

Sémanalyse d'une figure iconique : héroïsme et mythologie identitaire dans les stratégies discursives de Kémi Séba (2017)

Semanalysis of an iconic figure: heroism and mythological identity in the discursive strategies of Kémi Séba (2017)

Riccardo Raimondo¹

Abstract: The article explores the dynamic interplay of heroism and “mythological identity” within the rhetorical strategies employed by pan-Africanist leader Kémi Séba. Using a semiotic framework, the study analyses Seba’s discourses, focusing on the iconic act of burning a CFA Franc banknote as an act of civil disobedience. It examines how Seba’s language embodies extremist characteristics while fostering a collective African identity against neo-colonial oppression. The analysis highlights how his mythopoetic creativity not only challenges external economic and political structures but also mobilizes emotional and symbolic resources to reconstruct and empower a unified African community. This research sheds light on the broader implications of language as a tool for political resistance and identity formation within contemporary francophone African contexts.

Keywords: Kémi Séba, mythology, iconicity, scapegoat, heroism, imaginary

Introduction

Kémi Séba (1981), militant panafricaniste franco-béninois, a récemment été impliqué dans plusieurs événements notables. En juillet 2024, il a été déchu de sa nationalité française après avoir brûlé son passeport français, acte symbolique de sa dénonciation du néocolonialisme. En octobre 2024, il a été arrêté à Paris par la Direction générale de la sécurité intérieure (DGSI), accusé d’« intelligence avec une puissance étrangère » et d’« atteinte aux intérêts fondamentaux de la nation », des infractions passibles de peines pouvant aller jusqu’à trente ans de prison. Après une garde à vue de près de quatre jours, Séba a été libéré sans poursuites immédiates, bien que l’enquête

¹ Université de Catane, Département de Sciences Politiques et Sociales ; riccardo.raimondo@unict.it.

préliminaire se poursuive. Il est également apparu que certaines de ses actions avaient été financées par le groupe russe Wagner, ce qu'il n'a pas nié, tout en affirmant que ses relations avec des pays comme la Russie visaient à promouvoir l'émancipation des peuples africains (Kessous 2024).

L'acte de brûler un document trouve un précédent emblématique dans la trajectoire du militant. En septembre 2017, Kémi Séba est accusé d'être une « menace sérieuse pour l'ordre public » dans un communiqué du Ministère de l'Intérieur du Sénégal, après avoir incendié un billet de 5000 francs CFA (environ € 7,60) le 19 août 2017 lors d'une manifestation à Dakar, pour protester contre le manque de souveraineté monétaire touchant les pays de l'Afrique francophone. Cet acte de « désobéissance civile »² (*billet incendié*) a été le premier événement qui l'a rendu célèbre auprès d'un public plus large et international, bien au-delà de l'espace francophone. Le *billet incendié* sera la *figure* à la fois iconique et symbolique autour de laquelle se concentrera mon analyse du langage extrémiste. J'entends ici le terme « figure iconique » dans le sens donné par Courtés :

Le figuratif iconique est celui qui produit la meilleure illusion référentielle ("On s'y croirait !"), qui semble comme le plus proche de la réalité : ainsi, lorsque E. Zola décrit *Le ventre de Paris*, nous avons comme une forte impression de ressemblance – d'iconicité, dirons-nous en termes sémiotiques – ne serait-ce que du seul fait de la multiplicité des petits détails concrets relevés. Le figuratif abstrait est, au contraire, celui qui ne retient de la "réalité" qu'un minimum de traits. Si nous assimilons, par exemple, la photographie d'un homme politique connu au figuratif iconique, nous identifierons alors sa caricature au figuratif abstrait : la différence, on le voit, se fonde uniquement sur un plus ou moins grand nombre de traits, d'éléments constituants. (Courtés 1991 : 169)

Dans cette perspective, l'acte de brûler un billet de franc CFA serait iconique du « personnage » Séba en tant que militant et acteur politique, tout en devenant le symbole d'une certaine idéologie panafricaniste.

Les discours du militant ont été très peu étudiés et on fait l'objet de quelques analyses qualitatives auxquelles je souhaite contribuer. Par exemple, selon Premat (2020), Séba incarne un « militantisme 2.0 », adapté aux pratiques médiatiques numériques des jeunes. Premat a mis l'accent sur le « message politique diasporique » tout en

² On définit ici *désobéissance civile* dans le sens proposé par Graeme Hayes et Sylvie Ollitrault : « la désobéissance civile serait un acte explicite de violation d'une loi dans le cadre d'un assentiment général au principe de la légitimité des lois, avec l'objectif de mettre fin à un déni d'égalité de droits. L'acte de désobéissance est qualifié de "civil" par sa nature collective et civique : le désobéissant ne cherche pas à profiter personnellement de son acte de désobéissance, du moins pas directement » (Hayes et Ollitrault 2024 : 15).

relevant comment Séba établit sa légitimité politique en dénonçant systématiquement les élites locales et internationales qui perpétuent l'influence des anciennes puissances coloniales. De mon côté, je me concentrerai sur le « langage extrémiste » du militant en m'appuyant sur un corpus restreint qui représente l'un des moments clés de sa carrière. Mon objectif est d'identifier les traits principaux du langage extrémiste de Séba et de comprendre comment ils ont contribué à la construction de son « éthos discursif » (Maingueneau, 2002 : 58).

Dans l'espace limité qui m'est accordé, après avoir proposé une définition générale de « langage extrémiste » (section 1) et décrit brièvement le corpus (section 2), j'introduis une note méthodologique afin de clarifier mon approche qualitative (section 3). Les trois sections suivantes analysent trois thématiques essentielles pour mieux comprendre les stratégies discursives de Séba : l'énonciation des passions (section 4), la construction d'une identité mythique (section 5), et la dimension spirituelle et religieuse (section 6). Les analyses menées dans ces sections constituent les fondements de la « structure sémiotique » que j'ai dégagée dans l'ensemble du corpus (section 7).

1. Vers une définition globale de « langage extrémiste »

Le « langage extrémiste » est conçu ici au sens large du terme en tant que pratique langagière polarisante et radicale dans le sillage de Karoline Marko (2022). Le concept de « langage extrémiste » évoque une forme de communication qui, dans le contexte contemporain, se manifeste par des pratiques langagières visant notamment à renforcer des clivages sociaux, politiques ou idéologiques, favorisant une dichotomie stricte entre *nous* et *eux* (van Dijk 2007, Wodak 2015) dans une dynamique impliquant la construction discursive d'une identité collective polarisée (ex. Grinshpun 2018).

Dans la perspective d'une analyse sémiotique du discours (Courtés 1991), il devient possible de décomposer et de comprendre les mécanismes sous-jacents à ce type de langage en ce que le « discours extrémiste » véhicule des *composantes sémantiques* (Courtés 1991)³ particulières, constituées notamment par une constellation de *mythes* et *mythèmes*⁴ et par une propension marquée à la symbolisation du langage verbal.

³ Dans le sillage de Courtés, je m'attacherai notamment à trois niveaux principaux de la composante sémantique : figuratif, thématique et axiologique (Courtés 1991 : 161-176). J'éviterai, en revanche, de porter mon attention sur des « macro- et micro-analyses sémantiques » : ex. niveaux cognitif, thymique, pragmatique (Courtés 1991 : 177-193).

⁴ Un *mythème* est, selon Gilbert Durand, « la plus petite unité de discours mythiquement significative ; cet "atome" mythique est de nature structurale [...] et son contenu peut être indifféremment un "motif", un "thème", un "décor mythique" [...], un "emblème", une "situation dramatique" [...]. En d'autres termes dans le mythème, le "verbal" domine la substantivité [...] » (Durand 1977 : 5-9).

