

La décolonisation francophone dans le contexte canadien : adaptation au mouvement *Les vies noires comptent*

Amal Madibbo

Volume 35, numéro 1-2, 2023

Marginalisations, dynamiques de pouvoir et contestations dans les francophonies canadiennes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1107478ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1107478ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Presses universitaires de Saint-Boniface (PUSB)

ISSN

0843-9559 (imprimé)

1916-7792 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Madibbo, A. (2023). La décolonisation francophone dans le contexte canadien : adaptation au mouvement *Les vies noires comptent*. *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 35(1-2), 103–128. <https://doi.org/10.7202/1107478ar>

Résumé de l'article

La décolonisation et la francophonie sont souvent séparées l'une de l'autre dans l'imaginaire public et le discours intellectuel. Ce positionnement néglige une contribution importante historique et contemporaine qu'apporte la francophonie à la décolonisation. Pour optimiser cet apport, je propose une théorie de décolonisation francophone qui correspond au contexte canadien. Cette théorie s'appuie sur des conceptualisations et des discours sur la francophonie et la décolonisation pour affirmer que la décolonisation francophone contrecarre certaines idéologies et pratiques coloniales qui ne cessent de reproduire des iniquités sociales et raciales contemporaines, y compris le racisme antinoir. La décolonisation francophone intègre les objectifs du mouvement *Les vies noires comptent* parce que ce mouvement renforce la décolonisation et ses objectifs au Canada, tout en soutenant les équités sociales et raciales que la décolonisation vise à achever.

**La décolonisation francophone dans
le contexte canadien:
Adaptation au mouvement
*Les vies noires comptent***

Amal MADIBBO
OISE, Université de Toronto

RÉSUMÉ

La décolonisation et la francophonie sont souvent séparées l'une de l'autre dans l'imaginaire public et le discours intellectuel. Ce positionnement néglige une contribution importante historique et contemporaine qu'apporte la francophonie à la décolonisation. Pour optimiser cet apport, je propose une théorie de décolonisation francophone qui correspond au contexte canadien. Cette théorie s'appuie sur des conceptualisations et des discours sur la francophonie et la décolonisation pour affirmer que la décolonisation francophone contrecarre certaines idéologies et pratiques coloniales qui ne cessent de reproduire des iniquités sociales et raciales contemporaines, y compris le racisme antinoir. La décolonisation francophone intègre les objectifs du mouvement Les vies noires comptent parce que ce mouvement renforce la décolonisation et ses objectifs au Canada, tout en soutenant les équités sociales et raciales que la décolonisation vise à achever.

INTRODUCTION

Dans cet article, je propose une théorie de décolonisation francophone qui intègre les objectifs et slogans du mouvement Les vies noires comptent (MVNC) et correspond au contexte canadien.

Ma théorisation s'articule autour de quatre thématiques, à savoir : 1) la conceptualisation de la décolonisation francophone nécessite une réflexion séparée sur la francophonie et la décolonisation pour ensuite les regrouper; 2) le colonialisme européen (le colonialisme) a donné lieu aux atrocités que les Noirs ont subies, notamment la Traite transatlantique des Noirs et le racisme antinoir qui en découle; 3) ce colonialisme est présent au Canada sous forme de mythes fondateurs et de colonialité du pouvoir qui perpétuent le racisme antinoir; 4) la décolonisation francophone dans le contexte canadien intègre le MVNC afin de combattre le racisme antinoir au Canada.

Ma démarche consiste en une ontologie, dans ce cas une méthodologie, une analyse du discours qui sert de point de départ afin de produire une épistémologie, dans ce cas un savoir qui illustre une théorie décoloniale francophone. Cette démarche s'appuie sur des conceptualisations précédentes et émergentes de la francophonie et la décolonisation. Ces deux notions ont été conceptualisées et définies de plusieurs façons et de multiples fois. Cependant, comme tout concept – contesté, il faudrait les repenser et les questionner à cause de l'impact crucial qu'elles ont sur des identités et pratiques sociales, raciales et politiques. La conceptualisation de la francophonie et la décolonisation séparément d'abord permet de dégager certaines convergence et divergence entre ces notions afin de théoriser la décolonisation francophone de façon approfondie. Ce processus m'amène à comparer et faire ressortir le contraste entre les perspectives de plusieurs auteurs appartenant à diverses périodes historiques et à divers espaces sociogéographiques, ce qui nous permet de souligner le développement épistémique de ces concepts et lier l'histoire intellectuelle à la pensée contemporaine qui s'ensuit. Ceci permet également de tisser le changement socio-historique et politique au sein des espaces coloniaux, colonisés et décoloniaux qui correspondent aux concepts de la francophonie et de la décolonisation en question.

Nous² verrons que le Canada a reproduit le colonialisme sous forme de mythes fondateurs et de colonialité du pouvoir envers les Noirs en termes d'esclavage et du règlement colonial qui ont donné lieu au racisme antinoir que les Noirs continuent à subir au Canada. La décolonisation francophone déjà engage le MVNC, et nous proposons qu'elle devrait l'incorporer davantage, car le MVNC est susceptible de faciliter la décolonisation. Il y aura toujours plusieurs façons de définir la francophonie et la décolonisation, et possiblement de multiples théories de décolonisation francophone, mais la démarche que je propose est spécifique de trois façons : 1) elle lie la décolonisation francophone à la noirceur, en l'occurrence l'héritage intellectuel, sociohistorique et politique qui sous-tend le fait noir, le croisement de la Négritude, du MVNC et d'autres mouvements diasporiques noirs; 2) elle mise sur la décolonisation francophone dans le contexte canadien en tenant compte de la francophonie et de la noirceur dans ce pays; 3) elle accentue un dialogue entre des Canadiens francophones et des Noirs afin d'identifier des solidarités susceptibles de renforcer la justice sociale et raciale au sein de la francophonie canadienne.

Discours sur la francophonie et la décolonisation

Ma conceptualisation de la francophonie s'appuie sur quatre visions de cette notion dont trois sont «précédentes», respectivement avancées par 1) Léopold Sédar Senghor (Senghor 1962, 1992³), 2) Michel Tétu (1992), 3) Onésime Reclus (1886) et une dernière «émergente» perçue dans le cadre du MVNC. Du point de vue ontologique, je n'analyse pas ces perspectives selon l'ordre chronologique dont elles ont été produites, mais plutôt dans un sens dialogique qui permet de les converger et diverger, ceci parce que des phénomènes sociaux tels que la décolonisation et la francophonie ne se reproduisent pas de façon linéaire et unidirectionnelle, mais plutôt polyvalente. La décolonisation peut coexister avec le colonialisme, et la francophonie peut contenir à la fois des espaces d'inclusion et d'exclusion. L'épistémologie qui résultera de notre démarche précisera ce qu'on peut et devrait faire dans ce genre de situations, quand une justice sociale coexiste avec la

marginalisation, afin d'éradiquer cette dernière et renforcer la justice sociale et raciale de façon durable.

