

Les mythes fondateurs sud-africains à l'épreuve du quotidien : la banalité comme quiproquo politique

Dominique Darbon

► **To cite this version:**

Dominique Darbon. Les mythes fondateurs sud-africains à l'épreuve du quotidien : la banalité comme quiproquo politique. Alizés : Revue angliciste de La Réunion, Faculté des Lettres et Sciences humaines (Université de La Réunion), 2004, Founding Myths of the New South Africa / Les mythes fondateurs de la nouvelle Afrique du Sud, pp.303-337. hal-02344095

HAL Id: hal-02344095

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02344095>

Submitted on 3 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les mythes fondateurs sud-africains à l'épreuve du quotidien : la banalité comme quiproquo politique¹

*Dominique DARBON
Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, France/UE*

« Définissant l'ensemble de ce qui peut être pensé politiquement, les conceptions du monde fonctionnent également comme des matrices à engendrer des prises de position » (Gaxie, 2000, 126).

« ... si l'acteur veut justifier ce qu'il fait tout en faisant ce qu'il veut, il ne peut se contenter d'adapter son discours normatif à la forme de ses projets : il lui faut dans une certaine mesure adapter ses projets au discours normatif existant » (Skinner, 2001, 11).

« Les siècles modèlent tour à tour en fonction de leurs options propres les gloires nationales, qui ne forment pas un panthéon immobile mais une réserve de mythes fluctuants et fugaces » (Beaune, 1985, 342).

Près de dix ans après avoir organisé le « rite d'institution » (Bourdieu P., 1982, 58) électoral qui la fondait, la « New South Africa » est devenue banale. La littérature politiste consacrée à l'interprétation des dynamiques politiques et institutionnelles en cours dans le pays ne puise plus guère dans les registres de

¹ Ce texte a été préparé dans le cadre du groupe de recherche « gouvernement des sociétés africaines » du Centre d'Etude d'Afrique Noire de l'Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux et du programme « Transferts et modèles dans la mondialisation des Afriques », Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine 2003-2007.

l'anthropologie, de la psychologie de groupe, de la théologie ou de l'émerveillement, comme au cours des années 1990. Elle ne s'interroge plus sur les catégories de l'entendement mobilisées par les différents groupes d'acteurs pour expliquer les mutations politiques, les attitudes politiques et les mobilisations collectives. Elle convoque désormais essentiellement les catégories et entrées les plus classiques du lexique « universel » disciplinaire, structures et stratégies d'intérêts, structures et contraintes sociales, dispositifs juridiques et institutionnels, pour examiner « techniquement » cette « transition politique » et les capacités institutionnelles et politiques produites en Afrique du sud des années 1980-2003. Parallèlement, dans les médias et les grandes arènes chargées d'établir des *ratings* politiques des régimes (*Freedom house*, *Transparency international*, sociétés de crédit et de garantie internationale...), la New South Africa a fini d'intriguer voire d'interroger. L'Afrique du sud ne fait plus que de manière très ponctuelle la une des journaux y compris lorsqu'elle intervient sur le registre même sur lequel les mythes sud-africains ont été construits : la paix, la réconciliation, la transition démocratique réussie, le désarmement et le respect des règles de droit dans une société plurale². Ainsi au dégonflement de la bulle mythologique sud-africaine dans le sens commun correspond un changement de paradigmes scientifiques utilisés pour l'interprétation de cette société, une désacralisation du politique et une dévalorisation des interrogations sur ce qui est le propre du rapport au politique : la légitimité et le consentement à l'autorité.

Le quotidien est devenu prédominant alors que le temps de l'exaltation, du miracle, de la révélation du destin sud-africain, du dépassement des « *wildest dreams* » (Van Kessel I.), de la « *wonder year* » (Davenport R., 1995, xi) est révolu. La scène politique sud-africaine est toujours saturée par la présence des constructions symboliques élaborées autour de grands portraits de hérauts, de grands récits, d'une ritualisation serrée du politique et de créations langagières fortes (réconciliation, non racisme, partage du pouvoir,

² Ainsi les discours et interventions multiples sur les menaces de guerre en Irak de deux prix Nobel de la Paix sud-africains (Desmond Tutu et Nelson Mandela) voire même l'expérience sud-africaine de désarmement n'ont eu que peu d'échos (voire pas d'écho du tout).

exemplarité et exception, africanité « mbékienne », règne de la constitution, respect de tous...) mais cette présence s'estompe au quotidien. La rupture entre les mots structurants de la période allant de la fin des années 1980 au milieu des années 1990 (exaltation, émerveillement, catharsis, refondation, miracle...) et ceux utilisés depuis lors au quotidien comme dans les analyses (gestion, pauvreté, corruption, sida, mesquinerie du politique) est particulièrement nette³. Il peut alors sembler que la construction mythologique des années 80/90 associée au miracle de la « transition » a produit une icône sud-africaine qui ne pouvait fonctionner qu'avec une très forte charge émotionnelle apparemment non compatible avec le quotidien et sa banalité.

Ce contraste apparemment très simple, souligné par maints auteurs dans les années 1990, soulève des questions fondamentales : la banalité du quotidien est-elle venue invalider les systèmes de significations qui avaient donné naissance à cette réalité appelée « New South Africa » ? Cela signifie-t-il que les symboles et les mythes qui ont donné sens à cette « nouvelle réalité » se réduisaient à de purs instruments de manipulation ou ont été pris pour ce qu'ils n'étaient pas, à savoir pour la réalité à laquelle ils étaient censés fournir une interprétation ? La banalisation sans remise en cause du nouvel ordre social, économique, politique et juridique, ne consacre-t-elle pas inversement la réussite de la mythologie politique sud-africaine qui est parvenue à imposer un ordre accepté à des citoyens dont la docilité n'a plus à être obtenue par la violence physique mais est auto construite quitte à être entretenue ponctuellement par des liturgies politiques symboliques ? Comme si, dans la lignée directe de la plus pure tradition de l'anthropologie, de la sociologie politique critique ou des théories de l'institution, la multiplication des rites d'institution plus ou moins associés à la diffusion de grands récits fondateurs sacralisant le nouveau pouvoir autour d'un accord politique relevant plus du *Covenant* que du *deal*, était parvenue à imposer un nouvel ordre

³ La rupture peut être ramenée à 1996, c'est-à-dire à la promulgation de la constitution qui fixe la marque de passage (arbitraire) entre la période d'invention et d'exaltation et celle de la gestion, de la normalité désormais évaluée par rapport aux promesses contenues avec de fortes marges d'interprétation dans le texte (Darbon, 1998 ; Deegan, 2002).

d'autant moins négociable qu'il était partagé et désiré par les citoyens et avait ainsi contribué à transformer le politique en l'accomplissement d'actes banals dans un cadre de référents limitants.

L'Afrique du sud est aujourd'hui au cœur de la problématique de la « consolidologie » mais surtout de celles de l'institutionnalisation et de la construction d'un ordre politique dans les sociétés plures⁴. Comment passer de l'euphorie et de la catharsis liées à des figures emblématiques à la docilité consentie au quotidien à des gestionnaires sans aura, plongés dans des tactiques politiciennes mesquines et la résolution au jour le jour des problèmes d'intendance ? Comment passer de l'image d'un pouvoir associé à un père « *ultim hom deu* » pour reprendre l'heureuse (parce que bien positionnée sur le registre de la sacralité du politique et du détenteur du pouvoir) expression de A. Bosch (1995), à celle d'un pouvoir besogneux, géré par des entrepreneurs politiques qui associent étroitement le devenir du pays à leur propre carrière professionnelle ? Comment peut-on passer de ce que certains ont appelé « le miracle sud-africain » à ce que Roger Southall qualifie très justement de processus « ... *towards a shared sense of civic obligation as a basis for a better governance* » (2000, 168) ? L'ensemble de ces interrogations vient questionner cette réalité sociale qui se construit autour de faits et de représentations. Il ne s'agit plus d'opposer la réalité ou le fait à l'imaginaire, au sentiment et à l'exaltation mais au contraire de les associer dans une analyse en terme de production sociale de la réalité. Il ne s'agit plus de raisonner en opposant des types de rationalité parfaite et unique – tout simplement par ce que ces types de rationalité relèvent eux-mêmes du mythe⁵ – mais de penser en terme de rationalité limitée (*bounded rationality*). Les réalités sociales, politiques et économiques qu'évoque Davenport n'existent que par le biais des systèmes de significations qui leur donnent

⁴ L'expression société plure est prise ici non seulement au sens classique de Furnivall (à propos de Maurice), mais comme l'accumulation d'un pluralisme social, juridique et moral ou éthique. On renverra ici à Darbon, 2003, utilisant notamment les travaux de Martin D.C. (2000) et Vanderlinden J. (2003) et Le Roy E. (...).

⁵ Eliade M. (1965).

sens. La réalité est une construction comme ne cessent de nous le rappeler Berger et Luckmann (1986) et tous les auteurs qui travaillent sur la fonction symbolique (Izard & Smith, 1979 ; Edelman, 1988 ; Balandier, 1980).

Entrer dans l'analyse du politique par la politique symbolique et notamment les mythes fondateurs⁶, c'est ainsi s'intéresser à ce qui fait tenir ensemble des constructions sociales dont – à l'instar de la société sud-africaine – la complexité intrinsèque supposerait au contraire l'éclatement, ou le recours systématique à la violence physique. La question politologique majeure que pose la société sud-africaine aujourd'hui est bien moins celle de ses fragilités et de ses impossibilités que celle de sa stabilité et de ses pratiques démocratiques. Pourquoi ce pouvoir de nature démocratique a-t-il réussi à émerger par la négociation et pourquoi perdure-t-il alors que les « conditions / péréquisits » de sa stabilité ne sont pas réunies⁷ ? Voici la vraie question que seul le retour aux questions de légitimité du pouvoir peut traiter.

