

## Les utopies paradoxales des citadins « martyrs » de l'apartheid

### Chloé Buire

#### Résumé

Le Cap, première capitale de l'Afrique du Sud s'est construite sur des injustices spatiales caricaturales. Comptoir hollandais sur la Route des Indes, colonie britannique puis siège du parlement sous l'apartheid, la ville est profondément marquée par le racisme. En 1994, l'élection de Nelson Mandela a symbolisé l'abolition de ce racisme d'Etat mais les déclarations politiques de rupture avec le passé sont loin de signifier l'éradication des préjugés et des souvenirs de la violence physiquement gravée dans l'espace. A partir d'interviews vidéos présentant les itinéraires de trois habitants des townships, l'article montre les « lignes de fuite » le long desquelles s'élaborent les identités citadines de ceux qui ont subi les déménagements forcés au Cap sous l'apartheid. Leurs souvenirs personnels prennent la forme d'un mythe fondateur marqué par une valorisation d'une expérience martyre tandis que leur vie quotidienne prend sens à travers des lieux symboliques et des imaginaires socio-religieux qui concurrencent « l'ordre des choses ». La notion d'hétérotopie peut ainsi permettre de décrire les mondes parallèles dans lesquels les citadins se réfugient pour inventer un ordre alternatif leur permettant de surmonter les marques de la domination au jour le jour.

**Mots-clés : Le Cap, citadinité, nostalgie, utopie, mythe, production de l'espace, injustice.**

*I'll start with where I come from... I'm from Simonstown originally, even the southern part of Simonstown. Since the 18th century our family has been in Simonstown. So like, my father was working at the dockyard, for the Navy, in Simonstown, for the rest of his life until they were moved to Gugulethu. So I grew up there... As we were kids now, we were mixed with Coloreds, with Indians. So we didn't play with Whites actually... The shop is only few minutes walk, maybe 10 to 15 minutes to town. So we used to walk by foot to town. You know maybe groceries, mainly we were delivered. So you just pop to the shop and there's delivery at home. So that was the way we live. It was a beautiful life. And, when we were kids that time everything was beautiful and lovely. (Rose, interview du 19/12/2008)*

Depuis 1965, Rose habite à Gugulethu, l'un des principaux *townships* de la ville du Cap, en Afrique du Sud (voir carte 1). Anciennement réservé aux populations dites 'noires africaines'<sup>1</sup>, Gugulethu compte aujourd'hui plus de 80000 habitants, marqués

<sup>1</sup> Au recensement de 2001, les statistiques officielles répartissaient les 2,9 millions d'habitants de la métropole (3,5 millions en 2007) suivant les proportions suivantes : *Coloured* ('Colorés') 48 % ; *Black African* ('Noirs Africains') 32 % ; *White* ('Blancs') 19 % ; *Indian or Asian* ('Indiens' ou 'Asiatiques') 1 %. Ces désignations reposent sur la déclaration des personnes recensées et non plus sur une décision administrative comme c'était le cas sous l'apartheid. Je les utiliserai moi aussi, entre apostrophes, afin d'insister sur leur construction historique et de se distancier du racisme qui les sous-tend.

par le chômage et la pauvreté. Le paysage est monotone. Le gouvernement de l'apartheid a construit des rangées de maisons dans des rues en forme de croissant. Ces maisons sont si petites qu'on les appelle "les maisons boîtes d'allumettes" (*matchbox houses*) et les rues en croissant ont permis d'isoler le quartier du reste de la ville : il n'existe que deux points d'accès pour relier Gugulethu aux axes qui conduisent au centre-ville, à plus de vingt kilomètres de là. La forme urbaine traduit la domination imposée à ceux qui étaient alors appelés les 'non-Blancs'. En 2008, Rose fait partie d'une petite classe moyenne 'africaine' touchée de plein fouet par la flexibilisation accrue du marché du travail. Propriétaire d'une « boîte d'allumettes » qu'elle a héritée de ses parents, Rose vit de ses prestations occasionnelles en tant que cuisinière. Son mari vend des chips et des bonbons aux enfants du quartier depuis le perron. Leur fille cadette prépare son baccalauréat dans un établissement prestigieux, grâce à une bourse privée mais les perspectives restent incertaines. Depuis plusieurs années, les deux fils aînés cumulent les petits emplois sans parvenir à se stabiliser malgré leurs diplômes. Avec Rose, nous avons rapidement sympathisé. J'ai aimé sa gouaille bienveillante. Elle m'a prise sous son aile. Alors en ce début d'été, je me suis rendue chez Rose avec ma caméra pour l'interviewer sur son parcours de vie. Elle m'avait raconté par bribes sa fierté d'être « une vraie capetonienne », « *born and bred* » dans la métropole. Née en 1950, Rose a connu toutes les phases de l'apartheid et de son démantèlement. J'aimerais qu'elle me raconte son expérience. Et c'est donc ainsi qu'elle commence : « *It was a beautiful life* ».

Les pages qui suivent s'interrogent sur la fonction sociale de cette image d'un paradis perdu associée à la vie avant l'apartheid. L'idéalisation du passé remplit en effet le rôle d'une utopie à laquelle sont comparées les conditions actuelles. La notion d'utopie est ici utilisée pour désigner les imaginaires qui se construisent en réaction aux injustices vécues au quotidien. Elle ne renvoie donc pas nécessairement à des « non-lieux » particuliers mais plutôt à un processus intellectuel de la situation présente, en particulier à travers les réminiscences nostalgiques du passé. Les représentations idéalisées qui font du pré-apartheid un véritable « paradis perdu » servent alors de mythe<sup>2</sup> fondateur collectif dans le sens où elles permettent de