Le « langage extrémiste » est généralement caractérisé par plusieurs aspects typiques qu'on pourrait résumer à travers au moins quatre catégories :

- (1) Polarisation : le langage extrémiste cherche à diviser le monde en opposés irréconciliables. Il existe en effet une « polarisation sous-jacente » à toute idéologie politique (van Dijk 2007). Cette stratégie discursive simplifie la réalité complexe en catégories binaires, souvent en s'appuyant sur des émotions fortes comme la peur, le ressentiment ou la colère.
- (2) Radicalisation des idées : le langage extrémiste utilise des formulations visant à radicaliser les opinions, présentant des positions extrêmes comme des vérités absolues, visant souvent à une « normalisation » des discours de haine⁵. Cela peut inclure l'exagération des menaces, la déformation de faits ou l'emploi de théories du complot.
- (3) Exclusion : à travers des mécanismes linguistiques tels que l'emploi de stéréotypes (Yurchenko 2018), de mépris ou de déshumanisation de l'autre, le langage extrémiste œuvre à exclure des groupes de la communauté dont il émane.
- (4) Appel à l'action : le langage extrémiste n'est pas seulement descriptif, mais aussi prescriptif, incitant souvent à des actions collectives, qui peuvent aller de la mobilisation politique (Dubuisson-Quellier et Barrier 2007) jusqu'à la justification de la violence (Braud 1993).

Le cas d'étude choisi pour cet article permet néanmoins d'identifier certaines caractéristiques du langage extrémiste qui seraient spécifiques au contexte de la francophonie africaine contemporaine. Si la polarisation dans les discours publics de Séba est un phénomène qui mérite une analyse approfondie en raison de son impact sur les imaginaires politiques contemporains, l'étude de son langage constituerait aussi l'occasion de relever certains traits propres aux extrémismes africains. Le « langage extrémiste » de Séba aurait ainsi le potentiel de tracer les contours d'un processus langagier ciblant à la fois les défis du contexte mondial (notamment la francophonie globale, les démocraties dites « occidentales ») et les spécificités continentales (Afrique).

2. Corpus

Séba, figure controversée, mais charismatique du panafricanisme, se distingue par un langage particulièrement virulent et provocateur. Ses discours, souvent teintés de radicalisme, s'inscrivent dans une perspective anti-impérialiste et anticolonialiste,

⁵ Voir par exemple les travaux sur la « normalisation » de Michał Krzyżanowski (ex. 2020).

prônant la libération de l'Afrique des influences étrangères. On peut résumer brièvement certains traits saillants de sa stratégie discursive tels qu'ils apparaissent dans le corpus :

- L'utilisation de termes incisifs et de métaphores percutantes caractérise un style visant à susciter des émotions fortes chez son auditoire ;
- Une rhétorique axée sur la dénonciation de tous les systèmes politiques et économiques qui sont perçus comme oppresseurs envers les nations africaines ;
- L'usage d'expressions provocatrices pour critiquer les élites locales, les institutions internationales et les anciennes puissances coloniales, consolidant ainsi une image de résistance et de lutte contre l'oppression.

Par le biais d'une investigation qualitative autour d'un corpus restreint, cet article explore les éléments clés de la communication du militant. L'analyse se limite à cinq discours publics de Séba, prononcés quelques mois avant et un mois après la manifestation du 19 août 2017 à Dakar. Le corpus a été extrait de vidéos sur la plateforme YouTube.com à l'aide du logiciel Merlin (getmerlin.in)⁶. Le corpus est ainsi constitué :

| CORPUS | |
|---|--------------|
| SOURCE | Mots |
| « Kémi Séba et le front anti CFA sur les terres de Sankara », <i>Finacial Afrik / Toute la Finance Africaine</i> , 31 mai 2017 youtube.com/watch?v=3bocC7yyfpE&ab_channel=FinacialAfrik%2FToutelaFinanceAfricaine | 2.828 |
| « AFRO PERTINENT (L'influence de la Franc-maçonnerie en Afrique) - Lundi 29 Mai 2017 - VOX AFRICA », <i>Kemi Seba officiel</i> , 2 juin 2017 youtube.com/watch?v=4w7EEMnEgSk&ab_channel=KemiSebaofficiel | 2.441 |
| « Kémi Séba brule des billets de banque CFA à la place de nation », <i>LERAL NET - LERAL TV</i> , 18 août 2017 youtube.com/watch?v=CPUu6Z_qPlk&ab_channel=LERALNET-LERALTV | 85 |
| « Sénégal : Kémi Séba promet de poursuivre la lutte contre le Franc CFA », <i>Le360.ma</i> , 31 août 2017 youtube.com/watch?v=s3iFpl4Xbw4 | 864 |
| « Kémi Séba : révolution anti CFA », <i>Afrique Média</i> , 16 septembre 2017 youtube.com/watch?v=BKaUW3agfws&ab_channel=AfriqueM%C3%A9dia | 445 |

Ces discours ne se contentent pas de documenter le thème

⁶ Je remercie Anna Raimo pour son aide précieuse dans l'application de cette technologie.

de la lutte contre le franc CFA, mais illustrent également les implications de cette lutte dans l'imaginaire du militant, avec une référence particulière à l'émancipation des peuples africains vis-à-vis des pouvoirs postcoloniaux. En ce sens, l'acte de brûler un billet de franc CFA devient une action heuristique exprimant, d'une part, (au niveau iconique) l'hostilité envers cet instrument financier et, d'autre part, (au niveau symbolique) l'idéologie panafricaniste portée par le mouvement de Séba.

3. Note méthodologique

En raison de l'espace limité, je me concentrerai majoritairement sur quelques « structures élémentaires » (Fontanille 1999 : 51-77) des discours de Séba afin de jeter les bases d'une réflexion spécifiquement ancrée dans les éléments symboliques de la sémiosphère discursive. Je considère donc comme un acquis l'isomorphie entre les différents éléments analysés, dans le but de tracer des coordonnées générales du *programme narratif* (Courtés 1991 : 98) de Séba.

Ma lecture portera initialement sur la « mobilisation des passions » (Bertrand, Dézé, Missika 2007 : 115-135) dans les stratégies discursives pour me concentrer ensuite sur le potentiel éminemment symbolique du langage de Séba, notamment en ce qu'il relève d'une créativité mythopoïétique. En effet, les discours du militant ne semblent pas se limiter à la dimension d'une dialectique militante et radicale ; ils constituent aussi les réceptacles d'une « mythologie programmée » *bifrons* qui s'articule autour de deux principales constellations de *mythèmes* (Durand 1969, 1977) : la première, relevant d'un mécanisme victimaire (Girard 1982), et la seconde, résultant d'un héroïsme identitaire. Bouc émissaire et héros solaire, Séba joue ainsi le rôle d'un *mythonaute* en ce qu'il construit syncrétiquement son récit et son éthos autour des mythologies les plus diverses, notamment en évoquant les religions animistes africaines et le christianisme.

On rappellera que le concept de « mythe programmé », qui émerge des propositions avancées en 1982 par Marc Guillaume, peut être défini comme étant un « système de croyances socialement partagées, collectivement construit par l'imaginaire social, à partir de matériaux fournis par l'histoire, qui permet de rendre socialement acceptables les pratiques modernes et de les orienter en fonction d'un avenir présenté comme légitime et nécessaire » (cité par Perrot, Rist et Sabelli 1992 : 54). Les concepts de mythe traditionnel et de mythe programmé sont conçus ici comme étant éminemment des « langues de pouvoir » (Steiner 2002 : 206) qui partagent la tendance à se naturaliser et à poser donc le sens comme déshistoricisé (Raus 2017 : 33).

