

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DE L'(IN)HOSPITALITÉ DES GROUPES FÉMINISTES PROGRESSISTES QUÉBÉCOIS SUR FACEBOOK :
ENTRE PLURALITÉ ET CONFORMISME

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

À LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

CAMILLE RANGER

JUILLET 2022

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire 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

J'écris ces remerciements le jour même où je finalise les derniers détails avant le dépôt de ce mémoire. J'ai les émotions en remix dans le tapis, c'est un moment fort vers lequel j'ai travaillé longtemps, mais surtout vers lequel vous m'avez portée, enseignant.es, ami.es et famille.

Je veux commencer par remercier les **enseignant.es** qui s'adressent à l'intelligence de leurs étudiant.es, ceux qui m'ont guidée dans l'inconfort des doutes et des détours de la pensée, ceux aussi avec qui les désaccords étaient des moments de rencontre plutôt que de rupture. **Leila Celis**, directrice-lumière, tu as été tout ça et bien plus. Je te remercie pour ta patience, ta disponibilité et ta confiance en moi. Merci aussi pour la grande liberté que tu m'as laissée dans la mise en forme de ce projet qui résiste à la catégorisation ferme, traversant les frontières disciplinaires entre la socio et la pensée politique. Merci de m'avoir accompagnée à travers mes allers-retours, mes changements de cap et mes découragements, mais surtout, merci d'avoir reconnu et soutenu mon enthousiasme tout au long de ce projet. Nos discussions me sont précieuses, elles me nourrissent intellectuellement, politiquement et humainement. J'espère que j'aurai le plaisir et le privilège de continuer à travailler avec toi longtemps.

Je tiens à remercier **Claudine Paillé** qui m'a accompagnée au tout début de cette révolution personnelle qu'est le devenir-féministe. Je suis profondément reconnaissante pour ta générosité intellectuelle et académique. Dans un monde universitaire malheureusement marqué par les dynamiques de compétition, même si on partageait des intérêts de recherche semblables, tu m'as toujours soutenue, tu m'as partagé tes références bibliographiques et encouragée dans la poursuite de mon projet. Merci pour toutes ces précieuses marques de solidarité et d'amitié. Merci à **Laurie G-B**, ma grande amie et ma complice, avec qui j'apprends à penser, à partager, à aimer et à vivre. Tu m'as pris la main plus souvent qu'à ton tour pour me montrer que j'étais capable de faire face au monde, de me tenir debout et de suivre mes instincts. De tous nos projets à deux, ce sont les épreuves et la lumière de la relation qu'on développait (et qu'on développe encore) qui m'auront le plus appris. Merci pour cette grande amitié de cœur et d'esprit, belle Lulu. Merci à **Sonia**, brillante amie, d'avoir toujours l'audace de me pousser à explorer les tabous et l'inconnu avec toi. Merci pour ta confiance et ta solidarité, merci de me donner ce plaisir immense de rêver le monde avec toi. Merci à **Jérémie** de m'accueillir dans mes impostures philosophiques, merci de m'avoir aidée à démêler (et parfois à mêler, mais c'est correct, ça fait partie de la *game*) les questions existentielles et politiques que posent les concepts de liberté, de responsabilité et d'altérité. Merci à toutes les ami.es qui m'ont aidée à

persévérer dans la réflexion et la rédaction, merci à la **team des tomates-de-Noël-sur-Zoom-en-pandémie**, merci à **Thèsez-vous** pour son espace de rédaction précieux, merci aux **ami.es et collègues de Sessions sociologiques – Caro, François, Laurence, et plein d’autres**. Vous avez donné du sens à cette maîtrise et vous rendez le monde académique plus beau.

Merci aussi à **VC**, ma sœur d’âme, la première qui m’a montré que l’amour est ailleurs et qu’on peut s’y rendre ensemble. Sans toi, je serais perdue dans’ brume quelque part à brailler mes trente ans ; sans la famille choisie dans laquelle vous m’avez invitée, Oli et toi, je serais encore en train de me demander qu’est-ce que ça *feel* d’avoir une chambre à soi. **Oliboli**, mon grand chum, merci pour ta profonde amitié, merci de me donner la chance de grandir avec toi depuis maintenant 27 ans. Je vous aime les Ploucs.

Gratitude infinie à ma précieuse famille. À **mes parents** qui, en vrais bons parents, ont toujours eu confiance en ma capacité à mener ce projet à terme. Merci d’avoir été un support indéfectible durant toutes mes études, de m’avoir endurée vous jaser de tous mes enthousiasmes théoriques et politiques et surtout de n’avoir jamais jugé la naïveté que cet enthousiasme révélait (révèle encore?) souvent malgré moi. Merci à ma frère-extraordinaire, **Marcococo**, mon coloc des derniers miles : j’espère que tu sais combien mon cœur est plein de toi. Merci pour les bonnes bouffes, les karaokés spontanés et les dance-party de cuisine. Nos folies m’ont fait un bien fou et elles vont me manquer.

Surtout, merci aux **participant.es** qui ont accepté de me rencontrer et de partager leurs expériences et leurs points de vue avec moi : vous êtes le cœur de ce mémoire, vous avez donné du sens à mon projet et nourri mes réflexions académiques et politiques. Merci pour votre générosité et votre engagement, vous m’avez appris beaucoup plus que ce que j’aurai su mettre en mots. À ceux qui liront les pages qui suivent, j’espère que vous y trouverez quelques réponses aux nombreuses préoccupations qui vous habitent.

Finalement, merci à toutes les **féministes** de toutes les époques : le monde prend sens sous votre regard et entre vos mains.

DÉDICACE

Je dédie ce mémoire à toutes les féministes
d'aujourd'hui et de demain.

Je le dédie aussi à mes ami.es avec qui les failles
sont porteuses d'ailleurs et auprès de qui
les doutes trouvent refuge.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	iv
RÉSUMÉ	viii
ABSTRACT	ix
INTRODUCTION	10
Sujet de ce mémoire.....	10
Féminismes : troisième vague et critique de l’universalisme du féminisme <i>mainstream</i>	11
Féministes progressistes et groupes Facebook	14
<i>Définitions : profils vs pages vs groupes sur Facebook</i>	14
<i>Groupes Facebook : réels ou virtuels? Une frontière poreuse</i>	15
Pourquoi j’ai choisi de travailler sur les pratiques de call-out entre féministes.....	17
Cadre théorique arendtien.....	19
<i>Penser par soi-même comme condition du jugement moral</i>	19
<i>Égalité et distinction : conditions de la pluralité</i>	21
Défis méthodologiques.....	22
Méthodologie retenue : entretiens semi-dirigés.....	23
<i>Portrait général des participant.es rencontré.es</i>	24
<i>Alex</i> 25	
<i>Alice</i> 26	
<i>Charlie</i> 26	
<i>Jeanne</i> 26	
<i>Josiane</i> 27	
<i>Marie-Ève</i>	27
<i>Marjo</i> 27	
<i>Mia</i> 28	
<i>Myriam</i> 28	
<i>Paule</i> 28	
<i>Stéphanie</i>	29
<i>Thalie</i> 29	
<i>Viviane</i> 29	
<i>Zoé</i> 30	
<i>Particularités de la revue de la littérature</i>	31
<i>Analyse des données</i>	32
Présentation des chapitres.....	32
CHAPITRE 1 Méthodologie, point de vue situé et considérations éthiques	34

1.1	Épistémologies du point de vue et politiques des identités : rencontre de la théorie et de la pratique	34
1.1.1	Le point de vue situé et ce qu'il dit sur le ou la chercheur.e	34
1.1.2	Espaces féministes progressistes en ligne : quand les épistémologies du point de vue situé rencontrent la politique des identités	36
1.1.2.1	Reconnaissance de l'agentivité des personnes issues de groupes minoritaires : quelle conception du sujet politique et de l'émancipation?	37
1.1.3	Le point de vue situé et ce qu'il ne dit pas sur le ou la chercheur.e	40
1.2	De la vulnérabilité des chercheur.es comme condition de l'écoute radicale	41
1.2.1	Interdépendance et vulnérabilité	42
1.2.2	Épreuves relationnelles, vulnérabilité et écoute radicale	43
1.3	L'auto-ethnographie <i>ou</i> la vulnérabilité au service des connaissances	46
	CHAPITRE 2 <i>Call-outs</i> : de l'autodéfense à la culture de la condamnation	48
2.1	Origines de la pratique de call-out	48
2.1.1	La « call-out culture »	49
2.2	<i>Call-out</i> : pédagogie des épuisé.es face à l'ignorance systémique	51
2.2.1	Quand l'ignorance des un.es est l'oppression des autres	51
2.2.2	<i>Call-out</i> : pratique éducative par personne interposée	58
2.2.2.1	L'auto-éducation et ses limites	61
2.3	Au-delà du call-out : d'autres pratiques de dénonciation/condamnation	61
2.3.1	Du « trashing » à la condescendance	62
2.3.2	La « cancel culture »	63
2.4	De l'utilité et des limites des pratiques de call-outs	64
	CHAPITRE 3 Conformisme, idéal de pureté et logique de maîtrise : quand chercher à être une « bonne féministe » nuit au mouvement	66
3.1	Idéal de pureté : quand le conformisme entraîne la peur de prendre la parole dans les groupes	66
3.1.1	Idéal normatif du « bon féminisme »	67
3.1.2	Être « rad » : une affaire de vocabulaire?	70
3.2	<i>Call-out</i> : discipline des « Olympiques du militantisme » pour garantir sa place dans le groupe?	74
3.2.1	Posture d'allié.e, quête de pureté et performance de vertu : volonté d'être reconnu.e comme un.e bon.ne féministe	75
3.2.2	Condamner ses semblables pour s'en distinguer	79
3.2.2.1	Pour un peu de nuances : la performance peut-elle devenir performative ou l'égo est-il toujours l'ennemi de la justice sociale?	81
3.3	Idéal de pureté et logique de maîtrise : théoriser le conformisme au sein des groupes féministes progressistes	83
3.4	Pour conclure sur les conséquences et usages des call-outs au regard de l'idéal de pureté féministe	86
	CHAPITRE 4 La solidarité comme épreuve	88

4.1 Solidarité agonistique et pluralité	88
4.1.1 Audre Lorde, « The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House » : pour des sujets féministes interdépendants	89
4.1.2 La solidarité comme espace sécuritaire... pour le conflit.....	90
4.1.3 Défis spécifiques à la solidarité sur les réseaux sociaux.....	94
4.2 Pratiquer la solidarité féministe agonistique sur Facebook : quelques exemples.....	98
4.2.1 Fonctionnalités de Facebook	98
4.2.1.1 Rôles des administrateurices et modérateurices des groupes Facebook.....	98
4.2.1.2 Création de nouveaux groupes.....	100
4.2.1.3 Fonction « mentorat » sur les groupes Facebook.....	102
4.2.2 Comment intervenir auprès des autres : attitudes de bienveillance et de patience face à la différence /aux différends.....	103
4.2.3 Comment accueillir les interventions des autres : l’écoute radicale.....	107
4.3 L’amitié comme motivation et comme modèle pour la solidarité?	108
4.3.1 Le pardon chez Arendt.....	110
CONCLUSION	113
De l’(in)compatibilité de la pluralité arendtienne et des groupes féministes progressistes	113
<i>Ce que cachent les silences : quelques tabous dans les groupes féministes progressistes</i>	114
<i>Liberté sexuelle et sexualité spirituelle</i>	114
<i>Empathie envers les agresseur.es</i>	115
<i>Responsabilité des féministes</i>	116
Femmes violentes, hommes victimes.....	116
Quand le statut de victime sert à se déresponsabiliser.....	116
De l’impureté du devenir-féministe	118
Au-delà des groupes féministes sur Facebook.....	119
ANNEXE A Grille d’entretien.....	120
BIBLIOGRAPHIE.....	122

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur les pratiques de « call-outs » (dénonciations publiques) *entre féministes* dans les groupes féministes progressistes québécois sur Facebook. Il cherche à comprendre les rôles et les conséquences de ces pratiques en ce qui a trait à la pluralité (Hannah Arendt) au sein de ces groupes. Une distinction est faite entre les call-outs qui peuvent s'avérer nécessaires dans un contexte de harcèlement et les call-outs *abusifs* qui contribuent plutôt à appauvrir les débats en rejetant certains discours jugés irrecevables dans les milieux féministes progressistes. À travers un dialogue entre la littérature grise, les témoignages des participant.es interviewé.es et un cadre théorique qui allie la pensée politique et les théories féministes, une analyse nuancée des call-outs dégage différentes conséquences : certaines constructives – comme la sensibilisation ou l'éducation « par personne interposée » – et d'autres plus nuisibles – comme la peur de participer activement aux discussions sur les groupes et le conformisme aux normes d'un « bon féminisme ». Ce conformisme, en plus de mettre en échec la pluralité discursive, peut contribuer à une dynamique de compétition entre les membres des groupes où certain.es en viennent à performer la maîtrise (Julietta Singh) de cet idéal de pureté féministe dans le but de gagner des « points militants » pour assurer leur place et leur statut dans le groupe. Cela arrive souvent avec les personnes privilégiées qui cherchent à se montrer allié.es des luttes contre les oppressions qu'elles ne subissent pas. En dernière instance, ce mémoire propose une conception de la solidarité féministe comme *solidarité agonistique* (Bonnie Honig), une solidarité où le conflit et les désaccords occupent une place importante sans dégénérer en dynamiques mortifères et condamnatrices (Audre Lorde, bell hooks). En ce sens, l'amitié – relation où l'on peut être transparent.es dans sa vulnérabilité (Judith Butler), relation qui accueille le conflit et qui laisse place à l'apprentissage mutuel – est proposée comme modèle relationnel à partir duquel envisager une solidarité féministe agonistique.

