

Le langage de la mort dans le processus de légitimation de l'Etat africain

The language of death in the process of legitimising the African state

Birama DIOP

Birama Diop est docteur en philosophie politique à l'université de Paris. Spécialiste en théorie sociale et politique, il a effectué ses recherches au Laboratoire de Changement Social et Politique (Paris 7-Diderot). Il est l'auteur de deux livres publiés aux éditions l' Harmattan :

Pouvoir et légitimité : L'Etat Africain sur scène
Ousmane Sonko : Un génie politique



Received: 20 March 2024

Accepted: 11 January 2025

available online: 22 January 2025

Résumé. Dans la société africaine, la légitimité du pouvoir politique est fortement liée à une certaine représentation psychologique de la mort qui atteste une certaine continuité ou justification du pouvoir politique. Le cadavre n'est plus considéré comme un déchet dont il est urgent de se débarrasser, il influence la vie politique et valide le statut politique du nouveau pouvoir. La construction d'un pouvoir légitime s'affirme donc comme l'expression nécessaire de la domestication de la mort, donnant une certaine justification du pouvoir politique. C'est ainsi que dans le contexte politique africain, le langage du pouvoir relie la vie sociale au temps, en mettant en scène la mort pour légitimer l'organisation politique.

Mots clés : Légitimité, langage du pouvoir, mort, légitimation, organisation politique

Summary. In traditional African society, the legitimacy of political power is closely linked to a certain psychological representation of death, which attests to a certain continuity or justification of political power. The corpse is no longer seen as a waste product to be disposed of as a matter of urgency; it influences political life and validates the political status of the new power. The construction of legitimate power was thus seen as the necessary expression of the domestication of death, providing a certain justification for political power. Thus, in the African political context, the language of power links social life to time, by staging death to legitimise political organisation.

Key words : Legitimacy, language of power, death, legitimization, political

1. Introduction

La légitimité du pouvoir politique ne peut faire abstraction de la représentation psychologique de la mort chez les vivants. Ainsi, dans la société africaine loin d'être uniquement perçue comme un phénomène naturel, dont l'appréhension pourrait se limiter à un simple constat clinique, la mort prend une signification politique qui indique toute son importance dans la gestion du pouvoir politique. Cela revient à dire que la mort constitue un moment d'expression idéal de justification du pouvoir politique. Le pouvoir africain ne peut échapper à ce truisme. En Afrique, comme partout ailleurs, le langage du pouvoir relie, d'abord, la vie sociale au temps, en mettant en scène la mort pour légitimer le pouvoir politique. Dans cette logique, notre étude s'avère d'autant plus importante pour saisir les véritables enjeux des éloges et cérémonies funèbres dans le processus de légitimation du pouvoir politique. Quelle représentation psychologique les Africains se font-ils de la mort? La mort n'atteste-t-elle pas d'une certaine continuité du pouvoir politique? Les éloges funèbres n'apparaissent-ils pas comme un langage d'affirmation ou de justification du pouvoir politique?

Sur ce, pour mieux prendre en charge notre problématique, notre étude va axer sur deux axes majeurs. D'abord, nous allons montrer que dans sociétés africaines traditionnelles, la mort

permet au nouveau pouvoir de valider son autorité autour d'un consensus, laquelle lui confère sa légitimité. Ensuite, nous verrons que ce même phénomène se poursuit dans l'État africain moderne. Le processus de légitimation du pouvoir politique s'affirme comme l'expression nécessaire d'une récupération politique de la mort, donnant une certaine justification et acceptation du pouvoir politique.

2. La représentation de la mort en Afrique traditionnelle

En Afrique traditionnelle, les morts ont toujours occupé une place particulière dans l'imaginaire collective. La mort apparaît comme une continuité, un passage et non comme une déchéance abrupte, débouchant sur le néant absolu. L'après mort suppose l'intégration au monde des ancêtres et, éventuellement, une nouvelle incarnation de l'âme dans un nouveau corps humain ou animal.