Conjointement, il est crucial de remarquer les modalités par lesquelles le langage extrémiste peut contribuer à exacerber les conflits

et à susciter la suspicion autour du locuteur et de ses sympathisants (Gounougo 2021). D'une part, l'éthos de Séba mobilise un soutien passionné parmi ceux qui partagent ses préoccupations concernant l'exploitation de l'Afrique. D'autre part, sa stratégie langagière peut être critiquée pour sa propension à simplifier des questions complexes, à encourager la polarisation et à promouvoir une vision manichéenne du monde.

Du point de vue de mon cadre épistémologique, la mythopoïétique de Séba est notamment analysée au prisme des théories contemporaines sur l'imaginaire (Lennon 2015) et sur l'imaginaire linguistique (Houdebine 2015), qui sont au fondement de mon approche sémiologique depuis au moins dix ans, notamment dans la perspective d'une phénoménologie de l'imaginaire (ex. Merleau-Ponty 1993, McDowell 1996)⁷. Ces pages proposent ainsi un cas d'étude pour l'application d'une sémiologie et d'une phénoménologie des mythes contemporains. Plus particulièrement, l'analyse du langage extrémiste dans les discours de Séba non seulement offre un regard privilégié sur les imaginaires politiques et linguistiques du panafricanisme contemporain, mais elle nous fournit aussi des repères précieux pour examiner l'émersion et le fonctionnement des « nouvelles mythologies politiques ».

4. Passion Séba

Les émotions sont de plus en plus étudiées – en linguistique comme en politologie – en tant que « leviers » de l'action (Ballet 2016 : 37) puisqu'elles « appellent une réaction » (Cislaru 2008 : 8). Plusieurs chercheurs se sont concentrés sur le potentiel discursif de certaines émotions négatives telles que la peur, l'angoisse ou l'indignation, tout en relevant comment elles assument, par exemple, la fonction d'« opérateurs d'identités collectives » (Wodak et Krzyżanowski 2017 : 476 ; Belluati, Caimotto, Raus 2018). La particularité des discours de Séba semble résider, en revanche, dans une mobilisation massive d'émotions positives et euphoriques célébrant les identités et les traditions africaines. Les discours du militant intègrent notamment des descriptions d'oppression et d'exploitation (*états de choses*) qui sont transformées en sentiments de résistance et de dignité (*états d'âme*) selon un processus qui trace le passage de l'extéroceptif à l'intéroceptif, à travers lequel les conditions externes sont internalisées et ressenties émotionnellement par le sujet (Greimas, Fontanille 1991).

⁷ Contrairement à Sartre (1940), l'imaginaire est ici conçu non pas comme le « domaine de l'illusion posé en opposition au *réel*, mais plutôt comme *ce par quoi* le réel est mis à notre disposition » (Lennon 2015 : 2, ma traduction). Cette définition renvoie ainsi à la dimension phénoménologique et *affective* de l'imaginaire (Merleau-Ponty 1993), conçu comme un « contenu conceptuel de la perception » (McDowell 1996, eng. *account of perception*, ma traduction).

Séba mobilise cette dynamique pour encourager la construction d'une « communauté émotionnelle » solidaire, alignée contre l'oppression néocoloniale.

Connu pour son discours incisif contre le néocolonialisme et les systèmes monétaires, Séba emploie un lexique de passions qui confère à son langage un impact émotionnel indéniable chez son public⁸. Mais Séba n'est pas seulement un orateur passionné ; il est aussi un type particulier d'orateur, soit une figure qui partage constamment ses émotions avec l'auditoire.

On peut parler, dans ce contexte, de *disposition passionnelle* qui « définit le socle sur lequel vient s'ancrer le récit, l'aptitude à accueillir telle ou telle passion. Ce socle, la psychologie collective s'y réfère à travers des notions comme le caractère d'un peuple ou les passions nationales. Ces passions de groupe ont une forte dimension historique et s'appliquent souvent à des objets politiques [...] » (Bertrand, Dézé, Missika 2007 : 120). La posture passionnelle adoptée par Séba poursuit un double objectif : d'une part, renforcer l'éthos collectif de ses sympathisants ; d'autre part, effacer et rendre invisible son propre rôle de leader dans la construction de cette identité collective. Cet *effacement* s'inscrit dans la logique d'un « syncrétisme actantiel » qui se manifeste lorsque les rôles de *sujet de faire* (=S1) et de *sujet d'état* (=S2) sont assumés par un seul et même acteur (Courtès 1991 : 81). L'effacement du sujet produit le résultat paradoxal d'élever et consolider son identité subjective ainsi que son leadership symbolique : « nous ne sommes que des porte-voix, nous ne sommes pas des pères, d'accord, nous ne sommes pas des leaders, nous ne sommes pas des gourous, nous sommes pas des guides, chacun agit en son âme et conscience » (*Le360.ma*, 31 août 2017)⁹. C'est rare¹⁰, par exemple, d'entendre Séba exprimer des émotions personnelles sans impliquer le *nous* dans le déploiement du discours : « c'est un sentiment de fierté et de joie parce que certains voulaient nous crucifier, mais, en ce faisant, en réalité, ils ont donné une portée à notre combat inespérée » (*Le360.ma*, 31 août 2017) ; « Nous étions émus aux larmes » (*Finacial Afrik / Toute la Finance Africaine*, 31 mai 2017), etc.¹¹

L'émotion partagée semble donc être le noyau de la commu-

⁸ Bien évidemment, ce n'est pas ici le contexte pour analyser la réception des discours de Séba, mais il suffit regarder quelques vidéos pour se rendre compte de l'enthousiasme qu'il inspire à son auditoire.

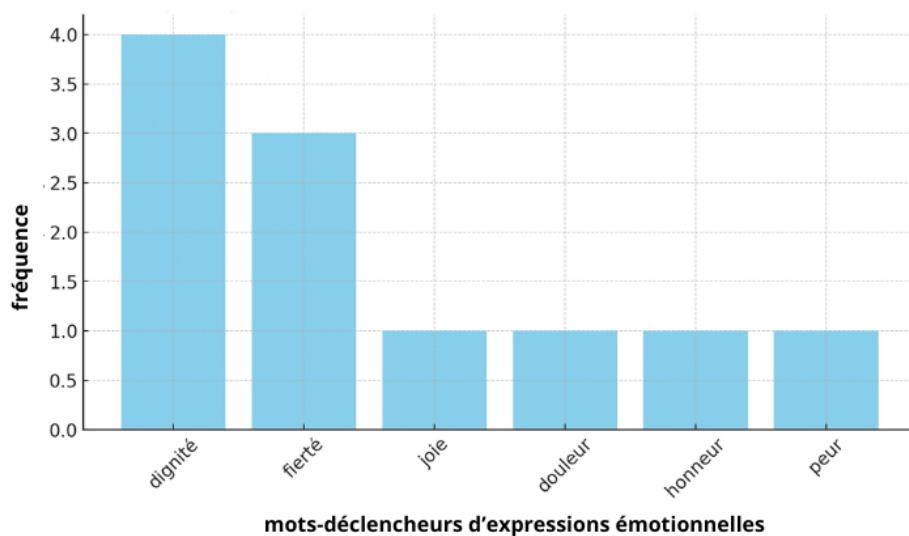
⁹ Toutes les citations d'après le corpus se réfèrent aux discours prononcés par Séba.

¹⁰ Ex. « J'ai assumé comme le disait mon procès-verbal à 1000% mon acte, mais j'ai dit regretter que les autorités sénégalaises [...] » (*Le360.ma*, 31 août 2017). Cette expression de regret montre, par exemple, une dimension plus personnelle et introspective de Séba, exprimant sa frustration face aux malentendus concernant ses actions.

