

Parler de systèmes d'oppression, de rapports de domination et de privilèges n'est pas chose facile. Qui-conque tente de le faire dans son entourage prend rapidement la mesure de la virulence avec laquelle ce genre de discussion peut être accueillie. Questionner nos privilèges nous heurte. Nommer nos oppressions aussi, d'une autre façon. Lorsque quelqu'un·e pointe du doigt nos identités sociales, qu'elles soient dominantes ou dominées, nous pouvons avoir le sentiment d'être enfermés dans des cases de bourreaux ou de victimes. Nos réactions n'en sont que plus passionnées.

Une des questions qui se pose alors est : qui peut nommer qui ? Dominant·e, j'ai été socialisé·e pour nommer toutes les « autres » à l'exception de moi-même, qui suis la norme. Ce qui fait alors de moi et de mes pair·es le groupe social le plus inconscient de lui-même. Dominé·e, j'ai toujours été défini·e par celles et ceux qui m'oppriment, revendiquer de me nommer moi-même aux côtés de mes pair·es est une lutte en soi. Et pour avoir été contraint·e de leur ressembler sans jamais vraiment réussir à ce qu'ils m'acceptent (l'assimilation étant une fable), je connais celles et ceux qui me dominent mieux qu'elles et eux-mêmes. La question de la définition, de savoir à qui revient le pouvoir de définir, est intrinsèquement liée à celle de la domination. Défendre que ce pouvoir change de bord est un premier pas essentiel.

Nommer les oppressions implique de soulever des choses difficiles à entendre, qui mettent du temps à faire leur chemin en nous, et nous emmènent d'emblée en dehors de nos zones de confort. En outre, la frontière entre une compréhension fine des conséquences de nos socialisations dans nos vies et un déterminisme absolu est parfois difficile à trouver. « Les blancs sont comme ci », « les mecs font toujours ça » : pour se défendre de celles et ceux qui nous oppriment, on n'a souvent pas d'autre choix que de nommer les tendances lourdes et en faire des catégories. Quand on se trouve tout à coup concerné·e par une de ces catégories, on peut estimer à juste titre qu'elle est bien trop réductrice pour résumer ce que nous sommes en tant qu'individu·e. Mais on peut aussi se servir de cet argument pour esquiver une idée qui nous dérange. Or, quand on est dominant·e, il n'y a pas une façon de prendre conscience de notre domination qui nous évite l'inconfort (qui est quoi qu'il en soit un moindre mal) et il nous faut sans doute commencer par ce constat.

L'inconfort acté, il nous reste à nous mettre d'accord sur les termes : de quoi parle-t-on au juste ? Cette partie cherche à poser quelques bases préliminaires à l'exploration qui va suivre. Elle explore plusieurs dimensions de ce que l'on pourrait désigner comme des identités collectives militantes : par différents exemples concrets, je m'intéresse à la façon dont l'humour, l'imaginaire, la sémantique ou encore la mémoire sont les marqueurs d'identités collectives qui, bien qu'elles s'ignorent le plus souvent lorsqu'elles sont dominantes, viennent néanmoins témoigner de leurs impensés respectifs face aux oppressions structurelles.

AGIR FACE AUX OPPRESSIONS

« Quand les femmes s'engagent activement dans une compréhension réellement soutenance de nos différences afin de corriger nos visions faussées et malavisées, nous posons les bases nécessaires à l'expérience de la solidarité politique. La solidarité, ce n'est pas la même chose que le soutien. Pour vivre la solidarité, nous devons avoir une communauté d'intérêts, de convictions partagées et d'objectifs autour desquels nous rassembler pour construire la Sororité. Le soutien peut être quelque chose de ponctuel. On peut le retirer aussi facilement que le donner. La solidarité nécessite un engagement continu et durable³. »

bell hooks

« Sé feliz, deja tus privilegios⁴. »
Mujeres Creando

³ b. hooks, De la marge au centre. Théorie féministe, Cambourakis, 2017, trad. par Noémie Grunenwald, p. 151-152.