Mots clés : call-out ; groupes Facebook ; féminisme ; pluralité ; conformisme ; idéal de pureté ; solidarité agonistique ; écoute radicale ; vulnérabilité

ABSTRACT

This dissertation examines call-out practices in Quebec progressive feminist groups on Facebook and seeks to understand their roles and consequences for plurality (Hannah Arendt) within these groups. A distinction is made between call-outs that may be necessary in a context of harassment and abusive call-outs that contribute to impoverish the debates by marking certain discourses as inadmissible in progressive feminist circles with the condemnation of those who do not already master the codes of the milieu. Through a dialogue between grey literature, testimonies of the interviewed participants, and a theoretical framework that combines political thought and feminist theories, a nuanced analysis of call-outs identifies different consequences: some constructive - such as awareness raising or "vicarious" education - and others more harmful - such as fear of actively participating in group discussions and conformity to the norms of "good feminism". This conformity can contribute to a competitive dynamic among group members where some come to perform mastery (Julietta Singh) of this ideal of feminist purity in order to gain "activist points" to secure their place and status in the group. This often happens with privileged people who seek to be allies in struggles against oppressions they do not experience. Ultimately, this dissertation proposes a conception of feminist solidarity as agonistic solidarity (Bonnie Honig), a solidarity in which conflict and disagreement figure prominently without degenerating into destructive and condemning dynamics (Audre Lorde, bell hooks). In this sense, friendship - a relationship where we can be transparent in our vulnerability (Judith Butler), a relationship that welcomes conflict and makes room for mutual learning - is proposed as a relational model from which to envision an agonistic feminist solidarity.

Keywords : call-out ; Facebook groups ; feminism ; plurality ; conformity ; ideal of purity ; agonistic solidarity ; radical listening ; vulnerability

INTRODUCTION

Sujet de ce mémoire

Ce mémoire s'intéresse à un point de tension au sein des groupes féministes progressistes québécois sur Facebook, point de tension qui se situe entre les valeurs progressistes de ces groupes, d'une part, et le recours aux pratiques dites de *call-out*, d'autre part. À titre de définition provisoire, disons que les pratiques de *call-out* consistent à pointer du doigt des propos et des personnes jugées « problématiques » au regard des valeurs hégémoniques d'un groupe. Dans le cadre de ce mémoire, il s'agit de valeurs féministes progressistes. Par « féministes progressistes », j'entends les féministes qui articulent la lutte pour l'égalité des sexes à toutes les luttes pour l'émancipation et la justice sociale, c'est-à-dire, aux luttes pour mettre fin à tous les rapports de domination – coloniaux, classistes, racistes, capacitistes, hétérocissexistes – dans l'objectif d'un monde auquel toutes peuvent participer pleinement et dignement. Il s'agit donc de féministes préoccupées par l'être-ensemble *dans et avec les différences*. Cette importance accordée aux différences apparaît en tension avec le conformisme qu'entraînent parfois les pratiques de *call-out*. Ainsi, de manière plus générale, ce projet s'intéresse à la place pour les différences au sein des espaces féministes. J'utiliserai la figure de l'Autre, de l'altérité, pour renvoyer à cette idée de différences. L'Autre est ici défini en son sens le plus large comme référant autant à 1) l'altérité par rapport aux normes hégémoniques du « bon » féminisme, c'est-à-dire du féminisme considéré comme étant « le plus radical » au regard des valeurs féministes progressistes ; qu'à 2) l'altérité qui habite chacun.e de nous sous la forme de nos parts d'ombre, de nos failles morales qui peuvent éveiller chez nous la honte (Lorde, 2015b). Ce projet comporte une importante dimension critique des pratiques et des dynamiques auxquelles il s'intéresse, particulièrement en ce qui concerne leurs incidences sur la pluralité au sein des groupes féministes progressistes sur Facebook, sans toutefois se borner à les condamner en bloc. Cette perspective critique implique inévitablement qu'un référent normatif sous-tend l'analyse proposée ici. Ce référent est celui d'une conception arendtienne de la pluralité, pluralité indissociable des conditions nécessaires à l'apparition des sujets politiques en tant qu'êtres singuliers dans l'espace du politique ; c'est-à-dire, une pluralité fondée sur la singularité des individus en tant qu'individus et non en tant que représentants du groupe social duquel ils sont issus (Arendt, 2012), bien que la dimension collective de nos identités compose toujours, au moins en partie, nos singularités.

Je présenterai maintenant deux éléments de contexte nécessaires pour la suite : 1) la pluralisation du sujet féministe qui apparaît avec la troisième vague féministe dans les années 1980 ; et 2) les groupes féministes progressistes sur Facebook, phénomène relativement récent (le plus vieux groupe féministe québécois que j'ai recensé sur Facebook date de 2009), mais d'une importance indéniable pour les générations de féministes qui sont actives sur les réseaux sociaux.

Féminismes : troisième vague et critique de l'universalisme du féminisme *mainstream*

À partir des années 1980, de nombreux groupes minoritaires commencent à critiquer le mouvement féministe d'être centré sur les revendications d'un groupe restreint de femmes qui prétend pourtant parler au nom de toutes. En effet, jusque-là, le mouvement féministe avait été largement dominé par des femmes dont la position sociale limitait leur expérience de l'oppression à celle du sexisme, alors qu'elles se trouvaient privilégiées par les systèmes raciste, capacitiste, capitaliste, colonialiste ou encore hétéronormatif. Les voix des femmes noires, colonisées, précarisées et lesbiennes commencèrent à s'élever afin de dénoncer cette tendance universalisante des féministes dominantes au profit de perspectives tant politiques qu'analytiques plus à même de représenter les intérêts et les expériences de toutes les femmes dans la pluralité de leurs existences. C'est dans ce contexte qu'est théorisé pour la première fois le concept d'intersectionnalité par la désormais célèbre féministe afro-américaine Kimberlé Crenshaw (1989). L'intersectionnalité met de l'avant l'importance de complexifier le positionnement social des personnes et groupes en tenant compte des rapports de pouvoir non pas indépendamment les uns des autres, mais dans leur interaction. En effet, s'il est possible, au niveau théorique, de distinguer différents rapports de pouvoir, au niveau pratique et expérientiel, ces différents systèmes de domination agissent de concert pour modeler la vie des personnes qui se situent au carrefour de différentes oppressions, et cela autant pour les opprimées que pour les privilégiées. Par exemple, dans une perspective intersectionnelle, une femme noire lesbienne est opprimée d'une façon spécifique par l'interaction des systèmes sexiste, raciste et hétéronormatif. Il ne suffit pas « d'additionner » l'effet de chacun de ces systèmes pour connaître son expérience, mais bien d'analyser leurs effets pluriels¹. Durant la même période, Chandra Talpade Mohanty publie « Under

¹ Le concept d'intersectionnalité sert un objectif analytique analogue à celui de consubstantialité, théorisé par la féministe matérialiste Danièle Kergoat pour la première fois en 1978. Son premier usage analytique servait à comprendre l'effet et la co-constitution des rapports sociaux de sexe et de classe. À la différence du concept d'intersectionnalité, celui de consubstantialité s'inscrit systématiquement dans une perspective

Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourse » (1984)², aujourd’hui devenu un article incontournable de la littérature féministe postcoloniale. Celui-ci offre une fine analyse de l’occidentocentrisme et du paternalisme dont font preuve certaines féministes blanches qui étudient des femmes dites du « Tiers monde ». Mohanty explique comment ces chercheuses féministes plaquent leurs cadres d’analyse sur des réalités qui leur sont étrangères sans faire le travail nécessaire à l’identification des rapports sociaux de sexe propres au contexte social qu’elles étudient. Cela résulte dans des analyses erronées, victimisantes pour les femmes étudiées et invisibilisant les formes de résistance et d’agentivité qui leur sont propres. Ce faisant, les femmes blanches se positionnent implicitement comme plus émancipées et agentives que les autres. Les mêmes femmes dont les chercheuses blanches souhaitent être solidaires au moment de produire ces connaissances deviennent donc un instrument servant à projeter l’image du sujet politique émancipé que les féministes occidentalo-centrées veulent incarner.

Ces deux exemples classiques des critiques que la troisième vague féministe a adressées au féminisme majoritaire – le fait d’invisibiliser les vécus des femmes marginalisées et le fait d’adopter une position d’autorité vis-à-vis d’elles – illustrent bien l’éclatement du sujet politique du féminisme à partir de cette période. Il est dorénavant impossible d’ignorer le fait en apparence évident, mais longtemps invisibilisé par le mouvement féministe *mainstream*, que les rapports de pouvoir se (re)produisent aussi entre les femmes : toutes les femmes ne sont pas égales entre elles et toutes les femmes ne font pas l’expérience du sexisme de la même façon. Cette période se trouve ainsi marquée de ruptures au sein du mouvement féministe. Devant le refus des femmes privilégiées de partager les espaces féministes et de reconnaître les expériences et revendications spécifiques des femmes marginalisées, ces dernières créèrent leurs propres associations sur la base de leur expérience des rapports de domination. De nombreuses critiques furent et continuent d’être adressées aux féministes dominantes par rapport à leur refus de s’engager réellement dans le dialogue et la remise en question. Audre Lorde (2015a, 2015b) et bell hooks (2017, 2018), figures

matérialiste. Dans « Consubstantialité vs intersectionnalité? À propos de l’imbrication des rapports sociaux », Elsa Galerand et Danièle Kergoat soulignent que le concept de consubstantialité porte avant tout sur les rapports sociaux, alors qu’elles reprochent à celui d’intersectionnalité d’être utilisé de tellement de manières différentes qu’il entretient un flou sur « ce » qui s’y trouve croisé. Selon les auteures, le concept d’intersectionnalité tend à adopter une approche identitaire plutôt que de rapports sociaux ce qui empêche une analyse matérialiste des rapports de domination croisés (Galerand et Kergoat, 2014).

² Pour la traduction française, voir Mohanty, 2018.

phares de l’afroféminisme étatsunien, ont écrit abondamment sur l’importance pour les femmes blanches d’apprendre à se mettre à l’écoute de leurs sœurs noires. Aujourd’hui, il semblerait que cette invitation ait surtout été interprétée comme une injonction à « lâcher le micro » (expression d’Amandine Gay, 2015) : même si davantage de femmes marginalisées sont visibles dans le mouvement féministe, les critiques persistantes démontrent que cette visibilité se traduit rarement en reconnaissance réelle³.

Au Québec aujourd’hui, on trouve une division profonde entre les féministes progressistes, d’une part, et les féministes que je qualifierai ici de nationalistes, d’autre part. Cette division apparaît clairement dans les débats publics portant sur des sujets polarisants comme l’interdiction du port de signes religieux par l’État, par exemple. Les femmes musulmanes portant le voile se sont trouvées au cœur de ce débat : les féministes nationalistes dont le principal groupe est *Pour les droits des femmes du Québec* (PDF Québec) défendent l’interdiction du port de signes religieux sous prétexte qu’une telle mesure favorise la libération des femmes musulmanes de l’oppression par l’imposition du port du voile (voir, entre autres, le dossier « Laïcité et lutte aux intégrismes » dans *Pour les droits des femmes du Québec* (PDF), 2020) ; les féministes progressistes défendent plutôt la liberté pour toutes les femmes de choisir si elles désirent ou non porter un symbole religieux (voir, entre autres, les textes de la troisième partie de Celis *et al.*, 2020). Dans ce débat, les féministes progressistes font l’argument que les féministes nationalistes adoptent une approche paternaliste à l’égard des femmes choisissant de porter des signes religieux. En ce sens, elles reconduisent l’oppression coloniale identifiée par Mohanty (1984) selon laquelle les femmes blanches « libérées » seraient en mesure de montrer aux femmes musulmanes comment se libérer à leur tour. Dans le cadre de ce mémoire, je laisserai de côté ces divisions majeures pour me concentrer sur les tensions internes aux groupes féministes progressistes.

³ Je pense par exemple aux nombreuses interventions sur le panel « Le blanchiment de l’intersectionnalité » organisé le 4 mars 2019 par Féministes Racisé.es Uni.es et Solidaires (FRUeS) où sont intervenues Jade Almeida, Sirma Bilge, Karine Myrgianie Jean-François, Marlihan Lopez, Alexandra Pierre et Sophia Sahrane. Ces intervenantes des milieux académique, militant et communautaire ont montré comment les outils conceptuels élaborés par les féministes racisées sont souvent appropriés par les milieux féministes *mainstream*, sans pour autant que les dynamiques de domination ne soient profondément transformées (Almeida *et al.*, 2019).

Féministes progressistes et groupes Facebook

Un second élément de contexte important pour ce mémoire concerne le féminisme en ligne, plus particulièrement les groupes féministes progressistes sur Facebook. Dans cette section, je commencerai par distinguer les concepts de profil, de page et de groupe sur Facebook. Ensuite, je présenterai brièvement les implications que comporte la recherche qui porte sur des espaces virtuels comme les groupes Facebook.