¹¹ Suivant les réflexions d'Anna Khalonina – que je remercie pour la relecture attentive de cet article – on remarquera que la frontière entre « expression d'une émotion » et « description d'une émotion » n'est pas stable – ce qui peut inspirer des études ultérieures sur les stratégies rhétoriques de Séba.

nication de Séba, car elle contribue à la construction d'une « identité partagée » panafricaine : nous verrons comment la construction d'un éthos collectif et dépersonnalisé constitue le fondement de ses propos et de sa vision politique.

Une autre caractéristique du lexique des passions dans les discours de Séba est, comme déjà évoqué, son assertivité et sa positivité. On s'attendrait à un usage excessif de mots et expressions renvoyant à des émotions négatives (telles que la peur, l'angoisse, l'indignation), mais une analyse lexicographique du corpus étudié révèle toute autre stratégie.



Les expressions émotionnelles « activées » par des mots positifs (tels que *dignité* et *fierté*) sont nettement plus nombreuses que celles formulées dans un contexte de *douleur* ou de *peur*. Par ailleurs, cette tendance à une polarisation euphorique pourrait être considérée comme l'une des stratégies principales visant à communiquer et inspirer une « identité partagée » panafricaine et panafricaniste. On peut l'observer, entre autres, dans l'exemple suivant :

Si nous sommes ici aujourd'hui, c'est parce que le Burkina Faso, la patrie des hommes intègres et des femmes intègres, parce que c'est ce que vous êtes plus que jamais, est aujourd'hui le symbole, un symbole bicéphale à la fois, le symbole d'une jeunesse pleine de vitalité, pleine de dignité, pleine d'amour. Ça fait quatre jours que nous sommes là, mais à chaque fois que nous marchions dans la rue, nous voyons des frères et des sœurs qui nous saluaient, qui voulaient nous dire que le combat pour le panafricanisme est un combat pour lequel ils sont

prêts à mourir. Nous étions émus aux larmes. Nous avons fait tous les pays d'Afrique, mais c'est la première fois que nous sentons ce sentiment de dignité, d'intégrité, de fierté qui est présent dans chacun de nos cœurs. (*Finacial Afrik / Toute la Finance Africaine*, 31 mai 2017)

L'analyse plus approfondie d'un corpus plus vaste pourrait confirmer l'hypothèse d'une polarisation axiologique orientée vers des *thématiques euphoriques* (Courtés 1991 : 173). Malgré son langage notoirement polémique, voire parfois insultant, Séba demeure ainsi un « orateur de la positivité », capable de véhiculer des messages édifiants pour son public cible, au-delà des stratégies de victimisation et d'accusation pour lesquelles il est très connu.

5. Kémi Séba, bouc émissaire et héros solaire

Les discours polarisants de Séba incitent à la résistance contre ce qui est perçu comme une oppression extérieure. La lutte contre le franc CFA est conçue d'abord par Séba, au sens large, comme une « guerre » contre l'impérialisme, ce qui radicalise le discours en l'inscrivant dans une axiologie opposant les Africains opprimés aux forces du néocolonialisme contemporain : « c'est une guerre contre l'impérialisme qui n'a pas de couleur, mais des membres de toutes les couleurs, j'ai envie de vous dire noirs comme blancs » (*Le360.ma*, 31 août 2017). Il revendique ainsi ses actions contre la servitude monétaire imposée par le néocolonialisme : « Cet acte, nous l'avons fait pour nous attaquer au néocolonialisme » (*Le360.ma*, 31 août 2017). D'une part, la victimisation du peuple africain devient la pierre angulaire de son imaginaire narratif, l'élément crucial qui justifie à la fois le langage extrémiste et les propos contre un impérialisme global. D'autre part, la construction d'un ennemi commun fait écho à celle d'une identité collective à travers des procédés de simplification et, pour ainsi dire, d'homogénéisation (« le peuple Africain »), ce qui pourrait même apparenter ses positions à celles posées dans les discours colonialistes d'autrefois¹².

Séba témoigne ainsi d'une position nette contre le néocolonialisme et l'impérialisme, qu'il ne conçoit pas comme une position extrémiste, mais comme un choix d'*intelligence* nécessaire : « Nous disons que quand nous voyons notre peuple se faire violer, être radicalement opposé au viol ce n'est pas de la violence, c'est de l'intelligence » (*Finacial Afrik / Toute la Finance Africaine*, 31 mai 2017).

À partir du concept d'une guerre contre l'impérialisme occidental, il passe aussi à dénoncer le franc CFA comme étant l'expression directe

¹² Une analyse comparative ultérieure pourrait mesurer le potentiel de cette hypothèse.

de l'influence négative de la « racaille politique française » (*LERAL NET - LERAL TV*, 19 août 2017), en affirmant par exemple : « Nous sommes simplement anti-oppression et les vrais Occidentaux dotés de raison sont ceux qui nous soutiennent » (*Financial Afrik / Toute la Finance Africaine*, 31 mai 2017) ; « ce n'est pas simplement la monnaie, c'est la plantation colonialiste française qui tue le continent africain » (*Afrique Média*, 16 septembre 2017).

Le combat contre le système monétaire du franc CFA devient non seulement une lutte contre l'occident néocolonialiste et contre la Françafrique, mais aussi la catégorie hyponymique d'un combat métaphysique bien plus large et articulé, une lutte contre des forces obscures, une guerre contre le « système prédateur occidental » (*Kemi Seba officiel*, 2 juin 2017) et non contre un peuple : « ce combat est une guerre, pas une guerre contre un peuple, pas une guerre contre un pays comme les médias abrutis de *France 24* font croire, c'est une guerre contre l'impérialisme qui n'a pas de couleur » (*Le360.ma*, 31 août 2017). C'est un combat contre un imaginaire collectif qu'on peut définir – d'après le lexique de Séba – comme « imaginaire impérialiste occidental ».

Qui dit *système politico-économique* dit aussi *système d'information*. Séba critique aussi les médias et les gouvernements qui selon lui manipulent les informations pour maintenir le *statu quo* et opprimer les voix panafricaines comme la sienne : « j'encourage la presse sénégalaise progouvernementale à arrêter de tout faire pour essayer de remixer l'information et de faire comme toutes les autres presses » (*Le360.ma*, 31 août 2017).

En dernière analyse, le « combat holistique » de Séba est une lutte à la fois contre un système politico-économique et contre un imaginaire culturel qui voit l'Afrique comme une victime docile des puissances capitalistes. Afin de tracer les contours nets de son identité, Séba a ainsi besoin de nourrir ces imaginaires anti-africanistes, tout en exacerbant ses caractéristiques dans la logique d'une polarisation de plus en plus extrémisée.

S'il se limitait à la construction d'un discours victimaire, l'éthos de Séba ne pourrait pas justifier les actions et les propos de son mouvement ni de ses sympathisants. Le bouc émissaire doit se transformer en héros solaire pour qu'une synthèse soit atteinte entre la passivité/immobilité de la victime et la nécessité d'un changement radical, soit la nécessité d'un choix d'*intelligence* (cf. *Financial Afrik / Toute la Finance Africaine*, 31 mai 2017).

L'héroïsme de Séba ne se construit pas pour autant autour de sa seule figure : il découle d'une tradition ancrée dans la militance panafricaniste – ce qui pourrait ouvrir des pistes de recherche pour des analyses interdiscursives. L'une de référence de Séba est, par exemple, Thomas Sankara (1959-1987), dont l'influence est palpable

dans ses discours. Séba évoque le leadership et l'héroïsme de Sankara comme inspiration pour sa lutte et celle de nombreux jeunes Africains, tout en le présentant comme un modèle de dignité et de résistance.