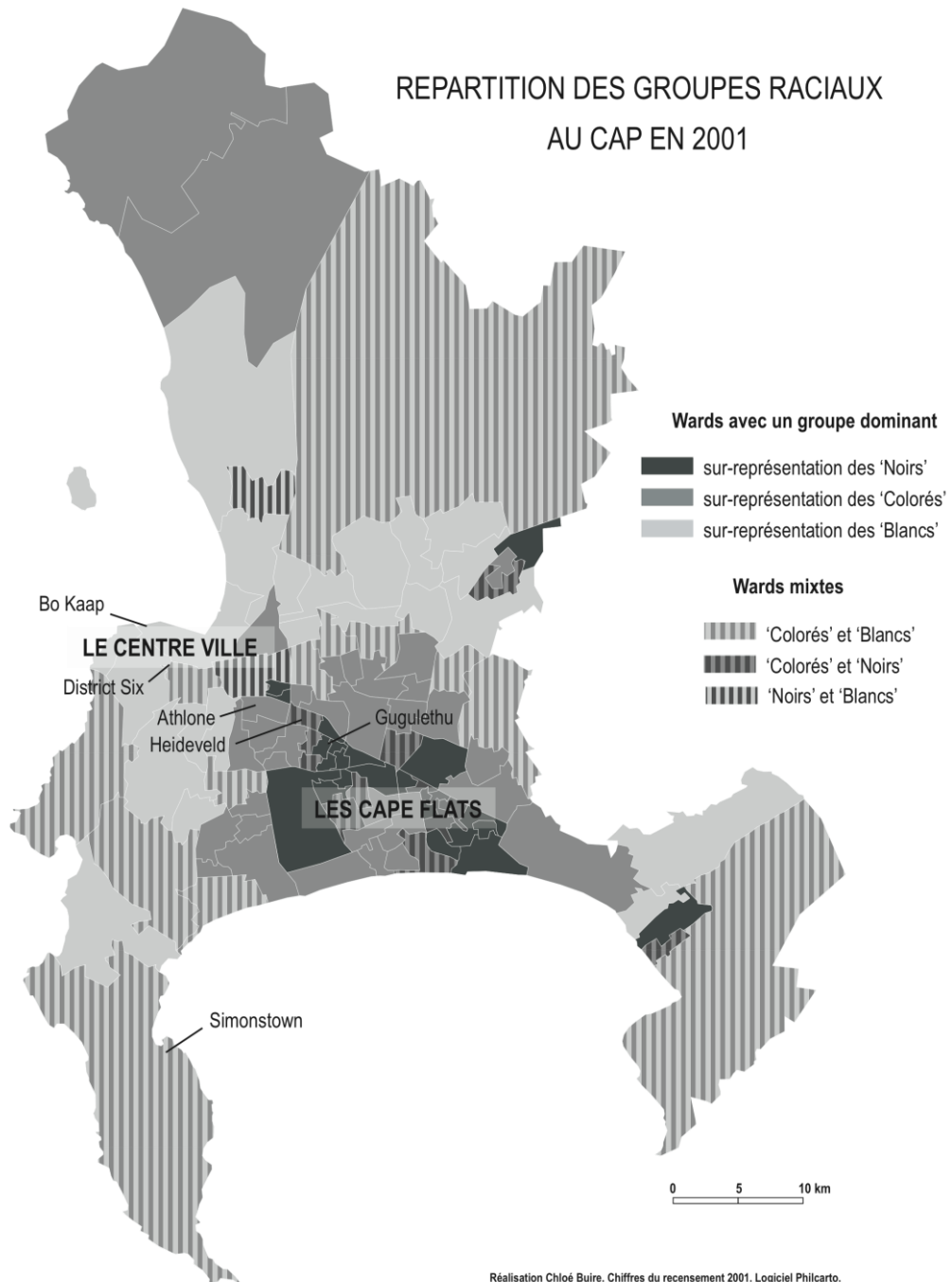
---

<sup>2</sup> Si Le Cap a en effet été le creuset d'influences culturelles diverses au cours de son histoire, l'idée d'une mixité raciale exempte de toute domination est loin de refléter la réalité historique de cette ville coloniale et longtemps esclavagiste (Worden, Van Heyningen et Bickford-Smith, 1998 et 1999). L'utilisation du mot « mythe » ne renvoie donc pas à quelque chose qui n'aurait jamais existé mais plutôt à quelque chose qui a été idéalisé et essentialisé dans des représentations particulières.

dénoncer à la fois les injustices subies sous l'apartheid et les conditions de vie actuelles dans les townships, mais également dans le sens où elles fondent les discours de réconciliation post-apartheid. À travers la dialectique entre l'utopie du passé et la dystopie encore présente de la ville ségréguée, la dimension spatiale des représentations du juste et de l'injuste est interrogée dans le quotidien des citoyens.

Après avoir rappelé les liens profonds entre les constructions identitaires citoyennes et la structure spatiale urbaine dans le contexte sud-africain, je montrerai que la nostalgie avec laquelle Rose se remémore les années qui ont précédé le déménagement forcé imposé à sa famille va au-delà du souvenir personnel. Elle est déjà l'annonce des « cadres sociaux de la mémoire » (Halbwachs, 1925) qui nourrissent des « lignes de fuite » identitaires suivant lesquelles les habitants du Cap construisent des mondes imaginaires qui donnent un sens aux réalités intolérables du quotidien.

Carte 1 : Profil racial des circonscriptions dans l'ensemble métropolitain du Cap, principaux noms de lieux cités dans l'article. Recensement 2001.



## 1. La production spatiale des injustices raciales

*Photographies 1 et 2 : Le centre-ville et les Cape Flats, quand la topographie accentue les différences socio-économiques. Clichés C. Buire*



Photographie 1 : La Montagne de la Table vue depuis Signal Hill (04/03/09). Le site en cuvette vaut au centre-ville le surnom de « bol urbain » (*city-bowl*) et renforce l'impression d'un cocon d'aisance isolé du reste de l'agglomération.



Photographie 2 : Le quartier de New Rest, en marge de Gugulethu, (30/08/08). Le sable est partout présent sur les *Cape Flats*, dont le nom même indique la platitude (*flat*).

Ces photographies résument le contraste qui saisit tous les observateurs du Cap, deuxième ville d'Afrique du Sud par son poids tant démographique qu'économique. La forme même de la ville est un véritable archétype des inégalités spatiales. Alors que la majestueuse Montagne de la Table qui domine le centre-ville a récemment reçu le titre de « Nouvelle Merveille de la Nature »<sup>3</sup>, le township de Khayelitsha regroupe plus de 400 000 personnes, dont plus des deux tiers vivent dans des logements de fortune auto-construits. Le contraste entre les très riches banlieues et les bidonvilles les plus pauvres est saisissant par son ampleur, mais également par sa relative invisibilité au quotidien. C'est en cela que Le Cap est une ville éloquente pour donner corps à la notion *d'injustice* spatiale et pas seulement *d'inégalités*. Les écarts entre les plus riches et les plus pauvres ne relèvent pas seulement de l'inégale répartition des richesses ou des opportunités mais relèvent plus fondamentalement d'être-au-monde opposés. "Ville blanche, vies noires", résumait Myriam Houssay-Holzschuch en publiant sa thèse en 1999. Quinze ans après, la situation semble n'avoir pas beaucoup changé : l'homogénéité raciale des quartiers se reproduit, les inégalités se creusent. Le « miracle » sud-africain perd de son éclat, terni par le ralentissement économique des années 2000 et un climat social marqué par un mécontentement populaire parfois violent. Cette instabilité est instrumentalisée par les différentes factions du parti au pouvoir comme l'ont montré les émeutes qui ont accompagné les procès de leaders tels que Jacob Zuma en 2008

<sup>3</sup> <http://www.new7wonders.com/>

(aujourd'hui président de la République) ou Julius Malema en 2011. L'Afrique du Sud est donc un exemple archétypal non seulement des inégalités mais surtout du sentiment d'injustice, mettant en évidence sa dimension éminemment spatiale. L'exemple de la ville du Cap peut alors fonctionner comme un « instrument d'optique [qui] fonctionne par grossissement, par spectacularisation des phénomènes, par idéaltypisation voire par caricature : c'est justement parce que la ville de Cape Town est parfois si caricaturale que l'on peut y reconnaître des traits trop subtils ailleurs. » (Houssay-Holzschuch, 2010b : 12)

Empruntant à Myriam Houssay-Holzschuch l'idée d'idéaltypisation, j'utiliserai ici le cas de la ville du Cap comme un exemple de la production spatiale de l'injustice. Depuis l'arrivée des colons européens à la fin du dix-septième siècle jusqu'à l'instauration de l'apartheid dans les années 1950, la ville s'est construite sur le principe d'une séparation physique entre les groupes sociaux. Ce fut d'abord le fort de la compagnie hollandaise qui incarna l'entre-soi des Européens sur cette terre africaine. L'importation d'esclaves parqués dans des quartiers réservés au dix-huitième siècle, la constitution progressive d'un prolétariat ouvrier au dix-neuvième siècle et les obsessions hygiénistes du pouvoir victorien du début du vingtième siècle se sont ensuite succédé pour produire un espace traversé de frontières socio-raciales omniprésentes (Houssay-Holzschuch, 1999 ; Worden, Van Heyningen et Bickford-Smith, 1998 et 1999). Lorsque le gouvernement d'apartheid est élu en 1948, l'idée générale selon laquelle « les normes [d'urbanisme] dépendent de la personne pour laquelle elles sont édifiées »<sup>4</sup> (Houssay-Holzschuch, 2004 : 6) s'était imposée et l'équipement minimaliste préconisé pour les townships était admis. Deux lois publiées en 1950 ont permis la mise en place de la ségrégation systématique. Le *Population Registration Act* a rendu systématique l'identification raciale de tous les Sud-Africains, le *Group Areas Act* a assigné des territoires à chacun des groupes ainsi définis. Or Deborah Posel a démontré le raisonnement tautologique de ces lois puisque, au-delà d'une anthropométrie raciste héritée du siècle précédent, ce sont précisément les lieux fréquentés et les conditions matérielles du quotidien qui ont servi de critères d'identification des races :

Les classificateurs déployaient classiquement une batterie de questions afin d'établir un sens spatial de la race des gens : où ils étaient nés, où ils avaient été à l'école, où ils vivaient, où ils avaient grandi, où leurs amis vivaient, où leurs enfants étaient scolarisés, où et avec qui leurs enfants jouaient. Déniant tautologiquement que le mélange racial puisse être désirable, les classificateurs avaient tendance à lire la race d'un individu en fonction du caractère racial dominant de son lieu de résidence et de la communauté de ceux à qui il ou elle s'associait. (Posel, 2001 : 60, je souligne).