Car, dans la cosmogonie métaphysique africaine, les morts sont présents parmi les vivants, le passage du visible à l'invisible ne s'interprète pas en termes de rupture absolue par la mort. Les morts ne sont pas morts. La mort n'est que le passage du monde visible vers l'univers invisible. Les morts sont dans les arbres, dans les feuilles ; ils sont dans l'eau et dans toutes choses. Ils continuent de participer à la régulation de la vie sociale.

Par exemple, chez les sérères parti-

culièrement, les morts sont souvent rencontrés, leur baluchon à la main, sur le chemin du village. Ils ne restent à coup sûr point ou peu dans leur tombe. Les plus valeureux se transforment en Pangols, ces génies tutélaires qu'on honore d'un culte et de libations (mil et lait caillé). Ou bien ils réapparaissent : chez les Sérères, un enfant qui naît, c'est un ancêtre qui renaît (Kesteloot, 1986).

Il existe donc une obsédante emprise des morts sur l'inconscient des survivants. Les morts reviennent en force dans nos fantasmes.

2.1 La mort du roi

Le Pouvoir politique traditionnel ne peut échapper à ce truisme. Il s'insère dans ce monde invisible où le défunt roi reste présent parmi les vivants et participe à la gestion du pouvoir politique.

Le roi meurt, le Roi ne meurt jamais. La métaphore du « corps mystique », immortel se retrouve généralement dans les royautes africaines de la tradition. La mort du souverain n'est pas annoncée clairement : il a « mal au genou », il est malade, il est parti et l'« ombre descend sur le pays ». Ces expressions métaphoriques montrent que le roi s'éclipse temporairement, mais il est toujours présent, permanent à travers son successeur. Il est physiquement et symboliquement intégré dans le circuit de continuité du pouvoir politique.

Dans la plupart des sociétés du Golfe du Bénin et au Dahomey, on pense, d'ailleurs, que le roi ne peut mourir. Il s'endort, comme on le disait aussi dans les chefferies Bamiléké. Il se métamorphose en divers animaux, l'un à la suite de l'autre, comme on le pensait dans les monarchies pastorales de l'Est africain.

Au Tchad, à la mort du roi, les Moundang séparent la tête et le bras, donnés à la garde de deux des femmes du fossoyeur royal. Le crâne, récipient rempli d'échantillons de toutes les nourritures de « médicaments » et de forces, devient un des instruments du pouvoir des successeurs (Blandier, 1985).

A titre illustratif, nous pouvons citer cette phrase rituelle prononcée par la population du Burundi, après la désignation du nouveau roi : « Unuma-mi aratschjen arasje » : « le roi nous avait dit adieu, il est revenu » (Ziegler, 1979).

En pays Kongo, écrit M. Balandier, le chef couronné, héritier des pouvoirs traditionnels, contrôle le système des interactions, établi entre la communauté idéalisée et sacralisée (celle des morts) et la communauté actuelle (celle des vivants généalogiquement liés). Il est au point de rencontre des forces propices au maintien de la cohésion du groupe, comme des forces antagonistes qui le menacent (Balandier, 1974).

Plus que l'acclamation du nouveau roi, les paroles du roi défunt caractérisent la représentation de la continuité du Pou-

voir dans la conscience collective.

En Madagascar, dans l'ethnie Sakalava, les rois-morts, toujours là, jouent un rôle primordial dans cette petite monarchie, en participant aux décisions importantes par le média d'un rituel de possession : lors des trances, ils se manifestent et répondent aux requêtes par la bouche des « possédés royaux ». Ceux-ci et les dignitaires qui les interpellent forment dans le royaume une véritable hiérarchie parallèle par rapport à la hiérarchie réelle, centrée sur le souverain vivant. Et c'est cette hiérarchie des « gens de mort » qui garantit la reconduction de l'ordre établi, conformément aux règles ancestrales. Un tel système institutionnel s'appuie donc sur une dialectique souvent complexe entre les morts et les vivants : les rois-morts sakalava, que les vivants savent faire parler, cautionnent, par le truchement des possédés et par la symbolique du rituel, la permanence du pouvoir hiérarchique (Louis-Vincent, 1978).

