

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'AUTODÉFENSE DES FEMMES RACISÉES MUSULMANES : ESSAI  
D'AUTO-ETHNOGRAPHIE DE VIOLENCES POLICIÈRES VÉCUES À  
L'ADOLESCENCE EN FRANCE

TRAVAIL DE RECHERCHE DIRIGÉ  
PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE  
À LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

NAÏLA LOUNAS

MARS 2025

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce document diplômant se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Ce travail, s'il est académique, est avant tout politique. C'est une partie de mon histoire qui a changé ma trajectoire de vie, qui m'a laissé des marques profondes et des questionnements sans réponses pendant longtemps. C'est un travail de guérison, de réappropriation de soi, de partage et d'expression d'une colère qui est partagée bien au-delà de ces pages. Merci à tous *les damnés de la Terre* pour leur courage.

Je tiens à remercier d'abord mon directeur de recherche, Vincent Romani, pour sa bienveillance et son soutien tout au long de ce projet, pour avoir parfois cru plus que moi en sa légitimité et pour sa ferveur dans nos luttes qui m'a souvent inspirée.

J'aimerais remercier aussi Louis David Royez pour ses commentaires, ses corrections et son aide précieuse dans la recherche pour ce projet et qui n'a jamais cessé de me pousser à écrire mieux et à lire plus.

J'aimerais remercier Frédéric Dooh Collins pour son soutien infaillible et sa confiance dans mon travail et mes capacités qui m'ont permis de continuer même quand j'aurais voulu abandonner.

Enfin, merci à ma famille ; ma mère Sabrina, mon père Ramdane, mes sœurs Sephora et Sarah, pour qui j'écris et pour qui j'écrirai toujours.

## DÉDICACE

Pour Sabrina, Maman,  
Tout ce que je fais dans cette vie est pour toi,  
Pour honorer ta mémoire,  
Pour honorer ton courage,  
Pour apaiser nos cœurs.

## RÉSUMÉ

Ce travail explore les dynamiques d'oppression systémique et les formes de résistance des femmes musulmanes racisées en France, en mobilisant une approche auto-ethnographique critique. À travers un cadre méthodologique décolonial, il s'intéresse à l'intersection de la racialisation, de l'islamophobie genrée, et des violences institutionnelles, en ancrant l'analyse dans une posture incarnée et subjective.

Le premier chapitre propose une réflexion sur la méthodologie auto-ethnographique comme outil de déstabilisation des normes académiques, tout en retraçant l'histoire genrée de l'islamophobie en France et les racines éducatives de la racialisation. Le deuxième chapitre s'appuie sur des récits personnels pour analyser les violences policières subies à l'adolescence, les dynamiques postcoloniales de socialisation, et le rôle de l'école dans la perpétuation des inégalités raciales.

Enfin, le troisième chapitre met en lumière les stratégies de résistance et de résilience développées dans un contexte d'oppression systémique. En s'appuyant sur des outils tels que l'infra-politique et la mobilisation communautaire, il explore la possibilité de réinventer les espaces de lutte et de libération à travers des approches intergénérationnelles et évolutives.

Cette recherche conclut en valorisant l'auto-ethnographie comme outil de décolonisation des savoirs et des traumatismes, ouvrant la voie à des récits de libération et à une réflexion sur les pratiques futures de résistance collective.

Mots-clés : Auto-ethnographie critique, Décolonisation, Racialisation, Intersectionnalité, Islamophobie genrée, Méthodologie décoloniale, Violences policières, Éducation et inégalités raciales, Résistance et résilience collective.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	ii
DÉDICACE .....	iii
RÉSUMÉ .....	iv
TABLE DES MATIÈRES .....	v
INTRODUCTION .....	1
Contexte et justification de l'étude : .....	1
Objectifs de recherche : .....	2
CHAPITRE 1 : DÉCOLONISER LE SAVOIR : MÉTHODOLOGIE CRITIQUE ET CONTEXTES D'ANALYSE .....	6
1. Méthodologie auto-ethnographique .....	6
1.1 Quand le personnel devient politique : Définir l'auto-ethnographie comme méthodologie critique .....	6
1.2 Positionnalité et subjectivité : Loin de l'objectivité universelle, une posture incarnée .....	7
1.3 Exemples auto-ethnographiques .....	9
1.4 Validité scientifique de la méthodologie auto-ethnographique : Déstabiliser les normes de savoir .....	10
2. Une Histoire genrée de l'islamophobie en France : Entre continuité coloniale et résistances émergentes .....	14
2.1 Contexte historique : Une radicalisation des dynamiques islamophobes genrées .....	14
3. Éducation et innocence : Aux racines de la racialisation et de l'effacement.....	19
3.1 Criminalisation de la race dès l'enfance .....	19
3.2 L'innocence blanche et l'innocence conditionnelles des femmes racisées : une double domination .....	20
3.3 La dynamique raciste et coloniale du colorblindness : L'aveuglement volontaire au service de la perpétuation des privilèges blancs .....	22
CHAPITRE 2 : AUTO-ETHNOGRAPHIE DES VIOLENCES POLICIÈRES VÉCUES À L'ADOLESCENCE.....	24
1. Racines d'une domination systémique : Entre migration et méritocratie illusoire.....	24
1.1 Trajectoire migratoire et de classe : La mobilité comme mirage dans un système racialisé .....	25
1.2 L'école méritocratique : une façade d'égalité au service de l'ordre racial .....	29

1.3 Les violences institutionnelles invisibles : Préparer le terrain pour la criminalisation .....	31
2. Le corps comme champ de bataille : Expériences incarnées de la violence politique ....	32
2.1 La violence policière comme continuité coloniale .....	32
2.2 Corps et émotions : La gestion différenciée des affects dans un cadre racialisé .....	38
3. Les limites d'une socialisation postcoloniale : entre héritages racistes et faux-semblants d'intégration .....	43
3.1 Socialisation postcoloniale : Prendre conscience des frontières invisibles .....	48
3.2 Capitalisme et blancheur : La promesse d'un accès conditionnel à l'humanité .....	50
<b>CHAPITRE 3 : RÉSISTANCE ET RÉSILIENCE : VERS DES RÉCITS DE LIBÉRATION DANS UN CADRE D'OPPRESSION SYSTÉMIQUE.....</b>	<b>53</b>
1. Résister dans les marges : subvertir les logiques de domination .....	53
1.1 Mobilisation communautaire : Les outils du maître contre eux-mêmes ? .....	53
1.2 Résistance silencieuse : L'infrapolitique comme espace de subversion invisible .....	56
1.3 Mobilités et contre-violences : Réinventer les espaces de résistance .....	58
2. La violence comme terrain de réflexion et d'action : Décoloniser la violence .....	64
2.1 Repenser la violence : colère, autodéfense et résistances nuancées .....	64
2.2 Entre héritages et nouvelles ressources : Résistance intergénérationnelle et évolutive .....	68
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>72</b>
L'auto-ethnographie comme outil de résistance .....	72
1. Confrontation avec d'autres récits .....	72
2. Ouverture sur le travail de décolonisation des traumatismes.....	76
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>79</b>

## INTRODUCTION

Contexte et justification de l'étude :

En 2017, alors que le plan Vigipirate<sup>1</sup> battait son plein en France, je rentrais chez moi après un cours de mathématiques au lycée de campagne où j'étudiais depuis deux ans. À seulement 17 ans, ma vie basculait brutalement lorsque la police fit irruption dans mon domicile familial, perquisitionnant ma chambre et me plaçant en garde à vue pour une durée de trois jours. Je me suis retrouvée coupée du monde extérieur, sans avocat, sans mes parents, sans même avoir accès à de l'eau ou de la nourriture, pendant 72 heures. J'ai été interrogée sur la base d'un seul tweet. Ce moment traumatisant est devenu le moteur du travail que je présente aujourd'hui. Confrontée à cette injustice, j'ai réalisé, grâce au soutien bienveillant de personnes critiques et éclairées, que mon expérience n'était pas un cas isolé. Au contraire, elle s'inscrivait dans un schéma plus vaste de violence systémique. Ce sentiment de cruauté, que je pensais initialement personnel, s'est révélé être un vécu collectif, partagé par d'autres femmes racisées. L'expérience des femmes arabes musulmanes en France est marquée par l'entrelacement de dynamiques oppressives liées à leur genre, leur racialisation et leur appartenance religieuse. Depuis l'an 2000, des événements historiques et des législations, telles que les mesures dites « anti-terroristes » adoptées après les attentats du 11 septembre 2001 et la loi de 2004 sur le port de signes religieux dans les écoles publiques, ont intensifié les mécanismes islamophobes. Ces derniers se déploient à l'intersection du racisme – notamment via la racialisation des musulmans (Garner et Selod, 2015) – et de la stigmatisation de leur pratique religieuse, conduisant à une marginalisation systématique des femmes arabes musulmanes dans les sphères publiques et privées.

La violence structurelle vécue entraîne alors des effets sur la production des connaissances, elle induit une invisibilisation et un passage sous silence des récits de ces femmes. L'oppression épistémique, comme discutée par Berenstain et coll. (2022), nous aide à comprendre comment

---

<sup>1</sup> Le plan Vigipirate est un plan gouvernemental sécuritaire instauré, il est un outil du dispositif français de lutte contre le terrorisme. C'est un dispositif de surveillance policière renforcée, fondée sur l'évaluation des risques de violences politiques qualifiées de terroristes par les acteurs étatiques, qui associe tous les acteurs du pays : l'État, les collectivités territoriales, les opérateurs etc. Il est alimenté par l'évaluation de la "menace terroriste" faite par les services de renseignement. C'est une mesure sécuritaire qui a mené à de nombreux débordements de part son instauration et son exécution islamophobe.

ces femmes sont exclues des processus de production de connaissances, ce qui limite leur capacité à définir leur propre réalité. Inspirée par les réflexions de bell hooks (1994) sur l'importance de l'éducation comme outil de libération, cette étude met de l'avant la nécessité d'une pédagogie qui inclut les voix marginalisées afin de renverser les structures oppressives existantes.

La problématique centrale de ce travail repose sur l'analyse des violences institutionnelles subies par les femmes racisées musulmanes et sur la manière dont ces expériences nourrissent une production de savoir décoloniale. Le puzzle que je tente de résoudre consiste à comprendre comment l'auto-ethnographie, en tant que méthode située critique, permet de révéler et de transformer ces rapports de pouvoir. Ainsi, la présente étude pose les bases d'une réflexion sur la déconstruction des normes épistémiques et sur la revalorisation des voix subalternes. Elle ouvre la voie à une analyse approfondie, qui sera développée dans les parties théoriques et empiriques de l'essai, afin de mieux cerner les enjeux de l'oppression et de la résistance.

Objectifs de recherche :

Cette sous-partie définit les objectifs principaux du travail. Elle précise les questions de recherche et les enjeux méthodologiques et théoriques qui orientent l'analyse des dynamiques de pouvoir et de résistance.

L'objectif de cette recherche est d'analyser les parcours et les stratégies d'autodéfense élaborées par les femmes racisées, en particulier les femmes arabes musulmanes, en France depuis l'an 2000, à travers l'analyse auto-ethnographique des violences policières que j'ai vécues à l'adolescence. En explorant ces stratégies, je cherche à comprendre comment ces femmes naviguent dans un contexte d'oppression croissante et à identifier les ressources, tant individuelles que collectives, qu'elles mobilisent pour résister. Ce travail examine également la manière dont l'auto-ethnographie peut servir de méthode pour articuler ces expériences et contribuer à une compréhension plus large des dynamiques de résistance anticoloniale et antiraciste. Ancrée à l'intersection des études féministes, des réflexions anticoloniales, et des études critiques sur la violence, cette recherche s'appuie sur des récits personnels pour fournir des données empiriques précieuses sur les expériences vécues par les victimes de violences policières, en éclairant les dynamiques de pouvoir et les mécanismes de criminalisation auxquels les femmes racisées sont confrontées dès leur enfance.

J'ai choisi le format de l'essai en science politique pour sa pertinence dans une démarche auto-ethnographique. Cette méthode qualitative, où le chercheur, la chercheuse, utilise ses propres expériences pour explorer des phénomènes culturels, sociaux, et politiques, trouve dans l'essai un cadre idéal. Contrairement à une revue de littérature classique, l'essai offre une liberté structurelle qui permet d'exprimer des opinions tout en s'appuyant rigoureusement sur des théories et des faits empiriques. Il offre un espace pour analyser un sujet sous des angles variés, souvent négligés, ou pour proposer une nouvelle perspective. Ce format permet de structurer des expériences personnelles de manière analytique, essentielle pour une auto-ethnographie où la subjectivité et la réflexivité sont au cœur de la démarche.

Le processus de recherche universitaire est insidieusement entravé par l'impérialisme épistémologique, une hiérarchie des savoirs perpétuant une violence invisible, comme l'explique Linda Tuhiwai Smith (2012), les structures coloniales continuent de façonner les méthodologies et les pratiques de recherche, marginalisant les formes de connaissances non occidentales et imposant des normes qui réifient les rapports de pouvoir. Dans cette dynamique, mon positionnement anticolonial vise à renforcer l'auto-ethnographie comme un savoir légitime et à me responsabiliser face aux conséquences de ce système. Je souligne la notion de violence épistémologique, c'est-à-dire l'oppression inhérente à la production et à la diffusion du savoir. À la lumière des théories féministes et décoloniales, le savoir est situé et socialement produit, et sa légitimité est souvent déterminée par son ancrage dans les cadres occidentaux, blancs et masculins. Comme le souligne Gayatri Chakravorty Spivak (1988), les voix marginalisées sont souvent exclues ou déformées par les paradigmes hégémoniques, reproduisant ainsi des structures de domination épistémique. La décolonisation du savoir est donc cruciale pour démanteler ces structures de pouvoir. Elle nécessite une remise en question des paradigmes établis et une réévaluation des récits dominants, en valorisant les perspectives subalternes et en intégrant des savoirs issus des marges pour ouvrir des espaces de justice épistémique.

Baptiste Godrie et Marie Dos Santos (2017) mettent en évidence les inégalités sociales liées à la production des savoirs. La responsabilité dans la production du savoir universitaire doit inclure un examen critique des récits qui perpétuent des inégalités structurelles et des injustices. Les auteur.es mettent en lumière la manière dont les hiérarchies sociales influent sur la construction des connaissances. En examinant les inégalités sociales de genre, de race et de

classe dans la production du savoir académique et scientifique ; on remarque que certaines voix sont marginalisées, pourtant constamment sollicitées à produire du savoir en tant qu'objets passifs de recherche (Isis H. Settles, Nicole T. Buchanan, Kristie Dotson, 2019).

Il nous faut alors utiliser une épistémologie intersectionnelle pour comprendre les violences basées sur les différentes identités genrées, racialisées, de classe, etc. C'est pour cela que mon choix de méthodologie s'est porté sur l'auto-ethnographie, celle-ci se distinguant de l'ethnographie en ce qu'elle embrasse et met en avant la subjectivité de la chercheuse plutôt que de tenter de la limiter ou la camoufler, comme c'est le cas dans la recherche empirique habituelle. Comme l'explique Carolyn Ellis, l'auto-ethnographie chevauche l'art et la science ; c'est en partie auto, ou soi, et en partie ethno, ou culture. (Ellis, 2008)

En embrassant les pensées personnelles, les sentiments, les histoires et les observations comme moyens de comprendre le contexte social que j'étudie, je tente d'éclairer également mon interaction avec ce cadre en rendant chaque émotion et pensée visible pour le.la lecteur.ice. En tant que femme d'origine arabe et musulmane, colonisée et bénéficiaire du colonialisme, prospérant sur des terres volées, je me place au cœur d'une analyse qui ne cherche pas à me victimiser, mais à me responsabiliser face à ma position privilégiée, qui ne me protège pas d'expérimenter la violence politique quotidiennement.

C'est le contraire des méthodes de recherche axées sur la théorie et le test d'hypothèses qui sont basées sur l'épistémologie positiviste. Dans ce sens, Ellingson et Ellis considèrent l'auto-ethnographie comme un projet constructiviste social qui rejette les oppositions binaires profondément enracinées ; entre la chercheuse et les recherchés.es, l'objectivité et la subjectivité, le processus et le produit, le soi et les autres, l'art et la science, et le personnel et le politique (Ellis, Ellingson, 2008).

Mon choix de l'auto-ethnographie, à cet égard, est une réponse critique aux effets aliénants de la violence épistémique sur les chercheur.ses et les lecteur.ices. Son renforcement par l'injonction à l'objectivité scientifique est ancré dans des raisonnements qui distinguent l'émotion de la science en la réduisant souvent à un processus essentialiste en fonction des rôles de genre — l'émotivité étant socialement associée à la féminité et l'objectivité à la masculinité — et en étant appuyés par les rapports de race et de classe.

Comme pour d'autres formes de recherche qualitative, les comptes rendus auto-ethnographiques peuvent montrer comment l'objectif et la pratique de la généralisation dans la recherche peuvent masquer d'importants biais. Ellis et Ellingson soutiennent que la connaissance interne n'implique pas qu'une auto-ethnographe puisse articuler une connaissance plus vraie ou plus précise par rapport aux connaissances externes, mais plutôt que, en tant qu'auteur.es, nous pouvons raconter nos histoires de manière novatrice par rapport à la manière dont d'autres pourraient le faire. (Ellis, Ellingson, 2008).

Ainsi, les objectifs de cette recherche sont doubles. D'une part, il s'agit d'analyser les parcours de résistance des femmes racisées face aux violences institutionnelles, et d'autre part, de démontrer comment l'auto-ethnographie permet de produire un savoir décolonial en replaçant l'expérience personnelle au cœur de l'analyse critique. En abordant les détours méthodologiques – notamment l'examen de la production de connaissance et l'utilisation d'une posture auto-ethnographique – ce travail vise à interroger la prétendue neutralité des savoirs scientifiques et à valoriser un savoir situé, engagé et politique. En conclusion, ces objectifs structurent la démarche de recherche et préparent le.la lecteur.ice à explorer les méthodes et analyses détaillées dans les chapitres suivants.

# CHAPITRE 1 : DÉCOLONISER LE SAVOIR : MÉTHODOLOGIE CRITIQUE ET CONTEXTES D'ANALYSE

## 1. Méthodologie auto-ethnographique

### 1.1 Quand le personnel devient politique : Définir l'auto-ethnographie comme méthodologie critique

Cette partie vise à établir les fondements théoriques et méthodologiques de la recherche. Elle présente d'abord les concepts clés – tels que l'orientalisme, la colonialité du pouvoir et la positionnalité – avant de détailler l'approche auto-ethnographique adoptée. Ce cadre permet de comprendre comment une posture réflexive et engagée peut transformer l'analyse des expériences de violence et de marginalisation en une source de savoir décolonial.

Pour mieux comprendre le cadre théorique de ce travail, il est essentiel de définir quelques notions fondamentales qui structurent l'analyse. L'un des concepts central, développé par Edward Saïd, l'orientalisme désigne un ensemble de représentations qui construisent l'« Autre » en opposition à l'Occident, justifiant ainsi des rapports de domination et d'exclusion. Cette notion s'inscrit dans l'analyse de la colonialité et de la décolonisation du savoir, qui décrivent la persistance des hiérarchies de pouvoir issues du colonialisme et l'effort nécessaire pour remettre en question les normes épistémiques dominantes. Elles invitent à considérer que toute connaissance est située et qu'une lecture décoloniale du savoir requiert la reconnaissance des voix subalternes. C'est pour cela que j'adresse aussi la positionnalité, cette notion met en exergue l'influence des identités sociales, culturelles et historiques sur la production des savoirs. Elle permet de comprendre comment l'expérience personnelle et l'appartenance à un groupe marginalisé participent à une approche auto-ethnographique critique.

Ces concepts, en dialogue constant, forment le socle théorique de ce travail et éclairent la manière dont les récits individuels – ici, l'expérience des violences policières et des dynamiques de résistance – sont imbriqués dans des logiques de pouvoir historiques et contemporaines, que j'analyse ici grâce à l'auto-ethnographique.

L'auto-ethnographie est une méthode de recherche qualitative qui combine l'autobiographie et l'ethnographie pour explorer et analyser les expériences personnelles en lien avec les contextes culturels, sociaux et politiques plus larges. Cette approche permet aux chercheur.ses de devenir

à la fois le sujet et l'objet de l'étude, offrant une perspective unique sur des phénomènes complexes, tels que l'oppression systémique, le racisme, et la résistance.

Selon Chang (2016), l'auto-ethnographie en recherche féministe permet d'aborder les expériences vécues à travers une lentille intersectionnelle, intégrant les multiples dimensions de l'identité, telles que la race, le genre et la classe sociale. Cette approche permet de décentrer les perspectives dominantes (blanches, masculines, bourgeoises...) en valorisant les voix marginalisées. Elle souligne l'importance de la réflexivité et de la subjectivité dans la production de connaissances, remettant en question les notions traditionnelles d'objectivité. Ellingson et Ellis (2008) décrivent l'auto-ethnographie comme un projet constructiviste, où le récit personnel devient un outil pour déconstruire et reconstruire les significations culturelles. En exposant leurs propres expériences, les chercheur.es auto-ethnographes invitent les lecteur.ices à réfléchir sur les structures de pouvoir et les dynamiques sociales qui façonnent ces expériences. Cette méthode permet de mettre en lumière les réalités souvent invisibilisées des femmes racisées, en rendant compte de la manière dont elles naviguent dans des contextes oppressifs tout en résistant et en créant de nouvelles formes d'agentivité.

Ainsi, en définissant l'auto-ethnographie de manière critique, cette section ouvre la voie à une lecture où le personnel se politise pour mieux dévoiler les rapports de pouvoir.

### 1.2 Positionnalité et subjectivité : Loin de l'objectivité universelle, une posture incarnée

Ici, l'accent est mis sur la reconnaissance de la position personnelle de la chercheuse. La discussion porte sur la manière dont la subjectivité et l'expérience vécue enrichissent l'analyse et remettent en cause l'objectivité prétendue.

L'auto-ethnographie exige une profonde réflexion sur ma positionnalité en tant que chercheuse, soit l'influence de mon identité, de mon expérience et de ma perspective sur la recherche. Si même Bourdieu envisage une autosocioanalyse en 2001 à la fin de sa carrière, d'autres chercheuses le proposent à partir d'épistémès féministes et dans une perspective moins positiviste. Cette introspection critique permet d'éviter de reproduire des dynamiques de pouvoir au sein même de la recherche. Ma position ici sera révélée et analysée au fur et à mesure de l'analyse auto-ethnographique, tant elle évoluera au rythme du récit.

L'intersectionnalité, dans ce contexte, ne se limite pas à l'accumulation de positions dominées, mais s'étend également à l'interaction entre des positions dominantes et dominées. En tant que femme maghrébine arabe, il est essentiel de distinguer entre ces identités : « maghrébine » renvoie à une appartenance géographique et culturelle au Maghreb, je suis berbère, tandis qu'« arabe » souligne une dimension linguistique et ethnique. Comme musulmane et descendante de personnes colonisées par la France en Algérie, ces identités sont marquées par une histoire de domination. Cependant, grâce à mon privilège de classe, venant de parents ayant vécu une ascension sociale, j'ai pu moi-même immigrer, vivant aujourd'hui sur des territoires non cédés au Canada, je bénéficie donc des effets du colonialisme. Cette position illustre ce que certains théoriciens désignent comme celle d'un *settler of color*, un statut complexe où les personnes racialisées participent, souvent involontairement, aux dynamiques coloniales en vivant sur des terres autochtones tout en subissant elles-mêmes d'autres formes d'oppression. Comme l'explique Iyko Day (2016), les *settlers of color* occupent une place ambiguë, simultanément impliqués dans et exclus des systèmes de pouvoir colonial, ce qui nécessite une réflexion critique sur la manière dont ces dynamiques s'articulent dans le contexte global du colonialisme de peuplement. Ce positionnement illustre ainsi la complexité et les contradictions au cœur de l'intersectionnalité.

La subjectivité, loin d'être un obstacle, est ici reconnue comme une force, permettant d'accéder à des connaissances autrement inaccessibles. Cette reconnaissance s'inscrit dans une réflexion plus large sur la positionnalité, qui rappelle que toute production de savoir est ancrée dans des contextes sociaux, historiques et culturels spécifiques. En revendiquant cette subjectivité, l'auto-ethnographie éclaire comment les trajectoires individuelles – façonnées par des rapports de pouvoir et des systèmes de domination – deviennent des prismes d'analyse critique. Ce croisement entre subjectivité et positionnalité ouvre ainsi un espace pour des récits qui ne sont pas seulement descriptifs, mais aussi profondément analytiques et critiques, offrant une contribution significative à la compréhension des processus de domination et de résistance.