Selon Senghor (1962), «La francophonie, c'est cet Humanisme intégral qui se tisse autour de la terre, cette symbiose des «énergies dormantes» de tous les continents, de toutes les races» (p. 844). Quant à Tétu (1997), il souligne dans son ouvrage intitulé *La Francophonie: Histoire problématique perspectives* que la francophonie est à la fois «le regroupement des peuples qui utilisent, plus ou moins fréquemment, le français» (p. 34) et «le rassemblement des pays dont les locuteurs sont francophones en totalité ou en partie» (p. 34). Ces conceptualisations de la francophonie, faites respectivement par un Africain francophone noir et un francophone canadien blanc, soulèvent certaines convergence et divergence qui les rendent complémentaires et rendent la définition de la francophonie plus inclusive. Elles se ressemblent dans la mesure où elles reflètent une perspective inclusive sur la francophonie. Bien que Senghor ait fait valoir sa conceptualisation de la francophonie en 1962, Tétu l'a d'abord soulignée en 1987, et Senghor l'a réitérée en 1987, spécifiquement dans la préface de l'ouvrage de Tétu où celui-ci a expliqué sa conceptualisation de la francophonie évoquée plus haut. Comme Senghor (1992) a spécifié dans la préface de ce livre :

Cet ouvrage de Michel Tétu sur la francophonie vient à son heure: à la veille du Deuxième Sommet des chefs d'états ou de Gouvernements, qui se tiendra symboliquement et, je l'espère, efficacement à Québec, au Canada. Ce qui fait son originalité, c'est, d'abord, qu'il vient à point (p. 13).

Cet échange entre Senghor et Tétu illustre le dialogue francophone canadien noir mentionné plus haut. Il est une contribution fructueuse, symbolique et actuelle à la conceptualisation et au fonctionnement de la francophonie. Senghor a d'abord pris la parole sur la francophonie lors des mouvements anticoloniaux et de l'indépendance formelle du colonialisme, pendant que Tétu a fait cela plus de deux décennies après les années de l'indépendance. Les deux intellectuels ont situé la pensée sur la francophonie dans deux périodes postcoloniales, en l'occurrence l'aube des indépendances et l'ère

des États-nations qui ont succédé au colonialisme. Cependant, la réitération de Senghor de sa vision sur la francophonie dans l'ouvrage de Tétu attire l'attention sur la continuation à la fois du colonialisme et à la lutte contre le colonialisme. Il s'agit donc de la coexistence du colonialisme et de colonisation que j'ai soulignée auparavant. Le colonialisme persiste alors que la décolonisation émerge pour éradiquer le colonialisme en question. Ce faisant, Senghor et Tétu ont répondu, voir corrigé, la définition «initiale» de la francophonie que Onésime Reclus a «inventée» pendant l'ère coloniale dans son livre intitulé *France, Algérie et colonies* (1886). À cet égard, Brigitte Murray (2018, 1) accentue :

Déjà, à cette époque coloniale, la définition que proposait Onésime Reclus pour le terme francophone revêtait un caractère inclusif, le mot francophone se définissant par «tous ceux qui sont ou qui semblent destinés à rester ou à devenir participants de notre langue» (p. 1).

Murray a possiblement fait ressortir que les propos de Reclus sont inclusifs parce que ceux-ci semblent être inclusifs. Cependant, ma perception du titre même de l'ouvrage de Reclus et une lecture englobante du texte dont la citation de Reclus est tirée m'amènent à être en désaccord avec Murray pour préciser que la conceptualisation de Reclus de la francophonie est bien discriminatoire, voire coloniale. Quant au titre de l'ouvrage de Reclus, il inclut –et distancie– la «France» et les «colonies», un positionnement qui reconnaît le colonialisme et la suprématie hiérarchique de la France sur l'espace qu'elle colonisait. Quant à la citation en question, Reclus (1886) a corroboré ceci :

Voici quel est, non pas le nombre des gens parlant français, mais celui des hommes parmi lesquels le français règne, en dehors des millions dont il est la langue policée. Ces millions, nous n'en tenons pas compte, non plus que de nos compatriotes dispersés dans tous les lieux de globe; nous néglignons même les six ou sept cent mille Canadiens des États-Unis, bien que jusqu'à ce jour, ils ne se dénationalisent point, et les Louisianais, perdus au milieu des hétéroglottes. Nous mettons aussi de côté quatre grands pays, le Sénégal, le Gabon, la Cochinchine, le Cambodge, dont l'avenir au point

de vue « francophone » est encore très douteux sauf peut-être pour le Sénégal.

En revanche, nous acceptons comme « francophone » tous ceux qui sont ou semblent destinés à rester ou à devenir participants de notre langue : Bretons et Basque de France, Arabes et Berbères du Tell dont nous sommes déjà les maîtres (p. 422).

Le discours de Reclus est colonial, qui correspond à la doctrine coloniale de l'époque où il a été produit, a appuyé et s'est appuyé par ce genre de déclarations discriminatoires. Étant géographe, Reclus dégage des territoires et le poids démographique qui en est associés, mais ce positionnement n'est aucunement neutre. Reclus incorpore des espaces coloniaux et colonisés dans sa conceptualisation de la francophonie, mais associe les premiers au pouvoir –colonial– et les derniers à la marginalisation – également coloniale. Reclus a eu recours aux mots «notre langue» dans un contexte d'altérité identitaire; un «notre» qui s'oppose à un «autre» et qui crée donc une certaine hiérarchie que j'appelle la hiérarchie coloniale. À cela s'ajoute son emploi du pronom pluriel«nous». À titre d'exemple, nous avons l'affirmation «nous acceptons comme francophone». Dans ce cas, Reclus n'a pas perçu le pronom «nous» dans le sens décolonial de l'ethnographie critique que j'ai mis en évidence précédemment. Il l'a plutôt employé dans une perspective coloniale. Le recours aux mots «notre» et «nous» suggère que Reclus se donne l'autorité coloniale qui le distingue d'autres et, par conséquent, il se donne le droit de décider qui est francophone et qui ne l'est pas, quelle région du monde est francophone et quelle région ne l'est pas. Le «notre» et le «nous» de Reclus font référence à lui et à ses «compatriotes» qui reproduisent les idéologies coloniales. Tétu (1992) soutient ce raisonnement en soulignant que «Reclus n'échappe pas à l'idéologie de l'époque [coloniale]» (p. 44). Ce faisant, Reclus illustre un racisme géographique qui est également antinoir. Encore une fois, la référence que Reclus fait à la francophonie en Amérique du Nord, en Afrique noire et en Asie indique une certaine inclusion –de ces espaces géographiques, mais sous-tend une certaine exclusion de ces espaces mêmes et d'autres. Reclus confond les identités nationales– francophone canadienne et américaine, se montrant un géographe qui néglige des spécificités que

créent les territoires entre les pays. De plus, l'appartenance du Sénégal à la francophonie est mise en cause, ce qui reflète un racisme antinoir qui exclut un pays et son peuple –le Sénégal et les Sénégalais –qui n'ont cessé de soutenir la francophonie par choix et/ou par obligation– coloniaux. Reclus se voit et voit ses «compatriotes» en tant que «maîtres» des «Arabes et Berbères», une hiérarchie structurelle coloniale qui accentue sa vision sur la francophonie au sein du projet colonial. Le racisme contre les «Arabes et Berbères» est à la fois un racisme anti-arabe et antinoir, car la diversité raciale et ethnique de ces peuples inclut des Noirs.