⁴ « Sois heureux·se, abandonne tes privilèges. »

Différemment affecté·es, collectivement concerné·es

« *Je regrette beaucoup de ne pas avoir été violée. Parce que je pourrais témoigner que du viol on s'en sort⁵.* » Le problème, quand on prétend se substituer à l'expérience d'oppression d'autrui, c'est qu'on dit le plus souvent n'importe quoi, et que c'est vite indécent. À l'image de l'écrivaine Catherine Millet qui prétendait, au cours de l'intervention dont est extraite cette phrase, relativiser les conséquences de l'expérience du viol et les moyens de lutte que celle-ci requiert, n'ayant elle-même jamais été violée. Ma recherche part de deux postulats : le premier est que seules les personnes qui les vivent sont à même de rendre intelligibles les situations spécifiques qu'elles expérimentent en matière d'oppression, ainsi que de définir les modalités de la lutte à mener pour les défaire. Cela ne veut pas dire qu'elles en formuleront une lecture nécessairement homogène mais, là encore, y compris dans les conflits que les différences d'interprétation ou de stratégie peuvent générer, c'est avant tout le fait d'être directement impacté·e qui est source de légitimité. Non seulement parce que seul·es celles et ceux qui vivent une situation oppressive spécifique sont à même d'en rendre complètement compte, mais encore parce que ce sont avant tout elles et eux qui ont le plus d'intérêts à l'abolir. Aussi, si notre but est de travailler à l'émancipation de tou·tes, il est évident que les luttes

⁵ *Extrait d'une interview de Catherine Millet dans « À voix nue », France Culture, 5 décembre 2017.*

d'émancipation doivent être menées par celles et ceux qu'elles servent en premier lieu. C'est un premier principe clé qui, au-delà d'être un des postulats de ce travail, traverse l'ensemble des pratiques de solidarité politique auxquelles s'intéresse ce livre. Le deuxième postulat est lié au premier, il repose sur l'idée qu'à la multitude des situations d'oppression existantes répondent des dynamiques similaires dans la façon dont ces mêmes oppressions fonctionnent. Ainsi, qu'il s'agisse de sexisme, de racisme, de classisme ou encore de validisme, si les subjectivités que l'oppression génère de part et d'autre sont multiples et spécifiques, la façon dont s'exerce la domination répond en partie aux mêmes logiques d'une situation à l'autre. Il m'arrive donc souvent au cours de ce livre de faire le lien entre différentes identités dominantes, considérant que le déplacement ou la reformulation qui peuvent leur être opposées peuvent l'être par des mécanismes semblables.

Si je cherche à faire le lien entre différents mécanismes face aux oppressions, il me faut cependant veiller à ne pas tomber dans la tentation caractéristique de ma culture blanche et coloniale d'universaliser les recettes ou de fondre entre elles des lectures politiques spécifiques, les livrant ainsi à l'appropriation/consommation de mes pairs (nous y reviendrons). Le parcours d'exploration qui constitue ce livre a pour but de donner à voir une multiplicité de formes de communs politiques et affectifs qui renvoient à des contextes qui n'ont pas vocation à se fondre les uns dans les autres. Dans chaque cas, l'enjeu est de donner à voir l'équilibre entre une intelligence située, contextuelle,

et une compréhension systémique des oppressions, et d'inviter d'autres milieux ou espaces en lutte à formuler leurs propres communs agissants face aux oppressions qui les traversent. En outre, je crois qu'il faut veiller à ne pas reproduire une tendance dangereuse des lectures politiques de l'oppression qui est de réduire une identité sociale à un bloc homogène. Si l'on peut, à partir d'une identité partagée, s'organiser autour d'un sens politique commun, il ne faut pas négliger qu'il existe aussi, au sein des mêmes catégories d'identité, de nombreuses divergences et luttes de pouvoir. Il y a ainsi une forme claire de racisme à considérer que toutes les non-blanc·hes ont vocation à s'organiser de la même façon et défendre les mêmes lignes politiques, ou de sexisme à pointer du doigt les divisions entre les mouvements de femmes pour fragiliser le féminisme tout entier. Postuler qu'un groupe social opprimé s'inscrit nécessairement dans une forme d'homogénéité, c'est, outre le renforcement d'une vision pour le moins essentialiste, la négation de la complexité de l'imbrication des rapports de domination, des identités sociales ainsi que l'existence d'affinités parfois contradictoires au sein d'un même groupe social.