Si l'exemple sakalava illustre bien l'omniprésence des morts dans l'imaginaire, il montre aussi et, surtout, comment la catégorie sociale dominante « récupère » les morts pour légitimer et reproduire son propre pouvoir, nous dit Louis Vincent Thomas.

Le corps du souverain, corps du roi, n'est pas seulement un corps biologique destiné à disparaître par l'usure du temps. Il est un corps social et poli-

tique dont la caractéristique est d'amorcer une nouvelle dynamique politique.

Le mausolée de Ménélik II est un symbole d'union du pouvoir politique éthiopien, mais aussi d'équilibre et de force retrouvée pour la royauté, grâce à la bonne « gestion » du corps du roi précédent (Sohier, 2012), nous dit Sohier.

Les nobles fidèles de Ménélik II déposèrent secrètement son corps défunt dans un cercueil qui, approprié à un roi, était fait de bois imputrescible, orné d'or et d'argent, et qui fut placé à l'étage de la chapelle Kidahné Mehret [se'el bét], dans l'enceinte du palais. Le cercueil inaltérable, couvert d'or, d'argent et de pierres précieuses, où est déposé le corps du roi, selon Estelle Sohier, symbolise la dignité passée du personnage, mais aussi la préservation de la royauté, dont le corps du roi est le dépositaire (Sohier, 2012).

Nous pouvons en tirer que le mausolée de Ménélik II met en scène la réappropriation par le gouvernement éthiopien de la mémoire de son prédécesseur.

Par exemple, dans la royauté, les objets symboliques attachés au corps du défunt roi avaient une signification profonde, parce qu'ils attestent une certaine continuité de la royauté.

Cela atteste que la légitimité du pouvoir politique est fortement liée à une attestation de continuité par laquelle les dirigeants cherchent à effectuer un travail de récupération de la mort où le cadavre

n'est plus considéré comme un déchet dont il est urgent de se débarrasser.

Cela veut dire que dans le contexte politique, ceux qui ont acquis une certaine notoriété aux yeux du peuple, comme les héros et les grandes figures historiques ou politiques, sont tenus aussi de mourir bien et d'être enterrés dignement selon les valeurs de la société.

« La tombe n'est pas seulement le lieu du repos, elle est aussi le lieu d'une action : un lieu où l'on réinvente le temps de la mort. En tant qu'institution, la mise au tombeau est une reproduction imagée de la mort. À un certain moment, la catastrophe de la mort est échangée contre son contrôle, puisqu'une communauté s'emploie à rétablir ainsi, par une action solennelle, l'ordre qui la fonde. Dans cette cérémonie, le mort trouve son lieu dans l'environnement social (Belting, 2004).

3. La mort comme moyen de justification du pouvoir politique

Le langage du pouvoir relie, d'abord, la vie sociale au temps, en mettant en scène la mort pour légitimer l'organisation politique. La construction d'un pouvoir légitime s'affirme donc comme l'expression nécessaire de la domestication de la mort, donnant une certaine justification du pouvoir politique.

Le 20 septembre 1968, une délégation

guinéenne venait à Port-Étienne assister à l'exhumation des restes d'Alfa Yaya Diallo, qui furent, ensuite, transférés dans son pays d'origine. Camara Damantang, ministre délégué de la Moyenne-Guinée, prononça un discours retraçant « la vie exemplaire d'Alpha Yaya Diallo » : Au nom du Bureau Politique National du Parti Démocratique de Guinée, au nom du Président Ahmed Sékou Touré, Responsable Suprême de la Révolution, la Délégation que j'ai l'honneur de conduire, en s'inclinant pieusement devant cette tombe ouverte, en vue de l'exhumation et du transfert des restes d'Alpha Yaya, remercie très sincèrement le P. P. M. et le Gouvernement de la R.I.M. pour sa très grande bienveillance et pour les facilités qui nous ont été accordées, à l'occasion de cette cérémonie émouvante (Cornevin, 1970).

En procédant au transfert des restes de ce héros national dans sa terre natale, le gouvernement guinéen cherche à légitimer son propre pouvoir, en s'inscrivant dans une logique de prolongation de son succès et de son statut.