D'une part, ces perspectives tirent notre attention au croisement du colonialisme et du racisme antinoir et d'autre part entre le colonialisme et la discrimination linguistique. Il y a un lien entre le colonialisme et le racisme antinoir dans la mesure où, selon Toni Morrison (1992), ce racisme représente un ensemble d'«hypothèses, des lectures et mauvaises interprétations qui accompagnent l'apprentissage [et l'enseignement] eurocentrique sur ces peuples [les Noirs]⁴» (p. 6). L'eurocentrisme est à la fois la base et le jumeau du colonialisme, car il est l'idéologie qui a instauré des stéréotypes négatifs sur les Noirs qui ont par la suite justifié et appuyé le projet colonial contre les Noirs. Ces stéréotypes servent à reproduire le racisme antinoir contemporain qui est systémique, structurel et institutionnel. De ce fait, le croisement entre le colonialisme et le racisme antinoir implique également la francophonie dans le sens où la définition de Reclus de la francophonie reflète le racisme antinoir associé au colonialisme au moment où la France –et le reste du monde francophone colonial– contrôlait des espaces colonisés.

Le lien entre le colonialisme et la discrimination linguistique intègre une hiérarchisation linguistique coloniale sous forme de catégorisation linguistique qui divise les francophones en plusieurs groupes inévitables. Cet aspect est illustré dans des mots de Reclus tels que «des gens parlant français», «des hommes parmi lesquels le français règne» et ceux «dont il [le français] est la langue policée». À l'instar de la hiérarchie géographique que Reclus a mise en place, sa catégorisation linguistique du français est inévitable

et reflète la doctrine hiérarchique coloniale et raciste de l'époque qui a également classifié les populations du monde en groupes raciaux inéquitables, supérieurs et inférieurs. La catégorisation linguistique de Reclus suit la même logique que sa classification raciale et géographique qui désigne une construction d'une identité nationale, française, républicaine et coloniale. Cette construction exclut plusieurs peuples et pays y compris le Canada et l'Afrique noire, de la langue française et conséquemment de la francophonie. Cependant, pour utiliser les mots de Frantz Fanon (1961), Senghor et Tétu ont «retourné le regard colonial», renversant les dichotomies de la domination coloniale. Ils ont contré la catégorisation coloniale, linguistique, raciale et géographique incarnée dans la perception de Reclus de la francophonie. Tétu «a retourné le regard colonial» en optimisant la francophonie en deux piliers dont l'un est macro et l'autre est micro. Le macro désigne «le rassemblement des pays dont les locuteurs sont franc en totalité ou en partie», la gouvernance étatique. Il s'agit des États-nations tels que le Canada ou le Sénégal et des coalitions internationales telles que l'Organisation internationale de la francophonie. Pendant que Reclus a remis en question l'appartenance des pays tels que le Canada et le Sénégal à la francophonie, Tétu a rendu la perspective de Reclus plus inclusive en y ajoutant tous les pays qui choisissent de s'associer à la gouvernance francophone mondiale et où le statut du français n'est pas fixe, mais dynamique, diversifié et évoluant. Ceci parce que le français y est une langue officielle, co-officielle, medium d'enseignement, langue maternelle ou seconde ou un moyen de communication. Quant au pilier micro de la francophonie, il renvoie au «regroupement des peuples qui utilisent, plus ou moins fréquemment, le français». Il en est question de citoyens de partout à travers le monde qui choisissent de s'identifier comme francophones en employant le français à diverses façons également, en tant que langue du travail, de communication, et ainsi de suite. La vision de Tétu est décoloniale parce qu'elle présente le français non pas comme la langue de la France uniquement, mais plutôt de la francophonie, les États-nations et les citoyens qui choisissent de fonctionner en français et de tisser des liens pour bâtir un présent et un avenir propices en français.

Pour sa part, Senghor «a retourné le regard colonial» en optimisant la francophonie en tant qu'«Humanisme». L'Humanisme de Senghor a déjà été théorisé et analysé par le philosophe lui-même (1970) et par d'autres (Gbadegesin, 1991). Selon les citations évoquées plus haut, cet Humanisme est élastique et vaste, il englobe tous les espaces géographiques du monde et toutes les races humaines qui choisissent de s'associer au français et à la francophonie. Senghor situe la francophonie au sein d'un nouveau sens d'humanité qu'il qualifie de «la Civilisation de l'Universel». Reprenant sa préface du livre de Tétu (1992), Senghor y explique ce qui suit :

Nous passons ici de l'Histoire coloniale à la Civilisation de l'Universel, qui s'ébauche sous nos yeux, mieux, qui ne se forme pas nos mains, c'est-à-dire par les efforts conjugués de plus de 40 nations et 400 millions d'hommes [...] Celle-ci [la francophonie] est fondée sur la langue, mais, surtout et au-delà, sur la culture : sur l'ensemble des valeurs intellectuelles et spirituelles d'une civilisation donnée. C'est, paradoxalement, mais précisément, parce qu'il en est ainsi que les Noirs de langue française ont posé le problème de la Négritude (p. 14) [...] le métissage culturel (p. 15)

L'Humanisme de Senghor est une épistémologie du métissage» culturel et racial dont l'ontologie est un dialogue entre plusieurs races et cultures des peuples qui se rencontrent et tissent divers liens. «La Civilisation de l'Universel» incarne la beauté de l'esprit humain en termes de cosmopolitisme et une spiritualité que partagent des acteurs sociaux et valorisent leur volonté et une conscience de développer des rapports de solidarité, de culture, d'inclusion sociale, d'amitié, et ainsi de suite. «La Civilisation de L'universel» et la Négritude se chevauchent. La Négritude inspire et s'inspire par ce que Senghor appelle «le traditionalisme africain», une gamme de systèmes de savoir indigène dont la valeur universelle est de valoriser l'esprit et l'être humain partout, donc «dans toutes les terres». Entre autres, le traditionalisme africain inclut la philosophie de l'Ubuntu dont Murithi (2006) prononce ceci :

la vision culturelle du monde connue sous le nom de l'Ubuntu, qui met en évidence l'unité essentielle de l'humanité,

et souligne l'importance de se référer constamment aux principes d'empathie, de partage et de coopération dans nos efforts pour résoudre nos problèmes communs (p. 25).

Et dont Maphalala (2017) corrobore ce qui suit :

Dans le processus de déballage des différentes définitions de l'Ubuntu, il devient évident que l'idée commune est celle de l'interconnexion, de l'humanité et de l'interdépendance entre les personnes. L'Ubuntu est basé sur ces principes (p. 10240).