Revenir sur les mythes fondateurs comme élément du symbolique politique, c'est s'intéresser à la question de la docilité, de la servitude volontaire, de l'acceptation et même du désir de la domination par le dominé ; c'est s'intéresser à l'acceptation non pas seulement des modalités concrètes de manifestation d'un ordre particulier mais de cet ordre particulier lui-même, au point de considérer qu'il ne saurait y en avoir d'autre ; c'est s'intéresser aux stratégies mises en œuvre qui permettent l'imposition d'un ordre par les dominants et se concentrer sur toutes les formes de liturgie politique qui en assurent l'acceptation. En d'autres termes, quotidien, représentations et visions ne s'excluent pas mais se combinent. Le mythe impose à la fois un sentiment d'allégeance, l'accep-

⁶ On définira la politique symbolique comme : « tout système organisé de signes, surchargé de significations, fonctionnant comme réactivation de codes culturels de comportements ». Le mythe fondateur fait référence quant à lui à des « idées-forces (le contrat social comme mythe des origines) ou récits exemplaires (la prise de La Bastille, l'appel du 18 juin) qui visent à fonder une légitimité socialement partagée en comblant les manques du savoir et en interdisant les questionnements déstabilisateurs de croyances » (Herme G., Badie B., Bimbaum P., Braud P., 1994, 261).

⁷ Sur cette question on renverra dans la lignée de S. Lipset à Lane & Errson, (1997).

tation d'une servitude volontaire et l'idée d'une distanciation de la vie quotidienne et d'une réalité supérieure. Il fournit un élément de cohésion au-delà des exaspérations, frustrations et conflits du quotidien qui fait devenir compatibles des rationalités et des temporalités différentes⁸.

S'intéresser aux mythes de la nouvelle Afrique du sud c'est ainsi aussi bien revenir sur l'interprétation de la société sud-africaine que sur les méthodes, les outils et les processus avec lesquels nous interprétons cette société. C'est porter le regard sur le fondement même du politique : la lutte pour la production des croyances légitimes.

**La consécration d'une religion politique (C. Rivière, 16)
sud africaine : l'exaltation de l'exception au quotidien**

La fin de l'apartheid et l'émergence pacifique d'un nouveau régime démocratique, fondé sur la reconnaissance de la diversité sociale et la supériorité de la loi ont été marquées par une très forte exaltation et une très forte mobilisation des émotions. Cette situation a permis de valider s'il en était besoin le principe selon lequel : « ... le politique est spécifiquement affaire de légitimité, c'est-à-dire de croyances et de mémoires validées, en d'autres termes de symboles » (Braud, 1991, 3). Elle a permis d'insister sur l'importance de la production symbolique dans des situations de fragilité politique et de concurrence forte des systèmes de représentations.

⁸ Le mythe est ainsi différent de l'idéologie à laquelle il peut cependant servir de substrat voir d'équivalent. Il participe à ces croyances qui, à la suite de Ricoeur (2000, 100-103), « ... comblent le fossé de crédibilité que creusent tous les systèmes d'autorité »... et « qui advient précisément dans la brèche entre la requête de légitimité qui émane d'un système d'autorité et notre réponse en termes de croyances » (101). Le mythe ne deviendrait idéologie que lorsqu'il est érigé en système de pensée totalement cohérent et activé en ce sens, ce qui permettra notamment de conforter la position de certains observateurs identifiant des régimes totalitaires dans certaines sociétés traditionnelles (selon la catégorie de Weber).

A/ L'élaboration mythologique : La production du « beau mensonge » (Marcel Detienne)

Les auteurs qui s'interrogent sur le politique et les systèmes de gouvernement modernes, c'est-à-dire ici profanes⁹, en privilégiant une approche anthropologique (Balandier, Levi-Strauss, Edelman, Coulon, Geertz, Rivière, Sfez...) ne cessent de montrer comment le politique se construit en permanence en relation avec le répertoire du sacré. L'activité politique parce qu'elle active le pouvoir est toujours en même temps une activité symbolique (Abélès, 1990, 117). Bien sûr la théâtralisation du pouvoir dans les sociétés traditionnelles qu'affectionn(aient) les anthropologues diffèrent de celle des sociétés développées ou émergeant aux modalités de l'organisation politique occidentale moderne (Balandier, 1985). Pour autant dans ces régimes politiques modernes, le rapport au pouvoir sous sa double relation domination/soumission et commandement/obéissance classiquement identifiée par Weber puis discuté par Lapierre J.W., (1977, 62) ne cesse de tracer des lignes de démarcation entre le normal et l'extraordinaire, l'inacceptable et l'évident. C'est que le pouvoir se fonde sur une distanciation morale, marque par excellence d'une sacralité, qui consacre la spécificité de son espace et la différenciation de ses détenteurs (de Heusch L.). Le politique se construit ainsi à travers un ensemble de formes, de procédures, de rites, de requalifications et de protocoles qui définissent les frontières entre le profane, le commun et le consacré. Ce faisant il ne se donne jamais à voir « à nu » mais à travers des représentations, grands récits, rites, commémorations, symboles... plus ou moins cohérents et contrôlés qui lui confèrent un sens et organisent son acceptation par les dominés (sujets, objets, citoyens ou gouvernés). Le mythe politique – et tout particulièrement le mythe politique sud-africain – répond bien à ce rapprochement que fait Murray Edelman avec le religieux

« Like religious myths about great events in a time and a place outside everyday experience, these political accounts build an intensified appeal and an acquiescent response upon their remoteness » (98).

⁹ On reprend cette analyse à M. Eliade (1965), *Le sacré et le profane*, Paris, Folio.

Pierre Bourdieu a magnifiquement illustré ce paradoxe dans sa phrase toujours citée sur le rite d'institution : « Parler de rite d'institution, c'est indiquer que tout rite tend à consacrer ou à légitimer, c'est-à-dire à faire méconnaître en tant qu'arbitraire et reconnaître en tant que légitime, naturelle, une limite arbitraire » (Bourdieu, 1982, 58).

La réalité sociale ne se donne pas directement à voir. Elle ne cesse de se construire et d'être construite à la fois par les stratégies d'acteurs soumis à leurs propres types de perception et par les grilles de décryptage dont disposent les membres d'une même communauté.

Le politique est le résultat d'une construction de la réalité facilitée par l'établissement de perceptions préétablies qui en pré-emptent les possibles. L'enjeu du contrôle et de la production de ces outils de construction devient alors fondamental comme le soulignait Malinowski (1936). De quoi s'agit-il sinon de passer en politique de la domination réalisée par l'usage systématique de la violence à l'obéissance ou à la docilité obtenue par la croyance des dominés en la légitimité du pouvoir, ou l'accord du plus grand nombre sur des principes communs ? Le politique se construit autour de croyances qui ont des « vertus pédagogiques » (Schemeil Y., 1994, 45) pour une communauté sociale. C'est à la fois ce qui les unit et qui les distingue des autres, ce qui définit le bien et le mal, le légitime et l'illégitime, le possible et l'inimaginable. En analysant le projet platonicien de « moralisation » de la mythologie, Marcel Detienne remarque que cela suppose l'interdiction de la mémoire ancienne mais

« ... rend nécessaire de façonner, d'inventer une autre, une nouvelle mythologie, c'est-à-dire un beau mensonge utile capable de faire accomplir à tous, librement, tout ce qui est juste. ... Car une société même si elle est pensée et gouvernée par les philosophes, a besoin de ce qui seul peut lui donner sa cohésion : un savoir partagé et implicite à travers lequel – les Lois y insistent – une communauté paraît avoir une seule opinion tout au long de son existence, dans ses chants, dans ses récits et dans ses histoires » (in Izard & Smith, 1979, 81).

Le mythe, comme l'une des formes majeures de la politique symbolique va tout à la fois donner naissance à une nouvelle réalité

sociale (*i.e.* perception de faits spécifique) et établir ce que Georges Sorel qualifie « d'ensemble lié d'images motrices ». C'est une représentation symbolique qui participe de la construction de la réalité sociale ou ici politique, en se proposant comme un « modèle exemplaire » et en unifiant autour de lui un ensemble de pratiques qui tout à la fois en découlent et le consacrent. Il n'y a guère de lien automatique entre mythes et rites comme l'a fort bien montré Claude Rivière. Si comme cet auteur l'écrit « le mythe authentifie le rite et le légitime en lui fournissant des signifiés, le rite actualise et reproduit le mythe en le répétant, en le jouant au niveau moteur et affectif », les correspondances ne sont automatiques ni en termes de force, ni en termes de séquences ou de dépendances (1988, 13).

Ces mythes s'imposent comme des choses structurantes qui disent la réalité sociale, c'est-à-dire non pas les faits mais les matrices dominantes de leur interprétation. Ils proposent une mise en ordre du monde qui à la fois en fonde la légitimité, en consacre les catégories légitimes et dominantes et en construit les contours. Ces mythes sont de « ... véritables chartes de ralliement... récits des origines... ils attestent de la capacité des cultures à simplifier, à solidariser, à légitimer dans l'instant, grâce aux ressources symboliques accumulées de longue date » note Yves Schemeil (51).