C'est dans cette même logique de justification du pouvoir politique par la récupération de la mort que le président Fulbert Youlou aimait se baigner et prier aux chutes de la Loufoulakari, lieux hautement symboliques où Bouetta M'bongo, résistant du royaume du Kongo avait été décapité par les colons.

Cela revient à dire que la mort du lea-

der politique constitue l'un des registres où ceux qui commandent se mirent à la manière du narcisse. Ainsi, loin d'être uniquement perçue comme un phénomène biologique, dont l'appréhension pourrait se limiter à un simple constat clinique, la mort de certains hommes politiques prend une dimension publique qui indique toute son importance politique et sociale.

Il existe ainsi une forme intermédiaire : la divinisation à titre posthume ; ce que les grecs appellent « apothéose ». On peut se demander quel était l'intérêt de cette divinisation posthume ? Évidemment, l'apothéose ne sert pas le souverain lui-même, puisqu'il est mort ; mais elle est utile pour ses successeurs qui créent une figure sacrée, parfois une sorte de fondateur, ce qui contribue à renforcer, par la même occasion, la légitimité de leur dynastie, puisqu'ils se présentent comme des descendants de ce divin prédécesseur. L'éclat de la figure ancestrale divinisée va, espèrent-ils, rejaillir sur leur propre personne et fonder leur charisme.

Comme en atteste aussi la symbolique quasi religieuse de la mise en scène de la cérémonie d'hommage, marquant l'avènement de Jomo Kenyatta, comme père de la nation, qui a donné aux festivités des allures de sacre qui ont marqué une étape décisive dans la fabrication du mythe Kenyatta, qui permet, ensuite, de légitimer le nouveau régime. « En ce jour, nous souhaitons faire au monde la démonstra-

tion de notre respect de notre loyauté au père de la nation, le pionnier et le fondateur de notre mouvement nationaliste, Mzee Jmom Kenyatta », avait déclaré Tom Mboya, alors ministre de la Justice et des Affaires constitutionnelles. Ainsi, dans le récit des origines de la nouvelle nation, Kenyatta est une figure métonymique de la lutte, des sacrifices et des souffrances endurés pour la libération du Kenya. Ce récit sert de point d'ancrage au mythe du héros et père fondateur de la nation, qui légitime le nouveau régime (Charton, 2013).

Il est donc tout à fait évident que la mort d'un homme politique apparaît, de ce fait, comme un moment particulier de légitimation ou de justification du pouvoir politique.

3.1 Les condoléances politiques

Il permet au détenteur actuel de multiplier les discours en termes élogieux sur le défunt. Mais, étant donné que toute cérémonie funéraire est avant tout une mise en forme symbolique d'un discours sur les vivants, s'adressant uniquement aux vivants (Dulong, 1994), nous pouvons sans doute affirmer que « les éloges funèbres d'hommes politiques peuvent s'analyser dans leur ensemble comme un tout homogène, c'est-à-dire comme un genre politique spécifique ayant ses propres lois ou invariants venant s'inscrire dans les processus de légitimation du personnel politique. Il s'agit en effet à travers la

célébration d'un seul de réaffirmer la fonction éminente d'homme politique en tant que porte-parole délégué » (Dulong, 1994).

A partir de là, nous pouvons dire que les éloges funéraires peuvent constituer donc un discours de marketing politique pour renforcer le capital social et le pouvoir d'action des détenteurs du pouvoir politique.

A la suite du décès du marabout Serigne Mamoune Niassé, le 28 octobre 2011, plusieurs hommes politiques, candidats à la prochaine investiture présidentielle au Sénégal, en 2012, se sont précipités à Médina Baye, pour être les premiers à présenter leurs condoléances à la famille tidjane-niassé, éplorée. Si on peut relever le fait que plusieurs responsables politiques et religieux aient déploré la perte d'une figure religieuse et politique préminente comme Mamoune Niassé, on ne peut s'empêcher d'évoquer les stratégies politiques de ces candidats. Elles consistent à figurer parmi ceux qui accompliront le plus d'initiatives solennelles ou prononceront les meilleurs discours magnifiant le défunt religieux, lors des funérailles du marabout-politicien, à Médina Baye. À ce jeu, le président Wade a remporté la bataille préélectorale qu'il menait contre ses principaux opposants politiques, dont Idrissa Seck, proche collaborateur de Serigne Mamoune Niassé. En effet, il fut l'un des premiers à présenter ses condoléances et