La notion de l'Ubuntu, issue des langues bantoues, en l'occurrence le zoulou et le xhosa, signifie : humanité envers les autres. C'est une épistémè qui «promeut l'humanisme» (Odari, 2020) parce qu'il équivaut à un respect mutuel, à l'harmonie. À la dignité et au partage entre les êtres humains. L'«interconnexion» et l'«interdépendance» de l'Ubuntu constituent une ontologie de subjectivité humaine qui valorise le communautarisme afin de renforcer les connexions entre les gens. La célèbre dictée de Mbiti (1990) «Je suis parce que nous sommes; et puisque nous sommes donc je suis», accentue cette ontologie parce qu'elle sous-tend une humanité équitable basée sur l'unité et le partage humain.

Toutefois, à l'instar de l'Humanisme de Senghor, l'Ubuntu ne nie ni ne néglige les iniquités sociales. Au contraire, il les reconnaît, les rejette et propose une solution juste et équitable, voire décoloniale, pour les éliminer. Cet Humanisme est fondamentalement antiraciste, car il représente une «symbiose [...] de toutes les races». Ceci est parce que l'emploi du concept de la race dans ce lieu signifie la construction sociale de la race qui problématise le racisme et insiste sur l'antiracisme. Senghor tenait à affirmer la race, donc l'antiracisme, à la fois dans ce discours sur l'Humanisme, mais également dans ces propos sur la Civilisation de l'Universel. Dans son ouvrage intitulé *Liberté 1: Humansime et Négritude* (1964), Senghor soutient que «La civilisation idéale serait comme ces corps quasi divins, surgis de la main et de l'esprit d'un grand sculpteur, qui réunissent les beautés réconciliées de toutes les races» (p. 96). La répétition de la phrase «de toutes les races» est une stratégie discursive qui réitère la nécessité de combattre le racisme. Précisons que

le racisme auquel Senghor fait allusion renvoie au racisme antinoir parce que, d'une part, il associe ses perspectives à la Négritude qui contrecarre ce racisme, et, d'autre part, il a voulu que les Noirs soient perçus et acceptés comme francophones à part entière s'ils veulent s'identifier comme tels. De fait, Senghor a invité la francophonie à devenir plus humaniste, donc plus antiraciste, voire décoloniale. Dans ce lieu, on repère une divergence au niveau de la perspective de Senghor et de Tétu concernant la francophonie. Senghor a explicitement souligné le terme de la race d'une façon qui reflète le racisme et l'antiracisme, mais Tétu n'a fait aucune référence à la race –ni au racisme ou à l'antiracisme. Bien que le positionnement de Tétu nuit à l'antiracisme francophone, le dialogue entre les deux intellectuels rend leurs perspectives complémentaires dans la mesure où la confluence de leurs conceptualisations se solde par une réflexion antiraciste sur la francophonie.

À part son caractère antiraciste, l'Humanisme de Senghor rejette également la discrimination linguistique. Senghor «a retourné le regard colonial» assimilé dans la perception de Reclus de la francophonie en rendant la francophonie plus inclusive sur le plan linguistique français. Selon Senghor, il y a des francophones dans «toutes les terres», ce qui nous rappelle que la francophonie des Sénégalais «n'est pas douteuse» et que d'autres francophones noirs dans la diaspora, dans ce cas en Louisiane, ne sont pas «perdus au milieu des hétéroglottes». En fait, la diversité linguistique enrichit la francophonie, car des locuteurs de toutes sortes de langues apprennent le français et l'utilisent en tant que langue seconde ou langue du travail, augmentant ainsi les effectifs des francophones. Ainsi, dans le cadre de l'Humanisme et de «La Civilisation de l'Universel», Senghor envisage la culture dans un sens critique, voire antiraciste. En tant qu'aspect culturel, la langue –française– se parle dans plusieurs «accents» et est énoncée avec d'autres langues, à titre d'exemple le Wolof ou le Créole de la Louisiane. Mais cette diversité linguistique est seulement enrichissante quand la culture, dans ce cas la langue, est perçue dans une perspective antiraciste qui combat le racisme antinoir auquel des locuteurs francophones font face. Rappelons que l'article dont la conceptualisation de Senghor (1962) de la francophonie est tirée s'intitule *Le français, langue de culture*, ce qui désigne que, selon Senghor, la culture n'est

pas détachée de la race, donc du racisme et de l'antiracisme. Puisque Senghor associe l'Humanisme et la francophonie à «toutes les races» et «toutes les terres», son «retour de regard colonial» rejette également le racisme géographique de Reclus. Il en est question de géographie noire (Agblorti & Grant, 2019; Walcott, 1997), car Reclus a racialisé l'espace francophone et Senghor l'a déracialisé en déconstruisant l'ordre géographique colonial et en le remplaçant par un espace de mouvements où, à titre d'exemple, des Noirs francophones se déplacent à travers le monde et s'installent dans «toutes les terres» et, ce faisant, demeurent et deviennent francophones.

Cet éclairage montre que la francophonie est à la fois liée au colonialisme, par l'entremise du discours de Reclus, et à la décolonisation, par le biais du discours du Senghor et de Tétu. Pour étouffer la conceptualisation de la décolonisation, il nous faudrait un retour sur la perception de la décolonisation dont Ashcroft *et al.* (2007) font valoir ceci :

La décolonisation est le processus de révélation et de démantèlement du pouvoir colonial sous toutes ses formes. Cela consiste en le démantèlement des aspects cachés des forces institutionnelles et culturelles qui avaient maintenu le pouvoir colonial et qui ont persisté même après l'acquisition de l'indépendance politique (p. 56).

Au vu de ces perspectives, la décolonisation est un projet polyvalent qui vise la libération de toutes les dimensions de l'oppression politique, socioculturelle, économique, idéologique et mentale. La décolonisation est à la fois globale et spécifique parce que le colonialisme qu'elle cherche à éliminer est lui-même global et spécifique. Le colonialisme est global parce qu'une grande partie du monde a colonisé une autre grande partie du globe sous forme d'occupation militaire et de contrôle géographique, économique, socio-politique et culturel de façon directe ou indirecte. Le colonialisme incarne et propage d'autres systèmes mondiaux de domination, notamment l'impérialisme occidental. À cet égard, Edward Said (1993) fait ressortir que «“le colonialisme” [...] est presque toujours une conséquence de l'impérialisme» (p.8). Cela étant, nous considérons le colonialisme comme l'ontologie de l'épistémè impériale. Le colonialisme est un outil ontologique, donc une méthode, hégémonique, qui a

étendu l'impérialisme à une dimension globale. Les impacts du colonialisme sont ressentis dans l'ensemble de la diaspora en termes de privilèges et de discrimination. La décolonisation est donc globale parce qu'elle contrecarre ces aspects du colonialisme mondial. La décolonisation est également spécifique parce que les développements qui ont eu lieu dans le monde dès la fin formelle du colonialisme sont influencés par des politiques et identités nationales que de nouveaux États-nations ont élaborées et mises en place depuis la fin formelle du colonialisme, y compris des lois linguistiques, culturelles et migratoires. Puisque la décolonisation combat le colonialisme, elle contrecarre également le racisme antinoir à l'échelle globale et spécifique.