<sup>4</sup> Cette citation est extraite du rapport sur le coût du logement urbain bantou (*Cost of Urban Bantu Housing*) réalisé en 1954 par le *Council for Scientific and Industrial Research* et cité par Houssay-Holzschuch, 2004 : 6-7.

Lorsque le gouvernement attribuait des logements mal isolés, sans latrines ni eau courante aux 'Bantous', il tissait une relation de causalité entre la race des individus et le type de logement qui leur convenait. Posel montre que le raisonnement était reproduit dans l'autre sens : la race pouvait être déduite des espaces pratiqués au quotidien. La boucle tautologique de cette association entre espace et appartenance raciale reste au fondement des identités citadines aujourd'hui. Elle permet d'expliquer la permanence des cadres racialisés dans la mesure où nul ne peut se débarrasser de sa spatialité ; puisque tout corps occupe un espace, toute personne fait également partie d'une race.

Faire du Cap un archétype d'injustice spatiale, ce n'est donc pas seulement pointer les inégalités matérielles qui caractérisent l'agglomération mais affirmer que l'injustice s'inscrit au cœur du jeu des représentations citadines. Pour reprendre le vocabulaire d'Henri Lefebvre, un espace produit revêt en effet trois dimensions complémentaires. L'espace pratiqué au quotidien renvoie à l'espace *perçu*. L'urbanisation du Cap se fonde sur le cloisonnement de cet espace perçu de sorte que les pratiques de 'Noirs Africains' n'interfèrent pas avec celles des 'Blancs'. Les 'Colorés', à mi-chemin de cette hiérarchie, ont été regroupés dans des townships qui ont servi de zones tampons entre 'Blancs' et 'Noirs'. Mais la production d'un tel espace ségrégué a également affecté l'espace *conçu* et l'espace *vécu* des citadins. Suivant Henri Lefebvre, l'espace conçu correspond aux représentations de l'espace, en particulier les représentations urbanistiques véhiculées par les gestionnaires et les politiciens depuis des siècles. L'espace vécu quant à lui renvoie aux symboles et aux valeurs intériorisées par les habitants, c'est-à-dire à leurs *espaces de représentation*.

Comment rendre compte de la relation dialectique qui lie les espaces perçus, conçus et vécus ? L'histoire de la ségrégation au Cap a conduit à la formalisation de normes collectives particulièrement strictes concernant les espaces perçus assignés à chaque groupe racial. Mais comment ces représentations nourrissent-elles les espaces intimement vécus par les uns et les autres ? Pour apporter des éléments de réponse, cet article repose sur une immersion ethnographique de deux ans au Cap. Les relations personnelles établies sur le terrain seront restituées sous la forme d'entretiens filmés. Trois citadins seront les personnages principaux de ces courtes vidéos. Leurs récits donnent à entendre, mais également à voir et, espérons-le, à ressentir, les éléments-clés de leur relation à la ville. Il devient alors possible de passer de la description de l'espace tel qu'il est *conçu* dans les documents d'urbanisme à une analyse de la ville comme un espace de représentations (*vécu*) mis en acte dans les pratiques des citadins (*perçu*).

## 2. Fuites nostalgiques : du souvenir personnel à la mémoire collective

Dans les vidéos qui suivent, Rose, déjà présentée en introduction est rejointe par son mari Lucas. Leurs souvenirs d'enfance nourrissent une nostalgie profonde au filtre de laquelle leur situation présente semble une chute sociale inéluctable. Le récit d'Eugene est empreint au contraire d'un espoir religieux. Né au centre-ville en 1973, il est arrivé à Heideveld avec ses parents au début des années 1980 et est rapidement entré dans un gang de rue, les Junky Funky Kids (JFK). Les séjours en prison ont assuré sa professionnalisation dans le milieu de la drogue. Blessé à la tête et hospitalisé pendant six mois alors que les JFK étaient décimés, il a finalement « renoncé au monde » selon la rhétorique évangéliste qui régente désormais sa vie. Une génération sépare Eugene de Lucas et Rose. Lui n'a pas connu le Cap avant l'apartheid. Il habite chez sa mère dans une chambre transformée en appartement familial pour sa femme et ses deux enfants. Une frontière raciale se dresse également entre le jeune homme 'coloré' et le couple 'africain', et même si chacun critique cette catégorisation, les préjugés contre 'l'autre groupe' restent forts des deux côtés. Mais en associant ces trois voix citadines par le truchement du montage vidéo, les expériences individuelles sont transformées en récits transmis à celui qui ne les a pas directement vécues. Elles remplissent une fonction mémorielle abstraite où se mêlent en permanence le passé et le présent, l'ici et l'ailleurs, devenant des créations utopiques qui permettent aux habitants des *townships* d'exprimer leur positionnement citadin actuel. Comment donnent-ils sens aux expériences de violence et d'oppression ? Comment rendent-ils intelligibles, à eux-mêmes et à autrui, les paradoxes de leur quotidien ? L'idée de « lignes de fuite » utilisée par Deleuze (1977) aide à exprimer la fluidité des discours qu'un individu peut tenir sur lui-même.

(...) j'essaie d'expliquer que les choses, les gens, sont composés de lignes très diverses, et qu'ils ne savent pas nécessairement sur quelle ligne d'eux-mêmes ils sont, ni où faire passer la ligne qu'ils sont en train de tracer : bref il y a toute une géographie dans les gens, avec des lignes dures, des lignes souples, des lignes de fuite, etc. (Deleuze, Parnet, 1977 : 16)

L'idée de « lignes de fuite » s'oppose à celle de segment et donc de bornage. Il ne s'agit pas de définir des directions claires, mais de parler des échappées que le discours scientifique a bien du mal à saisir. En racontant leur parcours, Lucas, Rose et Eugene naviguent entre plusieurs époques et plusieurs espaces qui constituent alors une « géographie à l'intérieur des gens ». Lorsque Rose parle de Simonstown – un lieu réel qui existe encore à l'heure actuelle, elle parle aussi de son enfance – un temps révolu. Dans ce processus, le lieu réel disparaît derrière des souvenirs maintes fois reconstruits du lieu passé. Simonstown devient un lieu de fiction, utopique. Et les événements qui y ont effectivement eu lieu à un moment précis ne sont jamais autre chose qu'un point de comparaison par rapport à la vie actuelle, à la vie d'adulte. Eugene le reconnaît lui-même : lorsqu'il me raconte son adolescence dans les



Junky Funky Kids, il n'a pas l'impression de parler de sa propre vie. En suggérant que des mécanismes de mise à distance à la fois temporelle et spatiale interviennent dans la reterritorialisation nécessaire des citoyens au jour le jour, je ne prétends pas savoir *mieux* que Rose, Lucas ou Eugene ce qui constitue leur citoyenneté, mais je suggère des formes de mise en ordre possibles qui reposent sur la transformation des déménagements forcés en mythe fondateur à partir duquel des horizons utopiques se dessinent.

## La fuite nostalgique : transformer le déracinement passé en force pour le futur

*Vidéo 1 Trauma : Le déracinement comme expérience fondatrice*



[http://www.dailymotion.com/video/x1738tw\\_video1-trauma\\_school](http://www.dailymotion.com/video/x1738tw_video1-trauma_school)

Dans la vidéo 1 ont été sélectionnés les passages où Rose, Lucas et Eugene racontent leur déménagement au moment où le gouvernement a déplacé des centaines de milliers de Capetoniens pour réaliser le plan ségrégué prévu par le *Group Areas Act*: le centre-ville où vivait Eugene, les quartiers péri-centraux comme Athlone où résidait Lucas ainsi que les noyaux villageois des périphéries comme Simonstown, d'où est originaire Rose, ont été décrétés « zones réservées aux 'Blancs' », tous les habitants 'colorés' ou 'noirs' ont été expulsés et relogés dans les *townships* (voir Carte 1). Ces déménagements forcés ont commencé dans les années 1950 et se sont prolongés jusqu'au milieu des années 1980, traumatisant ceux qui en étaient victimes et nourrissant un véritable mythe fondateur. Ce traumatisme est devenu un thème majeur de la géographie sud-africaine critique à partir de l'ouvrage de John Western (1981) dans lequel le géographe reconstitue les itinéraires de familles entières forcées à quitter leur logement de Mowbray pour s'installer dans les *townships* de Manenberg ou Hanover Park.