à se rendre à Médina Baye, avec tout un cortège gouvernemental et hauts représentants parlementaires. Mais, son meilleur acte symbolique, en vue de récupérer les suffrages des fidèles de Mamoune Niassé, fut de nommer le fils du défunt marabout, Baye Ibrahima Mamoune Niassé, membre du Sénat du Sénégal, en remplacement de son père (Diagne, 2011).

La mort, le 22 mars 1976, au cours d'un traitement médical en Roumanie, de l'une des plus anciennes militantes du Parti, Hadja Mafory Bangoura, lui fournit, le 26 mars 1976, le thème d'un Symposium tenu au Palais du Peuple et d'une manifestation publique au Stade du 28 septembre, où Sékou Touré prononça un "discours oraison funèbre" versifié devant 50.000 militantes et militants des deux fédérations du PDG de la capitale, avant que la dépouille ne soit enterrée dans le Mausolée de Camayenne, où se trouvent également les restes de Guinéens illustres, comme l'Almamy Samory Touré, Alfa Yaya Diallo, Morifidian Diabaté, Dramé Oumar, et, seule autre femme, Mbalia Camara.

Sékou Touré saisit cette occasion de deuil national pour lui donner une signification symbolique forte dans le but de récupérer l'électorat féminin à sa faveur et de se propulser comme le défenseur ultime de la cause féminine.

La cérémonie funèbre est aussi le moment où les individus forment une

masse au sens psychologique du mot. Ils éprouvent les mêmes sentiments en présence du défunt. Plus cette homogénéité mentale et affective est forte, et plus il y a de chances que les individus deviennent incapables d'observer une attitude critique et se laissent gagner par la même émotion. Ainsi, par le travail de récupération de l'émotion populaire, les hommes politiques réalisent symboliquement, dans l'espace et le temps de la mort, l'union des corps populaires en détresse avec le corps politique. Le défunt fait l'unanimité et fédère une communauté. Cela revient à dire que la situation de la cérémonie funèbre se révèle, en effet, favorable à la bonne réception des messages qui émanent des représentants politiques, grâce à l'atmosphère de deuil qui élimine toute forme de discours dissonants.

C'est en ce sens qu'il faudrait encore comprendre la déclaration du Président Sassou, comme candidat à sa propre succession, le jour de l'annonce du décès de son gendre, le Président gabonais Omar Bongo.

Comme l'a si bien dit Philippe Braud « la communication politique se situe ici sur un registre plus émotionnel que rationnel » (Braud, 2014).

Les pleurs du Palais, au cours des funérailles d'Edith Lucie Bongo, ont accompagné des interrogations, proféré des insinuations, suggéré des accusations, au point de susciter la pa-

role d'autorité exigeant des uns et des autres d'être « dignes », de respecter la douleur de la famille présidentielle éprouvée. À Edou, au Congo, d'autres paroles ont été énoncées. Paroles solennelles, paroles ultimes, en présence du Président gabonais et de sa famille. Devant la dépouille mortelle de sa fille, le chef de l'État congolais a pris l'engagement de réaliser les projets conçus lors des longues discussions qu'il avait avec celle qui l'appelait affectueusement « le Grand », tandis que lui, l'appelait « Petite ». Ces engagements solennels ont résonné comme des engagements politiques dans un contexte de pré-campagne électorale présidentielle au Congo (Thoma, 2009).

Ce qui nous pousse à dire que le discours élogieux du pouvoir sur le défunt sert plus le premier que le dernier.

« Le mort ne cesse de nous concerner et revient peupler nos rêves. Il est bien difficile de recenser les motivations qui nous poussent ainsi à provoquer nos morts. Car c'est bien de provocation qu'il s'agit. On veut se les concilier, les implorer, les neutraliser, les vénérer, aider au repos de leur âme, les interroger, perpétuer leur souvenir. Plus simplement, on veut les maintenir à l'existence car on sait que les morts survivent tant qu'ils sont dans notre mémoire » (Louis Vincent, 1978).