Pour ces raisons, la décolonisation francophone devrait tenir compte de l'étendue globale et spécifique de la reconnaissance du colonialisme. Elle reconnaît le caractère global, donc commun, du colonialisme qui perpétue l'impérialisme occidental, mais également la spécificité du colonialisme. À titre d'exemple, le colonialisme s'est retiré des pays tels que des états de l'Afrique noire pendant qu'il est demeuré dans d'autres espaces tels que le Canada. Par conséquent, la présence coloniale au Canada est à la fois physique et idéologique. La décolonisation francophone dans le contexte canadien nécessite une conscience des aspects spécifiques au Canada comme la francophonie et la noirceur dans ce pays. Ceci indique que la décolonisation francophone cherche à améliorer deux aspects majeurs du colonialisme qui sont liés l'un à l'autre, à savoir les mythes fondateurs et la colonialité du pouvoir.

La décolonisation francophone au Canada à l'encontre des mythes fondateurs et de la colonialité du pouvoir

Les mythes fondateurs sont des récits étiologiques que, selon Grosfoguel (1999), «des états, les classes dominantes, et/ou les groupes raciaux/ethniques construisent» (p. 412). Ces mythes constituent une construction sociale des récits nationaux que des groupes dominants créent pour se privilégier et en marginaliser d'autres. Les groupes dominants se voient supérieurs, seuls fondateurs des états et des sociétés. En Occident, l'héritage colonial a établi des mythes fondateurs

sous forme de représentations symboliques qui idéalisent les Occidentaux blancs, les projetant en tant que fondateurs des États-nations respectifs et qui les associent aux stéréotypes positifs tels que l'héroïsme, l'éthique et le courage. En revanche, ils accordent des stéréotypes négatifs aux groupes racialisés afin de les distancier de la fondation des États-nations occidentaux. Les groupes racialisés sont projetés comme des «étrangers éternels» (Chang, 2010) qui n'ont rien à voir avec les bâtisseurs des États-nations et qui, au contraire, sont un fardeau pour ces derniers. À titre d'exemple «Aux États-Unis, un mythe fondateur principal est celui de l'«American Dream»» (Grosfoguel, 1999, p. 415). Selon Grosfoguel, ce mythe suppose que l'on réussit quand on travaille fort, ce qui présume que si un individu – racialisé – ne réussit pas, c'est parce qu'il n'aurait pas travaillé assez. En d'autres mots, la personne racialisée ne respecte pas les obligations de la citoyenneté parce qu'elle ne possède pas les qualités suprêmes du peuple fondateur. Ce genre de mythes cachent des structures coloniales inéquitables qui créent des barrières qui nuisent à certains groupes sociaux – raciaux – pendant qu'ils facilitent les conditions de vie d'autres. Vu les inégalités raciales qui règnent aux États-Unis sous forme du racisme antinoir, se sont en majorité les Blancs qui «réussissent» et les Afro-Américains qui «ne réussissent pas». Cet effet n'est pas causé par des lacunes de la part des Noirs, mais plutôt par le racisme antinoir historique et contemporain. En même temps, les «pères fondateurs» des États-Unis, des hommes Américains blancs, sont perçus comme des héros qui se sont battus pour bâtir les États-Unis. Par conséquent, les mythes fondateurs liés aux États-Unis servent à nier les atrocités historiques sur lesquelles ce pays est basé, notamment la Traite transatlantique des Noirs et sa continuation sous forme d'esclavage domestique au sein même des États-Unis, et du colonialisme et du racisme antinoir qui en résultent. Les mythes fondateurs occidentaux font partie intégrante du colonialisme par l'entremise d'un autre aspect colonial que Grosfoguel (1999) appelle la colonialité du pouvoir. Il a itéré ceci :

La colonialité fait référence à la reproduction et la persistance des anciennes hiérarchies raciales/ethniques coloniales dans une époque postcoloniale. La fin de l'administration coloniale dans le monde moderne ne signifiait pas la fin de la colonialité (p. 415).

lorsque le contrôle juridique/militaire formel de l'état est passé du pouvoir impérial à l'état nouvellement indépendant, les élites blanches ont continué à contrôler les structures économiques et politiques. Cette continuité du pouvoir de l'époque coloniale à l'époque postcoloniale a permis aux élites blanches de classer les populations et d'exclure les personnes de couleur du plein exercice de la citoyenneté dans la communauté imaginaire appelée la nation. Les droits civils, politiques et sociaux que la citoyenneté accordait aux membres de la nation ont été étendus de manière sélective au fil du temps aux classes ouvrières blanches. Cependant, les groupes coloniaux internes sont restés des citoyens de seconde classe, n'ayant jamais pleinement accès aux droits de la citoyenneté [...] Être américain était incompatible avec être noir, portoricain, indien ou asiatique (p. 416)

Ces mots dévoilent l'interdépendance et le lien étroit entre les mythes fondateurs et la colonialité du pouvoir. Cette dernière perdure soit quand le colonialisme se retire formellement, comme c'est le cas en Afrique noire, ou demeure sous forme de règlement colonial, comme c'est le cas au Canada. Dans tous les cas, les mythes fondateurs et la colonialité du pouvoir s'appuient mutuellement et sont soutenus par la suprématie blanche qui renforce l'image eurocentrique de l'État-nation occidentale et qui conséquemment reproduit le racisme antinoir. Les deux aspects croisés du colonialisme sont semblablement illustrés dans le colonialisme qui a été étendu au Canada. À l'instar des mythes fondateurs liés aux États-Unis que souligne Grosfoguel (1999), ceux qui sont associés au Canada favorisent les Blancs pendant qu'ils mettent les groupes racialisés de côté. Les «pères fondateurs» du Canada sont imaginés comme des hommes blancs, des héros dont la dignité, le travail acharné et les nobles luttes ont abouti à la fondation du Canada. Bien que cette représentation nationale marginalise les femmes⁵, le privilège blanc qui la sous-tend sert à exclure les groupes racialisés du récit national canadien. Ce récit place les anglophones et francophones canadiens blancs à l'origine de l'État-nation canadien et les présente comme des hommes généreux qui ont permis aux groupes racialisés de vivre au Canada. Ils se sont construits en tant que «les deux peuples fondateurs» du Canada, et ce mythe fondateur exclut les peuples autochtones du Canada et les groupes racialisés qui ont participé activement à la création du Canada. De fait,

les mythes fondateurs liés au Canada servent à marginaliser les Noirs canadiens et masquent les atrocités qu'ils ont subies au Canada, soit l'esclavage, le règlement colonial et le racisme antinoir qui en résulte.

