

# Mandela, le renard, le lion et la gazelle. Une illustration du pouvoir du sport dans l'édification d'une nation plurielle mais unie au prisme des Springboks face au nouvel ordre mondial

Thibaut Dubarry\*

pp. 53-70


“Know your enemy – and learn about his favorite sport.”

Nelson Mandela

«Les plus grands naissent posthumes», statuait Nietzsche dans un célèbre aphorisme. Nelson Mandela semble déroger à cette règle tant, bien avant même sa mort le 5 décembre 2013, suivie le 12 de funérailles mondiales auxquelles assistèrent les chefs d'État les plus importants, il apparut comme une icône internationale, si ce n'est de Saint. De celui qui reçut le prix Nobel de la paix en 1993, l'on pense immédiatement, certes, au combattant de l'apartheid, système suprématiste raciste et ségrégationniste mis en place dès 1948 sous l'égide du Pasteur Malan. Mais vient surtout d'emblée à l'esprit l'homme qui pardonna à ses bourreaux et les tenants du régime contre lequel il s'insurgea et qui l'emprisonnèrent durant vingt-sept ans.

Mandela fut, assurément et légitimement, une figure de la réconciliation nationale au nom de laquelle il promut la démocratie multiraciale en étant élu, à la suite des élections multiraciales du 27 avril 1994, président de la République d'Afrique du Sud. Ainsi recueillit-il, lors de ce scrutin, 62,6 % des voix sous la bannière de l'ANC (*African National Congress*), le parti qui défendit les intérêts de la majorité noire contre la minorité blanche. Illustrons cette noble aspiration de réconciliation ethno-raciale par sa stratégie politique d'une rare subtilité machiavélique d'unification en prenant l'exemple du rugby.

En effet, l'on ne saurait éluder que Madiba a su jouer, avec une finesse tactique rare chez les hommes politiques, du sport comme vecteur de fraternisation raciale. Ce, alors même qu'il cristallisait historiquement un clivage traditionnel entre Noirs et Blancs d'abord, mais également entre Britanniques et Afrikaners – deux peuples dont on ne saurait évacuer l'antagonisme ethnique. Mandela avait conscience de cet enjeu et de l'opportunité salutaire

 <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr36a4>

\* ATER en sociologie à l'université de Rouen.

de l'instrumentalisation de ce cette pratique ludique dans le souci de construire et d'intégrer le corps national au-delà les fractures d'antan. Aussi le sport s'avère-t-il parfois supérieur au politique en ce qu'il est susceptible d'établir des synergies et d'élaborer une fusion sociale via un processus de civilisation. «Le sport a le pouvoir de changer le monde. Il a le pouvoir d'unir les gens d'une manière quasi-unique. Le sport peut créer de l'espoir là où il n'y avait que du désespoir. Il parle aux jeunes d'un langage qu'ils comprennent. Il est plus puissant que les gouvernements pour briser les barrières raciales. Le sport se joue de tous les types de discrimination» confia Mandela dans son autobiographie *Un long chemin vers la liberté*.

L'Afrique du Sud fut factuellement, doit-on rappeler, de 1948 au début des années 1990, dirigée par une minorité de Blancs au détriment des Noirs qui représentaient pourtant la majorité arithmétique, allant à l'encontre de la dynamique démographique, qui logiquement préside aux destinées démocratiques. La démocratie constitutionnelle représentative, qui débuta avec les premières élections multiraciales de 1994, ne pouvait que reconfigurer la citoyenneté sud-africaine et l'identité d'une nation se pensant dorénavant comme plurielle. La principale gageure résidait dans l'établissement d'une unité susceptible de transcender les contradictions du régime précédent. Or celui-ci avait clairement précédemment tiré sa force par la cynique exacerbation des antagonismes ethniques et culturels, en premier lieu entre Xhosa et Zoulous. Au «diviser pour mieux régner» devait nécessairement se substituer un projet d'unité nationale. Celle-ci était pourtant en proie à une probable fragmentation, voire à un éclatement dans la violence d'une guerre civile sanglante furieusement crainte par tant d'observateurs. Seul ce projet fédérateur était susceptible de permettre d'arracher le pays aux sanguines luttes bellicistes, en particulier ethniques et raciales.

L'expression poétique de Desmond Tutu de «nation arc-en-ciel» fut traditionnellement mobilisée dans les discours dès le début des années 1990. Son inspiration puisait sa source dans la *Charte de la liberté* de 1955. Rappelons-nous qu'elle insistait déjà sur l'impérieux besoin du collectif et de l'égalité au-delà des races, condition sine qua non pour la réalisation l'idéal d'une société débarrassée de ces séditieux instincts létaux. S'affranchir de la haine raciale et de l'iniquité de la xénophobie d'État pour proposer un nouveau paradigme de nationalité fédératrice, tel était l'enjeu primordial du programme post apartheid. Mandela saisit alors rapidement l'importance décisive du sport. Il s'intéressa donc plus spécifiquement à l'instrumentalisation du rugby dans le souci de faire émerger une communauté de destins. Point important qu'on doit indiquer: les Noirs sont traditionnellement plus intéressés par le football tandis que le rugby est le sport communément adulé par les Blancs.

On se focalisera à travers le rugby sur les rituels et les symboles (Bernstein *et al.*, 1966) qu'il véhicule, sur les «traditions inventées» (Hobsbawm et Ranger, 2012) qu'il a constituées, la «communauté imaginée» (Anderson, 2006) qu'il a formée, ainsi que l'«hégémonie culturelle» (Gramsci, 1985) qu'il a sustentée au fil de l'histoire. On s'interrogera dans ce texte sur la distinction entre pouvoir et puissance introduite par Madiba au regard de l'ambition de la construction d'une nation triplement démocratique, multiraciale et cosmopolite. Pourquoi et comment le rugby a-t-il été l'objet d'une stratégie de pouvoir à travers la coupe du monde de 1995? Ultimement devra-t-on répondre à la question quant à savoir dans quelle mesure le ballon ovale fut-il véritablement plus puissant que les gouvernements pour briser définitivement les digues ethno-raciales édifiées au cours de l'histoire sud-africaine. L'enjeu sera d'évaluer si le sport constitue une solution ou un problème face au racisme dans la construction d'une nation cosmopolite. Desmond Tutu ajouta un addendum en précisant que: «le sport a un rôle significatif et puissant à jouer dans la transformation sociale de la société sud-africaine si l'on prend soin de fournir les conditions nécessaires au succès».

Pour Clifford Geertz (1983), le sport est une sorte de «jeu profond» dans lequel s'expriment les valeurs les plus secrètes d'une culture; il a une dimension mythique et constitue, en

quelque sorte, «une histoire que nous nous racontons à propos de nous-mêmes». Le combat de coq narré par l'anthropologue, qui est un récit que «les hommes se racontent à propos d'eux-mêmes», équivaut à un «bain de sang statutaire», qui n'est pas sans similitude, au niveau symbolique, avec le roman national des springboks tant au niveau interne, national que dans l'arène globale. Le déchiffrement de ce «rituel d'enfer», qu'il veut *analogue* à celui d'un «texte» ou d'une «œuvre d'art», l'apparente à une «simulation de la matrice sociale» au même titre que cet historique match des springboks. La béatitude apparente de Mandela nous invite à travers l'exemple de l'instrumentalisation du rugby à explorer et sonder le doute que ses biographes entretiennent sur sa personnalité, à savoir s'il fut un saint ou un être machiavélien nous invitant à sonder comment il a usé de la puissance unifiante du rugby sans s'abimer dans le pathos du pouvoir.

Spinoza affirme à ce sujet que la base de l'éthique exige que nous acceptions qu'«on ne sait pas ce que le corps peut». Or la puissance est ce devenir multiple non catalogable, alors que le pouvoir est une dimension statique – qui se veut transcendante – et qui, en définissant des frontières et des formes, indique avant tout ce que l'on «ne peut pas». Pour paradoxal que cela puisse paraître, la puissance est le fondement de tout «pouvoir faire», tandis que ce que nous nommons habituellement le pouvoir n'est autre qu'un des lieux de l'impuissance, permettant, tout au plus, de récolter l'usufruit de la puissance d'autrui. René Capitant met en évidence deux acceptions du terme pouvoir. Premier sens, celui synonyme de *puissance* «désignant un pouvoir de domination, de contrainte d'un individu ou d'un groupe sur un autre individu ou sur un autre groupe» (Capitant, 1952: 9). Pouvoir et puissance revêtent ainsi «la même origine, le verbe latin *posse* (être capable de, en avoir la force), le premier est l'infinitif du verbe et, selon la formule de Littré, «il marque simplement l'action», tandis que la puissance (le participe) désigne «quelque chose de durable, de permanent». On a la puissance de faire quelque chose et l'on exerce le pouvoir de la faire. [...] Cette distinction serait donc à peu près celle du potentiel (appelée aussi *puissance*) et de l'acte». Julien Freund, partant de prémisses étymologiques identiques à celles de Raymond Aron, propose une conception de la puissance fondée sur l'idée de possibilité. «Il semble que la puissance appartienne à l'ordre de la virtualité plutôt qu'à celui de l'actualité. Être puissant, c'est avoir le pouvoir d'être capable de faire une chose» (Freund, 2004: 135). D'ajouter une précision importante: «même si dans de nombreux cas la puissance s'appuie sur des ressources matérielles, elle reste néanmoins indépendante d'elles. [...] Il n'y a pas de rapport logique entre le développement d'une puissance et l'accumulation de moyens matériels» (p. 136). «En raison de cette particularité que la puissance partage avec tous les possibles, qui peuvent s'actualiser et jamais se matérialiser pleinement, [elle] est [en effet] à un degré étonnant indépendante des facteurs matériels, nombre ou ressource». Cette précision est extrêmement intéressante; en anticipant quelque peu les développements, l'éventuelle faiblesse de ses moyens matériels d'action n'empêcherait pas le pouvoir local de prétendre au statut de puissance, en ce sens qu'il serait démontré qu'il jouit d'une capacité d'intervention consacrée et protégée.