Les acteurs sont contraints par ces représentations et leurs rituels au point que Pierre Smith peut interpréter les systèmes rituels « ... comme une façon d'administrer sinon la société du moins les esprits qui la composent » (Smith, in Izard & Smith, 1979, 156) ou les définir comme des « pièges à pensée » (Smith P., 1979, 141 et 168) tandis que Claude Levi-Strauss les perçoit comme un « abatardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie » (C. Levi-Strauss, 1971, 603), ou Vincent Turner comme un « magasin du savoir traditionnel » (V. Turner, 1972, 12). Cela ne signifie pas que les acteurs en soient prisonniers mais qu'ils auront tendance à identifier de manière constante leurs préférences en puisant dans ces magasins, dans ces répertoires, dans ces pièges qui proposent du prêt à penser pour interpréter le réel politique. Le travail de Perrot M.D., Rist G., Sabelli F. sur la mythologie programmée du développement est précisément de souligner cette

préemption du pensable (1992). Abelès souligne que dans le rituel sont condensés un rapport au savoir, une relation au sacré et au divin et enfin un rapport au temps (continuum et périodicité) dans le cadre d'un processus qui ordonnance et organise un ensemble de symboles... dans des circonstances déterminées et eu égard à un corpus de valeurs partagées, (1993, 49 ; 1990). Le rapport au politique est d'autant plus influencé par le stock symbolique qui met en ordre notre représentation du pouvoir et qui devient ainsi un enjeu majeur de la lutte pour la légitimité, que le phénomène institutionnel qui le structure (le magasin de V. Turner) ne cesse d'en consacrer la pertinence (Douglas M. ; Chevallier J. ; March & Olsen, 1989). Le cas sud-africain est particulièrement intéressant parce qu'en surmobilisant une idée du sacré directement rattaché à une conception théologique, il ne cesse de confondre en un seul registre ce qui relève du religieux et ce qui relève d'une conception anthropologique du sacré – en ce sens détaché d'un registre religieux particulier – parvenant à rassembler dans un mythe commun des éthiques, des systèmes juridiques et sociaux différents voir incompatibles

Dès lors aborder l'analyse de la nouvelle Afrique du sud à travers la question de ses mythes fondateurs, c'est déjà se placer dans cette mythologie politique, dans ce *beau mensonge* (Detienne M., 1981, 81) qui énonce l'incontournable réalité politique d'une « Nouvelle » Afrique du sud, c'est-à-dire non pas d'une rupture ou d'une continuité mais d'une refondation, non pas d'un démarrage nouveau mais d'une redistribution et d'une réinterprétation de l'existant, bref d'un monde à la fois totalement nouveau et pourtant totalement déjà présent auparavant.

B) La production de la symbolique politique en Afrique du sud

Le rapport entre production symbolique et acceptation du pouvoir est particulièrement significatif dans l'ordre politique. Comme le note Edelman, plus le mythe est fort et plus le ou les groupes au pouvoir pourront poursuivre leurs entreprises de domination sans avoir à la justifier parce que leur action passe inaperçue (Edelman, 99). Cette relation est essentielle dans les situations d'incertitude politique, ou dans l'interprétation de la crise au sens

où Michel Dobry (1992) emploie ce terme. Dans les « conjonctures critiques », qu'il s'agisse d'une crise de type politique ou de type sous-développement, « ... la création d'une religion politique avec rites et promesse d'abondance procure des satisfactions symboliques qui effacent les désagréments d'une austérité temporaire » (Rivière, 1988, 17). Plus généralement l'incertitude exprime à la fois la désactivation des mythes déjà là et l'émergence éventuelle de mythes concurrents qui vont tout à la fois fragiliser un peu plus la croyance protectrice de l'ordre social et politique et proposer éventuellement des éléments de refondation et de restabilisation¹⁰. Inversement, le changement politique, la « transition », sera d'autant plus facilité que des mythes alternatifs seront disponibles pour relayer des croyances devenues de simples gadgets, répétées et désormais vidées de sens.

1°) Le mythe fondateur alternatif

Dans les années 1970 les formules légitimantes du régime d'apartheid commencent à s'épuiser, non pas parce qu'elles sont moins efficaces en elles-mêmes, mais parce qu'elles sont contestées par de nouvelles valeurs, de nouvelles représentations du monde et par de nouveaux besoins sociaux que portent les acteurs. L'ordre établi par la formule d'apartheid, fondé sur la prédestination d'un Peuple et le Vœu qu'il est censé avoir formulé pour accomplir son Destin / *Beiruf*¹¹, est désormais contredit par des innovations sociales internes et externes qui rendent progressivement la formule légitimante moins opératoire¹². Il est surtout concurrencé par l'émergence d'autres formules légitimantes qui proposent un autre monde, une alternative. L'ordre politique d'apartheid est d'abord contesté dans le monde des idées par des intellectuels qui en discutent la vision du monde à partir des

¹⁰ Cette analyse qu'on retrouve en transitologie (O'Donnell, Schmitter, Whitehead, 1989, 7) trouve des expressions précédentes dans l'analyse du changement dans les organisations avec en particulier la théorie développée par Lewin K. sur les processus d'*unfreezing* et de *freezing* dans la gestion du changement.

¹¹ Dont la construction du mythe du vœu et de ses rituels (le *geloef dag*) est l'expression ; aussi Thompson J. (1985).

¹² On renverra sur ce rapport innovation / régime politique à Lapierre J.W. (1977).

mêmes origines que lui. Le cas sud-africain souligne ainsi que l'analyse des crises ne peut être menée qu'à l'aide d'une approche historique de la construction des systèmes de sens. Le travail de relecture des textes sacrés et du grand récit afrikaner vient déstabiliser la légitimité de la domination. Ce travail de production de visions alternatives relève pendant toutes les années 50/70, de l'action de *déviants constructifs* (Maisonneuve J.) qui n'interviennent pas dans le champ politique en tant que tel mais mettent à disposition des citoyens des interprétations alternatives (Darbon, 1999 a et 1999 b)¹³. Ce n'est qu'avec les grandes ruptures comme celles de Bayers Naudé et du Christian Institute et/ou de Nic Olivier et de la SABRA (Hugo, 15-33 ; Holleman, 34-48), avec les textes politiques comme la *Freedom Charter* en 1955 mais aussi avec les contributions théologiques au débat sur la place de l'individu dans le groupe et la signification des différences individuelles et collectives dans la création divine contribuant à partir des années 1950 à l'établissement des représentations alternatives¹⁴ et progressivement à leur diffusion¹⁵, que commencera à se faire le passage aux promoteurs (Darbon 1999, b), c'est-à-dire à des catégories d'acteurs qui mobilisent dans des stratégies politiques les nouvelles représentations du monde (*worldviews / weltanschauung*) rendues ainsi disponibles.

Dans le même temps, l'émergence de nouvelles contraintes organisationnelles tend à réduire l'opérationnalité de l'ordre établi,

¹³ Pierre Hugo écrit à propos de Nic Olivier et d'un petit groupe de contestataires : « *Their new openly critical stance towards the whole gamut of apartheid policies henceforth assumed a greater momentum, and they began to lay the foundations for later ferment and self-questioning among Afrikanerdom's intellectual elite. Given the hold of the Afrikaner's tribal glue in alliance with National Party's loyalties, this outcome, in any significant measure, was however to be delayed for another twenty year* » (1989, 32).

¹⁴ Huddleston T., *Naught for your comfort*, 1956 ; Naudé Bayers et le Christian institute. Sur ces points on renvoie à : Chenu B. (197, 91-122) et à Villavicencio C. & de Gruchy J.W. (eds) (1985).

¹⁵ A propos de la création de la « nation » française, C. Beaune écrit : « la valeur nation, en formation depuis le début du XII^e siècle, surgit dans une sorte de vacuité et d'incertitude du champ des valeurs. Elle est nécessaire pour ressouder une société ébranlée, y créer des solidarités autres, mieux adaptées à la dureté des temps. S'adressant à tous, elle échappe aux mots pour s'incarner en symboles reliés peu à peu entre eux par des mythes explicatifs » (1985, 9).

à affaiblir sa capacité à maintenir la cohésion du groupe dominant et à questionner l'acceptation de cet ordre par les dominés. Cela ne signifie pas que la domination physique soit directement remise en cause mais que ses formules légitimantes qui consacrent sa stabilité, son efficacité et son « évidence » s'épuisent. Lucien Sfez résumant la situation de crise décrite par Vincent Turner dans ses travaux célèbres sur les Ndembus (Zambie) écrit :

« Mais avec les tensions et conflits actuels, les rituels traditionnels s'avèrent inefficaces. A la menace venue de l'extérieur et qui entraîne des transformations écologiques, culturelles, sociales, économiques, répondent inadéquatement des opérations de plus en plus usées ou dégradées. Le collectif s'effondre, les susceptibilités individuelles s'exaspèrent. L'opération symbolique n'est plus efficace. Mais le groupe d'hommes qui tente de se redonner l'illusion d'une existence originale et totale n'en sait rien. Il essaie ses "trucs" que le temps des autres a transformés en gadgets » (1988, 51).

Lucien Sfez, (1988, 53) conclut alors :

« ... les rites magiques prennent le pas sur le mythe générateur. Les images se figent en recettes... Alors les images se mettent à proliférer. Elles sont encore chargées de sens. Elles sont fétiches. La croyance se fige en elles qui prennent alors une sorte de vie mécanique. De l'opération symbolique complète, génératrice d'images vivantes, il ne reste plus que le surface scintillante des objets de l'opération. Plus le mouvement de désagrégation s'accroît, plus les images prolifèrent. L'unité de croyance s'est effondrée »¹⁶.

