

L'ÉMEUTIER ET LA SORCIÈRE

OLIVIER MARBOEUF

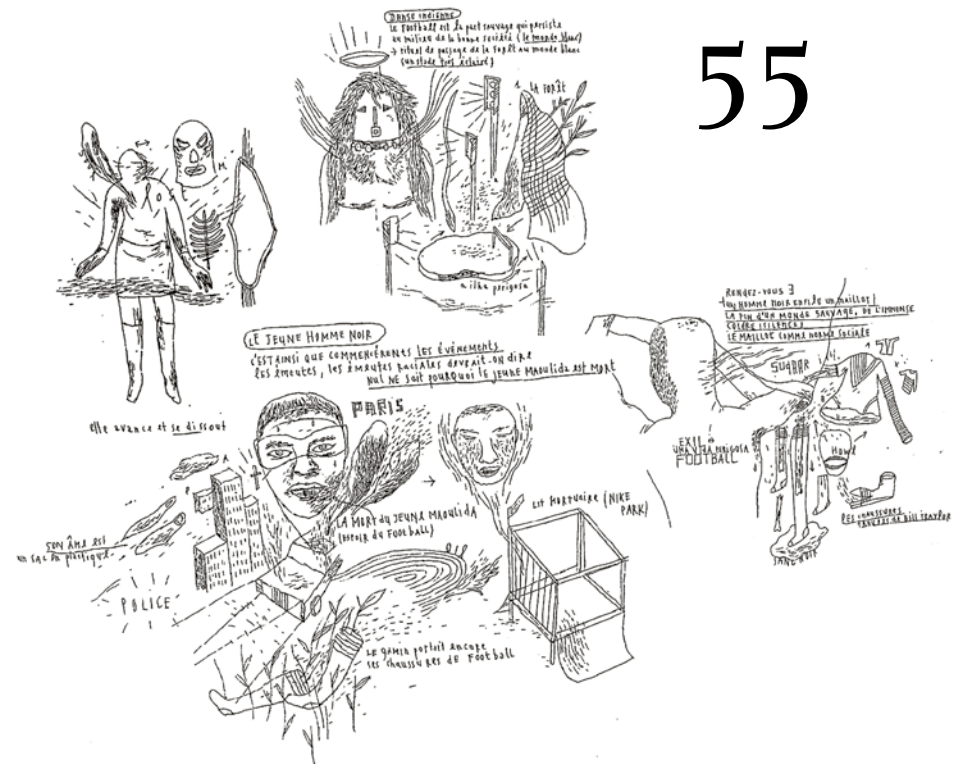
54

SORCIÈRES

THE RIOTER AND THE WITCH

OLIVIER MARBOEUF

55



WITCHES

Longtemps j'ai cherché à *nommer*, comme d'autres, ce qui me semblait – et me semble encore aujourd'hui – spécifique dans les émeutes des quartiers populaires qui ont agité la France durant les mois d'octobre et novembre de l'année 2005. La mort de deux jeunes à Clichy-sous-Bois, en région parisienne, avait provoqué à l'époque un embrasement sans précédent des banlieues de plusieurs grandes villes de l'Hexagone, portant l'événement en une de la presse nationale et internationale. Si les circonstances tragiques du décès de ces adolescents poursuivis par la police venaient renforcer un motif tristement récurrent dans l'histoire contemporaine de l'émeute, s'attarder quelque peu sur la nature particulière de cet événement me semblait nécessaire pour étudier sa dynamique, son vocabulaire propre et peut-être, c'est l'hypothèse qui traverse cette ébauche, son appartenance à une histoire *innommable*.

Comment saisir ce surgissement? Et plus encore le recevoir? Comment faire corps avec lui et en recueillir le savoir? Poser l'émeute comme principe secret de transmission et non comme rupture d'un ordre social établi était alors la base de mon projet. Essayer par là même de considérer des régimes multiples et simultanés de l'Histoire dont l'émeute serait un moment fugace de perception, aperçu par un trou dans l'écran des récits dominants. En cela, il me semblait nécessaire de relier les émeutes de 2005 à une certaine conception de l'histoire coloniale – un trafic des noms¹ – dont je me dois ici d'éclairer le chemin tortueux qui propose un usage particulier de la sorcière.

S'il m'a fallu un certain temps pour donner corps à quelques hypothèses relatives à ces émeutes, ce n'est pas du fait de la nature proprement sidérante de leur apparition, mais bien parce qu'il me semblait nécessaire – et il a été longtemps difficile de le faire entendre – de s'intéresser de plus près au corps de l'événement lui-même, à ce qui s'y passe; ce qui a été souvent assimilé, lors de discussions passionnées, à une fascination malsaine pour la violence, voire à un manque de compassion pour la souffrance sociale dont l'émeute serait l'évidente manifestation.

