© 2025, *Global Media Journal -- Canadian Edition* Volume 16, Issue 1, pp. 14-36
ISSN: 1918-5901 (English) -- ISSN: 1918-591X (Français)

Le silence du fait noir et l'attentat de la Grande mosquée de Québec: *(In)humanités juridiques, invisibilités et religiosités noires*

Idrissa Luqman Cissé

Université Laval, Canada

Abstract:

Le 29 janvier 2017, le Centre Culturel Islamique de Québec se vit visé par un attentat où six personnes perdirent la vie. L'évènement, touchant des victimes toutes originaires d'Afrique francophone, aura eu pour effet de relancer tant les débats sur la laïcité de l'État que ceux sur l'islamophobie au Québec. Les modalités de racisation de la communauté musulmane, dans l'espace public et les représentations médiatiques, se sont révélées par les condamnations et par différents discours de commémoration. Cet article articule la positionnalité, l'approche du droit et de la littérature et la métathéorie afropessimiste. Il propose un exposé sur les lacunes des approches intersectionnelles, ainsi qu'une discussion sur les éléments d'ontologie raciale qui conditionneraient les paramètres constitutifs des notions de laïcité et de représentation communautaire en matière de lutte pour les droits civiques. Au sein de l'usuelle dichotomie « sacré/séculier », il s'agira également de situer la place des spiritualités noires, telles qu'elles se vivent au sein des communautés afrodescendantes du Québec, ainsi que d'interroger les implications pour le racisme anti-noir d'une croissante coexistence d'imaginaires légaux dans la société québécoise. Il s'agira aussi d'insister sur les défis posés aux conceptions courantes ou doctrinales des notions d'humanité, de subjectivité légale et d'identité.

***Keywords*:** Islamophobie; Anti-Blackness; Intersectionnalité; Afropessimisme; Onticide; Négro-québécitude; Ontologie noire québécoise; Complexe onto-politique québécois; Droit et littérature

Bismillah ir Rahman ir Raheem
If you can hear me, Ladies and Gentlemen Then I'm very happy that you came here.
Mos Def, "Fear not man". Black on both sides

Ina est musulmane et fait ses cinq prières par jour, pourtant, rien, même dans son espace privé, ne trahit l'existence de ses croyances religieuses. L'acte de la prière est confiné à un espace plus intime encore : sa chambre à coucher. De plus, le silence […] est évocateur d'un rapport particulier à l'islam.
Diahara Traoré, Des musulmanes ouest-africaines au Québec

Still 3/5 a man
Algiers, "Blood", Algiers

Introduction

L'attentat de la grande mosquée de Québec en 2017 jalonne une certaine trame de l'histoire du Québec: une « variante québécoise » du « problème musulman » (Hajjat & Mohammed, 2022:14). Le lendemain de la tuerie, le président de l'Association des Guinéens à Québec déplorait un récit médiatique confondant communauté musulmane et communauté maghrébine. Il exhortait à ne pas oublier les deux premières personnes abattues ce soir-là (Radio-Canada International, 2017a), m'indiquant ainsi l'angle mort au cœur de la problématique de cet article: le musulman noir au Québec. C'est à partir de cet angle mort que je délimiterai mon propos portant sur les études noires au Québec, dans l'optique d'une contribution à l'étude d'une ontologie noire québécoise.

Pour introduire l'angle métathéorique, l'afropessimisme, avec lequel j'énoncerai la problématique de cet article, je propose de considérer l'obstacle épistémologique qu'a mis en évidence la sociologue Diahara Traoré lorsqu'elle cherchait à saisir la figure de la musulmane d'origine subsaharienne au Québec: « avec la place de plus en plus prépondérante de la recherche scientifique et des discours sur les musulmans dans les sociétés occidentales, le silence sur les musulmanes d'Afrique au sud du Sahara se fait pesant » (Traoré, 2019: 6).

Cet obstacle épistémologique étant la figure même du musulman subsaharien, l'aborder en tant que tel risquerait d'éclipser l'autre question qu'est celle d'« être un problème ». Autrement dit, l'aborder dans le cadre de l'intersectionnalité, sur le terrain de l'épistémologie,

poserait un risque d'évacuation de l'ontologie du problème. De renoncer à l'approche épistémologique, au contraire, invite à explorer la grammaire du vécu du musulman subsaharien au Québec.

Dans cette entreprise d'exploration d'une grammaire du vécu noir au Québec, tel que je propose de le faire par une réflexion sur l'attentat de la grande mosquée de Québec, j'assumerai la subjectivité de ma perspective, dans la mesure où celle-ci coïncide ici avec l'objectivité de ma localisation sociale: Québécois de troisième génération, musulman noir d'origine ouest-africaine, élevé et socialisé dans la communauté musulmane de Québec, proche de témoins et victimes de l'attentat, doté d'une intimité avec cet espace endeuillé (Lennox, 2006: 13). Mon parti pris épistémologique est donc ici celui d'un appui sur ma positionnalité. Or, les afropessimistes sont justement avant tout des théoriciens de la positionnalité, notamment attentifs à ce qu'ils estiment être un clivage Noir/non-Noir en passe de se substituer au vieux clivage Noir/Blanc, le tout dans une approche rigoureusement descriptiviste (Sexton, 2019: 106). Cela implique qu'ils estiment que la positionnalité se distingue de l'identité, et la *Blackness*[1] de l'africanité.

Je chercherai donc, par cette éthique afropessimiste de la positionnalité, un point d'ancrage dans ce que l'afropessimisme appelle le « *problem space* » (Warren, 2017: 393), tel qu'il s'est manifesté lors de l'attentat de 2017 et qu'il se présente plus généralement au Québec. Mon interprétation du « problème musulman » du Québec, en termes d'ontologie noire québécoise, s'effectuera ainsi à partir d'un positionnement qui implique une activité de création et de construction du sens (Alcoff, 421: 1988). C'est pourquoi, outre mes recours au corpus afropessimiste et à la littérature scientifique, ce texte s'est abreuvé, en amont de sa rédaction, d'entretiens privés et semi-directifs. Les répondant.e.s approché.e.s sont majoritairement des fidèles ouest-africain.e.s, membres de la communauté musulmane de Québec. Une minorité est issue de la communauté haïtienne de Montréal et, compte tenu du cercle intime et social dans lequel évoluaient feu Ibrahima et Mamadou Barry, une attention particulière fut prêtée aux entretiens menés avec des membres de l'Association des Guinéens(ennes) de Québec, des

[1] Les termes de *Blackness* et d'*anti-Blackness* n'ayant pas d'équivalents francophones – les néologismes de « noiritude » et « noirité» ne font pas encore consensus (Fouquet, 2015,17) - ils ne seront pas traduits.

membres de la communauté peulh guinéenne de Québec et des membres de l'association Pottal Canada[2].