À partir de là, nous pouvons dire que lorsque que le défunt est élu héros du peuple ou occupait une place singulière

dans le cœur des mortels, la mise en relief et la mise en valeur de l'exemplarité de son personnage de dimension historique permet, en quelque sorte, à l'Etat de se faire accepter, parce qu'il finit par être considéré par le peuple comme l'incarnation ou le continuateur même du défunt héroïque.

Sa réputation de héros de la lutte de libération n'étant plus à faire, Nino Vieira a porté sa campagne de légitimité historique non pas sur ses hauts faits personnels, mais sur sa stature d'héritier de «l'Esprit de la Lutte». En rappelant les acquis, il s'est placé en position de dépositaire de l'héritage du PAIGC. C'est à ce titre que sa campagne l'a constamment projeté comme héritier d'Amilcar Cabral et de son œuvre : l'affirmation de la dignité du Guinéen ; la fondation de sa nationalité ; l'unité nationale dans un pays pluriethnique, multiculturel et, même, multiracial. Ce n'est pas un hasard si les photographies mises en valeur furent celles où le candidat apparaissait en compagnie d'Amilcar Cabral. La relation entre l'histoire et le présent était matérialisée par ces images. Les liens entre le père-fondateur, source de légitimité, et le candidat étaient de ce fait concrétisés aux yeux des électeurs. La symbolique de l'image passée et celle du verbe présent se complétaient dans une même dynamique de légitimation du candidat, présenté comme le continuateur de Amilcar Cabral (Koudawo, 1995).

De même que l'émotion suscitée par la mort d'El Hadj Omar Bongo Ondimba, survenue après celle de son épouse Édith-Lucie Bongo, le 14 mars 2009 (un peu moins de trois mois avant), avait contribué à « l'hommage orchestré des Gabonais à Papa Bongo ». Ce moment d'émotion nationale évacua, même pour un instant, toutes les exaspérations et critiques des populations envers le défunt président et son régime. Les populations, en général, les musulmans, en particulier, et les jeunes générations, habituées au président Omar Bongo, redoutaient le vide que sa mort avait créé et les plongeait dans les incertitudes de l'histoire (politique) du pays. Se réclamant de sa filiation, Ali Bongo est devenu président de la République en s'appuyant sur une légitimité généalogique dans un pays non-monarchique.

Si Issaias SamaKuva n'arrivait pas à agir de la même façon que son maître, mais du moins, il n'a pas sali la mémoire ou la cause de la lutte de son maître, Jonas Malheiro Savimbi. En somme, à une bonne dose de vérité politique, l'image de feu Jonas Malheiro Savimbi élèvera à quelques exceptions la côte de popularité électorale du candidat Issaias Samakuva, lors des élections présidentielles de 2012 (Tuken, 2017).

3.2 La mise en scène politique de la mort

La mort, nous dit Georges Balandier, fait du « grand homme » défunt un

symbole politique pur. Dans les pays communistes, cette pratique est instituée ; l'ordonnance des funérailles de dignitaires provoque l'héroïsme des disparus, marque leur accès à une autre vie, à l'immortalité civique, puisque les héros ne meurent pas. Le mort comme individu disparaît derrière la signification politique de sa vie ; il se transforme en image, celle d'un modèle d'inspiration pour les générations à venir. Le politique nourrit, ainsi, la mythologie qui lui donne force, sens, et efficacité symbolique (Balandier, 1980).

Sur ce, la réhabilitation de Lumumba par Mobutu apparaît ici comme une illustration décisive et parfaite.