Dans les faits, les outils critiques convoqués pour *saisir* ces troubles opèrent tous, quels qu'en soient les objectifs et les obédiences d'une mise à distance de l'événement lui-même, de ce qu'il contient comme sens propre. Dans ce contexte précis, placer l'émeute au bout de la chaîne d'un schéma sociologique éprouvé, comme point culminant des exaspérations populaires, n'est pas suffisant. L'imaginer comme geste protopolitique – c'est-à-dire comme parole inarticulée à partir de laquelle il s'agirait de produire un savoir et un discours *a posteriori* – c'est faire l'économie de

¹ Olivier Marboeuf, « La Possession de Vanneste », *Mouvement*, n° 63 (printemps), 2012, p. 94–96.

Like others, I long sought to *name* what seemed—and still seems—distinctive about the riots that rocked France's working-class neighbourhoods in October and November 2005. At the time, the deaths of two youths in Clichy-sous-Bois, just outside Paris, provoked unprecedented unrest in the suburbs of several large cities. The event made headlines throughout France and around the world. Although the tragic circumstances of the deaths of these adolescents chased by the police reinforced a sadly recurrent theme in the contemporary history of riots, I found it necessary to linger a little over the particular nature of this event and study its dynamics, its own vocabulary and maybe—and this is the hypothesis that runs through this sketch—its place in an *unnameable* history.

How should this sudden event be grasped? And how should it be received? How can one make a connection with it and reap the knowledge it offers? My plan was based on treating rioting as a secret principle of transmission and not as a breach of an established social order. In this way, I would try to consider the multiple, parallel versions of history, in which riots were but fleeting moments of perception, appearing through a hole in the dominant narrative screen. In this sense, it seemed necessary to link the 2005 riots to a certain perception of colonial history—the trafficking of names.¹ Here I intend to elucidate this history's circuitous path, which suggests a particular use of the figure of the witch.

Although it took me a while to flesh out a few hypotheses relating to these riots, this was not on account of the very shattering nature of their appearance, but rather because to me, it seemed necessary (and for a long time it was difficult to make this understood) to more closely examine the body of the event itself, what was happening; an approach that was, during impassioned discussions, often likened to an unhealthy fascination with violence, even to a lack of compassion for the social suffering that a riot obviously manifests.

In practice, all of the critical tools used to *grasp* these tumultuous events operate regardless of the objectives and allegiances that lead one to distance oneself from the event itself, from what it contains in terms of literal meaning. In this particular context, it is not enough to place the riot at the end of the chain of a proven sociological model, as the culmination of working-class exasperation. Conceiving it as a proto-political gesture—that is to say as unarticulated speech from which knowledge and discourse is produced after the event—amounts to brushing aside the immediate experience it offers, ignoring the mute, invisible world that the particular moment allows us to glimpse, in which the bodies

¹ Olivier Marboeuf, « La Possession de Vanneste », *Mouvement* no. 63 (Spring 2012), 94–96.

l'expérience immédiate qu'elle propose, c'est ignorer le monde muet et invisible que ce moment particulier permet d'apercevoir et dont les corps des jeunes habitants des quartiers populaires seraient les plaques sensibles².

Les acteurs dominants de la société – les hommes politiques en premier lieu – s'empressent cependant de refermer l'événement, de le traiter comme le symptôme d'un corps malade auquel chacun administre ses remèdes. La difficile médiation de l'événement nous heurte, comme l'opacité qu'il oppose aux analyses à distance et l'engagement du corps qu'il réclame pour accéder au savoir. Son statut de performance forme un régime d'intelligence parallèle qui retient ici toute notre attention – nature tout autre que celle de la manifestation, nous le verrons plus loin, même si une analyse plus fine restera à développer à l'endroit de certains aspects les plus radicaux du carnavalesque qui contiennent eux aussi des promesses de transfiguration du quotidien dans un registre transgressif.

Bien sûr, comme souvent du côté conservateur de l'échiquier politique, ces émeutes n'ont pas laissé indifférent. Les exercices de l'insulte dont certains sont devenus salariés ont rempli la scène médiatique, allant chercher dans des foyers démissionnaires et polygames, dans des sous-sols où se côtoient tournantes et prières islamiques, le scénario d'une fiction contemporaine dont les liens avec les mythes coloniaux doivent nous alerter. Ainsi les désordres nocturnes de ces « sauvages³ » ne manqueront pas d'alimenter notre réflexion qui commence par l'endroit le plus problématique et le plus prolifique de l'événement: ce qu'il contient d'innommable.

DE L'INNOMMABLE

L'émeute appartient par définition à une catégorie d'événements difficiles à nommer. Elle surgit *sans prévenir*. En cela, elle s'éloigne radicalement des principes de la manifestation qui, dans sa forme contemporaine, s'est muée en un dispositif prédéfini d'annonces: parcours, mots d'ordre, fréquentation. L'émeute se soustrait en tout point à ce type de mobilisation – autant dans sa forme que dans l'horizon abstrait de la lutte. La tentation est grande de la subordonner alors à des principes de causalité et à ainsi l'organiser selon des catégories signifiantes – émeutes de la faim, émeutes anti-gouvernementales... Mais même dans cette économie de pensée, « l'émeute de banlieue » reste une définition sans épaisseur et le terme de « révolte des quartiers populaires » une fantasmagorie qui tente de juguler le vide que creuse justement cette situation particulière dans le sens commun.