Définitions : profils vs pages vs groupes sur Facebook

Commençons par distinguer les groupes des pages et des profils individuels sur Facebook. Pour le dire brièvement, **les profils individuels sur Facebook** sont l'unité de base de l'activité sur le réseau social : il s'agit des profils personnels des utilisatrices de Facebook sur lesquels on retrouve une variété d'informations sur leurs relations familiales ou leur emploi, mais surtout des publications de photos, des vidéos, des partages d'articles de grands médias ou de médias alternatifs ou encore des partages de blogues, des textes d'opinion personnelle, des partages sur leur vie personnelle, etc. Les profils peuvent être publics (visibles pour toutes les utilisatrices de Facebook), privés (visibles uniquement pour les ami.es-Facebook de l'utilisatrice) ou semi-privés (visibles pour les ami.es de l'utilisatrices et leurs ami.es). **Les pages Facebook**, quant à elles, sont toujours publiques et sont administrées par un ou plusieurs profils individuels, mais les publications ne sont jamais faites au nom personnel de l'un.e ou l'autre des administratrices, elles sont toutes faites au nom de la page. Par exemple, une page intitulée *Les plantes de Violette*⁴ peut être administrée par Emmanuelle Boileau et Gilles Denis, mais l'auteurice des publications qui apparaissent sur la page affiche toujours « Les plantes de Violette » et non le nom de l'administratrice qui les a publiées. Les pages peuvent être suivies et « aimées » par des profils individuels. Elles servent habituellement à faire la promotion de commerces, de causes ou d'idées (pour plus de détails, voir « À propos des Pages Facebook », s. d.). Il existe notamment de nombreuses pages féministes sur Facebook⁵ dont les objectifs peuvent être militants et/ou satyriques et/ou commerciaux et/ou éducatifs, et une panoplie d'autres choses. En ce qui concerne **les groupes Facebook** (le principal intérêt de cette recherche), ils ont pour objectif de créer une communauté autour d'un enjeu, d'un

⁴ Il s'agit d'une page fictive inventée pour les fins de cet exemple. Les noms des administratrices sont également fictifs.

⁵ Par exemple, Abattoir, intersectionnelle, Women of Diverse Origins / Femmes de Diverses Origines, Collages Féministes Montréal, Dis Son Nom, Les ami(es) de Stella, et de nombreuses autres.

thème ou d'un intérêt commun. Il s'agit d'espaces communautaires virtuels dont les membres sont des utilisatrices individuel.les et/ou des pages (toutefois, certains groupes choisissent de limiter leur *membership* à des profils individuels seulement). Les groupes peuvent être publics ou privés (pour plus de détails, voir « Quelles sont les options de confidentialité des groupes Facebook ? | Pages d'aide Facebook », s. d.). Le contenu des groupes privés n'est accessible qu'aux membres du groupe, alors que celui des groupes publics est accessible à l'ensemble des utilisatrices de Facebook. Les groupes privés peuvent aussi choisir d'être « visibles » ou « masqués » ce qui détermine qui peut les trouver en faisant une recherche sur Facebook. **Les groupes privés visibles** peuvent être trouvés par l'ensemble des utilisatrices de Facebook et celles-ci ont également accès au texte descriptif du groupe. Elles ont ensuite la possibilité de faire une demande d'adhésion au groupe qui devra être approuvée ou refusée par les administratrices du groupe. **Les groupes privés masqués** ne peuvent être trouvés que par les utilisatrices qui en sont déjà membres ou par les ancien.nes membres. Pour adhérer à un groupe privé masqué, il faut y être invité.e par l'un.e de ses membres. Le texte descriptif des groupes masqués n'est visible que par les membres, les invité.es et les ancien.nes membres (pour plus de détails, voir « Quelle est la différence entre un groupe Facebook visible et un groupe Facebook masqué, et comment modifier ce paramètre ? | Pages d'aide Facebook », s. d.). Ces explications détaillées sont nécessaires pour comprendre les enjeux éthiques de la recherche sur les groupes féministes progressistes québécois sur Facebook qui sont, pour la très grande majorité selon mes connaissances, privés et souvent masqués. En effet, sur les 20 groupes féministes progressistes québécois que je connais, seulement quatre sont publics, sept sont privés et visibles et neuf sont privés et masqués – je reviendrai plus loin aux enjeux éthiques que cela soulève. Ce nombre sous-estime forcément la quantité de groupes féministes masqués : il en existe sans doute plusieurs auxquels je n'ai pas été invitée et que je ne peux donc pas trouver en faisant une simple recherche. Certain.es participant.es m'ont d'ailleurs parlé de groupes que je ne connaissais pas et que je ne suis pas arrivée à trouver à la suite des entretiens, j'en déduis que ces groupes sont probablement privés et masqués.

Groupes Facebook : réels ou virtuels? Une frontière poreuse

Ce mémoire s'intéresse à des dynamiques sociales dans un contexte virtuel : les groupes féministes progressistes sur Facebook, je m'arrêterai un instant sur les considérations que cette virtualité peut entraîner dans le cadre de ma recherche. Des recherches ont été effectuées sur le féminisme et le militantisme en ligne (Fischer, 2016 ; Gomes, 2016 ; Jackson *et al.*, 2018 ; Jackson et Banaszczyk,

2016 ; Nakamura, 2015 ; Robert-Lamy, 2020 ; Roth-Cohen, 2021 ; Weil, 2017), parmi les questions de recherche privilégiées se trouve celle du travail. En effet, le rôle d'administratrice ou de modératrice sur les groupes ou les pages implique énormément de travail, travail qui n'est pas rémunéré, mais dont profite Facebook. Au Québec, l'excellent mémoire de Charline Robert-Lamy (2020) porte sur cette importante question en joignant également à son analyse la question du travail émotionnel. Mon mémoire ne s'intéresse pas à la question du travail, mais plutôt aux dynamiques discursives qui prennent place sur les groupes féministes progressistes sur Facebook et à leurs conséquences sur la participation des membres aux discussions. En entamant ce projet, je me suis demandé si cette « virtualité » des groupes devrait être prise en considération dans l'analyse des dynamiques sociales qui s'y jouent. J'ai choisi une approche inductive pour répondre à cette question parce que mon expérience auprès des participant.es rencontré.es montre que la frontière entre le monde « matériel » et le monde « virtuel » est en fait plutôt poreuse. En effet, au moment de répondre à mes questions qui portaient explicitement sur les dynamiques au sein des groupes Facebook, nombreuses sont les participant.es qui peinaient à se limiter à des exemples ou des expériences « virtuelles ». Elles me partageaient souvent indifféremment des expériences tirées d'espaces féministes progressistes « matériels » et virtuels en expliquant que, selon elles, les dynamiques des deux sont semblables. C'est également mon expérience personnelle : bien que je ne sois pas membre de collectifs féministes militants « réels », mon expérience des dynamiques dans les classes d'études féministes à l'UQAM s'est avérée analogue à celles que je retrouve sur les groupes féministes progressistes sur Facebook. Ces constats inductifs sont appuyés par une partie de la littérature sur le féminisme en ligne. C'est l'approche retenue par Charline Robert-Lamy dans son mémoire, mais c'est aussi le constat d'auteurices qui travaillent sur le militantisme en ligne : les réseaux sociaux, s'ils créent des espaces nouveaux pour le militantisme, sont toujours en dialogue avec le militantisme « réel ». D'ailleurs, la recherche de Alison Dahl Crossley (2015) montre que non seulement les réseaux sociaux influencent les mobilisations hors ligne en facilitant la mobilisation et le contact entre de multiples personnes, mais il arrive également que des réunions soient organisées hors ligne pour déterminer la meilleure stratégie pour le militantisme en ligne. Ces constats montrent bien que la vie « virtuelle » des utilisatrices de Facebook est partie prenante de leur vie « réelle » et occupe une place si importante dans leurs expériences sociales que la frontière qui sépare le réel du virtuel est en fait de plus en plus illusoire. Les groupes Facebook plus particulièrement ont la particularité de lier des personnes qui partagent des intérêts communs, cela signifie qu'on peut y retrouver certain.es de nos ami.es du monde « réel », mais

également des personnes qu'on ne connaît pas personnellement, mais dont on sait au moins qu'elles ont également choisi d'être membres du même groupe. En ce sens, les groupes féministes progressistes sur Facebook peuvent être comparés à des assemblées syndicales ou étudiantes où quelques personnes sont sans doute amies, alors que les autres ne se connaissent pas personnellement, mais savent au moins qu'elles partagent le désir de s'impliquer dans leur assemblée. Pour ces raisons, je traiterai les dynamiques relatives aux pratiques de call-outs sur les groupes comme analogues aux dynamiques en contexte « réel ». Je parlerai davantage de ce que la virtualité des groupes implique dans le chapitre cinq, notamment sur le plan des épreuves que la virtualité pose à la solidarité.

Pourquoi j'ai choisi de travailler sur les pratiques de call-outs entre féministes

Mes premiers contacts avec le féminisme se sont faits à l'université, auprès d'amies féministes qui m'ont fait progressivement prendre conscience de mes propres œillères. Mon amie Claudine Paillé⁶ m'a ajoutée sur un premier groupe féministe sur Facebook qui n'est aujourd'hui plus très actif, mais qui l'était beaucoup à l'époque (2012-2013). Je n'avais jamais suivi de cours en études féministes, je ne connaissais pas les théories les plus populaires, je n'avais même pas encore réfléchi à la construction sociale du genre et du sexe. Je commençais à peine à saisir que l'image du féminisme comme mouvement de victimisation mélodramatique pour les femmes amères m'avait été inculquée par des médias et une société sexistes, je prenais nouvellement conscience qu'il y avait là beaucoup de savoirs et de pratiques émancipatrices qui me rejoignaient.

Je n'ai jamais été à l'aise dans le conflit, j'ai toujours été inquiète des conséquences négatives que mes actes peuvent avoir sur les autres. Je prends chaque reproche qu'on me fait très au sérieux. À l'époque, j'étais plus jeune, j'avais moins confiance en mon jugement et le regard des autres m'inquiétait beaucoup plus qu'il ne le fait aujourd'hui. À mon arrivée sur les groupes féministes progressistes sur Facebook, j'avais un rapport candide et naïf avec le féminisme, mais j'en étais infiniment curieuse et enthousiaste. Je me souviens avoir rapidement perdu ma candeur et ma naïveté au profit de l'angoisse profonde de faire une erreur fatale, une erreur qui me vaudrait d'être étiquetée comme mauvaise féministe, comme mauvaise personne. Sur le premier groupe duquel je suis devenue membre, je voyais quotidiennement des désaccords dégénérer en

⁶ Claudine m'a donné son consentement pour que je la nomme dans ce mémoire.

condamnation morale sans appel, je voyais des gens faire des commentaires ou des publications qui ne m'apparaissaient pas du tout problématiques se faire publiquement humilier sous prétexte qu'elles reproduisaient les oppressions patriarcales, que leurs discours étaient antiféministes ou sexistes. Je lisais les call-outs ou les commentaires méprisants et je n'en comprenais pas les motifs : leurs auteurices en donnaient peu de justification ou alors faisaient seulement référence à des notions très théoriques et obscures pour les non-initié.es. J'ai passé beaucoup de temps sur Google à chercher à comprendre ce qu'on reprochait à ces personnes dont le discours aurait pu être le mien. J'en étais à ce moment charnière dans la vie de la plupart des féministes qui ne sont pas nées dans une famille militante : je prenais conscience de l'arbitraire et de la violence des normes sociales patriarcales dans et par lesquelles j'avais été socialisée. C'est un beau moment. Un moment révolutionnaire à l'échelle d'une vie individuelle. Comme toute révolution, c'est aussi un moment violent : il exige qu'on détruise certaines fondations passées qui ne savent pas porter ce que l'on souhaite aujourd'hui bâtir. La violence de cette transformation de conscience donne soif de communauté. J'aurais eu envie d'accompagnement bienveillant, de douceur et d'accueil de mes questionnements ; avoir un espace où il aurait été possible de parler à partir d'où j'étais rendue pour avancer avec des guides féministes prêtes à m'attendre au bout de chaque étape et à cheminer à mes côtés. Ce que les groupes Facebook avaient à offrir était loin de cette bienveillance. Il y avait beaucoup de réponses préformatées, peu de questions candides. Une fois que j'ai compris les règles de ces espaces, c'était facile de savoir quoi dire et comment le dire pour ne pas subir de condamnation.

Cette observation que j'ai faite sur les groupes féministes progressistes sur Facebook m'a amenée à me questionner sur la contradiction apparente entre la défense de l'idéal pluraliste notamment liée aux critiques féministes de troisième vague et cette grande normativité qui caractérise le dicible et l'indicible sur les groupes. C'était comme s'il fallait militer pour un monde pluriel, mais en s'assurant que toutes diront les mêmes choses, de la même façon sous peine d'être plus ou moins sévèrement repris.es et/ou condamné.es publiquement. C'est ainsi que j'en suis venue à formuler les deux questions suivantes : **1) Quel(s) rôle(s) jouent les pratiques de call-outs au sein**

des groupes féministes progressistes québécois sur Facebook? 2) Quelles sont les conséquences des pratiques de call-outs abusifs⁷ sur la pluralité dans ces groupes?

Cadre théorique arendtien

Je présenterai maintenant quelques éléments théoriques qui seront utiles pour l'analyse à venir. Tel qu'annoncé, dans le cadre de ce mémoire, j'emploie la conception arendtienne de la pluralité. Pour bien la cerner, je la présenterai en deux temps : premièrement, je présenterai les conditions du jugement moral chez Arendt où l'individu occupe une place centrale ; ensuite, je m'attarderai plus spécifiquement à la pluralité telle que définie dans la théorie arendtienne de l'action. On verra que l'importance accordée par Arendt à l'individu ne fait pas d'elle une penseuse de l'individualisme, mais fait plutôt de l'individu l'unité de base de la pluralité.