Cette grille de lecture est partiellement utilisable pour interpréter le travail symbolique en cours dans l'Afrique du sud des années 50/90. Le déphasage croissant des mythes fondateurs de l'ordre d'apartheid avec les comportements individuels et collectifs conduit à une contestation croissante de cet ordre imposé et de son acceptation et à des mesures qui apparaissent toujours plus comme des gadgets inopérants (*cosmetic*), voire – rétrospectivement – ridicules (exemples : exclusion des religieux réformistes, militarisation, TNS et *Total Onslaught*, *bantustans*, constitution trica-

¹⁶ On pourra lire ces analyses en parallèles avec l'interprétation de l'innovation comme vecteur du changement d'organisation politique telle que la propose J.W. Lapierre (1977).

mérale, réforme du gouvernement local...). Les options politiques deviennent des gadgets, des trucs, dès lors que les tenants de l'ordre établi n'ont plus que le recours à des rites privés de mythes pour maintenir leur monde. Mieux, les dominants ainsi démunis en viennent à se positionner par rapport aux représentations des contestataires, leur conférant ainsi une forme de reconnaissance, de « possibilisation ». Les années 1980 en Afrique du sud se construisent ainsi autour d'un régime d'apartheid dont les mythes s'écroulent tandis que chacun se positionne par rapport à ce qui est interdit : l'image de Mandela, les options de l'ANC et de l'UDF... En Afrique du sud, la crise commence dans le secteur de la production des biens symboliques religieux, celui-là même qui fonde l'ordre d'apartheid... et celui-là même qui mettra à disposition de nouvelles grilles de lecture de l'histoire du monde, matrices du mythe fondateur de la Nouvelle Afrique du sud. La caractéristique majeure de cette lutte pour la légitimité en Afrique du sud est qu'elle fait se confronter des mythologies faisant appel aux mêmes grands récits. « Seule » l'interprétation change ; le fonds mythologique demeure. Ainsi se trouverait confirmée au-delà de la rupture, la destinée originaire de l'Afrique du sud, comme communauté choisie, élue. C'est la curiosité majeure de cette « transition » qu'elle rompt absolument avec le passé tout en validant la mythologie fondatrice du Destin du Peuple et ses grands récits fondateurs, assurant ainsi par l'association de multiples homologues la compatibilité des pluralismes sociaux, juridiques, politiques et éthiques.

2°) *La refondation mythologique*

Dans les années 1980/1990's la production symbolique a été considérable en RSA, rassemblant un ensemble d'éléments disparates, incohérents voir contradictoires mais unifiés en un modèle exemplaire. Les registres politiques, éthiques, juridiques et religieux ont été mélangés en permanence. Toutes ces liturgies politiques et électorales, les cérémonies juridiques autour de la constitution et de son interprétation, participent de la consécration du mythe politique et prennent sens par lui. Le rituel électoral confirme, notamment lors des premières élections de 1994, la création d'une Nouvelle Afrique du sud où le *Volk* est détribalisé

pour devenir le *People* et où l'individu l'emporte sur le groupe en se fondant dans un Destin national par un acte individuel¹⁷. L'interprétation du droit et la prééminence qui lui est donné parfois jusqu'à l'obsession, consacrent la suprématie d'un ordre stable établi contractuellement et fondant une alliance sociale (*social compact*) dont le poids est rappelé le jour de la constitution. Le drapeau, les hymnes, les emblèmes nationaux, les nouveaux noms des organes et lieux publics sont autant de symboles de cette unité refaite ; comme la refondation du jour du vœu afrikaner en jour de la réconciliation nationale est symbolique à la fois du constat d'une erreur et de l'acceptation de moments identitaires forts pour chacun et révélateur de l'instrumentalisation par le pouvoir de ces symboles érigés en ferments politiques. Reste que dans ce fatras symbolique qui ouvre différentes possibilités de refondation mythologique¹⁸, il est possible de cerner le mythe minimal référent.

Commentant la décision au milieu des années 1980 d'Oliver Tambo de refuser toute tentative de sabotage du *Voortrekker-monument* à Pretoria, David Chidester montre comment le religieux a toujours été étroitement lié au politique en Afrique du sud. La formule qu'il utilise «Au-delà des communautés de foi (sud-africaines) il (Oliver Tambo) négociait sur le terrain politique du sacré et sur le terrain sacré du politique » (*in* Faure, 26), va encore plus loin puisqu'elle souligne une nouvelle fois l'intrication du sacré, du religieux et du politique. L'histoire politique sud-africaine est tellement saturée par le religieux, qu'il est impossible de concevoir le politique hors de lui. La religion en Afrique du sud, écrit David Chidester, est plus qu'une institution sociale. C'est « ... un répertoire de symboles, de mythes et de rites qui p(euvent) se diffuser à travers un réseau de relations sociales » (*ibid.*, 26). En Afrique du sud, le religieux est récurrent, pénètre tous les secteurs de l'activité sociale et leur confère sa légitimité (Darbon *in* Faure, 45-51).

¹⁷ On renverra à tous le débat de l'époque sur individu et groupe (Darbon, 1999).

¹⁸ On pense notamment au registre juridique, forme historique de désacralisation du politique sud-africain, mais trop faible à ce jour pour devenir le seul référent tout en affirmant avoir vocation à le devenir éventuellement avec la sacralisation de la Constitution sur le modèle US.

La production de symbolique politique dans les années 80/90 en Afrique du sud est calée le plus souvent sur ce registre du religieux, tout événement, y compris le plus trivial, devenant objet d'une interprétation symbolique systématiquement construite autour de ce registre¹⁹. Celui-ci est d'autant plus dominant que les ecclésiastiques et leurs organisations occupent une place centrale dans le débat politique et sa mise en forme, à la fois parce qu'ils légitiment le politique et parce qu'ils contribuent à la formation et à la production des élites centrales et alternatives. Les professionnels de la « production des biens de salut » vont véritablement approprier la production d'un sens et saturer le marché de la production des idées au point d'imposer ce référent à l'essentiel de la population. L'alliance et la nouvelle alliance, l'Appel, le vœu et la nouvelle vocation, l'Afrique du sud et la nouvelle Afrique du sud, la conversion sur soi et le chemin de Damas, le dévoilement et la réalisation de la promesse, la mort et le péché contre le retour à la vie et la rédemption, qu'il s'agisse de la libération des prisonniers, du retour des exilés ou plus simplement du rejet du racisme, autant de retours à la vraie vie des fils perdus, de sorties des tombeaux..., sont parmi les structures essentielles de l'identification des mythes fondateurs de la nouvelle Afrique du sud. Tout le reste n'est que symboles, rites ou déclinaisons qui ne prennent sens que par rapport à ce mythe du Destin de l'Afrique du sud qui transcende l'histoire. La Vocation / *Beiruf* spécifique, construite autour d'un destin commun et d'une communauté pré-destinée²⁰ demeure le fondement du régime au-delà ou en dépit du changement radical de chaque terme. La nouvelle Afrique du sud est ainsi construite sur une mythologie commune et constante du destin mais refondée quant à ses enjeux et à son ampleur.

La configuration de la notion de peuple élu, de communauté va changer mais la vocation demeure. Le régime politique sud-africain change mais le mythe de la vocation exceptionnelle du peuple sud-africain reste et est même magnifié par l'épreuve traversée. La

¹⁹ On renverra ici par exemple au travail de mise en forme religieuse de l'Institute for Contextual Theology...

²⁰ Comme les USA se fondent sur l'exaltation des opportunités consacrées par le *social compact* ou comme en France où l'exaltation de la raison fonde ce destin.

nouvelle Afrique du sud se fonde sur la consécration de l'exception, de l'Élection puisqu'en dépit de l'épreuve – et même par l'épreuve – elle est enfin entrée dans sa nouvelle alliance. Rien d'exceptionnel à ce processus de refondation par l'invention, l'oubli et la mémoire sélective. C'est ce que nous montre par exemple Christian Coulon à propos de l'ethnicité en Afrique noire :

« Les ancêtres peuvent changer d'identité d'une époque à l'autre (l'islamisation par exemple donne lieu parfois à l'apparition de lignées généalogiques mecquoises ou arabes inconnues auparavant) mais ces fluctuations n'empêchent pas la "fiction" de s'inscrire comme une réalité dans les représentations » (Coulon, 1997, 48).

Le célèbre discours prononcé par Thabo Mbéki le 8 mai 1996 à l'occasion de l'adoption du projet de nouvelle constitution et dans lequel il s'appropriait comme personne collective l'histoire et l'héritage de tous les groupes sud-africains vient confirmer cette analyse et consacrer cette subsumation symbolique. L'idée de destin vient l'emporter sur la cohérence du contenu et du récit historique reconstruit. C'est la condition de la refondation d'une histoire dans laquelle on peut se dire africain comme Thabo Mbeki en cumulant l'histoire spécifique des différents peuples de l'Afrique du sud dans un destin commun producteur de l'ensemble actuel. Le recours au registre religieux n'était pour autant en Afrique du sud ni une obligation, ni un effet de contingence mais bien le résultat de stratégies d'élites politiques dirigeantes ou ayant vocation à diriger en quête de systèmes de sens disponibles pour légitimer des transactions à réaliser et le nouvel ordre qui en sortirait (Darbon, 2003).