Dans le monde, si 20 % des Musulman.e.s vivent dans des pays arabes, ce n'est pourtant pas moins de 14 % qui sont subsaharien.e.s (Ribau, 2015: 122) : « Autre terre d'Islam, l'Afrique de l'Ouest (subsaharienne) compte l'une des plus larges populations musulmanes au monde » (Leblanc 2021: 57). Celle-ci, pourtant, est souvent discursivement située à l'extérieur du « monde musulman », malgré son poids démographique, et malgré la longue et distinctive histoire de l'islam dans la région (Kane, 2016: 22). Le 29 janvier 2017, outre deux Kabyles, deux des six hommes tués à Québec étaient justement Ouest-Africains. Une proportion tristement fidèle à une réalité statistique, qu'on peut bien constater à Québec : les Ouest-Africain.e.s y représentent effectivement près du tiers de l'espace socioreligieux musulman. Or, si l'écho d'une marginalisation kabyle a timidement pu capter un semblant d'attention médiatique locale (QMI, 2017) autour des cérémonies funéraires et des commémorations qui ont suivi l'attentat, la spécificité de l'expérience noire et de l'*anti-Blackness* n'aura, elle, guère attiré l'attention.

Pour en rendre compte, la procédure d'onticide que préconise l'afropessimiste queer Calvin Warren offre des clés de compréhension : une qualification des « *features of human difference that exclude blackness* » (Warren, 2017: 394). La religion, à l'instar de la sexualité, n'étant qu'une autre de ces différences. Comme susmentionné, la métathéorie afropessimiste distingue la *Blackness* de l'africanité, mais c'est précisément leur conjonction qui délimite le *problem space*. Habitat de chaque vie noire, ce lieu incarne cette dissonante conjonction que l'anti-*Blackness* occulte. Celle-ci, lorsque vient le temps d'aborder le vécu noir, produit une ontologie qui contraint le discours à qualifier l'objet fongible qu'est la *Blackness* par la particularité aliénable ou exploitable qu'est l'africanité, entendue ici comme univers de qualités humaines. Or, ce qui rend ce lieu problématique, c'est que s'il est déterminé par l'*anti-Blackness*, il est avant tout surdéterminé par une mise au ban de l'africanité. Il faut comprendre par-là que la capture et l'interdiction de la vie africaine hantent l'abjection de la vie noire qu'elle engendre. Cette surdétermination est autant censure de l'expression qu'injonction de ne pas bouger

[2] Groupe d'intérêt représentant les Canadiens Fulbhés et Haali Pulars originaires du Fouta Djallon, incluant la communauté peulh guinéenne de Québec à laquelle appartenaient Ibrahima et Mamadou Barry. Les termes Fulbhé et Haali Pular désignent des communautés de cultures et/ou de langues peules d'Afrique de l'Ouest.

(Warren, 2018: 40). L'onticide, c'est essentiellement la notion qui désigne cette violence, constitutive d'un seuil liminal entre l'« inendeuillable » d'une mort humaine et l'indicible d'une vie fongible.

En tant que projet, l'onticide est surtout indissociable de l'instrument ontologique qu'est le droit (Warren, 2018: 67). En contexte américain, plusieurs juristes inscrits dans le champ de la théorie critique de la race estiment ainsi que le droit constitutionnel américain, en dotant explicitement le Noir américain d'une personnalité fractionnée, n'a fait que codifier un projet ontologique préexistant au droit moderne. La juriste et théoricienne culturelle Karla F. C. Holloway écrit ainsi que, dès leur avènement, *« [b]lack folks and black literature were equally bound, and determined, by law »* (Holloway, 2013: x), et précise que l'histoire littéraire de l'« Amérique africaine » est parallèle à l'histoire des personnalités de celleux qui l'ont peuplée. La raison d'être des littératures la constituant ayant d'abord été d'être un moyen de preuve, une manière de témoigner d'une humanité niée à même la personnalité juridiquement fractionnée des Noir.e.s qui écrivent (Holloway, 2013: x).

En l'occurrence, le texte qui suit est, à plusieurs égards, un témoignage québécois noir sur un crime ayant coûté la vie à deux Québécois noirs. Le défi est ici connexe à celui que décrit Saidiya Hartman, dans « *Venus in Two Acts* » (2008). Théoricienne de la littérature, historienne de la culture et inspiration de premier plan pour la pensée afropessimiste, Hartman y fait état de sa tentative d'interroger le meurtre de Vénus, alors que les traces d'existence de cette dernière ne tiennent qu'à deux actes d'accusation de 1792 : deux pièces d'archives légales qui témoignent de l'esclavage racial constitutif du monde atlantique dans lequel Hartman constate l'impossibilité d'amener Vénus à la « vie narrative » (Hartman, 2008: 3). C'est aussi à l'aune du concept d'archive de l'esclavage légal et racial que doit s'apprécier mon exposé sur l'issue fatale de l'islamophobie pour deux hommes noirs au Québec, car leur *Blackness* est attenante à deux archives, dont les présents se chevauchent pour les Québécois musulmans noirs : celle de l'esclavage légal constitutif du Noir dans le monde atlantique et celle de l'esclavage légal constitutif du Noir dans le monde musulman. Suivant les observations de l'historien M'hamed Oualdi, je mettrais l'expression au pluriel: « les mondes musulmans». C'est ce qui fait la pertinence de l'interrogation d'Holloway: *« what makes a body visible enough for literary act*

and legal notice? » (Holloway 2013: 4), et c'est ce que soulève encore plus, tant dans l'espace public québécois qu'au sein de la communauté musulmane de Québec, le silence du fait noir lors de l'attentat.

Rappelons qu'en 2015, en plein débat sur la Charte des valeurs, la porte-parole du Forum Musulman Canadien, Samah Jabbari s'était écriée: « nous n'accepterons pas d'être les négros des Québécois ! » (Gendron, 2015), et que c'est en 2023, à l'occasion des six ans de l'attentat de Québec, que le Canada a nommé une première représentante spéciale du Canada chargée de la lutte contre l'islamophobie, Amira Elghawaby. Cette dernière, lorsque questionnée sur la situation des femmes musulmanes noires, a répondu : « Je comprends absolument les peurs très réelles des femmes musulmanes noires. Des peurs auxquelles, malheureusement, beaucoup de musulmans portant des signes religieux font face au quotidien ; des femmes portant le hijab comme moi, par exemple » (Lecomte, 2023). Le fait est qu'Elghawaby est ici plutôt prompte à faire l'amalgame entre sa propre peur de femme musulmane et celle des femmes musulmanes noires. Et à la lumière du propos de Jabbari, si lutter contre l'islamophobie revient pour cette dernière à refuser d'être des « négros », l'interrogation d'Holloway peut être reprise et contextualisée : un corps musulman noir est-il assez visible pour être digne de représentation littéraire ou légale ?

En guise de dernière précision méthodologique, il convient donc d'énoncer que ce texte s'adosse aussi à la recherche menée dans le champ « droit et littérature ». Cela implique de recourir à un espace théorique encore relativement marginal au Québec et au Canada, certes, mais surtout fécond ailleurs en contexte américain, notamment dans les études noires. L'usage que j'en ferai ici, à l'aune de la « négritude blanche » au Québec (Selao, 2011:100), propose à mon avis un aperçu de l'énorme potentiel que portent en elles les études québécoises noires, par ce qu'elles peuvent révéler du complexe ontopolitique québécois[3].