Il est assez courant d'employer l'expression « premier·es concerné·es » pour qualifier les personnes qui subissent directement une situation spécifique d'oppression, par opposition à celles et ceux qui ne la subissent pas. Si elle permet de marquer cette inégalité de vécu et donc de légitimité à prendre la parole et mener la lutte, c'est aussi une distinction qui peut laisser les dominant·es, lorsqu'elle

manque de les définir précisément, en dehors du travail requis pour abattre les systèmes d'oppression. Les oppressions font système, c'est-à-dire qu'elles concernent l'ensemble de la société qu'elles structurent, à ce titre nous sommes toutes concernées par leur abolition. Mais nous le sommes de différentes façons, que nous soyons directement concernées ou bien bénéficiaires ou à l'abri des violences qu'elles génèrent, et cela implique que nous avons différents rôles à jouer dans la lutte contre leur perpétuation. Être collectivement concernées, dans l'ensemble de la société, par le système d'oppression, ne signifie pas que nous ayons à être « ensemble » dans la lutte pour les abolir. Différemment impactées mais toutes concernées, il nous faut d'ailleurs commencer par nous défaire d'une certaine idée dominante de ce que l'unité politique et dans les luttes peut signifier pour pouvoir redéfinir, en les expérimentant, d'autres façons de se correspondre. Au risque d'avoir parfois recours à des formulations qui tirent en longueur, je tâche donc, chaque fois que possible, d'employer l'expression « premières concernées » pour désigner les personnes qui font directement l'objet d'une ou plusieurs oppressions, et celle de « moins concernées » pour évoquer les autres.

Les coûts des privilèges

Dans *Decolonizing Solidarity: Dilemmas and Directions for Supporters of Indigenous Struggles*⁶, la cher-

⁶ C. Land, *Decolonizing Solidarity: Dilemmas and Directions for Supporters of Indigenous Struggles*, Zed Books, 2015.

cheuse et activiste Clare Land détaille le processus que traversent la plupart des militant·es blanc·hes et de classe moyenne qui tâchent de soutenir les luttes aborigènes en Australie ; elle appelle ce processus « défaire le travail idéologique du colonialisme ». Selon elle, ce processus passe par les étapes suivantes : prendre conscience des implications de sa propre situation sociale, lesquelles sont psychologiques (conscientes et inconscientes), matérielles, structurelles et légales ; prendre conscience de la façon dont nous nous percevons et dont les intérêts que nous partageons sont le fruit d'une construction sociale ; et enfin comprendre comment l'idée de la différence raciale a été construite et s'incarne dans une violente inégalité des vécus. Pour Clare Land, la conséquence de ce processus est notamment, pour les militant·es, d'accéder à une compréhension plus fine des enjeux stratégiques et des dilemmes que pose le système colonial à celles et ceux qui s'y opposent. Mais, au-delà d'une meilleure compréhension de soi au monde, pourquoi s'opposer au maintien des privilèges dont on bénéficie ? La réponse la plus évidente repose sans doute plus sur une considération éthique et un certain sens de la justice : parce qu'il le faut.

Au-delà de cette conception certes louable mais sans doute assez désincarnée de l'intérêt que peut avoir la lutte contre les systèmes qui nous octroient des faveurs, on découvre que les privilèges ont un coût personnel et collectif. C'est aussi le sens de ce coût qui peut alors nous mettre en mouvement. « On ne peut pas parler de suprématie blanche sans parler de

pathologie⁷ », écrit Frances E. Kendall, qui parle d'une « attitude anesthésiée » pour décrire la passivité ou la collaboration des populations blanches aux projets les plus meurtriers comme l'esclavage ou la Shoah. Cette attitude anesthésiée, comme elle la décrit, c'est la nécessité des blancs de se « dissocier d'eux-mêmes » face à la violence du système raciste dans lequel iels vivent et qui leur bénéficie, auquel iels contribuent plus ou moins activement. Quel est le coût de cette dissociation sur le long terme ? Quelle part en nous d'anesthésie nous revient-il de déceler pour y remédier et accéder à une connexion plus immédiate avec ce qui se joue dans notre rapport au reste du monde ? La suprématie blanche crée chez les blancs une certaine idée de soi, de leur supériorité, qui repose finalement sur la perpétuation du système raciste et l'oppression des populations non-blanches. Mais c'est aussi et surtout une déconnexion du reste des vivantes et de soi-même. Il en va de même pour les autres formes de domination. S'il leur accorde nombre de privilèges, le patriarcat impose aux hommes cisgenre une forme de masculinité qui leur demande aussi de renoncer à certains traits de leur personnalité, comme l'expliquent Carla Bergman et Nick Montgomery :

Pour que les hommes puissent « jouir » des bénéfices de la masculinité patriarcale, ils doivent éviscérer

⁷ F. E. Kendall, *Understanding White Privilege: Creating Pathways to Authentic Relationships Across Race*, Routledge, 2013 (2^e édition), p. 35.