Nous, aujourd'hui, si nous avons décidé [...] de venir au Burkina Faso, c'est parce que Thomas Sankara a guidé notre combat, a guidé notre espérance, a guidé notre motivation [...], mais dès que nous avons commencé à être combattus de manière viscérale par l'oligarchie occidentale, par l'impérialisme français, nous avons pensé à celui qui a décidé de se lever là où beaucoup d'autres avaient décidé de se coucher pour donner la dignité (*Finacial Afrik / Toute la Finance Africaine*, 31 mai 2017).

La figure de Sankara est particulièrement intéressante, car elle exprime également une forte critique vis-à-vis de la victimisation subie par les Africains sous le colonialisme et le néocolonialisme tout en jetant les bases d'une antinomie – reprise par Séba – entre « intelligence » et « stupidité ». Séba affirme : « toute personne dotée de raison sait que nous n'avons jamais été autant colonisés qu'aujourd'hui et le Franc CFA est le plus grand vestige de cet impérialisme » (*Finacial Afrik / Toute la Finance Africaine*, 31 mai 2017). Le symbole de la lutte contre le franc CFA devient un cri contre l'oppression économique d'une communauté africaine et transnationale : « Nous [nous] attaquons à un symbole qui est le symbole de notre servitude forcée » (*Le360.ma*, 31 août 2017). Dans ce contexte, la solidarité – fondement d'un éthos communautaire – devient un thème récurrent, comme l'indiquent ses appels à l'unité : « nous appelons tous les Africains, quelles que soient leurs classes, quelle que soit leur religion, quelles que soient leurs ethnies, quelle que soit leur nationalité, à comprendre qu'on est plus forts en agissant ensemble qu'en agissant en rangs dispersés » (*Le360.ma*, 31 août 2017). C'est pourquoi il critique les leaders africains complices des systèmes oppressifs pour avoir trahi la fraternité entre les peuples africains : « Pour qu'il y ait bonne gouvernance, il faut que le corrupteur cesse, parce que pour qu'il y ait des corrompus, il faut qu'il y ait un corrupteur » (*Finacial Afrik / Toute la Finance Africaine*, 31 mai 2017).

L'appel à l'unité face à l'oppression, en quête de liberté et de dignité, confirme la dimension à la fois victimaire et héroïque de son discours. Ainsi, le « héros solaire » ne se contente pas de dresser un état des lieux de la victimisation africaine avant de se faire porte-parole d'une série de revendications ; il véhicule aussi les thèmes et les mythes typiques du « héros civilisateur » qui incarne les principes fondateurs de l'identité d'un peuple. Si la solidarité et l'union constituent la *condition sine qua non* pour toute action politique, l'éthos collectif construit par Séba puise ses racines dans un imaginaire plus complexe qui cherche une synthèse opérationnelle entre les traditions ancestrales africaines et les défis du panafricanisme contemporain.

6. Syncrétisme, spiritualité et politique

Séba tisse une riche toile de références à la religion et à la spiritualité, éléments centraux de sa vision panafricaniste. Ces références ne sont pas seulement des appendices à ses arguments politiques ; elles sont au cœur même de sa vision et de sa stratégie de mobilisation collective.

Le langage religieux est, par ailleurs, omniprésent dans ses discours, se mêlant, se substituant et s'intégrant au lexique politique et économique. Il est intéressant, par exemple, d'observer les modalités par lesquelles Séba restaure et vivifie les sens de certains mots sécularisés (par exemple, le mot *paradis*) en les employant dans un sens spirituel ou bien anagogique¹³ – à l'instar de certains mouvements religieux millénaristes qui interprètent les écritures à travers une exégèse articulant à la fois lecture symbolique et interprétation historique et littérale des textes sacrés.

Hier, ils venaient en serrant les dents et en nous opprimant, aujourd'hui ils viennent en installant le système des ONG, le système de l'impérialisme humanitaire et ils font la pluie et le beau temps à bon nombre d'endroits à Wagadou. C'est quelque chose que peu de personnes osent dire de manière publique, mais quand je parle avec chacun des frères et des sœurs présents à Ouagadougou, eux-mêmes me le disent parfois en chuchotant, et lorsque nous parlons de souverainisme, le souverainisme ce n'est pas accepter que des entités exogènes viennent nous dire ce qui est bon ou mauvais pour nous [...] Dire cela ne signifie pas que nous sommes racistes, dire cela signifie que nous sommes dans une démarche de souverainisme. J'ai lu un article de magazine [...] qui disait que Wagadou est le **paradis des ONG occidentales**. Je dis qu'il y a un début pour et une fin pour chaque histoire, ce que nous voulons, c'est que ce soit le **paradis pour l'homme et la femme** (*Finacial Afrik / Toute la Finance Africaine*, 31 mai 2017).

Séba mobilise souvent les éléments de la tradition spirituelle africaine pour articuler ses critiques du système actuel, illustrant

¹³ Dante décrit, dans *Convivio* II, 1 (*Banquet*, dans la traduction d'André Pézard, *Œuvres complètes*, Gallimard,

« Bibliothèque de la Pléiade », 1965), les quatre sens selon lesquels doivent s'interpréter les écritures : le *littéral*, l'*allégorique*, le *moral* et l'*anagogique*. Ce dernier est, selon le poète de la *Commedia*, un *sur-sens*, à savoir un sens qui dépasse la lettre sans pourtant la nier, qui amplifie le sens littéral sans le transcender complètement : « Le quatrième sens s'appelle anagogique, c'est-à-dire sur-sens ; et c'est quand spirituellement on expose une écriture, laquelle, encore que vraie soit déjà au sens littéral, vient par les choses signifiées bailler signification des souveraines choses de la gloire » (*ibid.*, p. 314). En d'autres termes, le *sur-sens anagogique* touche en même temps au récit et au discours ; il concerne les faits d'une narration et le sens allégorique (ou symbolique) qu'assume cette narration au deuxième degré de lecture (voir *Le Robert.com* : dictionnaire.lerobert.com/definition/anagogique).

comment ces traditions peuvent servir de fondement à la résistance contre l'oppression extérieure et à la construction d'une identité africaine forte et unifiée. Selon le militant, le substrat spirituel constitue le cœur de l'identité africaine : « Le centre de gravité de son identité, c'est la tradition » (*Finacial Afrik / Toute la Finance Africaine*, 31 mai 2017). Par le mot *tradition*, Séba entend un concept extrêmement complexe, qui dépasse les bornes de son champ sémantique commun. Selon le CNRTL, la tradition se définit comme « action, façon de transmettre un savoir, abstrait ou concret, de génération en génération par la parole, par l'écrit ou par l'exemple » [en ligne : cnrtl.fr]).

Il vaut la peine de s'attarder sur la notion de *tradition* qui semble, d'un côté, entretenir une relation synonymique avec le concept d'*identité*, de l'autre, renvoyer aussi à la vision d'un passé et d'un futur mythiques centrés sur la souveraineté culturelle africaine. Séba met en avant la *tradition* comme le centre de gravité de l'identité africaine, soulignant que malgré les influences religieuses et culturelles externes, la *tradition* demeure intrinsèque à l'âme africaine. De ce point de vue, la *tradition* n'est pas seulement un héritage à préserver, mais aussi un pilier de la résistance contre le néocolonialisme, un mot-mythe qui renforce l'unité et la dignité des peuples africains.