Moins d'un mois après l'horreur de la Pentecôte, Mobutu met son insondable cynisme au service de son intelligence stratégique. Soucieux de consolider un système résolument unitariste, il a cherché à séduire ses ennemis d'hier, les lumumbistes, privés de chef charismatique (Kestergat, 1986). Le 30 juin 1966, Kinshasa célèbre le sixième anniversaire de l'indépendance. Mobutu prononce son discours : « Gloire et honneur à cet illustre Congolais, à ce grand Africain, premier martyr de notre indépendance économique : Patrice Emery Lumumba (...) Au nom du gouvernement, nous vous demandons de garder maintenant une minute de silence à la mémoire de celui que nous proclamons officiellement ce jour héros national (Isidore, 2009).

Il ajoute que la grande artère reliant la ville à l'aéroport sera rebaptisée boulevard Patrice Lumumba et qu'un immense monument y sera érigé à sa mémoire. Une ardente clameur monte de la foule en liesse. Par cette annonce, aussi magistrale que perfide, Mobutu fait couple double. Il prouve aux Etats indépendants d'Afrique que son régime est résolument patriotique et il touche ses compatriotes au cœur en réhabilitant l'homme qu'il avait servi puis trahi. Qui pourrait mieux aider Mobutu à réaliser l'union nationale que Lumumba lui-même ?

L'historien belge, David Van Reybrouck, écrit que l'homme qui avait largement contribué à l'assassinat de Lumumba « neutralisait sa personnalité en lui rendant des honneurs à titre posthume (Reybrouck, 2012). La manœuvre séduira les étudiants jusqu'à l'aveuglement. En un an, le général putschiste s'est refait une virginité politique aux yeux des nationalistes congolais et du continent (Langellier, 2017).

En Centrafrique, il y a déjà un fondateur prestigieux et populaire : B. Boganda, qui se faisait appeler « Christ Noir ». En mars 1959, il meurt victime d'un accident d'avion et ses obsèques seront l'occasion d'une énorme manifestation. Après sa prise du pouvoir, et pour légitimer cette accession au sommet de l'Etat, Bokassa va multiplier les références à son illustre et regretté prédécesseur (Perrier 1982).

La mort transforme le défunt dans la mémoire des survivants. Le trépas le grandit, l'embellit (Louis Vincent, 1978). Cela veut dire que si, de son vivant, le défunt politique n'était pas totalement reconnu par le peuple, après sa mort, tout change. Il acquiert un nouveau statut social qui le transforme et le divinise.

Sur ce, la légitimité mortuaire du défunt représentant peut encore faire bénéficier aux autres acteurs politiques ces caractères élogieux de la mort. Cela veut dire qu'une parfaite mise en scène de la mort peut permettre au nouveau régime d'avoir, aux yeux de l'opinion, une certaine légitimité de gouverner. Autrement dit, la mise en scénario verbale ou symbolique de la mort permet, en quelque sorte, de manifester, voire de justifier, un certain droit de gouverner.

Globalement, entre 1890 et 1940, la moitié de la population centrafricaine périt du choc microbien et des violences de la rencontre coloniale. Exemple de cette violence, le père de Jean-Bedel Bokassa est tué par les Français, le 13 septembre 1927, devant la préfecture de la Lobaye, dans le sud-ouest de l'Oubangui-Chari, pour avoir libéré des habitants de son village, jetés en prison pour un motif inconnu. Une fois au pouvoir, Bokassa racontera à maintes occasions qu'on lui aurait « planté un clou dans la tête, parce que, en ce temps-là, une balle était trop précieuse pour tuer un

indigène ». En vérité, les circonstances exactes de la mort de son père sont inconnues (Rapport Afrique, 2007). Ainsi, Bokassa, en décrivant de manière atroce et violente les conditions de la mort de son père, fait renforcer son image.

Selon le récit de l'armée tchadienne, le président tchadien Idriss Déby, au pouvoir pendant plus de 30 ans, est mort sur la ligne de front, séparant son armée des rebelles dans le nord du pays. Mais, il semble d'après d'autres sources et versions plus plausibles, Idriss Déby a été plutôt assassiné sur place à N'djaména, la capitale tchadienne. C'était une manière pour l'armée, à travers la personne du défunt président, de légitimer implicitement le conseil de transition militaire, dirigé par son fils Mahamat Kaka.