Rapportée au champ politique, la puissance désigne «toute chance de faire triompher au sein d'une relation sociale, fût-ce contre les résistances, sa propre volonté, peu importe sur quoi repose cette chance» (Weber 1995: 95). Elle «consiste [ainsi] en une volonté s'exerçant sur d'autres volontés et capable de faire éventuellement céder leur résistance» (Freund, 2004: 140); la puissance est donc la faculté de commander d'un homme (ou d'un groupe) sur d'autres hommes (ou groupes). «La puissance désigne [ainsi] un rapport entre des hommes, mais comme, simultanément, [cette notion] désigne un potentiel non un acte, on peut définir la puissance comme le potentiel que possède un homme ou un groupe d'établir des rapports conformes à ses désirs avec d'autres hommes ou d'autres groupes (Aron, 2017: 176).

La puissance relève donc d'une potentialité «La puissance est toujours, dirions-nous, une puissance possible, et non une entité interchangeable, mesurable et sûre, comme l'énergie ou la force» (Arendt, 1983: 260).

Deuxième acception au concept de pouvoir celui, subjectif, renvoyant à la capacité pour un individu ou un groupe de réaliser telle ou telle chose. René Capitant distingue alors, et afin de précisions, le *pouvoir – liberté* du *pouvoir – créance*. Le *pouvoir – liberté*, droit réel et personnel protégé, implique ainsi que nul ne peut se voir imposer une manière particulière de jouir de sa liberté tandis que, de son côté, le *pouvoir – créance* «est le pouvoir d'exiger d'autrui l'accomplissement de certains actes. C'est un pouvoir [...] qui se rattache à l'idée de puissance, de domination» (Capitant, 1952: 24).

On s'intéressera ici spécifiquement à la temporalité du pouvoir du sport comme révélateur de l'espace social au conspect des trois principales déités grecques du temps. Dans une première partie (Chronos, à savoir le temps physique linéaire) on établira la généalogie du rugby dans ce qui deviendra la nation arc-en-ciel. Dans une seconde partie (Kairos, le temps de l'instant opportun) on mettra en lumière l'immanentisation du katechon de Mandela, «ingénieur des occasions» (Jankélévitch, 2014) qui va se saisir en 1995 du match contre les all blacks pour consolider son projet de nation multiraciale et pluriculturelle. Après avoir esquissé comment Madiba amorça une métaphysique cosmopolite on soulignera dans une troisième partie (aion, correspondant au temps cyclique et à l'enfance sacré) l'apocatastase – terme théologique désignant la restauration d'un état primordial et instant de résolution – à l'œuvre dans l'histoire d'une nation usuellement très sportive. D'une part soulignera qu'il fut un stratège de génie dans la naissance de la nation arc-en-ciel et d'autre part indiquera-t-on néanmoins les limites qu'accusent son rêve d'une nation unie.

## 1. Un long chemin vers la liberté de marché

«L'histoire du pays est Répétée dans l'histoire du sport», H.P. Swaffer, 1914.

### 1.1. Le début des hostilités

Le rugby a été introduit en Afrique du Sud par les Britanniques dans le port de Natal dans les années 1870. La noblesse britannique du Natal colonial a incité ses enfants à pratiquer le rugby car qu'il n'était pas joué par les Noirs ou les Blancs de classe inférieure. Il servit ainsi indubitablement de symbole. Les Afrikaners ne jouaient pas au rugby en raison de leur implantation rurale.

En effet la faible densité de population allait à l'encontre d'une ferveur collective quant au soutien des sports d'équipe. Le rugby n'a commencé à être pleinement adopté par les Afrikaners que lorsqu'il a commencé à être joué dans de larges stades de football.

### 1.2. La pause de l'apartheid: proscription de la mêlée raciale en deçà les frontières, pénalité au-delà

De 1970 à 1992, les athlètes sud-africains ont été interdits de compétition. Ainsi aux Jeux Olympiques, une condamnation internationale claire de l'état d'apartheid fut prononcée (Keim et Kern, 2003: 32). D'autres organismes sportifs internationaux ont rapidement suivi l'exemple du comité olympique. Le mouvement démocratique sud-africain et ses partisans au sein de la communauté internationale ont fait campagne contre l'autorisation de l'Afrique du Sud à participer à des compétitions sportives internationales sous le slogan «Pas de sport normal dans une société anormale».

Les équipes de rugby sud-africaines ont toutefois continué à jouer au niveau international jusqu'en 1981. Le rugby a été paradoxalement mais logiquement le sport le plus important parmi les blancs crescendo à partir du moment où il a été sanctionné.

### 1.3. La coupe du monde de 1995: invictus ou le coup franc de Mandela après le maul afrikaner

«Dirigez de l'arrière – et laissez les autres croire qu'ils sont devant», Mandela.

Mandela a encouragé tous les Sud-Africains à soutenir les Springboks, et il a même revêtu le maillot vert et or des Springboks, autrefois détesté, pendant la finale. Les joueurs des Springboks font également la promotion de l'unité en chantant le nouvel hymne national sud-africain en zoulou, avec enthousiasme, avant les matchs, et en déclarant à la presse qu'ils jouent pour *TOUS les Sud-Africains*. En tant qu'outsiders, les Springboks battirent les All-Blacks de Nouvelle-Zélande lors du match final, à la grande joie de tous les Sud-Africains, noirs et blancs, qui s'unissent sous le slogan *Une équipe, une nation* Madiba arriva ainsi dans l'immense stade, tel un *Deus ex machina*, avec le sweatshirt vert des Springboks. Ce qui produisit un effet exceptionnel. La foule, largement blanche, hurla *Nel-son! Nel-son!* Le capitaine, François Pienaar, décrivit cette apparition *comme un moment de magie, un moment de merveille* (Piennar et Griffiths, 2000: 78).

Mandela est devenu le porte-parole (non) officiel du *Springbok*. Dans le film *INVICTUS*, cette situation est illustrée par une scène entre Mandela (Morgan Freeman) et son assistante Barbara lorsque les Springbok risquaient d'être «conchiés»:

**Barbara:** *'Madiba ... le peuple le veut. Ils détestent les Springboks. Ils ne veulent pas être représentés par une équipe qu'ils ont conspué toute leur vie.*

**Mandela:** *Oui, je sais. Mais dans ce cas, le peuple a tort. Et c'est mon travail, en tant que leader élu, de leur faire comprendre cela.*

Entre le vieux 6 (Mandela) d'une jeunesse radieuse malgré ses 77 ans et le juvénile 6 (François Pienaar) perclus d'angoisse, il y a, ce samedi, plus qu'une similitude de maillots. Un demi-siècle les sépare, mais ils sont en syntonie. Nelson, héros national, voulait un symbole, un élément moteur, un catalyseur pour reconstruire le pays. François, héros en devenir, espérait, pour son sport, tourner la page de l'isolement, écrire, avec la langue de l'ovale, une histoire d'avenir. (...) On a remercié Dieu de nous avoir donné le talent de jouer la finale et la force de la gagner. Après Dieu, juste après, il y a Nelson. Les deux 6 se retrouvent sur le podium. Le Président en vert et or tend la coupe au capitaine, il ne semble pas étonné. Va-t-il, facétieux, lâcher un *alors, facile, hein?* Non, il n'ose pas. *Merci pour tout ce que vous avez fait pour l'Afrique du Sud* clame Madiba. Le jeune Pienaar, yeux embués, lâche: *On ne pourra jamais en faire autant que vous pour l'Afrique du Sud*. Puis François tend la coupe à bout de bras. Il semble comme frappé de stupeur, il n'y croit pas. Il y a un an, avec les premières élections multiraciales, une nouvelle Afrique du Sud était née. Samedi, lors de la finale de la Coupe, une nouvelle nation a vu le jour, unie par la passion du rugby et le sentiment de reprendre sa juste place dans le concert des nations. Après le match, des dizaines de milliers de Sud-Africains, blancs comme noirs, ont pris la rue pour célébrer leur joie dans une ambiance de fraternité comparable à celle qu'avait suscitée la cérémonie de prise de fonctions de Nelson Mandela. Quelques instants auparavant, plusieurs dizaines de milliers d'autres, majoritairement blancs, avaient scandé du haut des gradins le nom de Mandela lorsque ce dernier était descendu sur le terrain serrer la main des joueurs. Le nom même de Springboks,

suffisamment lourd de mauvais souvenirs pour qu'il ait été envisagé de le remplacer par celui de Protea, était désormais la fierté de tous: des Afrikaners, qui surnomment familièrement leurs joueurs du diminutif de *Bokke*, comme des Noirs, qui l'ont rapidement africanisé en *Amabokoboko*. Lors d'un rassemblement électoral, Nelson Mandela a dit sa préférence pour que les Springboks, désormais *symboles d'union nationale et de réconciliation* gardent leur nom de baptême. C'est bien dans un registre identique qu'a joué le capitaine des Springboks, François Pienaar. *Une équipe, un seul pays*, n'avait cessé de proclamer celui pour qui la Coupe du monde était *comme une renaissance*.