leurs capacités à se montrer vulnérables ou à prendre soin d'autrui, et les remplacer par un rapport au monde violent et déconnecté, qui repose sur la honte et la blessure. [...] La plupart de ce que l'on appelle privilège n'a rien à voir avec l'épanouissement ou la joie, c'est la raison pour laquelle les hommes blancs privilégiés comptent actuellement parmi les êtres vivants les plus coincés et émotionnellement diminués.⁸

Outre la déconnexion émotionnelle et affective qu'il requiert, le coût du privilège, c'est aussi le travail nécessaire au maintien d'un ordre hiérarchique duquel dépend notre perception de nous-mêmes en tant que dominant·es. Et ce peut être un travail incessant, qui n'est pas sans générer une forme d'aliénation. Si l'on pense aux débats autour de la mise en place de menus halal, casher ou simplement végétariens dans les écoles, dont certain·es maires font un motif de lutte relayé par certains parents d'élèves, on peut légitimement se demander l'intérêt d'une telle énergie dépensée pour des mesures qui n'empêcheront en aucun cas leurs propres enfants de continuer à manger ce qu'ils désirent. Mais l'intérêt est exactement celui-ci : le maintien d'une norme garantissant le maintien du privilège. Et la norme est partout, la défendre activement requiert donc une vigilance de tous les

⁸ C. Bergman, N. Montgomery, *Joie militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, Éditions du commun, 2021 (2017), trad. par Juliette Rousseau, p. 55.

instants. Le coût, c'est l'énergie consacrée à s'opposer à des changements qui sont peut-être des brèches dans le système d'oppression mais dont l'impact réel dans sa propre vie est parfois quasiment nul. Et quand il ne l'est pas, c'est-à-dire dans les cas où la menace de perdre ses privilèges est plus immédiate, on peut alors légitimement se demander quelle joie il y a à devoir s'entourer de murs, de barbelés et d'hommes en armes, à l'image des classes dominantes de certains pays. S'il est certainement la garantie d'une forme de confort, le privilège n'est donc ni la joie, ni la paix.

Pouvoir et puissance transformatrice

Qu'on se comprenne, il ne s'agit pas ici de proposer des solutions clés en main pour défaire la domination. D'abord parce que tout rapport de domination ne découle pas nécessairement d'une socialisation, de la même manière que nos socialisations ne déterminent pas entièrement notre capacité à nous emparer du pouvoir dans un groupe ou au contraire à le subir. Certain·es ont des comportements dominants, des tendances à occuper l'espace, que leur identité sociale ne suffit pas à expliquer. De plus, il n'est pas une lecture politique qui mette définitivement à l'abri de ce type de comportements, toutes peuvent même y contribuer selon l'utilisation qui en est faite. La critique des rapports d'oppression elle-même peut servir à asseoir d'autres formes de domination et faire violence au sein des groupes. Mais je ne cherche pas ici

à dérouler une approche générale de la question des enjeux de pouvoir dans les pratiques de lutte et je ne prétends pas non plus qu'un groupe ou collectif qui aborderait de façon active et adéquate les oppressions structurelles le traversant se délivrerait pour autant de tous les enjeux de pouvoir. Cela dit, si l'on considère que nos constructions subjectives au sein d'une société oppressive sont au fondement de notre acceptation de la domination et de l'autorité, alors on peut en déduire que leur prise en charge dans nos espaces de lutte est la condition indépassable de toute volonté d'émancipation collective.

Dans mon expérience, au sein des collectifs et sur les lieux de lutte, lorsque le privilège est montré du doigt, c'est aussi pour dénoncer la prise de pouvoir qui l'accompagne. Si ce type de pouvoir est illégitime et constitue sans conteste une forme de privilège à abolir, il faut veiller à ne pas réduire toute forme de pouvoir à celui-ci, et préserver notamment le pouvoir collectif qui est nécessaire à la survie et au renforcement de nos luttes. Trop souvent, la question du pouvoir suscite des débats et des conflits enflammés sans que l'on ait bien pris le temps au préalable de se mettre d'accord sur ce que l'on met derrière cette notion. Peuvent alors apparaître des dynamiques collectives de défense aux tendances paranoïaques, dans lesquelles toute forme d'*empowerment* personnel ou de puissance collective seront lues comme une prise de pouvoir, et donc à bannir. C'est une des dérives les plus décourageantes qui soit dans les milieux qui se veulent agissants

sur les oppressions, en ce qu'elle condamne a priori toute forme de puissance et voue l'action politique à une réduction permanente de ses potentiels. Ce qui importe alors, pour se sortir de ce type d'impasse, c'est de faire un retour critique sur l'idée de pouvoir et de réfléchir collectivement à distinguer ce qui nous semble être de l'ordre du nuisible et du désirable, ce qui relève de la responsabilité des personnes et de celle du collectif : parfois, ce n'est pas tant le pouvoir de certaines personnes ou certains groupes qui est problématique, mais plutôt l'incapacité collective à le partager ou le multiplier.