² J'emprunte cette expression à l'artiste Simon Quéheillard.

³ On doit l'expression à M. Jean-Pierre Chevènement, alors ministre de l'Intérieur.

of the young residents of working-class neighbourhoods are the sensitive plates.²

However, society's dominant actors—primarily politicians—are quick to circumscribe the event, to treat it as the symptom of an ailing body to which each administers his or her remedies. The difficulty of mediating the event vexes us, as does the opacity it opposes to remote analysis and the physical commitment it requires for access to knowledge. Its performance status forms a parallel system of intelligence that captures our full attention—a system of a nature completely different from that of the protest, as we will see later, even if the need will remain for a more detailed analysis of some of the most radical aspects of the carnivalesque, which themselves also have the potential to give the everyday a transgressive tone.

Of course, as is often the case, these riots did not meet with indifference from the conservative side of the political chessboard. The exercises in insult that some have made into a profession filled the media scene, going searching in centres of irresponsibility and polygamy, in the underworlds where gang rape and Islamic prayers exist side-by-side, the script of a contemporary fiction whose links with colonial myths should alarm us. The nocturnal disorder of these “little savages”³ will not fail to feed our reflection, which begins with the event's most problematic and prolific area: its *unnameable* characteristics.

UNNAMEABLE

By definition, riots belong to an event category that is difficult to name. They arise *without warning*. In this sense, they are far removed from the principles of protests, which, in their contemporary form, have become structures predefined by announcements: approach, watchwords, association. From every perspective, riots do not fit this category of mobilisation, neither in their form nor in the abstract aims of their struggle. Therefore, it is very tempting to subordinate them to principles of causality and to organise them according to meaningful categories—hunger riots, anti-government riots... But even in this system of thought, the “suburb riot” remains an insubstantial definition and the term “working-class neighbourhood revolt” is a phantasmagoria that attempts to fill the void that this particular situation opens up in the common understanding.

Riots are elusive. They appear without announcing their objective and disappear without a trace. No discourse precedes them and, on the level that interests us here, no demands are made. At this point in the analysis, it is perhaps necessary to focus our attention on this absence, this

² I have borrowed this expression from artist Simon Quéheillard.

³ I owe this expression to Jean-Pierre Chevènement, then Minister of the Interior.

Lémeute (s')échappe. Elle apparaît sans prononcer son projet et disparaît sans laisser de trace. Nul discours ne la précède et, dans le registre qui nous intéresse ici, nulle revendication ne s'y prononce. À ce moment de l'analyse, il est peut-être nécessaire de nous concentrer sur cette absence, cette stratégie du vide qui contraste avec la puissance visuelle que convoque l'événement. S'il semble possible de souligner une dimension particulière des révoltes de banlieue depuis le seuil des années 1980 dans l'histoire contemporaine des émotions populaires⁴, c'est qu'ici l'événement dans sa forme fait directement écho aux populations innombrables qui en sont les acteurs et c'est pour cette raison qu'il est indispensable de replacer cette situation dans une perspective coloniale pour lui donner une nouvelle épaisseur.

Comme je l'ai souligné dans des textes précédents⁵, l'acte de nommer est l'un des protocoles du projet colonial qui me semblent des plus significatifs. Nommer est une manière de *faire sortir des ténèbres*, de mettre en lumière, de rendre intelligible quitte à nommer *par-dessus*. On se rappellera que des périodes coloniales les plus anciennes aux épisodes les plus récents, la disparition des noms du colonisé – des territoires, des rues comme des personnes – compose en soi un mode de domination et la renomination un principe de saisie. Qu'il s'agisse de la transmission patronymique du maître vers l'esclave affranchi ou de l'escamotage des noms dans l'état civil de l'Algérie française, pour ne citer que deux exemples, il convient d'apercevoir ici une entreprise complémentaire de celle du projet moderne du colonialisme qui repousse par ailleurs les savoirs, les pratiques et les formes de vie du colonisé dans l'obscurité du primitif.

Ce n'est pas tout à fait un hasard si l'on retrouve des décennies plus tard ce peuple qui n'a pas de nom au cœur des émeutes. « Jeunes de banlieue », « enfants issus de l'immigration », « racailles », « sauvageons », nombreux sont les termes qui expriment la difficile capture par les mots de ceux dont le destin tragique prolonge cette histoire innommable. Il conviendra de prolonger l'analyse de la constitution de la communauté abstraite des « jeunes de banlieue ». Tout en notant que cette catégorie ne recouvre globalement pas une réalité stable – tous les jeunes qui habitent en banlieue ne sont pas des « jeunes de banlieue » –, on s'intéressera à la constitution de ce groupe minoritaire dont l'émeute peut être considérée comme l'un des rites d'identification. Si elle est largement alimentée par les fantasmes et les préjugés discriminatoires, si ses frontières sont floues, on ne pourra faire l'économie du constat que l'identité « jeunes de

4 Je m'inscris ici en faux avec le travail de l'anthropologue Alain Bertho (dont je partage cependant plusieurs analyses), qui cherche à constituer une catégorie transnationale de l'émeute à l'heure de la globalisation.