Mais Mandela, soutien affiché du XV sud-africain dans le but de surmonter les divisions raciales du pays, inverse une fois encore le cours de l'Histoire. Arborant casquette et maillot vert des Boks, il descendit dans l'arène et passa en revue les deux équipes devant 62 000 spectateurs, majoritairement blancs, d'abord médusés.

*Nous ne savions pas ce qui allait se passer. Quand Nelson Mandela a surgi de sous les tribunes avec un maillot des Springboks, la foule est devenue littéralement survoltée*, racontait à l'AFP Laurie Mains, coach des All Blacks à l'époque, quelques mois avant la mort de Mandela.

*C'est l'expérience la plus extraordinaire que j'ai vécue dans un stade de rugby. Il a clairement dopé les spectateurs et l'équipe des Springboks s'exclame-t-elle.*

## 2. L'invention d'une tradition: illusion ou réalité? Le miracle sud-africain en question

La politique c'est rendre possible ce qui est nécessaire, clamait le cardinal de Richelieu. *Le football, aussi bien que le rugby, le cricket et les autres sports collectifs, a le pouvoir de guérir les blessures* se justifia Mandela mû par un esprit de réconciliation.

### 2.1. La rupture avec l'ordre raciste

*Grâce à son extraordinaire vision, il (Nelson Mandela) a réussi à faire de la Coupe du monde 1995 un instrument pour favoriser l'émergence d'une nation, juste un an après les premières et historiques élections démocratiques en Afrique du Sud*, a relevé Oregon Hoskins, président de la Fédération sud-africaine de rugby.

Les *Springboks* étaient, en effet, un emblème officiel du régime l'apartheid. À ce titre, ce symbole était associé, dans l'inconscient collectif noir, comme l'expression *a priori* irrévocable d'une agressivité maculée de racisme. Le sweat shirt se métamorphosa donc, de manière quasiment miraculeuse, lorsque Mandela s'en embobelina. Dorénavant signifiait-il avant tout, fût-ce, on le verra, illusoirement et fort transitoirement, la puissance apaisante de l'unité, la force mystérieuse de l'Un-social, l'énergie salvatrice de la réconciliation avec l'ennemi d'antan. De Klerk ne s'y trompa pas, en indiquant plus tard que *Mandela gagna le cœur de millions d'aficionados blancs du rugby*. Ashwin Desai Desai corrobore ce message sous-jacent et la portée du geste tant «le rugby, symbole du nationalisme afrikaner, pouvait aller devenir paradoxalement le catalyseur de la nation arc-en-ciel, cristallisant une identité commune» (Desai, 2010: 58).

Lorsque Nelson Mandela a retiré le maillot *Springbok* numéro 6 de sa tête, ce jour de juin 1995, c'était l'aboutissement d'un long processus de sombres tractations, de sinistres manigances et de tromperie pure et simple. C'est une longue histoire, mais pour résumer, FW De Klerk – qui, en tant que ministre des sports de 1979 à 1991, connaissait parfaitement

le danger que représentait la SACOS<sup>1</sup> pour le capitalisme de l'apartheid. Les boycotts sportifs et les campagnes de défi ont enhardi les communautés et bientôt les boycotts d'entreprises ont fait frémir tous les industriels exploités du pays. Quoi qu'il en ce sport communautaire allait bien au-delà des terrains de jeu et concentrait les énergies (communautaires) sur le développement de communautés entières et de citoyens responsables, bien informés et attentifs. C'était un danger pour les NATs, les membres du parti nationaliste, ainsi que pour l'ANC.

Et c'est ainsi que le 24 juin 1995, la lutte a finalement été défaite. Nelson Mandela, de la seule force de son bras libéré, a finalement détruit le seul outil laissé aux dépossédés et aux opprimés d'Afrique du Sud – le mouvement sportif de base. Après des mois de battage médiatique et d'exercices de relations publiques, les *Springboks*, longtemps symbole d'exclusion et de supériorité raciale, sont devenus les chouchous de la nouvelle République d'Afrique du Sud. Le mouvement sportif, et plus largement le mouvement anti-apartheid, longtemps considéré comme le mouvement le plus dangereux au sein de l'Afrique du Sud de l'apartheid, a finalement été tué, la libération réalisée (?), et le rétablissement des puissants *Springboks* au sommet du monde, la récompense.

*Messieurs, je veux que le Springbok reste notre emblème sportif national. Je sais ce que vous en pensez, mais nous avons tant pris à l'homme blanc, permettez-nous, au moins comme un geste de réconciliation, de lui permettre de garder ses Springbok.*

Néanmoins nuancions l'idée d'une rupture radicale avec l'apartheid. Du passé on ne saurait faire *tabula rasa* comme en témoigna le doyen de l'école d'éducation physique de l'université d'Otago, Douglas Booth: «Le sport n'unira jamais les Sud-Africains, sauf de la manière la plus fugace et superficielle» (Booth, 2012: 59).

Nous revenons *nolens volens* en définitive au vieux slogan de la SACOS: *pas de sport normal dans une société anormale*. La nouvelle Afrique du Sud, qui se fracture et se fragmente à un rythme alarmant, a vu sa cote de crédit, son niveau d'éducation décliner et son indice de corruption grimper. Mandela est accusé d'avoir fait trop de compromissions en acceptant que la structure économique appartienne toujours à l'élite blanche.

Mandela avait en réalité pleinement et entièrement conscience de l'importance du *kairos* dans la vie politique. De là cette recommandation énoncée doctement dans son autobiographie, «nous devons utiliser le temps à bon escient et nous rendre compte qu'il est toujours temps de faire le bien» (Mandela, 1996: 189). Notons à nouveau le dessein qu'assigna Mandela à son projet politique qu'il désigne de ses propres mots comme le *bien*. Qui, en l'occurrence, se dévoile donc, non sous le flamboyant oriflamme d'une amoralité appétente revêtu d'un vernis machiavélien ainsi que nombre de dirigeants, croyant suivre littéralement les leçons du Prince, en réalité de manière biaisée et hâtive, ne retiennent comme seul enseignement le dévoilement des *modi operandi* nécessaires à parachever triomphalement leur inapaisable quête du pouvoir.

Ce simple, unique et récursif dessein est, en effet, fondamentalement contraire à l'esprit du Florentin, qui ouvertement revendiquait, dans une lettre à Vettori datée du 16 avril 1527, «j'aime ma patrie plus que mon âme». L'Italie d'alors était en effet celle des stupres et des turpitudes des Borgia ainsi que des inénarrables déboires des Médicis dans leurs tentatives effrénées de reprise du pouvoir. Aussi cette République était-elle alors «au comble de l'infortune», pour reprendre l'expression d'Hegel commentant, dans un ouvrage de réflexion

<sup>1</sup> L'Union sud-africaine de rugby, acronyme de SACOS (fondée en 1966) était une instance dirigeante non raciale pour le rugby en Afrique du Sud, qui s'est alignée sur le mouvement anti-apartheid. Précédemment connue sous le nom de South African Coloured Rugby Football Board, la SARU était un membre fondateur du South African Council on Sport et s'opposait donc fortement aux structures interraciales du South African Rugby Board (SARB). Après la fin de l'apartheid, la SARU a fusionné avec le SARB en 1992 pour former la South African Rugby Football Union, aujourd'hui connue sous le nom de South African Rugby Union.

politique, cette maxime qu'il s'efforça alors de contextualiser. En effet, à cette époque, la République de Florence vacillante «courait tout droit à sa perte; la guerre y installait ses champs de bataille, les princes étrangers faisaient la loi sur son territoire; elle offrait le prétexte des guerres et, en même temps, elle en était le prix; elle confiait sa défense à l'assassinat, au poison, à la trahison ou aux passions d'une racaille étrangère» (Hegel, 1974: 144).