Si Séba critique la manière dont les influences extérieures ont parfois érodé ou masqué les traditions africaines, il préconise aussi un réveil spirituel et culturel qui détrônerait ces « traditions occidentales » au cœur de la société africaine moderne : une Afrique du 21^e siècle.

Nous pensons que la tradition est le rameau et c'est ce que je dis dans mon ouvrage *Blackisme: Résistance Africaine au Mondialisme et Retour à la Tradition Primordiale*. Je fais partie de ceux qui pensent qu'il est fondamentalement nécessaire que la tradition, quand on vient voir le chef traditionnel ici le Moronaba, pour nous c'est une fierté, et avant d'aller voir quelconque autorité politique, la première autorité que nous voulions voir en venant ici, c'était le chef traditionnel, parce que c'est comme ça que l'Afrique du 21^e siècle doit être ; elle se doit de respecter ceux qui sont les garants de la tradition. Mais cela ne doit pas nous pousser à tomber dans l'obscurantisme. Certains trouvent de la force dans la religion dans laquelle ils sont, tant qu'ils ne relient pas la tradition, et c'est ce que nous avons vu lorsque nous sommes allés voir le chef traditionnel (*Finacial Afrik / Toute la Finance Africaine*, 31 mai 2017).

Selon Séba, respecter la tradition revient à s'engager activement dans le panafricanisme et dans la lutte pour l'autodétermination et la souveraineté, faisant de ce concept un fondement pour l'avenir plutôt qu'un simple vestige du passé. Il souligne, par exemple, la manière dont la tradition africaine se mêle harmonieusement aux religions modernes : « Nous avons vu des gens qui étaient musulmans, des gens qui étaient chrétiens et qui attendaient les larmes aux yeux de

rencontrer le Moronaba » (*Financial Afrik / Toute la Finance Africaine*, 31 mai 2017). Pour Séba, la *tradition* est donc essentielle à l'identité africaine : elle est cette identité, transcendant les influences religieuses exogènes comme le christianisme et l'islam. La tradition se situerait *en deçà* des religions majeures, des traditions des colonisateurs. Séba souligne, de plus, comment les Africains intègrent leur spiritualité traditionnelle avec les autres religions, montrant une synthèse culturelle et spirituelle unique qui constituerait l'essence même de l'identité africaine. Cette dimension spirituelle est vue aussi comme un pilier de la résistance contre les influences néocoloniales. Séba affirme : « Nous nous battons pour que l'idéal originel de cette Afrique unie puisse être mis sur pied » (*Le360.ma*, 31 août 2017). En liant la spiritualité à la résistance contre le néocolonialisme, le leader panafricaniste met en lumière le rôle des croyances traditionnelles comme soutien aux luttes contemporaines. C'est précisément sur ce dernier point que les discours de Séba intègrent une conception magique – voire mystique – de la tradition, comme le montre le passage suivant :

C'est un combat pour lequel nos ancêtres sont morts même si ceux qui connaissent un peu la tradition africaine nous dirons que les ancêtres morts sont toujours vivants. Nous nous battons pour leur honneur, nous battons pour leur dignité [...] nous nous battons pour que l'idéal originel de cette Afrique unie puisse être mis sur pied, certains ont laissé leur vie pour que nous puissions agir aujourd'hui (*Le360.ma*, 31 août 2017).

Si Seba évoque ici une croyance traditionnelle et bien connue en Afrique – selon laquelle les ancêtres continuent d'exister et d'influencer le monde des vivants – il cherche aussi à imprimer à sa narration, comme à sa lutte, un caractère transcendantal. Le culte des ancêtres morts ne constitue pas seulement un élément fondateur de la tradition spirituelle africaine ; il devient aussi une arme au service de son idéal : les ancêtres morts luttent *réellement* dans les mêmes rangs des militants panafricanistes. Seuls les ancêtres « sont capables d'éclairer l'obscurité » (*Afrique Média*, 16 septembre 2017). On pourrait imaginer que les références spirituelles de Séba aient pour seule fonction de valoriser l'identité et la tradition africaines. Cependant, il ne s'agit pas uniquement de mettre en avant un patrimoine symbolique ancestral face aux défis contemporains. Dans ses discours, Séba montre également comment la tradition africaine constitue la seule alternative à la tradition occidentale, qu'il associe notamment aux courants franc-maçonniques (*Kemi Seba officiel*, 2 juin 2017).

Séba critique vigoureusement la franc-maçonnerie pour son rôle dans l'histoire coloniale et néocoloniale de l'Afrique. Il la considère comme une institution qui, sous couvert de progressisme

et d'humanisme, a facilité des systèmes d'oppression tels que l'esclavagisme et la colonisation, tout en assurant la transition vers des formes plus modernes de domination comme le néocolonialisme. Séba explique que le caractère déviationniste de la franc-maçonnerie a été instrumental dans le maintien des structures de pouvoir colonial en adaptant ses stratégies aux évolutions sociopolitiques. Par exemple, malgré sa posture abolitionniste vis-à-vis de l'esclavage, la franc-maçonnerie aurait rapidement pivoté pour soutenir le système de colonisation qui lui succédait, démontrant une capacité à préserver les intérêts occidentaux en Afrique sous diverses formes. Il mentionne spécifiquement des figures telles que Jules Ferry ainsi que des loges maçonniques qui, dès le 18^e siècle, se sont établies en Afrique pour influencer et préparer le terrain à l'impérialisme occidental (*Kemi Seba officiel*, 2 juin 2017).

Si Séba établit un lien profond entre la spiritualité, la religion et la politique dans sa vision panafricaniste, les références spirituelles ne servent donc pas uniquement à enrichir son discours et/ou à mobiliser les émotions de son public cible. L'argument concernant la *tradition africaine*, par exemple, sert de fondement à son discours politique. Séba revendique un retour aux racines traditionnelles comme moyen de résistance contre l'influence néocoloniale, soulignant l'importance de la tradition comme un outil de libération et de souveraineté. Cette stratégie se situe dans un contexte de construction, narration et appropriation d'une « identité africaine » homogénéisée, où la tradition devient un pilier central contre les forces extérieures, que ce soient des forces patentées (le « néocolonialisme officiel », les religions traditionnelles) ou cachées (l'influence de la franc-maçonnerie). Dans ce dernier cas, loin d'exprimer un discours « complotiste », le récit de Séba vise à révéler l'un des chapitres les plus controversés du colonialisme africain.

7. Structure sémiotique d'un discours extrémiste

Mon analyse a relevé jusqu'ici quelques structures élémentaires – ou structures de surface (Courtés 1991 : 136-141) – du discours de Séba, à partir d'un corpus qui souhaite cartographier quelques aspects du langage du militant dans un empan temporel précis, tracé autour du 19 août 2017, jour où le militant brûle un billet de franc CFA durant une manifestation à Dakar. C'est précisément cet événement qui nous donne l'opportunité de sonder certaines *structures profondes*¹⁴,

¹⁴ Cf. « les structures profondes sont beaucoup plus éloignées des objets décrits, beaucoup plus générales. Il s'agit là d'un niveau sous-jacent, qui correspond intuitivement à une appréhension d'ensemble d'un univers sémantique déterminé : son explicitation, reconnaissons-le à l'avance, n'est pas toujours sans faire problème, et ne saurait intervenir, le plus souvent, qu'au terme des analyses effectuées à la surface » (Courtés 1991 : 136).

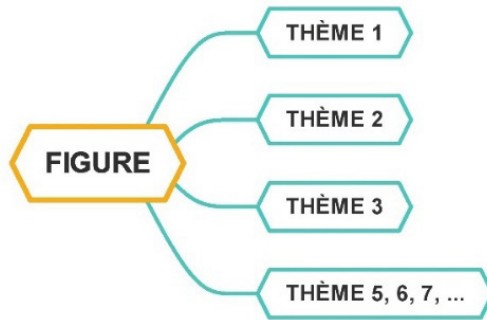
notamment en ce qui concerne le programme narratif impliqué dans les discours du militant.