J'en suggère la démonstration par cet article, lequel commencera par énoncer en quoi l'issue tragique de l'aventure québécoise d'Ibrahima et Mamadou Barry illustre le problème que

[3] La notion de « complexe ontopolitique québécois » est empruntée aux hypothèses formulées par Philippe Néméh-Nombré dans sa communication du 21 mars 2019 au colloque Maintaining Post-Colonial (Dis)Order (Université McGill), retranscrite sur le site HistoireEngagée.ca, citée ci-après.

pose le déplacement des corps noirs aux nations du globe, ainsi qu'à la notion de citoyenneté en général (Walcott, 2021:14). Je poursuivrai en situant la lutte contre l'islamophobie au sein d'un complexe ontopolitique québécois où, suivant une analyse de la race s'effectuant au prisme de la théorie littéraire québécoise, l'*anti-Blackness* se révèle être la clé d'un modèle relationnel de reconnaissance qui structure l'institutionnalité de la lutte contre l'islamophobie. Ce complexe ontopolitique exposé, il sera ensuite question du mécanisme d'occultation de l'*anti-Blackness* à l'œuvre au sein du projet québécois d'édification de la nation. Je soutiendrai que le traitement médiatique et politique du problème musulman du Québec n'est qu'un pan de ce projet, et que le silence sur le Musulman noir s'y manifeste sous la forme d'une censure de l'africanité : l'onticide. C'est pourquoi la québécitude haïtienne sera discutée, afin d'illustrer comment la notion d'onticide, telle qu'elle se déploie au cœur de ce qui est censé être une politique d'inclusion québécoise de la *Blackness*, vient permettre de dévoiler *l'anti-Blackness* qui s'incarne dans l'impossibilité d'une institutionnalité de la religiosité (musulmane) noire au Québec. Et la procédure d'onticide sera enfin elle-même appliquée au contexte de la grande mosquée de Québec. C'est donc au terme de son application que je conclurai par une réflexion sur ce que cette procédure implique pour l'énonciation d'une ontologie noire québécoise.

Les Barry, le Québec et les lois du mouvement noir

Le Québec est une jeune terre d'immigration pour les Ouest-Africains originaires d'anciennes colonies françaises. Longtemps exclus par les critères raciaux et ethniques des lois d'immigration canadienne, ils n'eurent longtemps d'yeux que pour la France (Traoré, 2019: 24). Des proches et compatriotes des Barry expliquent que c'était aussi le cas de ces derniers.

Ibrahima et Mamadou Tanou Barry, respectivement 39 et 42 ans, étaient deux cousins et amis issus du même village en Guinée (Radio-Canada International, 2017d). C'est ensemble qu'ils le quittèrent pour une France qu'ils ne tarderont toutefois pas à chercher à fuir : « on voyait que ce n'étaient plus des environnements sécuritaires pour nous », expliqueront leurs proches (Genois, 2017). En 2011, à la faveur d'un recrutement de Revenu Québec, Ibrahima étant informaticien et Mamadou comptable, c'est encore ensemble qu'ils poursuivront leur route pour le « berceau de l'Amérique française », venant y refaire leur vie, là où elle leur sera plutôt arrachée (ICI.Radio-Canada.ca, 2017b).

Cette trajectoire qui est la leur, le théoricien queer canadien Rinaldo Walcott en parle comme d'un mouvement noir qui demeure animé par la logique de l'esclavage transatlantique, au gré d'un arsenal transnational de lois notamment migratoires et économiques, ainsi que de dispositions sur la citoyenneté. Cet arsenal articulant ainsi les « *laws of movement globally constituted out of and by old and new empire* » (Walcott, 2021: 44). Entre l'Afrique, le monde arabo-musulman, l'Amérique et la France, ce mouvement s'inscrit, pourrait-on dire, dans la matérialité d'une compétence partagée. Le destin des Barry rappelant que, face au poids médiatique et politique de la question musulmane au Québec, il serait illusoire de croire que la province ait renoncé à sa part de compétence. Bien au contraire.

Ndeye Marie Fall, d'origine sénégalaise, est un visage familier de la communauté musulmane de Québec, où elle compte parmi les doyennes. Interrogée aux fins de cet article, elle m'a confié éprouver la croissante impression que la France, dont elle dit avoir sciemment fui la conscience raciale « colonialiste et impérialiste » dès les années 1980, semble l'avoir rattrapée. Le traditionnel imaginaire racial québécois lui semblant de plus en plus sous l'emprise de cette conscience. Comme en écho, « It's *almost as if French Canada has the same problem as France with Muslims* » (The Forward, 2017) tweeta un acteur notoire du mouvement suprémaciste blanc aux États-Unis, Richard Spencer, en réaction à l'attentat de Québec.

Il n'est pas anodin de souligner que le terroriste du 29 janvier était notoirement obsédé par un néonazi américain ayant assassiné neuf fidèles noir.e.s de l'Église épiscopale méthodiste africaine Emanuel de Charleston en 2015 (Béland, 2018). Il est également notable qu'il ne soit passé à l'acte que deux jours après un décret présidentiel américain. Familièrement baptisé « *muslim ban* » (Gomez, 2018: 72), ce décret suspendait l'accueil de réfugiés de sept pays musulmans (AFP, 2017). En s'interrogeant sur le lien entre l'islamophobie et la négrophobie, on pourrait aussi se demander si ce « *muslim ban* » ne dissimulerait pas un « *african ban* ». Si oui, cela se généralise-t-il au concept même d'islamophobie, ainsi qu'à ses manifestations en sol québécois ? Dans une perspective américaine, le « problème musulman » ne date pas que du 11 septembre 2001, et la figure du Noir musulman en est un vieil ascendant. En Amérique, Walcott rappelle que « *The Muslim was first a slave, brute, and nigger in the Americas before a*

brown body » (Walcott, 2009: 88). L'afropessimiste Frank. B. Wilderson affirme quant à lui que « le paradigme militarisé » du « conflit entre l'Amérique et les Musulmans » est « *overdetermined by anti-Blackness* » (Wilderson, 2021:196). Une affirmation rappelant le lien entre négrophobie et antisémitisme dans le droit colonial de l'esclavage français, le Code noir incluant dès l'article 1 un édit d'expulsion des juifs (Sala-Molins, 2002: 86). Cela étant dit, dans le complexe ontopolitique québécois, que signifie donc être Noir, Africain ou Musulman ?

La négritude comme modèle relationnel

Pour y répondre, l'existence de la négritude blanche se révèle particulièrement opportune dans le contexte québécois. Parce que ce phénomène est en bonne partie littéraire, la théorie littéraire québécoise constitue ici un outil privilégié pour en élucider la raison d'être, laquelle permettra d'apporter des éléments de réponse à notre question. Ainsi, analysant le *Nègres blancs d'Amérique* de Pierre Vallières, la théoricienne littéraire Corrie Scott écrit : « Le "Nègre" devient ainsi un modèle relationnel contre lequel les Québécois ouvriers, peu importe leur culture d'origine, peuvent se comparer […]. L'universalité réclamée par Vallières est malheureusement axée sur l'identité blanche. » (Scott, 2014: 116). Au Québec, c'est ainsi que s'imposerait l'image du nègre blanc. Un dispositif rhétorique, selon Pierre Nepveu (Nepveu, 1990: 17), qui actionnerait les réinterprétations d'une politique de reconnaissance. La déclinaison québécoise du « problème musulman » a récemment constitué un terrain privilégié pour débattre publiquement du sens à donner à cette politique. Elle a notamment mené au compromis dit Bouchard-Taylor sur les accommodements raisonnables, issu de la Commission codirigée en 2007 par le philosophe Charles Taylor — l'un des principaux théoriciens de la reconnaissance (Micor-Bugaj & Dequiré, 2024: 65) — et par le sociologue Gérard Bouchard, influent théoricien néonationaliste de l'interculturalisme québécois (Wunenburger, 2019: 150). Or, cette approche est loin de faire consensus : le chercheur autochtone Glen Coulthard en critique notamment, à l'échelle canadienne, l'incorporation d'une dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave (Coulthard, 2018: 40).