L'approche auto-ethnographique adoptée repose sur une démarche introspective qui permet de révéler les rapports de pouvoir souvent dissimulés dans les méthodes de recherche traditionnelles. L'introspection, en mettant en lumière ma propre subjectivité, démontre que la connaissance est toujours située. De plus, la prise en compte de ma positionnalité – en tant que femme racisée issue d'un contexte migratoire et marqué par un héritage colonial – enrichit

l'analyse en offrant une perspective critique sur les mécanismes de domination. Comme le souligne Dorlin (2021), en référence aux travaux de Christine Delphy :

« Par conséquent, le savoir scientifique, tel qu'il s'effectue de fait, apparaît tout aussi situé et partisan, que le savoir féministe. La prétendue neutralité scientifique est une posture politique. Comme l'écrit Christine Delphy: « Qu'il n'y ait pas de connaissance neutre est un lieu commun. Mais de notre point de vue cela a un sens très précis. Toute connaissance est le produit d'une situation historique, qu'elle le sache ou non. Mais qu'elle le sache ou non fait une grande différence; si elle ne le sait pas, si elle se prétend "neutre", elle nie l'histoire qu'elle prétend expliquer [...]. Toute connaissance qui ne reconnaît pas, qui ne prend pas pour prémisse l'oppression sociale, la nie, et en conséquence la sert objectivement. » (Dorlin, 2021, p.24)

Cette citation rappelle que la prétendue neutralité scientifique est en réalité une posture politique, renforçant ainsi l'importance d'un point de vue situé dans la production de connaissances. En conclusion, cette réflexion sur la positionnalité affirme que la subjectivité est une force analytique qui permet de déconstruire les normes traditionnelles de production du savoir.

### 1.3 Exemples auto-ethnographiques

Cette section illustre concrètement l'approche auto-ethnographique à travers des récits personnels et des études de cas. Ces exemples servent à démontrer la pertinence de cette méthode pour mettre en lumière des réalités souvent occultées.

L'auto-ethnographie représente un tournant décisif dans les sciences sociales, en brouillant délibérément les frontières entre le.la chercheur.se et l'objet de recherche. Plutôt que de maintenir une distance « objective », cette approche privilégie l'expérience personnelle comme source légitime de savoir, permettant ainsi de révéler des dynamiques de pouvoir souvent occultées par les méthodes traditionnelles. Ce mouvement auto-ethnographique vise à décentrer les perspectives dominantes en redonnant la parole à ceux et celles dont les récits sont fréquemment marginalisés, en particulier les femmes racisées, les migrant-e-s, et les communautés historiquement opprimées.

Dans son article, Natasha Behl (2019) met en lumière les formes insidieuses de violence raciale, genrée et épistémique que subissent les femmes racisées dans le milieu académique. À travers son récit personnel, Behl illustre comment ces violences ne se contentent pas de façonner les trajectoires académiques, mais affectent également profondément la subjectivité et le positionnement intellectuel de ces femmes. Son travail montre la complexité de naviguer dans un espace académique imprégné de dynamiques de pouvoir inégales, ce que je tente moi-même de faire ici par la réappropriation de mon récit.

Marc Jahjah (2022) plonge dans l'expérience intime des micro-agressions racistes en France. Son récit, qui expose la violence des stéréotypes raciaux, démontre comment ces expériences façonnent non seulement l'identité personnelle, mais aussi la perception que les autres ont de lui. Jahjah offre une analyse de la manière dont le corps racisé devient un site de contestation, de souffrance, mais aussi de résistance silencieuse face à un ordre social profondément injuste. Shahram Khosravi (2010), lui, aborde son expérience de l'immigration clandestine. En décrivant les frontières non seulement comme des lignes géographiques, mais comme des lieux de violence institutionnelle et de marginalisation systématique, Khosravi révèle comment le statut d'immigré « illégal » transforme l'identité et redéfinit le corps en tant que site d'exclusion et de lutte. Son auto-ethnographie offre un regard incisif sur les conséquences humaines des politiques migratoires restrictives.

Ces exemples montrent comment l'auto-ethnographie permet de révéler les dimensions souvent invisibles de l'expérience humaine, en donnant une voix émancipatrice aux récits personnels dans les sciences sociales. Loin de se limiter à une simple narration, cette méthode ouvre des voies pour une compréhension plus profonde et plus engagée des dynamiques de pouvoir, tout en plaçant les expériences vécues au centre de l'analyse critique.

#### 1.4 Validité scientifique de la méthodologie auto-ethnographique : Déstabiliser les normes de savoir

Dans cette sous-partie, l'attention se porte sur la légitimité scientifique de l'auto-ethnographie. Il s'agit de démontrer comment cette méthode remet en cause les standards épistémiques traditionnels et offre une lecture alternative. L'auto-ethnographie, en tant que méthodologie de recherche, soulève des questions critiques sur la légitimité des savoirs produits à travers des récits personnels et subjectifs, alors que les sciences sociales traditionnelles ont souvent

valorisé « l'objectivité » et la distance critique. Cette méthode remet en cause les paradigmes épistémiques dominants, offrant une alternative pour comprendre les dynamiques de pouvoir et les processus d'oppression.

Isis Settles et ses collègues (2019) analysent la double contrainte à laquelle sont confronté-e-s les universitaires racisé-e-s, qui se trouvent à la fois hypervisibles en tant que cibles de surveillance institutionnelle et invisibles en tant que producteur.ices de savoir. Cette contradiction met en évidence l'utilité de méthodes comme l'auto-ethnographie, qui permettent de documenter ces expériences d'invisibilité imposée. L'auto-ethnographie offre ainsi un cadre pour articuler des récits qui échappent aux grilles d'analyse conventionnelles, révélant des dimensions cachées des relations de pouvoir.

Linda Tuhiwai Smith (2012), avance que les méthodologies de recherche doivent être réévaluées à travers une perspective décoloniale. Elle critique les approches positivistes qui ont historiquement marginalisé les savoirs des peuples colonisés. En ce sens, la méthode auto-ethnographique ne se contente pas de produire des données ; elle subvertit les hiérarchies épistémiques en légitimant des formes de savoir qui ont été systématiquement dévalorisées.

L'auto-ethnographie, en tant qu'outil féministe, se positionne comme une méthode qui ne se contente pas de documenter les expériences vécues, mais qui s'érige également en acte politique de résistance. En réintégrant les récits marginalisés au cœur de la réflexion, dans la voie de la théorie de bell hooks (1984), de la marge au centre, l'auto-ethnographie contribue à une reconfiguration des savoirs, mettant en lumière la manière dont les dynamiques de race, de genre et de classe s'entrelacent dans la production de l'expérience et de la science.

La validité scientifique de l'auto-ethnographie ne réside pas simplement dans la rigueur méthodologique, mais dans sa capacité à défier et à redéfinir les contours du savoir académique. En décentrant les perspectives traditionnelles et en valorisant les récits marginaux, l'auto-ethnographie participe à une transformation épistémologique qui reconnaît la multiplicité des expériences et des savoirs dans une perspective anticoloniale et intersectionnelle. Comme le souligne Laurel Richardson (2000), l'auto-ethnographie ne vise pas seulement à produire des données, mais à engager une réflexion critique sur la manière dont le savoir est construit, incarné et raconté. Contrairement aux récits d'enquêtes anthropologiques, souvent centrés sur une perspective héroïque ou universaliste, où l'auteur.e se positionne comme un observateur

éclairé ou un protagoniste exemplaire, cette approche critique déstabilise les prétentions positivistes à l'objectivité. L'auto-ethnographie telle qu'elle est envisagée ici diffère en ce qu'elle revendique la subjectivité non pas comme un simple outil narratif, mais comme une posture politique incarnée, engageant un positionnement critique face aux dynamiques de pouvoir et aux systèmes d'oppression.

L'intégration de la méthode contradictoire dans mon approche auto-ethnographique enrichit la rigueur analytique en confrontant les expériences personnelles à des cadres théoriques et contextuels diversifiés. Cette méthode consiste à analyser mon expérience en confrontant plusieurs perspectives, théories ou cadres conceptuels parfois divergents ou opposés. Cette approche, couramment utilisée dans des méthodologies critiques et réflexives, vise à enrichir l'analyse en mettant en dialogue des points de vue multiples, ce qui permet de dépasser une lecture univoque et de révéler des nuances souvent invisibles. Dans le cadre de l'auto-ethnographie, la méthode contradictoire implique la confrontation des récits personnels avec des théories académiques pour valider ou questionner des expériences vécues, la mise en évidence des contradictions internes dans un récit, révélant ainsi des dynamiques d'oppression, de résistance ou de subjectivité. En pratique, cette méthode cherche à éviter une validation simple ou linéaire des expériences et à utiliser les contradictions comme des opportunités pour élargir et approfondir la réflexion. Même dans les approches classiques, l'analyse des phénomènes sociaux repose souvent sur une confrontation entre des perspectives opposées, afin de mieux saisir leur complexité et leur caractère nuancé.

Dans leur analyse de l'œuvre de Norbert Elias sur Mozart, Heinich et Jefferson (2015) explorent comment Elias déconstruit le mythe du génie isolé en situant Mozart dans un réseau de relations sociales, économiques et culturelles qui ont influencé sa création artistique. Cette démarche contradictoire permet de dépasser les interprétations monolithiques en révélant les tensions et les interconnexions entre l'individu et la société. Appliquée à l'auto-ethnographie, cette approche invite le chercheur à situer ses propres expériences non pas comme des récits isolés, mais comme des phénomènes imbriqués dans des structures sociales complexes, susceptibles d'être interprétés et réinterprétés à la lumière de perspectives multiples. De même, Passeron et Revel (2005) argumentent que la confrontation systématique de cas particuliers à des théories générales permet de tester, affiner et parfois remettre en question les cadres conceptuels établis. Cette démarche dialectique enrichit la compréhension des phénomènes en

dévoilant les exceptions, les paradoxes et les divergences qui échappent aux approches homogénéisantes.

Dans l'auto-ethnographie, cela implique une réflexivité critique où le chercheur, la chercheuse conscientise et déconstruit sa propre subjectivité et les multiples interprétations possibles de ses expériences, contribuant ainsi à une production de connaissance plus robuste et nuancée. En incorporant la méthode contradictoire, elle permet d'articuler une compréhension des dynamiques sociales en confrontant le vécu individuel à des discours théoriques variés, tout en reconnaissant et en explorant les contradictions inhérentes à l'expérience humaine. Cette approche méthodologique renforce la validité scientifique de l'auto-ethnographie en démontrant sa capacité à produire des analyses critiques et réflexives qui contribuent de manière significative au corpus des sciences sociales.

En adoptant une méthodologie auto-ethnographique, il devient possible de montrer des dimensions invisibles de l'oppression, souvent absentes des récits dominants. Cette approche permet non seulement de documenter la violence épistémique, mais aussi de contextualiser ces expériences personnelles dans un cadre historique et social plus large. Ainsi, comprendre l'histoire des femmes arabes musulmanes en France depuis 2000, et la manière dont leurs identités ont été façonnées par des dynamiques coloniales, patriarcales, et islamophobes, devient une extension naturelle de cette réflexion. L'auto-ethnographie ne se limite pas à une introspection personnelle ; elle s'ancre dans une analyse critique des structures de pouvoir historiques qui continuent d'influencer la vie quotidienne des femmes marginalisées.

Cette perspective auto-ethnographique, en mettant en lumière les liens entre expériences individuelles et structures systémiques, invite à explorer plus en profondeur les dynamiques historiques qui sous-tendent ces oppressions. Comprendre l'islamophobie en France nécessite de la situer dans une histoire genrée, marquée par une continuité coloniale et par les résistances qui en émergent. En retraçant les trajectoires des femmes arabes musulmanes, il devient possible de révéler comment leur marginalisation est enracinée dans des politiques et des représentations héritées du passé colonial, tout en examinant les formes contemporaines de lutte et de résilience.

Dans le cadre de cette recherche, l'auto-ethnographie est mobilisée pour articuler l'expérience personnelle des violences policières avec une analyse théorique critique. Parallèlement, la

méthode contradictoire consiste à confronter ces récits individuels à divers cadres théoriques afin de mettre en dialogue des perspectives parfois opposées. Cette double approche permet de dévoiler les tensions internes et les paradoxes inhérents aux processus d'oppression, tout en offrant une relecture des récits de résistance. Ce faisant, elle contribue à interroger la légitimité des savoirs dominants et à proposer une nouvelle lecture, à la fois personnelle et politique, des dynamiques de pouvoir.

En conclusion, la discussion sur la validité scientifique établit que l'auto-ethnographie, loin d'être une simple introspection, constitue un outil rigoureux pour déstabiliser et enrichir les normes de production du savoir.

## 2. Une Histoire genrée de l'islamophobie en France : Entre continuité coloniale et résistances émergentes

### 2.1 Contexte historique : Une radicalisation des dynamiques islamophobes genrées

Cette section retrace le contexte historique qui a favorisé la radicalisation de l'islamophobie en France. Elle met en lumière les événements et les politiques qui ont contribué à la construction d'un discours genré sur l'Islam.

Pour comprendre la situation actuelle des femmes musulmanes en France, il est crucial de remonter aux événements marquants avant même les années 2000. L'assaut contre les femmes musulmanes, notamment dans le cadre scolaire, trouve ses racines dans l'affaire des foulards de Creil en 1989, lorsque trois jeunes filles furent exclues de leur collège pour avoir porté le hijab. Cette affaire, validée par le Conseil d'État, marque le début d'un débat public et institutionnel sur le port du voile, qui va façonner les perceptions de l'Islam et des femmes musulmanes dans la société française (Hajjat & Mohammed, 2013). Cependant, cette obsession française pour les corps féminins arabes et musulmans s'inscrit dans une histoire bien plus longue, remontant notamment aux croisades et aux constructions orientalistes. Les discours sur la sexualité et la moralité des femmes musulmanes ont servi à justifier des rapports de domination depuis des siècles. Mon choix de situer l'analyse à partir des années 2000 s'explique par une intensification des dynamiques islamophobes genrées après des événements tels que les attentats du 11 septembre 2001 et le contexte politique français qui en a découlé, marqué par la montée des lois et discours ciblant spécifiquement les femmes voilées. Ce

contexte de crispation autour de la visibilité de l’Islam culmine en 2004 avec l’adoption des lois sur la laïcité interdisant les signes religieux ostentatoires à l’école. Bien que ces lois aient été justifiées par le principe de laïcité, elles ont souvent été interprétées comme une attaque ciblée contre les femmes musulmanes, en particulier celles portant le hijab, créant un cadre légal qui a contribué à leur exclusion symbolique et matérielle.

L’année 2001 constitue un tournant décisif avec les attentats du 11 septembre aux États-Unis, qui ont déclenché une vague d’islamophobie dans le Nord global caractérisée par un racisme antimusulman résultant du processus de racialisation de l’Islam, par les discours et représentations orientalistes envers les sociétés dites arabes et leurs membres. Ce processus violent a opprimé, détruit et tué des dizaines de milliers de personnes et communautés musulmanes aux USA, en Occident, au Moyen-Orient et en Afrique, en incluant l’accélération génocidaire contre le peuple palestinien.<sup>2</sup> Ce contexte a profondément affecté les musulmans à travers le monde et spécifiquement en France. Le plan Vigipirate, mis en place pour renforcer la sécurité nationale, a contribué à une surveillance accrue des populations musulmanes, particulièrement visible à travers les contrôles policiers ciblés et la montée en puissance des discours sécuritaires. Ce cadre, articulé autour d’un discours d’urgence, a accru la racialisation des citoyen-ne-s français-e-s d’origine arabe ou de confession musulmane, justifiant leur oppression sous prétexte de protection de la nation.

Les émeutes de 2005 dans les banlieues françaises ont souligné les fractures profondes en France. Ces émeutes, déclenchées par la mort tragique de deux jeunes, Zyed Benna et Bouna Traoré, l’un noir, l’autre arabe, dans une banlieue parisienne, ont révélé l’existence d’une jeunesse marginalisée, souvent issue de l’immigration « postcoloniale », vivant dans des conditions de précarité et de stigmatisation. Comme l’analyse Didier Lapeyronnie (2008), ces quartiers concentrent les effets de l’exclusion économique, sociale et politique, créant une spirale de marginalisation qui alimente les tensions entre les populations racisées et l’État. Dans ce contexte, les femmes arabes musulmanes, souvent réduites à des symboles dans les discours publics, ont été à la fois témoins et symboles des tensions qui traversent la société française. Ces événements ont illustré la réalité d’une citoyenneté incomplète, où les droits et la reconnaissance des populations racisées restent inégalement distribués, reproduisant des dynamiques héritées de la période coloniale.

---

<sup>2</sup><https://watson.brown.edu/costsofwar/figures> (consulté le 12 décembre 2024)

Les attentats à référent islamiste de Charlie Hebdo en janvier 2015 et du Bataclan en novembre de la même année ont exacerbé cette dynamique. En réponse à ces événements, le discours public s'est radicalisé, associant de plus en plus l'Islam à une menace pour la sécurité nationale. Comme le soulignent Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed (2021), ces événements ont permis une intensification de l'islamophobie d'État, marquée par des mesures sécuritaires renforcées et une stigmatisation systémique des populations musulmanes. Après les attentats, le discours politique s'est appuyé sur un climat de peur pour promouvoir des mesures accrues de surveillance et justifier une méfiance devenue banale envers l'ensemble de la communauté musulmane.

Les femmes musulmanes, et plus spécifiquement celles portant le voile, sont devenues des cibles privilégiées de ces politiques de sécurité, leur visibilité étant perçue comme une forme de défiance à l'égard des valeurs républicaines. Le renforcement du plan Vigipirate à travers des dispositifs sécuritaires plus coercitifs a encore exacerbé cette stigmatisation, transformant les femmes musulmanes en symboles de cette opposition perçue entre l'Islam et la République. Ces lois et dispositifs sécuritaires, sous prétexte de la lutte contre le terrorisme, ont contribué à racialisier les femmes voilées en les associant à des menaces à l'ordre public, consolidant ainsi une logique répressive qui confond visibilité religieuse et danger sécuritaire.

Cette trajectoire historique de l'islamophobie trouve ses racines dans la vision orientaliste analysée par Edward Saïd. L'orientalisme, tel que Saïd le définit, se manifeste par la construction d'une altérité, ici l'Islam et les femmes musulmanes, en tant qu'entités opposées à l'Occident rationnel et civilisé. Meyda Yegenoglu (1998), comble l'angle mort de Saïd en insistant sur la dimension genrée de l'orientalisme. Elle écrit que « le voile des femmes musulmanes a toujours servi d'écran sur lequel les fantasmes occidentaux de domination et de libération sont projetés ». Selon Yegenoglu, le corps féminin musulman devient un terrain de négociation entre oppression et libération, permettant à l'Occident de se positionner comme le sauveur des femmes musulmanes tout en renforçant des structures de domination coloniale. En articulant ces deux perspectives, on saisit mieux comment les femmes musulmanes sont construites comme une double altérité : non seulement en tant que musulmanes dans un contexte islamophobe, mais aussi en tant que femmes dont les corps et les pratiques culturelles sont constamment sexualisés et surveillés dans l'imaginaire colonial.

L'histoire coloniale de la France, particulièrement son passé au Maghreb, continue de marquer les relations entre l'État et ses citoyens d'origine arabe et/ou de confession musulmane. Ce

passé colonial renforce une perception selon laquelle les femmes musulmanes doivent être « libérées » par la République, souvent au mépris de leurs propres choix et volontés.

Françoise Vergès (2017), analyse comment la France continue d'exercer un contrôle sur les corps des femmes racisées, reproduisant des logiques héritées du colonialisme. La colonialité, qui persiste dans les structures françaises, impose aux femmes musulmanes une norme de féminité occidentale, sous couvert d'universalisme républicain. Elsa Dorlin (2009), souligne que ces dynamiques ne sont pas nouvelles. Elles s'ancrent dans une longue histoire où la nation française s'est construite en opposition à ses colonies, en particulier à l'Algérie, où la femme musulmane a été instrumentalisée à la fois comme un symbole de l'altérité et comme un objet de domination. Dorlin avance que la France a continuellement utilisé les corps des femmes racisées comme un champ de bataille idéologique, où la question de l'apparence et de la moralité est utilisée pour renforcer une vision homogène et exclusive de la nation.

Ces dynamiques coloniales et sécuritaires expliquent pourquoi, depuis les années 2000, les femmes musulmanes continuent d'être au cœur des débats sur l'identité française. Comme le souligne Joan Scott (2007), les débats autour du voile ne concernent pas seulement les droits des femmes ou la laïcité, mais reflètent aussi une obsession nationale sur ce que signifie être français dans un monde globalisé. Cette focalisation sur les femmes musulmanes, souvent voilées, incarne les angoisses contemporaines d'une France confrontée à sa propre diversité, mais aussi à la montée de l'extrême droite, qui instrumentalise ces débats pour renforcer des discours xénophobes et islamophobes. Joan Scott montre que cette dynamique repose sur une forme de « sexularisme » — une articulation entre laïcité et contrôle des corps féminins — qui permet de justifier l'exclusion des femmes musulmanes au nom des valeurs républicaines tout en réaffirmant une domination culturelle héritée de l'histoire coloniale. Ainsi, les femmes musulmanes sont prises dans une double injonction : elles doivent se conformer à une idée universaliste de la liberté et de l'émancipation tout en étant maintenues en marge d'une citoyenneté pleinement reconnue. Ainsi, l'analyse du contexte historique souligne l'importance de comprendre les racines coloniales et les continuités qui alimentent les dynamiques islamophobes actuelles.

## 2.2 Des marges aux sphères publiques : La prise de parole des femmes musulmanes comme rupture politique

Cette sous-partie se concentre sur la transformation du discours public par la prise de parole des femmes musulmanes. Elle présente comment ces voix, longtemps marginalisées, émergent pour contester les normes établies.

Face à ce contexte hostile, des femmes musulmanes en France ont émergé comme des actrices centrales dans les débats publics, redéfinissant les contours de leur propre identité et revendiquant leur place dans une société qui cherche souvent à les effacer. Cette prise de parole n'est pas seulement une réaction aux politiques oppressives, mais aussi un acte de résistance et de réappropriation de leur narrative, en écho à une longue tradition de luttes contre les oppressions raciales, de genre, et religieuses.

Hanane Karimi (2023) analyse comment les femmes musulmanes ont été construites dans le discours public français comme des figures menaçantes, dangereuses non seulement pour la laïcité, mais aussi pour la sécurité nationale. H. Karimi montre que cette construction s'inscrit dans une dynamique intersectionnelle où l'islamophobie, le sexisme et le racisme se croisent pour créer une forme spécifique de marginalisation. Pourtant, ces femmes, loin de se laisser enfermer dans ces représentations réductrices, ont commencé à articuler leur propre vision du féminisme, ancré dans leurs réalités culturelles et religieuses. En revendiquant un féminisme islamique, elles redéfinissent les termes du débat et offrent une perspective qui défie les stéréotypes et les attentes d'une société française encore coloniale.

Le féminisme islamique en France se caractérise par une double revendication : d'une part, il s'agit d'un projet de réappropriation des discours et des pratiques culturelles propres aux communautés musulmanes, et d'autre part, d'une critique acerbe des constructions essentialistes qui réduisent les femmes musulmanes à de simples objets de domination par leurs pairs musulmans et les blancs. Concrètement, ce féminisme se manifeste par la formation de collectifs militants, l'organisation d'actions de sensibilisation et la production de récits qui déconstruisent les stéréotypes véhiculés par le discours dominant. Ces dynamiques permettent aux femmes de dépasser les cadres imposés par une laïcité instrumentaliste et de proposer une lecture plurielle de la féminité. Ce courant théorique et pratique s'inscrit dans une démarche décoloniale qui questionne la neutralité prétendue des savoirs et offre une perspective engagée pour réinventer la citoyenneté et l'émancipation des femmes musulmanes.

Mon travail s'inscrit dans cette dynamique en soulignant que les représentations des femmes musulmanes sont profondément ancrées dans des imaginaires racialisés où elles sont perçues

comme l'incarnation de l'altérité absolue — celle de femmes, non-blanches, appartenant à un universalisme concurrent, celui de l'islam. Ce positionnement trouve des échos dans les analyses postcoloniales, notamment celles d'Edward Saïd et de Meyda Yeğenoğlu, qui démontrent comment l'orientalisme continue de façonner les perceptions des corps et des voix des femmes musulmanes. Ces dernières, en revendiquant leur identité et leur foi, ne sont pas de simples victimes passives, mais des actrices politiques et sociales qui redéfinissent activement les espaces publics en France.

Dans cette optique, leur prise de parole constitue une rupture politique fondamentale : elles subvertissent les attentes occidentales, défient la construction d'un récit national qui exclut leurs voix, et utilisent leur visibilité comme un outil de résistance. Ces femmes illustrent ce que Chandra Talpade Mohanty (2003) appelle une pratique féministe décoloniale, en mobilisant leur subjectivité pour réécrire les récits hégémoniques. Cette pratique, qui entre en résonance avec mon cadre théorique, montre que leur action s'inscrit dans un projet plus vaste de réappropriation des espaces publics, où elles redéfinissent non seulement leur place, mais aussi les contours mêmes de la citoyenneté en France.

En conclusion, la transition des marges vers la sphère publique illustre le pouvoir subversif de la parole et marque une rupture significative avec le discours dominant.