Penser par soi-même comme condition du jugement moral

Arendt théorise le jugement moral en se rapportant au cas de l'Allemagne nazie. Selon elle, le plus inquiétant n'est pas tant l'horreur des crimes commandés par les nazis convaincus, Hitler le premier, mais la facilité avec laquelle le régime moral de l'Allemagne d'avant les années 1930 a été remplacé, pour les Allemand.es « ordinaires », par celui du nazisme, pourtant diamétralement opposé aux normes morales précédentes. Plus encore, Arendt s'inquiète qu'on se réjouisse de constater la facilité avec laquelle le régime moral nazi a *de nouveau* été remplacé par un « retour à la normale » sur le plan moral après la guerre :

La morale s'est effondrée pour devenir un simple ensemble de mœurs – d'us et coutumes, de conventions modifiables à volonté – non pas avec les criminels, mais avec les gens ordinaires qui, tant que les normes morales étaient admises socialement, n'ont jamais rêvé de douter de ce qu'on leur avait appris à croire. Et cette affaire, c'est-à-dire le problème qu'elle pose, n'est pas résolue si on admet, comme on le doit, que la doctrine nazie n'est pas restée celle du peuple allemand, que la morale criminelle de Hitler a de nouveau changé au moment où « l'histoire » a sonné sa défaite. On doit donc dire que nous avons assisté à l'effondrement total d'un ordre « moral » non pas une fois mais deux, et que ce soudain retour à la « normale », contrairement à ce qu'on suppose souvent avec complaisance, ne peut que renforcer nos doutes. (Arendt, [1991] 2010, p. 99)

⁷ Dans le chapitre deux, on verra que certaines pratiques de call-outs peuvent être qualifiées d'*abusives*.

Cette réduction de la morale à son sens le plus littéral – sur le plan étymologique, du moins *mores* : mœurs, us et coutumes (Arendt, [1991] 2010, p. 94) –, évacue ce que cette dernière comporte de plus difficile, c'est-à-dire la nécessité de juger *par soi-même* du bien et du mal, du juste et de l'injuste *en contexte*. Arendt montre que devant un code moral hégémonique, il devient plus facile d'éviter l'épreuve difficile de *penser par soi-même* : il suffit de se rapporter au code moral préexistant pour déterminer comment agir – ou s'il faut agir ou non – dans une situation donnée. C'est d'ailleurs ce qui a retenu l'attention d'Arendt dans le procès d'Adolf Eichmann, cet homme ni monstrueux ni particulièrement stupide, cet homme d'une banalité navrante dont la principale caractéristique distinctive s'est avérée être son étonnante incapacité à *penser* (Arendt [1991] 2010, p. 213). En effet, Arendt montre que cette incapacité à penser chez Eichmann est signe de l'absence même de la condition du jugement moral. Selon Arendt, cette faculté ne dépend d'aucune autre chose que de la capacité à se retrouver seul.e avec soi-même :

La condition préalable à cette forme de jugement [jugement moral] n'est pas une intelligence hautement développée ou une grande sophistication dans les affaires morales, c'est plutôt la disposition à vivre explicitement avec soi, à avoir une relation avec soi, c'est-à-dire à être engagé dans ce dialogue silencieux entre moi et moi-même que, depuis Socrate et Platon, nous appelons en général penser. Cette forme du penser, quoique à la racine de toute pensée philosophique, n'est pas technique et ne concerne pas les problèmes théoriques. La ligne de partage entre ceux qui veulent penser et donc doivent juger par eux-mêmes, et les autres transcende toutes les différences sociales, culturelles ou d'instruction. (Arendt, [1991] 2010, p. 87)

Penser par soi-même, selon Arendt, est la condition même de tout agir moral et c'est parce que l'exercice de penser est un exercice solitaire qu'il requiert la capacité à se retrouver seul.e avec soi-même, à avoir un dialogue intérieur : être « deux en un » (Arendt, [1991] 2010, p. 137). Cette aptitude à investir la solitude est le fondement de tout Je, de toute affirmation de subjectivité : c'est donc aussi la condition de la créativité. Ici, la créativité renvoie non seulement à la créativité artistique, mais aussi à la capacité de formuler des propositions originales et nouvelles dans tous les domaines, incluant le domaine politique. Cette capacité de penser par soi-même n'est donc pas seulement la condition de la pensée critique et du jugement moral, mais aussi la condition nécessaire à la création et la proposition d'alternatives pour faire face aux problèmes sociaux et politiques qui nous préoccupent. Toutefois si, chez Arendt, on retrouve cette importance de l'individualité, de l'unicité individuelle, il est important de préciser qu'Arendt ne fait pas dans

l'individualisme. Dans ce qui suit, nous verrons comment se tissent les rapports entre l'individu et le collectif à travers le concept de pluralité.

Égalité et distinction : conditions de la pluralité

Dans son célèbre chapitre sur l'action dans *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt définit la pluralité humaine comme « condition fondamentale de l'action et de la parole » (Arendt, [1958] 2012, p. 200) en précisant qu'elle implique à la fois l'égalité entre tous et leur *distinction*.

Si les hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparer l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n'étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout autre être présent, passé ou futur, ils n'auraient besoin ni de la parole ni de l'action pour se faire comprendre. (Arendt, [1958] 2012, p. 200)

En d'autres termes, la pluralité exige l'apparition de chaque personne en tant qu'être unique et égal aux autres dans l'espace de l'apparence – concept arendtien qui qualifie l'espace du politique (Arendt, [1958] 2012, p. 220). À noter que l'égalité dont parle ici Arendt est une égalité dans la condition d'être humain.es et non une égalité sociale. Cette précision est importante parce qu'il faut prendre garde de ne pas interpréter sa conception de l'égalité, dans le contexte de sa théorie de la pluralité et de l'action, comme un déni des inégalités sociales. Au contraire, il faut comprendre comment cette égalité « humaine » est ce qui permet aux groupes marginalisés de transformer la société par leurs actions critiques et revendicatrices : c'est cette égalité de fait qui rend leurs revendications intelligibles pour le reste de la société, et donc efficaces.

En ce qui concerne la distinction, Arendt précise que ce qui fait la particularité des êtres humains par rapport aux autres êtres vivants est leur capacité à non seulement communiquer des choses, mais à *se* communiquer eux-mêmes, à communiquer ce qui les distingue des autres, c'est-à-dire à communiquer ce qui fait leur unicité : « et la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'êtres uniques » (Arendt, [1958] 2012, p. 201). En ce sens, le concept de pluralité tel qu'il est défini ici a comme condition la possibilité pour chaque individu de se présenter dans sa *singularité* dans l'espace du politique : la pluralité dépend de la capacité de chacun.e à penser par soi-même, à faire preuve de jugement moral et de créativité politique pour contribuer singulièrement au politique en exposant ses idées et ses opinions dans l'espace de l'apparence.

En effet, les conditions de l'apparition en tant qu'être singulier supposent que l'espace de l'apparence laisse place aux idées, perspectives et opinions de chacun.e sans les exclure sur la base de leur non-correspondance avec les normes du politiquement correct dans un contexte donné. Évidemment, cela ne signifie pas que toutes les propositions ainsi portées à l'attention du collectif seront acceptées, au contraire. L'espace de l'apparence est un espace *conflictuel*. C'est pourquoi Arendt parle très littéralement du *courage* comme étant la qualité inhérente de quiconque ose s'exposer dans l'espace de l'apparence :

Le héros que dévoile l'histoire n'a pas besoin de qualités héroïques ; le mot héros à l'origine, c'est-à-dire dans Homère, n'était qu'un nom donné à chacun des hommes libres qui avaient pris part à l'épopée troyenne et de qui l'on pouvait conter une histoire. L'idée de courage, qualité qu'aujourd'hui nous jugeons indispensable au héros, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi. Et ce courage n'est pas nécessairement, ni même principalement, lié à l'acceptation des conséquences ; il y a déjà du courage, de la hardiesse, à quitter son abri privé et à faire voir qui l'on est, à se dévoiler, à s'exposer. Ce courage originel, sans lequel ne seraient possibles ni l'action, ni la parole, ni par conséquent, selon les Grecs, la liberté, ne sera pas moindre, peut-être même sera-t-il supérieur, au cas où par hasard le héros est un lâche. (Arendt, [1958] 2012, p. 209)

L'exposition dans l'espace de l'apparence requiert du courage précisément parce qu'elle implique de se soumettre au regard et au jugement des autres, c'est-à-dire d'assumer sa singularité, mais surtout d'assumer de se mettre à la merci des autres en la leur exposant. En effet, s'exposer est un exercice difficile parce qu'il n'implique aucune garantie de reconnaissance par ceux à qui l'on s'expose ni d'accord de leur part avec ce que l'on propose ni d'appréciation ce que l'on est.

Défis méthodologiques

Le premier enjeu auquel j'ai eu à réfléchir sur le plan méthodologique est issu du caractère privé de l'immense majorité des groupes féministes progressistes sur Facebook. Ces groupes sont des espaces de soutien et de solidarité entre féministes, des espaces qui se veulent à l'abri des violences patriarcales et antiféministes, c'est ce qui explique leur statut privé. Ainsi, les informations qui y circulent et les discussions qui s'y déroulent sont privilégiées : les membres se sentent à l'aise de s'exprimer librement entre autres parce qu'elles savent que leurs propos ne seront pas récupérés, instrumentalisés ou simplement divulgués en dehors du groupe. En tant que féministe membre de plusieurs de ces groupes, il est impensable pour moi de trahir leur

confidentialité. Il était donc d'emblée hors de question d'utiliser des extraits verbatim des discussions ou échanges qui y prennent place, même en caviardant les noms des membres impliqué.es. Ce choix de ne pas utiliser les groupes comme source se justifie également par une autre préoccupation qui m'a habitée tout au long de ce processus de recherche : la crainte que ma recherche soit instrumentalisée par les antiféministes ou les polémistes démagogues qui cherchent à discréditer les revendications des mouvements féministes. En ne reproduisant pas les échanges qui se déroulent sur les groupes, j'espère éviter de les exposer à ces risques. De plus, considérant les nombreuses menaces que reçoivent les féministes en ligne, j'ai aussi fait le choix de ne pas publier le nom des groupes dont les participant.es m'ont parlé ou desquels je fais partie.

Devant mon inquiétude d'être récupérée par les antiféministes, on me demandera sans doute pourquoi j'ai quand même choisi d'aller de l'avant avec ce projet. Je suis d'avis que cette crainte des démagogues et des antiféministes ne peut pas m'empêcher (ni *nous* empêcher) de poser un regard critique *constructif* sur un mouvement social dont j'estime que les ambitions et les revendications sont justes et nécessaires. Je suis d'avis qu'un mouvement progressiste, quel qu'il soit, mais en l'occurrence, féministe, doit être en mesure de tendre l'oreille vers ses critiques internes pour éviter de reproduire des logiques conservatrices. C'est pourquoi j'ai décidé de mener ce projet, non sans inquiétude qu'il soit mal reçu par les principal.es intéressé.es, les féministes –, mais avec la conviction à la fois politique et sociologique, que les questions auxquelles il s'intéresse sont porteuses pour les espaces féministes. Ainsi, bien que ma recherche soit en partie critique de certaines des dynamiques internes des groupes féministes progressistes sur les réseaux sociaux, je dirai dès à présent qu'il s'agit d'espaces auxquels je m'identifie et que j'aime sincèrement.

Méthodologie retenue⁸ : entretiens semi-dirigés

Pour répondre à l'impossibilité éthique de recourir à des extraits d'échanges sur les groupes, j'ai choisi de procéder par entretiens semi-dirigés avec des féministes membres de tels groupes. Mes critères de recrutement étaient très larges : la seule condition à laquelle les personnes intéressées devaient répondre était d'être féministe et membre d'au moins un groupe féministe progressiste québécois sur Facebook. J'ai spécifié que je souhaitais rencontrer des féministes blanches et

⁸ Dans le chapitre un, je développerai un autre aspect de la méthodologie : l'approche auto-ethnographique.

racisées en précisant mon propre positionnement en tant que femme blanche féministe. J'ai publié l'affiche de recrutement sur mon profil personnel et sur un groupe de féministes universitaires en leur demandant de l'aide pour la diffusion. En trois jours, mon affiche avait été partagée plus de 120 fois et j'ai reçu plus de cinquante courriels de personnes intéressées à participer. Plusieurs courriels étaient rédigés comme si leurs auteurices voulaient me convaincre de les rencontrer : elles me partageaient leurs expériences, elles m'expliquaient pourquoi elles tenaient à joindre leur voix à ce projet de recherche – bref, j'ai rapidement compris que mon projet répondait à un besoin partagé d'aborder ces questions délicates. J'ai été agréablement surprise par cet engouement : je sentais déjà, avant même d'avoir débuté les entretiens, que ce projet serait également celui de toutes les participant.es. Je me suis trouvée un peu dépourvue aussi : je n'avais pas anticipé une telle réponse, je m'attendais à devoir répéter la diffusion à plusieurs reprises pour arriver à un nombre satisfaisant de répondant.es. J'ai dû rapidement développer une procédure pour répondre à tout le monde et pour assurer le suivi de tous ces contacts. Au final, j'ai procédé par vagues d'entretiens (15 entretiens au total) en retenant les participant.es selon deux critères : 1) le degré de participation des candidates au(x) groupe(s) dont elles sont membres – je leur ai demandé de me parler un peu de leur engagement sur les groupes en répondant à leur courriel de candidature ; et 2) la position sociale (position au sein des rapports de pouvoir) des personnes qui m'ont contactée. En effet, on verra dans le chapitre un, qu'une dimension importante de mon projet porte sur les enjeux de position sociale et d'identité en lien avec la prise de parole dans les groupes. Je tenais donc à rencontrer des féministes différemment positionné.es au sein des rapports de pouvoir afin d'avoir accès à différentes expériences liées aux pratiques de call-out dans les groupes.