Bref, la *Gesellschaft* sud-africaine est transformée stratégiquement en une *Gemeinschaft* par le passage du mythe, ce qui permettra au passage de comprendre la difficulté de traitement des « étrangers » en Afrique du sud (Segatti, 2003), à la fois extérieurs et pourtant appelés à être emportés dans et par la vocation sud-africaine²¹.

²¹ On voit aussitôt le paradoxe : la *Vergemeinschaftung* étant produite par des stratégies puisant dans le registre légal-rationnel et produisant ainsi une *Wissen Wille*... Toënnies F. (1977).

II- L'illusion mythologique : les enjeux de l'invisible

Le quotidien en politique se construit dans une relation paradoxale aux mythes fondateurs. Un régime stable suppose la fin de l'exaltation mais aussi la présence intériorisée des valeurs fondatrices éventuellement rappelées par des rituels et des liturgies organisées. Le politique au quotidien dans les régimes occidentaux fondés sur la domination légale-rationnelle démocratique, tend ainsi à occulter ce qui est pourtant la garantie de la banalité de l'allégeance des citoyens et de leur docilité politique. Pourtant de véritables conflits de représentations et de mythes fondateurs se développent qui interdisent toujours plus de considérer, surtout dans les régimes neufs des périphéries non occidentales, le banal comme acquis parce que les différents niveaux de pluralisme ouvrent en permanence des alternatives aux systèmes d'interprétation proposés.

A- La versatilité du mythe en politique et le retour au politique

La littérature des années 1980/1990 a sans doute eu tendance à confondre référents et symboles, mythes fondateurs et postures symboliques. Or, la production de rites ne vaut pas mythe. Ces rites qui participent de la liturgie politique sont des repères qui en donnant une expression caricaturale ou exacerbée de certaines préférences permettent d'identifier en un seul coup d'œil la nature d'un régime. N'avons-nous pas confondu, pour prendre une comparaison historique, les symboles que furent les autels à l'Être suprême, la plantation d'arbres de la liberté, la cocarde ou le changement de calendrier et de fêtes populaires avec la production de mythes fondateurs de la République en France ? (Carbonell & Rives, 1990). N'y a-t-il pas eu sur-évaluation éventuelle par les observateurs de la capacité des nouveaux symboles et discours produits à s'imposer comme des mythes fondateurs et tendance à prendre ce qui relevait de la liturgie politique (Rivière, 1988) pour le mythe lui-même ?

Parmi une très abondante littérature, T.R.H. Davenport en donne une illustration très ramassée lorsqu'en moins d'une page il contraste le sentiment d'exaltation du début des années 1990 avec

le dur retour au quotidien de la fin de ces mêmes années (Davenport T.R.H., 1995, xi)²². Que faut-il conclure de ce très court texte qui présente le double avantage de contraster les deux périodes et de souligner dès le milieu des années 1990 le retour de la prégnance des enjeux quotidiens sur le défi de l'invention d'un nouveau monde ?²³.

Une première conclusion, celle qui est aujourd'hui dominante dans la littérature de vulgarisation et dans la littérature scientifique, affirme que l'exaltation des années charnières a conduit à confondre rêves et dures réalités, envie d'espoir et de *success stories* et simples possibilités, bref à quitter la sphère de la rationalité normale pour entrer dans celle de la rêverie, de l'illusion ou de l'engagement politico-tiers-mondiste. La morosité de la gestion du quotidien ne serait que l'expression de la dissipation de l'exaltation, de l'émotionnel et de l'irrationnel. Cette conclusion est partiellement vraie. Elle souligne en effet, qu'une partie de la littérature a été victime de l'émerveillement, du « miracle » pour un ensemble de raisons allant de l'engagement idéologique et philosophique au positionnement stratégique sur des marchés financiers, sociaux, politiques et intellectuels porteurs. En cela rien de neuf pour qui suit les stratégies, parcours géographique et autres aventures politiques compliquées des intellectuels et des *social scientists* intéressés par le tiers-monde depuis le début des décolonisations.

²² Voici ce qu'il écrit : « *It would be difficult to live in South Africa during the 1990s without sensing, in one way or another, that the unexpected has happened, that instead of heading, as one prime minister put it, towards "a future too ghastly to contemplate" we have suddenly been led through a gap into the sunlight, emerging as one people rather than a multiplicity of peoples, sharing common symbols of flag and anthem, and regaining the respect, even at times the affection, of a world that until recently was disposed to be hostile. The realities are not quite as rosy as this. The tasks ahead look, to normal rational minds, quite impossible. South Africa remains one of the most violent and corrupt countries in the world. There are deep rifts of incomprehension between our many communities. Most of us do not understand the languages of the rest of us... There is much poverty and unemployment; far too many of our people are too untrained to come within range even of subsistence wage; and the passage from that wonder year of 1990 has been far from easy* ».

²³ A la différence par exemple du texte de Lane et Ersson qui ne traite que de la période actuelle.

Reste qu'une autre partie de la littérature n'a cessé d'essayer de démonter « le miracle », d'en faire son autopsie et d'en souligner sur la base de l'analyse des structures sociales, les limites. Le mythe était déconstruit pour en faire l'un des éléments d'interprétation de la problématique de la construction de la réalité sociale. Ainsi, la condition du retour à la « raison », aux « faits » à la « réalité » ne passe pas par la négation du mythe. La compréhension des modalités de la production d'un nouvel ordre politique et de la banalisation du politique et de la politique n'est possible que parce que le mythe continue à informer en arrière-plan les dispositifs sociaux.

1°) Le mythe fondateur occulté par le banal

Les débats sur la démobilisation politique en Afrique du sud après la chute de l'apartheid, surtout présent dans les années 1990, ont traduit ce désarroi particulier d'acteurs politiques ne parvenant plus à définir les conditions de leur mobilisation dans le cadre institutionnel nouveau, qu'ils avaient pourtant paradoxalement non seulement souhaité mais aussi contribué à créer (on fait référence ici notamment aux *civics* et autres organisations *watchdogs*, aux organisations politiques et à tous les mouvements sud-africains caractérisés avant tout par leur forte capacité d'innovation et d'invention de nouveaux répertoires). La charge symbolique s'estompe au quotidien faisant place à la désillusion, la frustration et le cynisme.

La démobilisation est patente à tous les niveaux y compris en RSA où les conquêtes sociales, juridiques, politiques et économiques obtenues par la fin de l'apartheid sont désormais considérées comme acquises et (presque) oubliées parce que relevant désormais de la normalité. Le discours sur l'état de la nation proféré par le Président Thabo Mbeki le 14 février 2003 au Cap souligne les mutations considérables qui ont affecté aussi bien les systèmes social, économique et politique du pays que les comportements et représentations des Sud-africains au cours d'une décennie de régime démocratique²⁴. La structure de ce discours, mais

²⁴ 1993 marque la date de finalisation de la constitution intérimaire et de l'organisation des premières élections démocratiques en Afrique du sud en 1994.

aussi sa forme et ses référents sont bien plus significatifs que son contenu, très compassé. Le discours est plat, sans puissance idéologique ou évocatrice – si ce n'est à son tout début lorsqu'il fait allusion aux grands anciens. Il souligne à lui seul comment l'Afrique du sud démocratique est devenue banale en dépit des enjeux considérables dont elle est traversée, comment la gestion du quotidien a remplacé les projections dans le futur, comment une gestion bureaucratique néolibérale et pragmatique tend à décourager les grands espoirs ou au moins à les convertir en rêveries²⁵.

Dans la période Mandela, la Nouvelle Afrique du sud avait une voix, un visage, une incarnation : Nelson Mandela, érigé en père de tous, en réconciliateur et en catalyseur dans lequel venaient se fondre toutes les contradictions et la diversité sud-africaine. Elle avait son grand récit emprunté à la Bible et valant pour tous, Afrikaner comme africains, Chrétiens et non Chrétiens, parce que lisant par anticipation le destin de cette Nouvelle Nation, annonçant son péché et sa rédemption. Le message était si fort que la Mandelamania submergeait non seulement les différents groupes sociaux du pays, mais aussi le reste du monde²⁶. La réalité sud-africaine sublimée, prenait sens à travers ce grand discours, ce beau mensonge qui donnait à voir et à croire, qui légitimait une vision et interdisait de s'interroger sur l'arrière de la scène, sur les producteurs et les promoteurs de sens, sur les montages déviants, sur la communication politique et les contraintes structurelles considérables qui pesaient sur la Nouvelle Afrique du sud. La domination politique très forte de l'ANC et de ses alliés n'était alors pas érigée en problème ou difficulté et dans tous les cas n'était pas présentée comme un risque de restriction à la démocratie triomphante.

Avec le retrait démocratiquement fondateur de l'image du père, le mythe n'est plus présent *in vivo* mais disponible seulement par évocation et incantation. Le pouvoir relève alors du « banal », dirigé par des hommes banals mus par des projets banals. Il n'est plus l'incarnation même du mythe mais son dépositaire. Il se situe

²⁵ On renverra pour ce type de perception au roman de N. Gordimer, 1994.

²⁶ Voir la réception de Nelson Mandela à l'Université de la Sorbonne *in* Conac, Dreyfus et Maziaud, 1999.

vis-à-vis de lui, assure les rites et est engagé dans un exercice de communication symbolique et politique qu'il maîtrise difficilement. A la recherche d'une identité et d'une vision, il ne cesse de se raccrocher au mythe fondateur et aux rites qui en découlent et le fondent. Bref, on passe de la période de la production du mythe à celle de la mobilisation de l'existant.