5 Olivier Marboeuf, « La Possession de Vanneste », *Mouvement*, n° 63 (printemps), 2012, p. 94-96.

void strategy, which contrasts with the visual power that the event summons. If it seems possible to emphasise in the contemporary history of working-class emotions⁴ a particular aspect of the suburban revolts that have taken place since the early 1980s, this is because formally, the event directly reflects the unnameable populations that are its actors, and this is why it is crucial for this situation to be placed back in a colonial perspective to give it new depth.

As I have emphasised in previous texts⁵, I consider the act of naming to be one of the most significant protocols of the colonial project. Naming is a way of bringing something *out of the shadows*, into the light, making it intelligible even if this means naming *over the top*. Let us recall that, from the earliest colonial periods to the most recent episodes, the disappearance of the names of the colonised (names of territories, streets and people) itself constitutes a form of domination and the resurrection of a principle of seizure. Whether it be the transmission of a patronymic from master to emancipated slave or the disappearance of names from the civil register of French Algeria, to mention only two examples, it is useful to notice that this undertaking complements that of the modern colonialist project, which drives the knowledge, practices and lifestyles of the colonised into a primitive darkness.

It is not entirely coincidental if, decades later, we find this nameless population at the centre of the riots. “Suburban youths”, “children of immigration”, “rascals”, “little savages”: many are the terms that express the difficulty of using words to capture those whose tragic destiny prolongs this unnameable history. It is necessary to extend the analysis of the composition of the abstract “suburban youth” community. Keeping in mind that this category does not encompass a stable reality (not all youths who live in suburbs are “suburban youths”) we will examine the composition of this minority group, which might view rioting as one of its identification rites. Although it is broadly fuelled by discriminatory fantasies and prejudices, although its boundaries are vague, one cannot dispense with the observation that the identity “suburban youths” constitutes a real partition at the heart of the youth population: one that “spoils” the most legitimate protests—such as that, a few years ago, against the First Job Contract (*contrat première embauche* or CPE). We will bear in mind that the emotion generated by the death of the youths in Clichy-sous-Bois consolidated a community of tragic fates in a more obvious way—according to a principle of identification—and that it attracted the indignation of the

4 Here I challenge the work of anthropologist Alain Bertho (with whom, however, I share several studies) whom is seeking to create a transnational riot category in the time of globalisation.

5 Olivier Marboeuf, “La Possession de Vanneste”, *Mouvement* no. 63, (Spring 2012), 94–96.

banlieue» forme une partition effective au cœur de la jeunesse, de celle qui vient «gâcher» les manifestations les plus légitimes – comme celle qui s'opposa il y a quelques années au contrat première embauche (CPE), par exemple. On gardera aussi à l'esprit que l'émotion suscitée par la mort des jeunes de Clichy-sous-Bois consolida de façon plus évidente une communauté de destins tragiques – selon un principe d'identification – qu'elle ne suscita l'indignation de la société française dans sa globalité à l'endroit du meurtre d'enfants. Il ne s'agit plus de jeunes – figures sacrées de la République – mais bien de *ces jeunes-là*. Notons que la séparation de ce groupe particulier du reste de la société ouvre, comme pour les sorcières, la possibilité d'appliquer des lois d'exception.

Ainsi se forge le début des traits communs à nos deux figures d'étude – l'émeutier et la sorcière – dont la dé-liaison sociale se traduit invariablement par la fabrique d'un nom *par défaut* et une disqualification des pratiques cachées au service d'une société de la surveillance qui place paradoxalement le visible au centre de son propre dispositif de dissimulation. Le théâtre des émeutes de 2005, en se situant au cœur des quartiers populaires – au contraire des émeutes dans le centre-ville de la capitale par exemple –, conclut la définition d'une situation particulière qui brille pour sa part par son régime d'absence: des hommes qui n'ont pas de nom, acteurs d'une situation qu'on ne saurait nommer dans un lieu sans qualité – qui échappe totalement au statut de ville. L'émeute de/en banlieue est un jeu de soustraction, son principe actif est une extrême tension vers un moment qui s'échappe du régime du dicible et en même temps – et ce n'est pas le moindre des paradoxes de son écho médiatique – de celui du visible.

Si nous revenons maintenant à la manifestation, nous voyons combien l'écart est remarquable avec les principes qui président à l'émeute. Nous l'avons dit, cette dernière ne répond à aucune forme de mobilisation militante, c'est-à-dire à aucune projection dans un horizon au-delà de l'événement lui-même. Pour reprendre le motif proposé par Philippe Pignarre et Isabelle Stengers⁶, il s'agit plus d'une recette que d'une théorie, c'est-à-dire plus d'une pratique que d'un projet. Ce qui a notamment des conséquences sur sa forme, son dess(e)in. Là où la manifestation contemporaine est un cortège, un parcours d'un point symbolique à un autre, une prise de la ville qui en emprunte cependant les principes urbains les plus significatifs – en épousant notamment le tracé des avenues –, l'émeute déchire littéralement la ville. C'est une *striation* au sens de Deleuze et Guattari qui dessine comme jadis les skateurs – d'avant les skateparks – des

⁶ Philippe Pignarre et Isabelle Stengers, *La Sorcellerie capitaliste*, Paris, La Découverte, 2005.