Portrait général des participant.es rencontré.es

Sur la cinquantaine de candidatures reçues, la très grande majorité venait de féministes blanc.hes. En effet, j'ai reçu très peu de réponses de féministes racisé.es : c'est difficile à dire par courriel parce que seulement deux d'entre elles se sont identifiées explicitement comme femmes immigrantes du Maghreb ou racisées. Si je me fie seulement aux noms des personnes qui m'ont contactée en gardant en tête que cet un indicateur est loin de représenter avec certitude les origines ou l'identité d'une personne, j'estime qu'environ six personnes potentiellement racisées m'ont contactée. Parmi elles, seulement deux personnes racisées ont effectivement été disponibles pour me rencontrer, les autres n'ont pas répondu lorsque j'ai donné suite à leur

courriel. Il s'agit de Stéphanie⁹, une femme noire d'origine martiniquaise qui a grandi en France, et de Myriam, une femme marocaine arrivée au Québec en 2018. Je ne peux pas savoir pourquoi aussi peu de féministes racisé.es ont répondu à mon annonce (six sur la cinquantaine de candidatures reçues), mais j'émetts l'hypothèse de l'absence de confiance envers les féministes blanches que j'ai abordée plus tôt dans cette introduction, sentiment que je comprends et respecte. Par ailleurs, à ma connaissance, seulement une femme trans et deux personnes non-binaires ont répondu à mon annonce. Il s'agit respectivement de Thalie, femme trans de 29 ans; Paule, personne qui se définit comme féminine non-binaire de 23 ans et Alex, personne non-binaire de 25 ans. Les autres participantes rencontrées m'ont soit précisé qu'elles étaient cis ou ne m'ont rien dit à ce sujet, mais elles se définissent comme femmes et elles sont toutes blanches, sauf Mia. Mia explique elle-même qu'elle *pass*e pour blanche : son père est Tunisien, mais sa mère est française ce qui explique sa couleur de peau pâle. Elle a grandi en Tunisie avant de s'installer à Montréal il y a quelques années. Cette identité qui échappe à la catégorisation lui donne une perspective et une expérience unique dans les milieux féministes et antiracistes. Parmi les femmes blanches que j'ai interviewées, Viviane se distingue des autres par son âge, 59 ans, les autres ayant toutes moins de 40 ans. On verra dans le chapitre suivant que cette différence générationnelle entraîne une importante différence sur le plan des prises de position et de la définition du féminisme de Viviane par comparaison avec celui des autres participant.es.

Dans ce qui suit, je présente brièvement chacun.e des quatorze participant.es retenu.es pour l'analyse¹⁰ un peu plus en détail.

Alex

Tel que je l'ai dit plus tôt, Alex est une personne non-binaire de 25 ans qui se définit plus précisément comme *genre fluide* et utilise le pronom iel. Iel m'a expliqué que le fait d'être genre fluide a rendu compliqué son processus de prise de conscience de son identité de genre : pour iel,

⁹ Tous les noms des participant.es ont été modifiés pour assurer leur anonymat.

¹⁰ Un entretien a été exclu de l'analyse. Après en avoir écouté l'enregistrement, j'ai confirmé l'impression que j'avais eue durant ma rencontre avec la participante : les réponses aux questions étaient inconcluantes. J'ai le sentiment que la participante ne comprenait pas bien mes questions et, malheureusement, mes efforts pour les reformuler ou les préciser n'ont pas fonctionné. Il s'agit d'une personne dont l'identification en tant que féministe était récente et, au cours de l'entretien, j'ai compris que son expérience avec les groupes féministes sur Facebook était plutôt restreinte. C'est sans doute ce qui explique la difficulté que j'ai eu à lui transmettre le sens de mes questions.

son genre changeait périodiquement. Alex est également survivant.e d'agressions sexuelles, d'inceste et de violences physique et psychologique durant son enfance et son adolescence. Le féminisme joue un rôle important dans sa vie pour faire face à l'ensemble de ces violences vécues. Alex accorde une importance capitale au *care* et à l'empathie envers les autres dans l'optique de ne pas reproduire les violences qu'iel a subies. Iel étudie en soins infirmiers dans une région éloignée des grands centres urbains du Québec. Iel est membre de nombreux groupes féministes progressistes et queer sur les réseaux sociaux et y participe activement en y publiant iel-même du contenu ou en répondant à des discussions lancées par d'autres.

Alice

Alice est une femme cis blanche de 28 ans d'origine française qui a grandi aux États-Unis et est installée au Québec depuis dix ans. Elle est également survivante de plusieurs agressions sexuelles et milite activement contre les violences patriarcales. Elle a complété une maîtrise en communication et en études féministes à Montréal. Alice fait partie de plusieurs groupes féministes progressistes sur Facebook et y participe activement en y publiant elle-même du contenu ou en répondant aux publications des autres.

Charlie

Charlie est une femme cis blanche de 27 ans qui étudie à la maîtrise en sciences sociales à Montréal. Elle se définit également comme militante d'extrême gauche de longue date, extrême gauche dont les luttes féministes sont pour elle une dimension parmi d'autres qu'elle refuse de hiérarchiser. Elle est membre de nombreux groupes féministes sur Facebook et y participe activement.

Jeanne

Jeanne est une femme cis blanche de 38 ans, mère de trois enfants et étudiante au baccalauréat en travail social. Elle a développé sa conscience et son engagement féministe en devenant mère et son réseau féministe est beaucoup lié aux groupes et aux échanges qu'elle a sur Facebook. Elle est très active sur les réseaux sociaux et participe activement aux groupes féministes dont elle est membre, particulièrement aux groupes de parentalité féministes.

Josiane

Josiane est une femme blanche de 24 ans, travailleuse du sexe, avec un diagnostic d'autisme et des diagnostics de santé mentale dont elle ne m'a pas partagé les détails. Le parcours de Josiane dans les groupes féministes se distingue de celui des autres participant.es. Josiane a claqué la porte de nombreux groupes féministes qui selon elle manquaient de nuance et d'ouverture au dialogue. Par curiosité, elle a intégré des groupes humanistes et même des groupes masculinistes, sans jamais cesser de se définir et de défendre des idéaux féministes progressistes. Elle participe activement aux groupes dont elle est membre et elle accorde une grande importance à la pédagogie et à la création de ponts entre des personnes qui ne pensent pas de la même façon.

Marie-Ève

Marie-Ève est une femme cis blanche qui a étudié la physiothérapie avant de se tourner davantage vers les milieux politiques et communautaires. Elle milite contre les violences à caractère sexuel (VACS) depuis longtemps et participe activement aux nombreux groupes dont elle est membre sur Facebook. Marie-Ève, en plus d'être membre de groupes féministes progressistes, a la particularité d'être également membre de groupes féministes plus libéraux, axés sur le « leadership au féminin ». Cette double appartenance lui permet de contraster les dynamiques entre ces différents espaces.

Marjo

Marjo est une femme cis blanche, mère de deux enfants, syndicaliste et militante d'extrême gauche depuis l'adolescence. Elle détient un baccalauréat en loisir et est aujourd'hui fonctionnaire en banlieue de Montréal. Son militantisme continue d'occuper une place centrale dans sa vie. Elle est de toutes les manifestations et actions directes en solidarité avec les personnes et groupes marginalisés et opprimés. Elle se décrit elle-même comme étant complexée par le manque de raffinement de ses discours politiques : elle a peur que son manque de maîtrise des discours politiques d'extrême gauche nuise à ces mouvements et luttes si elle ose prendre la parole. C'est ainsi qu'elle explique être plus à l'aise dans l'action concrète. Marjo est membre de quelques groupes féministes progressistes sur Facebook dans lesquels elle ne prend pas souvent la parole (pour les raisons évoquées ici), mais dont elle lit régulièrement les échanges.

Mia

Mia, comme je l'ai dit, est une femme cis de 28 ans qui est née et a grandi en Tunisie d'une mère française et d'un père tunisien. Elle est mère d'un enfant et étudie au premier cycle en science politique à Montréal où elle réside depuis 2013. Elle aussi est devenue féministe avec la maternité. Mia est membre de quelques groupes féministes sur Facebook et y participe activement. Elle ne s'inquiète pas tellement de savoir si ses contributions seront bien reçues : elle est là pour apprendre et échanger entre féministes.

Myriam

Tel que mentionné plus tôt, Myriam est une femme cis marocaine de 35 ans. Elle est venue au Québec pour étudier en sciences sociales à Montréal et est arrivée au moment où le débat sur la loi 21 battait son plein. Myriam est une personne posée et calme, mais dont les prises de positions politiques sont claires et affirmées. Elle est activement impliquée dans de nombreux groupes féministes et décoloniaux sur Facebook et milite aussi dans des espaces matériels pour défendre ces mêmes enjeux. Les groupes Facebook ont été pour elle une façon de rencontrer des gens et de découvrir des événements qui l'intéressaient en arrivant au Québec.

Paule

Paule est une personne non-binaire de 23 ans. En questionnement sur son identité de genre, elle utilise le pronom elle en français, mais they/them en anglais. Le féminisme de Paule se distingue de celui des autres participant.es par son caractère écologique et spirituel. Elle-même se définit comme écoféministe et accorde une importance primordiale à l'intégration de l'ensemble des luttes pour la justice sociale à celle pour l'environnement. Paule est devenue féministe alors qu'elle étudiait au Cégep à Montréal. Elle a longtemps été membre de nombreux groupes féministes, mais explique en avoir quitté plusieurs à cause du climat toxique qui y régnait. Paule préconise une approche pédagogique et de *care* dans les interactions entre féministes et elle a souvent trouvé que ce n'était pas celle mise de l'avant dans les groupes. Aujourd'hui, elle participe plus ou moins activement aux groupes dont elle est toujours membre. Elle intervient lorsqu'elle voit qu'une personne a écrit quelque chose qui risque d'attirer les foudres du groupe pour tenter de sensibiliser et d'accompagner la personne pédagogiquement avant que d'autres n'interviennent de façon plus condamnatrice.

Stéphanie

Stéphanie est une femme cis noire originaire de la Martinique, mais ayant passé la majeure partie de sa vie en France. Au moment de notre entretien à l'automne 2020, elle était installée à Montréal depuis onze ans et étudiait à la maîtrise en travail social. Avant de venir à Montréal, Stéphanie a également vécu quelque temps aux États-Unis où elle a découvert les autrices afroféministes étatsuniennes qui lui ont enfin permis de se reconnaître et de reconnaître les expériences et les épreuves qu'elle a vécues en tant que femme noire en France. C'est à ce moment-là qu'elle a commencé à s'identifier plus fortement comme féministe. Stéphanie est membre de plusieurs groupes féministes et antiracistes sur Facebook. Certains groupes féministes dont elle fait partie sont des groupes non-mixtes pour féministes non-blanches et ce sont les groupes où elle trouve le plus de satisfaction. Elle est par ailleurs très active sur les différents groupes et n'hésite pas à exprimer ce qu'elle pense.

Thalie

Thalie est une femme trans de 29 ans qui a commencé à assumer son identité de femme en public à partir du printemps 2019. C'était donc encore très récent au moment de notre rencontre à l'automne 2020. Thalie est devenue féministe à la fin de son baccalauréat, au moment de la grève du printemps 2015. Pour elle, le féminisme a joué un rôle important dans son parcours identitaire parce qu'il lui a permis « d'apprendre à voir la féminité comme quelque chose de positif » (Thalie, 30 septembre 2020) avant d'enfin pouvoir accepter son identité de femme. Thalie est membre de plusieurs groupes féministes et queer sur Facebook. Elle y participe activement. Elle accorde une grande importance aux pratiques de *care* et de bienveillance dans ses interactions, autant sur les groupes Facebook qu'en personne.

Viviane

Viviane est une femme cis blanche de 59 ans dont les convictions féministes se sont raffermies lorsqu'elle s'est réorientée vers un métier traditionnellement masculin. Viviane se distingue des autres participant.es par sa conception des luttes contre les oppressions comme indépendantes les unes des autres. Pour Viviane, le féminisme est le lieu de la lutte contre le sexisme et la misogynie, ce n'est pas l'endroit pour lutter contre la transphobie ni contre le racisme. Elle est membre d'un seul groupe féministe sur Facebook, il s'agit du groupe associé au comité féministe

de son syndicat. Elle y est très active : elle y partage beaucoup de contenu et participe aux débats et aux discussions. Elle s’y fait régulièrement traiter de transphobe et est encouragée à « aller s’éduquer avant de parler ». Pour elle, ces commentaires sont insultants parce qu’elle ne se considère pas transphobe : elle considère que la lutte contre la transphobie est nécessaire, mais doit se tenir séparément de la lutte contre la misogynie et le sexisme. Quant à l’injonction à aller s’éduquer, Viviane s’en offusque parce qu’elle passe énormément de temps à lire et à s’informer sur tous ces enjeux. À son avis, la question n’est donc pas un manque d’éducation, mais une prise de position politique différente de celle qui semble hégémonique dans le groupe dont elle fait partie. C’est pourquoi elle trouve paternaliste cette invitation à aller s’éduquer. Pour elle, le fait que les autres membres du groupe la traitent ainsi à cause de désaccords montre qu’ielles la regardent de haut – comme s’ielles n’avaient pas, ielles, à s’éduquer sur son point de vue et que seule Viviane avait le devoir de s’éduquer sur le leur. On reviendra sur cette injonction à « aller s’éduquer » et ses effets dans le chapitre deux.