S'appuyant sur les mythes fondateurs et la colonialité du pouvoir, les colonisateurs se sont également représentés en tant qu'inventeurs de la démocratie et de la liberté au Canada. Leurs descendants ne cessent de reproduire ces étiologies nationalistes, se représentant eux-mêmes comme les fondateurs de l'État-nation moderne et défenseur de la citoyenneté. Ces reproductions nationalistes sont également des reproductions raciales, voire racistes, car ils privent les minorités racialisées des droits de la citoyenneté bien que ces derniers ne tardent pas de respecter les obligations de la citoyenneté et demeurent fidèles à la participation civique. Les mythes fondateurs ont été adaptés à la société canadienne contemporaine. Tout comme aux États-Unis où «être américain était incompatible avec être noir», au Canada «être canadien est incompatible avec être noir». La colonialité du pouvoir sert à perpétuer ces images. Pour ces raisons, la décolonisation francophone contrecarre les mythes fondateurs et la colonialité du pouvoir qui ont donné naissance au racisme antinoir qui faisait et qui fait toujours partie intégrante du projet national canadien. L'esclavage des Noirs en Nouvelle-France est le témoin de ce racisme, car, comme le mentionnent Mensah et Firang (2010)

[...] une demande en Nouvelle-France pour l'importation de Noirs [...] dès 1685 [...] Malgré des années de négation populaire, il est maintenant généralement reconnu que l'esclavage a persisté dans les grandes villes québécoises telles que Montréal même après que la conquête de 1759 a placé le Québec sous contrôle britannique (p. 37).

La francophonie canadienne participait à ce colonialisme, mais a développé au fil des ans une décolonisation qui rejette ces iniquités sociales et raciales et met l'esclavage des Noirs au Canada en lumière pour corriger ses impacts fâcheux. Ces motifs se reflètent à travers le dialogue entre Tétu et Senghor, mais également sous forme d'échanges et de pratiques contemporains auxquels la francophonie participe notamment par son engagement avec le MVNC.

La décolonisation francophone intègre le mouvement Les vies noires comptent (MVNC)

Le MVNC n'est pas un phénomène isolé, mais plutôt une continuation de la lutte noire diasporique. La longue histoire noire qui inclut activisme contre la Traite transatlantique des Noirs et qui a donné lieu à d'autres résistances noires anticoloniales soit politique –par l'entremise des mouvements des indépendances– ou intellectuelle–au biais de la négritude, n'a pas cessé d'inspirer la résilience noire. Il est question ici de résistance historique telle que le Mouvement américain des droits civiques qui contrariait les mythes fondateurs et la colonialité du pouvoir qu'affirme Grosfoguel (1999), ou la lutte en Afrique du Sud contre l'apartheid qui s'inspirait des principes de l'Ubuntu. Il en est de même pour des mouvements noirs contemporains, notamment le MVNC. L'assassinat de George Floyd par des policiers blancs à Minneapolis, aux États-Unis, en mai 2019, a eu pour effet de cristalliser des séries d'activisme noir qui contestait le racisme antinoir dans plusieurs espaces sociaux, y compris le système éducatif, les soins de santé ou le logement. La violence policière reçoit une attention particulière, non seulement parce qu'elle est explicitement et excessivement agressive, mais parce qu'elle affirme que les forces de l'ordre sont basées sur l'esclavage en tant qu'un système sociojuridique qui justifie l'abus et l'élimination du corps noir. Les forces de l'ordre devraient protéger la personne noire, mais contrecarrent leur mandat –et obligation– pour renforcer l'humiliation esclavagiste des vies noires. C'est un colonialisme vivant dont l'éradication nécessite plus que des réformes juridiques. Elle exige une transformation sociale et politique qui corrige l'histoire coloniale et sa reproduction contemporaine, voire une décolonisation.

Le MVNC s'est donné pour mission de faire justement cela, devenant un point de mobilisation transnationale mondiale contre l'injustice raciale envers les Noirs. Le Canada n'est pas une exception, car nous y avons étendu le MVNC. La création des chapitres du MVNC à l'échelle nationale (Black Lives Matter Canada.Ca, 2022) ainsi que provinciale et régionale, soit à Calgary (Black Lives Matter YYC, 2020) ou à Montréal (BLM - Tiohtià:ke/Montréal, n.d.), témoigne de la détermination qui vise à éliminer le racisme antinoir. Les manifestations que

les chapitres du MVNC ont organisées à travers le Canada propagent les slogans qui reflètent les objectifs globaux du MVNC. À titre d'exemple, des slogans tels que: «METTONS FIN À LA BRUTALITÉ POLICIÈRE» et «LE RACISME EST LE PIRE ENNEMI» (CBC, 2020) rejettent la violence raciale policière et systémique que le MVNC transnational conteste. Un slogan français qui dit : «Et J'AIME TA BELLE PEAU NOIRE» (Desrosiers, 2020) fait écho à la participation de la francophonie canadienne au MVNC et à d'autres mouvements diasporiques noirs, en l'occurrence le mouvement «Black is Beautiful» (Taylor, 2016). Bien que *Black is Beautiful* ait émergé aux États-Unis pendant les années 1960—donc dans le cadre du Mouvement américain des droits civiques, il est devenu diasporique de telle façon qu'il a renforcé des luttes noires telles que la résistance contre l'apartheid en Afrique du Sud. Nous arguons que ce mouvement est également influencé par la Négritude, car il mise sur la fierté de la culture—noire— de la même façon que Senghor (1946) discerne la culture dans une perspective critique qui lie la culture au pouvoir structurel. Par conséquent, le mouvement a croisé la fierté de la culture noire à la fierté de l'histoire et l'identité noires. Dans le passé, le mouvement *Black is Beautiful* est devenu une révolution culturelle qui intègre et est intégrée dans le Mouvement de la liberté noire. À l'heure actuelle, il est intégré dans le MVNC, ce qui révèle une continuation dans la lutte noire diasporique. En engageant les aspects transnationaux du MVNC, la francophonie canadienne intègre également la pensée noire, politique et intellectuelle, et des mouvements sociaux qui en découlent.