Au-delà du récit factuel des itinéraires des uns et des autres, les vidéos transmettent également les hésitations, voire les contradictions inhérentes à tout récit de vie. A un premier niveau de lecture, les trois témoignages insistent sur les déclassements sociaux brutaux liés au déménagement forcé. Lucas met l'accent sur la dégradation des conditions matérielles du

fait de quitter une maison de sept pièces pour un logement minuscule. Rose évoque le petit bétail de ses parents qui ne pouvait pas être installé à Gugulethu. Lucas et Rose décrivent donc plus qu'un changement de maison. Leur environnement entier a basculé. Pour ces enfants habitués à un groupe social uni, les *townships* représentaient des no man's land austères où chacun était livré à lui-même. Même pour Rose qui a fait partie des quelques milliers de familles 'privilégiées' qui ont bénéficié d'un logement en dur dès les années 1960, les réalités matérielles de cette nouvelle vie ont entamé le sens de la dignité personnelle. Elle évoque en particulier avec force détails l'équipement sanitaire des *matchbox houses* où les toilettes étaient un simple trou 'à la turque', situé au fond de la cour et souvent partagé par plusieurs familles. Rose le dit elle-même, à quinze ans, elle n'avait pas encore réalisé la nature du régime de son pays, mais la matérialisation de l'idéologie raciste dans ces maisons d'apartheid a été une confrontation directe à l'injustice.

Dans le détail pourtant, certains épisodes discordent timidement et invitent à plus de nuances. Lucas par exemple, qui résume d'abord son parcours au passage d'un sept- à un trois-pièces, explique en fait qu'il a d'abord habité une baraque à Nyanga pendant une dizaine d'années. Entre son expulsion d'Athlone et son installation dans une maison en dur, il a donc connu le bidonville, et y a tissé, malgré tout, de nouveaux liens. Les rompre a constitué un nouveau déchirement, même s'il s'agissait alors d'accéder à de meilleures conditions de vie dans une maison en dur. Les déménagements forcés ne sont donc pas une rupture circonscrite séparant la vie d'avant dans les grandes maisons des quartiers mixtes et la vie des *townships*, dans les petites maisons sous-équipées. Il existe des situations intermédiaires, des parcours accidentés qui incluent des séjours dans les *suburbs* (en particulier pour ceux employés comme domestiques), dans les bidonvilles (comme c'est le cas pour Lucas), ou encore en dehors du Cap (beaucoup d'enfants 'africains' nés en ville ont été confiés à leur famille élargie dans les bantoustans les plus proches ; les enfants 'colorés' étaient souvent envoyés dans les fermes aux alentours du Cap). Dans certains itinéraires enfin, le déménagement dans les lotissements de l'apartheid a représenté une véritable amélioration des conditions de vie. C'est le cas d'Eugene. Il ne parle pas de son déménagement à Heideveld comme d'une expulsion raciste mais avant tout comme d'une trajectoire collective qu'il n'y a pas lieu de remettre en question. « Les maisons de Bo Kaap ont été vendues, les gens sont partis à Heideveld. » A propos de sa maison de Bo Kaap, il peine à en reconstituer le nombre d'occupants. Il parle de chambres occupées par des familles entières et de conditions d'hygiène déplorables. Il cite le robinet unique placé dans la cour qui servait alors autant de cuisine que de salle de bain. Ce que Rose reproche au *township*, Eugene le déplore à propos de Bo Kaap. Mais comme Rose, il décrit le vide des

*Cape Flats*, les immeubles plantés ça et là, comme insensibles à l'idée même de tissu urbain. Pour lui, l'installation à Heideveld fut une condamnation sociale : une fois « dans le ghetto », il n'avait pas d'autre option que d'entrer dans un gang.

Finalement, au-delà de leur expérience personnelle, les récits de Rose, Lucas ou Eugene tissent la trame d'un récit collectif qui met l'accent sur le déracinement plutôt que sur les nuances des épisodes successifs qui ont permis, bon an mal an, une adaptation, voire une appréciation positive de certains changements. Ils reconstruisent *a posteriori* le traumatisme collectif. Plus encore, ils ont eux-mêmes intégré la dimension spectaculaire de leur expérience, élaborant ce que je propose d'appeler des citadinités « martyres »<sup>5</sup>. C'est ce que montre en particulier la vidéo 2 qui insiste sur la distance que les citoyens établissent avec leur propre vécu. L'idée de « martyr » rend compte du statut accordé à la souffrance dans les récits citoyens : non seulement elle est acceptée, mais elle est même parfois revendiquée.

*Vidéo 2: « It's also nice to experience a little bit of suffering ». Récits de citadinités « martyres »*



[http://www.dailymotion.com/video/x1737wg\\_video2-alittlebitofsuffering\\_school](http://www.dailymotion.com/video/x1737wg_video2-alittlebitofsuffering_school)

<sup>5</sup> Je maintiendrai des guillemets dans l'usage de cette expression afin de marquer une distance avec le sensationnalisme dérangeant dont elle est porteuse.

Dans cette seconde vidéo, certaines tournures narratives dépassent le vécu personnel et reproduisent des anecdotes et des remarques élaborées par d'autres. Ainsi lorsque Lucas récite la parabole du voyageur traité selon les canons de *l'ubuntu*<sup>6</sup> ou lorsqu'Eugene évoque la démission parentale qui l'a mené à la délinquance, l'intertextualité de leur discours apparaît. C'est cette élaboration d'une histoire collective fondée sur le traumatisme qui caractérise le principe dystopique du récit des déménagements forcés, devenus le symbole abstrait de l'injustice. D'un côté, Lucas emprunte à un discours général de réconciliation en reprenant l'idée *d'ubuntu* qui était au cœur de la rhétorique utilisée par l'archevêque Desmond Tutu lors des travaux de la commission Vérité et Réconciliation<sup>7</sup>. De l'autre, Eugene répète les clichés paternalistes du gouvernement de l'apartheid lorsqu'il évoque la démission parentale et l'alcoolisme généralisé. Ce n'est donc pas le contenu, plus ou moins progressiste des discours empruntés qui est en jeu, mais avant tout l'opération par laquelle des bribes de phrases toutes faites viennent appuyer la narration de l'expérience personnelle. Ce serait donc la mise en récit qui contribuerait au passage de « la multiplicité des souvenirs de l'expérience à l'unicité d'une mémoire dite "collective" » (Lavabre, 2007 : § 17). Dans tous les cas, l'idée du traumatisme collectif est intériorisée, voire revendiquée comme preuve d'une certaine authenticité citadine. Murray *et al.* proposent ainsi de faire de la victime des déménagements forcés « la figure emblématique des citadins du Cap »<sup>8</sup> (Murray *et al.*, 2008 : 14).