Dans ces conditions, l'analyse du politique aujourd'hui se construit non plus autour des symboliques qui sublimaient ou occultaient les contraintes mais autour des pratiques politiques et de la gestion des contraintes qui occultent les représentations. Les analyses du politique en Afrique du sud semblent découvrir le « vrai monde », celui des stratégies, des professionnels de la politique, de la manipulation des croyances et de la mobilisation dirigée des citoyens ou des dominés, des inégalités, de la domination et de la captation du pouvoir par des groupes minoritaires plus ou moins fermés... bref de la politique. La production mythologique sud-africaine a été si puissante qu'elle a laissé croire à l'impossible, qu'elle a suggéré que la RSA allait échapper à toutes les contraintes structurelles et produire une société « égalitaire, non raciale et non sexiste », assurer l'enrichissement de tous... Or toute l'époque de la fin de l'apartheid ne fut qu'un bras de fer et un exercice périlleux et violent de marchandages. Si la transaction a pu être réalisée, si la transitologie ou les analyses consociatives de Lijphart ont pu avoir un sens dans les années 80/90 c'est précisément parce qu'elles étaient basées sur le refus de la mythologie de la réconciliation par fusion, au profit d'une analyse pragmatique et ultra-réaliste de la négociation (ainsi l'autopsie d'un miracle ou celle de la transaction et de la *pacted democracy*).

Les travaux contemporains témoignent de ce retour vers la politique au quotidien. Marais cité par Elsa van Huyssten (2000, 245) écrit ainsi : « *far from having dissolved into a kind of fraternity of common purpose, tranquillised by the levelling language of nation-building, South Africa is in the midst of an intense renewed struggle* ». De même, typique de cette position de découverte de l'existant, le papier de K.Nustad (2002) qui souligne ces stratégies et les met au compte de l'instrumentalisation du désordre perçue non pas comme une technique généralisée de

gestion décrite depuis des lustres en sociologie des organisations, mais érigée par transfert théorique en mode de gouvernement sud africain. L'étude que propose Heather Deegan de l'évolution des niveaux de participation en Afrique du sud relève de la même tendance. L'analyse, particulièrement intéressante, tend à montrer que la participation politique est finalement assez limitée tant en nombre qu'en qualité (perception des enjeux et compréhension des termes). Elle souligne également la baisse d'intérêt d'une partie de la population – autant de points sur lesquels on pourra s'accorder avec elle. Une de ses conclusions est cependant discutable : « *One of the most unsettling aspects of low electoral participation rates is the fact that it has only been seven years since all South Africans gained the right to vote* » (2002, 1958). Faut-il comprendre comme elle le fait que ces 7 années n'auraient pas dû produire un si faible taux d'implication, ou que 7 ans ne suffisent pas pour mobiliser dans le vote et la participation une population en partie analphabète, ou que la référence de 1994 est mauvaise parce qu'elle parle d'une situation décrite par certains auteurs comme « catharsis » et la compare avec la dure réalité du quotidien ? Quel que soit le choix, l'interprétation la plus appropriée des taux de participation ne peut que laisser rêveur dans un pays dont le taux d'alphabétisation est limité et la pauvreté élevée. Bref, la hauteur des taux de participation est telle que c'est la question inverse qui devrait interpeller²⁷...

Les analyses de la vie politique sud-africaine se focalisent toujours plus sur les tactiques politiques et les stratégies d'acteurs et moins sur les grands combats d'idées qui pourraient structurer le champs politique. Le *politicking* qui souligne la trivialité du politique (projet de loi sur le *floor crossing*, conflit avec l'IFP, corruption et *croonism* d'une partie de la classe politique), toutes ces pratiques déviantes dénoncées par l'opposition et identifiées par les observateurs viennent consacrer la fin du rêve. Elles sont même sur-évaluées parce que la sortie de rêve est toujours pénible. Ainsi la tendance à la centralisation du pouvoir en Afrique du sud tant au sein de l'ANC que de l'appareil d'Etat, est associée avant

²⁷ On rappellera que jusqu'en 1994, les Sud-africains noirs et la plus grande partie des Sud-africains métis et indiens n'avaient jamais voté...

tout à une fermeture du régime et à des tendances autoritaires alors qu'il s'agit d'une rationalisation très classique d'un appareil de gestion qui dépend désormais uniquement de la cohérence de son action et de ses décisions. De même, si le poids électoral de l'ANC et de ses alliés au niveau local se tasse, cela n'empêchera pas de considérer qu'il existe un dangereux glissement vers un régime autoritaire, intransigeant, contrôlé par un groupe très limité (la *Xhosa-nostra* pour certains, le *Rex factor* (*Robben Island, Exile and Xhosa speaking*, les membres influents du SACP pour d'autres, les Mbeki's boys dans tous les cas). Toutes ces analyses n'énoncent pas la fin du mythe mobilisateur mais la fin de la rêverie de l'histoire. Désormais le combat politique tient lieu de quotidien à travers le jeu des pouvoirs et contre-pouvoirs, juridiques et légaux, politiques et oppositionnels, médiatiques et sociaux organisés par la référence invisible au mythe via les conventions politiques.

La politique économique du régime subit le même type d'analyse. Ainsi, le passage du *Reconstruction and Development Programme* (RDP) au *Growth, Employment and Redistribution* (GEAR) n'est pas en ce sens simplement une réorientation politique. Il s'agit d'une modification des référents politiques confirmant que les *bottom-up approaches* font place aux « *trickle down effects* » affirmant la priorité donnée aux détenteurs du capital et du pouvoir. Désormais, la démocratie théorique « du bas » qui fondait la Nouvelle Afrique du sud prend la forme d'un partenariat sous direction technocratique dans une conception démocratique plus représentative dans laquelle la participation des gouvernés aux processus de décision est toujours contrôlée par les dominants, rien de particulier par rapport au mode de gestion des démocraties représentatives occidentales. De même la politique de *Black Empowerment* et de développement d'un capitalisme fondé sur la participation des syndicats (Cédiey E., 2002) peut être décrite comme permettant la promotion d'entrepreneurs noirs, favorisant l'émergence d'une bourgeoisie noire mais aussi comme l'expression d'une différenciation sociale croissante entre de riches « *happy few* » et une masse confite dans la pauvreté (Iheduru O.C., 2002, 47-85). Tous ces phénomènes et la manière dont ils sont étudiés soulignent « la fin de l'état de grâce », c'est-à-dire que

le régime est désormais jugé à ses actions et non plus à ses références considérées comme acquises. Il y a une routinisation du politique. Cela ne signifie pas qu'il y ait un rejet du politique mais normalisation et qu'une différenciation s'établit entre le régime et ses principes fondateurs et l'équipe détentrice ponctuellement du pouvoir. Le cas de la politique de lutte contre le HIV/SIDA est aussi très intéressant. Les erreurs dramatiques d'interprétation et d'orientation de l'équipe Mbeki sont très fortement contestées mais les fondements du régime ne sont jamais remis en cause. C'est la gestion de cette question et le sens qui lui est donné qui sont critiqués.

2°) *Le mythe consacré par le banal*

Cette démobilitation, cette désillusion ne sont pas ainsi automatiquement des synonymes de la fin du mythe mais expriment au contraire son entérinement dans un cadre routinisé. C'est la base même de l'organisation du pouvoir et du politique que de produire cette normalisation qui fonde la domination et la fait non seulement accepter mais désirer par les dominés (Legendre). Les constructions symboliques apparaissent de plus de plus en plus comme des rites, c'est-à-dire ces balises (*beacons*) qui ramènent à une mythologie politique commune par le rappel à l'ordre qu'ils assurent et par la réactivation d'une catégorie de croyance collective mobilisatrice qu'ils produisent. Il n'y a plus exaltation mais rappel au sens commun.

Avec Quentin Skinner on acceptera que « ... le meilleur signe de l'appropriation consciente par une société d'un nouveau concept se trouve dans la formation d'un nouveau vocabulaire, dont les termes permettent d'articuler et de commenter ce concept » (8). Cette remarque est valable pour la partie savante de la société qui produit le concept ou en entérine la réappropriation à la suite d'une importation. Pour le reste de la population, l'acquisition du vocabulaire se fait de manière non maîtrisée et magique et ritualiste : répéter réconciliation, *ubuntuism*, démocratie, réconciliation, contrition... c'est alors adhérer « religieusement » à un nouvel ordre du monde c'est-à-dire se soumettre à lui et à ceux qui en assurent la production ou en tirent des ressources de légiti-

mation de leur position de domination²⁸. Ce type d'analyse est au cœur de toute la sociologie critique qui souligne comment le principal enjeu de tout pouvoir est de faire accepter par les gouvernés des règles d'auto-contrôle, de civilité qui assurent non seulement l'acceptation de la domination mais consacrent sa légitimité. Les liturgies politiques et la production de politiques symboliques ont précisément pour enjeu cette acceptation et son entretien. L'analyse proposée par Colette Beaune selon laquelle « ... en ces temps de catastrophe, la France avec une majuscule a probablement sauvé la France réelle » (Beaune, 1985, 351), suffit à montrer l'enjeu de la production symbolique du politique dans l'histoire sociale et politique, le mythe servant de lien de continuité cognitif et émotionnel entre des périodes de rupture politique. La question est bien celle-ci : le mythe de la Nouvelle Afrique du sud sauvera-t-il la RSA réelle ?