C'est en faisant du pouce sur des observations de Frantz Fanon que Coulthard dénonce comment Taylor s'approprie cette dialectique et ses notions de reconnaissance et de dépendance mutuelle (Coulthard, 2018: 77). Mais, commentant l'une d'elles — « Je ne veux pas être reconnu comme Noir, mais comme Blanc. Or — et c'est là une reconnaissance que Hegel n'a pas

décrite » (Fanon, 1952: 51) —, l'afropessimiste David Marriott souligne que le lien établit par Fanon entre Hegel et la blanchité met aussi en évidence la manière dont la *Blackness* introduit une aporie dans la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave (Marriott, 2007: 55). Selon le théoricien Philippe Néméh-Nombré, qui analyse la triangulation conceptuelle entre les positions ontopolitiques relationnelles du « Sauvage », de l'« Esclave » et du « Nègre blanc d'Amérique » au Québec (Néméh-Nombré, 2019: 6), si la position relationnelle autochtone correspond à celle de « la trajectoire de remplacement », soit une position anté-ontologique, la position noire serait, en revanche, anti-ontologique, c'est-à-dire qu'elle désignerait l'absence d'être et de liberté. Lorsque, comme susmentionné, une prise de parole, contre l'islamophobie et au nom des Musulmans québécois, énonce que « nous n'accepterons pas d'être les négros des Québécois ! » (Gendron, 2015), elle manifeste ainsi ce qu'observe Wilderson, lorsqu'il soutient qu'être capable d'assumer une dignité humaine et sociale, c'est être capable de ne pas être Noir (Wilderson, 220: 2020). « *There is no narrative arc of redemption for my body* », écrit Wilderson dans un entretien (Wilderson, 2021), mobilisant un postulat afropessimiste hérité de la critique littéraire américaine Hortense Spillers.

En ce qui concerne le deuil intracommunautaire suivant l'attentat de Québec, Ndeye Marie Fall, que j'ai déjà citée, a ainsi été de celleux déplorant l'incapacité de la communauté à exprimer son deuil dans un narratif factuellement représentatif. Évoquant son engagement communautaire, elle me dit s'être toujours étonnée d'être l'une des seules subsahariennes à participer aux assemblées générales, et choquée qu'une dynamique d'exclusion persiste dans les mosquées de la ville. Les ressortissants d'origines maghrébines tendent effectivement à disproportionnellement monopoliser les fonctions d'administration ou d'implication. En outre, une forte valorisation de l'arabité motive, tacitement ou explicitement, l'entretien d'un climat de suspicion à l'égard de l'islamité négro-africaine, une fidèle d'origine nigérienne me le résumant ainsi : « Ça vient d'Afrique. Ils nous prennent pour des esclaves, et ils ont emmené ça ici avec eux ». En effet, dans l'imaginaire maghrébin « le Noir et l'esclave finissent par se confondre » (Claisse, 2003: 32).

À Québec, la prépondérance des relations entre communautés maghrébines et ouest-africaines fait que l'islam local s'apparente, à bien des égards, à une microsociété sahélienne,

réifiée en milieu confessionnel immigrant. Or, comme le rappelle l'historien Bruce S. Hall, l'aire sahélienne constitue un foyer de concepts de racialisation antérieurs à l'influence occidentale, principalement centrés sur la primauté des lignages revendiquant une arabité (Hall, 2011: 30). Dans ce contexte, l'attentat a fait naître un malaise, certes confidentiel, mais significatif, qui a amené le président de l'Association de la Communauté algérienne de Québec à solliciter ma famille. Constatant la marginalisation et l'isolement subis par les familles d'Ibrahima et Mamadou Barry, il nous a mandatés pour la remise d'une cotisation financière à ces familles, au nom de la communauté algérienne locale. Ainsi, comme le souligne Walcott, le « problème musulman », ce serait bel et bien l'articulation d'un « *brown body obscuring and making invisible the black/African Muslim body and its complicated histories of colonial entanglements across the Arab world and the West* » (Walcott, 2009: 77).

Le projet québécois d'édification de la nation et l'occultation de l'*anti-Blackness*

Pour Délice Mugabo, l'effacement des Musulman.e.s noir.e.s de la discussion publique sur l'islamophobie québécoise a une vocation politiquement stratégique, le projet québécois d'édification de la nation pouvant, par exemple, s'accommoder d'imaginer en son sein une identité haïtienne, sur la supposée base d'une langue et d'une foi en commun, mais pas d'un islam québécois noir (Mugabo, 2016: 55). C'est une perspective que l'on retrouve notamment chez le correspondant à Paris du journal *Le Devoir*. Christian Rioux estime que les jeunes Québécois.e.s de la diaspora haïtienne ne devraient même pas se dire Noir.e.s, insistant sur leur appartenance à la nation québécoise. Mais son argumentaire est évocateur : très centré sur l'initiative du Cardinal Villeveuve, origine de la première visite officielle d'un président haïtien au Québec — Élie Lescot —, et n'étant rien de moins que dithyrambique sur son opération de renforcement de l'épiscopat catholique québécois-haïtien (Rioux, 2020).

Dans son étude sur la laïcité haïtienne, Jean Eddy Saint Paul explique qu'Haïti fonctionne toujours comme un État concordataire, depuis la signature d'un concordat entre l'État et le Vatican en 1860. Ce que Rioux célèbre comme les conditions gagnantes d'une pleine intégration des descendants d'Haïtiens à la communauté civique d'un Québec laïc se surdéterminerait donc par l'emblématique politique de persécution catholique du vaudou qu'instigua Lescot. Saint-Paul

explique que la correspondance entre raison d'État et catholicisme a servi à civiliser et purger l'imaginaire religieux haïtien (Saint-Paul, 2007: 25).

Des proches, issus de la communauté haïtienne de Montréal, m'ont ainsi confié que, dans leur vie communautaire en milieu montréalais, la pratique du vaudou a toujours été tangible, mais rarement ouvertement assumée par les premières générations. L'un de mes interlocuteurs, quadragénaire québécois de seconde génération, m'a à cet égard expliqué comment la visibilité de la musique racine — terme désignant la musique rituelle vaudou — ne s'assume que depuis peu, le festival montréalais Festival Haïti en Folie en étant l'exemple. S'il s'en réjouit, il atteste toutefois qu'une aura de dissimulation dans l'informel demeure. D'ailleurs, d'une manière semblable à la culture magico-religieuse des Petites-Antilles, que l'écrivain Raphael Confiant qualifie de catholicisme « négrifié » (Chanson, 2009: 31), le vaudou est l'héritier d'un catholicisme africanisé, lequel remonte lui-même à une libre conversion au catholicisme par le souverain du Royaume Kongo, au XVe siècle (Daniels, 2018: 91).