L'exemple du Cap permet donc d'approfondir la notion d'injustice spatiale en montrant comment le racisme informe tout le processus de production de l'espace et pas seulement le cadre matériel de la ville. Pour ce qui est de l'espace conçu, les normes urbanistiques renforcent les préjugés autant qu'elles s'en inspirent. En ce qui concerne l'espace vécu, les souffrances vécues au niveau individuel nourrissent le récit d'un traumatisme collectif, qui sert lui-même de trame à la mise en mots des itinéraires personnels. L'espace perçu quant à lui est sans cesse reproduit par des pratiques spatiales conditionnées par les codes raciaux. La discussion porte alors sur la possibilité de surmonter la description des injustices spatiales et d'imaginer de nouvelles façons de penser l'espace. Dans leur ouvrage collectif sur les imaginaires du Cap après l'apartheid, Sean Field *et al.* attribuent une valeur thérapeutique au

<sup>6</sup> *Ubuntu* est un mot partagé par diverses langues bantoues, il renvoie à une certaine éthique généralement rendue par l'expression « je suis parce que nous sommes ». Lors d'une interview faite par le journaliste sud-africain Tim Modise, Nelson Mandela a expliqué le concept *d'ubuntu* à travers la métaphore suivante : « Autrefois, quand on était jeune, lorsqu'une personne qui voyageait dans notre pays venait à s'arrêter dans un village, elle n'avait pas besoin de demander de l'eau ou de la nourriture. Quand elle s'arrêtait, les gens lui donnaient de la nourriture, lui tenait compagnie. C'est là une des dimensions de l'ubuntu. »

<sup>7</sup> Pour une approche critique de l'utilisation de la notion *d'ubuntu* voir Marx, 2002 et Gibson, 2012.

<sup>8</sup> « *the emblematic urban figure is the victim of forced removals* »

« mythe » populaire : « Les mythes culturels populaires remplissent des fonctions diverses, tant positives que négatives, mais le plus notable est qu'ils fournissent aux gens le vocabulaire et les croyances pour comprendre et relever la foule de défis qui traversent la ville. » (Field, *et al.*, 2007 : 11). A considérer le récit du traumatisme lié au déménagement forcé comme un mythe fondateur des citadinités, il est alors possible d'ouvrir de nouvelles perspectives à la production de l'espace urbain en s'appuyant sur les « lignes de fuite » des imaginaires citadins depuis la fin de l'apartheid.

### **Construction d'un mythe fondateur partagé**

La première ligne qui caractérise les expériences citadines du Cap aujourd'hui est liée à une fuite temporelle dans l'idéalisation nostalgique de la ville avant l'apartheid. Les voyageurs du dix-huitième siècle avaient surnommé Le Cap « la taverne des océans ». Ce mythe du cosmopolitisme originel a ressurgi dans le romantisme des quartiers populaires des années 1950. Sophiatown à Johannesburg ou District Six au Cap sont devenus les emblèmes d'un âge d'or de la citadinité en Afrique du Sud, brutalement balayé par l'apartheid. Au Cap, le musée de District Six illustre comment les déménagements forcés nourrissent désormais un véritable mythe fondateur.

Le musée est né de la mobilisation des anciens résidents après leur expulsion du quartier de District Six. Dans les années 1980, les bulldozers de l'apartheid avaient dégagé un vaste terrain au sud du centre-ville, aujourd'hui rebaptisé Zonnebloem. Mais un comité de soutien a œuvré à préserver la mémoire de District Six. En 1994, une exposition a été organisée dans une église abandonnée pour célébrer la vie du quartier avant sa destruction. À partir de photographies et d'objets prêtés ou donnés par les habitants, cette exposition avait un but à la fois culturel et scientifique (informer le public, local et international), politique (faire pression pour la restitution des terrains grâce aux lois de réconciliation), voire thérapeutique (offrir un espace d'expression aux anciens résidents, notamment en soutenant l'écriture d'autobiographies ou en formant des guides de musée). Dans la forme comme dans le contenu, l'exposition a eu tant de succès qu'elle a fini par devenir la collection permanente d'un musée aujourd'hui reconnu dans le monde entier pour son rôle dans la construction d'une nouvelle société<sup>9</sup>. L'ancienne église méthodiste, située à la bordure du centre ville et à l'entrée de ce qui fut District Six, est devenue un lieu de mémoire qui participe à la sacralisation du « symbole perdu de l'urbanité capetonienne » (Houssay-Holzschuch, 2010 :

<sup>9</sup> Le musée de District Six travaille notamment avec des projets en ex-Allemagne de l'Est ou en Irlande du Nord.

113). Aujourd'hui, la référence à District Six évoque donc à la fois l'ancien quartier péricentral disparu et le musée de la réconciliation valorisant les souvenirs individuels pour construire une mémoire collective. Cette capacité à matérialiser l'absence et à convoquer le passé dans le présent est revendiquée par les initiateurs du musée eux-mêmes. Leur brochure cite Valmont Layne, le directeur : « Je pense que nous avons besoin de construire une communauté qui réponde à l'idée de District Six. Et je dis "l'idée" à dessein parce que nous ne sommes pas en train de reconstruire District Six. Nous prenons l'idée de District Six et nous l'appliquons à de nouvelles circonstances. Il faut donc de l'innovation autant que de la réflexion sur le passé. »

Le musée du District Six est donc l'exemple d'un véritable géo-symbole<sup>10</sup> capable de porter à la fois plusieurs types de discours, servant diverses causes et représentant divers publics. Cette perméabilité est certainement la clé de sa réussite. Le musée n'est pas une vitrine immuable mais une véritable *performance*, c'est-à-dire une *expérience* individuelle lors de laquelle le mythe fondateur attaché à District Six est réalisé du fait même d'être énoncé. Cette matérialisation du mythe est au cœur du lien établi par Joël Bonnemaïson entre mythe et territoire :

(...) la lecture d'un mythe n'est pas seulement littéraire ou structurale : elle devient aussi spatiale. La géographie des lieux visités par le héros civilisateur, le saint ou le gourou, les itinéraires qu'il a parcourus, les endroits où il a révélé sa puissance magique, tissent une structure spatiale symbolique qui met en forme et crée le territoire. Cette géographie sacrée donne au "mythe fondateur" sa pesanteur : elle l'incarne dans une terre et le révèle en tant que geste créateur de société. (Bonnemaïson, 1981 : 254)

L'expérience du musée de District Six est donc l'équivalent de cette « lecture spatiale » du mythe fondateur, si l'on accepte quelques adaptations. Le contenu même du mythe, au lieu d'être une genèse territoriale est le récit d'une *déterritorialisation*. Les *itinéraires* qui « mette[nt] en forme et crée[nt] le territoire » sont moins des pèlerinages (bien que l'on puisse considérer les promenades organisées dans les ruines du District Six comme tels) que des expulsions. Enfin le musée fait du lieu du mythe une mise en scène du mythe lui-même. Autant d'ambiguïtés qui aident à comprendre la notion d'utopie.

*L'utopie* est caractérisée par une double étymologie, comme le soulignait Thomas More dès l'en-tête de l'édition de 1518 de son ouvrage éponyme qui a marqué l'entrée du terme dans la langue courante. Le mot utopie est formé sur la racine grecque *topos*, le lieu, auquel est ajouté un préfixe de négation, *ou-* en grec. *Ou-topos* désigne donc ce qui n'a pas de lieu, ce qui ne se trouve nulle part. Mais More fait remarquer qu'une fois transformé en *u-*, le préfixe

<sup>10</sup> Je m'appuie ici sur la définition du géosymbole donnée par J. Bonnemaïson : "Un géosymbole peut se définir comme un lieu, un itinéraire, une étendue qui, pour des raisons religieuses, politiques ou culturelles prend aux yeux de certains peuples et groupes ethniques, une dimension symbolique qui les conforte dans leur identité." (Bonnemaïson, 1981 : 256)

peut renvoyer à l'adverbe *eu*, qui signifie « bien » ou « justement ». Il orthographie alors « utopie » sous la forme *Eutopia* en suggérant qu'il s'agit là non plus seulement d'un lieu fictionnel mais également du « lieu du Bien », du « lieu de justice ».

Idéalisation du lieu disparu, incarnation du mythe fondateur, célébration du passé pour imaginer le futur, District Six est donc un exemple du potentiel utopique de la mémoire mise en scène par la muséographie. Or, un musée n'est pas seulement un discours, c'est également une entreprise ancrée dans la conjecture économique et surtout politique d'un territoire. Le discours de réconciliation porté par les fondateurs du musée ne peut pas être tout à fait compris s'il n'est pas relié au contexte plus général de la construction nationale sud-africaine depuis 1994.