L'Afrique du Sud de la décennie 1990 n'était de, ce fait, pas sans similitudes avec l'Italie des Médicis, elle aussi en voie d'une malfaisante désunion et en proie à d'intestines et pernicieuses querelles, compromettant alors l'édification et la pérennisation d'un État stable. L'ambition politique suprême de Mandela était donc d'unifier l'État sud-africain menacé alors, en l'occurrence, par de séditeuses aspirations politiques ethno- raciales. Une fois paré des habits du politique a-t-il donc su de la sorte ne pas s'abîmer dans cette spirale vicieuse de la recherche du pouvoir comme fin en soi. Ce que firent – et continuent de perpétuer ainsi pourtant, d'évidence inconsidérément depuis, d'innombrables malavisés politiciens, corrompus par son pathos, appliquant à la lettre et sans la moindre finesse l'illustre vademecum florentin. Contrairement à ces égarements narcissiques de politiciens égotiques, l'œuvre politique de Mandela est de ce fait visiblement placée sous cet auspice machiavélien, en cela qu'elle respecte son noble et patriotique esprit originel, associant inextricablement la conquête et l'exercice de la responsabilité du gouvernement à l'intègre poursuite de la *res publica*, c'est-à-dire, étymologiquement, la «chose publique», à savoir, dans son acception philosophique, l'intérêt général ou le bien commun. Or, ce dernier correspondit, dans le cas présent, plus spécifiquement, à son ambition d'instituer une concorde civile où règneraient harmonieusement toutes les composantes de la nation arc-en-ciel, renvoyant à sa sagesse stoïcienne.

Mandela s'orienta donc, là encore, vers la finesse du renard pour filer la métaphore du Prince. La ruse du stratège ou la *mêtis* grecque, lui sembla ainsi plus judicieuse que l'unique force du lion. Cette dernière correspond davantage à la puissance du nombre – au pouvoir dangereux des masses – dont le péril résidait dans le fait qu'elle risquait de s'abîmer dans la violence létale d'un affrontement racial. Ruinant alors ainsi l'unification d'un peuple qui ne s'était jusqu'alors formellement pensé comme homogène et placé sous l'apparente irrésolue irréductibilité. Mélange de savoir-faire, d'habileté, de sagacité, de rouerie et de flair, la *mêtis* est le lieu par excellence de l'intelligence tacticienne. Évoquant Homère et la *mêtis*, il est dit que: «l'homme à la *mêtis* est sans cesse prêt à bondir; il agit dans le temps d'un éclair». Cela ne veut pas dire qu'il cède, comme le font d'ordinaire les héros homériques, à une impulsion subite. Au contraire sa *mêtis* a «su patiemment attendre que se produise l'occasion escomptée. Même quand elle procède d'un brusque élan, l'œuvre de la *mêtis* se situe aux antipodes de l'impulsivité. La *mêtis* est rapide, prompte comme l'occasion qu'elle doit saisir au vol, sans la laisser passer. Mais elle n'est rien moins que légère, *leptè*: lestée de tout le poids de l'expérience acquise, elle est une pensée dense, touffue, serrée –*pukinè*; au lieu de flotter çà et là au gré des circonstances, elle ancre profondément l'esprit dans le projet qu'elle a par avance machiné grâce à sa capacité de prévoir, par-delà le présent immédiat, une tranche plus ou moins épaisse du futur» (Detienne et Vernant, 2009: 76).

Lors de celle-ci se confirma la victoire à l'échelle de la communauté globale des passions latentes au profit de la nation naissante. Jacqueline Maingard (1997) a détaillé finement l'ouverture et la fermeture des cérémonies, révélant alors de la sorte comment les autorités ont édifié l'arc-en-ciel dans la constellation culturelle à l'aide d'une myriade de symboles. Les leaders ANC, en premier chef le ministre des Sports Steve Tshwete et Mandela jouèrent en conclusion avec brio et machiavélisme de ces symboles unifiant. Leur objectif principal était donc alors de les réinvestir dans l'imagination culturelle et politique en tentant de fossoyer le nationalisme afrikaner, l'*Afrikanerdom* qui présidait auparavant dans la destinée sud-africaine.

Pour Sarah Britten (2006), le multiculturalisme est inextricablement associé à un élan inclusif dont la dimension primordiale s'affiche conjointement avec des mythes édifiés par la nouvelle Afrique du Sud tels que l'équipe de Ruby qui s'inscrivent progressivement dans l'écriture d'un roman national. De ce fait la mobilisation de l'équipe nationale de rugby peut témoigner de la lucidité de Mandela et dénoter son pragmatisme ayant pris acte que la diversité de la société sud-africaine ne pouvait en aucun cas être esquivée. La nécessité faisant loi, Mandela, plutôt que d'afficher un dogmatisme aveugle et opiniâtre, évacuant de son constat la pluralité des composantes de la société, préféra prendre en compte celle-ci.

### 3. La puissance de la multitude dans la communauté imaginée

«Tout le monde peut s'élever au-dessus de sa situation et réussir s'il est dévoué et passionné par ce qu'il fait», Mandela.

La multitude s'accorde naturellement sous la conduite de quelque affect commun» (TP, VI: 1). L'affect commun génère de la multitude. Toutefois comment est-il lui-même produit? C'est *l'Ethique*, qui dévoile le mécanisme principal, à savoir l'imitation interindividuelle des affects (E, III: 27). Mais l'imitation des affects suffit-elle à elle seule à rendre compte de l'effet de transcendance immanente? Oui si l'on relève un détail en apparence insignifiant, et même trivial, à savoir que les sociétés sont des réunions d'hommes *nombreux*. Ce détail anodin est en réalité décisif, car il suggère que par le jeu de la contagion de proche en proche, la dynamique de l'émulation des affects peut se diffuser bien au-delà du rayon d'action et d'interaction de chaque agent, et lui revenir avec une force accrue qui lui semble étrangère puisqu'elle s'est accumulée hors sa vue. (E, III: 31) donne une première idée de ces lois de composition des affects: «Si nous imaginons qu'un autre aime ou désire ou hait ce que nous-mêmes aimons désirons ou haïssons, par là-même nous aimerons, désirerons ou haïrons l'objet avec plus de constance». La démonstration précise: «Du seul fait que nous imaginons que quelqu'un aime quelque objet, nous aimons cet objet (par la prop. 27). Or nous supposons que nous l'aimons sans cela; il s'ajoute donc à l'amour une nouvelle cause qui le renforce». Et le corollaire de citer ce mot du poète: «Amants nous espérons et ensemble nous craignons / Il est de fer celui qui aime avec le consentement de l'autre». Que dire alors de celui qui aime avec le consentement d'un grand nombre d'autres?... (Spinoza, 1993).

Néanmoins, des années après, l'on ne peut qu'admettre que le rugby reste un sport cristallisant les clivages ethno-raciaux du pays laissant percevoir un clair hysteresis de l'habitus (Bourdieu, 2015). Le Ministre Fikile Mbalula a décidé ainsi en avril 2016 d'instaurer un quota de recrutement de joueurs noirs afin d'atténuer la domination persistante des Blancs<sup>2</sup>.

Ainsi la mobilisation de l'équipe nationale de rugby peut toutefois s'apparenter à la lucidité d'un pragmatisme prenant acte que la diversité de la société sud-africaine ne pouvait, en aucun cas, être éludé. La nécessité faisant loi, Mandela, plutôt que d'afficher un dogmatisme aveugle et opiniâtre, évacuant de son constat, la pluralité des composantes de la société, préféra prendre en compte celle-ci. Pourtant, comme le remarque Jeremy Seekings (2008) l'idée d'une identité sud-africaine unique ne peut occulter la diversité des identifications qui restent, grandement déterminées, par les facteurs raciaux, sociaux et culturels. En effet, quand bien-même a-t-elle été abolie, la classification chromatique de l'apartheid perdure, désormais du fait de la matrice néo-libérale qui perpétue et amplifie les inégalités interraciales. D'abord car les races constituent ce sur quoi le nouveau gouvernement se fonde pour

<sup>2</sup> Grootes, Stephen (2016), «Op-Ed: Fikile Mbalula waves his big transformation stick». *Daily Maverick*. [En ligne]. [Consult. 15.sept.2018]. Disponible en: <https://www.dailymaverick.co.za/article/2016-04-26-op-ed-fikile-mbalula-waves-his-big-transformation-stick/>.

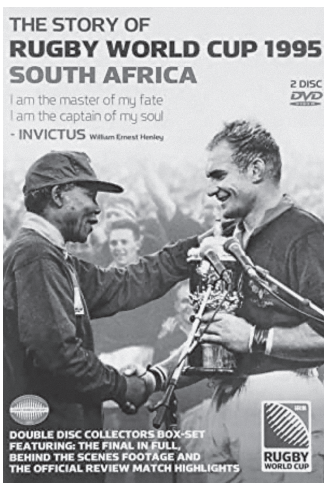
modifier la structure sociale, d'autre part, car les identités culturelles demeurent, souvent, et rythment le quotidien des Sud-Africains. Or, les catégories raciales correspondent tant à des critères d'auto-identification, qu'à des outils de distinction.

Pour Ivor Chipkin (2007: 89), l'identité africaine et des peuples étaient, davantage, définies par la résistance nationaliste au colonialisme. Aussi considère-t-il que la définition d'un peuple sud-africain est, inextricablement et inexorablement, liée avec la politique et la culture d'une lutte nationaliste. Il explique, ainsi, que le contexte post-apartheid, avec l'avènement de la démocratie, la discussion sur l'identité et sur l'authenticité d'un peuple, notamment de sujets et de citoyens affiliés à une nation. Il considère que les citoyens sont produits via des propositions idéologiques d'institutions démocratiques, tandis que les sujets nationaux émergent de la poursuite de la démocratie à travers des mouvements nationalistes.