Zoé

Zoé est une femme cis de 31 ans qui a étudié en droit et en histoire. Elle est également mère d’un enfant. Zoé est activement impliquée dans des groupes militants de gauche et féministes et fait également partie de quelques groupes féministes progressistes sur Facebook. Zoé est survivante de prostitution juvénile et abolitionniste du travail du sexe. Cette prise de position politique lui cause souvent de se sentir marginalisée dans les groupes féministes progressistes où les positions sont habituellement plutôt axées sur la décriminalisation du travail du sexe. Elle a d’ailleurs quitté plusieurs groupes où elle trouvait les débats trop violents. Sur les groupes Facebook dont elle est encore membre, Zoé évite de participer aux débats sur le sujet, mais est par ailleurs assez active : sans faire elle-même de publication, elle commente régulièrement celles des autres.

On aura l’occasion de découvrir un peu plus chacune des participant.es à travers les pages qui suivent, ces brefs portraits seront utiles pour les resituer lorsque je citerai des extraits d’entretiens.

Particularités de la revue de la littérature¹¹

En ce qui concerne la pratique de call-out, la majeure partie des textes recensés est issue de la littérature grise militante féministe et/ou progressiste. En effet, très peu de littérature scientifique est disponible sur les pratiques de call-outs dans les milieux féministes. L'ouvrage *Problematic: how toxic callout culture is destroying feminism* de Dianna E. Anderson (2018) fait exception à cet égard. Sinon, une partie de l'étude d'Armelle Weil (2017) qui s'intéresse au militantisme féministe sur Internet porte sur l'atmosphère parfois toxique des espaces féministes virtuels. À part ces deux textes, une quantité impressionnante d'articles de blogues ou d'opinion (dans les grands médias) porte sur les call-outs et/ou l'atmosphère de condamnation morale dans les milieux féministes et/ou progressistes. Ces articles sont rédigés par des membres de ces mêmes milieux et permettent d'identifier les principaux enjeux entourant les pratiques de call-outs avec un bémol : la grande majorité de ces textes proviennent de l'extérieur du Québec (Ahmad, 2015, 2017 ; Akanbi, 2018, 2020 ; Baglow, 2015c, 2015b, 2015a ; Bayetti Flores, 2013 ; Brice, 2014 ; Brightwell, 2015 ; brown, 2010 ; Burns, 2017b, 2017a ; Cross, 2014, 2015b, 2015a ; de Kervasdoué, 2020 ; dell'Olio, 1970 ; Faludi, 2015 ; Freeman, 1976 ; H, 2017 ; Jenkins, 2018 ; Johnson, 2016 ; Lee, 2017b, 2017a ; Nagle, 2017 ; Pheonix, 2017 ; Robot Hugs, 2015 ; Ross, 2019a ; Saeed-Nazari, 2015 ; Sommier, 2021 ; Tatum, 2014 ; Utt, 2014 ; Wayne, 2019 ; Wynn, 2020). Seulement trois textes recensés sont issus du contexte québécois, dont deux en français (Destiné, 2019 ; Louani, 2016) et un en anglais (Eady, 2014). J'ai procédé à cette revue de la littérature en faisant des recherches classiques sur Google et j'ai cessé une fois que j'ai constaté avoir atteint la saturation des données : j'ai éventuellement commencé à rencontrer des informations et prises de position récurrentes. La quantité impressionnante de textes militants par comparaison avec le peu de littérature scientifique sur le sujet a confirmé l'importance de mener cette recherche.

Les textes d'opinion recensés ont fait office de témoignages : chacun rapporte l'opinion issue de l'expérience vécue de son auteurice. Cette nature de « témoignage » m'a permis 1) de construire ma grille d'analyse des entretiens ; et 2) de construire mon mémoire sous la forme d'un dialogue

¹¹ Je tiens à remercier Claudine Paillé qui a généreusement contribué à cette bibliographie en me partageant des références qu'elle avait elle-même trouvées pour ses recherches.

entre les auteurices cité.es et les participant.es interviewé.es – ce que j’expliquerai davantage dans la partie qui concerne la structure de ce mémoire.

Analyse des données

Chacun des entretiens réalisés a duré en moyenne deux heures et ils ont tous été enregistrés (voir Annexe A pour la grille d’entretien). J’ai téléchargé les enregistrements audio sur NVivo pour les retranscrire en créant des repères de temps associés aux passages transcrits. De cette manière, je pouvais, au besoin, facilement retrouver l’intonation des participant.es. Une fois les transcriptions terminées¹², j’ai procédé à leur codage thématique de façon rigoureuse et détaillée ce qui a généré plus de 200 « nœuds » que j’ai organisés en 21 thèmes généraux. Mon codage a été guidé d’une part, par ma grille d’analyse initiale développée à partir de mes questions de recherche et des différents éléments ressortis de la revue de la littérature, et d’autre part, par les éléments nouveaux qui se sont révélés durant le processus d’entretiens. Pour créer les « nœuds », j’ai donc procédé en me fiant d’abord aux repères de ma grille d’analyse, puis plus intuitivement selon les partages et les expériences des participant.es. Les résultats de l’analyse sont présentés à travers l’ensemble des chapitres en dialogue avec les éléments pertinents de mon cadre théorique et de la revue de la littérature. Afin, de clarifier la structure de mon mémoire, je conclus cette introduction avec une brève présentation du contenu des différents chapitres.

Présentation des chapitres

Comme je l’ai annoncé, je n’ai pas rédigé ce mémoire selon une structure où chaque chapitre présente un moment différent du processus de recherche, j’ai préféré une structure plus adaptée à mon projet en favorisant une approche qui épouse le dialogue entre revue de la littérature, données et cadre théorique tout au long du texte. Le premier chapitre porte sur des questions fondamentales, c’est-à-dire des questions épistémologiques et méthodologiques, mais aussi des considérations conceptuelles qui guident l’ensemble du mémoire. J’y présente les épistémologies du point de vue situé en précisant mon propre positionnement, pour ensuite aborder le concept de vulnérabilité (Judith Butler) qui me permet de présenter l’*écoute radicale*, disposition éthique qui s’est avérée indispensable aux entretiens que j’ai menés. Je conclus le premier chapitre en expliquant mon choix de rédiger ce mémoire dans un style auto-ethnographique. Dans le second

¹² L’entretien non concluant n’a pas été retranscrit.

chapitre, j'introduis la notion de call-out, ses origines, ses usages politiquement efficaces et les conséquences de ses usages abusifs. Le troisième chapitre poursuit l'exploration des usages détournés des call-outs en m'intéressant plus spécifiquement à leur caractère parfois performatif, entre autres en ce qui concerne la posture d'allié.e. Ces deux chapitres mettent en lumière que les usages détournés des call-outs peuvent avoir pour conséquence de restreindre l'éventail du dicible dans les groupes féministes progressistes sur Facebook et de produire une tendance au conformisme, du moins, sur le plan discursif. Finalement, le chapitre quatre s'intéresse à ce qui se cache derrière l'enjeu des call-outs et du conformisme au sein des groupes féministes progressistes sur Facebook, c'est-à-dire les enjeux complexes liés au conflit et à la construction de solidarité féministe. J'y présente le concept de solidarité agonistique (Bonne Honig) en m'appuyant sur les travaux d'Audre Lorde et de bell hooks sur le rôle des conflits et des tensions entre féministes. Dans ce chapitre, j'espère montrer l'importance de savoir faire place au conflit même – et peut-être surtout – dans des espaces qui se veulent des espaces de solidarité afin de favoriser les conflits constructifs plutôt que de viser une solidarité harmonieuse dans un conformisme qui risque de nuire aux mouvements féministes à long terme. J'y aborde entre autres quelques pistes plus concrètes pour favoriser les conflits constructifs sur les groupes Facebook.

CHAPITRE 1

Méthodologie, point de vue situé et considérations éthiques

Cette recherche en sociologie et en études féministes s'intéresse aux rapports sociaux et aux rapports de pouvoir qui traversent le monde auquel moi-même, en tant que jeune chercheuse, j'appartiens au même titre que les participant.es que j'ai rencontré.es. En ce sens, je suis immanquablement impliquée dans mon objet d'étude. Ainsi, ce chapitre porte sur le rapport entre subjectivité et connaissances, en particulier dans mon rapport avec les personnes ayant participé à ma recherche. J'y présente d'abord les perspectives épistémologiques qui permettent d'aborder mon propre positionnement face à ma recherche, c'est-à-dire les épistémologies du point de vue situé. Je discute ensuite des tensions et questionnements éthiques qui en ressortent dans le cadre de cette recherche pour en présenter les conséquences sur mes choix méthodologiques. C'est ce qui m'amène à présenter l'auto-ethnographie comme démarche permettant de mettre à profit mon positionnement dans le développement de connaissances critiques.

1.1 Épistémologies du point de vue et politiques des identités : rencontre de la théorie et de la pratique

Cette première section porte sur le rapport entre l'identité et la production de connaissances, à la fois, dans le contexte de cette recherche, mais aussi dans les contextes des groupes féministes progressistes sur Facebook auxquels je m'intéresse. Je ferai un aller-retour entre des questions plus théoriques, en présentant les épistémologies du point de vue, et d'autres plus pratiques : d'une part lorsqu'il sera question de la politique des identités au sein des groupes féministes progressistes sur Facebook, et d'autre part lorsque j'aborderai plus spécifiquement la mise en pratique des épistémologies du point de vue dans le cadre de cette recherche.

1.1.1 Le point de vue situé et ce qu'il dit sur le ou la chercheur.e

Durant la troisième vague féministe, à la lumière des critiques formulées à l'endroit des femmes privilégiées présentant leur vécu et leurs revendications comme universels, les réflexions féministes sur l'arrimage entre subjectivité et connaissances se sont radicalisées. Depuis les années 1980, les épistémologies dites du *point de vue situé* répondent aux enjeux éthiques de rapports de pouvoir et de positionnement des chercheur.es (Espínola, 2012 ; Harding, 1991, 2004). Dans l'optique de reconnaître la partialité de tout point de vue en recherche, les épistémologies du point de vue enjoignent les chercheur.es à expliciter leur position sociale pendant le processus de recherche. Les épistémologies du point de vue ont le mérite d'avoir contribué à la

remise en question de l'idée de sujet de connaissance universel en mettant en évidence le caractère partiel de toute perspective sur le monde. Alors que, historiquement, les hommes blancs de classes supérieures ont monopolisé l'accès à la connaissance académique et à sa production en prétendant produire des connaissances universellement vraies, les épistémologies du point de vue ont montré que ces connaissances sont en fait *situées* et que d'autres points de vue peuvent produire des connaissances différentes et/ou complémentaires. Ce faisant, elles ont eu le double effet de critiquer radicalement la prétention des dominant.es à la connaissance absolue, mais ont également permis de reconnaître le caractère incarné du savoir. Ainsi, devant chaque affirmation de connaissance, les épistémologies du point de vue nous enjoignent à demander : qui parle de quoi/qui? Qui parle pour qui? pour valoriser les connaissances produites par des sujets subordonnés par les rapports de domination (Hamrouni et Maillé, 2015). En effet, une personne privilégiée par les rapports de domination, dans une optique de protection – consciente ou non – de ses intérêts matériels, symboliques et existentiels, risque d'entretenir une interprétation de ses actions ou de celles de son groupe qui est favorable au maintien des rapports de domination dont elle bénéficie. Inversement, une personne qui se trouve opprimée et exploitée par ces mêmes rapports de domination se trouve en meilleure position pour identifier les actions et structures qui portent atteinte à son intégrité ainsi qu'à ses intérêts matériels, symboliques et existentiels, car elle subit ces injustices dans sa propre chair. En ce sens, les personnes subalternes seraient les mieux placées pour identifier l'oppression dont elles sont l'objet. Cela ne signifie pas que les sujets privilégiés ne peuvent pas étudier les rapports de domination, mais plutôt qu'au moment de le faire ils ont le devoir d'explicitier leur position sociale. Comme je souhaite inscrire mon projet dans cette perspective, je précise d'emblée que je parle à partir d'une position de femme cis, blanche, québécoise, hétérosexuelle, de classe moyenne et qui correspond aux normes de santé physique et mentale. Ce positionnement informe non seulement les biais et les privilèges épistémiques qui sont les miens, mais aussi mes biais et privilèges sociaux. C'est donc dire qu'il informe mon rapport au monde et aux personnes avec qui je le partage – ce qui inclut évidemment les participant.es à cette recherche. Aussi, l'une des choses sur lesquelles les études féministes ainsi que les milieux militants insistent est l'impératif de ne pas parler « pour » d'autres, surtout s'il s'agit d'autres vis-à-vis desquels je suis privilégiée (Le Gallo et Millette, 2019). Tel que discuté en introduction, dans l'histoire, les groupes sociologiquement minoritaires ont souvent été l'objet de projection de fantasmes, de déshumanisation et de paternalisme de la part des groupes dominants, incluant les chercheur.es en sciences sociales. Dans un souci de justice sociale, il est aujourd'hui indispensable de se mettre à l'écoute des voix historiquement marginalisées et d'être sensible aux enjeux de représentation de ces groupes.

1.1.2 Espaces féministes progressistes en ligne : quand les épistémologies du point de vue situé rencontrent la politique des identités

Au sein des espaces féministes progressistes en ligne, certain.es auteurices consulté.es observent parfois un dérapage interprétatif où l'association entre la position sociale et l'accès à la connaissance engendre une *logique essentialisante* qui réduit le point de vue d'un individu à son identité (Ahmad, 2015 ; Cross, 2015b ; Eady, 2014). Elles observent que cette logique essentialisante peut produire une tendance à faire du point de vue situé d'une personne opprimée une sorte de statut d'autorité sur les questions liées aux oppressions qu'elle subit. Inversement, les personnes privilégiées par les rapports de domination seraient plutôt perçues comme étant d'emblée suspicieuses si elles prennent la parole sur ceux-ci : parce qu'elles n'en subissent pas les conséquences, elles ne seraient pas en mesure de les comprendre¹³. Par conséquent, cette logique rend difficile le dialogue entre féministes différemment positionnées au sein des rapports de pouvoir.