Le musée de District Six affirme poser les bases d'une société à venir. Le mythe fondateur du déracinement imposé par l'apartheid a une fonction cathartique. L'injustice spatiale, une fois dénoncée, peut être dépassée et les Capetoniens du vingt-et-unième siècle seront capables de retrouver un cosmopolitisme d'autant plus stable et serein qu'ils auront tiré les leçons de leur passé. Ce discours de réconciliation est omniprésent aujourd'hui en Afrique du Sud dans des expressions telles que « la Nouvelle Afrique du Sud » ou « la Nation arc-en-ciel ». L'élection de Mandela aurait ouvert une nouvelle ère, profondément anti-raciste et humaniste. Il faut pourtant dépasser ces grandes déclarations et prendre la mesure des multiples inflexions politiques qui sous-tendent ladite « transformation » sud-africaine. Les statistiques démentent l'avènement d'une société plus égalitaire. Au début des années 2010, le thème de la désillusion dépasse celui du miracle dans les discours tant populaire que sociologiques (Gibson, 2011).

La période post-apartheid a été marquée par une relation duale à la mémoire. D'un côté, le processus de réconciliation, de construction nationale et d'abolition de la séparation raciale a initié une rupture définitive avec le passé. De l'autre, une forme de ressentiment exprime la reconnaissance douloureuse et plus ambivalente de combien le passé est encore profondément présent à travers le racisme, les inégalités et les préjugés. (Fassin, 2007 : 312)

Dans un article non publié à ce jour, Philippe Gervais-Lambony et Myriam Houssay-Holzschuch soulignent ainsi que « le passé ne renvoie plus seulement au passé de l'apartheid et du pré-apartheid, mais également aux premiers temps du post-apartheid » (Gervais-Lambony et Houssay-Holzschuch, sans éditeur : 13). Les discours se multiplient, qui expriment une certaine nostalgie de la vie sous l'apartheid, et surtout une nostalgie « pour les espoirs et les enthousiasmes des années 1990 » (*ibid.*). Le « miracle » sud-africain s'effrite donc et le monde utopique promis au lendemain des élections de 1994 peine désormais à contenir l'impatience de la majorité qui constate, jour après jour, la reproduction, non



seulement des inégalités, mais aussi des humiliations qui avaient été pour un temps rangées parmi les souvenirs d'un temps heureusement révolu.

Le Cap offre un exemple de ville où l'injustice a nourri des lignes de fuite temporelle et spatiale qui associent des lieux disparus et leurs reconstitutions symboliques, les souvenirs personnels et la mémoire collective, l'idéalisme intellectuel et les discours institutionnels. Le projet du musée de District Six rappelle que la construction d'un discours général sur ce que pourrait être « la ville juste » ne va pas sans poser de questions éthiques et politiques. Afin de mettre en évidence la délicate position du chercheur qui est confronté à ces discours à plusieurs niveaux, je m'arrêterai sur le personnage d'Eugene. Ses souvenirs mêlant la prison et la conversion montrent comment se construisent de véritables mondes parallèles dans lesquels la vie quotidienne est « remise en ordre ».

### **3. Fuites hétérotopiques : du gang à l'église, les mondes parallèles d'Eugene**

Depuis le début du vingtième siècle, une législation paternaliste a mis en place des services sociaux exclusivement destinés aux 'Colorés' qui étaient considérés comme une race « dégénérée » particulièrement sujette à l'alcoolisme et à la perte des valeurs familiales (Adhikari, 2005 ; Jensen, 2008). L'une des conséquences de ces politiques a été un taux d'emprisonnement record chez cette population. Aujourd'hui encore, la prison fait partie des espaces de représentations largement partagés par les habitants des *townships* 'colorés', indépendamment de leur expérience effective de ce lieu. Reprenant les réflexions de Michel Foucault sur les hétérotopies, je montrerai que la prison, berceau des gangs constitue un de ces « lieux hors de tous les lieux » où s'inventent des utopies permettant de restaurer une certaine rationalité pour des individus en rupture avec le monde réel. L'Eglise, et en particulier les formes les plus prosélytes de l'évangélisme protestant devient alors le double chrétien à cette fuite hors du monde, ultime phase du *disempowerment* des opprimés et contre-modèle de pensée de l'activisme.

#### **Le rôle des hétérotopies : « je recommence à me reconstituer là où je suis » (Foucault, 1984)**

Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres

emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies (Foucault, 1994 [texte original de 1967, première publication 1984] : 47)

Avec le terme d' « hétérotopie » Foucault rend possible l'existence de lieux à la fois « absolument réels et absolument irréels » dont les exemples clés vont de la prison, lieu emblématique de la pensée foucauldienne, aux plus surprenants saunas scandinaves, en passant par les bibliothèques et les musées, ce qui n'est évidemment pas sans faire écho au présent exposé concernant District Six. Foucault explique le principe de l'hétérotopie à travers la métaphore du miroir.

Le miroir, après tout, c'est une utopie, puisque c'est un lieu sans lieu. Dans le miroir, je me vois là où je ne suis pas, dans un espace irréel qui s'ouvre virtuellement derrière la surface, je suis là-bas, là où je ne suis pas, une sorte d'ombre qui me donne à moi-même ma propre visibilité, qui me permet de me regarder là où je suis absent - utopie du miroir. Mais c'est également une hétérotopie, dans la mesure où le miroir existe réellement, et où il a, sur la place que j'occupe, une sorte d'effet en retour ; c'est à partir du miroir que je me découvre absent à la place où je suis puisque je me vois là-bas. À partir de ce regard qui en quelque sorte se porte sur moi, du fond de cet espace virtuel qui est de l'autre côté de la glace, je reviens vers moi et je recommence à porter mes yeux vers moi-même et à me reconstituer là où je suis ; le miroir fonctionne comme une hétérotopie en ce sens qu'il rend cette place que j'occupe au moment où je me regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l'espace qui l'entoure, et absolument irréelle, puisqu'elle est obligée, pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là-bas. (*ibid.*)

La vidéo qui suit est un exemple de « miroir » posé face à Eugene par le truchement de la caméra. Les souvenirs, souvent allusifs de ses années dans le gang des Junky Funky Kids, racontés à travers la rhétorique évangéliste dans laquelle il donne désormais sens à sa vie illustrent la capacité à « se reconstituer soi-même » qui caractérise les hétérotopies.

### La prison, les gangs : hétérotopie de la violence

*Vidéo 3 : Eugene, du gang à l'église*



[http://www.dailymotion.com/video/x188o76\\_video-3-eugene\\_school](http://www.dailymotion.com/video/x188o76_video-3-eugene_school)

Les vétérans racontent invariablement des histoires idéalisées à propos du passé. Ils ne font pas cela simplement pour tourner en dérision ce que la génération actuelle a fait du système des gangs. Ils le font aussi parce que l'emprisonnement est une épreuve humiliante, souvent éprouvante et en construisant le récit de leur vie pour un témoin/chercheur, ils sont inévitablement amenés à restaurer leur dignité. L'interviewé passe sous silence les actes de violence qu'il a commis et omet souvent la violence qui a été commise contre lui. (Steinberg, 2004a : 3)

La remarque méthodologique faite par Jonny Steinberg en introduction de son étude sur les gangs dans les prisons sud-africaines rappelle que l'exercice même de l'enquête anthropologique est un miroir ouvrant des perspectives à la nostalgie (« histoires idéalisées du passé ») et à l'utopie (« restaurer la dignité »). Ce processus est d'autant plus fort pour un membre de gang (*ndota*) puisque divulguer les règles et hiérarchies internes de l'organisation est un crime puni par les lois du gang. Il existe en effet une tradition orale complexe venue des groupes errants de bandits qui se sont formés à la fin du dix-neuvième siècle dans la région minière du Witwatersrand (van Onselen, 1982). Parmi ces jeunes hommes déracinés par l'industrialisation brutale de leur environnement, Mzoozepe Mathebula est célèbre sous le nom de Nongoloza. La vie de son armée de hors-la-loi est devenue la base d'une odyssée transmise aujourd'hui encore aux nouvelles recrues des gangs de prison à travers une foule d'actes symboliques qui orchestrent la vie à l'intérieur des cellules. Passages à tabac, viols, attaques à l'arme blanche sur les gardiens ou les membres des gangs rivaux, le code de l'honneur repose sur la capacité à endurer et à accomplir des actes d'une violence extrême pouvant aller jusqu'à la mort, accidentelle lorsqu'elle fait suite à une bagarre, mais parfois également dûment édictée comme sentence par de véritables tribunaux internes au gang. Les gangs reproduisent ainsi la hiérarchie et la violence à laquelle ils sont eux-mêmes soumis à l'intérieur de la prison. Mais cette violence est sublimée par le recours au récit de la vie de Nongoloza, transformé en héros mythologique capable d'exploits surnaturels : il boit du poison en souriant, il se bat jusqu'à avoir du sang à hauteur des chevilles, les balles de fusils ricochent contre sa peau etc.