French population as a whole onto the site of child murder. It is no longer about youths—sacred figures of the French Republic—but about *those youths*. It should be noted that this particular group's separation from the rest of society, like that of witches, opens the possibility of applying laws of exception.

Here we see the emergence of the first of the traits shared by both of our figures under consideration—the rioter and the witch—whose social disconnection invariably translates into the manufacturing of a default name and the discrediting of hidden practices in the name of a surveillance society which, paradoxically, places the visible at the heart of its own dissembling device. The theatre of the 2005 riots, by being located at the heart of working-class neighbourhoods (contrary to riots in the centre of Paris, for example), concludes the definition of a specific situation that stands out because of its system of absence: people without names, participants in a situation that is hard to name, at a location with no standing that totally eludes the status of city. Rioting of/in the suburbs is a game of subtraction. Its active principle is an intense striving towards a moment that eludes the system of the expressible and at the same time—and this is not the least of the paradoxes of its reflection in the media—eludes that of the visible.

If we turn our attention back to protests, we can now see how greatly these differ from the prevailing principles of riots. As we have said, rioting does not meet the needs of any activist mobilisation, that is to say its objectives do not extend beyond the event itself. To borrow the comparison made by Philippe Pignarre and Isabelle Stengers⁶, it is more of a recipe than a theory; more of a practice than a plan. This has specific consequences on its form, its design. Whereas a contemporary protest is a procession, a journey from one symbolic point to another, an occupation of the city that nevertheless borrows its most significant urban principles—specifically by conforming to the street layout—a riot literally tears the city apart. It is a *striation* in the sense in which Deleuze and Guattari used this word; like a skater from the days before skateparks, it sketches invisible trajectories in the urban motif. A shapeless event that eludes reification, even if it relates to rituals, and thus summons the repertoire of tricks and knowledge accumulated by a provisional community bound by a transgressive dynamic. Whereas a protest presents a warlike power relationship, a front line where numbers generate shared meaning and legitimacy, a riot ceaselessly escapes; it does not advance and goes nowhere. To the power relationship it opposes a principle of anxiety through the subtraction of

⁶ Philippe Pignarre & Isabelle Stengers, *Capitalist Sorcery* (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

trajectoires invisibles dans le motif urbain. Un événement informe qui échappe à la réification même s'il s'inscrit dans le rituel et convoque ainsi le répertoire des malices et des savoirs illicites accumulés par une communauté provisoire reliée par une dynamique transgressive. Là où la manifestation propose un rapport de force guerrier, une ligne de front où le nombre produit le sens comme la légitimité, l'émeute s'enfuit sans cesse, elle n'avance pas et ne va nulle part. Elle oppose au rapport de force un principe d'inquiétude par soustraction des corps. Elle fait littéralement le vide et occupe volontiers le territoire de la nuit, espace du fantasme et de la transgression. Il faudrait s'étendre plus qu'il n'est possible dans ce contexte sur toutes les conséquences de ce penchant nocturne qui relie significativement l'émeute de banlieue à des rituels de magie et retourner ainsi notre lecture du corps invisible qu'elle met en scène. Notons dès à présent que l'émeute n'offre aucune prise, ni dans ses formes ni dans ses mots, et encore moins à l'endroit de ses acteurs, dont la furtivité est peut-être la caractéristique qui les inscrit le plus significativement dans le contemporain.

Et c'est donc à un spectacle paradoxal que nous ont invités les ouvertures de journaux télévisés et les unes de la presse. Pendant des semaines, l'émeute a rempli l'écran de son vide. Que voyons-nous? Des feux dans la nuit, des jeunes insaisissables et sans visage, des corps agiles qui disparaissent à souhait dans l'obscurité ou derrière des écrans de fumée selon *des recettes pour s'évaporer* dont nous ne savons rien. Quelque chose qui se refuse à la prise mais qui crée un piège fascinant d'inquiétude. Une possession. Comme tout rituel magique, l'émeute est un moment fugace de perception de l'invisible. Elle correspond à un instant d'intensification, à une charge. Soudain s'élève le niveau de perception et nous voyons, comme surgissant de nulle part, un autre espace social avec ses connivences, un moment où s'agrège tout ce qui a été produit en secret, pratiques illicites comme celles des sorcières dont le mode de transmission – comme dans tout rituel – s'inscrit d'abord dans une pratique, une performance. Il faut engager son corps pour recevoir cette connaissance qui ne se prononce pas. À se tenir en dehors, on ne comprend littéralement rien. C'est une pensée par l'expérience. Comme le rite vaudou révèle la nuit venue l'étonnante pulsation d'un autre monde tu et dissimulé le jour, l'émeute n'est pas ainsi une rupture, mais comme nous essayons ici de l'imaginer, une communauté secrète qui se révèle brièvement avant de retourner à son anonymat. Le corps fantomatique de ces jeunes encapuchonnés est ce corps anormal qui, comme l'enfant hippopotame du récit