Au quotidien, la désillusion et la démobilisation sont limitées par des cérémonies, des commémorations, bref, un ensemble de rites collectifs oscillant entre espaces obligatoires de faire-semblant et espaces de communion (Nora ; Déloye Y., 98, 55 ; Dupin B., 2002 et 2003). Cette question classique pour tous ceux qui s'intéressent au lien social et à la légitimité politique se pose finalement peu en termes d'opposition communion / faire-semblant mais plutôt sur le registre de la participation à un jeu commun qui fait que les acteurs se donnant le change dans un cérémonial consacrent ce rituel, confirment leur position dans ce rituel et exposent leur acceptation de celui-ci (Smith, 141). On retrouve ces pratiques en Afrique du sud, dans lesquelles au-delà du scepticisme individuel la participation au rituel vient consacrer le mythe commun. Le rituel électoral en RSA comme ailleurs relève d'un mythe démocratique qui en fonde la répétition et en tire sa consécration (Bon, 1991). La mythologie politique sud-africaine met ainsi en jeu la construction de symboles, de représentations qui vont s'imposer comme structurants voire déterminants dans l'interprétation de la et du politique en Afrique du sud.

²⁸ Les interviews d'ouvriers réalisées par Judith Hayem dans deux entreprises de la région du Natal donnent des illustrations particulièrement claires de ce phénomène, Hayem J., 2002.

Les manifestations et les mobilisations collectives illustrent certes le mécontentement grandissant d'une partie de la population mais confirment la pertinence pour tous de l'Ordre établi et de la domination, des espaces d'expression qu'il consent aux citoyens et des règles générales de répartition des dominés et des dominants. Le quotidien est ainsi le test implacable du politique parce qu'il souligne à la fois la fin des rêves dans sa plus grande cruauté et la docilité à laquelle se plient ou non volontairement les dominés. En ce sens cette « servitude volontaire » qui se manifeste au quotidien, témoigne de la légitimité du régime et du succès de la production mythologique fondatrice de la Nouvelle Afrique du sud. La disparition de situations d'émeutes ou de guerre civile larvée, la remontée des taux de paiement des impôts et charges fiscales nationales et locales, le respect de l'autorité et la diminution des cas de déprédation des établissements et du matériel public, l'augmentation du taux de présence scolaire, la « civilité » des modes de participation au processus et débats politiques... sont quelques exemples montrant l'efficacité du mythe politique sud-africain au-delà des oppositions d'intérêts. Le cas des mobilisations contre la politique du gouvernement vis à vis du HIV/Sida est ici exemplaire. La remise en cause de la crédibilité de l'équipe gouvernementale affecte d'autant moins le mythe fondateur qu'en permanence gouvernement, malades et associations en évoquent rituellement des passages (égalité, africanité, redistribution des coûts...) et ainsi le réactivent²⁹.

B- L'éclatement de la bulle mythologique : la lutte pour le contrôle des croyances légitimes dans un monde global

La mise en forme, en mots et en scène du politique par les médias est devenu l'un des enjeux majeurs dans le monde globalisé, confortant ainsi les analyses de Murray Edelman. Le combat pour le contrôle de la production symbolique ne se limite plus désormais aux limites de l'arène nationale. L'extérieur devient un concurrent essentiel dans la production de ces symboles. Dans le cas sud-africain, l'impact est d'autant plus fort que la capacité

²⁹ On renverra ici à la conférence de Paris sur le Sida et à l'intervention de Nelson Mandela le 14 juillet 2003.

d'action des acteurs sud-africains n'est pas autonome mais dépend des alliances conclues avec d'autres acteurs des sociétés dominantes qui contrôlent ou maîtrisent mieux la construction médiatique de la réalité sociale. Placée dans une situation de périphérie, la société sud-africaine est soumise à des standards d'évaluation qui ne sont pas les siens mais ceux qui sont produits et identifiés par les intérêts dominants. Toutes les entreprises de *rating* qui se multiplient, proposant *ratings* financiers et économiques, *ratings* politiques voire éthiques (Transparency International, Freedom House, NSE, Coface...) participent de cette lutte pour la construction symbolique des Etats.

Le bilan dressé désormais de l'expérience sud-africaine est établi non pas par rapport au passé particulier du pays mais par rapport à des standards internationaux qui ne peuvent que donner du parcours sud-africain une vision mitigée pour trois raisons :

- D'une part, l'Afrique du sud a fait partie de ces grandes causes des années 70/80 pour lesquelles se sont mobilisés de nombreux acteurs et notamment des tiers-mondistes actifs ou des diplomates et autres agents de développement professionnels, *well-wishers et well-doers* de toute sorte, qui continuent depuis les indépendances à rechercher leur nouvelle Atlantis en Afrique, à se précipiter vers les nouvelles configurations politiques où « le grand soir » est enfin arrivé, pour les abandonner dès que celles-ci rentrent dans la banalité d'une gestion quotidienne quitte à brûler ce qui fut adoré. Aujourd'hui la banalité sud-africaine, la confrontation inéluctable du régime à des enjeux connus et fondamentaux que l'on fait semblant de découvrir et les politiques pragmatiques du gouvernement, poussent ces chercheurs de l'impossible à identifier de nouvelles Mecque quitte à renier le présent (aujourd'hui, depuis l'élection surprise, la divine surprise de l'élection du président Mwai Kibaki on retrouve ce type de mythologie « jet-set » focalisée sur... le Kenya, dont on a tant de mal à se remettre de mais dont on ne voit pas bien en quoi les « fondamentaux » du Kenya seraient changés... sauf en matière d'ouverture de crédits FMI, *self-fulfilling prophecy* oblige). La versatilité de ces orientations ne serait pas

significative si elle n'était pas auto-prophétiques (*self-fulfilling*).

- D'autre part, l'Afrique du sud est évaluée moins par rapport à sa trajectoire historique et les évolutions réalisées depuis la fin des années 80 que par référence à des standards internationaux définis par rapport à des situations plus avancées. Ce faisant, la légitimité de l'action du pouvoir est évaluée non pas par rapport à ses réalisations (positives et négatives) mais à ce qui devrait être (et que le pouvoir a peu de chance de réaliser compte tenu des contraintes qui limitent par définition ses capacités à obtenir ses résultats). Roger Southall (2000, 147-170) dans son analyse par ailleurs aussi critique que remarquable de la qualité de la démocratie sud-africaine souligne ce risque en citant en conclusion (169) de son étude un passage d'une analyse de Lane et Ersson (1997, 1-15) soulignant l'impossibilité structurelle de la démocratie en RSA. Leur analyse repose sur des arguments tout à fait recevables mais en les systématisant non pas par rapport à ce qui est mais à ce qui devrait être ; ils détruisent la réalité sociale étudiée et contribuent à la production d'une représentation d'une RSA incapable d'établir la démocratie (alors que personne n'a par ailleurs jamais établi de corrélation significative entre des variables fixes et l'instauration de la démocratie ou sa consolidation). L'écart entre les attentes largement construites par le mythe fondateur qui imprègne les représentations des acteurs et les possibles est tel que la déception ne peut qu'aller grandissant. Lane et Ersson peuvent très légitimement démontrer que la démocratie en RSA ne dispose pas de base suffisamment forte. C'est cependant l'inverse qu'il est bien plus passionnant de souligner, c'est-à-dire comment un pays qui ne remplit pas les « *perequisits* » ou les pré-requis facilitant l'instauration d'une vie démocratique stabilisée peut se trouver en train d'organiser sa troisième législature sans qu'aucune crise significative n'ait marquée cette vie démocratique...

- Enfin, le politique sud-africain est défini moins par rapport à ce qu'il est que par rapport à ce qu'il devrait être par rapport à ce monde parfait – c'est-à-dire à ce beau mensonge – que la mythologie fondatrice a énoncé et annoncé. La saturation mythologique de la nouvelle Afrique du sud a été telle et a produit un tel niveau d'attente que la confrontation du croyant à sa croyance ne peut que conduire à le décevoir. Ce type de comportement ne serait pas politiquement problématique s'il n'était *self-fulfilling*.

L'éclatement de la bulle mythologique sud-africaine trouve deux explications théoriques simples. La première est donnée par les analyses en terme de construction du spectacle politique, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Edelman. Les individus n'ont pas le don d'ubiquité et ne disposent pas d'informations parfaites. Ils disposent d'informations fragmentaires, reconstruites selon les perceptions légitimes du moment qui tendent à préempter la perception de la réalité sociale et traiter selon le principe de la satisfaction (et non pas de la rationalité parfaite). Dans une Afrique du sud associée à « *l'Ultim hom deu* » le politique ne pouvait qu'être perçue au service d'un *brighter future* ; dans une Afrique du sud gérée par un « africain ordinaire » et accélérant la promotion de Noirs au détriment de Blancs via les politiques *d'affirmative action* et de *black empowerment*, le politique pâtit de la suspicion qui affecte toute évaluation des régimes politiques en Afrique. Toute option non conforme à ce qu'un ensemble d'acteurs influents définiront comme « la norme » viendra non seulement entraîner des critiques légitimes mais participera à la construction progressive de représentations favorisant systématiquement une appréciation négative des choix et des mutations politiques. La position sud-africaine sur le Zimbabwe, sur le racisme et le sionisme, sur le sida, sur l'Irak entraînera des réactions critiques légitimes fortes mais elle contribuera aussi à modifier les représentations et à déplacer la mythologie de l'exception sud-africaine vers une autre mythologie. C'est précisément ici qu'apparaît la deuxième explication théorique à cet éclatement en cours de la bulle mythologique sud-africaine. Il existe pour tous les pays africains, une mythologie alternative susceptible d'être activée à

tout moment : il s'agit bien sûr de la mythologie du continent maudit, damné, de l'incapacité africaine à la gouvernance et surtout à la bonne gouvernance, mythologie construite sur un ensemble d'expériences exemplaires, érigées en grands récits édificateurs. Les mythes fondateurs de la nouvelle Afrique du sud sont ainsi dévalorisés au profit des mythes de l'incapacité africaine, de l'impéritie des Africains. On pourra ainsi reprendre en en inversant le sens la formule de Pline l'Ancien : *ex Africa semper aliquid novi...* Ce mythe alternatif offre une interprétation à toutes les frustrations ressenties par rapport à la gestion au quotidien du régime et les transforme en *self-fulfilling* : le mythe de l'Afrique continent maudit, de l'incapacité gestionnaire des Africains, de l'impéritie et de la dégénérescence automatique des régimes africains, viennent informer tous les événements du moment, (comme à l'inverse tout est perçu par les afro-optimistes comme des expressions du mythe de l'élection...)³⁰. La politique symbolique n'est pas « symbolique » dans la construction des conditions de la lutte pour le pouvoir y compris au niveau international. L'un des enjeux majeurs du pouvoir sud-africain aujourd'hui, visible à travers les rhétoriques de l'Union Africaine, du NEPAD et de la Renaissance africaine (Crouzel I., 2001), est de continuer à valider le mythe du destin sud-africain. En consacrant sa différenciation avec le drame africain tout en se réclamant de l'Afrique et en revendiquant son *leadership*, l'Afrique du sud consacre sa Vocation, son destin et se consacre elle-même.