Dans son « *manuel d'empowerment*⁹ », l'auteure et militante états-unienne Starhawk développe une approche de la notion de pouvoir en lien avec celle des privilèges. Selon elle, on peut distinguer le « *pouvoir sur* », qui est un pouvoir coercitif, hiérarchique et qui est, en ultime recours, soutenu par l'État et la loi, du « *pouvoir de* », qu'on appellera aussi *empowerment* ou encapacitation. Le « *pouvoir de* » part des individus, il se manifeste par la créativité et ce que nous éprouvons lorsque nous chantons, dansons ou écrivons, mais aussi par le courage moral qui consiste à prendre des risques et se battre pour les valeurs auxquelles nous croyons. Lorsque des individus se saisissent de leur « *pouvoir de* » et s'organisent collectivement, ils peuvent créer du « *pouvoir collectif* », que l'on pourra aussi appeler

⁹ Starhawk, *The Empowerment Manual: A Guide for Collaborative Groups*, *New Society Publishers*, 2011.

« solidarité » : c'est la capacité de se soutenir mutuellement, qui a moins à voir avec l'amour que l'on se porte qu'avec les objectifs et les valeurs que l'on partage. Le pouvoir collectif apparaît quand une somme d'individues sont prêtes à mettre de côté leurs intérêts individuels au bénéfice des intérêts collectifs. Pour se maintenir, les systèmes d'oppression ont besoin de dissocier les opprimés, individuellement comme collectivement, de leur « *pouvoir de* ». Leurs luttes d'émancipation peuvent aussi se lire comme des façons de se le réapproprier.

Starhawk parle aussi d'une troisième forme de pouvoir : le « *pouvoir social* ». C'est de lui que l'on parle lorsque l'on fait référence à l'influence que peut exercer quelqu'un·e sur un groupe, à son statut ou à son autorité. C'est ce qui détermine la façon dont nos opinions pèsent et sont suivies dans un groupe. C'est la forme de pouvoir avec laquelle nous avons généralement le plus de mal à travailler car nous avons tendance à vouloir systématiquement l'éliminer, au même titre que le « *pouvoir sur* » et sans plus de discernement. D'après Starhawk, le « *pouvoir social* » se divise en deux catégories : le pouvoir social « mal acquis » (« *unearned* »), qui est en fait le privilège, et le pouvoir social « bien acquis » (« *earned* »). Le privilège nous est fourni dès la naissance, sans que nous n'ayons rien à faire pour cela, et il nous autorise l'accès à un ensemble de droits qui devraient pourtant être accessibles à toutes. Le « *pouvoir social* » « bien acquis » est la rétribution de ce que nous avons entrepris au cours de notre vie, de ce que

nous avons construit, des compétences que nous avons acquises. La difficulté à distinguer les deux résulte du fait que ce que nous avons construit dépend bien souvent de ce qui nous a été fourni : il me serait beaucoup plus difficile, par exemple, d'écrire ce livre en dehors des avantages matériels et culturels qui me sont fournis par ma classe. Pour autant, on peut aussi se contenter du pouvoir social « mal acquis » qui nous est conféré et végéter dans nos privilèges, ou bien mettre tout le pouvoir que nous avons, acquis ou non, à les défendre férocement. Aussi, il faut une lecture à deux niveaux : la reconnaissance des outils qui nous sont fournis comme un privilège nous distinguant d'autres, et la clairvoyance quant à l'utilisation que nous faisons de ces outils et de ce qu'ils nous servent à bâtir. Starhawk nous invite à nous demander : « Qui est le personnage principal de cette histoire ? » Ce faisant, elle nous rappelle que « nous n'avons pas à renoncer à notre puissance pour soutenir les autres dans leurs luttes. En revanche, nous pouvons mettre nos privilèges et notre pouvoir au service de causes qui nous semblent justes¹⁰ ».