7 Tobie Nathan et Isabelle Stengers, *Médecins et Sorciers*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2004.

bodies. It empties and willingly occupies the territory of night, a space of fantasy and transgression. It would be necessary to elaborate, more than is possible here, upon all of the consequences of this nocturnal penchant that meaningfully links the suburban riots to magic rituals, and to reverse our interpretation of the invisible body that it presents. But let us at least note that the riot offers no hold, neither in its forms nor in its words and even less in the area of its actors, whose furtiveness is perhaps the characteristic that provides their most meaningful link to the contemporary.

The spectacle that the top stories and headlines invite us to watch is a paradoxical one. For weeks, the riots filled our screens with their void. What did we see? Fires in the night, enigmatic, faceless, able-bodied youths who disappeared seamlessly into darkness or behind smoke-screens, according to *vanishing recipes* we know nothing about. Something that refuses to be grasped but traps us in a fascinating anxiety. A possession. Like every magic ritual, a riot is a fleeting moment of perception of the invisible. It corresponds to an instant of intensification, to a charge. Suddenly our perception level increases and we see, as if looming up out of nowhere, another social space with its own connivances, a moment when everything that has been produced in secret is aggregated, illicit witchlike practices whose mode of transmission—like in every ritual—is first and foremost part of a practice, a performance. It is necessary to commit one's body to receive this unspoken knowledge. By staying outside, one literally understands nothing. It is thinking through experience. Just as a voodoo rite at nightfall reveals the incredible heartbeat of another world that is hidden during the day, a riot is not a rupture but, as we will try to imagine here, a secret community that briefly reveals itself before returning to its anonymity. The ghostly body of these hooded youths is that abnormal body which, like the hippopotamus calf in Tobie Nathan's story⁷, warns us that another world exists, beyond the visible. Nathan's autistic calf and the suburban youth are similarly kept at a distance because *they say nothing to us*, nothing we are able to place in our system of thought. Nevertheless, I believe that a place must urgently be made for this singularity.

A WITCHLIKE EVOLUTION

To get to the witch idea, I must return to Philippe Pignarre and Isabelle Stengers's suggestion that capitalism be declared a "system of sorcery without sorcerers"⁸: return to it to shift its perspective a little. "Capitalist

7 Tobie Nathan & Isabelle Stengers, *Médecins et Sorciers* (Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 2004).

8 Pignarre & Stengers, *op. cit.*, p. 136.

de Tobie Nathan, nous avertit qu'un autre monde existe, au-delà du visible⁷. À l'autiste de Nathan comme au jeune de banlieue on réserve cependant la même mise à l'écart car *il ne nous dit rien*, rien qui puisse trouver sa place dans notre système de pensée. C'est pourtant à cette singularité qu'il me semble urgent de faire une place.

DU DEVENIR SORCIÈRE

Pour venir maintenant à cette idée de sorcière, il me faut repasser par la proposition de Philippe Pignarre et Isabelle Stengers de déclarer le capitalisme « système sorcier sans sorciers »⁸. Y revenir pour peut-être en déplacer quelque peu la perspective. « La sorcellerie capitaliste » de Pignarre et Stengers est littéralement un exercice de désenvoûtement. Nommer les principes et les acteurs d'un système sorcier qui littéralement *nous agit*.

Afin de dramatiser le « nous ne savons pas », nous avons pris le risque de nommer le capitalisme « système sorcier sans sorciers ». Il s'agit d'un nom, pas d'une théorie. Nommer est un acte qui suscite la pensée et le sentir – c'est pourquoi nous ne sommes pas prêts d'abandonner le nom « capitalisme » – et en l'occurrence il s'agit de tenter de susciter un rapport attentif – il faut toujours être attentif lorsqu'il y a opérations sorcières – à toute référence naturelle, légitime fondant un jugement qui trie, c'est-à-dire à tous les types de « nous savons » que suppose le tri⁹.

Le principe magique que décrivent les auteurs à l'endroit du capitalisme est de l'ordre de l'emprise spécifique qu'il exerce et du talent qu'il développe à contourner les objections et les attaques, en combattant sans faire front, en contraignant sans laisser prise. Leur perspective est d'apprendre à se protéger en tentant d'identifier ce qui nous rend vulnérables à cet ensorcellement et en le nommant.

