est possible.

##### 6. De la transgression par la musique rock

A la lumière de cette thématique sur la violence, dont on vient de brosser à grands traits les directions les plus importantes, nous pouvons nous livrer à quelques remarques sur la musique rock.

Cette dernière, avec sa tradition issue en même temps du phénomène des teenagers, de la montée des contre-cultures et de l'irruption punk, se présente à première vue comme une opposition aussi bien à la société des adultes qu'au système aliénant, opposition dont la manifestation la plus immédiate consiste dans la création, entre ses adeptes et le reste du monde, d'un barrage de bruit violent, quelque fois à peine contrôlé et à la limite de l'assourdissant.

1. *Bruits*, Paris, P.U.F., 1977.

Où peut-on localiser ailleurs cette réponse «chaude» à la violence «froide»?

La musique rock doit d'abord une bonne partie de sa visibilité sociale à sa visée que l'on peut qualifier d'«idéologique». Elle constitue le moyen d'expression privilégié des préoccupations et des désirs de la jeunesse, catégorie sociale large et puissante mais ne rentrant pas dans le champ d'analyse de la sociologie classique<sup>1</sup>. En tant qu'expression des sous-groupes très variés constituant cette catégorie, distinguons à titre d'exemple:

- une «teinte» révolutionnaire (hippies des années '60, rappers d'aujourd'hui...)
- une «teinte» anarchiste et nihiliste (punk, new-wave...)
- une «teinte» chaotique (hard rock...)

Derrière ce contenu explicite, la réalité vécue de la musique, indépendamment des styles et des écoles, la fonde comme expression insouciant et joyeuse tout court, comme moyen de se défouler, de purifier les sentiments et de libérer le corps et son énergie vitale. Conjointement, le rythme et sa capacité mobilisatrice nous renvoient ici directement à l'expérience communautaire et participative. Souscrire à cette musique et vibrer à ses chants et ses rythmes, c'est aussi bien affirmer sa rupture par rapport aux valeurs dominantes que fêter l'union d'une communauté que l'expérience moderne ne fait que pousser à l'éclatement. Du concert grandiose à l'écoute autistique du walkman, la création et la re-création de l'ambiance festive traverse l'amour, actif ou passif, pour la musique.

Dans tous les cas on retrouve le caractère «chaud» de la musique: caractère plus ou moins subversif, mais surtout transgressif, opposé au quotidien morose ne serait-ce que par le côté libérateur (des contraintes sociales et, ce qui revient finalement au même, sexuelles).

Pourrait-il y avoir une fête niant complètement l'espace et le temps des hommes et de leur société? Il semble bien que non. La fête est délimitée dans son cadre symbolique et rituel dans lequel les comportements sont inscrits et d'où elle puise son sens. Nous faisons bien sûr référence au célèbre aphorisme freudien selon qui la fête «est un excès permis, voire ordonné, une violation solennelle d'un interdit»<sup>2</sup>.

1. «En termes non-marqués», pour utiliser une expression de J. Baudrillard (*Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Paris, Casterman, 1973).

2. Freud, *Totem et Tabou*, op. cit., p. 161.

Plus encore, un penseur comme R. Caillois<sup>1</sup> affirme que la fête (la transgression) atteste la validité des normes, contribuant, toujours selon l'idée durkheimienne, à la séparation du sacré et du profane. Parallèlement, le dérèglement, même s'il équivaut à l'ouverture d'une soupape de sécurité énergétique, doit être compris comme le retour à un temps où le temps n'existait encore pas, comme une actualisation de l'ère primordiale de la création «... qui a vu toutes les choses, tous les êtres, toutes les institutions se fixer dans leur forme traditionnelle et définitive. Cette époque n'est autre que celle où vivaient et agissaient les ancêtres divins dont les mythes rapportent l'histoire»<sup>2</sup>.

Retour donc régénérateur au chaos, mais toujours à l'intérieur d'un cadre symbolique. Ainsi, le problème de la «nostalgie festive»<sup>3</sup> reste entier: est-elle dûe à un triomphe, même provisoire, de la violence «froide», ou à un recul des limitations imposées par le sacré, résultant de la crise culturelle plus générale?

Quoi qu'il en soit, la musique rock ne peut pas prétendre, même si elle se veut «chaude», au débordement total, à l'abolition des liens de socialité humaine favorisant l'apparition du *collectif nomade* dont parle D. Grisoni<sup>4</sup>, hors de tout cadre rituel et symbolique. Cet imaginaire réel «...où s'exercent seulement les forces du «ça», les grandes instances de la subversion...»<sup>5</sup>, n'est décidément pas son seul domaine, étant donné le système économique qui la sous-tend, appartenant en grand partie à ce qu'elle s'énonce comme violence «froide».

La musique rock est en effet étroitement liée à la culture de masse, dont elle dépend tant au niveau de sa production qu'à ceux de sa mise en circulation et de sa consommation. Laissant de côté le problème des entités sous-culturelles qui la créent selon la logique du «bricolage sémiologique», son existence sociale est en bonne partie surveillée par les instances du show-business qui ne s'intéressent qu'au profit et ont une certaine tendance à favoriser les produits standardisés et peu originaux. Dans ces conditions d'étouffement relatif, de contrôle et de limitation des musiciens et des auditeurs, la fête transgressive se confond avec le loisir dynamique, où l'appren-

1. *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

2. *Ibid.*, pp. 130-131.

3. Expression empruntée à Maisonneuve (*Les rituels*, op. cit., p. 53).

4. Esquisse pour une théorie de la fête. *Autrement*, 7, 1976, 231-240.

5. *Ibid.*, p. 238.

tissage de l'intégration sociale par les styles et la mise en scène de la subversion apparaissent comme des bénéfiques secondaires.