Pour Annie Coombes (2003: 84) l'on peut proposer deux approches distinctes de la nation sud-africaine au lendemain de l'apartheid. Premièrement, le discours de la nation arc-en-ciel tel que proposé par Mandela. Multiculturelle mais inclusive et animée par un objectif de réconciliation. Ensuite, l'*African renaissance* de l'ancien président Mbeki qui privilégie la race et l'ethnicité, et affirme l'africanité, au détriment d'un roman national en construction. Crawford Young (1994) tenta de dépasser ces deux. L'hybridité devient «un troisième terme qui ne peut jamais en réalité être le troisième terme, en raison d'une monstrueuse inversion, une perversion de ses géniteurs qui exacerbe les différences entre elles». Nuttall et Michael (2001) affirment que la créolisation devrait être utilisée pour décrire et refléter la culture post-apartheid et l'identité comme le terme «portant une inflexion au-delà du multiculturalisme et l'hybridité» dont ils suggèrent qu'elle est une description plus aiguë. Le paradoxe de la sphère socio-culturelle post apartheid tient à ce qu'elle est à la fois fluide et en même temps stratifiée par l'histoire. Aussi, bien que certaines formes culturelles, telle que l'identité, peuvent apparaître comme

malléable, cette flexibilité est encore limitée, au niveau global comme local. Kristina Bentley et Adam Habib soulignent la contradiction post apartheid. La RSA est simultanément en train d'accomplir une intégration économique dans l'économie monde et une transition politique où les barrières raciales sont anéanties et où le droit est étendu à des groupes sociaux naguères écartés. Le contexte structurel national à la fois soutient et inhibe l'objectif d'«unité dans la diversité» qui définit l'esprit de la constitution sud-africaine.

Janis van der Westhuizen affirme (2008) que beaucoup des représentations de l'identité sud-africaine sont avancées par les élites politiques. Il suggère que cela arrive lors de l'instrumentalisation d'événements sportifs qui ont comme but de reconstruire l'identité. Cette reconstruction prend la forme d'une politique officielle de traduction vers une culture populaire, correspondant à une forme de communication accessible.



#### 4. Le dévoilement d'un grand homme transparaissant dans la naissance d'une nation contrariée

Nelson Mandela, que l'on peut difficilement accuser du péché ni de racisme ni de pessimisme, admit pourtant, dans un discours à l'Assemblée nationale du Cap tenu en 1996: *la reconstruction de ce pays est peut-être un défi insurmontable. Car nous ne sommes pas les*

*mêmes. Nos races différentes produisent des mentalités différentes. Que Dieu fasse que nous nous entendions* (2003).

En 2009, le cinéaste primé Clint Eastwood s'est emparé du livre de John Carlin «Playing the Enemy» (2008) et a produit le film «Invictus». Le film (INVICTUS) a été amplement acclamé, et il a également adopté une approche positive, avec la victoire contre toute attente des Springboks de Nelson Mandela. Et pourtant, en 2007, le même John Carlin a écrit un article controversé pour le Cape Argus. Il s'est prononcé «contre» (?) l'inclusion des Noirs dans les échelons supérieurs du rugby sud-africain. L'article intitulé «Le rugby n'est pas un sport démocratique», traite de manière iconoclaste de la participation des Noirs au rugby en Afrique du Sud:

La taille est importante, et elle l'est de plus en plus chaque jour. À l'époque où le ministre des sports Makhenkesi Stofile jouait au rugby (il était un sacré bon pilier, je crois), cela n'avait pas autant d'importance. Les joueurs, même au plus haut niveau, étaient des spécimens physiques normaux reconnaissables. Cela ne signifie pas que vous ne pouvez pas jouer au rugby aujourd'hui si vous n'êtes pas de taille normale. Les Japonais le font très allègrement – entre eux. Mais à moins d'être anormalement grand, ou anormalement large, ou anormalement musclé dans le genre sprinter du 100 m olympique, il n'y a aucune chance que vous arriviez au sommet du monde du rugby aujourd'hui. Et nous en venons au fait. Les Sud-Africains noirs, les Sud-Africains "africains", ont fourni, à mon humble avis, certains des êtres humains les plus exemplaires de l'histoire de l'espèce (Desmond Tutu, un fan de rugby de longue date, me vient immédiatement à l'esprit); mais ils ne sont pas un peuple particulièrement grand.

Carlin compare le manque de représentation des «Noirs» dans le rugby sud-africain, et leur indignation face à leur exclusion, au «manque» d'inclusion des Américains d'origine mexicaine dans le football américain, à la rareté des Français d'origine maghrébine dans l'équipe de rugby française, ainsi qu'à la rareté des Asiatiques dans l'équipe de rugby anglaise. Il se demande également pourquoi ces personnes «exclues» ne protestent pas indignement contre leur exclusion («pourquoi pas de cris de protestation?»).

Mandela est quelque soit l'essai en partie raté indisputablement une magnifique illustration de l'homme politique pensé par Machiavel. Sans doute peut-on peindre Madiba comme une figure machiavélienne en ceci qu'il a, grâce à une redoutable lucidité, su s'approprier avec brio la *virtu*. À ce détail crucial près toutefois que sa conquête politique ne fut nullement animée par le seul souci de s'accaparer, personnellement et égoïstement, le pouvoir. En effet sa gageure tenait-elle à en faire un pont vers une nouvelle société, aspirant à des valeurs sans lesquelles celle-ci n'aurait peut-être pu se perpétuer. Mandela fut donc cependant, on l'a expliqué, bien davantage un stratège qu'un général. Certes joua-t-il brillamment, tel un renard, avec les représentations. Qu'est-ce qu'un grand homme? Tentons d'esquisser sa fonction et ses attributs à la suite d'Hegel. Le grand homme inaugure, dans sa perspective philosophique, une nouvelle période de l'histoire parce qu'il fonde l'État. Hegel illustre son argumentation par les exemples de Cécrops, le roi mythique d'Athènes ainsi que de Romulus, mais aussi de Solon ou de César qui le refondèrent. Le grand homme amorce une césure, auquel succéderont des monarques qui se contenteront, quant à eux, de maintenir l'État tel qu'il est devenu.

On ne peut que penser à la distinction établie par Rousseau entre le prince et le législateur: «Le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer. Celui-ci est le mécanicien qui invente la machine, celui-là n'est que l'ouvrier qui la monte et la fait marcher» (Rousseau et Bernardi, 2011: 78). Le grand homme a comme singularité d'être novateur. Si, dans le «droit étatique interne», l'activité du monarque se cantonne à la bonne marche de l'État, limitant celui à n'assentir qu'au réel, le grand homme se démarque, prioritairement, par son aptitude à métamorphoser son peuple à l'instar de Mandela avec le rugby. Sa mandature

entraîne l'*Aufhebung* de ce régime. En sa personne, il fait advenir un principe qui n'existait, originairement, qu'«en soi». En effet, est-il «déjà présent dans l'universel précédent, [mais] n'est pas encore parvenu à la *validité*» (Hegel, 1979: 47).

Le grand homme peut s'inscrire dans vision hégélienne de l'histoire. Hegel conçoit plus spécifiquement l'histoire comme une théodicée, c'est-à-dire un mouvement de l'Esprit du Monde (qu'il identifie à Dieu) vers une plus grande connaissance de soi, ceci en vertu d'un processus dialectique, aboutissant à une synthèse finale où l'Esprit se connaîtrait enfin pleinement. Le philosophe allemand qualifie ce processus de «ruse de la Raison». Il démontre de la sorte que pour faire avancer l'histoire, l'Esprit se sert des héros et de leurs passions. De la sorte ces héros pensent-ils servir leurs intérêts propres par leurs actes, alors qu'ils ne font que servir les desseins de la Raison. Ils sont «ceux dont les fins particulières renferment le facteur substantiel qui est la volonté du génie universel» (Hegel, 1979: 79). C'est pourquoi le grand homme représente l'incarnation de l'Esprit de son peuple (*Volksggeist*). De là fait-il prendre conscience au peuple de ses aspirations, ce qui explique que ce dernier le suive et son action permet de transformer un peuple en une nation, puis finalement en un État.

La première fonction du grand homme est donc de cette manière de vouloir ce que le peuple ne souhaite que de manière larvée. Ainsi que l'explique finement Gilles Marmasse, au sortir de la République, le peuple romain aspire à un régime dans lequel les individus obéissent à l'État comme à une puissance qui, quand bien même serait-elle arbitraire, n'en représenterait-elle néanmoins une perspective générale. César, cherchant à s'imposer comme maître de Rome, ne fait alors que concrétiser pour son avantage propre le vouloir général de ses concitoyens. La tâche de César est donc de réaliser adéquatement («en et pour soi») la volonté de type romain, de même que Cyrus est amené à conduire à son achèvement la volonté perse, Charlemagne la volonté germanique du haut Moyen Âge, Frédéric II de Prusse la volonté germanique de type protestant, etc.» (Hegel, 2012). De manière similaire, la volonté du grand homme que fut Mandela façonna celle de ses concitoyens et en conséquence, in fine, la nature de la balbutiante démocratie multiraciale: «Les individus historiques sont ceux qui ont les premiers dit aux hommes ce qu'ils veulent. [...] L'esprit en marche vers une nouvelle forme est l'âme intérieure de tous les individus, il est leur intériorité inconsciente, que les grands hommes portent à la conscience» (Hegel, 2012: 99)

La philosophie du droit, comme le clarifie l'introduction du traité de 1821, est traversée par une philosophie de la volonté. L'un des enjeux de l'histoire est ainsi la transformation de la volonté du peuple, et, plus précisément, le processus par lequel cette volonté, sous l'influence du grand homme. Par la puissance de celui-ci devient-elle alors consciente d'elle-même, concrète et autofondée. Le savoir du grand homme accouche de la sorte d'un peuple uni, comparable ainsi à la génialité de l'artiste pourvu de la puissance du talent à représenter extérieurement ce qu'il ressent (Hegel, 1995: 373). Tel l'artiste, le grand homme historique échoue à mettre son action en perspective. Étrangement, Hegel affirme que le grand homme, a en même temps «la supériorité du génie», mais demeure toutefois un «homme naïf, simple» (Hegel, 1995: 411). La personnalité de Mandela confirme cette intuition.