Je voudrais reprendre à mon compte cette idée en la retournant, considérant que l'une des parades à ce système capitaliste pourrait bien être de se situer dans l'innommable, c'est-à-dire de résister comme il le fait lui-même à la saisie en développant des pratiques qui échappent à ce désenvoûtement, pratiques opaques, opérations multiples et sans tête, transmissions du savoir, de la ruse et des recettes à ses pairs sans passer par un mode déclaratif mais en restant dans celui d'un rite impliquant une co-présence des acteurs qui *performent* une communauté. C'est dans ce régime que je me propose de penser la puissance particulière des émeutes comme celles de l'année 2005 et d'inscrire leurs auteurs dans

⁸ Philippe Pignarre et Isabelle Stengers, *La Sorcellerie capitaliste*, op. cit., p. 59.

⁹ Isabelle Stengers, « Pragmatiques et forces sociales », *Multitudes*, n° 23 (hiver 2005-2006). En ligne: multitudes.samizdat.net/pragmatiques-et-forces-sociales [consulté le 28 septembre 2012].

Sorcery" by Pignarre and Stengers is an exercise in spell-breaking. Naming the principles and the actors of a system of sorcery that literally *causes us to act*.

In order to dramatise the "we don't know", we took the risk of calling capitalism a "system of sorcery without sorcerers". It is a name, not a theory. Naming is an act that gives rise to thought and feeling – that is why we are not prepared to abandon the name "capitalism" – and it is specifically about attempting to give rise to an attentive relationship – it is always important to be attentive when there are sorcery operations – with every natural, legitimate reference underlying a judgement that classifies, that is to say to all of the types of "we know" that the classification assumes.⁹

The magic principle the authors describe in relation to capitalism refers to the particular control it exercises and the aptitude it develops for reversing objections and attacks, fighting without facing an enemy, and constraining without being grasped. Their aim is to teach us to protect ourselves by identifying what makes us vulnerable to this bewitchment and naming it.

I would like to echo this idea by reversing it, and considering if one way to respond to this capitalist system could very well be to situate oneself among the unnameable; that is, to resist being grasped in the way that capitalism does, by developing practices that elude this spell-breaking, opaque practices, multiple faceless operations, passing on knowledge, tricks and recipes to one's peers without going into a declarative mode but remaining in the mode of a rite that involves a co-presence of actors *performing* a community. It is from this perspective that I propose to consider the distinctive power of riots like those of 2005, understanding their actors in terms of a *witchlike evolution*. Why choose the term "witch" over "sorcerer"? Mainly because "sorcerer" is a title that is part of the social order. Alongside chiefs, sorcerers are special intercessors between the visible and invisible, the guardians of medicines and rites. The same does not apply to witches. The dizzying shift that passing from one gender to another provokes here is a phenomenon that deserves a thorough study of its own. Let us remember that the term "witch" is not a title but an attempt, by a power, to grasp what eludes it – what eludes the social and sexual order (the woman who lives alone), as well as the capitalist economy (withdrawal, self-medication, self-management, subsistence farming).

⁹ Isabelle Stengers, "Pragmatiques et forces sociales", *Multitudes* no. 23, (Winter 2005-06). Available online: multitudes.samizdat.net/pragmatiques-et-forces-sociales [accessed 28 September 2012].

un *devenir sorcière*. Pourquoi préférer le terme sorcière à celui de sorcier ? D'abord parce que le sorcier est un titre inscrit dans l'ordre social. Au côté du chef, il est l'intercesseur privilégié entre le visible et l'invisible, le dépositaire des médecines et des rites. Il n'en va pas de même avec la sorcière. Le déplacement vertigineux que provoque ici le passage d'un genre à un autre est un phénomène qui vaudrait à lui seul une longue étude. Retenons ici que le terme « sorcière » n'est pas un titre mais bien une tentative de saisie par un pouvoir de ce qui lui échappe. Ce qui échappe à l'ordre social et sexuel – la femme qui vit seule – mais aussi à l'économie capitaliste – le retrait, l'automédication, l'autogestion, la culture de subsistance.

Ainsi à celle qui se tient hors de portée de la saisie capitaliste, on jette un sort en même temps que l'opprobre en en faisant une sorcière, un être malveillant comme on fait le récit des terribles mœurs des « sauvages » d'hier et d'aujourd'hui. Aussi le *devenir sorcière* s'inscrit comme expression invariable de la marginalité innommable. On dira que « ce jeune homme est devenu sorcière » pour exprimer sa force insaisissable, son pouvoir insondable mais peut-être aussi son extrême solitude, son détachement définitif du corps social majoritaire. On créera ainsi un invariable féminin, comme une manière de proposer un premier outil à l'immense chantier que présuppose une histoire de l'innommable.

Au contraire du mot sorcière qui apparaît comme disqualification et capture de celle qui échappe, le *devenir sorcière* que nous proposons n'est pas une saisie. Nous ne fixons ici aucun objet. Il s'agit plutôt d'un mouvement sans idéologie, un mouvement de pratiques, de recettes dont on aura compris qu'elles convoquent et sollicitent un corps échappé du conformisme.