4. Conclusion

Notre étude nous a permis de saisir que la mort constitue l'un des registres où ceux qui commandent se mirent à la manière du narcisse. La mort prend une dimension publique qui indique toute son importance politique et sociale. La mise en scénario verbale ou symbolique de la mort permet, en quelque sorte, de manifester, voire de justifier, un certain droit de gouverner. Sur ce, la mort apparaît comme une source de légitimité voire de justification du pouvoir politique.

Références bibliographiques

Belting H. (2004) Pour une anthropologie des images, Gallimard, coll. «

Le Temps des Images ».

Balandier, G. (1973) *Anthropologiques*, PUF.

Balandier, G. (1980) *Le pouvoir sur scènes*, Balland.

Balandier, G. (1985) *Le détour Pouvoir et modernité*, Edition Fayard.

Braud, P. (2014), *Sociologie politique*, 11^e édition, LGDJ.

David V.R. (2012), *Congo, une histoire*, Actes Sud.

De Bellaing, L. M. (2005) *La légitimation du pouvoir, l'un sans l'autre*, Édition L'Harmattan.

Isidore, N. (2009) *Nouvelle histoire du Congo, Des origines à République démocratique*, Le Cri, Afrique éditions.

Langellier J. (2017) *Mobutu*, Edition Perrin.

Le Bon, G. (1919) *La psychologie politique*, Éditeur Ernest Flammarion.

Le Bon, G. (1937) *Psychologie des foules*, Réédition réalisée d'après la 40^{eme} édition, Edition Bod-Books on Demand.

Louis-Vincent, T. (1978) *Mort et Pouvoir*, Edition Payot.

Kesterga, J. (1986) *Du Congo de Lumumba au Zaïre de Mobutu*, Paul Legrain éditeur.

Perrier, J.-f. (1982) *Dictature et lé-*

gitimité en Afrique noire dans l'ouvrage Dictatures et

légitimités sous la direction de Maurice Duverger,

Ziegler, J. (1979) *Le pouvoir africain*, Editions du Seuil.

Articles

Cornevin, R., Alfa Y. D. (1970) fut-il un héros national de Guinée ou l'innocente victime d'un règlement de compte entre gouverneurs ?. In: *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 57, n°208; <https://www.persee.fr/doc/outre>

Charton, H. (2013) les méandres de la mémoire d'indépendance du Kenya, dans le Vingtième Siècle. *Revue d'histoire*, (N° 118).

Pouvoir politique et espaces religieux au Sénégal : La gouvernance locale à Touba,

Diagne, M. (2011), *Cambérène, et Médina Baye*, Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en science politique en décembre.

Doumbuya, A. R. (1983) « Légitimité politique, symboles politiques et leadership national en Afrique de l'Ouest », *The journal of modern African Studies*, vol 21, N°4, 1983, p. 645-671.

Dulong, D. (1994) « Mourir en politique. Le discours politique des éloges funèbres », *Revue française de science politique*, vol. Vol. 44, no. 4.

Kesteloot, L. (1986) Senghor et la religion. Ambivalence et ambiguïté. In: Littératures 15, automne, doi : <https://doi.org/10.3406/litts.1986.1889> <https://www.persee.fr/doc/litts>

Koudawo F. (1995), Histoire et quête de légitimité politique pendant les premières élections pluralistes en Guinée-Bissau. In: Lusotopie, n°2, 1995. Transitions libérales en Afrique lusophone. pp. 285-294; https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1995_num_2_1_992

République centrafricaine : anatomie d'un État fantôme, Rapport Afrique N°136-13 décembre 2007.

Sohier, E. (2021) Le roi des rois et la photographie : Politique de l'image et

pouvoir royal en Éthiopie sous le règne de Ménélik II. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2012 (généralisé le 04 mai 2021). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne>.

Thibaut, S. T. (2010) Les composantes du pouvoir de Félix Houphouët-Boigny en Côte d'Ivoire (1958-1965). In : Outre-mers, tome 97, n°368-369, 2e semestre.

Tonda, J. (2009) « Omar Bongo Ondimba, paradigme du pouvoir postcolonial », Politique africaine,(N°114), : <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2009-2-page-126.htm>