De manière générale, dans le monde militant, la logique essentialisante des épistémologies du point de vue peut être associée à la logique de ce qu'on appelle la *politique des identités*. La politique des identités consiste à faire de l'identité l'élément central de l'analyse et de l'action. En ce qui concerne les processus d'organisation, cette politique identitaire implique de s'assembler avec ceux qui partagent notre identité dans l'objectif de formuler et de lutter pour des revendications sociales ou politiques y étant liées (Heyes, 2018). En ce sens, la politique des identités renvoie à l'idée selon laquelle l'entre-soi est le moyen à privilégier pour arriver à ses fins politiques et sociales. Dans le cadre de ce projet, nous utilisons également l'expression pour qualifier la tendance que nous venons de décrire où l'identité est parfois interprétée comme statut d'autorité épistémique créant ainsi un entre-soi épistémique. S'il est important de reconnaître les connaissances situées et de les valoriser sur la base de leur perspective privilégiée pour identifier et analyser certains enjeux sociaux, il demeure, à mon avis, indispensable d'entretenir les conditions nécessaires au dialogue entre personnes et groupes différemment positionnés au sein des rapports de domination. En effet, j'adopte une conception matérialiste des catégories identitaires selon laquelle ces dernières sont le produit de rapports sociaux de race, de sexe, de classe, etc. et non des nécessités anhistoriques (Galerand et Kergoat, 2014). Cela signifie que, si les rapports sociaux sont transformés, les catégories sociales identitaires peuvent l'être aussi. Ainsi, les frontières qui séparent les groupes ne sont pas hermétiques : si elles l'étaient, les rapports sociaux de domination seraient également des fatalités. En ce sens, le recours à l'identité comme vecteur privilégié de solidarité ou de connaissances

¹³ Voir le texte de Jamie Utt qui rapporte sa propre expérience qu'on pourrait qualifier d' « autosuspicion » lorsqu'il a pris conscience de ses privilèges (Utt, 2014).

ne devrait pas entraver la possibilité de se comprendre par-delà les frontières sociales identitaires. C'est pourquoi je postule que l'amalgame entre cognition et identité s'inscrit dans une conception illusoire de la *compréhension* selon laquelle *comprendre quelque chose* signifierait être en mesure d'en faire l'expérience *totale* – comme si une telle chose était possible. En d'autres termes, nous serons toujours insatisfait.es de la compréhension de nos interlocuteurices si nous nous attendons à ce que cela implique une *identité* entre l'expérience que nous leur communiquons et ce qu'elles peuvent en saisir. Nous insistons donc ici sur l'importance primordiale de reconnaître le caractère *interprétatif* de toute compréhension (Gadamer, 1996). Il s'agit non seulement d'une précision théorique nécessaire sur le plan analytique, mais il s'agit du fondement même de ce que constitue le rapport à l'Autre. C'est dans l'infinitude de soi et de l'Autre que se situe l'impossibilité d'une rencontre totale entre deux sujets ou même entre un sujet et un objet. L'Autre excède toujours ce que l'on peut en percevoir, ce que l'on peut en comprendre. Cet excès est précisément ce qui rend la résistance à la domination possible. En effet, sans cet excès, les rapports de domination seraient capables de soumettre *totalemment* des individus et des groupes à la merci des privilégié.es. En d'autres termes, c'est la différence, et donc l'impossibilité de l'identité parfaite, qui garantit les conditions de la résistance et de la critique. C'est pour cette raison que nous considérons essentiel d'entretenir un rapport nuancé et critique à toute tendance qui érigerait des frontières entre les groupes et les personnes par-delà lesquelles la rencontre serait impossible – et ce, peu importe le critère à partir duquel ces frontières sont érigées. Penser la transformation sociale nécessite de préserver les conditions de l'altérité ; ce qui n'est qu'une autre manière de dire l'importance de la pluralité. Ainsi, toute pensée qui exclut ou qui inclut sur la base d'une logique de l'absolument Même ou de l'absolument Autre participe à (re)produire la logique qui sous-tend la domination telle que nous la connaissons aujourd'hui en Occident ; précisément parce que ce type d'attitude anéantit les conditions de la pluralité pour la réduire à une binarité : Soi (ou Même)/Autre (ou Différent) où chaque partie est toujours parfaitement homogène, parfaitement elle-même. J'y reviendrai dans le chapitre trois lorsque je présenterai la *logique de maîtrise* (Gilson, 2011 ; Plumwood, 1993 ; Singh, 2018).

1.1.2.1 Reconnaissance de l'agentivité des personnes issues de groupes minoritaires : quelle conception du sujet politique et de l'émancipation?

Afin d'explorer plus concrètement les conséquences de l'interprétation essentialisante des théories du point de vue situé et de leur corollaire militant – la politique des identités –, je présenterai un exemple dans lequel le refus de débattre avec une femme noire par volonté de valoriser son point de vue situé a mené à la dissolution d'un groupe militant. Dans « Beyond Allyship : Multiracial Work to End Racism » (2014), la

rabbin Julie Greenberg qui milite contre le racisme depuis son enfance (avec ses parents qui étaient engagés dans le mouvement pour les droits civiques aux États-Unis), propose une réflexion sur le rôle d'allié.e à partir de son expérience de personne blanche dans des groupes antiracistes mixtes. Elle reprend, pour en questionner l'interprétation, la définition d'allié.e proposée par les militants JLove Calderón et Tim Wise dans leur « Code of Ethics for Antiracist White Allies ». En voici quelques extraits :

As antiracist allies, we seek to work with people of color to create real multiracial democracy. We do not aspire to lead the struggle for racial justice and equity, but rather, to follow the lead of persons and communities of color and to work in solidarity with them, as a way to obtain this goal. [...] We also need to be prepared to change what we're doing if and when people of color suggest there may be problems, practically or ethically, with our existing methods of challenging racism. Although accountability does not require that we agree with and respond affirmatively to every critique offered, if people of color are telling us over and over again that something is wrong with our current practices, accountability requires that we take it seriously and correct the practice. (Calderón et Wise cités dans Greenberg, 2014, p. 11)

Ainsi, en tant que personne privilégiée par le racisme, il importe 1- de se mettre à l'écoute des personnes racisées en suivant leur leadership dans la lutte contre le racisme et 2- de se tenir responsable de ne pas (re)produire les discours et comportements critiqués par ces dernières. Greenberg se questionne sur la manière dont « suivre le leadership » est interprété par les personnes blanches en donnant l'exemple de son engagement dans le groupe Occupy Faith :

When Occupy Faith emerged, there had already been various religiously oriented outgrowths of Occupy Philly. Prior to this group's launching, Occupy Philly had decided to focus its work on the homeless population. Clergy of color had formed their own caucus called Occupy the Dream because they didn't want to support gay marriage. Some other outgrowths didn't want to commit to nonviolence, and another faction had decided to concentrate on voter registration. The remaining clergy were invited by some Quaker organizers to become Occupy Faith. Most of us did not know each other yet and naturally there was not yet a clear mission or purpose. As we brainstormed together about how to proceed, the pastor of our host church suggested that we take a position of radical inclusivity, that we do "asset mapping" of the needs and resources in the city of Philadelphia, before moving forward. I looked at the group of clergy, maybe twenty of us, and I thought about what asset mapping involves: labor-intensive door-to-door interviews and outreach. I thought, we're in a big city, this is a huge project, and it is likely that some kind of assessment like this has already been done by a local foundation. Most members of this group were overworked leaders of busy congregations. I did not think this task was an appropriate focus for this particular group.

However, the whites in the group wanted to work in an interracial coalition, and this idea had come from a working-class African American woman who was well respected and liked. No one, including me, wanted to speak against her. [...] So for months we broke into small groups to discuss asset mapping. But there was no energy or interest around that activity and

eventually the Occupy Faith group fizzled into dissolution. I considered this a systems failure with unspoken issues of race relations at its core. In our effort to be anti-racist allies, the white clergy in the group had in many ways set up this African American leader to fail by outwardly endorsing her proposal even though we lacked the enthusiasm necessary to implement it. (Greenberg, 2014, p. 15)

Cet exemple démontre comment l'identité, ici celle d'une femme afro-américaine de classe ouvrière, peut se transformer en statut d'autorité dans certains contextes militants (il va sans dire que cela ne signifie pas que les femmes afro-américaines de classe ouvrière bénéficient d'un tel statut d'autorité dans la société en général). Dans une volonté de solidarité avec les luttes antiracistes, les personnes blanches du groupe ont choisi de se taire devant une proposition de stratégie militante de laquelle elles n'étaient pas convaincues. Comme le dit Greenberg, cette attitude s'est avérée contre-productive à bien des égards : non seulement le groupe s'est dissout, mais la femme dont on a voulu reconnaître la valeur de sa contribution au groupe en ne s'y opposant pas – pour des raisons essentialistes – n'a pas davantage vécu de reconnaissance ou de valorisation : personne ne s'est engagé concrètement à réaliser le projet qu'elle avait proposé et personne n'a osé assumer son manque de motivation et le lui partager. En ce sens, Greenberg se demande si le fait de suivre *sans le questionner* le leadership des personnes opprimées est toujours la meilleure façon d'être allié.e de leurs luttes et de leur émancipation en tant que sujet politique. Son questionnement m'amène à me demander à mon tour si l'interprétation essentialisante des théories du point de vue et de la politique des identités dont il est ici question n'entraîne pas parfois des attitudes involontairement condescendantes envers les personnes opprimées dont on souhaiterait se faire les alliés.es. En effet, la lutte pour l'émancipation des personnes et groupes opprimés vise entre autres à faire reconnaître leur qualité de sujet politique. Une personne peut-elle être sujet politique si on refuse de débattre de ses propositions? Est-ce qu'être sujet politique c'est réellement voir ses propositions être validées ou suivies simplement à cause de sa position sociale? Il s'agit de questions difficiles à aborder dans un contexte où, l'une des manifestations du racisme, du sexisme et du classisme – pour ne mentionner que les rapports de domination pertinents à cet exemple – est précisément que les réponses des personnes dominantes aux propositions des personnes opprimées sont souvent le vecteur de (re)production des rapports de domination. Faut-il pour autant exclure toute forme de débat entre personnes différemment positionnées au sein des rapports de domination? Plus encore, le silence choisi par les membres d'Occupy Faith n'est-il pas aussi une forme, non intentionnelle peut-être, mais malgré tout une forme de réponse qui (re)produit les rapports de domination, une forme de réponse condescendante dans sa volonté même de reconnaissance?

À l'inverse, si, dans une interprétation essentialisante des théories du point de vue situé, les personnes opprimées bénéficient d'un accès privilégié à la connaissance ; les personnes privilégiées par les rapports de domination sont appréhendées avec suspicion. On le voit bien dans l'exemple raconté par Greenberg : les personnes blanches du groupe n'ont pas osé répondre à la pasteur afro-américaine de peur que ça fasse d'elleux de mauvais.es allié.es. Comme s'il y avait eu un glissement chez elleux partant d'une saine préoccupation de ne pas (re)produire les rapports de domination – préoccupation qui invite à la vigilance et à la remise en question – et dégénérant vers une suspicion généralisée faisant de toute réponse autre que la validation inconditionnelle de la proposition de la pasteur afro-américaine une marque de désolidarisation des luttes antiracistes.

Cette suspicion face aux personnes privilégiées est certainement attribuable aux difficultés à être entendues auxquelles font toujours face les personnes et groupes subalternes au sein des mouvements progressistes et des milieux académiques. C'est ce qui semble être le cas au sein des mouvements féministes : la suspicion des femmes les plus opprimées face aux femmes privilégiées est confirmée par le refus continu de ces dernières à remettre en question la façon dont les mouvements féministes (re)produisent les rapports de domination entre les femmes. Cela ne signifie pas pour autant que ce recours à l'identité comme statut d'autorité ou comme source de suspicion soit toujours la stratégie la plus efficace sur le plan de l'émancipation ou de la construction de solidarité. En effet, cette interprétation essentialisante du point de vue situé suppose que toutes les personnes partageant la même position sociale auraient les mêmes opinions, les mêmes valeurs, les mêmes expériences, ce qui n'est pas vraiment le cas (à ce sujet, voir Yuval-Davis, 1999). Pourtant, pour ne prendre que cet exemple, nombreuses sont les femmes qui refusent de s'identifier aux valeurs du féminisme. Pensons à l'ouvrage d'Andrea Dworkin, *Les femmes de droite* (2012), dans lequel elle montre que certaines femmes préfèrent défendre leurs privilèges de classe plutôt que de se solidariser des luttes féministes. L'identité de femme et la conscience féministe ne vont donc pas automatiquement de pair et il en est de même pour toutes les autres identités socialement marginalisées.