### 3. Éducation et innocence : Aux racines de la racialisation et de l'effacement

#### 3.1 Criminalisation de la race dès l'enfance

Cette sous-partie explore comment la construction sociale de la race se manifeste dès l'enfance, notamment par des mécanismes de criminalisation différenciés. Elle présente les premières marques d'injustice dans le système éducatif. Pour assurer une continuité analytique, les sections consacrées à l'histoire genrée de l'islamophobie et à l'analyse de l'éducation et de l'innocence sont intégrées dans une perspective globale qui allie théorie et empirisme. En effet, ces analyses ne se présentent pas comme des éléments isolés, mais comme des composantes interdépendantes qui, ensemble, éclairent la manière dont les dynamiques de pouvoir se construisent et se reproduisent.

Les recherches de Robin Bernstein (2011) révèlent comment les notions d'innocence ont été historiquement racialisées, créant une dichotomie où l'innocence est un privilège réservé aux

enfants blancs. Bernstein montre que cette construction de l'innocence blanche a servi à justifier l'oppression des enfants noirs en les présentant comme intrinsèquement criminels ou en les déshumanisant complètement, par exemple, la manière dont les jeunes filles noires sont souvent adultifiées dans le système scolaire, perçues comme plus âgées, plus responsables et moins innocentes que leurs paires blanches. Cette perception biaisée conduit à des taux disproportionnés de suspensions et d'expulsions. Bernstein illustre comment, historiquement, l'innocence a été racialement réservée.

Amanda E. Lewis et Maria Hantzopoulos (2019) soulignent que cette négation de l'innocence n'est pas une nouveauté, mais s'inscrit dans une longue tradition où les enfants des minorités raciales sont perçus comme des dépositaires naturels de la criminalité. Nithya Manivannan (2015), va plus loin en théorisant que l'innocence inconditionnelle accordée aux enfants blancs renforce un système de culpabilité inhérente attribué aux enfants racisés. Cela crée un environnement où les jeunes racisées sont constamment suspectées, leurs comportements pathologisés, et leurs aspirations étouffées par un système qui les prive de l'humanité fondamentale accordée à leurs homologues blancs. Les enfants racisés, et en particulier les filles, sont dépossédés de leur statut d'enfant à travers des pratiques systématiques de surveillance, de criminalisation et de punition. Cette notion de « dés-enfantement » (unchilding) théorisé par Nadera Shalhoub-Kevorkian (2019) rend compte du processus par lequel les enfants racisés sont exclus de l'innocence universelle qui est généralement accordée aux enfants. Elle utilise l'exemple des enfants palestiniens, qui sont déshumanisés et criminalisés dès leur plus jeune âge ; l'enfant racisé est d'abord un futur adulte perçu comme dangereux, avant d'être un enfant à protéger.

Ainsi, l'analyse de la criminalisation de la race dès l'enfance révèle les prémices d'un processus de marginalisation qui se perpétue tout au long de la vie.

### 3.2 L'innocence blanche et l'innocence conditionnelles des femmes racisées : une double domination

Ici, la section distingue entre l'innocence attribuée aux enfants blancs et celle, conditionnelle, accordée aux enfants issus de minorités. Cette dualité est analysée comme un outil de domination et d'exclusion.

Dans un contexte marqué par l'islamophobie croissante, les jeunes filles musulmanes sont perçues comme une menace culturelle, mais aussi comme des vecteurs potentiels de radicalisation, une perception qui dérobe leur innocence. L'analyse d'Alisha Nguyen (2021) montre comment les enfants racialisés dans les sociétés occidentales sont piégés dans un espace où leur innocence est constamment remise en question, renforçant leur marginalisation et leur criminalisation dans des environnements éducatifs supposés neutres.

L'idée de l'innocence est profondément liée à des notions de pureté et de vulnérabilité, traditionnellement associées à l'enfance. Cependant, cette innocence est loin d'être universelle. Pour les enfants racisés, cette innocence est conditionnelle, voire inexistante. Ce phénomène montre comment les jeunes enfants racisé.es sont privés d'une protection fondamentale. Ils sont confrontés à une lecture de leur corps et de leur comportement à travers des stéréotypes négatifs, les rendant plus susceptibles de subir des violences institutionnelles et des sanctions disciplinaires disproportionnées. Des travaux comme ceux de Louisa Yousfi (2022) révèlent comment le système éducatif français participe à cette déshumanisation, en perpétuant une méfiance à l'égard des enfants racisés, ce qui leur retire leur droit à l'innocence de l'enfance.

En parallèle, Wekker (2016) décrit l'innocence blanche comme un mécanisme de défense collectif qui permet aux personnes blanches de rester inconscientes de leur privilège racial et des structures de pouvoir racistes. Cette « innocence » permet aux individus et aux institutions de se présenter comme neutres et bienveillants, tout en participant activement à la reproduction des inégalités raciales. L'innocence blanche ne se limite pas à la défense passive de l'ignorance, mais devient un outil pour refuser de reconnaître les injustices et légitimer les comportements et politiques racistes. Cette dynamique d'innocence blanche contribue à l'imposition d'une forme d'inconscience raciale chez les racisé.es eux-mêmes. Ce processus pousse les personnes racisées à minimiser ou à ignorer les effets structurels de la race sur leur propre vie, en les enfermant dans le paradigme méritocratique. Les structures sociales, légitimées par l'innocence blanche, maintiennent cette inconscience chez les racisé.es, les amenant parfois à intérioriser leur marginalisation comme étant de leur propre fait, plutôt que de reconnaître les logiques raciales en jeu.

Entre la négation de l'innocence des enfants racisés, l'innocence blanche comme aveuglement volontaire, et l'inconscience raciale imposée aux personnes racisées ; ces éléments jouent un rôle clé dans la perpétuation des systèmes de domination raciale, tant du côté des opprimé.es

que des oppresseurs. Cela permet d'analyser les effets de la racialisation dès l'enfance, comment elle se traduit par une intériorisation de la subordination chez les personnes racisées, tout en protégeant les privilèges de l'innocence blanche.

L'innocence conditionnelle des enfants racisés est non seulement une conséquence de leur racialisation, mais aussi un outil de maintien des structures de pouvoir racistes fonctionnant comme une menace permanente de destruction sociale et physique. Ce processus façonne leur trajectoire et leur relation avec les institutions éducatives, sociales, et judiciaires tout au long de leur vie, et constitue une forme insidieuse de violence structurelle.

### 3.3 La dynamique raciste et coloniale du colorblindness : L'aveuglement volontaire au service de la perpétuation des privilèges blancs

Le concept de colorblindness, ou daltonisme racial, à savoir « ne pas voir les couleurs » (ne pas reconnaître l'impact matériel que joue la race dans la société) joue un rôle fondamental dans la compréhension de la marginalisation des femmes racisées. Amanda Gebhard, Sheelah McLean, and Verna St. Denis (2022) illustrent comment ces dynamiques contribuent à maintenir l'inconscience conditionnelle chez les femmes racisées. Ce concept fait référence à un état où ces femmes, évoluant dans un système qui prétend être égalitaire, ne sont pas pleinement conscientes de la manière dont leur identité raciale affecte leur vie. Dans des contextes marqués par le daltonisme racial (ou colorblindness), les discours méritocratiques invisibilisent la réalité des inégalités raciales, poussant ces femmes à croire que les obstacles qu'elles rencontrent sont liés uniquement à leurs efforts ou compétences, et non à des structures racistes sous-jacentes.

Dans mon parcours scolaire, la dynamique « colorblind » s'est traduite par une négation de mon identité raciale, où ma réussite devait s'inscrire dans une neutralité républicaine qui ne reconnaissait ni mes origines ni les obstacles raciaux auxquels j'étais confrontée. En refusant de voir la race, l'institution scolaire légitimait la violence raciale que je subissais. Mon éducation était ainsi marquée par une double exigence : réussir en tant qu'individu méritant tout en effaçant toute trace de ma différence raciale. Cette dynamique relève d'une volonté plus large en Occident d'ériger la blanchité comme norme universelle, tout en pathologisant les identités racialisées comme déviantes ou inférieures. En réalité, cette neutralité n'est qu'une façade qui masque les mécanismes structurels de domination raciale et sociale. Ainsi, mon passage à travers le système éducatif français m'a confronté à cette réalité : bien que mes

parents aient accédé à une certaine forme de capital économique, ce capital ne m'a pas protégée de la violence symbolique et physique exercée par un système qui refuse de reconnaître l'existence même du racisme.

En résumé, l'examen de la criminalisation des enfances racialisées permet de comprendre comment les premières interactions avec le système éducatif et institutionnel participent à la construction d'un rapport de pouvoir inégalitaire. Cette section commence à répondre à mes questionnements de recherche en démontrant que les violences institutionnelles et la marginalisation ne sont pas des phénomènes isolés, mais s'inscrivent dans une continuité historique et structurelle. L'analyse de l'enfance apparaît ainsi comme un prisme essentiel pour décrypter les mécanismes de domination et pour envisager des pistes de résistance à long terme.

Le premier chapitre a posé les bases méthodologiques et contextuelles nécessaires pour comprendre le cadre d'analyse adopté dans ce travail. En déconstruisant les normes épistémiques positivistes et occidentalo-centrés, il a montré comment une méthodologie auto-ethnographique peut non seulement servir à rendre visibles des expériences souvent invisibilisées, mais aussi à questionner les structures de pouvoir qui sous-tendent la production du savoir. Par ailleurs, l'examen historique et genré des dynamiques islamophobes en France a établi une continuité entre les logiques coloniales et les mécanismes actuels de racialisation et d'exclusion. Enfin, l'analyse des processus de criminalisation de la race dès l'enfance a permis d'explorer comment ces dynamiques façonnent l'expérience des femmes racisées dès leurs premières interactions avec les institutions.

Le chapitre qui suit s'appuie sur ces fondations pour approfondir l'examen de la violence institutionnelle et de ses manifestations dans la sphère individuelle. À travers une auto-ethnographie des violences policières vécues à l'adolescence, il explore le corps comme site de domination et de résistance, tout en inscrivant ces expériences dans un contexte historique et structurel. Ce passage des cadres théoriques et collectifs à une perspective incarnée et intime permet de mettre en lumière les effets matériels et émotionnels de l'oppression systémique, en préparant le terrain pour une réflexion sur les réponses et résistances possibles dans le chapitre suivant.

## CHAPITRE 2 : AUTO-ETHNOGRAPHIE DES VIOLENCES POLICIÈRES VÉCUES À L'ADOLESCENCE

### 1. Racines d'une domination systémique : Entre migration et méritocratie illusoire

Ma trajectoire migratoire est profondément marquée par l'histoire coloniale et néocoloniale de la France et de l'Algérie. Je suis la petite-fille de moudjahidines<sup>3</sup> du FLN qui ont lutté pour l'indépendance de leur pays. Cette lutte, souvent dépeinte de manière héroïque dans les récits familiaux, a néanmoins laissé des traces profondes de douleur et de perte. Quand mes grands-parents ont émigré en France après l'indépendance, ils ont quitté une Algérie dévastée par la guerre et sont arrivés dans un pays qui les percevait encore comme des sujets coloniaux, malgré leur statut légal de citoyens français. Cette migration ne représente pas une simple quête d'une meilleure vie matérielle, mais symbolise les contradictions et blessures laissées par la domination coloniale. La France « postcoloniale », tout en accordant une citoyenneté formelle aux Algérien-ne-s, maintient une perception racialisée qui les déshumanise et les marginalise.

L'histoire migratoire algérienne vers la France, l'une des plus anciennes d'Afrique du Nord, incarne une complexité souvent réduite à des représentations simplistes ou stéréotypées. Dès le tournant du XXe siècle, des vagues successives de migrations socialement hétérogènes se sont formées, allant de travailleurs agricoles recrutés pour les besoins industriels en métropole à des élites formées dans les écoles coloniales. Cette diversité sociale et historique souligne que les trajectoires migratoires algériennes ne se limitent pas à une homogénéité de classe ou de statut. Cependant, cette pluralité a été progressivement écrasée sous le poids d'un imaginaire colonial qui essentialise les migrant-e-s en tant que groupe homogène, marqué par des caractéristiques présumées dangereuses ou déviantes. Abdelmalek Sayad (1999) décrit comment les migrations algériennes vers la France ont été profondément façonnées par les dynamiques coloniales. Les Algériens, sujets français, mais non-citoyens, étaient perçus comme des « étrangers intérieurs, » une condition qui a perduré bien après l'indépendance de l'Algérie. Sayad met en lumière la violence symbolique de ce statut ambivalent : à la fois nécessaires pour le développement économique de la France et rejetés comme corps étrangers, les migrants se sont retrouvés pris dans une logique de « domination différenciée. »

---

<sup>3</sup> Un moudjahid est le titre officiel de toute personne (algérienne ou étrangère) qui a combattu pendant la Guerre d'Algérie dans le FLN, pour l'indépendance de l'Algérie. Le mot désigne dans l'Islam un combattant de la foi.

Cette ambivalence s'est inscrite dans les structures sociales françaises, où l'idée d'une « mobilité sociale » pour les enfants de migrants devient un mirage. Si la méritocratie républicaine promet une ascension sociale par le travail et l'éducation, la réalité des assignations raciales, économiques et sociales renforce les barrières systémiques. Les descendants de migrants algériens sont ainsi confrontés à une double injonction : prouver leur « intégration » tout en portant le fardeau des stéréotypes hérités du passé colonial.

L'analyse de ma trajectoire migratoire et de classe veut révéler les dynamiques complexes de cette socialisation « postcoloniale » et les illusions de la blancheur capitaliste. En tant que petite-fille de moudjahidines du FLN, mes racines sont ancrées dans la résistance anticoloniale, un héritage de luttes pour la liberté qui se heurte aux réalités néocoloniales et raciales que je vis en France et plus tard au Canada. Mon parcours familial, du contexte algérien colonisé à l'ascension sociale de mes parents en France, incarne une tension entre deux dynamiques : celle de la mobilité sociale et celle de la persistance des inégalités raciales. Ce contexte historique et social est essentiel pour comprendre la manière dont ma trajectoire personnelle se situe à l'intersection de la race, de la classe et du genre, tout en étant façonnée par le poids de l'histoire coloniale. Karima Lazali (2018) met en lumière l'impact des guerres coloniales sur la psyché collective des colonisés. Elle montre comment les violences de la guerre d'Algérie, à la fois physiques et symboliques, continuent d'informer les relations entre la France et ses ex-colonies, ainsi qu'entre la société française et ses populations issues de l'immigration algérienne.

Le début de ce chapitre explore les racines structurelles des violences institutionnelles et policières subies à l'adolescence. Ces racines s'inscrivent dans une histoire familiale marquée par la migration et dans des dynamiques de classe où la promesse d'une mobilité sociale s'avère illusoire dans un système façonné par des logiques raciales. Cette analyse des trajectoires migratoires et sociales pose les bases pour comprendre comment l'école, en tant qu'institution clé, joue un rôle actif dans la reproduction des inégalités raciales.

### 1.1 Trajectoire migratoire et de classe : La mobilité comme mirage dans un système racialisé

Cette sous-partie interroge le lien entre la trajectoire migratoire et les dynamiques de classe. Elle montre comment la promesse d'une mobilité sociale se heurte aux barrières structurelles liées à la race.

Mes deux parents sont d'Algérie, nés en France. Mon père est Kabyle de Yakuren dans les montagnes, ma mère est de Sétif. Leurs deux familles respectives arrivent en France au début des années 70, mon grand-père maternel est un moudjahidine de la guerre d'Algérie, résistant du FLN. Il arrive en France avec sa femme, et commence à travailler dans une usine de textile pendant que ma grand-mère s'occupe du foyer. Mon grand-père paternel, lui aussi résistant du FLN, arrive en France au même moment avec sa femme et sa fille (la sœur aînée de mon père qui est née en Algérie), et commence à travailler dans les mines. L'émigration est particulièrement dure pour mes grands-parents, leurs départs soudain dus à la destruction causée par la guerre les rendent particulièrement attachés à leur Terre, je grandis dans un environnement où la culture algérienne et la religion musulmane sont célébrées et pratiquées quotidiennement. Mes parents se rencontrent dans la cité où leurs familles habitent dans les années 90 et se marient tôt. Mon père devient vite ouvrier et ma mère fait l'école d'infirmière. Ce passé immigré et ouvrier représente une grande partie de ma socialisation.

Quand j'arrive au lycée dans le centre urbain de l'agglomération où je vis, un an avant mon arrestation, plusieurs éléments clés de ma socialisation ont évolué ; la première chose : mon corps de jeune fille racisée, je suis une fille avec des formes, et je subis l'hypersexualisation et l'objectification de mon corps, à l'intersection de la race et du genre, je suis perçue et jugée par mes pairs racisés et par la majorité blanche.

Avec mon corps qui change, mon esprit aussi : l'injonction à l'extrême pudeur et la violence que m'inflige ma famille face à mon corps qui se développe et que je découvre m'aliènent. Mes amies blanches du même âge ne subissent pas aussi violemment la sexualisation qui vient avec la puberté. Je lis donc cette violence à travers le prisme orientaliste et la crois inhérente à mon environnement arabe et musulman. Je me déconnecte alors de ma culture et affirme un grand rejet de ma religion. J'ai donc 15 ans et je ne veux être ni arabe ni musulmane. Je lisse mes cheveux et je lis des classiques de la littérature française pour adopter un vocabulaire qui s'éloigne autant que possible de celui de ma famille. Ce passage par le racisme intériorisé doublé d'un mépris pour ma propre classe est mis en évidence par l'ascension sociale que

vivent mes parents au même moment. Ma mère a été promue cadre à l'hôpital, puis a décidé de devenir infirmière libérale (elle travaillait à son compte et avait ses propres patients). Mon père aussi est promu chef d'équipe à l'usine. Nous déménageons dans l'une des plus grandes maisons de notre ville, dont mes parents deviennent propriétaires. Ce changement de statut social se remarque alors par l'achat d'une nouvelle voiture et des voyages pendant les vacances d'été. À l'époque, sans avoir connaissance de ce que cela représentait, le privilège matériel ne m'apparaissait pas. Je ne percevais pas la distinction que cela engendrait avec les autres membres de ma famille ou de ma communauté, moins privilégiés, ni comment je me distinguais des blancs de la même classe sociale que moi. Je réalisais que j'étais traitée avec dédain par mes pairs blancs, mais que la réussite matérielle de mes parents m'offrait un accès à un certain entre-soi qui m'était refusé avant, celui d'une certaine bourgeoisie blanche que je rencontre notamment dans les concours d'éloquence, les associations de débats, etc. Je découvre rapidement ceci dit que ma place dans ses espaces est toujours conditionnelle, mais je ressens l'effet placebo d'appartenir aux valeurs occidentales construites en opposition avec « l'illibéralisme de l'Islam » (Thobani, 2022). Subera Thobani met en avant ce processus de construction dans son livre et nous informe :

“The construction of Islam as a religion of violence and the conflation of Muslim with terrorist during the early phase of the war on terror has received considerable attention. What has been less studied is how these constructs reworked the idea of the West as a cohesive entity, how they sutured over the ruptures wrought by capitalist globalization and particularistic Western nationalisms, evident in anti-globalization movements; these constructs also redefined gender/sexual egalitarianism into the distinctive cultural property of the West.” (Thobani, 2022, p.2)

Elle explique aussi cette position de relationalité entre l'Occident et les Autres :

“The West's relations to its numerous Others is structured by their asymmetrical positioning within the national and global hierarchies instituted by Europe.” (Thobani, 2022, p.4)

Je suis encore inconsciente que ma construction identitaire se fait en opposition. Je crois profondément au mythe méritocratique, et à la dynamique du colorblindness racial, je crois au mensonge républicain parce que j'ai vu mes parents réussir en travaillant fort et en se conformant aux attentes occidentales capitalistes. L'ascension sociale de ma famille à travers

le travail acharné, notamment celui de mon père ouvrier et de ma mère infirmière, semble en apparence confirmer le mythe de la méritocratie.

Pourtant, cette « réussite » est teintée d'une réalité plus complexe, cette mobilité est souvent limitée et conditionnée par des structures raciales et sociales rigides qui perpétuent l'infériorisation des classes populaires issues de l'immigration postcoloniale. L'acquisition de notre maison à crédit dans un quartier majoritairement blanc, éloigné des quartiers racialisés de notre ville, représente une tentative de dépasser les barrières raciales et de classe imposées par la société française. Toutefois, ce déplacement géographique ne suffit pas à effacer la racialisation quotidienne que nous subissons, qu'elle soit implicite ou explicite. En tant qu'enfant maghrébine, la réussite de mes parents comme ma réussite scolaire sont perçues comme suspectes dès mon plus jeune âge. On me demandait souvent si mon père était trafiquant de drogues, par exemple.

Loin d'être une promesse universelle, la mobilité sociale fonctionne souvent comme un instrument de violence symbolique dans un système racialisé. Les familles algériennes, comme l'explique Abdelmalek Sayad, investissent massivement dans l'éducation de leurs enfants, souvent au prix de sacrifices matériels et émotionnels. Pourtant, ces efforts sont régulièrement sabotés par des mécanismes d'exclusion institutionnelle, où les performances des élèves racisés sont systématiquement remises en question en raison de leur origine sociale et ethnique. Cette dissonance entre les efforts des familles et la reconnaissance de leurs mérites participe à une dynamique de reproduction sociale et raciale. La méritocratie devient un outil pour justifier l'échec des classes populaires racisées, en occultant les violences structurelles qui limitent leur mobilité.

L'année où j'ai été arrêtée, j'étais en première scientifique. Je ne me considérais ni comme arabe ni comme musulmane. En réalité, j'essayais de me détacher de ma culture en modifiant mon apparence physique pour maintenir une ambiguïté raciale qui n'existe pas vraiment, comme si cela changerait mon nom ou l'histoire de ma famille, ou la façon dont les blanc-hes me perçoivent. Je profite du changement de mon statut social pour exhiber ce que j'espère être un semblant de blancheur.

Si ma trajectoire migratoire et de classe révèle les tensions entre ascension sociale et assignation raciale, l'institution scolaire se profile comme l'un des principaux outils de maintien de cet ordre racial. L'école, sous couvert de méritocratie, met en place des mécanismes subtils, mais puissants de différenciation et de marginalisation, qui conditionnent les futurs rapports entre les individus racialisés et les institutions étatiques.

## 1.2 L'école méritocratique : une façade d'égalité au service de l'ordre racial

Au début de ce travail auto-ethnographique, mes premières réflexions se sont portées sur les premières fois où j'ai expérimenté un traitement institutionnel différencié. J'étais l'une des rares jeunes filles d'origine maghrébine et de confession musulmane dans une école majoritairement blanche. Avant cela, j'avais dû changer d'école à l'âge de 10 ans pour échapper au harcèlement scolaire de la part de mes camarades de classe à cause de mon poids. Mes parents à ce moment-là, viennent d'acheter une maison à crédit proche de ma nouvelle école dans une petite ville (environ 10 000 habitants) en campagne du nord de la France, dont la démographie est principalement blanche avec des minorités visibles dans les quartiers précarisés de la ville, rassemblant de nombreuses familles nord-africaines et subsahariennes, dont des familles musulmanes. Ces quartiers sont constitués en partie de logements sociaux et sont proches des principales écoles de la ville.

L'année où j'arrive, le gouvernement fait passer des tests standardisés dans toutes les matières à tous les élèves afin d'évaluer le niveau dans les communes. Je réussis ce test avec un score de 100 % dont mes parents sont très fiers. L'injonction à la réussite scolaire étant une incise clé de la socialisation d'enfant d'immigré, ma mère me disait toujours : « Tu vas devoir travailler plus qu'eux, pour avoir moins qu'eux, donc tu dois travailler très fort. » Ce « eux » se réfère à mes pairs blancs, qui bénéficient d'un privilège de race et de classe qui a permis que, le jour suivant le test standardisé, je sois convoquée chez le directeur avec mes parents et que je sois accusée d'avoir triché. Je plaide mon innocence, soutenue par mes parents face au directeur et les autres professeurs, pour qui ce n'est pas normal que j'aie mieux réussi ce test que l'élève considérée la plus brillante de l'école, une jeune fille blanche.

Je plaide pour mon innocence à 10 ans, pour prouver que je ne suis pas une tricheuse et que je mérite l'accolade qui vient avec la réussite du test. Mes parents sont choqués et ce n'est qu'avec

le soutien d'une professeure, une femme blanche, qui travaille ici depuis très longtemps, que ma légitimité est reçue. Cette déception, à l'époque, ne m'avait jamais semblé racialement chargée et, pourtant, elle s'inscrit dans un processus de racialisation et de conditionnement de l'innocence pour les enfants racisés, qui était un premier pas sans le savoir, vers la culmination de la violence institutionnelle dans l'exercice de la violence policière des années plus tard.

L'institution scolaire, souvent perçue comme un espace neutre et égalitaire, joue un rôle central dans la reproduction des inégalités raciales, notamment à travers le mythe méritocratique. Ce mythe, qui prétend que le succès scolaire est uniquement le fruit du travail et du mérite individuel, masque les dynamiques de pouvoir qui structurent l'accès à l'éducation et aux opportunités qu'elle procure. En réalité, l'école fonctionne comme un appareil idéologique d'État, ancré dans des logiques néocoloniales qui perpétuent des hiérarchies raciales et sociales.