Le grand homme accouche donc de son peuple: «Tous se rassemblent autour des bannières de ces héros, car celles-ci expriment ce que le temps exige» (Hegel, 1979: 164). De là réussit-il en ce qu'il a pu modifier la volonté de ses concitoyens. Ceux-ci souhaitent alors s'affilier à un chef dans lequel ils projettent leur dessein commun. Le grand homme personnalise l'esprit justement aspirant à obéir à celui qui est capable d'incarner leur esprit comme il convient. Néanmoins, pour quelles raisons le peuple a-t-il besoin d'un chef pour accomplir son destin? La volonté du peuple est originellement irréfléchie et non conscientisée. Le peuple apparaît éclaté en une pluralité qu'il ne peut sublimer en unité. De là la nécessité du grand homme qui, à travers son action, va changer l'histoire en instituant, fût-ce provisoirement, de l'Un-social.

«Chaque époque, chaque peuple se trouve dans des conditions si particulières, forme une situation si particulière, que c'est seulement en fonction de cette situation unique qu'il doit se décider: les grands caractères sont précisément ceux qui, chaque fois, ont trouvé la solution appropriée (Hegel, 1979: 35). «Les lauriers de la pure volonté sont des feuilles desséchées qui n'ont jamais verdi (Hegel et Frick, 1982). Néanmoins, le grand homme n'est pas un sujet désintéressé des acteurs de l'histoire.

Une nuance sensible à cette vision hégélienne du grand homme auquel pourrait s'apparenter Mandela. Au demeurant, sa grandeur et son mythe ont été indéniablement partiellement édifié d'abord par De Klerk, qui ainsi permit d'assurer la pérennité de l'establishment économique blanc. Ensuite par Washington puisque son élection faisait partie d'un plan stratégique des États-Unis de le placer au sommet du pouvoir. Le Pentagone embrassait en effet l'ambition d'établir une instabilité de l'État sud-africain dans un souci d'abord géopolitique, mais aussi de son projet économique d'instituer le «nouvel ordre mondial» pour reprendre l'expression de Georges H.W. Bush lors d'un discours au Congrès, le 11 septembre 1990. Or pour diffuser au mieux le néolibéralisme, l'un des stratagèmes classiques de l'empire américain est de briser l'homogénéité ethnoraciale des nations pour atomiser les individus, les inféodant de ce fait plus aisément au règne du marché.

Spinoza désignait, sous le concept d'*obsequium*, l'attitude d'un individu qui accepte de s'affilier à une institution et ses règles afférentes qui pourtant, potentiellement le contraignent comme a pu le faire Mandela avec cette équipe de sport racialisé – onze des quinze joueurs étaient afrikanerophones. Il n'y a, ici, pas de libre arbitre, puisque dans la philosophie spinoziste celui-ci est pensé comme une ignorance à l'égard des causes qui le déterminent. Cette décision de s'inscrire sous le règne d'une institution, en l'occurrence la nation arc-en-ciel, est le produit, comme l'explique très bien Frédéric Lordon, «de l'affrontement des puissances affectives sur la scène intérieure de la psyché, un combat dont le réputé sujet n'est que le théâtre, entre des forces dont il n'est que la proie et certainement pas le maître» (Lordon, 2008: 13). De la complexion de chaque individu, nommée par Spinoza *ingenium*, dépend le degré de crainte ou d'espoir en l'institution, et partant, de l'*obsequium*, ou, au contraire, de l'animosité ou du sentiment de révolte à l'idée d'accepter, en l'occurrence, la nation comme projet collectif. Nul besoin d'insister sur ce que, communément, on qualifie de «bonne nature» de Mandela. Cette aménité désormais légendaire, comme en témoigna son comportement absolument exemplaire en détention, puis, son pardon à l'égard de ses bourreaux permet de se donner une idée de son *ingenium*, terme difficile à traduire qui signifie, à la fois la tendance naturelle d'une chose configurant sa nature, une structure affective qui détermine ses penchants et ses affinités électives susceptibles, in fine, d'affecter son entourage.

Se dessine ici la liberté à laquelle aspirait Mandela qui, aboutissement d'« un long chemin» est aux antipodes de la licence ou de l'anarchie. Elle est avant tout celle d'un homme qui s'est pensé, ainsi que tout un chacun, comme un «animal politique» et concevait celle-ci comme inéluctablement liée à l'édification d'un État-Nation, condition de la réalisation d'une démocratisation de la société qui amènera la pacification de la société. Nietzsche sera extrêmement critique vis-à-vis de ce paradigme puisque l'individu ne conquiert et n'acquiert son autonomie que dans la perspective où il est le sujet d'un État et, qu'en tant que tel, son conatus est inscrit dans celui de l'État. Il résulte que son impératif vital d'assurer sa propre conservation est, inextricablement, lié à l'ontologie de la puissance du politique comme corps constitué. Ainsi l'autonomie n'est plus la capacité individuelle de se poser comme sujet de sa propre loi et de lui obéir mais l'affiliation à un destin politique collectif qui lui garantit d'augmenter sa puissance personnelle d'agir. Or, c'était bien là l'ambition nationale de Mandela. Car, ainsi que l'expliquait Spinoza, «si, par exemple, deux individus entièrement de même nature se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant

que chacun séparément. Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter qui vaille mieux pour la conservation de leur être, que de s'accorder tous en toutes choses de façon que les âmes et les corps de tous composent en quelque sorte une seule âme et un seul corps, de s'efforcer tous ensemble à conserver leur être et de chercher tous ensemble l'utilité commune à tous ; d'où suit que les hommes qui sont gouvernés par la raison, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la raison n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et sont ainsi justes, de bonne foi et honnêtes» (Spinoza, 1964).

On comprend, ainsi, mieux pourquoi Mandela était attaché à la construction de la nation, sachant le rôle déterminant qu'il avait à jouer dans la construction puis la légitimation de celle-ci. Pour Mandela, si on veut prendre l'analyse de Carl Schmitt sur le critère du politique comme la distinction entre ami et ennemi, l'ennemi de la nation sud-africaine n'est plus désigné à l'aune d'une hiérarchie raciale excluante et humiliante mais celui qui refuse d'accepter le cadre national.

La conspiration (ou le complot), le sauveur (ou l'homme providentiel), l'âge d'or (ou la quête du paradis terrestre) et l'unité (ou la perfection de la communauté politique): tels sont les quatre grands mythes qui, selon Raoul Girardet, structureraient, depuis deux siècles, notre imaginaire politique. Quelques singularités peuvent façonner les mythes politiques de nos sociétés contemporaines, ils ne se différencient guère, toutefois, en définitive, «sur ce point des grands mythes sacrés des sociétés traditionnelles». Force est d'admettre, en effet, qu'ils sont parcourus, similairement, «par une semblable fluidité et caractérisés par une indécision comparable de leurs contours respectifs. Ils se chevauchent, s'interpénètrent, se perdent parfois l'un dans l'autre.» (Girardet, 1986: 88)

Raoul Girardet décline cet imaginaire en quatre figures. Il met tout d'abord en évidence celle du protecteur. Celui-ci est usuellement un vieil homme expérimenté, rappelé par les circonstances alors qu'il s'était retiré des affaires après avoir rendu service à la nation. La deuxième figure est celle du conquérant – incarnée notamment par Alexandre le Grand ou Napoléon Bonaparte – dont la légitimité repose sur une réussite étincelante, avant qu'il ne soit foudroyé par le destin. Raoul Girardet pose comme troisième figure celle du législateur, qui tire sa légitimité de sa sagesse, comme Solon à la fondation de la démocratie athénienne, ou plus récemment Antoine Pinay, Président du Conseil sous la IV<sup>e</sup> République française. «Gardien de la normalité, écrit l'historien, dans la succession des temps, dans l'écoulement des générations, telle apparaît [...] la fonction essentielle attribuée au héros salvateur». Enfin, la quatrième figure est celle du prophète, catégorie dans laquelle rentre Moïse, mais aussi le général de Gaulle en 1958, alors qu'il bâtit une nouvelle république. Raoul Girardet affirme que le mythe du sauveur est toujours construit selon le même processus: l'individu est appelé dans une crise de légitimité; puis il parvient au pouvoir; après quoi les relectures postérieures amplifient sa dimension mythique.