L'acte de brûler un billet de franc CFA se configure comme étant un élément sémiologiquement dual qui s'apparente, par ailleurs, aux structures typiques du rituel religieux. Premièrement, la pathémisation (Greimas et Fontanille 1991 : 157, 270, 271, 292, 324)¹⁵ – ou le processus par lequel des événements deviennent chargés émotionnellement – est centrale dans cet acte. La combustion d'un billet se charge d'une intensité passionnelle, symbolisant non seulement un rejet de l'oppression économique, mais aussi un acte de libération émotionnelle et psychologique. Deuxièmement, cet acte se cristallise et s'impose en tant qu'objet iconique au niveau figuratif – selon la définition de Courtés (1991 : 172-176 et passim) – dans la mémoire discursive comme dans la narrativité de Séba. Cette *figure* répond tout d'abord à l'un des schémas les plus communs concernant la structuration des trois niveaux sémantiques du discours (*figuratif, thématique, axiologique*). Dans ce cadre, une même figure correspond à une série de thématisations différentes, qui sont liées entre elles par le fait d'appartenir à la même narration dont la figure constitue le véhicule iconique (GRAPHE n°1)¹⁶.

¹⁵ Cf. « La vision exclusive et l'acquisition de la certitude, qui recouvrent la transformation thymique principale, pourraient être généralisées et dénommées *pathémisation*. Le résultat de la *pathémisation* sera une émotion, définie comme un état pathémique qui affecte et mobilise tous les rôles du sujet passionné. Enfin, l'émotion se manifeste par un comportement observable, qui est l'objet principal des évaluations éthiques et esthétiques, que nous sommes convenus d'appeler *moralisation* » (Greimas et Fontanille 1991 : 270).

¹⁶ Cf. On confrontera la GRAPHE n°1 avec les schémas proposés par Courtés (1991 : 161-176).



GRAPHE n°1

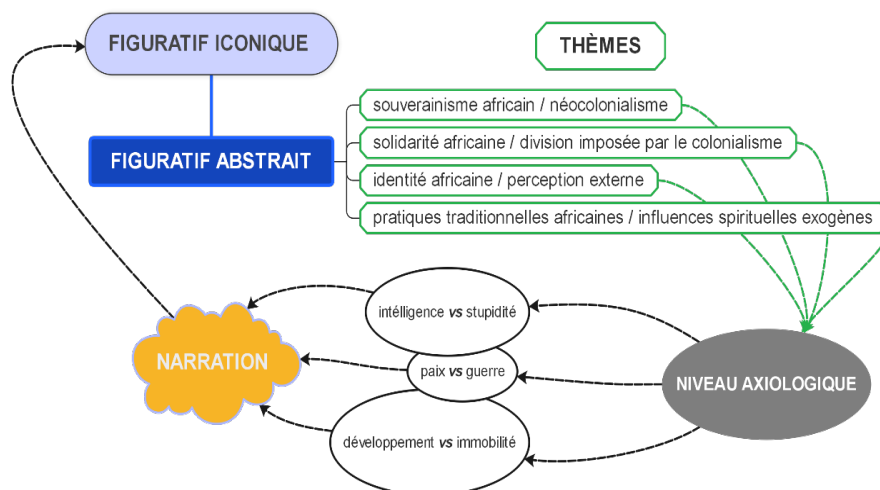
Les thèmes analysés dans ce contexte me semblent les plus représentatifs de la vision politique de Séba, mais la structure axiologique de ses discours permettrait, en théorie, de relier la figure du *billet incendié* à une série, bien plus vaste, de thématiques. Dans ce sens, l'icône du *billet incendié* revêt un caractère intrinsèquement générateur tout comme la stratégie discursive de Séba. Je parlerais donc d'une *créativité mythopoïétique* de la figure comme du discours (ou bien de la figure en tant que discours).

Afin d'esquisser les contours d'une macroanalyse sémantique, on peut décrire la structure générative de la figure du *billet incendié*. Or, si le *figuratif* exige, « pour sa compréhension même, d'être pris en charge par un thème donné » (Courtés 1991 : 164), la figure du *billet incendié* ne semble pas directement liée, d'un point de vue sémantique, à tous les thèmes relevés. Par exemple, le lien entre *billet incendié* et critique exacerbée à la Françafrique est beaucoup plus évident que, par exemple, la connexion entre *billet incendié* et valorisation de la tradition africaine. La raison de ce décollement est probablement liée au caractère provocateur de la performance, qui polarise les contenus jusqu'à l'excès, tandis que la stratégie discursive générale de Séba – comme on a pu le remarquer – vise à une communication beaucoup plus subtile.

Pour que la figure iconique devienne *mythopoïétique* dans la cohérence d'un programme narratif, sa structure doit être capable de se relier à autant de thèmes que possible. Ainsi, le figuratif iconique, afin de déployer pleinement son potentiel opérationnel, nécessite un niveau ultérieur d'abstraction qui lui permette d'être *pris en charge* par une vaste série de thématiques. Le GRAPHE n°2, illustre ce processus par lequel le niveau *figuratif abstrait* procède du *figuratif iconique*¹⁷, afin

¹⁷ Pour reprendre les catégories de Courtés, « le **figuratif iconique** est celui qui produit la meilleure illusion référentielle [...] qui semble comme le plus proche de la réalité [...] Le **figuratif abstrait** est, au contraire, celui qui ne retient de la « réalité » qu'un minimum de traits (Courtés 1991 : 169).

d'éteindre l'arbre de la signification à plusieurs thèmes. La narration se développe par la suite à travers une série d'antonymies (dont on offre ici trois exemples : intelligence *vs* stupidité ; paix *vs* guerre ; développement *vs* immobilité) et constitue aussi, en elle-même, un outil pour expliquer, commenter et clarifier la figure originaire (*billet incendié*) au niveau du figuratif iconique.



GRAPHE n°2

Dans ce contexte, on peut identifier le figuratif abstrait avec, par exemple, le concept de *JUSTICE*, en établissant ainsi une relation transitive – explicitée par le processus circulaire décrit ci-dessus – du type : *billet incendié* → symbole de *justice*. La multiplication des référents internes est néanmoins, potentiellement, infinie en ce qu'une *figure iconique* peut renvoyer à plusieurs *figures abstraites* (*JUSTICE*, *LIBERTÉ*, *IDENTITÉ*, *RÉVOLUTION*, etc.) et vice-versa. Il faudrait retenir, en dernière analyse, le caractère circulaire et clos de ce processus *mythopoïétique* à travers lequel l'évocation réitérée de l'évènement (Dakar, 19 août 2017) engendre un mot-évènement et ce mot-évènement se charge d'une narration mythique : il devient un mot-mythe.

Conclusions

L'analyse de quelques discours de Séba, centrée sur son langage extrémiste, a permis d'explorer les dimensions symbolique et mythologique de son engagement panafricaniste. L'étude révèle comment Séba tisse une toile dense de références culturelles et spirituelles qui ne se contentent pas seulement d'enrichir sa narration,

mais constituent le cœur même de sa vision politique et de sa stratégie de mobilisation. Séba emploie un langage qui polarise et radicalise, en s'appuyant sur une « mythologie programmée » pour forger une identité collective forte parmi ses auditeurs et ses sympathisants. Le geste symbolique de brûler un billet de franc CFA est devenu une *figure iconique* incarnant son éthos public et sa lutte contre le néocolonialisme. Séba témoigne de sa volonté de ne pas se limiter à un discours de victimisation ; il aspire aussi à devenir une figure de proue dans la lutte pour l'autodétermination africaine. Son éthos incarne toutes les caractéristiques positives d'un héros solaire et civilisateur. Ce dualisme – entre bouc émissaire et héros solaire – confère à la narration de Séba une profondeur à la fois tragique et inspirante.