Abdellali Hajjat (2021) révèle comment les discours islamophobes se sont institutionnalisés dans le système éducatif français, en particulier à travers les recherches académiques qui pathologisent la présence musulmane. Ces discours ne sont pas neutres ; ils contribuent à la construction d'un cadre normatif qui place les élèves racisés, et plus particulièrement les élèves musulmans, dans une position de suspicion permanente. Ce phénomène est exacerbé par le contexte Vigi-Pirate, où les politiques sécuritaires ont renforcé la stigmatisation des communautés musulmanes. L'espace éducatif devient alors un lieu de surveillance et de contrôle plutôt qu'un lieu d'émancipation.

L'exemple du test standardisé illustre la manière dont le mythe méritocratique se décompose lorsqu'il est appliqué à des élèves issus de minorités racisées. Lorsque j'ai réussi le test, au lieu d'être célébré, mon succès a été remis en question par l'institution. Cette réaction n'était pas un simple malentendu : elle s'inscrit dans une logique plus large de racialisation, où les capacités intellectuelles des élèves racisés sont systématiquement sous-évaluées, et leur réussite est perçue comme suspecte. La convocation de mes parents pour discuter d'une prétendue tricherie montre comment l'école, loin d'être un sanctuaire de l'égalité, reproduit les inégalités raciales en niant aux enfants racisés la reconnaissance de leur mérite. Cette expérience met en lumière la manière dont le système scolaire français participe à la criminalisation précoce des enfants racisés, conditionnant ainsi leur parcours et leurs interactions futures avec les institutions.

La méritocratie scolaire, loin d'offrir une égalité des chances, sert à préparer les enfants racialisés à des formes plus explicites de contrôle et de violence. Elle participe également à la production capitaliste d'une hiérarchie classe-race, qui destine ces enfants aux positions subalternes au sein du système économique. Les violences institutionnelles invisibles – qu'elles soient sociales, éducatives ou administratives – ne se limitent donc pas à une logique de contrôle ou de répression. Elles opèrent aussi comme un processus d'assignation économique racialisée, inscrivant dès l'enfance ces corps dans des trajectoires d'exclusion et de précarité. Ces mécanismes, bien que moins visibles, constituent un terrain propice à la future criminalisation des corps racialisés. Ils agissent en amont des expériences plus directes de répression que j'ai vécues, notamment lors de mon arrestation, révélant ainsi la continuité entre violence symbolique et violence physique dans le maintien des rapports de pouvoir.

### 1.3 Les violences institutionnelles invisibles : Préparer le terrain pour la criminalisation

Les violences institutionnelles qui se manifestent dans l'espace éducatif ne sont pas toujours visibles ; elles se cachent souvent derrière des discours de neutralité, de laïcité, et de méritocratie. Ces violences, cependant, sont bien réelles et ont des conséquences profondes sur la formation de l'identité des élèves racisés. Robyn Maynard (2018), explique comment ces formes de violences institutionnelles s'inscrivent dans une longue histoire de répression et de contrôle des corps racisés. Ces mécanismes sont subtilement intégrés dans le système scolaire, où des élèves qui remettent en cause par leur réussite les stéréotypes raciaux sont ciblés par des suspicions infondées et des accusations qui cherchent à réaffirmer l'ordre racial dominant. Cette expérience chez le directeur, pour prouver que je n'avais pas triché, s'inscrit dans ce continuum de violence institutionnelle cachée qui cherche à discipliner et à marginaliser les corps racisés dès l'enfance. En tant que jeune fille maghrébine et musulmane, issue d'une famille ouvrière, j'incarnais une menace pour l'ordre établi en réussissant dans un système qui n'était pas conçu pour me voir exceller. La méritocratie promise par l'école n'était pas censée s'appliquer à moi, ce qui explique pourquoi mon succès a été perçu comme une anomalie. La violence institutionnelle que j'ai subie ne se limitait pas à l'accusation de tricherie ; elle était une manifestation d'un contrôle racial et social plus vaste, visant à maintenir les hiérarchies existantes.

Ces expériences de violence institutionnelle, bien qu'apparemment isolées, sont symptomatiques d'un système plus large qui criminalise la race dès l'enfance, en conditionnant l'innocence et la méritocratie à des critères raciaux. Ce conditionnement a des conséquences durables, non seulement sur la trajectoire scolaire, mais aussi sur la manière dont les enfants racisés perçoivent leur place dans la société et leurs interactions futures avec d'autres institutions, comme la police. Mon récit montre que cette violence institutionnelle ne s'arrête pas à l'école ; elle se poursuit et s'intensifie à mesure que les enfants racisés grandissent, culminant dans des interactions de plus en plus brutales avec le système judiciaire et la police, où l'innocence doit être constamment prouvée.

Les dynamiques explorées dans cette première partie révèlent comment les trajectoires migratoires, l'institution scolaire et les violences institutionnelles invisibles collaborent pour inscrire les corps racialisés dans une logique de contrôle systémique. Ces mécanismes, bien que voilés par des discours de méritocratie et d'égalité, préparent le terrain pour des formes plus explicites de répression. Cependant, l'arrestation marque une étape décisive où cette répression devient tangible, physique et émotionnelle. La continuité des logiques coloniales, déjà présentes dans l'école et la société, s'incarne dans la violence policière, transformant le corps racialisé en champ de bataille. Cette deuxième partie propose une analyse des expériences corporelles et émotionnelles liées à ces violences, mettant en lumière comment elles s'inscrivent dans une politique de contrôle racial.

## 2. Le corps comme champ de bataille : Expériences incarnées de la violence politique

Le contexte familial et éducatif analysé dans la première section montre comment des institutions apparemment distinctes, comme l'école et la police, opèrent dans une continuité idéologique et structurelle. L'arrestation marque un point de bascule où les logiques de contrôle éducatif deviennent des logiques explicites de répression étatique. Cette violence policière, loin d'être un événement isolé, incarne la persistance de logiques coloniales dans la gestion des corps racialisés.

### 2.1 La violence policière comme continuité coloniale

Nous sommes alors en octobre 2017, l'année de mon arrestation ; des procédures gouvernementales en lien avec le renforcement du plan Vigipirate sont en place. Les étudiants des collèges et des lycées sont dans l'obligation de participer à des exercices de prévention anti-attentats, nommés PPMS. Ces exercices consistent en des simulations d'évacuation en cas d'attaque terroriste. À ce stade de mon parcours scolaire, je me distingue par mon sérieux, mon calme et ma reconnaissance en tant que déléguée de classe et déléguée au conseil de la vie lycéenne, avec l'ambition de représenter les élèves au conseil d'administration. Je suis une élève, non seulement studieuse, mais investie dans la vie du lycée, connue de ses camarades de classe, de ses professeurs, de l'administration. Mon bagage disciplinaire est celui de quelques observations pour bavardages et deux heures de colle pour les retards. Je n'ai pas le profil comportemental ni académique d'une élève à problème. Le seul endroit où mon comportement peut être perçu comme déviant, c'est en ligne. Je cultive un profil twitter avec d'autres élèves, où nous exerçons un humour caractérisé d'« humour noir ».

Pour contextualiser, à ce moment-là, les acteurs administratifs du lycée sont conscients que de nombreux élèves ont commencé à faire circuler des photos des professeurs à leur insu sur le réseau social Twitter. Bien que je ne participe pas à relayer ces photos ni à les prendre, je suis dans les cercles qui les reçoivent. La situation s'aggrave considérablement lorsque des allégations de relations pédocriminelles entre un professeur du lycée et certains élèves sont révélées sur Twitter et corroborées par les élèves concernées. Le principal adjoint demande à l'un des professeurs d'histoire-géographie de « stalker » les profils Twitter des élèves pour identifier ceux qui relaient les photos et les informations sur les enseignants. Le professeur en question entame donc une enquête et fait de nombreuses photos des tweets de plusieurs élèves. À cette période-ci, les étudiants ne prennent pas cela au sérieux et répondent donc aux attaques de l'administration sur leurs vies privées avec de l'humour sordide. Sur Twitter, plusieurs étudiants continuent de faire de mauvaises blagues, notamment au sujet des exercices PPMS qui vont se tenir. Un des élèves du lycée va même jusqu'à créer un nouveau profil à partir duquel il se fait passer pour un potentiel « terroriste », l'élève en question, découvert par l'administration plus tard, est un garçon blanc.

Le jour des exercices PPMS, je tweet du confort de ma classe : « j'espère qu'on va tous mourir », quelques minutes plus tard, je reprends ce même tweet en disant : « tout pour m'éviter les deux heures de maths du samedi matin ».

Voici les mots qui ont mené à mon arrestation : « j'espère qu'on va tous mourir ».

Ils sont bien évidemment sortis de leur contexte et le message suivant n'est pas pris en compte par l'administration. Avec le recul, je prends la responsabilité du poids de mes mots et je regrette beaucoup d'avoir pris à la légère des événements aussi sérieux.

La précédente enquête sur les profils twitter des élèves avait révélé plusieurs étudiants que je connaissais et avec qui j'avais auparavant interagi. Une de ses étudiantes étant une amie proche. Se déroulent alors quatre étapes menant à mon arrestation, la première : la découverte du profil twitter de l'étudiant blanc se faisant passer pour un terroriste, il sera convoqué chez le principal adjoint et recevra un avertissement.

La deuxième : un jeune homme arabe et musulman, l'un de mes camarades de classe au lycée, est interpellé pour des commentaires qu'il a faits sur Twitter. Il sera convoqué par la direction et renvoyé devant le conseil de discipline, avec une suspension temporaire.

La troisième : la convocation, chez le principal adjoint, de mon amie, qui a relayé des photos des professeurs à leur insu. C'est une femme blanche qui sera questionnée sur son profil Twitter ainsi que sur le mien, et notamment sur le tweet que j'ai écrit le jour des exercices PPMS. Elle dira alors qu'elle était inquiète et même apeurée par mon comportement dernièrement sans aucun fondement, surtout pour alléger ce qui lui était reproché, rentrant alors dans le rôle de victime et me forçant à mon insu à entrer dans celui de menace. Ruby Hamad (2019) parle de la notion de larmes blanches et de cicatrices brunes, mettant en lumière les tactiques de victimisation des dominant.es utilisées pour maintenir les structures de pouvoir. Son analyse nous permet de comprendre la différence de traitement institutionnel des femmes à l'intersection du genre et de la race :

« White women can oscillate between their gender and their race, between being the oppressed and the oppressor. Women of color are never permitted to exist outside of these constraints: we are both women and people of color and we are always seen and treated as such. » (Hamad, 2019, p.17)

De là, quatrième étape, le principal adjoint du lycée prend la décision de porter plainte contre moi directement, il ne me rencontre pas, contrairement aux autres élèves, il envoie la police à mon domicile familial sans préavis.

La police arrive donc chez moi un jeudi après-midi, j'apprends par la suite qu'ils étaient d'abord venus me chercher au lycée, prêts à m'arrêter devant toute ma classe, mais que, par chance, le cours de cette après-midi avait été annulé. Ils arrivent en civils, mon père les aperçoit par la fenêtre et rit : « J'espère que ce n'est pas la police ! » Je ris avec lui. Nous sommes 4 à la maison cette journée-là : moi, mon père et mes deux petites sœurs, ma mère est au travail.

Nous les invitons à entrer, ils nous identifient. Trois hommes et une femme, tous blancs et âgés de plus ou moins le même âge que mes parents, sont présents. La femme s'adresse à moi : « Tu sais pourquoi on est là. » Je n'en ai aucune idée, je suis confuse et mon père aussi. Ils annoncent que c'est à propos de mon Twitter, que c'est mon lycée qui les a alertés. Je suis abasourdie, j'ai peur aussi. Je vois mon père se crispier dans l'incompréhension, puis il a demandé : « De quoi vous parlez ? » Ils expliquent que je suis accusé « d'incitation au terrorisme ». Le chef d'accusation complet est : « Incitation directe à un acte de terrorisme via le moyen de services de communication. »

La peur et la confusion m'envahissent, mon père demande à mes sœurs d'aller dans leur chambre ; lui-même ne sait pas comment réagir. La disproportion entre la réalité de mes mots et l'action dont je suis accusée est à peine concevable. Les policier.es m'informent qu'ils vont perquisitionner ma chambre et tous mes appareils électroniques. Ils sont calmes, mon père aussi garde sa composition. En y repensant, je suis convaincu que c'est leur perception de nous qui a permis d'éviter l'escalade de la violence. À la croisée de la race et de la classe ; nous sommes des Arabes, certes, cela justifie d'arrêter une enfant de 17 ans sur la base d'un tweet, mais nous vivons dans une grande maison, avec un jardin, une piscine, un 4x4 garé devant, donc la violence est mesurée. Nous comprenons le corps policier dans la contradiction de son utilité : le maintien de l'ordre racial, mais aussi la protection du capital.

Je tremble à l'entente du chef d'accusation et je demande : « Ai-je le droit à un avocat ? » On me répond que oui, mais qu'il ne sera pas nécessaire pour moi d'en prendre un maintenant, il m'en sera commis un d'office après la garde à vue. Moi et ma famille ignorons tout de ce

monde juridique, policier et judiciaire, si ce n'est les séries de propagande américaine qui rappellent que seuls les coupables refusent de parler et demandent un avocat en premier. Mon père est trop pris de court pour même y réfléchir. Il utilise sa loquacité et son charme social pour désamorcer la situation. Je le vois tenter d'expliquer aux policiers que je n'ai que 17 ans, que c'est des « conneries d'ado ».

La policière m'accompagne dans ma chambre et nous explorons l'endroit. J'essaie de rester calme, d'obtenir sa sympathie. Je lui montre mes livres, mon maquillage, mes CD. Elle cherche tout signe de radicalisation. Ma chambre est le reflet de ma personnalité à ce moment-là : des posters de mes chanteurs préférés sur tous les murs, mon bureau d'école, mes livres de poésie française. Elle me demande mon livre préféré, je lui montre *Les Fleurs du Mal* de Baudelaire. On en discute un peu. Elle me demande mon ordinateur, mon téléphone, tout appareil électronique ou de communication que j'ai. Elle porte des gants jetables et met tous mes appareils dans des sacs plastiques. Je me sens comme dans une série télévisée. Tout semble irréel et, le temps d'un instant, j'ai espéré l'avoir séduite en répondant à ces questions avec mon semblant de blancheur. On descend dans le salon ; mon père, les policiers et mes sœurs entre-cachées nous y attendent. La policière donne mes objets à ses collègues, elle se tourne vers moi et me dit qu'elle va m'arrêter maintenant. Elle sort les menottes. Je suis désillusionnée, le semblant de blancheur auquel je m'étais tant attachée s'est révélé n'être qu'un mirage.

Mon père l'arrête : « C'est obligé ? » Elle répond : « C'est la procédure. »

Je suis alors menottée devant ma famille et embarquée dans la voiture de police, en route vers le commissariat. Au même moment, ma mère arrive en voiture, je n'ai pas le temps de la voir. Mon père l'a prévenu au téléphone. On s'entrecroise, elle m'aperçoit à la fenêtre de la voiture de police, je la vois en larmes, je ne l'entends pas, mais je sais qu'elle crie pour qu'ils ne m'emmenent pas. J'arrive au poste, on me met en cellule de dégrisement, il est tard dans l'après-midi, il n'y a pour l'instant que moi et un homme dans une cellule adjacente, il est clairement saoul, j'ai peur. Quelque temps après, j'entends ma mère arriver en panique, confuse et en colère. On l'annonce comme tel : « La mère de la terroriste est là. »

Ces mots resteront gravés dans ma mémoire. Je n'oublierai jamais la façon dont j'ai été traitée, de même que ma mère, et le fait que nos corps ne faisaient qu'un à ce moment-là.

L'interpellation violente, transformant le sujet en ce qu'il est nommé (Pierre Macherey, 2012). Ma mère est renvoyée, sans droit de me voir. Je pleure. À ce moment-là, les émotions sont si fortes qu'aucune de nous ne réalise qu'il est illégal de garder un mineur en garde à vue sans ses représentants légaux. Nous avons juste peur de la suite, nous sommes tristes et fatiguées et j'ai honte. Tellement honte. Je ne pense même plus au chef d'accusation, aux futures interrogations, au potentiel jugement, à la possibilité de la prison ; la seule chose qui hante mon esprit c'est d'avoir déçu et déshonoré mes parents. Leur fille aînée, la première de tous les petits enfants en garde à vue comme un « délinquant ». C'est plus tard que je réalise la violence symbolique d'avoir intériorisé que ce traitement était réservé aux hommes arabes précarisés et que je vivais la réalité de mes pairs masculins.

Je suis une jeune fille de 17 ans en cellule de dégrisement depuis plusieurs heures, les cellules à côté de moi se remplissent d'hommes saouls, qui m'adressent, me sifflent et me parlent à travers les murs. J'ai été privé de voir ma famille, je suis seule, la nuit tombe, les heures défilent. Finalement, c'est vers les petites heures du matin qu'un policier est venu me chercher. Il m'a annoncé qu'il devait me fouiller. J'ai demandé qu'une femme s'en charge, ce qu'il a accepté. Alors, une policière en uniforme est entrée, nous sommes allés dans un placard et elle m'a fouillée. Les minutes sont longues, elle me palpe, ses mains sont froides, l'intrusion est violente. L'incompréhension dans laquelle je suis alimente le sentiment de violation : pourquoi suis-je ici ? Pourquoi ça fait des heures que j'attends seule dans une cellule ? Pourquoi maintenant une inconnue me touche dans un placard à 4 h du matin ?

La fouille se termine et je suis sans réponse. Elle me ramène dans ma cellule. J'attends encore, je pleure, j'essaie de fermer les yeux. On revient me chercher quelques heures plus tard pour le premier interrogatoire. Je rencontre un officier en uniforme dans son bureau, le soleil n'est pas encore levé. Il me montre mon profil twitter et me questionne, j'essaie de m'expliquer. Il est bon enfant, il tente de me mettre à l'aise. Quand on regarde mon profil, il le dit lui-même « Il n'y a rien à prendre au sérieux. » On y voit en couverture une photo de Marine Le Pen, ainsi que des tweets douteux sur diverses communautés, des messages pour mon chanteur préféré, des photos de vêtements que j'aimerais acheter, des tweets affirmant que je déteste les mathématiques et que j'aime chanter. L'innocence de l'adolescence qui m'a été refusée. Mais qui a été accordé aux blancs de mon lycée, dont l'avenir comptait plus que le mien, dont la famille devait être protégée, dont l'innocence ne pouvait être bafouée.

Après ce premier interrogatoire, je suis rassurée, le policier semblait comprendre que c'était de l'humour, mais je suis renvoyée dans ma cellule où je passe la nuit. On ne m'a pas donné d'eau ni de nourriture, on m'a gardée isolée, jusqu'au lendemain après-midi, où on m'a de nouveau interrogé. Cette fois-ci, par les enquêteurs, ceux qui sont venus me chercher, on m'emmène alors dans un bureau à l'étage, ils se présentent. La première chose que je demande c'est si je peux voir ma mère. Il m'explique qu'ils lui ont parlé et qu'elle pourra venir me chercher demain. Cela me rassure autant que ça me brise le cœur, j'appréhende déjà les retrouvailles, même si c'est la seule chose que j'attends.

Ils sont trois dans le bureau avec moi ; les mêmes que ceux qui étaient chez moi. Ils me posent de nombreuses questions très personnelles, allant de ma vie sexuelle à mes pratiques religieuses. Je suis l'objet de la curiosité d'un regard orientaliste qui cherche à me décortiquer. On m'interroge sur ma contraception, sur mes relations avec les garçons, puis on m'interroge encore sur le fait que je sois musulmane, si je prie, si je fais le ramadan, si je vais à la mosquée. On me questionne sur les pratiques de ma famille, sur ma relation avec mon père, sur la relation de mes parents avec la religion, insinuant qu'ils me forçaient à la pratiquer... Je plaide que je ne me sens pas représentée dans ma communauté, que je me pense même athée, à ce moment-là ; l'islam n'est pas ma foi, seulement ma culture. Mais ils ne font aucune différence entre culturel et cultuel comme ils amalgament arabe et musulman.

L'interrogatoire se termine et la seule chose à laquelle je pense, c'est retrouver ma mère. J'ignore si je leur ai donné les bonnes réponses, ils semblaient me sourire et convenir avec moi que j'étais une « jeune femme intelligente et bien éduquée », encore une fois, je suis exemptée de la violence physique par mon genre, mais surtout par mon capital économique, culturel et symbolique.

La violence policière, bien qu'exercée physiquement, ne se limite pas à une atteinte au corps. Elle s'immisce également dans la gestion des émotions et des affects, imposant un contrôle différencié selon les logiques raciales. La manière dont mon corps et mes émotions ont été reçus, jugés, et encadrés révèle un système où la racialisation opère à la fois sur le plan matériel et immatériel.

## 2.2 Corps et émotions : La gestion différenciée des affects dans un cadre racialisé

Les corps des femmes musulmanes, et en particulier les corps voilés, sont perçus à travers un prisme racialisé qui les rend simultanément hyper visibles et effacés dans leur humanité (Alia Al-Saji, 2008). Bien que je ne portais pas de hijab à ce moment-là, mon corps de jeune fille musulmane a été marqué par cette logique. La fouille corporelle, invasive et déshumanisante, révèle un regard institutionnel où le corps racisé est vu comme coupable, dangereux. Ce traitement s'accompagne d'une absence totale de considération pour mes émotions ou mon intégrité physique. La cellule de dégrisement, espace froid et dépouillé, amplifie cette violence symbolique. Elle ne représente pas seulement une punition, mais un lieu de mise à distance où mon identité est dissoute dans un processus institutionnel impersonnel. Lors de l'interrogatoire, les questions posées ne visaient pas seulement à établir des faits, mais à construire un récit stéréotypé autour de mon identité. Les policier.es semblaient moins intéressés par la réalité de la situation que par une validation de leurs préjugés sur les jeunes filles issues de l'immigration maghrébine.

Les jugements implicites portés sur ma famille — leur culture, leurs pratiques religieuses — s'appuyaient sur des stéréotypes orientalistes qui ont servi à effacer ma subjectivité et à me réduire à une construction imaginaire de la victime à la fois passive et menaçante. Comme le souligne Alia Al-Saji (2008), les imaginaires occidentaux autour des femmes musulmanes oscillent entre deux pôles : celui de la victime silencieuse, et celui de la menace. À la fois, une figure vulnérable, piégée par une culture ou une religion perçue comme oppressive, nécessitant d'être « sauvée » par les institutions occidentales. En même temps, une figure inquiétante, dont l'altérité culturelle et religieuse est vue comme une source de danger pour l'ordre social. Ces deux pôles s'entrecroisent dans le processus de racialisation du genre, où les femmes racisées sont perçues à travers des stéréotypes genrés et raciaux qui justifient à la fois leur victimisation et leur punition. Dans ce contexte, les questions dirigées vers moi n'étaient pas neutres ; elles cherchaient à confirmer une figure préconstruite de la jeune fille radicalisée à son insu.

La religiosité de mes parents, notre histoire, nos pratiques perçues comme « autres » ont été mobilisées pour justifier mon traitement. En me positionnant comme une victime passive de ma famille et de ma culture, les institutions ont cherché à effacer ma capacité à être un sujet autonome et critique. Je n'étais pas seulement perçue à travers le prisme du genre, mais aussi à travers une construction raciale : j'étais à la fois « faible » en raison de ma supposée

soumission culturelle et « menaçante » en raison de mon altérité. Cette double contrainte s'est traduite par une tension constante entre des discours contradictoires.

Dans ce contexte, mes émotions — la colère face à l'injustice, la déception envers les institutions, la confusion face aux traitements que je subissais, la peur pour mon avenir — ont été reçues avec méfiance, comme une confirmation supplémentaire de mon altérité. Comme l'explique Soraya Chemaly (2020), la colère des femmes, particulièrement des femmes racisées, est souvent pathologisée ou criminalisée, car elle remet en question l'ordre établi. Cette méfiance institutionnelle reflète une négation de l'innocence des femmes racisées. Contrairement aux jeunes filles blanches, à qui l'on accorde spontanément le bénéfice du doute, mes émotions étaient perçues comme suspectes. L'institution policière n'a pas seulement ignoré mes émotions : elle les a utilisées pour renforcer son récit de ma culpabilité. Ma colère, ma confusion, mes larmes ont été instrumentalisées et décrites comme un comportement déviant et excessif. Mes émotions n'étaient pas légitimes à leurs yeux, car j'étais déjà coupable, pas seulement du chef d'accusation, mais d'être arabe et musulmane.

Comme l'écrit Gloria Wekker (2016), la construction de l'innocence blanche s'appuie sur la présomption de culpabilité des corps racisés. Ce refus s'accompagne d'un rejet de mes émotions comme légitimes ou humaines, contribuant à un processus de déshumanisation profonde. En analysant mon expérience à travers la pratique autoréflexive de Bourdieu, il est essentiel de reconnaître que mes ressentis — culpabilité, colère, déception — sont autant le produit de mon intériorisation de ces violences que de l'ordre racialisé qui les a rendues possibles.