Adresser ce *devenir sorcière* à l'endroit des émeutiers de banlieue – partant du principe que leurs manifestations (nous) échappent – est propre à jeter un trouble. Mais c'est bien ce trouble dont nous cherchons à traduire l'effet. Féminiser ainsi une situation dont on a vite fait de penser qu'elle n'est qu'un dérivé de l'art masculin de la guerre, c'est aussi tenter de la recevoir autrement et d'ouvrir l'hypothèse d'un genre indéfini qui serait l'attribut de ce corps étranger – celui de l'émeutier comme celui de la sorcière – devenu insaisissable, par une science inconnue, c'est-à-dire autrement et positivement invisible. La sorcellerie que nous convoquons ici nous est ainsi précieuse par son obscurité. Prendre soin de l'obscurité nous paraît pouvoir être un projet politique ambitieux en même temps qu'une écologie nécessaire. Prendre soin de ce nous ne voyons pas, des espaces d'où peuvent surgir ce (et ceux) que nous ignorons, c'est une autre manière de nommer ce rapport attentif que convoque Isabelle Stengers. Un soin pour l'espace vacant, pour l'espace des lisières, une sympathie pour l'ombre. On ne délogera donc pas ici la sorcière du fond de son bois pour l'exposer

Upon she who keeps herself beyond capitalism's grip, one heaps curses and opprobrium by turning her into a witch, a malevolent being, like when we tell the story of the terrible morals of the “savages” of yesterday and today. Witchlike evolution is also like an invariable expression of an unnameable marginality. You might say that “this young man has turned into a witch” to express his ungraspable power, his unfathomable power, and maybe also his extreme solitude, his decisive detachment from the social majority. In this way we will create a feminine invariable, a way of offering a first tool to the immense project that a history of the unnameable presupposes.

Unlike the word “witch”, which appeared as a means of discrediting and capturing she who eludes, the witchlike evolution that I propose is not a seizure. No object is being pinned down. It is a movement without ideology, a movement of practices, of recipes that we understand are summoning and soliciting a body that has eluded conformity.

Applying this witchlike evolution to the suburban rioters—based on the principle that their protests elude (us)—is likely to cause discomfort. But it is the effect of this discomfort that we would like to convey. By feminising a situation that we are quick to think of as deriving from the masculine art of war, we are also attempting to receive it differently and open the possibility of an indefinite gender characterising this foreign body (both that of the rioter and that of the witch), which has become ungraspable, through an unknown science, that is to say invisible in a different and positive way. The witchcraft that we are summoning here is invaluable because of its obscurity. Taking care of obscurity has the potential to be an ambitious political project as well as a necessary ecology. Taking care of what we do not see, spaces from which that (and those) we do not know arise, is another way of naming the attentive relationship that Isabelle Stengers calls for. Caring for vacant and marginal space, sympathising with the shadows. The witch will not be dislodged from the back of her forest and exposed to the light, but one will preserve the opaque quality of her ecosystem, which obstructs the violence of a present with no prospects or secrets, the illusion of transparency that is nothing but a new manifestation of the dissembling of the power that causes us to act.¹⁰ We will be very careful not to reify the witch and make her a hero, a model—albeit an anti-establishment one. She will remain a prospect, an evolution, an adjective

10 “In this day and age, the art of dissembling has reached an unprecedented level. But—a notable novelty—far from playing hide-and-seek with reality, now it expresses itself on the very surface of things, in what is immediately evident, with its perverse way of putting everything right under our

eyes in order to make it invisible.” Bruce Bégout, “Making of. Dans les coulisses des fabriques du rêve”, in Didier Ottinger (ed.), *Dreamlands : Des pares d'attractions aux cités du futur* (Paris: éditions Centre Pompidou, 2010), p. 286.

à la lumière, mais on conservera plutôt la qualité opaque de son écosystème qui fait obstacle à la violence d'un présent sans horizon ni secret, à l'illusion de la transparence qui n'est autre chose qu'un nouvel avatar de la dissimulation du pouvoir qui *nous agit*¹⁰. Nous nous garderons bien de réifier la sorcière, d'en faire une héroïne, un modèle – fût-il contestataire. Elle restera ici un horizon, un devenir, adjectif plutôt que nom, féminin mais définitivement singulier. Une méthode pour disparaître avant d'être pris, mais aussi pour surgir sans annonce et *faire retour*. Le *devenir sorcière* comme signe d'une histoire secrète qui revient, d'un envoûtement de l'histoire, une *hantologie*.

●●

10 « L'art de la dissimulation atteint de nos jours un niveau inégalé. Mais, insigne nouveauté, loin de jouer à cache-cache avec la réalité, il s'exprime à présent à la surface même des choses, dans ce qui est immédiatement évident, avec cette manière perverse de tout mettre sous la vue afin

de le rendre invisible », Bruce Bégout, « Making of. Dans les coulisses des fabriques du rêve », in Didier Ottinger (éd.), *Dreamlands : Des parcs d'attractions aux cités du futur*, Paris, éditions Centre Pompidou, 2010, p. 286.

instead of a noun, feminine but permanently singular. A method of disappearing before being caught, but also of looming up unannounced and reverting. Witchlike evolution as a symbol of a secret history that is coming back, of a bewitchment of history, a hauntology.

●●