L'entrée dans les gangs constitue une échappatoire où les prisonniers peuvent transformer les crimes qu'ils ont commis et généralement, ceux, niés, dont ils ont été victimes, en gestes symboliques permettant une ascension dans la hiérarchie du gang. Selon les termes d'Eugene, être *ndota* lui a permis de « recevoir une éducation » : « J'ai appris en prison. Tu dois nettoyer ta chambre, laver tes affaires personnelles, repasser... Maintenant, je suis un *Number*, un gangster, ils t'apprennent tout, comment subvenir à tes propres besoins. (...) Il y a beaucoup de pouvoir mental dans le *Number*. C'est presque comme une école. » L'univers métaphorique des gangs envahit bel et bien le monde réel, même au-delà de la prison : à

Heideveld, tout le monde connaît quelques mots de *sabela*, la langue secrète des gangs, ou est capable de réaliser les saluts rituels entre *ndotas*.

La prison constitue donc une hétérotopie centrale dans la vie des townships, même pour ceux qui n'y sont jamais allés. Elle est le lieu où s'invente une rationalité alternative qui renverse la hiérarchie sociale, transforme les bandits en « généraux » ou en « juges », fait du crime un geste honorifique et de l'humiliation une preuve de respectabilité. Pour donner du sens à de tels paradoxes, Albert Piette (1992) propose de parler du « mode mineur de la réalité ». Rejetant le modèle théorique de « l'*homo ethnologicus* », « toujours croyant à ses croyances (...) toujours conscient et logique avec lui-même » (*ibid.* : 18), Piette insiste sur les contradictions inhérentes à la nature humaine. Il invite à porter notre attention sur les gestes par lesquels chacun est à même d'établir une certaine mise à distance vis à vis des normes sociales, preuve de sa capacité à « penser à autre chose », ce qu'il appelle « l'incessante capacité humaine de dédoublement et de secondarisation » (*ibid.* : 21). Le fait qu'Eugene soit capable de naviguer entre des récits d'une extrême violence et un idéalisme religieux radical est certainement un indice d'un tel « mode mineur » de la réalité urbaine post-apartheid. Pourtant, cette conclusion risquerait de minimiser l'oppression fondamentale qui pousse un individu à se construire à partir de mythes d'une telle violence.

### **L'église évangéliste : hétérotopie du renoncement**

L'évangélisme est un courant du protestantisme fondé sur l'expérience personnelle de la rencontre avec le Christ. Cette rencontre est mise en scène à travers le baptême qui officialise la conversion puis actualisée au quotidien par la lecture de la Bible et la prière. Cette *renaissance* est interprétée comme l'appropriation personnelle du Salut, l'entrée du côté du Bien dans une vision duelle du monde divisé entre l'empire du Mal sur terre, où règne le Diable qui instrumentalise les hommes pour accomplir son dessein néfaste (*the World*, dans les termes d'Eugene) et le monde des convertis qui rejoignent Dieu et ses anges (*out of the World*, dit Eugene). Toutes les activités d'Eugene sont ainsi consacrées à la lecture de la Bible ou à l'animation de la vie paroissiale (groupes de prière, direction du chœur des adolescents). Il appelle cela « vivre hors du monde ». L'expression évoque bien sûr l'idée d'utopie. L'évangélisme tel que le pratique Eugene élabore un véritable hors-lieu où la rationalité se réduit à l'impénétrable volonté divine. Par sa conversion, Eugene « habite en hétérotopie » : il abandonne d'un seul geste son passé de gangster. Il entre dans un monde autre, qui n'a ni passé ni futur puisque toute action humaine est le résultat de la bataille

entre Dieu et le Diable et ne prendra sens que le jour du Jugement Dernier. Ainsi, alors qu'un dimanche d'avril 2011, Eugene et sa femme Bonita attendaient la fin du monde pour le mois suivant, le lendemain ils se rendaient au tribunal pour l'affaire de meurtre dont est accusé Eugene, puis à l'hôpital pour confirmer la grossesse de Bonita. Dans les deux cas, ces événements me semblaient des preuves suffisantes pour leur faire admettre que la fin du monde n'est qu'une métaphore puisque les temporalités du monde réel outrepassaient largement la prédiction du 21 mai dont ils voulaient me convaincre. Mais la force d'une utopie est précisément dans sa capacité à exister en dehors des lieux réels. Il n'y a donc pas de contradiction entre le fait d'attendre la fin du monde pour le mois prochain et de porter un enfant à naître dans huit mois. Dans tous les cas, ce sera la volonté de Dieu qui s'accomplira. La boucle hermétique de l'utopie évangéliste est un défi au raisonnement scientifique et reflète l'idée des lignes de fuite dans toute sa complexité.

### Spaces of alternate ordering<sup>11</sup>

Les hétérotopies organisent une partie du monde social d'une manière différente de celle qui les entoure. Cette mise en ordre alternative les démarque en tant qu'Autres et permet qu'elles soient vues comme exemplaire d'une manière alternative de faire les choses (...) Pour cette raison, les hétérotopies mettent en évidence le processus de mise en ordre sociale en tant qu'il n'est que cela, un processus et non pas une chose. (Harvey, 2000 : 184)

Dans les gangs comme dans l'évangélisme, les récits utopiques sont avant tout porteurs d'un ordre qui est exécuté dans les hétérotopies que sont la prison et l'église. Devant la violence physique et psychologique de l'incarcération, chaque prisonnier est ramené à un point de départ où il peut décider d'une autre voie, celle du gang. En se convertissant à l'évangélisme, chaque pêcheur peut racheter ses fautes et confier à Dieu sa rémission éternelle. Les deux utopies constituent donc des *tabula rasa* à partir desquelles il est possible de commencer une autre vie. Les hétérotopies sont avant tout les lieux d'une quête de sens. Or, comme le suggère Steinberg à propos des gangs, cette quête n'est pas sans incohérence. Alors que dans le mythe de Nongoloza, un sage prétend sauver les jeunes villageois de leur voyage sans retour vers les mines, il en fait des bandits en rupture avec leur village :

Dès le commencement de leurs vies de bandit, ils ont déjà oublié leur village et sont pris dans les imbroglios de la création des lois et de la mythologie de leur propre futur qui a, en soi, tout d'un culte. (...) Il y a donc une incohérence au cœur du conte. La survie du colonialisme est la source primaire qui alimente le groupe. Ils sont devenus bandits dans le seul but de devenir des bandits. Si le groupe doit vivre, alors l'injustice doit se maintenir. (Steinberg, 2004a : 12)

<sup>11</sup> L'expression « *Space of alternate ordering* », que l'on pourrait traduire par « espaces de mise en ordre alternative » est empruntée David Harvey (2003), telle qu'il la lit chez Hetherington.