Au-delà du corps policier, le corps éducatif a également joué un rôle clé dans cette expérience de violence politique. L'administration du lycée a été en fait le commanditaire de la violence policière. Le lycée ne s'est pas contenté de déposer une plainte contre moi, mais il a également exprimé ses inquiétudes auprès des autorités policières quant à ma présumée radicalisation. Ils ont peint un tableau qui correspondait à leurs préjugés racistes et islamophobes. Mes professeurs, qui me connaissaient bien pour mon implication dans la vie étudiante (délégué de classe, déléguée au conseil de la vie lycéenne, etc.) n'ont pas seulement refusé de me protéger, ils ont même mis ma sécurité en péril. Plusieurs d'entre eux ont été interrogés par la police et au moins deux d'entre eux (selon ce que les enquêteurs m'ont dit lors de l'interrogatoire)

auraient émis des craintes concernant mon comportement déviant. Les policier.es m'ont notamment lu la déposition d'une de mes professeures qui nommait mon comportement d'inquiétant, car, selon elle, je défiais l'autorité en ne retirant pas mon chapeau en entrant en classe. La lecture islamophobe d'un comportement aussi simple et anodin à travers la lentille de la culpabilité et de la criminalité inhérente aux corps racisés a mené à la violence subie. Cette lecture biaisée de mon corps reflète une complicité structurelle entre les institutions, où les stéréotypes raciaux genrés sont reproduits et légitimés. Dans mon cas, les professeurs et l'administration ont contribué à solidifier l'idée que je n'étais pas une élève, une adolescente, une enfant, mais une menace : un corps problématique à surveiller et à discipliner. Ils souhaitaient faire de moi un exemple.

Le rôle du corps policier, dans mon cas, ne se limite pas à une application de la loi. Il devient le lieu d'une production de sens racialisée, soutenue par le corps éducatif. Les pratiques de fouille, de détention, et les questions orientées posées lors de l'interrogatoire traduisent ce que Tania Saeed (2016) décrit comme la « sécurisation du corps féminin musulman », dans laquelle le simple fait d'exister dans l'espace public est perçu comme une menace.

Mon corps est à la fois hypervisible (par ses marqueurs ethniques et genrés) et effacé en tant que sujet. Ce paradoxe constitue une stratégie de déshumanisation coloniale, où le corps racisé est réduit à un objet d'imaginaire collectif. Ce processus n'est pas uniquement une violence physique, mais une stratégie politique, où le corps racisé devient une surface sur laquelle se projettent les peurs, fantasmes et besoins de l'État colonial.

L'unification du corps policier et éducatif est une continuation directe du colonialisme, où l'État-nation exerce un contrôle total sur les populations racisées. Ce contrôle ne se limite pas à une domination physique ; il vise à produire des sujets subalternes, conditionnés à intérioriser leur infériorité. En me transformant en un exemple de déviance imaginaire, ces institutions ont non seulement contrôlé mon présent, mais aussi compromis mon avenir. Dans ce système, le corps policier exerce une violence directe et matérielle, tandis que le corps éducatif applique une violence symbolique et idéologique, créant un appareil hégémonique qui renforce les structures raciales et coloniales de l'État.

Cette dynamique s'inscrit dans ce qu'Anibal Quijano (2024) appelle la « colonialité du pouvoir », où les logiques de domination coloniale survivent à travers les institutions modernes. En intégrant le genre à l'analyse de la colonialité du pouvoir, Maria Lugones (2016) montre que la colonisation n'a pas seulement exploité les populations pour leur travail et leurs terres, mais a aussi redéfini leur humanité en remodelant leurs identités, leurs corps et leurs relations. Ainsi, la colonialité du genre se manifeste ici par la racialisation du genre : les normes de genre imposées étaient indissociables des constructions raciales, plaçant les colonisés dans une sous-humanité justifiant leur exploitation.

Cependant, ce processus n'est pas unidirectionnel. En mettant en lumière les violences subies et leurs mécanismes, mon récit révèle non seulement la continuité des logiques coloniales, mais aussi la possibilité de leur subversion. Cette tension entre le corps vécu et le corps contrôlé renvoie à la dualité entre l'expérience subjective, intime et sensorielle du corps en tant qu'entité vivante (le corps vécu), et la manière dont ce même corps est objectifié, surveillé et discipliné par les institutions de pouvoir (le corps contrôlé). Tandis que le corps vécu témoigne de la douleur, de la peur, mais aussi de la résilience face à ces violences, le corps contrôlé est construit comme un objet de domination, soumis à des pratiques qui effacent son agentivité et le réduisent à une fonction d'exemple ou de menace dans l'imaginaire colonial et raciste des institutions. Cette tension constitue un espace critique important pour comprendre comment les institutions continuent de façonner les vies racisées, mais aussi pour imaginer des stratégies de résistance qui réinscrivent la subjectivité des corps dans des récits de libération.

L'analyse des violences policières vécues met en lumière la manière dont les corps racialisés sont soumis à une gestion différenciée des affects et des perceptions. Cette violence directe, inscrite dans le quotidien des institutions étatiques, n'est pas seulement une expression ponctuelle de pouvoir, mais une continuité des logiques coloniales visant à discipliner et contrôler. Cependant, la portée de cette violence dépasse les événements isolés pour s'étendre aux structures sociales et aux mécanismes de socialisation postcoloniaux. La troisième partie explore comment ces expériences violentes redéfinissent les frontières de la conscience raciale, tout en révélant les promesses illusoire d'intégration offertes par le capitalisme et la blancheur. Ce passage du vécu corporel à une prise de conscience systémique permet de comprendre les contradictions et les limites des stratégies d'assimilation dans un contexte d'oppression raciale.

### 3. Les limites d'une socialisation postcoloniale : entre héritages racistes et faux-semblants d'intégration

Après la garde à vue de 72 h, les questions intrusives, l'isolement, je suis enfin remise à mes parents. Je retrouve mon père qui ne me regarde pas, rempli de honte, de déception et de colère, et ma mère qui pleure. Elle est heureuse de me retrouver et elle est triste, déçue elle aussi. Je retourne chez moi, espérant que le pire est derrière nous, mais appréhendant la suite. Les retrouvailles sont lourdes, mes petites sœurs me questionnent, elles sont dans l'incompréhension, mais surtout dans le jugement, l'image qu'elles avaient de moi s'effondre, à la fois me rendant plus lointaine et plus proche : je n'étais plus l'invincible grande sœur, qu'on met sur un piédestal pour sa réussite scolaire, j'étais une jeune fille à problème, une adolescente difficile. Ma relation avec mes proches se tend, toute ma famille est surprise et confuse, mais tout le monde me voit comme la coupable, celle que les institutions ont créée. J'assiste alors, comme planant au-dessus de moi-même, à cette prophétie autoréalisatrice : l'imaginaire devient réalité. J'étais ce que l'école et la police avaient fait de moi, au point que, moi-même, j'y croyais.

Tout le monde voyait la dissonance. Mes proches me connaissent, ils savent que je ne suis pas attaché à l'Islam, ils savent que je suis en opposition avec la culture. Ils ne doutent pas de moi en tant que personne radicalisée ou capable du chef d'accusation qui m'est incombé, mais ils me perçoivent en défiance avec l'autorité. Ils me comprennent comme une provocatrice, et leur soutien est alors conditionnel.

Mon père ne m'a pas parlé pendant 1 mois après la garde à vue, mes sœurs m'ont jugé, parfois dénigré et je ne pouvais pas leur en vouloir. Ma mère a été la seule, invincible à mes côtés, malgré sa déception, sa colère envers moi qu'elle m'a aussi montrée. Je suis retourné au lycée, où j'ai été scrutée, stigmatisée, appelée « fiche S » (terme pour nommer les personnes sous surveillance dans le cadre des mesures antiterroristes). Mes ami-e-s se sont désolidarisé-e-s de moi, mes professeures ont pris parti contre moi. L'un d'entre eux a fait défiler mon twitter à toute la classe sur le rétroprojecteur pour débattre de mes tweets, lorsque je n'étais pas là. Toutes mes interactions et mes comportements ont été pathologisés et surveillés.

Je suis alors en attente de jugement à la cour d'assises des mineurs. Le premier avocat commis d'office que je rencontre après la garde à vue ne comprend pas l'ampleur de l'affaire. Il ne semble pas être investi alors que je risque la prison. Mes parents se démènent pour me trouver un avocat plus reconnu qui aura plus de poids face à la procureure et au chef d'accusation grave qui ne correspond aucunement à la réalité. Les frais d'avocat sont alors un véritable poids financier, qui prendra une grande charge mentale et physique sur mes parents, surtout ma mère, qui devra travailler plus d'heures pour payer ces frais. La culpabilité m'envahit encore aujourd'hui, 7 ans après les faits, alors que j'écris ces mots. Le stress et le travail acharné de ma mère à cette époque pourraient en partie expliquer qu'elle soit diagnostiquée la même année d'un cancer du col de l'utérus, dont elle décédera 4 ans plus tard. La violence institutionnelle, la violence politique ici envers mon corps ne peut être détachée de ses conséquences au-delà de celui-ci.

Ma famille sera surveillée aussi, questionnée, analysée, scrutée. Ils seront mis en porte-à-faux, accusés de m'avoir radicalisée, pathologisés dans leurs pratiques et leurs vies, à cause des quelques mots que j'ai écrits. Avec le recul, j'essaie de prendre responsabilité pour là où j'ai fauté et, en même temps, je ne peux pas nier la colère, la douleur que je ressens face à l'injustice qui nous a été faite. Je ne porte pas seule cette responsabilité. Le corps éducatif, policier et judiciaire nous a punis, ma famille et moi, parce que nous sommes des Arabes et des Musulman-ne-s fiers de notre héritage. Notre intégration à la République, à ce prétendu universalisme, ne correspondait pas aux attentes d'un État qui veut continuer de nous traiter comme des sujets coloniaux.

Deux jugements s'en viennent ; je passe au conseil de discipline du lycée et au tribunal quelques semaines après la garde à vue. Au conseil de discipline, je suis accompagnée de mes parents, face à l'administration, un représentant des professeurs, un représentant des étudiants et un représentant des parents d'élèves. Tout le monde est blanc, sauf nous et le parent d'élève. Il est le seul à prendre ma défense lors du conseil de discipline. Il est le seul à dire : « Et si c'était votre fille ? » Il est le seul à m'humaniser face à une majorité blanche qui ne voulait que me punir. Il est alors décidé que je suis renvoyé du lycée avec sursis. La première peine est rendue.

Je rencontre mon avocat deux fois avant le procès. Celui-ci comprend que ma meilleure chance de m'en sortir est de faire valoir mon capital symbolique, d'utiliser mon éloquence et mon

intelligence pour tenter de changer la perspective : faire valoir ma classe au-dessus de ma race. Il me conseille de plaider pour moi-même, d'écrire un plaidoyer qu'il va vérifier et de le présenter à la cour. Le jour du jugement, j'ai lissé mes cheveux, je porte les vêtements classiques de ma mère, j'essaie de me faire petite, de prendre le moins de place possible et pourtant, les officiers viennent me chercher et m'emmènent en cellule le temps que je passe devant la juge. Je passe trois heures en cellule de récidive, une pièce glaciale et isolée avec des murs en béton épais qui m'empêchent d'entendre quoi que ce soit à l'extérieur. Sur les murs, quelqu'un a dessiné des motifs en comptant les jours passés là. On vient finalement me chercher, je parle avec mon avocat pour la deuxième fois et nous confirmons la stratégie : c'est moi qui vais plaider. Alors je rentre dans la salle d'audience, pas de jury pour le tribunal des enfants, seulement la juge, ses greffiers et la procureure. Ils sont tous blancs, ils attendent tous de faire de moi un exemple.

Je m'avance à la barre, je me présente et je plaide, j'explique, j'essaie d'attirer la compassion. La procureure me rappelle le chef d'accusation grave : « incitation directe à un acte de terrorisme ». Après mon plaidoyer, la juge avance que le chef d'accusation doit être changé, car il ne reflète pas la réalité des actions posées, la procureure acquiesce avec méfiance, elle pense tout de même que je dois être punie, elle le dit clairement. Le chef d'accusation passe alors à « menace de mort » pour lequel je serais reconnue coupable et condamnée à 6 mois de surveillance judiciaire. 6 mois pendant lesquels je suis rencontrée 2 fois par semaine par une éducatrice et une psychologue, mes parents aussi seront rencontrés plusieurs fois par ces personnes. La résolution de la situation est en grande partie attribuable au privilège de classe dont je bénéficie. Mes parents ont pu payer un avocat de la défense reconnu. J'ai pu plaider efficacement pour changer le chef d'accusation. L'intersection entre les facteurs « race » et « classe » démontre cependant que la classe ne fait pas disparaître la race.

Je rentre donc chez moi avec ma famille, coupable de menace de mort, avec un casier judiciaire et de longs mois de surveillance et de mesures disciplinaires devant moi. Ce passage de l'école à la police n'est pas anodin ; il s'inscrit dans une logique de criminalisation des corps racialisés, qui commence dès l'enfance. Le concept de School-to-Prison Pipeline désigne le processus par lequel des pratiques éducatives et institutionnelles poussent certains enfants — surtout les enfants racialisés — hors des parcours éducatifs traditionnels et les insèrent dans des systèmes de contrôle, de criminalisation, et, souvent, d'incarcération. Ce phénomène, largement

documenté dans le contexte nord-américain, trouve des échos dans d'autres sociétés marquées par des logiques de racisme systémique, comme la France. Les enfants issus des minorités racialisées sont souvent perçus comme intrinsèquement problématiques, voire dangereux, dès leur plus jeune âge. Cette perception découle de biais structurels, culturels et idéologiques qui associent les corps racialisés à la violence, à la déviance et à l'illégalité. Amanda Gebhard (2022), critique la prétendue neutralité des institutions éducatives, qui, sous couvert de méritocratie et de discipline, renforcent les inégalités structurelles. Les politiques disciplinaires dans les écoles (suspensions, exclusions) ciblent de manière disproportionnée les élèves racialisés, établissant un premier contact avec des logiques de contrôle punitif.

Dans ce cadre, le passage de l'école à la police n'est pas un accident. Il constitue un maillon d'une chaîne systémique où l'école, au lieu d'être un espace d'éducation et d'émancipation, devient un vecteur de marginalisation et de criminalisation. Le recours aux suspensions, exclusions et autres sanctions disproportionnées envers les enfants racialisés agit comme une introduction au système pénal. Les élèves issus de minorités sont soumis à un contrôle institutionnel qui dépasse l'éducation, les préparant à un traitement policier. En France, les politiques sécuritaires comme le plan Vigipirate ont intensifié la surveillance dans les écoles, transformant les établissements scolaires en espaces de contrôle policier. Ces politiques renforcent le lien entre école et criminalisation. Les enfants racialisés sont tenus responsables de leur exclusion ou de leur criminalisation, comme si leur comportement déviant était inhérent et justifiait le contrôle qu'ils subissent. La notion d'innocence est systématiquement refusée aux enfants racialisés. Ces dynamiques illustrent ce que Nacira Guénif-Souilamas appelle « l'altérité de l'intérieur » : un processus par lequel les corps racisés sont perçus comme fondamentalement différents et incompatibles avec les normes républicaines, ce qui justifie leur mise à l'écart. Les stéréotypes genrés et raciaux attribuent aux corps non blancs des qualités perçues comme intrinsèquement négatives (colère incontrôlée, hypersexualité, dangerosité). Dans ce contexte, les enfants racialisés, surtout les garçons noirs et arabes, sont vus comme des criminels en puissance, tandis que les filles sont souvent réduites à des rôles de victimes ou de complices. Comme le soulignent Nacira Guénif-Souilamas et Éric Massé (2004), les stéréotypes genrés et raciaux construits autour des enfants issus de l'immigration postcoloniale participent à leur désignation comme des figures problématiques, qu'il s'agisse de jeunes hommes perçus comme violents ou de jeunes femmes assignées à des rôles de soumission ou d'hypersexualisation. Cette représentation essentialiste des corps racisés

s'inscrit dans une continuité des logiques coloniales James C. Scott (1990). Comme l'explique Elsa Dorlin (2006), ces mécanismes ne sont pas de simples réminiscences du passé, mais des dispositifs actifs qui façonnent le présent en reproduisant des rapports de domination hérités du colonialisme. Dans ce contexte, les enfants racisés, dès leur entrée dans le système éducatif, sont positionnés comme des sujets déviants, un processus qui reflète et alimente les hiérarchies raciales et genrées en vigueur dans la société française.

En ce sens, mon arrestation, bien que traumatisante, n'est qu'un symptôme d'un système plus vaste de violence institutionnelle. Cette violence, subtile et omniprésente dans les interactions quotidiennes avec les institutions, culmine dans les moments où l'État exerce son monopole sur la force physique. Didier Fassin (2011) montre comment la police, en tant que bras armé de l'État, agit comme un outil de perpétuation des inégalités raciales, particulièrement dans le traitement des minorités en France. Les statistiques illustrent clairement cette dynamique. Une étude<sup>4</sup> réalisée par le Défenseur des droits en 2017 a révélé que les jeunes hommes perçus comme noirs ou arabes ont 20 fois plus de chances d'être contrôlés par la police que les autres. Ces chiffres mettent en évidence une discrimination systémique qui, bien qu'euphémisée dans le discours officiel, façonne l'expérience quotidienne des populations racisées. En tant que jeune fille maghrébine et musulmane, je ne suis pas seulement suspectée de comportement déviant ; je suis criminalisée. Mon corps devient un site de contrôle et de domination.

Cette criminalisation prend une tournure particulièrement alarmante avec l'instrumentalisation de l'infraction d'«apologie du terrorisme». Selon un rapport<sup>5</sup> de la Ligue des droits de l'homme publié en 2021, les accusations liées à cette infraction se sont multipliées après les attentats de 2015 en France, avec un ciblage disproportionné des populations musulmanes et racisées. Ce phénomène s'est amplifié récemment, notamment dans le contexte des manifestations en soutien à la Palestine. Cette criminalisation systématique des opinions politiques montre comment l'État utilise des outils juridiques pour étouffer toute dissidence et renforcer les inégalités structurelles. Par exemple, des enquêtes<sup>6</sup> ont été ouvertes contre

---

<sup>4</sup><https://www.defenseurdesdroits.fr/controles-didentite-discriminatoires-et-identification-des-policiers-apres-la-reconnaissance-la-428>

<sup>5</sup>[https://www.ldh-france.org/wp-content/uploads/2022/06/RAPPORT-ANNUEL-2021\\_web.pdf](https://www.ldh-france.org/wp-content/uploads/2022/06/RAPPORT-ANNUEL-2021_web.pdf)

<sup>6</sup>[https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2024/04/30/comprendre-les-zones-de-flou-autour-du-delit-d-apologie-du-terrorisme\\_6229866\\_4355771.html](https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2024/04/30/comprendre-les-zones-de-flou-autour-du-delit-d-apologie-du-terrorisme_6229866_4355771.html)

Mathilde Panot, présidente du groupe La France Insoumise à l'Assemblée nationale, et Rima Hassan, militante franco-palestinienne, pour des déclarations et des publications en ligne concernant le génocide palestinien. Deux militants de la CGT<sup>7</sup> ont aussi été interpellés pour avoir distribué un tract exprimant leur soutien au peuple palestinien. Une phrase dans ce tract, jugée ambiguë et interprétée comme justifiant les actes de résistance palestinienne, a conduit à leur garde à vue. Cette affaire soulève des questions sur les limites de la liberté d'expression, surtout dans un contexte politique où les termes du débat public sont définis par des complices du génocide. Ces cas illustrent comment le délit d'apologie du terrorisme, défini dans la loi sur la liberté de la presse, est utilisé pour criminaliser des opinions perçues comme opposées à la ligne officielle de l'État ou de ses alliés.

Ainsi, l'expérience de l'arrestation ne se termine pas avec la fin de la garde à vue. Elle laisse des marques profondes sur ma compréhension de la société et de ma place en son sein. Ce choc de la prise de conscience s'inscrit dans les limites d'une socialisation postcoloniale, où l'héritage du passé colonial structure encore les imaginaires et les relations sociales.

### 3.1 Socialisation postcoloniale : Prendre conscience des frontières invisibles

Ma rencontre avec la violence de l'institution scolaire puis policière met en lumière le processus par lequel j'ai pris conscience de ma propre racialisation. En tant qu'adolescente, mon corps changeant a été le premier espace de cette prise de conscience. La manière dont j'étais perçue, hypersexualisée et objectifiée, ne relevait pas seulement de la violence genrée, mais aussi de la violence raciale. Mon corps, qui se situe à l'intersection de la race et du genre, est devenu un champ de bataille entre ma famille, qui m'impose des normes de pudeur extrêmes, et le monde extérieur, qui m'objectifie en raison de ma race. Ce conflit interne a exacerbé mon rejet de ma culture et de ma religion, m'entraînant dans un processus de blanchiment intérieur. Comme le décrit Frantz Fanon (1952), ce désir de dissociation de l'identité maghrébine et musulmane reflète une aliénation culturelle issue du colonialisme. Fanon montre comment l'individu colonisé cherche à se rapprocher de l'idéal de blancheur, non par amour de cet idéal, mais par un rejet intériorisé de soi. Ce processus, souligne-t-il, est un mécanisme de survie dans un système qui hiérarchise les identités raciales. Fanon met en

---

<sup>7</sup>[https://www.lemonde.fr/politique/article/2023/10/20/deux-militants-de-la-cgt-interpelles-a-leur-domicile-pour-apologie-du-terrorisme\\_6195597\\_823448.html](https://www.lemonde.fr/politique/article/2023/10/20/deux-militants-de-la-cgt-interpelles-a-leur-domicile-pour-apologie-du-terrorisme_6195597_823448.html)

lumière les mécanismes psychologiques et sociaux à l'œuvre dans cette quête d'assimilation, tout en illustrant les contradictions et le poids du colonialisme reflété ici dans mon expérience. Il décrit ce phénomène comme un mécanisme d'aliénation résultant de la colonisation, où l'individu racialisé intériorise les normes et idéaux du colonisateur pour tenter d'accéder à une reconnaissance sociale. Ce « désir d'être blanc » est, selon Fanon, une quête vaine qui ne mène qu'à une fracture identitaire et une déshumanisation, car la blancheur reste un idéal inatteignable pour le sujet colonisé. En adoptant les masques imposés par une société hiérarchique, l'individu renonce à son authenticité et se retrouve emprisonné dans une quête constante de légitimité.

Ce processus d'intériorisation du racisme, marqué par mon désir de me conformer à une norme occidentale, est aussi profondément lié aux illusions du mythe méritocratique. Malgré l'ascension sociale de mes parents, malgré mes efforts pour adopter les codes de la blancheur, ma place dans cette société est restée conditionnelle, perpétuellement remise en question par mon apparence, mon nom et mon histoire.

Il est nécessaire de déconstruire plus rigoureusement les mécanismes sociaux, raciaux et historiques qui sous-tendent non seulement mon récit, mais aussi les dynamiques institutionnelles et culturelles qui ont marqué ma trajectoire. En ce sens, trois axes clés émergent : la continuité coloniale dans l'expérience migratoire et sociale, le mécanisme de la méritocratie et la racialisation implicite au sein des institutions républicaines françaises. Ces axes révèlent comment les expériences de violence, qu'elles soient symboliques ou directes, sont ancrées dans des dynamiques de pouvoir héritées du colonialisme, et maintenues par un appareil idéologique qui dissimule ces réalités sous le masque de la « colorblindness. »

L'éclatant contraste entre le statut héroïque de mes grands-parents dans le cadre de la lutte pour l'indépendance et leur position sociale marginalisée en France met en lumière la continuité du contrôle des corps colonisés, non plus à travers des systèmes explicites de violence physique, mais par des mécanismes sociaux, économiques et culturels qui continuent de les subordonner. Cette continuité coloniale se manifeste dans l'infériorisation des classes issues de l'immigration, qui ne parviennent à une mobilité sociale qu'au prix d'une immense violence de travail et de conformisme, tout en restant exclues des véritables espaces de pouvoir, de reconnaissance, d'égale citoyenneté.

Cette prise de conscience, bien que douloureuse, marque un tournant dans ma trajectoire personnelle. Elle m'amène à réfléchir de manière critique à la manière dont la société française traite ses citoyens issus de l'immigration postcoloniale. Mon arrestation est, en ce sens, le point culminant d'un processus de racialisation qui a commencé dès l'enfance et qui, loin d'être isolé, s'inscrit dans une longue tradition de surveillance, de contrôle, et de répression des corps racialisés en France et d'autres pays occidentaux colonisateurs.

La socialisation postcoloniale ne s'arrête pas à la sphère culturelle ou relationnelle. Elle s'étend également au domaine économique, où le capitalisme promet aux corps racialisés un accès conditionnel à la reconnaissance sociale. Ce mirage de la blancheur capitaliste, pourtant inaccessible, contribue à renforcer les dynamiques de domination tout en nourrissant des illusions d'ascension et d'intégration.