La méthodologie utilisée pour analyser les discours de Séba pourrait être appliquée à d'autres figures politiques ou mouvements sociaux qui mobilisent le langage de manière similaire. Par exemple, l'analyse des structures narratives et symboliques pourrait s'appliquer à d'autres contextes où les leaders utilisent des symboles culturels ou historiques en tant que *figures iconiques* pour galvaniser le soutien ou pour critiquer l'ordre établi. Cette approche pourrait aussi être utilisée pour étudier les dynamiques de radicalisation dans des contextes variés, en examinant comment les discours peuvent à la fois inspirer et « traduire »¹⁸ l'action politique ainsi qu'exacerber les divisions.

L'iconicité du geste de Séba (*billet incendié*) offre un aperçu puissant de la capacité des symboles à façonner et à répercuter les imaginaires collectifs. Ce geste n'est pas seulement un acte de protestation ; il constitue une déclaration puissante de résistance et de souveraineté, démontrant comment une mythologie programmée et partagée peut résonner bien au-delà de son contexte référentiel pour toucher à un vaste éventail de thématiques. Dans ce sens, les *figures iconiques* peuvent revêtir un caractère générateur, un potentiel *mythopoïétique*.

Références bibliographiques

- Ballet, M. (2016), « L'appel aux émotions dans les campagnes présidentielles. État de la recherche et approche interdisciplinaire », *Mots. Les langages du politique*, 112, p. 37-44.
- Barthes, R. (1957), *Mythologies*, Seuil, Paris.
- Belluati, M., Caimotto, C., Raus, R. (2018), « La peur dans les discours

¹⁸ C'est un usage du verbe *traduire* que j'emprunte ici à Anna Khalonina, dans le sens où les discours eux-mêmes peuvent constituer des *actions* politiques et des *actes* de positionnement. Comme l'explique Khalonina (2022) : « l'énoncé devient un vecteur de positionnement idéologique. Il traduit une position... », ou encore, « Pour les réfugié-e-s traversant la mer, la force performative est maximale, traduite par la référence à la mort physique », et « Le mélange non conflictuel est traduit à la fois syntaxiquement [...] ainsi que lexicalement » (Khalonina 2022 : 249, 266, 290).

- européens : un opérateur d'identité collective », *De Europa*, 1/2, p. 7-20.
- Bertrand, D., Dézé, A., Missika, J.-L. (éds) (2007), *Parler pour gagner. Sémiotique des discours de la campagne présidentielle de 2007*, Presses de Sciences Po, Paris.
- Braud, F. (éd.) (1993), *La violence politique dans les démocraties européennes, Cultures & Conflits*, 9-10.
- Cislaru, G. (2008), « L'intersubjectivisation des émotions comme source de sens : expression et description de la peur dans les écrits de signalement », *Les Carnets du Cediscor*, p. 117-136.
- Courtés, J. (1991), *Analyse sémiotique du discours : de l'énoncé à l'énonciation*, Hachette, Paris.
- Dante (1965), *Banquet*, trad. A. Pézard, Œuvres complètes, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris.
- Dubuisson-Quellier, S., Barrier, J. (2007), « Protester contre le marché : du geste individuel à l'action collective. Le cas du mouvement anti-publicitaire », *Revue française de science politique*, 57/2, p. 209-237.
- Durand, G. (1969), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris.
- Durand, G. (1977), « À propos du vocabulaire de l'imaginaire. Mythe, Mythanalyse, Mythocritique », *Recherches et Travaux. L'Imaginaire*, 15, p. 5-9.
- Eliade, M. (1957), *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris.
- Fontanille, J. (1999), *Sémiotique du discours*, PULIM, Limoges.
- Girard, R. (1982), *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris.
- Greimas, A. J., Fontanille J. (1991), *Sémiotique des passions*, Seuil, Paris.
- Grinshpun, Y. (2018), « "Nous" et "vous" : la dynamique des identités universitaires antagonistes lors des blocages du Printemps », in Paissa, P. et Koren, R. (eds), *Du singulier au collectif : construction(s) discursive(s) de l'identité collective dans les débats publics*, Lambert-Lucas, Limoges, p. 109-128.
- Gounougo, A. (2021), « Rhétorique de la covid-19 : analyse de trois cas de paroles "infectées" », *Dialogos*, 38, DOI : 10.24818/dlg/2021/38/03.
- Hayes, G., Ollitrault, S. (2024), *La Désobéissance civile*, 3e éd., Presses de Sciences Po, Paris.
- Houdebine, A.-M. (2015), « De l'imaginaire linguistique à l'imaginaire culturel », *La linguistique*, 51, p. 3-40.
- Kessous, M. (2024), « Le suprémaciste noir Kémi Séba en garde à vue pour "intelligence avec une puissance étrangère", selon son avocat », *Le Monde*, 16 oct. 2024 [en ligne].
- Khalonina, A. (2022), *Le conflit conceptuel comme espace de négociation du dicible. Dire la citoyenneté mondiale dans le débat public britannique dans le contexte du Brexit*, thèse de doctorat, Université Paris Cité.
- Krzyżanowski, M. (2020), "Discursive shifts and the normalisation of racism: imaginaries of immigration, moral panics and the discourse of contemporary right-wing populism", *Social Semiotics*, 30/4, p. 503-527.
- Lennon, K. (2015), *Imagination and the Imaginary*, Routledge, London/New York.
- Maingueneau, D. (2002), « Problèmes d'éthos », *Pratiques*, 113-114, p. 55-67.
- Marko, K. (2022), "Extremist language in anti-COVID-19 conspiracy discourse on Facebook", *Critical Discourse Studies*, 21, DOI: 10.1080/17405904.2022.2110134.
- McDowell, J. (1996), *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge.

- Merleau-Ponty, M. (1993), "Eye and Mind", in Johnson, G. A. (ed.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois).
- Perrot, M.-D., Rist, G., Sabelli, F. (1992), *La mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*, PUF, Paris.
- Premat, C. (2020), « Décoloniser les jeunesses africaines : le message politique diasporique de Kémi Séba », *Langues, Cultures, Communication*, 4/1, p. 113-126.
- Raus, R. (2017), *FESP : Le français pour les étudiants de Sciences Politiques*, Edizioni Simone, Naples.
- Rist, G. (dir.) (2002), *Les mots du pouvoir, sens et non-sens de la rhétorique internationale*, PUF, Paris.
- Sartre, J.-P. (1940), *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris.
- Steiner, B. (2002), « De la langue de bois à la langue de coton : les mots du pouvoir », in Rist, G. (éd.) *Les mots du pouvoir*, PUF, Paris, p. 193-208.
- van Dijk, T. (2007), « Politique, Idéologie et Discours », *Semen*, 21 [en ligne].
- Wodak, R. (2015), *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, SAGE Publications Ltd, London.
- Wodak, R., Krzyżanowski, M. (2017), "Right-wing populism in Europe and USA: contesting politics and discourse beyond 'Orbánism' and 'Trumpism'", *Journal of Language and Politics*, 16/4, p. 471-484.
- Yurchenko, Y. (2018), « Les stéréotypes linguistiques et les expressions au sens métaphorique », *Cahiers d'études romanes*, 36 [en ligne].