La frontière entre l'utopie bienheureuse et la dystopie tragique est mince, ce qui est précisément le cœur de la foi évangéliste : ce n'est que le jour du Jugement Dernier que la frontière sera close entre le Bien et le Mal, entre ceux qui seront sauvés et ceux qui seront damnés. Il faut donc continuer à endurer la souffrance du Monde car c'est cette souffrance qui nourrit la foi et consolide le bonheur à venir. Les gangs et la foi évangéliste répondent en cela à la définition des hétérotopies comme « *spaces of alternate ordering* ». Mais s'ils sont le revers de la société, ils peinent toutefois à remettre en question les contradictions du monde réel. Ils permettent au contraire la co-présence des opposés (la violence et le salut, la souffrance et la gloire), annihilant ainsi toute velléité contestataire et fournissent finalement aux opprimés les moyens d'accepter leur domination.

### **Conclusion : Pour une pensée « utopianiste »**

Le néologisme « utopianisme », emprunté à l'anglais *utopianism* utilisé par Harvey, aide à conclure cette exploration des utopies dans les imaginaires citadins. En effet, Harvey, tout en touchant du doigt les contradictions liées à la réalisation des utopies, persiste à défendre une forme de créativité intellectuelle capable de s'opposer au dicton désormais associé à l'ère néolibérale : *There is no alternative* (« Il n'existe aucune alternative »). Cette affirmation, réduite à l'acronyme 'TINA' porte selon Harvey un potentiel mortifère nous empêchant d'agir comme « les architectes conscients de nos destins plutôt que comme les 'marionnettes désemparées' des mondes institutionnel et imaginaire où nous vivons » (*ibid.* : 159). L'utopie nostalgique du pré-apartheid, l'utopie politique de « la Nouvelle Afrique du Sud » ou encore les hétérotopies populaires des gangs ou de l'évangélisme sont autant d'exemple de ces pensées utopistes qui paralysent la prise d'initiative critique. Il y oppose un « utopianisme dialectique » :

La tâche est alors de définir une alternative, mais pas en termes de quelque forme spatiale statique, ni même de quelque processus émancipatoire perfectionné. La tâche est de rassembler dans un même mouvement un utopianisme spatial et temporel – un utopianisme dialectique – qui soit enraciné dans nos possibilités actuelles tout en étant dirigé vers des trajectoires différentes pour des développements humains à la géographie accidentée. (*ibid.* : 196)

L'écriture scientifique deviendrait alors un mode possible d'expression de ces trajectoires différentes. En offrant un espace pour la parole des citadins, en restituant les paradoxes de leurs récits de vie et leurs efforts de mise en ordre des humiliations qu'ils supportent au quotidien, j'espère finalement contribuer à dénoncer la violence sociale si intériorisée qu'elle en devient invisible. Le séduisant projet du musée de District Six ne saurait en effet accomplir

son œuvre de transformation profonde de la société s'il n'est pas étayé par des éclairages sans tabous<sup>12</sup> des injustices de la production de l'espace sud-africain.

**A propos de l'auteur : Chloé Buire**, GECKO – Université de Paris Ouest-Nanterre, CUBES – Université du Witwatersrand, Johannesburg

**Pour citer cet article : Chloé Buire**, « Les utopies paradoxales des citadins "martyrs" de l'apartheid », [“The Paradoxical Utopias of Urbanites – Martyrs of Apartheid”, translation: Laurent Chauvet, IFAS], *justice spatiale | spatial justice*, n° 5 déc. 2012-juil. 2013 | dec. 2012-jul. 2013, <http://www.jssj.org>

## Bibliographie

- ADHIKARI**, Mohamed, 2005. *Not White Enough, Not Black Enough. Racial Identity in the South African Coloured Community*, Ohio University Press / Double Storey Books, 252 p.
- ANTONIOLI**, Manola, 2003, *Géophilosophie de Deleuze and Guattari*, Paris, L'Harmattan, 268 p.
- BONNEMAISON**, Joël, 1981, "Voyage autour du territoire", *L'Espace Géographique*, n° 4, pp. 249-262.
- DELEUZE**, Gilles, 1977, *Dialogues avec Claire Parnet*, Paris, Flammarion, 184 p.
- FIELD**, Sean, **MEYER**, Renate and **SWANSON**, Felicity, 2007, *Imagining the city, memories and culture in Cape Town*, Cape Town, HSRC Press, 240 p.
- FLYVBJERG**, Bent, 2006, "Five Misunderstandings about Case-Study Research", *Qualitative Inquiry*, n° 12 (2), pp. 219-245.
- FOUCAULT**, Michel, 1994, *Dits et écrits 1954-1988 Tome 4. 1980-1988*, Paris, Gallimard, 895 p.
- GERVAIS-LAMBONY**, Philippe and **HOUSSAY-HOLZSCHUCH**, Myriam, sans éditeur, "Keeping you post-ed. The 'post-apartheid' space of contemporary South African cities"
- GIBSON**, Nigel C., 2012, « What happened to the "Promised Land"? A Fanonian Perspective on Post-Apartheid South Africa », *Antipode*, n° 44 (1), pp. 51-73.
- HALBWACHS**, Maurice, 1994 (1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 374 p.
- HOUSSAY-HOLZSCHUCH**, Myriam, 1999, *Le Cap ville sud-africaine. Ville blanche, vies noires*, Paris, L'Harmattan, 276 p.
- HOUSSAY-HOLZSCHUCH**, Myriam, 2010a, *Crossing boundaries. Tome 1: Itinéraire scientifique*, Mémoire pour l'obtention de l'Habilitation à diriger des recherches soutenu le 29/11/10, Université de Paris I, 110 p.
- HOUSSAY-HOLZSCHUCH**, Myriam, 2010b, *Crossing boundaries. Tome 3: Vivre ensemble dans l'Afrique du Sud post-apartheid*, Mémoire pour l'obtention de l'Habilitation à diriger des recherches soutenu le 29/11/10, Université de Paris I, 270 p.
- JENSEN**, Steffen, 2008, *Gangs, Politics and Dignity in Cape Town*, Johannesburg/Chicago, Witwatersrand University Press/University of Chicago Press, 212 p.
- MARTIN**, Denis-Constant, 1998, "Le poids du nom. Culture populaire and constructions identitaires chez les "Métis" du Cap", *Critique internationale*, n°1, pp. 73-100.
- MARX**, Christoph, 2002, « Ubu and Ubuntu: on the dialectics of apartheid and nation building », *Politikon*, n° 29

<sup>12</sup> En novembre 2011, l'adoption par le Parlement d'une loi permettant d'emprisonner les journalistes qui divulgueraient certains dossiers « secrets » (*Secrecy Bill*) a inquiété la sphère médiatique et les partis d'opposition sud-africains qui y voient l'abandon des principes élémentaires de la liberté d'expression chèrement gagnée par des décennies de lutte contre l'apartheid.

(1), pp. 49-69.

**MURRAY**, Noëleen, **SHEPHERD**, Nick and **HALL**, Martin, 2008, *Desire Lines. Space, Memory and Identity in the post-apartheid City*, Londres / New York, Routledge, 315 p.

**POSEL**, Deborah, 2001, "What's in a name ? Racial categorisations Under apartheid and their afterlife", *Transformation*, n° 47, pp. 50-74.

**STEINBERG**, Jonny, 2004a, "Nongoloza's Children: Western Cape prison gangs during and after apartheid", Monograph written for the Centre for the Study of Violence and Reconciliation, 64 p.

**VAN ONSELEN**, Charles, 1982, "The Regiment of the Hills – Umkosi Wezintaba. The Witwatersrand's lumpenproletarian army, 1890-1920", in *Studies in the Social and Economic History of the Witwatersrand 1886-1914. (vol. 2 New Nineveh)*, pp. 171-201.

**WESTERN**, John, 1981, *Outcast Cape Town*, Berkeley, University of California Press, 372 p.

**WORDEN**, Nigel, **VAN HEYNINGEN**, Elizabeth and **BICKFORD-SMITH**, Vivian, 1998, *Cape Town, the making of a city: an illustrated social history*, Cape Town: David Philip Pub., 283 p.

**WORDEN**, Nigel, **VAN HEYNINGEN**, Elizabeth and **BICKFORD-SMITH**, Vivian, 1999, *Cape Town in the twentieth century: an illustrated social history*, Cape Town: David Philip Pub., 255 p.