### 3.2 Capitalisme et blancheur : La promesse d'un accès conditionnel à l'humanité

Cette dynamique de l'exclusion se manifeste à travers la réappropriation de la réussite matérielle par mes parents comme un signe d'intégration. Cependant, cette réussite elle-même est conditionnée par une série de sacrifices et de dénis identitaires. Le fait que mes parents aient dû travailler jusqu'à l'épuisement (ma mère était infirmière libérale et travaillait plus de 15 h par jour, tous les jours, pendant des années) révèle la violence cachée dans l'illusion de la méritocratie. Le capital économique, bien qu'important, ne suffit pas à effacer les stigmates raciaux. Si cette ascension semble valider l'idée du mérite individuel, elle est en réalité une forme de « mirage ». Mes parents, par le travail, ont tenté d'accéder à des espaces symboliquement réservés à la blancheur et à la classe bourgeoise. Pourtant, cette réussite n'a pas suffi à nous soustraire aux jugements raciaux implicites. Dans mon parcours personnel, ces contradictions se manifestent d'abord dans l'institution scolaire. Bien que j'aie été une élève performante, ma réussite académique, tout comme celle de mes parents sur le plan social, était constamment remise en question. Cette suspicion n'était pas dirigée contre mes capacités, mais bien contre ce que nous représentions : l'effort d'un corps racialisé pour pénétrer un espace considéré comme la propriété de la blancheur.

Comme le souligne Frantz Fanon (1961), le colonialisme et ses héritages imposent une division entre l'humanité « blanche » et l'altérité raciale, où la pleine reconnaissance de l'humanité des colonisés est refusée. La classe sociale ne suffit pas à effacer la race : malgré l'ascension sociale, je reste une « Autre » dans les espaces bourgeois auxquels mes parents m'ont donné accès. Cette ambiguïté, où l'intégration matérielle ne permet pas de surmonter la racialisation, est révélatrice d'une tension au cœur même de la promesse républicaine. En me détachant de mon identité arabe et musulmane, en changeant mes attributs physiques et en tentant de me conformer à l'idéal de neutralité républicaine, j'adopte temporairement les outils de cette invisibilisation. Cette neutralité est elle-même racialement codée. En refusant d'incarner l'« altérité » associée à l'Islam et à l'arabité, je cherche à entrer dans une forme de blancheur. Cette tentative d'effacer mon identité devient elle-même une forme de violence, à la fois sur le plan personnel (racisme intériorisé, rejet de ma culture) et social (répétition des dynamiques de domination). Je montre ici que l'illusion de la méritocratie, couplée à la dynamique du colorblindness, constitue une stratégie de la société française pour maintenir les hiérarchies raciales et coloniales tout en prétendant les avoir abolies. Ma trajectoire familiale et personnelle illustre cette tension permanente entre l'aspiration à la réussite sociale et les limites raciales imposées par le colonialisme persistant de la France. Ces dynamiques révèlent la violence implicite au cœur de la République, où la race est à la fois niée et constamment réaffirmée à travers des structures institutionnelles.

Le choc de la prise de conscience raciale survient lorsque je réalise que les promesses d'égalité offertes par ces systèmes ne sont qu'un leurre, et que nos parcours de vie sont en réalité façonnés par des structures raciales profondément ancrées. Cette réalisation, catalysée par mon expérience de la violence policière, marque un tournant dans mon rapport à la société et à moi-même, me poussant à remettre en question le mythe de la méritocratie et à adopter des stratégies de résistance. À ce stade, plusieurs options s'offrent à moi : adhérer à des mouvements collectifs de défense des droits, engager des actions juridiques, créer des espaces de soutien mutuel, quitter la France, choisir la violence envers moi-même, envers les autres et la radicalisation. L'intimité et les émotions jouent un rôle central dans ces choix, influençant ma relation aux collectifs et à l'activisme politique. Ainsi j'expliquerais comment, en tant que femme arabe musulmane, ces choix ont été réalisés à travers une histoire familiale et de classe, et comment j'ai navigué entre l'action individuelle et collective pour me défendre dans un contexte hostile.

Le deuxième chapitre a exposé la manière dont la violence systémique s'inscrit dans les trajectoires individuelles, en particulier celles des corps racialisés et genrés. À travers une analyse auto-ethnographique, il a montré comment les dynamiques coloniales se prolongent dans les pratiques contemporaines, qu'il s'agisse des institutions scolaires, policières ou socio-économiques. Ce chapitre a aussi mis en évidence les limites de l'intégration dans un cadre postcolonial et capitaliste, où les promesses de mobilité sociale et d'égalité se heurtent à des frontières invisibles, mais bien réelles. Le chapitre suivant s'inscrit dans la continuité de cette analyse en se tournant vers les réponses, stratégies et pratiques de résistance développées par les individus et les communautés racialisées. En explorant des formes multiples de résilience et de subversion, il propose d'examiner comment ces dynamiques transforment les structures oppressives et redéfinissent les notions de subjectivité et d'émancipation. Cette transition de l'oppression à la résistance, du constat à l'action, reflète une volonté de dépasser le récit de la victimisation pour ouvrir des perspectives de libération et de justice réparatrice.

### **CHAPITRE 3 : RÉSISTANCE ET RÉSILIENCE : VERS DES RÉCITS DE LIBÉRATION DANS UN CADRE D’OPPRESSION SYSTÉMIQUE**

Ce chapitre examine les différentes réponses des corps racialisés face à l’oppression systémique ; l’ensemble de structures, de pratiques et de discours institutionnalisés qui produisent et reproduisent des inégalités raciales, économiques et sociales telles qu’explorées dans les chapitres précédents. Loin de se réduire à des stratégies uniformes, ce chapitre met en lumière une pluralité de formes de résistance — qu’elles soient collectives, silencieuses ou radicales. Ces pratiques ne se contentent pas de contester les logiques oppressives ; elles réaffirment également des subjectivités alternatives qui défient les récits dominants. En explorant ces dynamiques, je tente de soulever des questions complexes sur la violence, le pouvoir et les voies possibles de libération dans un cadre marqué par le colonialisme.

#### **1. Résister dans les marges : subvertir les logiques de domination**

##### **1.1 Mobilisation communautaire : Les outils du maître contre eux-mêmes ?**

Le jugement « coupable » restera sur mes épaules longtemps après avoir été rendu. Je continue ma dernière année de lycée, entourée de mes camarades de classe, de mes professeurs et de l’administration qui ont rendu possible la violence policière et institutionnelle que j’ai vécue. La prise de conscience de ma racialisation se fait dans un cheminement : d’abord, il y a la réalisation glaçante de la trahison de mes ami.es, de mes professeur.es et des membres de l’administration.

Cette trahison « blanche » décrit la manière dont les individus ou les institutions blanches, en apparence neutres ou bienveillantes participent à la reproduction de systèmes oppressifs (Gebhard, 2022). Selon Ruby Hamad (2019), cette trahison se manifeste souvent par un effondrement des alliances lorsque le système de privilège blanc est mis en question. Hamad explique que les personnes blanches, même celles qui se positionnent comme alliées, sont souvent incapables de soutenir véritablement les individus racialisés lorsque cela remet en question leur position de confort ou leur pouvoir symbolique. Cette dynamique est particulièrement visible dans des contextes institutionnels, comme l’école, où les mandats éducatifs d’équité et de justice sont subvertis par des comportements qui préservent avant tout l’ordre racial dominant.

La trahison blanche dans ce contexte va au-delà de la simple passivité : elle est une forme de violence active. Les enseignant.es et administrateur.ices ne sont pas seulement des témoins

silencieux de la racialisation que je subissais ; ils en étaient des complices. Charles Mills (1997), propose un cadre pour comprendre ces complicités à travers le concept de « contrat racial », un accord tacite qui structure les relations sociales pour perpétuer les hiérarchies raciales. En respectant les normes institutionnelles et en s’alignant sur les attentes de neutralité ou de discipline, ces acteurs éducatifs ont activement participé à ma déshumanisation. Cette trahison provoque : d’un côté, un rejet explicite par l’institution et, de l’autre, un sentiment d’abandon par ceux qui auraient dû jouer un rôle protecteur. Frantz Fanon (1952) écrit que l’oppression laisse toujours une double conscience : celle de soi en tant qu’individu, et celle de soi comme reflet du regard de l’opresseur. Cette double conscience produit une fracture identitaire, un déchirement entre l’expérience vécue et l’image imposée par les structures de pouvoir, comme dans le chapitre précédent : l’expérience de la violence met en exergue les tensions entre corps vécu et corps contrôlé. Pour les corps racialisés, cette fracture engendre un double exil : un exil intérieur, marqué par l’aliénation de soi, et un exil social, résultant de l’exclusion des espaces de reconnaissance et de légitimité.

Ce double exil ne se limite pas à une blessure psychologique ; il devient un point de départ pour des résistances radicales. En comprenant que les outils institutionnels — qu’il s’agisse de l’école, de la justice ou des politiques de laïcité — ne sont pas neutres, mais profondément enracinés dans un système colonial, j’ai été contrainte de développer des stratégies subversives. Ces stratégies visent à défier l’ordre établi tout en réaffirmant une subjectivité propre, échappant aux cadres réducteurs imposés par le regard dominant.

Ainsi, la prise de conscience de cette trahison n’a pas simplement suscité du ressentiment, mais elle a catalysé un refus radical de me conformer aux attentes de l’institution. Elle m’a poussé à chercher des formes de libération en dehors des structures oppressives, à créer des alliances avec d’autres personnes marginalisées, et à subvertir activement les logiques de domination par des actes de résistance, qu’ils soient visibles ou invisibles. La violence symbolique que je subis à mon retour au lycée me pousse à me dépasser pour obtenir mon baccalauréat et quitter cette ville ainsi que toutes les personnes qui s’y trouvent, le plus vite possible. À ce moment-là, je ressens encore un profond sentiment de culpabilité et demeure incapable d’accepter pleinement ma religion et ma communauté.

Je sais que je suis une Arabe et que, peu importe à quel point j’ai essayé, je ne pourrai jamais correspondre à l’image de la Française telle que la République la décrit. Je ne suis pas blanche, et je ne le serai jamais. Cette prise de conscience raciale s’accompagne alors d’une lucidité

douloureuse : mon identité est marquée par une double exclusion, à la fois raciale et sociale. Ce n'est qu'après le lycée que cette lucidité s'élargit en une conscience de classe. Si le racisme m'a d'abord révélée comme « autre » aux yeux de la République, c'est en arrivant à l'université, au cœur de cercles bourgeois, que je prends pleinement la mesure de mon appartenance à une classe sociale dominée. Je quitte la maison à 18 ans pour vivre dans une grande ville du nord de la France et commencer une licence en science politique.

L'université devient alors un espace paradoxal : d'un côté, je continue d'évoluer dans des milieux élitistes à travers des concours d'éloquence, des associations de débats et des cercles où se reproduisent les codes de la bourgeoisie. De l'autre, je franchis mes premiers pas dans des associations féministes et un syndicat étudiant, développant une conscience politique qui articule désormais les luttes de race et de classe.

La conscientisation se fait dans le collectif, c'est en entrant dans mes premières années de militantisme que je me rends compte réellement de la violence politique que j'ai subie. C'est lors de cafés-discussions sur la violence policière, avec mes ami.es syndicalistes, que je partage mon histoire pour la première fois. Une camarade noire s'adresse alors à moi : « C'est très grave, tu sais, c'est complètement illégal ce qu'ils t'ont fait, t'étais mineure, y'a eu des vices de procédures ! »

Pour la première fois depuis le début de cette affaire, j'entends qu'il s'agit de violences policières, que je suis victime et pas coupable. Mes camarades du syndicat m'invitent à porter plainte à mon tour, mais le traumatisme est trop fort. Je ne veux pas me replonger dedans. Je n'ai pas les moyens financiers ni humains pour le faire. La conscience vient d'abord avec la colère, je dirais même la rage. Une rage profonde qui s'alimente au fur et à mesure de mes cours, lectures et rencontres : je découvre le monde du militantisme et je découvre le monde. Les horreurs d'endroits auxquels je ne pensais pas avant, les violences policières contre mes frères et sœurs arabes et noir.es que j'ignorais, la réalité d'une classe étudiante précaire, la violence genrée, sexiste et sexuelle sur les bancs de l'université. C'est dans les associations féministes, les syndicats et les groupes antiracistes et antifascistes dans lesquels je milite que je forme ma conscience de classe. C'est en manifestation, c'est en lançant des briques sur les banques et sur les flics, c'est en s'habillant tout de noir, en distribuant les tracts, les noms des avocat.es pro bono dans les manifs, c'est en taguant les murs de la fac, c'est en frappant les violeurs aux soirées d'intégration, c'est en organisant des blocages, c'est en choisissant ainsi

la colère que de nombreuses personnes trouvent un exutoire qui les guérit et les remplit d'espoir.

bell hooks (1995) explore le rôle de la rage comme moteur de transformation. Elle affirme que la rage des opprimé.es, loin d'être une violence irrationnelle, est une réponse lucide aux injustices vécues. Cependant, cette rage est souvent pathologisée ou criminalisée par le pouvoir en place, précisément parce qu'elle révèle la nature systémique de l'oppression. La mobilisation communautaire constitue une réponse essentielle aux violences institutionnelles. Angela Davis (2017), insiste sur l'importance des luttes collectives pour défier les structures oppressives. Ces initiatives ne se contentent pas de contester les injustices ; elles réimaginent les relations sociales et politiques à partir d'une pratique collective. Mon cheminement de conscience est celui de se rendre justice à soi-même dans un contexte où j'ai expérimenté aux premières loges l'inefficacité, mais surtout les biais racistes et islamophobes du système judiciaire français.

Si certaines réponses face à l'oppression prennent la forme de manifestations explicites de colère et de violence, d'autres s'expriment de manière plus subtile, mais tout aussi puissante. Ces formes de résistance, souvent moins visibles, se déploient dans les marges du pouvoir dominant et échappent à son contrôle direct. Là où les actions contestataires ouvertes exposent le rapport de force, la résistance silencieuse propose une subversion discrète, mais profondément transformatrice. C'est dans ce contexte que s'inscrit l'infrapolitique, un concept central développé par James C. Scott (1990). Par des gestes discrets, des pratiques culturelles ou des stratégies de dissimulation, les communautés marginalisées se réapproprient des espaces de liberté et subvertissent les logiques de domination. Ainsi, au-delà des expressions visibles de révolte, l'infrapolitique constitue un espace essentiel de résistance et de survie, où s'élaborent des formes alternatives d'existence et de contestation.

## 1.2 Résistance silencieuse : L'infrapolitique comme espace de subversion invisible

L'infrapolitique désigne ces formes de résistance quotidiennes, cachées, qui permettent aux personnes opprimées de contester les dynamiques de pouvoir sans conflit direct. Contrairement aux mouvements collectifs visibles, ces actes individuels et silencieux — tels que la désobéissance, le sabotage ou les discours codés — contestent les dynamiques de domination sans confrontation directe. Dans ce cadre, H. L. T. Quan (2005) souligne que ces pratiques ne

sont pas des actes passifs, mais des manifestations stratégiques de conscience politique. Ces résistances silencieuses, ancrées dans des gestes quotidiens et des décisions discrètes, permettent aux groupes opprimés de préserver leur dignité et leur subjectivité, tout en naviguant dans des systèmes déshumanisants. Ainsi, pour les femmes arabes et musulmanes, la résistance ne se limite pas à des contestations visibles face à des actes de violence ponctuels. Elle s'inscrit également dans un processus continu d'autodéfense contre les structures oppressives systémiques qui façonnent leurs expériences. Ces structures combinent à la fois des rapports de pouvoir racistes, sexistes et patriarcaux, nécessitant des stratégies d'adaptation et de protection complexes.

Cette autodéfense prend des formes multiples. Elle fonctionne à la fois comme une réaction immédiate face aux violences spécifiques — telles que les contrôles policiers humiliants ou les agressions verbales — et comme une remise en question des dynamiques relationnelles imposées par des systèmes de domination plus larges. Ce passage d'une résistance circonstancielle à une résistance structurelle reflète une prise de conscience plus profonde des rapports de force en jeu.

Dans ce cadre, la protection de soi devient un mécanisme central dans les relations interpersonnelles des femmes racisées. Il ne s'agit plus seulement de se prémunir contre des attaques individuelles, mais aussi d'affronter les hiérarchies genrées et raciales qui traversent leurs vies. Cette stratégie de survie s'articule donc autour de multiples axes : se protéger des violences des hommes blancs, des dynamiques patriarcales au sein des communautés racisées, mais aussi des complicités structurelles entretenues par certaines femmes blanches.

Ici, la notion de trahison blanche, évoquée plus tôt, s'inscrit dans cette analyse : comme le montre Ruby Hamad (2019), les femmes blanches, dans leur quête de protection symbolique, perpétuent des dynamiques de victimisation qui s'appuient sur la diabolisation des femmes racisées. Cette victimisation systémique, expliquée par Reni Eddo-Lodge (2018) et développée par Robin DiAngelo (2020), crée un rapport déséquilibré. La souffrance blanche est ainsi centrée et sacralisée, alors que les douleurs vécues par les femmes racisées sont minimisées, ignorées ou perçues comme menaçantes. Pour y faire face, j'ai consciemment adopté des stratégies d'évitement dans mes relations interpersonnelles, comme forme silencieuse, mais affirmée de résistance. Les pratiques de non-mixité sont devenues essentielles dans la construction de mes espaces sécuritaires. En évitant la blanchité dans mes cercles d'amis.es et mes relations amoureuses, j'ai pu me soustraire aux dynamiques toxiques qui reproduisent les

logiques oppressives du racisme systémique et du patriarcat blanc. Ces choix ne relèvent pas d'une séparation arbitraire, mais d'un processus de préservation de soi face aux agressions psychologiques et émotionnelles inhérentes aux relations interraciales non questionnées.

Dans un contexte où l'islamophobie et le racisme structurels se sont intensifiés, les manifestations pacifiques — telles que celles du mouvement Black Lives Matter en 2020 auxquelles je participe — sont réprimées de manière brutale. Cette répression, témoignage de la criminalisation systématique des corps racisés, reflète les dynamiques coloniales encore à l'œuvre. Face à ce climat de violence et d'exclusion, la nécessité de protection et de réaffirmation identitaire a pris une ampleur particulière lors de mon départ de la France pour m'installer au Canada. Ce départ, à la fois géographique et symbolique, constitue un acte de fuite et de résistance face à un environnement islamophobe persistant, marqué par les violences policières et une répression systémique.

Cependant, cette possibilité de partir — de traverser les frontières pour chercher des espaces moins oppressifs — n'est pas universelle. L'émigration peut apparaître comme un privilège réservé à celles et ceux qui disposent des ressources matérielles, sociales ou symboliques nécessaires pour entreprendre un tel déplacement. À l'inverse, beaucoup de personnes racisées demeurent enfermées dans des espaces d'oppression, sans accès aux moyens d'échapper à ces structures ni à ceux de les transformer. Ce contraste met en évidence les fractures internes au sein même des groupes opprimés, entre celles et ceux qui peuvent théoriser leur condition depuis un lieu de relative sécurité et celles et ceux qui doivent survivre sans cet espace de réflexion critique.

Cette inégalité de privilèges soulève des tensions profondes : partir, est-ce un acte de résistance ou d'abandon ? Ceux qui restent doivent-ils supporter seuls le poids de la lutte quotidienne ? Mon départ a certes représenté une forme de protection, mais il m'a aussi confrontée à une culpabilité persistante liée à l'idée d'avoir laissé derrière moi des luttes inachevées. Cet exil est ainsi porteur d'ambiguïtés : il incarne à la fois une libération et un rappel constant des limites imposées par les systèmes d'oppression que même la distance géographique ne suffit pas à abolir.

### 1.3 Mobilités et contre-violences : Réinventer les espaces de résistance

Dans le contexte des luttes de libération, l'émigration et la contre-violence représentent deux réponses majeures à l'oppression systémique. Ces stratégies ne sont pas mutuellement

exclusives, mais elles soulèvent des questions complexes concernant leur efficacité et leurs limites, tout en reflétant la multiplicité des résistances adoptées par les individus confrontés à des structures de domination enracinées dans des dynamiques coloniales et raciales. L'émigration peut être perçue comme une stratégie de refus, un rejet actif des conditions d'oppression systémiques. Abdellali Hajjat, dans son intervention sur France Culture, décrit son propre départ de France comme un acte politique, dénonçant les dynamiques racistes et islamophobes omniprésentes dans les sphères académiques et publiques. Ce départ, explique-t-il, constitue non seulement une tentative de rupture avec un système oppressif, mais aussi une redéfinition de soi dans un espace potentiellement plus inclusif. Cependant, l'émigration ne résout pas les racines des oppressions, mais les redéploie dans d'autres contextes nationaux, où elles prennent de nouvelles formes.

L'expérience des Maghrébins en Amérique du Nord, documentée par Jérémy Mandin (2021), illustre cette tension. Au Canada, malgré l'apparente promesse d'un système plus inclusif, j'ai rapidement été confrontée aux biais racistes et coloniaux persistants dans le système académique, dans la recherche du logement et de l'emploi. Cette insécurité, doublée de la nécessité de m'extraire d'un environnement oppressant, a consolidé mon engagement dans des formes de résistance alternatives et a renforcé ma conscience critique des dynamiques coloniales globales. Mon départ de la France vers le Canada, loin d'effacer les violences systémiques, a révélé la persistance de structures oppressives enracinées dans des rapports de pouvoir coloniaux, mais articulées dans un nouveau cadre géopolitique.

L'arrivée sur des territoires autochtones non cédés m'a confrontée à un double décalage : d'un côté, la reconnaissance de la violence coloniale persistante exercée sur les peuples autochtones et, de l'autre, la nécessité d'interroger mon propre positionnement en tant que migrante racisée dans un contexte de colonialisme de peuplement. Comme l'analyse Sherene Razack (2008), l'islamophobie structurelle ne fonctionne pas isolément, mais s'inscrit dans des mécanismes transnationaux de surveillance et d'exclusion raciale globaux.

Ce déplacement m'a permis de percevoir comment des populations racisées, en particulier les personnes arabes et musulmanes, sont simultanément marginalisées et positionnées au sein de hiérarchies raciales complexes. Jasmine Zine (2012) démontre que les musulman.es racisé.es, bien qu'opprimés, peuvent être instrumentalisés dans des récits de respectabilité ou de « minorité modèle » qui les placent au-dessus des Autochtones et des Noir-e-s, tout en maintenant des logiques coloniales et capitalistes. Cette double dynamique — d'oppression et

de complicité potentielle — révèle ce que Leila Benhadjoudja (2021) nomme un « settler of color ». Ce concept s'inscrit dans un appareillage théorique développé dans les années 1990, avec des travaux fondateurs comme celui de Haunani-Kay Trask sur Hawaï, qui explore comment certains migrants racisés, en quête d'intégration, reproduisent les logiques coloniales, notamment l'effacement des populations autochtones (Trask, 1991).

Ce constat m'a forcée à questionner les privilèges relatifs que j'ai pu mobiliser pour quitter la France. En effet, l'émigration vers des espaces perçus comme plus tolérants repose souvent sur des ressources socio-économiques et culturelles inégalement réparties, ce qui permet à certaines personnes d'échapper à l'oppression, alors que d'autres, notamment les plus précaires, en sont captives. Ce privilège de la mobilité m'a donné accès à des espaces de théorisation et d'activisme féministe et antiraciste, mais il m'a aussi confrontée à des dilemmes éthiques sur ma propre inscription dans un ordre colonial persistant.

Ce déplacement géopolitique a également fonctionné comme un prisme pour relire des luttes transnationales. La confrontation avec l'histoire des peuples autochtones au Canada a réactivé en moi les échos de la Palestine, non seulement en raison des parallèles entre les spoliations territoriales et les violences étatiques, mais aussi en raison des solidarités interraciales complexes qu'elles nécessitent. En ce lieu, mon expérience en tant que femme arabe et musulmane a correspondu à ce que Sherene Razack a décrit comme une « chasse aux musulmans », où la sécurité nationale et la surveillance raciale fonctionnent comme des outils de contrôle colonial, tant en France qu'au Canada jusqu'en Palestine.

Aujourd'hui, la Palestine représente une partie de notre essence, en lien étroit avec les atrocités subies par le peuple algérien. Les violences physiques endurées par le peuple palestinien résonnent comme un écho terrifiant, symbolisant l'anéantissement total, l'effacement d'une nation, de ses membres, de leurs esprits, semblables aux miens, ceux de ma mère, de mon père, de ma grand-mère, de mes sœurs. Le parallèle va au-delà de l'expérience de l'oppression, c'est la foi, les pleurs et les mots du deuil que nous partageons.

Ce parallèle entre la Palestine, la France et le Québec met en évidence une continuité dans les logiques coloniales à l'échelle mondiale, tout en reconnaissant les spécificités propres à chaque contexte. En Palestine, la colonisation se manifeste par une occupation militaire et territoriale explicite, visant à l'éradication des peuples autochtones. En France, la colonialité opère principalement à travers des mécanismes juridiques et culturels, maintenant les populations

racisées dans des positions de subordination. Au Québec, cette dynamique coloniale est double : elle hérite de la France un racisme structurel dirigé principalement contre les migrant.es et descendant.es noir.es et arabes, tout en exerçant une colonisation directe sur les Autochtones et les Premières Nations. Alors que la France n'occupe plus directement l'Algérie, elle conserve son héritage de racisme colonial et ses pratiques envers d'autres colonies, tandis que le Québec reste sur des territoires non cédés des Premières Nations, fonctionnant comme une colonie de peuplement, à l'image de ce qu'Israël cherche à devenir en Palestine.