Il faut également rappeler qu'aux origines du concordat de 1860 se trouve la quête contrariée de reconnaissance internationale d'Haïti, alors victime d'une campagne de diffamation la dépeignant comme une nation de vodouisants « cannibales » livrés à la « magie nègre ». D'où l'entreprise du président Geffrard d'obtenir un concordat la dotant d'une caution morale vaticane, potentiel tant de personnalité juridique pour son État que de dignité humaine pour ses habitants. Son gouvernement assurant ainsi, aux nations occidentales, que « les Haïtiens ne sont pas des sorciers, ne sont pas des Nègres d'Afrique, […] ils sont culturellement civilisés » (Saint-Paul, 2007: 25).

Ainsi, derrière la solidarité québécoise que Rioux éprouve pour la québécitude haïtienne, prise au vu de ce qu'il mobilise comme références pour en faire l'éloge, se cache un *problem space* pour la négro-québécitude: une zone liminale où africanité et *Blackness* se conjoignent. Tant pour la religiosité noire que pour la négro-québécitude, c'est l'impasse de la « *borrowed institutionality* », soit *« the feigned capacity to be essentially exploited and alienated (rather than accumulated and fungible) »* (Wilderson, 2010:100) pour Wilderson. Ce dernier vulgarise cette

notion comme étant « *a fantasy to be just like everyone else, which is a fantasy to b*e » (Wilderson, 2010: 100).

Pour conjurer l'africanité de cette québécitude, Rioux fait donc comme si elle n'avait jamais existé, puis nie l'existence de la *Blackness* qu'elle hante, affirmant dès lors précisément ce que l'afropessimisme qualifie d'onticide.

L'onticide en milieu québécois

Quatre jours après les propos de Rioux, l'éditorialiste Vanessa Destiné publiait « Les Haïtiens sont Noirs avant d'être Francophones » dans un autre média et sans mention du texte de Rioux. Comme s'il ne s'agissait que de remettre en cause une idée suffisamment reçue au Québec. J'arguerais que, pour Destiné, affirmer la *Blackness* de sa communauté, dans un contexte où on l'invite pourtant à l'ignorer au profit d'une identité québécoise francophone, n'est pas très loin de l'afropessimisme de Wilderson lorsqu'il écrit que : « *the only way the Black and the Human can meet, structurally, is when Blacks are forced into a structural adjustment through which they can be known as anything but Black* » (Wilderson, 2010: 100).

Mais pour Wilderson, affirmer la *Blackness* d'un groupe quelconque, c'est surtout soutenir que « *Black 'institutionality,' whether filial as in Black family or affilial as in Black community, is not simply impossible; it is unthought and unimaginable* » (Wilderson, 2010: 100). La pensée afropessimiste hérite sa théorie sur l'institutionnalité noire de Ronald Judy (Hughes, 2022: 15). Or, pour l'élaborer, ce dernier a eu recours à la figure de l'esclave musulman noir américain qu'incarnait le Guinéen Bilali Mohamed, dans la Géorgie du XIXe siècle. Judy en conclut que cette figure est un cas d'indéterminisme qui confronte la conception de l'africanité dans *l'anti-Blackness*. Cette africanité serait donc structurellement frappée d'un interdit de représentation, et c'est ce qui conduirait à une non-représentativité du spectre de différences de la *Blackness* (Judy, 1993:161). Reprise par l'afropessimisme, cette rupture constitue le site de l'onticide, cet espace du meurtre de l'existence africaine : *« the muted African body is overwritten by the Negro »* (Warren, 2018: 40).

Dans un passage de son article, Destiné paraît évoquer ce qui hante ce site, lorsqu'elle ne semble voir, ni dans son droit du sol ni dans ses droits fondamentaux, quoi que ce soit qui puisse faire obstacle à l'idée de son inhumanité: « Ce statut de bien meuble se perpétue à ce jour »,

écrit-elle, « nos noms de famille, ils viennent d'où vous pensez ? […] Deux colonies françaises, deux sociétés distinctes » (Destiné, 2020). C'est l'idée de sa personne, en tant que fiction juridique d'une identité narrative, tel que le Directeur de l'état civil en dressera les détails, qui lui assurerait sa dignité humaine. Mais, cette fiction se trouve aussitôt viciée par « ces noms des maîtres (ou liés aux maîtres) que les descendants d'esclaves comme moi sont pognés à passer à leurs enfants pour on ne sait combien de générations encore » (Destiné, 2020). Cette identité narrative n'est qu'une « *borrowed institutionality* (Wilderson, 2010: 100) ».

Dans le cadre du meurtre islamophobe d'un.e Québécois.e noir.e, le concept de *borrowed institutionality* s'étend tout à fait à la question de l'institutionnalité du Musulman noir. Car, aux côtés de l'humanité et de la citoyenneté, il y a aussi la *oumma :* l'idée d'une « communauté universelle des Musulmans, déterritorialisée et détachée d'un groupe, d'une culture donnée » (Fortin & al., 2009: 102). « *[A] fantasy to be just like everyone else, which is a fantasy to b*e » (Wilderson, 2010: 100), dirait Wilderson.

Or, ce que souligne la marginalisation et le malaise intracommunautaire sur les décès de Mamadou et Ibrahima Barry, suivant une lecture afropessimiste, c'est que pour des Québécois·es musulman·e·s noir·e·s l'*anti-Blacknes* est structurelle de l'intérieur comme de l'extérieur de la mosquée. Leur islamité rejoint leur humanité et leur citoyenneté sur le même plan qui exècre leur *Blackness*. En tant que Québécois·es musulman·e·s noir·e·s, iels sont contraint·e·s de feindre une institutionnalité québécoise et une institutionnalité musulmane, sans qu'aucune des deux n'accueille leur *Blackness*. Au constat d'onticide succède la procédure d'onticide. Si la violence d'un préjudice sans réparation se traduit par l'interdiction de la vie africaine — hantant l'abjection de la vie noire qu'elle produit — il est pertinent, en guise de première étape, de lever le voile sur cette première dimension du « *problem space* » qu'est l'africanité des Québécois·es musulman·e·s noir·e·s.

L'africanité des Québécois·e·s musulman·e·s noir·e·s : *le cas des Québécois musulmans originaires de l'Afrique de l'Ouest francophone*

Nationaux guinéens, Ibrahima et Mamadou Barry étaient tous deux ressortissants d'un pays qui fut, jusqu'en 1958, une colonie fédérée au sein de l'Afrique-Occidentale française

(Regnault, 2017: 42). Or, aborder l'ouest-africanité revient à investir l'origine de la majeure partie de la *Blackness* née avec l'Atlantique noir (Green, 2016: 24). Et se concentrer sur l'ouest-africanité francophone au Québec, c'est surtout, après l'haïtianité telle que la discute Vanessa Destiné, introduire un troisième ensemble de colonies françaises et une deuxième société noire au Québec.