Dominique DARBON ³¹

Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, France/UE



³⁰ On renverra ici aux analyses de Rist G., (1996) et de Nisbet (1969) sur l'idéologie du progrès et l'histoire d'une croyance occidentale.

³¹ Directeur, Centre d'Etude d'Afrique Noire, d.darbon@sciencespobordeaux.fr

BIBLIOGRAPHIE

- Abeles M. & Rossade W. (dir.), (1993), *Politique symbolique en Europe*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Abeles M. (1990), *Anthropologie de l'Etat*, Paris, A. Colin.
- Balandier G. (1971), *Sens et puissance*, Paris, Quadrige, PUF.
- Balandier G. (1980), *Le pouvoir sur scène*, Paris, PUF.
- Balandier G. (1985), *Le détour : pouvoir et modernité*, Paris, A. Fayard.
- Beaune C. (1985), *Naissance de la nation France*, Paris, NRF-Gallimard.
- Berger P. & Luckmann T. (1986), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Klincksieck.
- Bosch A. (1995), *Nelson Mandela : l'Ultim Hom Deu*, Barcelona, Curial.
- Boudet C. (2004), « Les Franco-Mauriciens entre Maurice et l'Afrique du Sud : identité, stratégies migratoires et processus de recommunautarisation », IEP Bordeaux et Saint-Denis de La Réunion, Thèse de Science Politique et de Civilisation (soutenance prévue fin 2004).
- Bourdieu P. (1982), Les rites comme actes d'institution, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°43, 58-63.
- Carbonell C.O., Rives J. (dir.) (1990), *Mythes et politique*, Toulouse, Presses de l'IEP de Toulouse.
- Cedey E. (2003), « Le *Black Empowerment* en Afrique du Sud », *Critique internationale*.
- Chenu B. (1987), *Théologies chrétiennes du tiers-monde*, Paris, Le Centurion.
- Chidester (2000), « Une épistémologie (exotique) de l'étude de la religion en Afrique du Sud », in Faure V., *op. cit.*, 15-38.
- Conac G., Dreyfus F., Maziau N. (dir.) (1999), *La République d'Afrique du sud*, Paris, Economica.
- Coulon C. (2000), « La tradition démocratique au Sénégal : histoire d'un mythe », in Jaffrelot C. (dir.) (2000), *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Karthala.
- Crouzel I. (2003), « Les municipalités en Afrique du Sud : une autonomisation à polarisations variables », *Etudes du CERI*, n°93, Paris, CERI.
- Crouzel I. (2003), « Les réformes du *local government* en Afrique du sud », *Cahiers du CERI*.
- Darbon D. (1998), « *United in Our Diversity* : la protection voilée des minorités occultées en Afrique du sud », in Levrat N. (dir.), *Minorités et organisations de l'Etat*, Bruxelles, Bruylant.

- Darbon D. (1999) (dir.), *L'après Mandela, enjeux sud-africains et régionaux*, Paris, Karthala.
- Darbon D. (2000), « Autopsie du miracle sud-africain : la Truth and Reconciliation Commission », in Faure V. (*op. cit.*), 39-60.
- Darbon D. « La normalisation du régime sud-africain : les ressources de l'institutionnalisation », in Conac G., Dreyfus F., Maziau N. (dir.), 1999, 103-126.
- Darbon D. « Une sortie de crise transactionnelle : le cas sud-africain », in Hannover J. (1999), 237-260.
- Darbon D. (2002), « La culture administrative en Afrique : la construction historique des significations du "phénomène bureaucratique" », *Cadernos de estudos africanos* (Lisboa), n°3, Dezembro 2002.
- Davenport T.R.H. (1995), *The Birth of a new South Africa*, Toronto, University of Toronto Press.
- Deegan H. (2002), « A critical examination of political transition in South Africa : The question of public participation », *Commonwealth and comparative Politics*, Vol. 40, n°1, 43-60.
- Déloye Y. (1997), « Commémoration et imaginaire national en France (1896-1996), "France, fille aînée de l'Eglise, es-tu fidèle aux promesses de ton baptême ?" », in Birnbaum P. (1997), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, 55-84.
- Detienne M. (1981), *L'invention de la mythologie*, Paris, NRF-Gallimard.
- Dobry M. (1992), *Sociologie des crises politiques : la dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses FNSP.
- Edelman M. (1988), *Constructing the political spectacle*, Chicago, Chicago University Press.
- Eliade M. (1965), *Le sacré et le profane*, Paris, Folio.
- Faure V. (2000), *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala.
- Gaxie D. (2000), *La démocratie représentative*, Paris, Clefs-Montchrestien.
- Gordimer N. (1994), *Personne pour m'accompagner (None to Accompany me)*, Paris, Plon.
- Hannoyer J. (dir.), (1999), *Guerres civiles : économie de la violence, dimensions de la civilité*, Paris, Karthala.
- Hayem J. (2002), Thèse pour le doctorat d'anthropologie, Université Paris 7.
- Hemet G. & als (1994), *Dictionnaire de la science politique et des institutions publiques*, Paris, A. Colin.
- Hugo P. (dir.) (1989), *South African Perspectives, Essays in honour of Nic Olivier*, Pretoria, Die Suid-Afrikaan.

- Iheduru O.C. (2002), « Social Concertation, Labour Unions and the Creation of a Black Bourgeoisie in South Africa », *Commonwealth & Comparative Politics*, Vol. 40, 2, July, 47-85.
- Izard M. & Smith P. (dir.), (1979), *La fonction symbolique : essais d'anthropologie*, Paris, NRF-Gallimard.
- Lane J.E. & Ersson S. (1997), « The probability of democratic success in South Africa », *Democratization*, Vol. 4, 1-15.
- Lapierre J.W. (1977), *Vivre sans Etat : essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris, Le Seuil.
- Maisonneuve J. (1997), *La psychologie sociale*, Paris, Le Seuil.
- March J.G. & Olsen J.P. (1989), *Rediscovering Institutions : The Organizational Basis of Politics*, New York, Free Press.
- Martin D.C. (2000), « Pratiques culturelles et organisations du symboliques du politique », in Cefaï D. (dir.) (2000), *Cultures politiques*, Paris, PUF.
- Martin D.C. (2002), *Le Cap ou les partages inégaux de la créolité sud-africaine*, Cahiers d'études africaines, 168, XLII-4, 687-710.
- Nisbet R. (1969), *Social Change and History : Aspects of the Western Theory of Development*, New York, Oxford University Press.
- Nolan A. (1989), *God in South Africa : The challenge of the Gospel*, Johannesburg, David Philip.
- Nora P. (1992), (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.
- Nustad K.G. (2002), *Perceptions of politics : a South African case*, conférence, CEA, Lisbonne.
- O'Donnell G., Schmitter P., Whitehead L. (eds.) (1989), *Transitions from Authoritarian Rule*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Perrot M.D., Rist G., Sabelli F. (1992), *La mythologie programmée, l'économie des croyances dans la société moderne*, Paris, PUF.
- Ricoeur P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil.
- Rist G. (1996), *Le développement, Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses FNSP.
- Rivière C. (1988), *Les liturgies politiques*, Paris, PUF.
- Schemeil Y. (1994), *La science politique*, Paris, Cursus, A. Colin.
- Segatti WaKabwe A. (2003), « La place de l'étranger dans la nouvelle Afrique du Sud : la réforme d'une politique de l'immigration (1986-2002) », Saint-Denis de La Réunion et IEP Bordeaux, Thèse de Civilisation et de Science Politique.
- Sfez L. (1988), *La symbolique politique*, Paris, Que sais-je, PUF.
- Skinner Q. (2001), *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, A. Michel.
- Southall R. (2000), The state of democracy in South Africa, *Commonwealth and Comparative Politics*, Vol. 38, 3, 11/2000, 147-170.

- Thompson L.W. (1985), *The political mythology of Apartheid*, New Haven, Yale University press.
- Toënnies F. (1977), *Communauté et société, catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Retz.
- Van Huyssteen E. (2000), «The Constitutional Court and the redistribution of power in South Africa : towards transformative constitutionalism », *African studies*, Vol. 59, 2, 245-266.