Dans ce contexte, la situation palestinienne prend une résonance particulière. Si la France et le Québec partagent un héritage colonial avec des mécanismes similaires de domination, le cas palestinien en pousse les dynamiques à leur paroxysme. Là où la surveillance et la sécularisation en Occident constituent des formes de contrôle insidieuses, la Palestine subit une occupation directe et militarisée, effaçant toute distinction entre résistance et terrorisme. Cette réduction essentialiste ne se limite pas aux actions armées, mais s'étend également aux pratiques quotidiennes : prier, porter le hijab ou simplement exister en tant qu'Arabe musulman deviennent des actes de résistance perçus comme des menaces.

Ces expériences ont aussi mis en lumière les continuités entre les oppressions patriarcales et coloniales. Catherine Larochelle (2022), dans son analyse de la loi 21 au Québec, montre comment les politiques laïques reproduisent les formes de surveillance et d'exclusion qui ciblent les femmes musulmanes en France. Ce parallèle illustre la manière dont l'islamophobie, bien qu'adaptée à des contextes spécifiques, opère comme un mécanisme global de racialisation et de contrôle des corps. Lila Abu-Lughod (2013) critique les récits occidentaux qui construisent les femmes musulmanes comme intrinsèquement vulnérables, les réduisant à des figures passives nécessitant d'être sauvées. Ce cadrage paternaliste efface leur agentivité et leur rôle dans les luttes de libération, en masquant les stratégies multiples qu'elles déploient pour résister à l'oppression. Dans un contexte postcolonial, et particulièrement en France et au Québec, cette dynamique se manifeste dans les discours sur les femmes musulmanes voilées. Nacira Guénif-Souilamas (2000) analyse comment ces femmes deviennent des symboles ambivalents d'altérité radicale — à la fois opprimées et menaçantes. Leurs corps, marqués par le voile ou d'autres pratiques religieuses, sont perçus comme des preuves d'une incompatibilité culturelle et politique avec les valeurs républicaines ou laïques. Cette double assignation — vulnérabilité et menace — nourrit la justification d'interventions répressives et paternalistes, tout en invisibilisant leurs luttes réelles contre des structures patriarcales et raciales.

Mon récit personnel de violences policières qui illustre ces violences systémiques trouve écho dans d'autres expériences contemporaines, comme celle des Hijabeuses<sup>8</sup>. En août 2024, huit femmes portant le voile, venues soutenir une amie marathonnienne, ont été confrontées à des violences policières qui révèlent les mêmes mécanismes de déshumanisation que j'ai vécus. Leur témoignage, publié sur Twitter, relate une série d'humiliations : contrôles d'identité abusifs, fouilles corporelles en public, détention arbitraire, humiliations liées au dévoilement forcé, et conditions de détention indignes. Ce traitement, justifié par le « contexte sécuritaire », souligne la criminalisation systématique de la présence des femmes voilées dans l'espace public, exacerbée par les représentations islamophobes dans les sociétés européennes.

Elles écrivent notamment : « Car vous comprenez, même jeter les pancartes n'était pas assez, il fallait qu'on le disparaisse de l'espace public. Notre présence posait problème pour ces jeux olympiques grands ouverts. Je vous laisse imaginer comment nous avons été traitées, 8 femmes qui portent le voile, dans un commissariat, bien que très peu de policiers sur place connaissaient les tenants et aboutissants de l'affaire, nous étions forcément coupables et il fallait nous traiter comme tels. » Un écho saisissant à mon propre récit et à la fabrication d'une culpabilité inhérente aux corps racisés musulmans.

Elles décrivent des conditions similaires aux miennes, qui à la fois, me terrifient par la violence qui est exercée et qui m'enragent face à l'injustice systémique : « S'en est suivi une nuit de maltraitements sans nom. Après avoir été traînées une à une devant l'OPJ qui nous confirme que nous allons passer la nuit ici nous sommes fouillées, déshabillées et bien sûr pour pousser l'humiliation dévoilées. Bien que nous sommes déshabillées en privé le voile qu'on nous enlève est bien en public à la vue de tous. Nous sommes forcées de passer la nuit sans voile dans une cellule de 5 m<sup>2</sup> tout au plus à 9. Des hommes juste à côté tapent les murs, c'est sombre, il fait froid. Que faisons nous ici ? Étions-nous un danger au point de nous enfermer de 10 h du soir à 11 h du matin ? Pour motif d'organisation d'une manifestation non déclarée ? Qui n'en étais pas une ? ... Pour aller aux toilettes et demander de l'eau, il fallait taper une heure aux murs avant qu'un agent daigne répondre à notre demande s'il en avait l'envie. Nous n'avons pas pu fermer l'œil de la nuit. L'état des toilettes était tel que nous avons toutes perdu l'envie. »

---

<sup>8</sup> <https://x.com/leshijabeuses/status/1822967949038157847>

Enfin, similairement à mon histoire, la violence est justifiée par un contexte sécuritaire et dans la résolution de l'affaire vient le soulagement, mais surtout, la douleur, la perte et le traumatisme. Elles écrivent : « Voici ce que l'OPJ nous dit : "Mesdames vous comprenez, les hijabeuses, avec le contexte, les attentats, le Magistrat a peur, vous comprenez ?" Mot pour mot. 1 h, 1 h 30, on voit le bout, on s'accroche, c'est bientôt la fin ? Pas d'horloge, pas d'officiers, aucune notion du temps. Juste le son de la porte qui s'ouvre et qui sonne comme une libération. C'est la fin ? Mesdames c'est la fin, montez avec moi. L'affaire est classée sans suite. C'est comme si rien ne s'était passé. Mais ça s'est passé, et je repars avec ces traumatismes monsieur. Il nous regarde et dit "alors portez plainte" ».

Dans ce cadre de violence et de contrôle des corps des femmes racisées musulmanes, l'émigration peut être interprétée comme une tentative d'échapper à ces mécanismes oppressifs, tout en restant prise dans des dynamiques coloniales transnationales. Loin d'être une rupture, elle révèle plutôt la continuité des systèmes d'oppression qui s'adaptent et se déplacent. Au Québec, la loi 21 sur la laïcité institutionnalise un héritage colonial sous une nouvelle forme. Cette sécularisation coercitive agit comme un instrument de contrôle social, en maintenant les corps racisés dans des positions subalternes.

Ainsi, dans les trajectoires des femmes racisées, la violence symbolique et matérielle qu'elles subissent structure leur positionnalité et leurs réponses. Nacira Guénif-Souilamas (2000) souligne que les corps des femmes musulmanes sont constamment marqués comme des terrains d'interventions répressives et paternalistes, où les politiques étatiques réaffirment la violence systémique. Dès lors, la résistance — qu'elle soit incarnée dans des pratiques de désobéissance civile, des mobilisations collectives ou même dans des gestes plus silencieux d'affirmation identitaire — s'inscrit dans des biographies marquées par la violence coloniale et patriarcale.

Prenons l'exemple des femmes voilées qui refusent de renoncer à leur pratique religieuse dans des espaces laïcisés et sécuritaires. Le simple acte de porter un hijab devient un acte politique de résistance, une rupture avec l'ordre imposé. Cette forme de contre-violence, non armée, mais hautement symbolique, illustre ce que Leila Benhadjoudja (2019) appelle une « insoumission corporelle », où le corps devient un site de contestation politique. Elle soulève également la question des risques encourus : exclusion institutionnelle, précarisation économique et répression sociale. Ces expériences mettent en évidence la tension entre affirmation identitaire et vulnérabilité matérielle.

Ces mécanismes rappellent que les luttes pour la libération — qu’elles passent par l’émigration, la mobilisation communautaire ou d’autres formes de résistance — s’inscrivent dans des structures coloniales persistantes. Mon propre départ de France, motivé par une insatisfaction face à un système académique biaisé et une insécurité exacerbée par le climat islamophobe, n’a pas effacé les violences systémiques, mais m’a offert un nouvel espace d’analyse. Confrontée à d’autres manifestations de la violence coloniale au Canada, j’ai pris conscience de la transversalité des oppressions coloniales. Cette transition m’a permis de réarticuler mes stratégies de résistance et d’interroger les formes transnationales de lutte, qu’elles soient silencieuses ou visibles.

Ces exemples soulignent que la violence ne peut être pensée en dehors des trajectoires et des contextes qui la façonnent. Pour les personnes racisées, la violence peut apparaître comme un dernier recours dans un monde où les structures institutionnelles échouent à reconnaître leur humanité et leurs droits. Elle s’inscrit alors dans des biographies marquées par la dépossession et la marginalisation, mais aussi par la résilience et la réinvention. La colère et la violence se redéfinissent non pas comme un repli sur la souffrance, mais comme une revendication de dignité et d’autonomie.

Dans ce contexte, il devient impératif de comprendre la violence non seulement comme un acte physique, mais aussi comme une réponse stratégique à l’oppression systémique. La violence devient un espace légitime de lutte féministe et décoloniale. Cette redéfinition ouvre la voie à une réflexion sur les potentialités transformatrices de la colère et sur la manière dont elle peut devenir un moteur d’action et de justice sociale.

## 2. La violence comme terrain de réflexion et d’action : Décoloniser la violence

### 2.1 Repenser la violence : colère, autodéfense et résistances nuancées

La colère a toujours été une des émotions les plus évocatrices dans les mouvements de luttes de libération, parce qu’elle naît de la frustration, de la douleur et de l’injustice. Sa place dans les dynamiques raciales est particulièrement complexe, car elle est souvent perçue comme menaçante ou irrationnelle lorsqu’elle provient de groupes racisés, et tout particulièrement de femmes. Soraya Chemaly (2020) décrit comment la colère des femmes racisées est enfermée dans des stéréotypes genrés et racialisés — l’agressivité, l’hystérie ou la violence irrationnelle — et neutralisée par des discours paternalistes et répressifs.

Pourtant, cette colère est aussi profondément émancipatrice. Elle constitue un moteur de transformation, une force qui alimente la résistance face à des structures d'oppression. Audre Lorde (1981) parle de la colère comme d'un outil politique légitime pour dénoncer l'injustice et refuser le silence imposé. La colère devient alors un discours et une action stratégique, un acte de réappropriation de soi, en particulier dans un monde qui tend à dévaloriser les émotions des personnes racisées et à les déposséder de leur pouvoir d'agir.

Dans mon propre parcours, j'ai souvent été confrontée à cette tension entre exprimer ma colère et devoir la contenir pour éviter d'être perçue comme menaçante ou hystérique, et éviter d'entrer dans le stéréotype de la Maghrébine énervée. Cette autocensure impose un poids émotionnel et psychologique, tout en illustrant les mécanismes de contrôle intériorisés qui visent à discipliner les corps racisés. Ces expériences soulignent la nécessité de comprendre la colère comme une réponse rationnelle et justifiée à des conditions d'oppression, mais aussi comme un point de départ pour repenser la violence au-delà de ses représentations simplistes.

L'expression de la colère peut parfois se traduire par des actes matériels de destruction ou des formes plus directes d'autodéfense. Ces manifestations, bien que fréquemment condamnées, ne sont pas dénuées de sens ou de légitimité. Frantz Fanon (1961) théorise la violence comme un acte nécessaire de décolonisation, permettant aux opprimés de briser les structures symboliques et matérielles de leur subjugation.

Le rôle de la violence dans les luttes de libération exige une analyse située, ancrée dans les biographies et les subjectivités individuelles, mais aussi dans les contextes matériels et sociaux qui les façonnent. Cette perspective nous pousse à examiner les conditions spécifiques dans lesquelles la violence devient un outil de résistance et à questionner ce qu'elle révèle sur les subjectivités qui la mobilisent. Dans ce contexte, la contre-violence ne peut être comprise indépendamment de ces structures historiques et politiques. Loin d'être une simple rupture avec l'ordre existant, elle émerge comme une réponse aux contradictions et aux exclusions produites par les systèmes coloniaux contemporains. Ce qui se joue ici n'est pas seulement une opposition entre violence et non-violence, mais une lutte pour la réappropriation de l'espace politique et symbolique.

Dans mon propre cheminement, j'ai dû composer avec ces résistances silencieuses, en continuant à exprimer mes croyances malgré les injonctions à l'assimilation. Ces expériences m'ont appris que la violence, sous toutes ses formes, est non seulement une réponse aux

systèmes d’oppression, mais aussi un terrain de réflexion pour imaginer d’autres manières d’être et d’agir dans un monde marqué par l’injustice. La destruction matérielle ciblée peut ainsi être interprétée comme une forme de langage politique, un acte performatif visant à déstabiliser l’illusion de sacralité des structures matérielles de l’oppression. Ces infrastructures — qu’il s’agisse de bâtiments, de monuments ou de symboles de pouvoir — incarnent souvent des siècles d’exploitation, de violence coloniale et de déshumanisation.

Dans ce contexte, les mots percutants de Kimberly Jones, militante afro-américaine, résonnent avec force : « They are lucky that what Black people are looking for is equality and not revenge. »<sup>9</sup> Prononcés en juin 2020, après le meurtre de George Floyd, durant les émeutes à Minneapolis, ces mots expriment la tension fondamentale entre la quête de justice et l’acceptation tacite, par les opprimé.es, d’un ordre mondial où leur souffrance est perpétuellement normalisée.

Cette citation met en lumière une peur ancienne et persistante dans les imaginaires coloniaux : celle d’un retour de la violence subie, d’un renversement des rôles entre oppresseurs et opprimé.es. Un parallèle frappant peut être établi avec la décolonisation de l’Algérie en 1962. Après la signature des accords d’Évian et la victoire algérienne, les colons français — souvent appelés « pieds-noirs » — ne furent ni chassés ni systématiquement persécutés. Pourtant, beaucoup choisirent de fuir, non pas face à une réelle menace de représailles, mais devant la perspective d’une égalité imposant la perte de leurs privilèges coloniaux.

La peur du basculement — de l’inversion des rapports de force — révèle combien la domination coloniale et raciale repose non seulement sur des mécanismes matériels d’exploitation, mais aussi sur des récits idéologiques de légitimité et de supériorité. Ainsi, la revendication d’égalité par les peuples colonisés et racisés est souvent perçue comme une menace existentielle par les dominants, précisément parce qu’elle ébranle l’ordre hiérarchique sur lequel reposent leurs privilèges.

Kimberly Jones nous rappelle donc que la demande d’égalité n’est pas une revendication radicale, mais un acte de retenue et de dignité face à des siècles d’exploitation et d’injustice. En ce sens, l’absence de vengeance, tant en Algérie qu’aux États-Unis, doit être comprise non

---

<sup>9</sup> [#BLM How Can We Win? Kimberly Jones Powerful Speech ...www.youtube.com > watch](https://www.youtube.com/watch?v=...)

pas comme une preuve de faiblesse, mais comme une stratégie politique et morale puissante pour décoloniser les imaginaires et réclamer un avenir libéré des hiérarchies oppressives.

Historiquement, les mouvements révolutionnaires ont souvent eu recours à une violence qualifiée de « défensive », dans un monde où l'État détient le monopole de la violence physique légitime. Cette violence d'État, cependant, n'est pas neutre ; elle vise le maintien des hiérarchies sociales, économiques, genrées et raciales. Dorlin (2017) montre que la violence légitime de l'État fonctionne comme un moyen de transformer certaines vies — en particulier celles des populations racisées, colonisées et marginalisées — en vies « sacrificables » ou « tuables ». Ces populations, qu'elles soient en Algérie sous le régime colonial français ou en Palestine sous occupation israélienne, sont assignées à un statut de vulnérabilité extrême, où leur survie dépend de leur acceptation de la domination. Ces vies, rendues exposées à la mort par les structures mêmes du pouvoir, sont dévalorisées au point où leur disparition devient acceptable, voire invisible, aux yeux de l'ordre établi. Achille Mbembe (2016) écrit :

« Être souverain c'est exercer son contrôle sur la mortalité et définir la vie comme le déploiement et la manifestation du pouvoir. » (Mbembe, 2016, p.29)

En articulant cette violence défensive avec le concept de vies tuables, on comprend que ces actes ne visent pas simplement à détruire, mais à révéler les contradictions d'un système qui déclare certaines vies essentielles tout en abandonnant d'autres.

Ainsi, poser la question de la légitimité de la contre-violence, c'est aussi interroger la nature du pouvoir lui-même. Si l'État à travers ses institutions — police, armée, justice — maintient l'ordre en exerçant une violence légitime, alors les actes de résistance violente deviennent une manière de subvertir cette légitimité et de revendiquer l'injustice des vies tuables. Ces luttes ne cherchent pas seulement à renverser l'ordre établi, mais à transformer la manière dont la vie humaine est valorisée et reconnue. Ainsi, la violence, loin d'être un tabou, devient un espace d'interrogation politique et morale, un lieu où les opprimés peuvent réaffirmer leur humanité face à un système qui cherche à l'effacer. La violence institutionnelle, raciale et genrée n'est pas une aberration du système, mais son fondement même. Dès lors, les actes de résistance, qu'ils soient destructeurs ou symboliques, réécrivent les règles du pouvoir en plaçant la dignité et la justice des opprimés au centre du débat politique.

Ainsi, dans la section suivante, j'examinerais les héritages familiaux et historiques qui ont façonné ces résistances, en prenant pour exemple les luttes algériennes. Ces récits, riches en

stratégies et en leçons, continuent d'inspirer des formes évolutives de résistance, adaptées aux contextes actuels de domination globale. L'objectif est d'analyser comment ces ressources intergénérationnelles permettent de maintenir la mémoire des luttes tout en réinventant les outils nécessaires à leur pérennité.

## 2.2 Entre héritages et nouvelles ressources : Résistance intergénérationnelle et évolutive

La résistance face aux oppressions systémiques s'ancre dans une dynamique intergénérationnelle, marquée par la transmission consciente et inconsciente des traumatismes et des capacités de résistance. Ce processus de transmission, tout en honorant les héritages passés, s'adapte aux réalités contemporaines en mobilisant des stratégies évolutives. Cette sous-partie examine d'abord la transmission des traumatismes historiques, puis celle des capacités de résistance, avant d'aborder les alliances et les limites de la solidarité entre groupes opprimés.

L'héritage des violences coloniales et raciales constitue un socle de traumatismes transmis entre générations. Maria Yellow Horse Brave Heart (1998) définit ce phénomène comme un « historical trauma », caractérisé par des blessures émotionnelles et psychologiques collectives, résultant d'événements oppressifs systémiques. Ces traumatismes sont aggravés par des conditions socio-économiques précaires et des mécanismes d'adaptation souvent destructeurs, comme le silence ou la dépression.

Dans le cas des communautés algériennes, ces traumatismes sont intimement liés à la dépossession territoriale et à la répression coloniale. En Algérie, la guerre d'indépendance a laissé des traces profondes, non seulement dans les corps, mais aussi dans les esprits, avec une mémoire marquée par la torture et la violence de masse, ces traumatismes se reproduisent de génération en génération où la discipline, l'amour et la violence se mêlent dans les relations interpersonnelles.

« Mon père ne m'a jamais aimé. Il n'a jamais su m'aimer. » M'a, un jour, dit mon père. « Il a perdu ses deux parents pendant la guerre, il n'a jamais su comment aimer ses enfants parce qu'il n'a jamais pu être aimé par ses parents. Nous, on essaie de vous aimer comme on peut. »

Cette mémoire traumatique est encore vive dans les familles d'immigrés algériens en France, où elle se superpose aux discriminations contemporaines. Cet exemple montre que la transmission des blessures coloniales dépasse les contextes nationaux pour s'inscrire dans des

dynamiques globales d'oppression dans l'espace public, mais aussi dans l'intime. Ce qui se transmet n'est pas simplement le traumatisme, mais aussi la force de caractère, la résilience, la colère et des stratégies de résistances conscientes et inconscientes.

Comme le souligne Talal Asad, la lutte politique dépasse le cadre libéral de la neutralité étatique pour embrasser une éthique de la résistance enracinée dans des aspirations collectives. Il écrit :

« The struggle for encouraging public virtue is opposed to an overriding interest in material accumulation, in securing what one enjoys as an individual against others who might covet what one owns. Fear is the dark side of greed, but greed isn't simply 'inordinate desire', it indicates the disease of a world in process of dissolution. Opposed to it is political struggle in a cause that transcends the fear of death and loss. This kind of politics does not accept the liberal state's claim to secular neutrality. Politics in this sense arises out of a desire to extend and defend a democratic ethos (that seeks to connect through relations between living things), rather than the liberal democratic state (that seeks to homogenize all that is subject to it). It is only struggle as a moral/religious effort (jihad), a struggle without fear of death but not a struggle for death, that can sustain a concern for the enhancement of common life for Muslims and non-Muslims, animals and humans, and that can confront contemporary global disasters generated by the lust for material gain and military power. » (Talal Assad, 2012, p.87)

En Algérie, les femmes combattantes pendant la guerre d'indépendance offrent un exemple de réappropriation de la résistance physique et symbolique. Comme l'explique Frantz Fanon (1959), elles ont utilisé leur rôle socialement invisibilisé pour transporter des armes et des informations, transformant leur position d'opprimées par le genre, en une force stratégique dans la lutte contre l'occupation française. Ces pratiques soulignent la créativité des résistances face à l'oppression systémique. Dans le cas palestinien, la dépossession physique et territoriale s'accompagne d'une répression violente qui rend les manifestations de résistance armée extrêmement risquées. Pourtant, comme l'observe Leila Khaled (1973), les militantes palestiniennes ont transformé leur propre corps en outils politiques, utilisant des actions directes telles que le détournement d'avions pour attirer l'attention internationale sur la cause palestinienne. Ces stratégies corporelles témoignent de l'urgence d'une résistance matérielle face à l'effacement colonial.

Ces exemples montrent que la dépossession des moyens conventionnels de résistance — armes, territoires, institutions politiques — n’annule pas les luttes. Au contraire, elle pousse les opprimé-es à développer des tactiques de survie et de contre-attaque adaptées à leur contexte sociohistorique. Cette analyse permet d’établir des parallèles entre des luttes apparemment disparates — des femmes algériennes et palestiniennes aux peuples autochtones en Amérique du Nord aux Noir.es américains — et d’envisager leur portée contemporaine dans les stratégies anticoloniales actuelles.

En mobilisant mémoire, colère et stratégies évolutives, ces mouvements redéfinissent la lutte pour la libération. Briser les cycles de silence et de déshumanisation implique d’embrasser une responsabilité radicale, où la résistance devient un acte de réaffirmation de l’humanité et un moyen de transformation sociale et politique.

Frantz Fanon (1961) nous rappelle que la violence coloniale exige une réponse radicale et équivalente ; puisque les colonisateurs ont fait de la violence l’utilité de préservation coloniale, les colonisés détiennent le droit, et plus encore, ont le devoir de l’employer pour revendiquer leur libération. La situation palestinienne s’inscrit dans cette continuité. Les actions internationales en faveur de la Palestine demeurent déconnectées des réalités du terrain. Cette déconnexion souligne une complaisance avec un système oppressif persistant, nécessitant une radicalité transformatrice pour contrer l’ordre colonialiste.

Soutenir la résistance armée, tout en prenant en compte d’autres formes de résistance (économiques, infrapolitiques), devient une nécessité face à l’urgence des circonstances. En engageant une responsabilité radicale, nous reconnaissons que la libération passe par une transformation systémique, transcendant la simple rhétorique diplomatique pour atteindre une véritable justice sociale et politique. Cette compréhension intersectionnelle offre un cadre pour repenser les luttes féministes et anticoloniales dans leur complexité. Ce cadre nous invite à dépasser les métaphores et à agir concrètement pour une décolonisation des corps, des esprits et des structures sociales.

Cela commence avec la rupture des cycles de traumatismes générationnel, cela implique de briser les cycles de silence. Pour moi, briser le silence signifie aussi accepter que la colère et la violence puissent être des réponses valides et légitimes aux violences que j’ai subies. Briser ces cycles, c’est donc déconstruire les mécanismes systémiques qui perpétuent le trauma tout en revendiquant des espaces pour exprimer et transformer cette colère. C’est refuser la

déshumanisation, non seulement en dénonçant les violences passées, mais aussi en créant activement des formes de libération dans le présent.

Les stratégies de résistance et de résilience explorées dans ce chapitre montrent la richesse et la complexité des réponses aux oppressions systémiques. Qu'elles soient collectives, discrètes ou radicales, ces pratiques redéfinissent les contours de la libération. En mobilisant la violence, la colère et la mémoire, elles subvertissent les logiques oppressives tout en réinscrivant les corps marginalisés dans des récits de dignité et d'émancipation.