Le MVNC a également été adapté au contexte canadien, ce qu'on constate, entre autres, dans un autre slogan français qui dit: «ci aussi: racisme systémique» (Radio-Canada, 2020). Ce slogan a été souvent hissé lors des manifestations au Canada pour contrecarrer le mythe fondateur qui représente le Canada comme un pays sans racisme, sinon post-racial. Il confirme que le racisme antinoir persiste au Canada sous forme de violence policière et par le profilage racial qui en résulte (Maynard, 2017) et ainsi de suite. Les manifestations du MVNC ont mis en lumière l'assassinat des Noirs canadiens par la police canadienne, y compris le meurtre d'Abdirahman Abdi à Ottawa en 2016 et de Nicholas Gibbs à Montréal en 2018. La façon dont le MVNC a été adapté au contexte canadien incorpore également d'autres

éléments de la Négritude, à savoir la notion de la paix telle que l'Ubuntu l'avance. De manière générale, des manifestations du MVNC à travers le Canada présentaient le slogan «Pas de justice, pas de paix» (Black Lives Matter.Ca, 2022). De manière particulière, une manifestation majeure qui a eu lieu à Ottawa le 5 juin 2020 s'est donnée pour thème «Pas de paix avant la justice» (Pringle, 2020). À l'instar de l'Ubuntu, la paix est envisagée en termes de dialogue et d'un respect mutuel entre des êtres humains, mais également dans une perspective d'équité et de justice raciale et sociale. Le Canada est en train de reconnaître le racisme de manière appropriée et sa reconnaissance du MVNC représente un mouvement dans la bonne direction. Thompson (2022) signale ce qui suit :

des mouvements tels que Les vies noires comptent sont prépondérants pour mettre en lumière l'héritage de l'esclavage et de la suprématie blanche qui ont eu un impact sur la façon dont le Canada élabore des politiques. Ces mouvements peuvent [aussi] le faire en [...] affrontant le racisme et la discrimination contemporains (p. 52).

Le MVNC impacte des idéologies, des pratiques et des politiques. Je le théorise donc en tant qu'une décolonisation parce qu'il affronte des mythes fondateurs et la colonialité du pouvoir qui débouche sur le racisme antinoir contemporain. À l'instar du MVNC transnational, celui du Canada est vraisemblablement décolonial parce qu'il contrecarre le racisme antinoir dans le contexte canadien. Si la conceptualisation de Reclus de la francophonie s'est faite lors de l'époque coloniale et celle de Senghor et Tétu pendant deux époques décoloniales—les années 1960 et 1980, le MVNC marque une nouvelle période décoloniale, les années 2020. La décolonisation du MVNC rejette la perspective de Reclus et intègre celle de Senghor et Tétu tout en les adaptant à la réalité du 21^e siècle. Les technologies de l'information et les médias sociaux accélèrent la communication et servent à renforcer la conscience politique, ce qui facilite la mobilisation et la résistance entre acteurs sociaux aux échelles nationales et transnationales. Ce progrès contribue à la réussite du MVNC, mais également à la décolonisation et au changement social durable qui lui est associé.

La francophonie canadienne s'est attachée au MVNC non seulement parce que des manifestations ont eu lieu en français et que des francophones à travers le Canada ont participé aux autres manifestations en anglais, mais aussi parce qu'une réponse –positive– qui combat le racisme antinoir –des initiatives de la part du gouvernement et des institutions canadiens, incluait des instances francophones. Cela étant, nous considérons l'engagement francophone dans le MVNC comme une décolonisation francophone qui combat les mythes fondateurs et la colonialité du pouvoir associés au Canada. Si la perspective de Tétu de la francophonie consiste en un pilier macro et un pilier micro, le MVNC représente un pilier meso qui relie le macro au micro. Ceci parce que la participation francophone au MVNC rend la décolonisation francophone comme une épistémologie d'entre-deux qui regroupe des acteurs étatiques, organisationnels et individus pour éradiquer le colonialisme. De plus, en appuyant le MVNC, la décolonisation francophone intègre l'Humanisme que Senghor a mis en lumière. Cela étant, la décolonisation francophone a adapté le MVNC au contexte canadien d'une façon qui affronte le passé colonial du Canada et sa continuation sous forme du racisme antinoir contemporain pour achever une justice sociale et raciale durable.

CONCLUSION

La convergence et la divergence des conceptions existantes et émergentes de la francophonie montrent que cette notion est élastique et par conséquent devraient être repensées pour tenir compte des changements sociodémographiques et politiques qui se produisent dans la société. Nous considérons la francophonie comme un espace physique et idéologique qui intègre l'antiracisme et la décolonisation à un certain degré, ce qu'illustrent les contributions des francophones noirs et d'autres francophones qui appuient la justice sociale et la justice raciale. L'espace francophone soutient l'équité linguistique et croise des piliers macro et micro dans une échelle d'entre-deux où les acteurs sociaux qui choisissent de s'associer au français et à la francophonie appuient et sont appuyés par des états et organismes. Dans cet espace, la réflexion sur la francophonie contient un dialogue francophone canadien–noirs parce qu'il y a un échange à plusieurs niveaux; entre un Canadien blanc et

un Africain noir–Této et Senghor, au sein de la francophonie canadienne entre Noirs et autres francophones, et entre la francophonie et des mouvements noirs. Toutes ses dimensions impactent l'espace francophone et la définition et la redéfinition de la francophonie pour qu'elle soit inclusive et propice. Cet objectif renvoie à la décolonisation, car celle-ci vise à renforcer la justice sociale et raciale qui contrecarre le racisme antinoir contemporain qui découle du colonialisme européen (le colonialisme) et de l'esclavage des Noirs. Le colonialisme a été étendu au Canada et il en est de même pour la décolonisation. De fait, la décolonisation francophone dans le contexte canadien combat les deux aspects reliés du colonialisme–les mythes fondateurs et la colonialité du pouvoir– qui ont servi à créer et reproduire le racisme antinoir au Canada. La décolonisation francophone intègre les principes et slogans transnationaux du MVNC et les adapte au contexte canadien. Ce faisant, la décolonisation francophone incorpore la noirceur, dans ce cas des mouvements intellectuels et politiques de la diaspora noire tels que l'Humanisme de Senghor, donc la Négritude, et le mouvement *Black is Beautiful*. La façon dont la décolonisation francophone intègre le MVNC affirme que le racisme antinoir persiste au Canada également, ce qui déconstruit un mythe fondateur majeur qui nie le racisme au Canada et par conséquent nuit à l'antiracisme. De cette façon, la décolonisation francophone est en mesure de dévoiler et contrecarrer la suprématie blanche qui soutient les mythes fondateurs et la colonialité du pouvoir au Canada. Cette décolonisation pourrait reconnaître davantage l'esclavage des Noirs au Canada français afin d'identifier l'esclavage comme la source du racisme antinoir contemporain. La décolonisation francophone se produit présentement et contribue au progrès positif qui se fait à ce niveau pour contrer le racisme antinoir sous forme d'initiative et programmes inclusifs. La décolonisation devrait profiter de ce momentum pour s'assurer que ce changement social–positif– soit durable. En conséquence, la décolonisation francophone rencontrera la conceptualisation de la décolonisation évoquée plus haut, où Ashcroft *et al.* (2007) l'envisagent en tant que libération totale de l'oppression coloniale. Cette libération n'est pas encore «totale» parce qu'elle constitue un long processus, mais nous voyons et vivons déjà des aspects de libération. Il faudrait compléter la libération, et la francophonie pourrait tirer profit de cette conjoncture favorable pour participer au projet de libération.