Les victimes ouest-africaines de l'attentat de Québec incarnaient plus précisément une religiosité noire telle qu'étudiée en 2011, par deux chercheurs de l'Université du Québec à Chicoutimi, Khadiyatoulah Fall et Mamadou Dimé, codirecteurs de l'ouvrage *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'Islam minoritaire*. Il est utile, ici, de revenir sur le chapitre consacré à « la mort chez des néo-Québécois musulmans originaires de l'Afrique de l'Ouest » (Fall & Dimé, 2011:117). Fall et Dimé y décrivent leur objet d'étude comme étant « un groupe de la communauté musulmane au Québec, groupe souvent peu médiatisé, peu étudié et relativement discret en matière de revendications ou de demandes d'accommodements religieux » (Fall & Dimé, 2011: 118). Abordant le statut minoritaire de ce groupe au sein de la *oumma,* Fall et Dimé soulignent que ce fait démographique est amplifié par une surexposition médiatique des Musulmans d'origine arabe, un groupe qu'ils soulignent ne pas non plus être homogène. Cela les amène à qualifier les Musulmans québécois ouest-africains de « groupe minoritaire au sein d'une [o]umma[h] diversifiée » (Fall & Dimé, 2011: 122). Ils notent que, contrairement à la France, qu'ils citent en comparaison, le Québec est presque dépourvu d'espaces confessionnels spécifiquement ouest-africains. Cette absence, cumulée à leur statut minoritaire, empêcherait ce groupe de s'inscrire dans l« espace territorial » et d'y manifester le « caractère singulier » de son islam (Fall & Dimé, 2011: 126).

Les Québécois.e.s musulman.e.s originaires de l'Afrique de l'Ouest francophone n'étant pas un groupe homogène, le deuil qu'ont eu à traverser les proches de feu Ibrahima et Mamadou Barry mériterait aussi d'être spécifiquement placé dans sa perspective peulh/fulbhé guinéenne. S'exprimant sur ce deuil relativement effacé, Oumar Sadjo Bah, président du CA de Pottal Canada, groupe d'intérêt représentant les Canadiens Fulbhés et Haali Pulars originaires du Foutah Djallon — région historique chevauchant le Sénégal et la Guinée — m'a expliqué ainsi que la « commémoration n'est pas dans [leur] culture [et que les Peulhs] ne cherchent pas la

justice, ils la laissent dans la main de Dieu ». Comme mentionné plus haut, c'est par ma famille que le président de la communauté algérienne locale est passé pour poser un geste visant à combler le relatif oubli dont Fatoumata Diallo et Idiatou Barry, respectivement veuves d'Ibrahima et Mamadou Barry, faisaient l'objet. En ce qui me concerne personnellement, cependant, mes contacts furent beaucoup plus limités. Un répondant, impliqué tant dans l'Association des Guinéens(ennes) de Québec que dans la communauté musulmane locale, m'a expliqué que Diallo et Barry ont cessé de s'exprimer sur l'évènement au-delà du cinquième anniversaire. C'est d'ailleurs à leur demande que, après le second anniversaire de l'attentat, la communauté peulh guinéenne de Québec avait elle-même déjà renoncé à poursuivre ses commémorations annuelles. Comme cela s'observe chez Fall et Dimé, et comme mes répondant.e.s l'ont elleux-mêmes évoqué, cette attitude est bien caractéristique du rapport à la mort dans l'islam subsaharien. Mais, Fall et Dimé soulignent également qu'une telle attitude ne singularise pas l'islam négro-africain d'immigration et qu'elle est aussi bien attestée dans les communautés arabophones immigrées (Fall & Dimé, 2011: 127).

À Québec, dans le contexte de l'après-attentat, s'il y a une singularité, c'est davantage le fait pour les familles des défunts d'origine ouest-africaine de progressivement s'éclipser. Ce retrait s'effectue alors en marge du reste hétérogène, mais arabe, de la communauté musulmane locale, justement au moment où celle-ci intensifie l'articulation de ses revendications sur la scène publique et nationale, au nom d'un devoir de mémoire envers ses défunts, malgré ce tabou commun aux Maghrébin.e.s et aux Ouest-Africains qu'est l'énonciation de la mort.

La procédure d'onticide, comme tentative d'approcher la singularité du fait noir autour de l'attentat de Québec

Appliqué à l'attentat de Québec, l'onticide consisterait à *qualifier* la violence de l'islamophobie pour Mamadou et Ibrahima Barry. Il s'agirait d'abord ici de souligner que ces deux Ouest-Africains ont été visés parce qu'ils étaient musulmans au Québec, bien que, comme l'ont analysé Fall et Dimé, être Ouest-Africain et musulman au Québec, c'est échouer à s'inscrire dans l« espace territorial », dans sa singularité de Musulman. Un espace où l'on meurt donc pour « ce qu'on échoue à être », dont l'afropessimisme fait un site de l'onticide. Il s'agirait ensuite d'expliciter le fait que, dans la communauté musulmane de Québec, l'africanité des victimes

ouest-africaines est l'antagonisme conférant une homogénéité arabe à la diversité (arabe) de la communauté, cet antagonisme étant structurel du malaise, du silence et de la discrétion des composantes noires de la communauté musulmane de Québec. Quand Fall et Dimé évoquent la discrétion des Québécois musulmans d'origine ouest-africaine en matière de revendications et d'accommodements, cela trouve un écho dans l'attitude des familles de Mamadou et d'Ibrahima Barry, qui ont progressivement cessé d'investir l'espace public des revendications communautaires, se repliant plutôt dans leur intimité.

La procédure d'onticide pourrait ici se clore en rappelant le propos de la représentante spéciale Amira Elghawaby : « Je comprends absolument les peurs très réelles des femmes musulmanes noires » (Lecomte, 2023). Cette prétention d'Elghawaby, exclusivement fondée sur son expérience vécue de femme musulmane voilée, traduit un pan du problème musulman ; un pan que la procédure d'onticide a précisément pour effet de soulever : l'occultation des corps noirs par les corps bruns, telle que l'évoque Walcott. Lorsque Karla F.C. Holloway qui affirme que « *There is an out (side of) law and irregular quality to embodied blackness* » (Holloway, 2013: 3), elle met ici en lumière ce qui semble échapper à Elghawaby. En effet, bien que celle-ci soit une représentante fédérale chargée de la lutte contre l'islamophobie, l'« *embodied blackness* » du fait musulman apparaît dans son approche comme une forme d« irrégularité », laquelle semble excéder sa compétence à la saisir.

Conclusion : La mort des spectres noirs compte

Ainsi, une ontologie noire québécoise, envisagée à travers la notion afropessimiste d'onticide, constitue une ontologie du problème noir, lequel surdétermine le problème musulman du Québec, tel qu'analysé dans cet article. Quand ce problème musulman s'incarne dans la *Blackness* de Musulman.e.s québécois.e.s, la procédure d'onticide refuse l'ontologie qui contraint le discours à qualifier l'objet fongible qu'est la *Blackness* par des particularités aliénables ou exploitables. C'est en quoi cette procédure ne relève pas tant de l'ontologie que de l'endo-ontologie, « cette autre partie de la phénoménologie [qui] entend non pas connaître, en l'objectivant, l'être ou absolu, mais plutôt approcher son "vécu" » (Thomas-Fogiel, 2021: 459).

Mon intention, en recourant à la procédure d'onticide, était de faire entendre le « silence éviscéré » (Fanon, 1952: 137) du corps du Québécois musulman noir, à l'instar de Césaire, commandant à sa bouche d'être celle « des malheurs qui n'ont point de bouche » (Césaire, 1969: 12). Pour poursuivre avec Césaire, je ne pense pas exagérer en précisant que cette procédure est « la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir » faite voix (Césaire, 1969: 12). Car l'un des procès faits à l'afropessimisme est sa supposée négation de la vie sociale noire. Or, il s'agit plutôt de nier que la vie noire soit sociale au sens des codes de la citoyenneté, de la religion, de la culture, etc. « *A living death is as much a death as it is a living* » (Sexton, 2011: 28), écrit l'afropessimiste Jared Sexton. Pour lui, si la vie sociale est synonyme de liberté, la vie noire n'est sociale qu'au sens d'une tentative de penser ce qu'implique une vie sociale noire (Sexton, 2011: 17).