## CONCLUSION

### L'auto-ethnographie comme outil de résistance

Ce travail de recherche a exploré les dynamiques complexes de la racialisation, du genre et des oppressions systémiques à travers une approche auto-ethnographique, visant à conjuguer l'expérience personnelle et l'analyse critique. L'auto-ethnographie s'est révélée être un outil de résistance, permettant de recentrer des voix souvent marginalisées dans les discours dominants. En retraçant les contours de cette méthodologie, nous avons interrogé les formes de silence imposées et les mécanismes d'invisibilisation des récits minoritaires, une problématique que Khaoula Zoghalmi (2020) qualifie de « paroles sous surveillance », où la présence même des individus racisés devient une perturbation. De plus, la réflexion menée s'inscrit dans un cadre d'antiracisme féministe enraciné dans des espaces de foi critique, tel que théorisé par Jasmine Zine (2004). Celle-ci souligne l'importance de construire des espaces où les voix des femmes musulmanes peuvent à la fois résister et redéfinir les narratifs oppressifs. Enfin, en adoptant une posture critique sur les pratiques d'exploitation épistémique, j'ai questionné la reconnaissance différenciée des savoirs produits par les groupes subalternes.

Ainsi, confronter mon expérience de violences policières à l'adolescence avec d'autres récits permet de déployer une critique plus large des mécanismes systémiques qui racialisent, contrôlent et détruisent les corps racisés. Ce processus dépasse l'événement singulier pour révéler une architecture institutionnelle où chaque interaction, chaque corps blessé ou brisé, est un fragment d'un système de domination plus vaste. À travers ces récits, il devient possible d'interroger non seulement les pratiques policières, mais aussi les récits qui les justifient et les résistances qu'elles engendrent.

#### 1. Confrontation avec d'autres récits

Mon récit personnel s'inscrit dans une histoire de racialisation et de violences systémiques, et trouve écho dans d'autres expériences, comme celle des Hijabeuses<sup>10</sup> explorée dans le chapitre

---

<sup>10</sup> <https://x.com/leshijabeuses/status/1822967949038157847>

précédent, où en août 2024, huit femmes portant le voile, venues soutenir une amie marathonnienne, ont été confrontées à des violences policières qui révèlent les mêmes mécanismes de déshumanisation que j'ai vécus. Leur témoignage, publié sur Twitter, relate une série d'humiliations : contrôles d'identité abusifs, fouilles corporelles en public, détention arbitraire, humiliations liées au dévoilement forcé, et conditions de détention indignes. Ce traitement, justifié par le « contexte sécuritaire », souligne la criminalisation systématique de la présence des femmes voilées dans l'espace public, exacerbée par les représentations islamophobes dans les sociétés européennes.

Mon histoire et celle des Hijabeuses s'inscrit dans un cadre plus large de criminalisation institutionnelle et de discrimination sociale des musulmans documentée par le rapport de l'Agence des droits fondamentaux de l'Union européenne (FRA, 2024)<sup>11</sup>. Le racisme, la discrimination et le harcèlement continuent d'être une réalité quotidienne pour de nombreux musulmans dans l'UE et sont même en hausse depuis la dernière édition de l'enquête. Selon cette enquête menée auprès de 9 604 musulmans dans 13 pays européens, près d'un musulman sur deux (48 %) est victime de discrimination raciale. Près d'un répondant musulman sur trois a fait l'objet d'un harcèlement raciste au cours des cinq années précédant l'enquête. Ces résultats ne reflètent pourtant que la partie émergée de l'iceberg en raison du faible taux de signalement des incidents de discrimination ou de violence (seulement 6 % sur les 12 derniers mois). Plus de la moitié des personnes ayant subi des violences racistes (55 %) souffrent de conséquences psychologiques (dépression, anxiété). Les femmes musulmanes portant des vêtements religieux sont particulièrement vulnérables. Près d'une sur trois (27 %) a subi du harcèlement raciste au cours des 12 derniers mois, 6 % ont été victimes de violences racistes au cours des cinq dernières années. C'est deux fois plus que les femmes qui ne portent pas de vêtements religieux ou traditionnels. Ces chiffres révèlent une insécurité omniprésente pour les femmes musulmanes dans l'Union Européenne, où l'intersection entre genre, religion et racialisation double le risque de violence et d'exclusion.

Encore, selon le rapport du FRA, 27 % des musulmans interrogés ont été interpellés par la police au cours des cinq dernières années, et près de la moitié d'entre eux estiment que cela était motivé par leur origine. Pour les femmes portant des vêtements religieux, ce pourcentage monte à 31 %. Ces données illustrent une réalité où les institutions elles-mêmes, en particulier

---

<sup>11</sup> [https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra\\_uploads/fra-2024-being-muslim-in-the-eu\\_en.pdf](https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2024-being-muslim-in-the-eu_en.pdf)

à travers des dispositifs sécuritaires, ciblent les corps racialisés sous prétexte de lutter contre le “terrorisme”.

Ce climat de suspicion et de criminalisation s’étend jusqu’aux enfants, comme le montre un article publié par Médiapart et relayé par la Ligue des droits de l’Homme (2021)<sup>12</sup>. Ce rapport analyse des cas où des élèves du primaire ont été accusés à tort d’apologie du terrorisme, en raison d’interprétations abusives de leurs paroles ou de leurs gestes. Ces dérives témoignent d’une violence institutionnelle qui commence dès l’enfance, où des jeunes racisés sont marqués comme « autres » et perçus comme une menace. Un écho flagrant à mon récit où l’innocence des enfants racisés est constamment niée.

Cette mise en parallèle de mon auto-ethnographie et de ces récits récents similaires témoigne d’une volonté de généralisation de mon récit. Au-delà d’un événement isolé, il catalyse une réalité vécue par des centaines d’autres personnes et qui change profondément les trajectoires de vie.

Jennifer Yezid (2023) explore les effets dévastateurs d’une intervention policière meurtrière sur plusieurs générations. La mort de Malika en 1973, à seulement 8 ans, a non seulement brisé une vie, mais a semé un traumatisme qui s’est ancré dans les corps et les esprits de ses proches. À travers ce récit, Yezid met en lumière les répercussions profondes et durables des violences policières, englobant la destruction des structures familiales, la marginalisation socio-économique et l’effacement de toute possibilité d’avenir. Ce récit résonne profondément avec mon expérience personnelle, bien que dans des contextes différents, en montrant comment les violences institutionnelles ne se limitent pas à un moment précis, mais s’étendent dans le temps et l’espace, marquant durablement les victimes et leurs proches.

Dans mon cas, l’arrestation à l’adolescence, bien qu’elle n’ait pas été mortelle, a eu des conséquences profondes et multiformes. Les séquelles émotionnelles et morales de cette interaction ont brisé la confiance que je pouvais avoir en mon environnement et en ma capacité à réaliser mes ambitions. Loin d’être un événement isolé, cette violence a eu des effets systémiques qui ont affecté ma famille sur plusieurs plans. Comme dans l’histoire de Malika,

---

<sup>12</sup><https://www.ldh-france.org/wp-content/uploads/2021/04/les-enfants-otages-de-la-beitse-et-de-la-mechancete.pdf>

où l'intervention policière a plongé la famille dans la précarité et l'exclusion sociale, mon arrestation a fragilisé la stabilité financière et émotionnelle de ma famille. Le stress financier, exacerbé par les coûts liés à la gestion des conséquences juridiques et administratives, a pesé lourdement sur mes parents. Cela a culminé avec le diagnostic de cancer de l'utérus de ma mère en 2017, une épreuve que j'ai longtemps associée, peut-être de manière excessive, au stress causé par cet événement.

Ce parallèle avec le récit de Yezid souligne la manière dont les violences policières peuvent aggraver les vulnérabilités économiques des familles racisées, tout en les isolant socialement. Mon arrestation a engendré une stigmatisation à l'école et dans mon entourage. Le regard des autres s'est transformé, plaçant un poids supplémentaire sur mes épaules déjà alourdies par ma condition de jeune fille racisée dans un environnement majoritairement blanc. Cette stigmatisation s'est traduite par des doutes sur mes capacités et ma valeur, renforçant l'intériorisation d'un sentiment d'échec.

Comme Jennifer Yezid, qui raconte la destruction psychologique de sa famille, j'ai ressenti un effondrement émotionnel au sein de mon propre foyer. Mon père s'est éloigné, incapable de gérer la culpabilité ou la honte sociale. De mon côté, un sentiment de culpabilité persistant s'est installé, nourri par l'idée que j'avais peut-être failli à ma famille en provoquant — involontairement — ce chaos. Ce ressenti, bien qu'injuste, reste une trace vivante des violences institutionnelles, transformant une interaction policière en un traumatisme durable.

Ces parallèles m'aident à comprendre que ces expériences ne sont pas simplement des blessures individuelles, mais des traces d'un système conçu pour discipliner les corps racisés et en limiter l'autonomie. Les violences policières ne sont pas qu'un abus de pouvoir ponctuel : elles s'inscrivent dans un continuum colonial et racialisé, où chaque interaction punitive cherche à rappeler aux communautés marginalisées leur place subalterne. Pourtant, comme le montre Yezid, le fait de témoigner est un acte de résistance en soi, une manière de réinscrire ces vies et ces récits dans l'histoire collective.

Mon récit, confronté à celui de Malika, n'est pas uniquement une plainte : il devient un point de départ pour dénoncer les violences systémiques, mais aussi pour réfléchir aux stratégies nécessaires à leur dépassement. Cette confrontation invite à un travail de mémoire partagée et à une redéfinition des responsabilités sociales et politiques face à ces injustices persistantes.

Resmaa Menakem (2017) évoque le traumatisme racial inscrit dans les corps, où les expériences de violence se heurtent à une objectification qui efface la douleur individuelle au profit d'une stigmatisation collective. Il insiste sur la manière dont le trauma racial est inscrit dans les corps et transmis à travers les générations. En réfléchissant à l'impact de cette arrestation sur mon corps et sur ma famille, je me rends compte que les séquelles — qu'elles soient physiques, émotionnelles ou économiques — ne sont pas seulement personnelles, mais s'inscrivent dans une histoire collective de résistance et de survie. Menakem développe l'idée que les violences raciales ne se limitent pas à l'événement lui-même, mais s'enracinent dans les corps des opprimé-e-s et de leurs oppresseurs, transmettant un traumatisme intergénérationnel. En revisitant mon récit, je reconnais les marques physiques et psychologiques laissées par cette interaction policière : un sentiment persistant de vulnérabilité, une hypervigilance face aux figures d'autorité, mais aussi une rage refoulée. Ce traumatisme ne reste pas passif : il alimente des stratégies de survie, mais aussi des formes d'intériorisation.

Ces récits croisés montrent que mon expérience n'est pas isolée, mais s'inscrit dans une matrice de violences systémiques partagées par les corps racisés. Cependant, cette confrontation n'est pas simplement descriptive : elle est une stratégie de résistance. En mettant en lumière ces histoires, je participe à la construction d'une mémoire collective qui refuse l'effacement et l'indifférence. Il ne s'agit pas seulement de raconter, mais de politiser ces récits pour en faire des outils de revendication et de transformation sociale.

Ainsi, mon expérience rejoint un écho plus large : celui des voix racisées qui refusent le silence, la disqualification, et la déshumanisation. Ces récits, malgré leur diversité, convergent vers une même conclusion : la nécessité de refuser la fatalité de l'injustice et d'imaginer des formes de solidarité et d'action capables de défier l'ordre établi.

## 2. Ouverture sur le travail de décolonisation des traumatismes

Les récits exposés dans cette recherche ne sont pas de simples témoignages de violence, mais des fragments d'un héritage collectif marqué par le trauma colonial. Ces expériences ne se limitent pas aux corps et aux esprits des individus concernés : elles traversent le temps, s'inscrivent dans la mémoire transgénérationnelle, et se répercutent sur les structures sociales.

Décoloniser les traumatismes, comme le suggèrent les travaux de Renee Linklater (2014), implique d'abord de reconnaître ces blessures pour ce qu'elles sont : des traces vivantes de la domination historique qui continuent de façonner les existences racisées aujourd'hui.

Dans une société où les récits minoritaires sont souvent réduits au silence ou disqualifiés, l'auto-ethnographie devient un acte radical. Elle permet de réinscrire ces récits dans l'espace public et de contrer ce que Soraya Chemaly (2024) appelle le « silence imposé », un mécanisme par lequel les voix marginalisées sont conditionnées à taire leur souffrance pour éviter de déranger l'ordre établi, l'injonction à la résilience. Réclamer le droit à la parole, c'est revendiquer la dignité de l'expérience vécue et refuser l'effacement.

Décoloniser les traumatismes, c'est également refuser de limiter la résilience à la capacité de survivre face à l'adversité. Comme l'explique Chemaly, la résilience doit être pensée comme un processus collectif, une reconfiguration des systèmes de pouvoir qui ont permis l'émergence de ces traumatismes. Ce travail commence par la mise en lumière des violences, mais il exige aussi une transformation profonde des imaginaires, une réécriture des récits fondateurs qui perpétuent la marginalisation.

Enfin, il est essentiel de replacer ces trajectoires dans une perspective transgénérationnelle. Le trauma colonial ne se manifeste pas seulement dans les événements contemporains, mais dans les mémoires et les vécus qui se transmettent au fil des générations. Comme le souligne Renee Linklater, les pratiques de soin et de guérison doivent être enracinées dans des contextes culturels spécifiques, valorisant les savoirs locaux et les traditions communautaires. La prise en charge des traumatismes collectifs ne peut être abordée sous l'angle individualiste de la santé mentale occidentale, car cette démarche de décolonisation ne vise pas seulement à cicatrifier des plaies, mais à édifier un monde où ces blessures n'auraient jamais dû exister. En s'appropriant l'auto-ethnographie comme outil, ce projet s'inscrit dans cette lutte pour la réécriture, la guérison et la justice, ouvrant ainsi la voie à une transformation où les récits traumatiques deviennent des vecteurs de résistance et de résilience collective.

Ainsi, mon parcours d'autodéfense en tant que femme arabe musulmane se résume comme tel : tout d'abord, la prise de conscience de ma racialisation à travers l'expérience de la violence policière et institutionnelle. Ensuite, la découverte de la trahison blanche et la cristallisation de ma colère à travers un cheminement académique, théorique et militant. Ensuite arrive

l'expression de cette colère, comme une tentative de catharsis à travers la mobilisation communautaire et le choix d'un militantisme d'actions directes. Puis, c'est dans le refus et l'émigration que je trouve une stratégie de défense, fatiguée de la répression violente. Finalement, ce parcours s'ouvre maintenant à un processus radical d'acceptation et de réappropriation de soi, de mon récit, de mon histoire. C'est le retour à une source originelle de savoir. C'est être assis près des miens, écouter leurs maux et leurs histoires d'un passé proche et lointain. C'est un cheminement de foi aussi, d'un rapprochement sacré vers ma spiritualité, vers ma culture, vers ma religion. C'est un alignement avec ma communauté que j'ai passé tant de temps à rejeter, c'est la création de liens solidaires et forts avec d'autres femmes racisées. C'est un rééquilibrage entre actions directes et protection de soi : c'est se battre au front à chaque manifestation pour la Palestine, c'est pleurer silencieusement nos proches morts et les morts que l'on ne connaît pas, c'est aussi rire et danser avec ceux qu'on aime et ceux qu'on vient de rencontrer à cette manif, à ce café. C'est revenir vers l'Histoire des damnés, c'est honorer leurs mémoires et leurs courages. C'est cette auto-ethnographie.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abu-Lughod, L. (2008). La femme musulmane : Le pouvoir des images et le danger de la pitié. *La Revue internationale des livres et des idées*, 6.
- Al-Saji, A. (2008). Voiles racialisés : La femme musulmane dans les imaginaires occidentaux. *Les ateliers de l'éthique*, 3(2), 39–55.
- Behl, N. (2019). Mapping Movements and Motivations: An Autoethnographic Analysis of Racial, Gendered, and Epistemic Violence in Academia. *Feminist Formations*, 31(1), 85–102.
- Benhadjoudja, L. (2019). Les féminismes islamiques: Entre universalisme et contextualisme. *Revue des sciences sociales*, 62, 78–87.
- Benhadjoudja, L. (2021). *Féminismes islamiques: Champ théorique, terrains militants et perspectives critiques*. Presses de l'Université de Montréal.
- Berenstain, N., Dotson, K., Paredes, J., Ruíz, E., & Silva, N. K. (2022). Epistemic oppression, resistance, and resurgence. *Contemporary Political Theory*, 21(2), 283–314.
- Bernstein, R. (2011). *Racial Innocence: Performing American Childhood from Slavery to Civil Rights*. NYU Press.
- Chang, H. (2016). Autoethnography in Feminist Research: An Intersectional Perspective. *International Journal of Qualitative Methods*, 15(1).
- Chemaly, S. (2020). *Le Pouvoir de la colère des femmes*. Albin Michel.
- Davis, A. (1981). *Women, race & class*. Random House.
- Davis, A. (2017). *Freedom is a constant struggle: Ferguson, Palestine, and the foundations of a movement*. Haymarket Books.
- Day, I. (2016). *Alien Capital: Asian Racialization and the Logic of Settler Colonial Capitalism*. Duke University Press.
- Dayan-Herzbrun, S. (2012). Chapitre 5. Femmes du Liban et de la Palestine dans la lutte armée. In C. Cardi (Ed.), *Penser la violence des femmes* (pp. 120–137). La Découverte.
- DiAngelo, R. (2020). *White fragility: Why it's so hard for white people to talk about racism*. Beacon Press.
- Dorlin, E. (2009). La Nation à l'épreuve des colonies. In E. Dorlin (Ed.), *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française* (pp. 191–209). La Découverte.
- Dorlin, E. (2017). *Se défendre: Une philosophie de la violence*. La Découverte.
- Dorlin, E. (2021). *Sexe, genre et sexualité*. Presses Universitaires de France (PUF).

- Eddo-Lodge, R. (2018). *Why I'm no longer talking to white people about race*. Bloomsbury Publishing.
- Ellingson, L. L., & Ellis, C. (2008). Autoethnography as Constructionist Project. In J. A. Holstein & J. F. Gubrium (Eds.), *Handbook of Constructionist Research* (pp. 445–465). Guilford Press.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. François Maspero.
- Fassin, D. (2011). *La force de l'ordre: Une anthropologie de la police des quartiers*. Seuil.
- Garner, S., & Selod, S. (2015). The racialization of Muslims: Empirical studies of Islamophobia. *Critical Sociology*, 41(1), 9–19.
- Gebhard, A., McLean, S., & St. Denis, V. (2022). *White benevolence: Racism and colonial violence in the helping professions*. Fernwood Publishing.
- Guénif-Souilamas, N. (2000). *Des "beurettes" aux descendantes d'immigrants nord-africains*. Grasset.
- Guénif-Souilamas, N., & Massé, É. (2004). *Les féministes et le garçon arabe*. L'Aube.
- Hajjat, A. (2021). Islamophobia and French Academia. *Current Sociology*, 69(5), 621–640.
- Hajjat, A., & Mohammed, M. (2013). Islamophobie: Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman". *La Découverte*.
- Hamad, R. (2020). *White Tears/Brown Scars: How White Feminism Betrays Women of Color*. Melbourne University Publishing.
- Heinich, N., & Jefferson, A. (2015). The Genius of Sociology: Norbert Elias's Mozart and the Sociology of a Genius. *L'Esprit Créateur*, 55(2), 73–88.
- hooks, b. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. South End Press.
- hooks, b. (1994). *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. Routledge.
- Jahjah, M. (2021). "T'es intelligent pour un arabe!" Auto-ethnographie d'un corps colonisé. *Itinéraires*, 2021-3 | 2022.
- Karimi, H. (2023). La construction politique de la femme musulmane comme dangereuse. In *Les femmes musulmanes ne sont-elles pas des femmes ?* (pp. 71–90). Hors d'atteinte.
- Khaled, L. (1973). *My people shall live: The autobiography of a revolutionary*. Hodder & Stoughton.
- Khosravi, S. (2008). The "Illegal" Traveller: An Euto-Ethnography of Borders. *Social Anthropology/Anthropologie sociale*, 15(3), 321-334.
- Kundnani, A. (2014). *The Muslims are coming!: Islamophobia, extremism, and the domestic war on terror*. Verso Books.

- Lapeyronnie, D. (2008). *Ghetto urbain: Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*. Robert Laffont.
- Larochelle, C. (2022). *L'école du racisme: La construction de l'altérité à l'école québécoise (1830–1915)*. Presses de l'Université de Montréal.
- Lazali, K. (2018). *Le trauma colonial: Une enquête sur les effets psychiques de la colonisation*. La Découverte.
- Lewis, A. E., & Hantzopoulos, M. (2019). The Child of the Criminal: Race, Denial, and Innocence in the Age of Jim Crow. *Educational Theory*, 69(3), 295–312.
- Linklater, R. (2014). *Decolonizing trauma work: Indigenous stories and strategies*. Fernwood Publishing.
- Lorde, A. (2007). The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. In *Sister Outsider* (pp. 110–113). Crossing Press.
- Lugones, M. (2016). The Coloniality of Gender. In W. Harcourt (Ed.), *The Palgrave Handbook of Gender and Development* (pp. 349–360). Palgrave Macmillan.
- Macherey, P. (2012). Figures of interpellation in Althusser and Fanon. *Radical Philosophy*, 173, 9–19.
- Manivannan, N. (2015). Theorizing Race, Innocence, and Guilt in Childhood Studies. *Journal of Childhood Studies*, 40(1), 44–56.
- Maynard, R. (2018). Dénis de justice. In *NoirEs sous surveillance: Esclavage, répression et violence d'État au Canada* (pp. 115–155). Mémoire d'Encrier.
- Maynard, R. (2018). Dénis de justice. In *NoirEs sous surveillance: Esclavage, répression et violence d'État au Canada* (pp. 115–155). Mémoire d'Encrier.
- Mbembe, A. (2016). *Nécropolitique*. La Découverte.
- Menakem, R. (2017). *My Grandmother's Hand*. Central Recovery Press.
- Mills, C. W. (1997). *The racial contract*. Cornell University Press.
- Mohanty, C. T. (2003). *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke University Press.
- Nash, J. C. (2019). *Black Feminism Reimagined: After Intersectionality*. Duke University Press.
- Nguyen, A. (2021). Childhood Innocence and the Racialized Child in a White Space. *NEOS*, 13(1).
- Passeron, J., & Revel, J. (Eds.). (2005). *Penser par cas*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- PODCAST INA: Algérie, des femmes dans la guerre. (2022).

- Quan, H. L. T. (2005). *Geniuses of Resistance: Feminist Consciousness and the Black Radical Tradition*. *Race & Class*, 47(2), 39–53.
- Quijano, A. (2024). *Aníbal Quijano: Foundational Essays on the Coloniality of Power* (W. D. Mignolo, R. Segato, & C. E. Walsh, Eds.). Duke University Press.
- Razack, S. (2008). *Casting out: The eviction of Muslims from Western law and politics*. University of Toronto Press.
- Richardson, L. (2000). *Writing: A method of inquiry*. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (2nd ed., pp. 923–948). Sage Publications.
- Saeed, T. (2016). *Securitizing the Muslim Female: Islamophobia and the Hidden Terrorist*. In *Islamophobia and Securitization: Religion, Ethnicity and the Female Voice* (pp. 57–83). Palgrave Macmillan.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Scott, J. C. (1990). *The Infrapolitics of Subordinate Groups*. In *Domination and the Arts of Resistance* (pp. 183–201). Yale University Press.
- Scott, J. W. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton University Press.
- Settles, I. H., Buchanan, N. T., & Dotson, K. (2019). *Scrutinized but not recognized: (In)visibility and hypervisibility experiences of faculty of color*. *Journal of Vocational Behavior*, 113, 62–74.
- Shalhoub-Kevorkian, N. (2019). *Incarcerated Childhood and the Politics of Unchilding*. Cambridge University Press.
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books.
- Société de Philosophie du Québec. (2021). *Quelle parole est sollicitée sans être reconnue? L'exploitation épistémique*. [Vidéo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ha8sxJ9I3ZM>
- Spivak, G. C. (1988). *Can the subaltern speak?* In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.
- Thobani, S. (2020). *Contesting Islam, Constructing Race and Sexuality: The Inordinate Desire of the West*. Bloomsbury Publishing.
- Vergès, F. (2017). *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. Albin Michel.
- Wekker, G. (2016). *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*. Duke University Press.
- Wekker, G. (2016). *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*. Duke University Press.
- Yegenoglu, M. (1998). *Colonial fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge University Press.

- Yellow Horse Brave Heart, M. (1998). The return to the sacred path: Healing the historical trauma and historical unresolved grief response among the Lakota through a psychoeducational group intervention. *Smith College Studies in Social Work*, 68(3), 287–305.
- Yezid, J. (2023). *Malika: Généalogie d'un crime policier*. Hors d'atteinte.
- Yousfi, L. (2022). *Rester barbare*. La Découverte.
- Zine, J. (2004). Creating a Critical Faith-Centered Space for Antiracist Feminism: Reflections of a Muslim Scholar-Activist. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 20(2), 167–187.
- Zine, J. (2012). *Islam in the hinterlands: Muslim cultural politics in Canada*. UBC Press.
- Zoghalmi, K. (2020). Qui peut témoigner? Présences indésirables et paroles sous surveillance. In L. Celis, D. Dabby, D. Leydet, & V. Romani (Eds.), *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la Loi 21* (pp. 195–208). Presses de l'Université Laval.