Le dernier mythe mis en évidence par Raoul Girardet est celui de l'unité. Ses promoteurs partent du principe que le bonheur véritable ne peut être que collectif; c'est pourquoi ils souhaitent ressouder la société en réunifiant le temporel et le spirituel, un objectif pour lequel le patriotisme est particulièrement efficace. Il est cependant entonné par tous les discours partisans, à tel point qu'il aboutit paradoxalement «à la prolifération contradictoire des dogmes, des credo et des Églises». Pour Raoul Girardet, ce mythe s'installe, comme le précédent, à la faveur des effets délétères du progrès et de l'individualisme.

Dans le cadre de notre analyse de la dialectique entre sport et pouvoir opérée par Mandela, ces quatre grands mythes émergent de manière perceptible. Le mythe de l'unité est le premier. Son objectif principal paraît être la «reconstitution des fondements moraux et religieux de la politique», qui passe par une réunification du temporel et du spirituel, nécessaire pour

ressouder la société. Mandela s'apparente à un creuset au sein duquel s'opère la fusion entre des composants socio-économiques et ethno-raciaux de la nation arc-en-ciel permettant d'introduire une symbiose. Le second mythe relève de l'ordre du sauveur. Ainsi le «processus d'héroïsation» se découpe-t-il, toujours, en trois phases: l'appel, l'avènement, puis les relectures postérieures de l'action du sauveur. Ce qui crée le mythe, c'est d'abord le besoin d'un «révélateur idéologique»: le héros se trouve chargé d'un certain nombre de valeurs qui lui donnent un poids nouveau, excédant son poids réel.

## Conclusions

Personne ne saura jamais si l'abolition de l'apartheid a été motivée en raison d'une prise de conscience du Parti national que le statu quo était une violation fondamentale et injustifiable de ce qui était juste, ou simplement par le désir de voir comment la première ligne des Springboks résisterait aux All Blacks. Mais la liesse de l'Ellis Park en 1995 a mis en évidence le pouvoir catalyseur que le sport exerce sur les Sud-Africains, et depuis lors les sud-africains ne sont jamais réjouis avec autant d'unité que dans les moments de triomphe sportif. Comment finalement qualifier Mandela? Saint ou machiavélien? Mandela est donc en conclusion, en réalité, en deçà et par-delà ces deux épithètes. En effet peut-on dépasser cette alternative en mettant en lumière ce que l'on dénommera comme la béatitude mandélienne. La sacralisation de Madiba s'inscrirait-elle alors dans une orientation religieuse – ainsi irrémédiablement inconciliable avec l'ambition scientifique qui guidait notre analyse anthropologique. Sa sainteté peut pourtant, en définitive, se penser à la lumière de la philosophie et de la psychanalyse et se soustraire alors à une aliénante subjectivité purement et strictement théologique, annihilant la «neutralité axiologique» animant initialement notre réflexion. La sainteté de Mandela doit donc s'appréhender de ce fait, en dernière analyse, à la lumière de sa joie – autant profonde qu'irradiante. Or, c'est moins la relation entre amant et l'être aimé, qui définit l'amour que dans la joie qu'éprouve celui qui aime. Or, la joie doit-elle être définie, à la suite de Spinoza, comme «le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection» (Éthique III – De l'origine et de la nature des sentiments, Définition II)». De là accroît-elle la puissance d'agir du corps. Ainsi le désir explique-t-il la joie, qui alors explique l'amour. Chacun, par sa nature profonde, s'efforce de persévérer dans son être et aime logiquement en retour ce qui le favorise. Dès lors, la joie et l'amour ne sont pas des passions au sens étymologique du latin *patis*, *passum*: pâtir, supporter, souffrir. Et ne doivent donc pas se concevoir comme des synonymes de passivité et de dépendance. Ainsi Spinoza énonça-t-il que «nous nous efforçons, autant que nous pouvons, de faire que la chose aimée soit affectée d'une joie qu'accompagne l'idée de nous-mêmes, c'est-à-dire qu'elle nous aime à son tour» (Prop. 33 démonstration II). L'augmentation de la joie d'autrui détermine-t-elle alors en conséquence réciproquement l'augmentation de la mienne propre; chaque conatus soutient alors l'autre dans l'accroissement de sa propre affirmation. L'intensification constante et réciproque est en conséquence une source inassouissable de joie. Aussi, «plus grand est l'amour dont il imagine la chose aimée affectée à son égard, plus il se glorifiera, c'est-à-dire sera joyeux» (Prop. 35, démonstration, III).

Par là peut-on donc de cette manière tenter d'esquisser un dépassement entre notre opposition binaire, sans doute trop simpliste, entre machiavélisme et sainteté qui structurerait notre problématique liminaire dont le risque serait de clore *in fine* notre réflexion en s'abîmant dans l'univocité d'une réponse définitive quant à la personnalité de Mandela. Aussi nous ne concluerons pas, fallacieusement et péremptoirement, par une césure sans appel entre l'ordre du politique et celui du religieux. Mandela est, au vrai, dans cette optique, concurrentement, saint et machiavélien. Ainsi que le formula le romancier américain Don DeLillo, «le visage

d'un grand homme montre bien la beauté de son œuvre». C'est dans le portrait radieux et rayonnant de Mandela que s'exprime de ce fait lisiblement le mieux l'essence et le sens ultime de sa vie tant il est illuminé par ce que Spinoza qualifiait de béatitude. Or le philosophe précisait aussitôt que cette dernière «n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même; et nous n'en éprouvons pas de la joie parce que nous étouffons nos penchants; au contraire, c'est parce que nous en éprouvons de la joie que nous pouvons réprimer nos penchants» (Ethique, V, 42).

Ainsi la béatitude de Madiba procède-t-elle concrètement de son aptitude vertueuse à faire coïncider sa liberté personnelle à proportion que celle-ci s'accomplit en se réalisant harmonieusement avec celle de son peuple – s'extrayant de la puissance servile et destructrice de la vengeance. La parure de la nation à laquelle il s'est affilié à travers le match des springboks, son combat pour la faire advenir témoignent-ils donc de ce fait de sa volonté de s'émanciper et d'accroître son énergie individuelle en l'inscrivant dans l'ordre d'un collectif, qui le dépasse tout en décuplant sa force d'agir. Sa joie individuelle s'intensifiant à mesure que l'espace de la nation voit s'augmenter en son sein la félicité de celle de ses concitoyens qui sont aussi ses enfants – ce dans une dynamique familiale d'infinie réciprocité récursive.

Nietzsche rappelait dans sa sidérante puissance lyrique usuelle que «la joie veut l'éternité de toute chose, elle veut une profonde, profonde éternité». Intensément hostile à tout ce qui dévalorise la vie, il voit dans la joie l'expression d'une affirmation inconditionnelle de l'existence. La joie désire tout et son opposé. Elle souhaite, contradictoirement, la vie et la mort, la beauté et la laideur, le plaisir et la douleur. Ainsi est-elle ce grand oui dionysiaque au monde. C'est vers cette éternité que s'est acheminé Mandela en dépassant les antagonismes, en transcendant les contradictions, en émondant les «passions tristes» qui l'essent à jamais abimé funestement dans la haine vengeresse. Lui permettant alors en conséquence de recueillir cette ultime et précieuse gratification qu'est la liberté délivrée à la fin d'un long et sinueux chemin.

La frontière est souvent très fine entre l'attitude du sage se résignant, à l'image du stoïcien, à accepter la nécessité, puis, au fil de sa vie, à l'aimer et enfin à la désirer. Permettant donc de conquérir sa liberté et celle, *a priori* aux antipodes, d'un sujet passif, qui dans le réel s'aliène, en y consentant pleinement – la liberté se métamorphosant alors en tyrannie oppressante devenue reine de sa destinée, dépossédant alors foncièrement de son autonomie. Comment atteindre la liberté sans l'entacher de la potentielle trahison originelle qu'elle contient en puissance – celle de la soumission servile à l'ordre ancillaire des choses devenu ordonnateur de sa vie, au grand dam de la souveraineté de soi et de l'édiction conséquente de son autonomie? En elle réside indubitablement le risque de s'inféoder à des rapports de forces, à se soumettre à des lois extérieures, au nom d'une résignation à assentir aux règles établies, qui nous préexistent et auxquelles l'on ne pourrait tragiquement prévaloir d'être l'auteur. La liberté se métamorphose alors sinistrement en fatalisme.

Le sacré politique du père de la nation arc-en-ciel naît *ipso facto* de l'indétermination ontologique, puisant sa source dans l'étrange, conciliante et apaisante confluence entre la verticalité du *religere* et l'horizontalité du *religare* qui, en se mêlant, alimentent et augmentent la frénésie de l'être en commun de la société arc-en-ciel. C'est donc dans la perspective de la nation plurielle que s'annonce la possibilité de s'affranchir du dualisme, *a priori* irréconciliable, entre l'asymptote d'un collectif qui ne peut, en réalité, s'achever que si les individus se résignent à atteindre son horizon, en ayant intégré que la plénitude de soi dépendait de leur aptitude personnelle à tendre et réaliser en eux cette totalité. C'est la condition première de l'épanouissement de la partie, et, en réalité, c'est aussi le prérequis primordial, sans quoi ce cosmos du social ne peut s'accomplir, révélant l'indissociabilité du tout et de la partie, puisque les éléments inséparablement le composent, et immanquablement, le meuvent. Car, comme l'exprime Jung, avec son usuelle luminosité et profondeur, «en définitive, toute vie est

la réalisation d'un tout, c'est à dire d'un soi, raison pour laquelle cette réalisation peut être appelée «individuation» (Jung, 2014).