C'est en ce sens que la procédure d'onticide donne voix à la liberté de ceux qui peuplent le cachot de Césaire. Appliquée à la violence de l'attentat de Québec, elle révèle, entre la mosquée et l'espace public québécois, un lieu de vie sociale noire insoupçonné par la recherche sur l'islam québécois. Le retrait d'Idiatou Barry et Fatoumata Diallo évoque ainsi ce lieu qui s'érige sur la perte des repères dans l'espace local qu'étudie Diahara Traoré, chez les musulmanes ouest-africaines au Québec (Traoré, 2019: 125).

Le constat de cette procédure d'onticide est que cet espace social québécois est un cachot de l'africanité. En abordant la figure du musulman noir, ce texte visait ainsi à en arriver à un constat sur la religiosité noire. Encore plus largement, à un constat sur l'invisibilité des marques d'humanité noires.
« *At a global level of abstraction we can see how Africa has been carcerally contained* », écrit Wilderson (Wilderson, 2021: 302). L'attentat de Québec est donc une fenêtre sur ce cachot qui chevauche le Maghreb, la France et l'Amérique, en passant par le Québec, sans que la mosquée soit un sanctuaire.

De plus, comparer les québécitudes ouest-africaines et haïtiennes démontre la complexité interne de la position ontopolitique relationnelle noire au Québec. Si chez Fanon la distinction entre Noir et Nègre recoupe celle entre Antillais et Africain, par une logique de proximité avec la

blancheur (Hayes Edwards, 2003: 26), le complexe ontopolitique québécois du Nègre blanc pourrait ainsi se reformuler dans la poétique de l'écrivain québécois Jacques Brault, lorsque dans sa « Suite fraternelle », il écrit « Nous : Les seuls nègres aux belles certitudes blanches » (Brault, 1986: 50). Il y aurait donc matière, dans ce complexe ontopolitique québécois, à considérer les différents rôles que le projet québécois d'édification de la nation entend réserver aux différentes composantes de la québécitude noire, qu'elles soient ouest-africaines, haïtiennes ou autres. En se penchant sur le cas d'Ibrahima et de Mamadou Barry, ce texte met en évidence que, à côté de l'idée d'une communauté façonnée par l'expérience de la colonisation française, un catholicisme culturel continue de peser, alors même que la laïcité de l'État se veut au cœur du projet québécois d'édification nationale (Koussens, 2013: 190).

Ultimement, l'un des constats les plus constructifs demeure la pertinence d'investir les archives légales des différents esclavages raciaux qui façonnent encore la vie et la mort des Noir.e.s. *« I consider a form of philosophical antiblackness: the neglect of black archives »* écrit Warren (2018: 20). Un tel investissement est effectivement nécessaire pour résister au réflexe de resubstantialiser la perte primordiale d'humanité qu'exprime toute souffrance noire. Or, pour résister à ce réflexe, il faudrait cesser de recourir aux nuances qui recomposeraient celle-ci dans le spectre de la blancheur, puisque c'est bien là l'unique manière de ne pas teinter la grammaire des douleurs noires.

Remerciements

Je tiens tout particulièrement à remercier Délice Mugabo, pour m'avoir inspiré et conseillé dans mes travaux sur l'islamophobie anti-noire; Philip S. S. Howard, pour m'avoir encouragé le premier à rédiger cet article ; ainsi que Philippe Néméh-Nombré, Leslie Touré Kapo, Ted Rutland et Maxime Beaudoin, pour leurs précieuses relectures et commentaires. Une version initiale de cet article fut présentée lors du *black symposium noir* de mars 2024, à la Maison de la culture de Côte-des-Neiges.

Bibliographie

AFP. (2017, January 28). États-Unis : Donald Trump durcit la politique d'accueil des réfugiés. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/donald-trump/article/2017/01/28/donald-trump-durcit-la-politique-d-immigration-pour-stopper-les-terroristes-islamiques_5070438_4853715.html

Alcoff, L. (1988). Cultural feminism versus post-structuralism: The identity crisis in feminist theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, *13*(3), 405–436.

Austin, D. (2015). *Nègres noirs, Nègres blancs : Race, sexe et politique dans les années 1960 à Montréal*. Lux Éditeur.

Béland, G. (2018, April 6). La Presse. *La Presse*. https://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-faits-divers/actualites-judiciaires/201804/06/01-5160119-bissonnette-sinteressait-a-marc-lepine-et-dylann-roof.php

Brault, J. (1986). *Poèmes*. Saint-Lambert, Québec : Éditions du Noroît.

Césaire, A. (1969). *Cahier d'un retour au pays natal*. Présence Africaine.

Chanson, P. (2009). Le magico-religieux créole comme expression du métissage thérapeutique et culturel aux Antilles françaises. *Histoire Monde et Cultures Religieuses*, *n° 12*(4), 27.

Claisse, P.-A. (2003). *Les Gnawa marocains de tradition loyaliste*. Editions L'Harmattan.

Coulthard, G.S (2021). *Peau rouge, masques blancs*. Éditions Lux

Daniels, K. M. (2018). Whiteness in the Ancestral Waters: Race, Religion, and Conversion within North American Buddhism and Haitian Vodou. *The Journal of Interreligious Studies*, *23*.

Délice Mugabo. (2016). On rocks and hard places: A reflection on antiblackness in organizing against islamophobia. *Critical Ethnic Studies*, *2*(2), 159.

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs : Préface de Francis Jeanson*. Éditions du Seuil.

Fouquet, T. (2015). Construire la blackness depuis l'Afrique, un renversement heuristique. *Politique Africaine*, *N° 136*(4), 5–19. https://doi.org/10.3917/polaf.136.0005

Genois, J.-M. (2017, January 31). Jour de deuil après une nuit sans réponses. *Le Soleil*. https://www.lesoleil.com/2017/01/31/jour-de-deuil-apres-une-nuit-sans-reponses-6bb6a33236513cfb1d30616fcc8be787/

Gendron. S. (2015), Samah Jabbari, porte-parole du Forum des musulmans du Québec, discute avec Stéphane Gendron du racisme envers les musulmans. *ADR.TV*

Gomez, S. L. (2018). "Not White/Not Quite" : Racial/Ethnic Hybridity and the Rhetoric of the "Muslim Ban". *Journal of Contemporary Rhetoric*, *8*.

Green, T. (2016). Beyond an Imperial Atlantic: Trajectories of Africans from Upper Guinea and West-Central Africa in the Early Atlantic World. *Past & Present*, *230*(1), 91–122.

Hajjat, A., & Mohammed, M. (2022). *Islamophobie : Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman. »* La Découverte.

Hall, B. S. (2011). *A history of race in muslim west africa, 1600–1960*. Cambridge University Press.

Hartman, S. (2008). Venus in two acts. *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, *12*(2), 1–14.

HAYES EDWARDS, Brent (2003). The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Etats-Unis.