Une autre approche de la puissance des luttes qui vient compléter celle de Starhawk s'intéresse à la joie. Carla Bergman et Nick Montgomery, qui parlent de « militantisme joyeux » (« *joyful militancy* »), s'inspirent de Spinoza pour s'attacher à décrire la puissance transformatrice que peuvent générer les luttes lorsqu'elles trouvent les chemins vers la joie. Quoiqu'elle puisse

¹⁰ *Ibid.*, p.57.

impliquer de temps à autre des phases de bonheur, elle n'est pas une émotion à proprement parler mais plutôt l'augmentation de notre capacité à transformer et être transformé·es :

La joie n'est que très rarement confortable ou facile, dans la mesure où elle transforme et réoriente les personnes et les relations. Plutôt que le désir d'exploiter, de contrôler, et de diriger autrui, elle entre en résonance avec des capacités collectives et émergentes de faire, fabriquer, défaire des habitudes douloureuses, et d'alimenter des façons d'être ensemble émancipatrices.¹¹

Cette puissance de transformation est également rendue possible lorsque les personnes trouvent, dans les espaces politiques qu'elles fréquentent, une réponse à certains de leurs besoins les plus immédiats, mais aussi la possibilité d'être soutenu·e autant que celle de soutenir, et celle de participer activement à un projet plus large que soi. Dans leur approche, Bergman et Montgomery insistent sur le fait que des potentiels de transformation sont toujours présents et sur le point d'apparaître dans les luttes. La question alors n'est pas de les créer mais de les activer voire de les faire entrer en résonance.

La question du pouvoir et celle de ce que j'appelle ici la puissance transformatrice me semblent intimement

¹¹ C. Bergman, N. Montgomery, *Joie militante, op. cit., p. 33.*

liées à la possibilité d'agir sur les oppressions : une lutte puissante n'a pas son pareil pour transformer les personnes et leur rapport les unes aux autres. Parce qu'en luttant ensemble, en cherchant collectivement à transformer le monde, non seulement nous n'avons pas d'autre choix que de nous mettre nous-mêmes en jeu, mais nous pouvons en outre y trouver une forme de joie largement supérieure à celle, individuelle et de superficie, que nous propose le système de domination. Et, c'est finalement dans l'intensité de ce que nous partageons, ainsi qu'à la mesure des risques que nous sommes prêtes à prendre les unes pour les autres, que nous trouvons cette joie et que nous nous laissons transformer durablement.

Solidarité politique

Je cherche ici à défendre l'idée que nous avons à explorer les voies de nouvelles formes de solidarité politique. Par « solidarité politique », je n'entends pas le soutien ponctuel à des causes extérieures ou adjacentes aux nôtres, comme une certaine compréhension de la posture d'alliée semble le défendre, mais la volonté de nouer des relations de lutte engageantes, de se compromettre et de prendre des risques pour nos complices, dans une démarche consciente de critique et d'action sur les rapports d'oppression dans lesquels nous sommes prises.

Quelle forme cette solidarité peut-elle prendre ? Celle d'un processus à la fois engageant et transparent :

c'est-à-dire la rencontre, l'action coordonnée voire commune entre des personnes directement concernées par une oppression et d'autres moins, alliées ou complices qui, se trouvant du côté privilégié d'une oppression structurelle, choisissent de mettre leurs privilèges en jeu pour lutter contre elle. Il n'y a pas une définition simple de ces rôles mais une multitude de possibles qui renvoient au pouvoir et aux armes de chaque personne : les réseaux et l'audience spécifique auxquelles elle a accès, les moyens matériels qu'elle peut mettre à contribution ou partager, les compétences auxquelles elle peut avoir recours, le niveau d'engagement qu'elle est prête à mettre. Il n'y a pas de fiche technique pour ce genre de rôle, il n'y a même pas de « rôle » à proprement parler, mais plutôt la redéfinition des relations de lutte que nous nouons, sur la base de nos affinités, du commun politique que nous nous donnons et de notre capacité à reconnaître les dominations qui jouent entre nous.

Accepter de regarder sincèrement les systèmes d'oppression comme ils nous traversent est certainement inconfortable, parfois même douloureux. Nos vies affectives et politiques sont traversées par les rapports de domination. Dans mon cas, dans bien des situations, ce n'est pas à moi de déterminer les limites, puisque je suis du côté des dominant·es ; dans d'autres situations, j'ai appris à choisir de prendre des risques auprès de certaines personnes et de certains groupes, de prendre le temps d'entrer en cheminement avec elles et eux et de croire en notre faculté collective à agir sur ce que nous nous faisons les un·es aux autres.