C'est de cette mosaïque que naît la paternité de la liberté d'une nation s'émancipant du passé en instituant un présent promettant à ce peuple l'avenir de l'unité à condition que celui-ci se saisisse comme sujet de soi, et consécutivement affirme son aptitude à l'autonomie en sublimant ses différences. Ceci en dépassant ses antagonismes et en exprimant, par l'alchimie de la souveraineté et les magies de la représentation, une âme politique. Permettant de ce fait que de la pluralité informe et chaotique accouche d'une harmonieuse multitude susceptible de catalyser la démocratie aboutissant fructueusement à la réconciliation du peuple avec lui-même. De sorte qu'il puisse prétendre être l'unique et exclusif auteur d'une histoire désormais unifiée, l'adjuvant salvateur, à la fois originel et terminal de sa propre paix ainsi que le garant unitaire de son harmonie. Et non, comme auparavant, son séditieux ennemi intérieur à force que les dynamiques socio-économiques centrifuges, les éruptions ethno-nationalistes, les impulsions racistes ou encore, sans être exhaustif, les violences xénophobes, ressuscitant les démons du passé, la présentent à nouveau comme un aliénable et sécable féal.

### Références bibliographiques:

- Anderson, Benedict (2006), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
- Arendt, Hannah (1983), *Condition de l'homme moderne*. Pocket.
- (2014), *Du mensonge à la violence: essais de politique contemporaine*. Calmann-Lévy.
- Aristote, et Jean Voilquin (1998), *Ethique de Nicomaque*. 1<sup>re</sup> éd. Paris: Flammarion.
- Aron, Raymond (2017), *Études politiques*. Editions Gallimard.
- Bernstein, B., Elvin, H. L., Peters, R. S. et Huxley, Julian Sorell (1966), «Ritual in education». *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 251 (772): 429-436. Royal Society. [En ligne]. Disponible en: <https://doi.org/10.1098/rstb.1966.0029>.
- Booth, Douglas (2012), *The Race Game: Sport and Politics in South Africa*. Routledge.
- Bourdieu, Pierre (2015), *Le bal des célibataires: Crise de la société paysanne en Béarn*. Points.
- Britten, Sarah Jane (2006), «One nation, one beer: The mythology of the new South Africa in advertising». [En ligne]. Disponible en: <http://wiredspace.wits.ac.za/handle/10539/1846>.
- Capitant, René (1952), *Cours de principes du droit public*. Les cours de droit.
- Carlin, John (2008), *Playing the Enemy: Nelson Mandela and the Game That Made a Nation*. New York: Penguin Press.
- Charles, Victoria et Sun Tzu (2012), *L'art de la guerre*. Parkstone International. [En ligne]. Disponible en: <https://books.google.fr/books?hl=en&lr=&id=8DYJ3DCrxoIC&oi=fnd&pg=PA5&dq=sun+tzu+art+de+la+guerre&ots=ZP21WkTR-p&sig=3Ddu9jbGan84DAPCaoDFyWyt5Ys>.
- Chipkin, Ivor (2007), «Do South Africans exist?: nationalism, democracy and the identity of the people». [En ligne]. Disponible en: <http://repository.hsrc.ac.za/handle/20.500.11910/6046>.
- Coombes, Annie E. (2003), *Visual culture and public memory in a democratic South Africa: History after Apartheid*. Durham and London: Duke University Press.
- Desai, Ashwin (2010), «The race to transform: sport in post-apartheid South Africa». [En ligne]. Disponible en: <http://repository.hsrc.ac.za/handle/20.500.11910/4324>.
- Detienne, Marcel et Jean-Pierre Vernant (2009), *Les ruses de l'intelligence: La mêtis des Grecs*. Paris: Editions Flammarion.
- Freund, Julien (2004), *L'essence du politique*. Dalloz.
- Geertz, Clifford (1983), *Bali: interprétation d'une culture*. Gallimard.
- Girardet, Raoul (1986), *Mythes et mythologies politiques*. Seuil.
- Gramsci, Antonio (1985), *Selections from Cultural Writings*. Harvard University Press.

- Groote, Stephen (2016), «Op-Ed: Fikile Mbalula waves his big transformation stick». *Daily Maverick*. [En ligne]. [Consult. 15.sept.2018]. Disponible en: <https://www.dailymaverick.co.za/article/2016-04-26-op-ed-fikile-mbalula-waves-his-big-transformation-stick/>.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2012), *La raison dans l'histoire*, pp. 12-21. [En ligne]. Disponible en: [http://books.google.fr/books?hl=fr&lr=&id=59RdmqkpgpMC&oi=fnd&pg=PT3&dq=la+raison+dans+l%27histoire+hegel&ots=cpY0egOy4-&sig=idkDqM\\_OV0FfudJV4Nj3g5lhBXo](http://books.google.fr/books?hl=fr&lr=&id=59RdmqkpgpMC&oi=fnd&pg=PT3&dq=la+raison+dans+l%27histoire+hegel&ots=cpY0egOy4-&sig=idkDqM_OV0FfudJV4Nj3g5lhBXo).
- (1995), «Cours d'esthétique, trad. J.». P. Lefebvre et V. von Schenck. Paris: Aubier.
- (1979), *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Vrin.
- (1974), *La constitution de l'Allemagne, 1800-1802*. Editions Champ libre.
- Hegel, Georg W. F. et Frick, Jean-Paul (1982), *Principes De La Philosophie Du Droit: Ou Droit Naturel Et Science De L'état En Abrege*. Vrin.
- Hobsbawm, Eric et Terence Ranger (2012), *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- Jankélévitch, Vladimir (2014), *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. La Manière et l'Occasion: La Manière et l'Occasion*. Le Seuil.
- Jung, Carl Gustav (2014), *Psychologie et Alchimie*. Paris: Buchet Chastel.
- Keim, Marion et Kern, Dr. Marion (2003), *Nation Building At Play: Sports As A Tool For Social Integration In Post-Apartheid South Africa (Sports, Culture & Society, vol. 4)*. Illustrated edition. Aachen: Meyer & Meyer Sport.
- Lordon, Frédéric (2008), «Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude. Le Traité Politique comme théorie générale des institutions». *Le Traité politique. Nouvelles lectures*. [En ligne]. Disponible en: <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00279595/>.
- Machiavelli, Niccolò et Gaille-Nikodimov, Marie (2000), *Le prince*. Paris: Librairie générale française.
- Maingard, Jacqueline (1997), «Imag(in)ing the South African nation: Representations of identity in the Rugby World Cup 1995». *Theatre Journal* 49 (1): 1528. [En ligne]. Disponible en: <https://muse.jhu.edu/article/34334/summary>.
- Mandela, Nelson (1996), *Long Walk to Freedom: The Autobiography*. London: Abacus.
- Nietzsche, Friedrich (2006), *Par-delà le bien et le mal: prélude à une philosophie de l'avenir*. Editions L'Harmattan. [En ligne]. Disponible en: <http://books.google.fr/books?hl=fr&lr=&id=ZaeBvvDgM7EC&oi=fnd&pg=PA286&dq=par+del%3%A0+le+bien+et+&ots=XXHsBQy84V&sig=3cUSo8UafvsFqcW6JSI1LHRTwUq>.
- Nuttall, Sarah et Michael, Cheryl-Ann (2001), *Senses of Culture: South African Culture Studies*. Review work by Arnold Shepperson, Theoria: A journal of Social and Political Theory, n.º 98, pp. 106-112, Berghahn Books. JSTOR. [En ligne]. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/41802178>.
- Pienaar, François et Edward, Griffiths (2000), *Rainbow warrior*. CollinsWillow.
- Robins, Steven L. (2005), *Limits to liberation after apartheid: Citizenship, governance & culture*. James Currey Publishers.
- Rousseau, Jean-Jacques et Bernardi, Bruno (2011), *Du contrat social*. Paris: Editions Flammarion.
- Seekings, Jeremy (2008), «The continuing salience of race: Discrimination and diversity in South Africa». *Journal of contemporary African studies* 26 (1): 125. [En ligne]. Disponible en: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02589000701782612>.
- Spinoza, Oeuvres de (1964), «traduites et annotées par Ch». *Appuhn. Nouvelle édition revue et corrigée d'après l'édition de Heidelberg, Paris 1965* (1): 192829.
- Spinoza, Baruch de (1993), *Traité politique - Lettres*. Paris: Flammarion.
- Van der Westhuizen, Janis (2008), «Popular culture, discourse and divergent identities: reconstructing South Africa as an African state». *African Identities* 6 (1): 4561. [En ligne]. Disponible en: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14725840701830840>.
- Weber, Max (1995), *Économie et société: Les catégories de la sociologie*. Pocket.
- Young, Crawford (1994), «The colonial construction of African nations». In: *Hutchinson J. and Smith A.* (Eds.) *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 225-231.