Holloway, K. F. (2013). *Legal fictions: Constituting race, composing literature*. Duke University Press.

Hughes, H. S. (2022). The pronominal grammar of ontological anti-blackness:

Institutionality and authority in afropessimism and the undercommons. Authorship, 11(1). https://doi.org/10.21825/authorship.85419

ICI.Radio-Canada.ca, Z. S.-. (2017b, February 3). *Radio-Canada Info*. Radio-Canada Info. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1014721/dernier-adieu-victimes-attentat-quebec

Judy, R. A. T. (1993). (*Dis)forming the american canon: African-Arabic slave*

narratives and the vernacular. U of Minnesota Press.

Khadiyatoulah Fall, Mamadou Ndongo Dime, La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire, Saint-Foy, Presses de l'université Laval, coll. Intercultures, 2011, 228 p.

Koussens, D. (2013). Une mise en scène nationaliste de la laïcité en porte-à-faux avec la réalité des aménagements laïques. *Revue de Droit. Université de Sherbrooke*, *43*(Hors série), 183–204.

Lecomte, A. M. (2023, January 26). Radio-Canada info. *Radio-Canada Info*. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1951164/trudeau-nomme-premiere-representante-speciale-lutte-islamophobie

Lennox, S. (2006). *Cemetery of the murdered daughters: Feminism, history, and ingeborg bachmann*. University of Massachusetts Press.

Marriott, D. (2007). *Haunted life: Visual culture and black modernity*. Rutgers University Press.

Micor-Bugaj, M. et Dequiré, A.-F. (2024). De la reconnaissance avec Hannah Arendt. *Spirale — Revue de recherches en éducation,* 74(2), 65-76. https://doi.org/10.3917/spir.074.0065.

Mugabo, D. (2016). *Geographies and Futurities of Being: Radical Black Activism in a Context of Anti-Black Islamophobia in 1990s Montreal*. https://objects.scraper.bibcitation.com/user-pdfs/2024-08-10/f2553fad-0393-4409-b318-47fc6b9ed557.pdf

Némeh-Nombré, P. (2019). *« Sauvage », « esclave » et « Nègres blancs d'Amérique » : Hypothèses sur le complexe ontopolitique québécois*. Histoire Engagée. https://histoireengagee.ca/sauvage-esclave-et-negres-blancs-damerique-hypotheses-sur-le-complexe-onto-politique-quebecois/

Nepveu, P. (1990). Le poème québécois de l'Amérique. Études françaises, 26(2), 9–19.

Porter, I. (2017, February 1). Marée humaine chez les Barry après l'attentat de Québec. *Le Devoir*. https://www.ledevoir.com/societe/490558/titre-maree-humaine-chez-les-barry

QMI (2017, 7 février). Des proches d'un Algérien tué à Québec dénoncent la cérémonie funéraire montréalaise, *Le Journal de Montréal.*

https://www.journaldequebec.com/2017/02/07/des-proches-dun-algerien-tue-a-quebec-denoncent-la-ceremonie-funeraire-montrealaise-1.

Radio Canada International. (2017a, January 1). *RCI*. RCI | Français. https://www.rcinet.ca/fr/2017/01/30/attaque-terroriste-a-quebec-couverture-de-rci/

Radio Canada International. (2017b, January 31). *Tuerie islamophobe à Québec : la communauté guinéenne sous le choc*. RCI | Français. https://www.rcinet.ca/fr/2017/01/31/tuerie-islamophobe-de-quebec-la-communaute-guineenne-sous-le-choc/

Regnault, J.-M. (2017). Le référendum du 28 septembre 1958 outre-mer: Destins de ceux qui ont soutenu le NON. *Revue d'Histoire Diplomatique*, *131*(1), 37–51.

Ribau, P. (2015). Répartition des musulmans dans le monde. *La Pensée*, *384*(4), 121–125.

Rioux, C. (2020, July 17). « Se rat kay kap manje kay ». *Le Devoir*. https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/582638/se-rat-kay-kap-manje-kay

Sala-Molins, L. (2002). *Le code noir ou le calvaire de Canaan.* Presses Universitaires de France — PUF.

Saint-Paul, J. E. (2007). « Pour une compréhension des pratiques religieuses en Haïti : Une approche historico-sociologique de la laïcisation de la politique. » *Vaudou, Santéria, Candomblé… Les Pratiques Religieuses Dans La Caraïbe*, 13–30.

Scott, C. (2014). *De Groulx à Laferrière : Un parcours de la race dans la littérature*. Éditions XYZ.

Selao, C. (2011). Échos de la négritude césairienne chez Gaston Miron et Paul Chamberland. *Voix et Images*, *36*(3), 99–114.

Sexton, J. (2019). Affirmation in the dark: Racial slavery and philosophical pessimism. *The Comparatist*, *43*(1), 90–111.

Sexton, J. (2011). The social life of social death: On afro-pessimism and black optimism. *InTensions*.

The Forward. (2017, January 31). Richard Spencer's awful response to Quebec murders. *The Forward*. https://forward.com/culture/361771/richard-spencers-awful-response-to-quebec-murders/

Thomas-Fogiel, I. (2020). Vérité. Réalité. Universalité. *Philosophiques*, 47(2), 457–469.

Traoré, D. (2019). *Des musulmanes ouest-africaines au Québec : Entre subversion et conformité*. Les Presses de l'Université de Montréal.

Walcott, R. (2009). Reconstructing Manhood; or, The Drag of Black Masculinity. *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, *13*(1), 75–89.

Walcott, R. (2021). *The long emancipation: Moving toward black freedom*. Duke University Press.

Warren, C. (2017). Onticide. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, *23*(3), 391–418.

Warren, C. (2018). *Ontological terror: Blackness, nihilism, and emancipation*. Duke University Press.

Wilderson, F. B. (2010). *Red, White & Black: Cinema and the Structure of U.S. antagonisms*. Duke University Press.

Wilderson, F. B. (2021). *Afropessimism*. National Geographic Books.

Wilderson, F. B. (2021, July 17). *Frank B. Wilderson III: Afropessimism*. Various Artists. https://various-artists.com/afropessimism/

Williams, P. J. (1991). The alchemy of race and rights. Harvard University Press.

Wunenburger, J.-J. (2019, February 21). *Mytho-logies du politique, histoire et actualité*. SHS Cairn.Info. https://shs-cairn-info.acces.bibl.ulaval.ca/explorer-le-social--9782763742786-page-139

About the author:

Idrissa Luqman Cissé est diplômé du Baccalauréat en affaires publique et relations internationales de l'Université Laval et étudiant au Baccalauréat en droit de la même université. Intéressé par la théorie du droit et l'axe de recherche « Droit comme littérature », Idrissa Luqman Cissé participa au Colloque Femmes de Lettres de 2022, fut auxiliaire de recherche en 2023 pour un projet d'article sur la philosophie politique et la théorie du droit de David Dyzenhaus, et participa au Colloque Pratiques et usages de l'autothéorie au Québec de 2024, année où il prit aussi part au Black Symposium Noir.

Citing this article:

Cissé, Idrissa Luqman. (2025). Le silence du fait noir et l'attentat de la Grande Mosquée de Québec: (in)humanités juridiques, invisibilités et religiosités noires. *Global Media Journal -- Canadian Edition*, *16* (1), pp. 14-36.