A l'ombre pourtant des grandes vedettes médiatiques et des courants «qui rapportent», en les imitant, en les rivalisant ou en les combattant, fleurissent les petits groupes et ce qu'il est convenu maintenant d'appeler «scènes indépendantes». Sous cet angle, la musique rock n'est plus une seule et même réalité, libératrice ou «recupérée», mais plutôt un champ d'affrontement opposant différentes instances de violence, et plus particulièrement différents représentants des deux modalités violentes dont nous avons parlé. Faisant partie de la violence «chaude» à sa naissance, la musique rock peut en effet être utilisée en vue de manipuler et d'endormir les masses selon la logique et les buts de la violence «froide».

#### 7. En guise de conclusion: souffrance shamanique et rite de purification.

Ces problèmes, dont l'évocation ne peut qu'être fortement marquée par des prises de position idéologiques (ou «d'humeur»), sont loin d'être considérés comme résolus dans le cadre de la présente discussion. Néanmoins, après avoir évoqué la richesse du sujet et la multitude des points de vue, nous pouvons nous aventurer à proposer certaines ébauches de réponses.

A un premier niveau, qui apparemment préoccupe beaucoup les rockers<sup>1</sup>, les pratiques rock sont narquées par l'affrontement de ces violences. Le but visionnel du musicien est l'affirmation d'une identité en rupture (liée à des catégories sociales marginales et/ou opprimées).

C'est *l'hypothèse shamanique*<sup>2</sup>: la catharsis est ici identifiée à l'arrivée en terre promise (la libération, l'utopie), d'où la prééminence des contenus révolutionnaires plus ou moins violents mais aussi oniriques et naturistes. Il existe donc un rituel de fusion communautaire où un shaman (le rock performer) guide les fidèles, par ses actes (musique, danse, narration) vers ce monde promis.

Et cela, ce n'est pas facile! Non pas seulement parce qu'il faut évidemment y croire et fournir un langage remplaçant les fidèles dans

---

1. Voir J. - M. Seca *Vocations rock*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1988, *Les purificateurs du rock*, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XC, 1991.

2. Nous devons sa première formalisation (quoi que nous proposons un autre niveau d'explication à la violence) à F. Terzakis *Notes pour une anthropologie de la musique*, Athènes, Prisma, 1990 (ouvrage non traduit en français).

le cadre du mythe<sup>1</sup>, mais aussi pour une raison qui s'ajoute à celle-ci, tenant à la place sociale et économique de la musique: le musicien vient souvent du monde du show-business (ou aspire à lui, s'il n'a encore que le statut d'apprenti) et porte en lui cette contradiction fondamentale propre à sa place sociale et aux formes de violence qu'il doit représenter. Il doit donc souffrir pour assumer cette contradiction, vaincre le système aliénant et aller chercher un peu de ce temps perdu qu'est le mythe.

Allons plus loin: il apparaît que la musique rock, en partie au niveau de son contenu et en tout cas au niveau de sa forme, propose une violence qu'elle resoud dans le cadre d'un rite qui pourrait s'apparenter à une purification sacrificielle. Pour permettre à ce rite son avènement, il faut en premier lieu créer le risque de la violence primordiale, d'où justement la violence de la fête transgressive, sous forme d'inversion des interdits. Cette violence est portée à son paroxysme de par l'aspect collectif et unanime de l'écoute et de la participation musicales.

Nous avons plus haut fait allusion à la fonction sacrificielle de la musique par mise en forme du bruit. Avec la forme musicale rock en particulier, nous sommes en présence d'une violence sans précédent, d'une puissance et d'un volume sonores atteignant des niveaux presque insupportables. Cette matière première qu'est ici le son, livrée sous la forme la plus brute et la plus chaotique que possible, à la limite du retour à l'indifférenciation originelle, appelle du même coup des techniques de contrôle extrêmement fines tant au niveau artistique qu'au niveau technologique. C'est en ce sens que nous pensons que le rituel rock pourrait constituer une technique d'apaisement catartique. Dans cette optique, la violence rejaillissant sur les rockers (drogue, suicide...), personnages d'ailleurs officiellement «transgressifs»<sup>2</sup>, n'est qu'un épiphénomène visant à déplacer l'attention plutôt qu'à fournir la vraie clef de sa compréhension.

---

1. Voir bien sûr Cl. Lévi-Strauss, L'efficacité symbolique In *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958.

2. Nous pensons aussi bien à l'*hybris* qu'au potlatch...

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η ανθρωπολογική σκέψη τοποθετεί τη βία στα ίδια τα θεμέλια του κοινωνικού δεσμού, ενώ οι τελετές (και μάλιστα οι θυσιαστικές) στοχεύουν στην εξουδετέρωση αυτής της (ενορμητικής ή μιμητικής) βίας. Παράλληλα, σε ένα επίπεδο πιο καθημερινό και αξιολογικό, η βία εμφανίζεται υπό το πρίσμα δύο αντιδιαμετρικών εκφάνσεων, σύμφωνα με τη χρήση της και γύρω από το θέμα της έκφρασης ή/και του ελέγχου της «ζωτικής δύναμης».

Ποιο λοιπόν είναι το νόημα της ύπαρξης μιας μορφής κοινωνικής και καλλιτεχνικής έκφρασης (το παράδειγμα είναι αυτό της μουσικής ροκ) που είναι ταυτόχρονα «ενταγμένη» και «παραβατική» και στην οποία τα πλαίσια η βία δημιουργείται και εκτονώνεται μέσω της κωδικοποιημένης σκηνοθεσίας της;

Νικ. Χρηστάκης