Du point de vue ontologique, la divergence et convergence des discours– et des pratiques analysées– montrent que la décolonisation est un thème et un processus récurrents à la fois au niveau de la conceptualisation et des pratiques de la francophonie, de la Négritude et du MVNC. Elle corrige les erreurs du passé et reconnaît les barrières du présent pour assurer un meilleur avenir. Dans tous ces cas, la décolonisation a pour but d'acquérir la libération complète du colonialisme. Du point de vue épistémologique, la décolonisation francophone tire des leçons d'inclusion du passé, remplit des lacunes du présent et représente un projet d'avenir. C'est l'avenir commun, réellement post-racial, mais non pas post-humain, car nous allons assumer notre responsabilité envers les générations à venir. Nous allons remplir notre obligation civique pour nous assurer que l'«Humanisme intégral» y régnera. N'est-ce pas?

NOTES

1. J'emploie les termes «Canada», «canadien » et «canadienne» pour faire référence à l'ensemble de la société et aux institutions canadiennes, y compris la francophonie et tous les espaces francophones au Canada.
2. À l'instar de l'ethnographie critique, que je considère une approche décoloniale, j'emploie le pronom 'je' afin de prendre responsabilité pour mes idéologies et actions, et le pronom 'nous' pour faire référence à la fois à moi et aux acteurs sociaux qui appuient la justice sociale et raciale.
3. La perspective de Senghor est présentée dans l'ouvrage de Tétu qui a été d'abord publié en 1987. La version de 1992 et la troisième édition du livre.
4. J'ai traduit les citations anglaises en français.
5. L'exclusion des femmes des projets nationaux mérite d'être problématisée et explorée davantage mais ne correspond pas à l'étendu de cet article.

BIBLIOGRAPHIE

- AGBLORTI, Samuel, & GRANT, Miriam (2019). « Conceptualising Obstacles to Local Integration of Refugees in Ghana », *Refugee Survey Quarterly*, vol. 38, no° 2, p. 195-213.
- ASHRCROFT, Bill, Gareth Griffiths, et Helen Tiffin (2007). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London & New York, Routledge.
- Black Lives Matter.Ca (2022). <https://www.blacklivesmatter.ca/>
- Black Lives Matter YYC (2020). « Defund CPS ». <https://www.blacklivesmatteryyyc.com/projects>
- BLM - Tiohtià:ke/Montréal (n.d.). https://www.instagram.com/blm_mtl/?hl=fr

- CBC (2020). « Canadians hold protests, vigils for black lives lost at the hands of police », le 5 juin, <https://www.cbc.ca/news/canada/canadian-floyd-anti-racism-rallies-1.559979>
- CHACNG, Gordon (2010). « Asian Americans, History and Race », dans MARKUS Hazel & MOYA, Paula (dirs.). *Doing Race: 21 Essays for the 21st Century*, New York, W.W. Norton & Company, Inc., p. 216-233.
- COOPER, Afua (2006). *The Hanging of Angélique: The Untold Story of Canadian Slavery and the Burning of Old Montréal*, Toronto & Moosic, Harpercollins.
- DESROSIERES, Sébastien (2020). « Manifestation contre le racisme et la brutalité policière à Montréal », https://twitter.com/s_desrosiers/status/1269653853391249421
- PRINGLE, Josh (2020). « Thousands attend anti-racism march in downtown Ottawa ». *CTV News*, <https://ottawa.ctvnews.ca/thousands-attend-anti-racism-march-in-downtown-ottawa-1.4970246>
- FANON, Frantz (1962). *Les Damnés de la Terre*, Paris, Maspero.
- GBADEGESIN, Olusegun (1991). « Negritude and Its Contribution to the Civilization of the Universal: Leopold Senghor and the Question of Ultimate Reality and Meaning », *Ultimate Reality and Meaning*, vol. 14, n° 1, p. 30-45.
- GROSFOGUEL, Ramón (1999). « “Cultural Racism” and Colonial Caribbean Migrants in Core Zones of the Capitalist World-Economy », *Review*, vol. 22, n° 4, p. 409-434
- MANSAH, Joseph, & FIRANG, David. 2010. « The African Diaspora in Montreal and Halifax: A Comparative Overview of ‘the Entangled Burdens of Race, Class and Space’ », FRAZIER, John, DARDEN, Joe, et HENRY, and Norah. *The African Diaspora in the U.S. and Canada at the Dawn of the 21st Century*, Albany, State University of New York Press, p 35-48.
- MANYARD, Robyn (2017). *Policing Black Lives: State Violence in Canada from Slavery to the Present*, Halifax, Fernwood.
- MAPHALALA, Mncedisi Christian (2017). « Embracing Ubuntu in managing effective classrooms », *Gender and Behaviour*, vol. 15, n° 4, p. 10237-10249.

- MBITI, John S. (1990). *African Religions and Philosophies*, New Hampshire, Heinemann Educational Books Inc.
- MORRISON, Toni (1992). *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge, Harvard University Press.
- MURITHI, Timothy (2006). « Practical Peacemaking Wisdom from Africa: Reflections on Ubuntu », *The Journal of Pan African Studies*, vol. 1, n° 4, P. 25-34.
- MURRAY, Brigitte (2018). « Les francophones, la francophonie et Onésime Reclus », *Revue de l'éducation*, vol. 6, n° 2, p. 1-4.
- ODARI, Masumi H. (2020). « The Role of Value Creating Education and Ubuntu Philosophy in Fostering Humanism in Kenya », *Journal of Interdisciplinary Studies in Education*, vol. 9, n° SI, p. 56-68.
- Radio-Canada. 2020. « Des milliers de Québécois ont manifesté dans le calme dimanche ». Le 7 Juin, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1709891/marche-antiracisme-george-floyd-montreal>.
- RECLUS, Onésime. (1886). *France, Algérie et colonies*, Paris, Hachette.
- SAID, Edward (1993). *Culture and Imperialism*, New York, Vintage.
- Senghor, Léopold Sédar (1962). « Le français, langue de culture », *Esprit*, vol. 311, n° 11, p. 837-844.
- (1964). *Liberté 1: Négritude et humanisme*, Paris, Le Seuil.
- (1970) « Négritude: A Humanism of the Twentieth Century ». *The African Reader: Independent Africa*. Edited by W. Cartey and M. Kilson. New York: Random House, pp. 179-199.
- (1987). « Préface », dans TÉTU, Michel (dir.). *La Francophonie : Histoire problématique Perspectives*, Montréal, Guérin, p. 13-17.
- TAYLOR, Paul (2016). *Black is beautiful: A philosophy of black aesthetics*, Hoboken, New Jersey, Wiley Blackwell.
- TÉTU, Michel (1987). *La Francophonie : Histoire problématique perspectives*, Montréal, Guérin.

THOMPSON, Michelle (2022). *Material and Digital Identity Negotiation of Francophone Music Artists: Decolonizing Diversity-Focused Festivals in Canada*, thèse de doctorat, Ottawa, Université de Carleton.

WALCOTT, Rinaldo (1997). « "A Tough Geography": Towards a Poetics of Black Space(s) in Canada », dans *Black Like Who?*, Toronto, Insomniac Press, p. 277-288.