1.1.3 Le point de vue situé et ce qu'il ne dit pas sur le ou la chercheur.e

J'ai souvent l'impression, après avoir fait l'exercice de me positionner, que c'est comme si j'avais tout dit sur moi et que ce qui excède ma position sociale (mes valeurs, ma personnalité, mes expériences de vie, ma sensibilité, etc.) n'avait tout à coup rien à voir avec mon point de vue, mes biais et mes privilèges épistémiques. Pourtant, si une autre personne qui partage ma position sociale faisait ma recherche, je suis convaincue que le résultat serait complètement différent du mien. Il le serait, en partie dû au fait que ce

que les participant.es choisiraient de nous partager serait complètement différent puisque nous sommes toutes singulière.s, avec des sensibilités différentes – même quand, de prime abord, on semble partager une même identité sociale. Personne ne dégage la même chose, personne n’a les mêmes dispositions à l’écoute et à l’accueil de l’Autre et ces dispositions immatérielles et inexplicables sont perçues par les participant.es et affectent inmanquablement leur façon de se livrer durant l’entretien. En ce sens, la position sociale du ou de la chercheur.e ne dit pas tout sur sa qualité de sujet de connaissance.

Par ailleurs, ce positionnement « en liste » m’apparaît parfois insuffisant sur le plan de la production de connaissances critiques. En effet, en tant que personne privilégiée, si mon positionnement ne me permet pas de produire des connaissances « décentrées » – connaissances qui reflètent les perspectives de groupes marginalisés –, la confrontation à l’Autre que j’ai vécue dans le cadre de mes entretiens s’est avérée riche en apprentissages et en prise de conscience transformatrice. J’ai découvert que le processus de rencontre des participant.es est fort déstabilisant et qu’il l’est parfois même davantage avec des personnes dont je partage la position sociale. Il m’apparaît important de partager ces bouleversements au même titre que les données issues de mes entretiens. C’est pourquoi j’ai opté pour une approche qui combine les épistémologies du point de vue situé à deux autres éléments qui invitent aussi, mais différemment, à la réflexivité. Le premier est plutôt théorique : le concept de vulnérabilité tel que développé par Judith Butler et Erinn Gilson ; et le second est plus méthodologique : l’auto-ethnographie comme démarche complémentaire au positionnement des épistémologies du point de vue. C’est ce dont il sera question dans le reste de ce chapitre.

1.2 De la vulnérabilité des chercheur.es comme condition de l’écoute radicale

Ces questions relatives aux bouleversements que la rencontre de l’Autre provoque chez moi en tant que jeune chercheuse, impliquent de penser aux conditions qui permettent de m’engager dans la rencontre des participant.es avec les dispositions nécessaires à la réflexivité vers laquelle je pointe. J’aborderai ici le concept de vulnérabilité tel qu’il est resignifié par les philosophes Judith Butler (Butler, 2006, 2015, 2016), Naïma Hamrouni (2015) puis Erinn Gilson (2011, 2016) afin de montrer en quoi, en tant que chercheur.e, il peut être utile de prendre conscience de notre propre vulnérabilité dans la rencontre de l’Autre, et ce bien que les processus de certification éthique mettent unilatéralement l’accent sur la vulnérabilité (potentielle) des participant.es. Je tenterai de montrer que cette prise de conscience facilite l’adoption d’une posture que je qualifie d’*écoute radicale*, posture qui bénéficie non seulement au processus d’entretien, mais

également à l'élaboration de connaissances critiques sur l'expérience des rapports de pouvoir du point de vue des chercheur.es privilégié.es.

1.2.1 Interdépendance et vulnérabilité

Pour Judith Butler, nous naissons vulnérables et le demeurons toute notre vie : il s'agit d'une condition intimement liée à notre condition d'êtres relationnels, c'est-à-dire interdépendants (Butler, 2006). Naïma Hamrouni, philosophe féministe qui aborde la vulnérabilité dans un sens analogue à celui de Butler, parle de la vulnérabilité comme d'une condition *universelle* et *permanente* de l'être-au-monde humain (2015). Dans la même lignée, Erinn Gilson dit de la vulnérabilité qu'elle est « une condition d'ouverture à être affecté.es et à affecter » (Gilson, 2011, p. 310 ; ma traduction). Cette condition d'ouverture nous échappe largement : nous n'avons aucun contrôle sur la façon dont nous sommes affecté.es et dont nous affectons en retour. S'il est possible d'avoir recours – et c'est souvent le cas – à des mécanismes de défense plus ou moins conscients face à notre vulnérabilité, comme le déni ou la déshumanisation de l'Autre, au final, nous n'échappons jamais à l'effet de la relation à l'Autre : nous sommes des êtres interdépendants, que nous le voulions ou non. Ainsi, selon cette conception ontologique, la vulnérabilité est une condition engendrant une infinité de conséquences relationnelles, tant négatives que positives, dont la violence, la victimisation, mais également, l'amour ou encore l'amitié. Définir la vulnérabilité simplement comme une condition de fragilité, ou de « blessabilité » est, en ce sens, réducteur, mais surtout, cela permet l'invisibilisation de la vulnérabilité des dominant.es ; définir, comme dans le sens commun, la vulnérabilité comme *fragilité* sert à maintenir le statu quo en renforçant l'association entre victime-« vulnérable »(fragile)-passive et bourreau-« invulnérable »(tout-puissant)-actif (Butler, 2006, 2015, 2016). Aussi, cet effort de théorisation et de resignification de la vulnérabilité démontre comment la conception « négative » et « exceptionnelle » de la vulnérabilité (sens commun) est en réalité un outil discursif au service de la (re)production des rapports de domination ; légitimant soit la prise en charge paternaliste des populations désignées comme vulnérables ou la violence à leur égard (Butler, 2006, 2015, 2016).

En effet, toute la pertinence du concept de vulnérabilité comme condition universelle et permanente est précisément d'éviter des situations où certains groupes seraient marqués du sceau de la vulnérabilité alors que d'autres y échapperaient absolument. Butler rappelle que si les groupes dominants sont perçus comme invulnérables sous prétexte qu'ils ne sont pas exploités ou fragilisés socialement, nous nous trouvons alors devant l'impossibilité de faire advenir le changement social : s'ils sont invulnérables, les dominant.es demeureront dominant.es pour toujours. Toutefois, cela ne veut surtout pas dire que tout le monde est

affecté, ou vulnérable, de la même façon. Butler parle alors de *précarité*. La précarité est l'état dans lequel se trouvent les groupes ou personnes dont la vulnérabilité a été exploitée. Ici, il s'agit des groupes qui sont visés par le concept de vulnérabilité au sens du processus de certification éthique – par exemple, les personnes mineures, les personnes en situation de handicap ou encore les personnes qui vivent avec la dépendance.

Pour revenir à mes réflexions sur le point de vue et l'importance de savoir intégrer aux connaissances que nous produisons les processus de prise de conscience de nos préjugés et des bouleversements qui s'ensuivent, la vulnérabilité du chercheur ou de la chercheuse devient une ressource indispensable : elle nous permet de reconnaître nos limites, de prendre au sérieux le caractère partiel de nos points de vue, de ne pas s'imaginer protégé.es par notre statut de chercheur.e et d'admettre que nous sommes « à la merci » des participant.es.

Mon expérience naissante en recherche m'a appris qu'être jeune chercheuse, c'est se mettre en jeu, c'est s'exposer aux altérités qui nous dépassent et nous échappent pour tenter d'en comprendre quelque chose. Comprendre, étymologiquement, est composé de *cum* (avec) et *prehendere* (prendre) (Rey, 2010, p. 7127). Comprendre, c'est prendre avec soi : c'est donc toujours une transformation subjective. Dans le cas de la recherche en science sociale, surtout lorsqu'on s'intéresse aux injustices, je suis d'avis qu'il y a beaucoup de connaissances à gagner dans un exercice d'explicitation de cette transformation. Les épistémologies du point de vue sont intéressantes pour marquer d'où on part, mais elles laissent de côté bien des choses qui font de nous des êtres singuliers, comme nos épreuves et histoires personnelles – choses qui informent l'outil le plus déterminant pour tout.e chercheur.e, c'est-à-dire sa *sensibilité*. Il y a beaucoup à apprendre sur l'effet des participant.es sur notre sensibilité. Cela exige par contre d'excéder la conception limitée et limitante de la vulnérabilité comme affliction susceptible de ne toucher que les participant.es et de reconnaître l'*épreuve relationnelle* à laquelle nous sommes nous-mêmes soumis.es sur le terrain.

1.2.2 Épreuves relationnelles, vulnérabilité et écoute radicale

Les entretiens pour lesquels j'ai vécu le plus d'anticipation anxieuse sont ceux avec des féministes vis-à-vis desquel.les je suis privilégiée, plus précisément avec des femmes racisées et des personnes trans. Je m'inquiétais de (re)produire des rapports de domination à mon insu et/ou que mes biais soient blessants pour elleux. J'ai débuté ces entretiens dans un état d'hypervigilance, comme si je représentais un danger pour mes participant.es – cette suspicion que les épistémologies du point de vue peuvent amener à avoir

envers les personnes privilégiées, je l'ai toujours envers moi-même. En parallèle, vis-à-vis des participantes dont la position sociale était plus proche de la mienne, je n'anticipais pas de grands bouleversements. Je suis arrivée dans ces entretiens avec la sorte de tranquillité d'esprit que nous procurent les terrains connus. Pourtant, ce que je n'avais pas anticipé est que l'entretien qui m'a le plus bouleversée se déroulerait avec une féministe qui partage ma position sociale. Cette féministe, c'est Viviane, une femme cis de 59 ans, blanche, québécoise, hétérosexuelle, de classe moyenne et qui correspond aux normes de santé physique et mentale. Viviane détient aussi une maîtrise et plusieurs autres diplômes et certificats universitaires. Malgré toutes ces ressemblances avec mon positionnement, c'est la participante dont la rencontre a été la plus difficile pour moi. Je raconterai maintenant pourquoi.

Viviane a occupé différents postes durant sa carrière, principalement comme membre du personnel de soutien administratif dans une université, mais elle s'est réorientée dans les dernières années et travaille aujourd'hui dans un milieu dit « non traditionnel » : elle est la seule femme dans son milieu de travail immédiat. Par contre, son syndicat regroupe des travailleuses et comporte un comité féministe duquel elle fait partie. Ce dernier a un groupe Facebook auquel elle participe activement. Rapidement durant l'entretien elle a affiché certaines positions très peu progressistes. Viviane est d'avis que les personnes trans n'ont pas leur place dans les espaces et les luttes féministes, elle défend également la loi 21 (LQ, 2019)¹⁴ qui, dans sa perspective, n'est pas discriminatoire puisqu'elle n'affecte qu'une quantité négligeable de personnes. Elle supporte toutes ses positions avec des arguments d'ordre quantitatif et soutient que, comme les marges sont inévitables en société, qu'il y en a toujours eu et qu'il y en aura toujours, on ne peut pas chercher à satisfaire tout le monde : on ne peut pas tout changer, tout adapter pour une minorité de personnes. Pendant toute la durée de notre entretien, j'ai vécu un conflit intérieur déchirant : si ces propos n'avaient pas été recueillis dans le contexte d'une entrevue, j'aurais ressenti une responsabilité morale et politique de débattre avec elle, de questionner les limites de ses opinions et de la sensibiliser aux conséquences qualitatives bien réelles de ses prises de position sur les vies marginales qu'elle se permet d'écarter de ses considérations dites féministes. Mon premier réflexe a été de vouloir me sauver : j'ai commencé à m'inquiéter de ce que je ferais de ses discours dans mon mémoire comme si les présenter revenait à les endosser. J'avais envie de mettre fin à l'entretien rapidement pour fuir l'inconfort dans lequel ça me plongeait. Construire un mur entre Viviane et moi pour m'épargner le dilemme intérieur que cette

¹⁴ Au Québec, la loi 21, *Loi sur la laïcité de l'État*, dont le chapitre II interdit le port de signes religieux pour différentes catégories de personnes en position d'autorité, incluant les enseignant.es, a généré des divisions importantes entre les féministes nationalistes et les féministes progressistes, tel que mentionné dans le chapitre un.

rencontre suscitait : refuser l'inconfort de la rencontre de l'Autre, briser la relation pour essayer d'échapper à la façon dont elle m'affectait. C'est en me rappelant à mon rôle de jeune chercheuse et à mon devoir d'aller à la rencontre de Viviane que j'ai pris conscience de la façon dont ma vulnérabilité était impliquée dans notre dynamique. L'entretien n'est pas une situation de rencontre banale, j'étais dans mon rôle de jeune chercheuse et son expérience parle directement des enjeux auxquels je m'intéresse. En effet, Viviane subit toutes sortes de violences discursives sur le groupe féministe auquel elle appartient quand elle affiche ses prises de position qui excluent les personnes trans. En tant que jeune chercheuse, j'ai dû faire fi de ma désapprobation morale et j'ai dû faire un effort de mise à l'écoute : j'ai dû m'ouvrir pour recevoir Viviane, pour l'interroger et chercher à comprendre le sens qu'elle donne au monde et à son féminisme. En d'autres termes, j'ai dû accepter de m'engager dans la relation, bien qu'éphémère, qui me liait à Viviane dans le cadre de cet entretien, j'ai dû m'ancrer dans la vulnérabilité qui conditionne mon ouverture à l'Autre. Puis, malgré mes réticences et la colère que ses prises de position ont éveillées en moi, cette mise à l'écoute radicale a eu un effet surprenant et merveilleux : j'ai été touchée par l'humanité de Viviane. J'avais devant moi une personne complexe, non monolithique, réflexive, mais avec qui j'étais, politiquement et moralement, en désaccord profond. Ce recours à la vulnérabilité, toujours au sens de Butler, a été un outil indispensable pour faire advenir en moi les dispositions nécessaires à la construction d'une relation de confiance avec cette participante. Je crois que Viviane s'est sentie écoutée et respectée et que ça a contribué à son ouverture et ses partages. Je n'ai pas fait semblant d'être d'accord avec elle, j'ai simplement choisi de mettre mes désaccords moraux et politiques de côté, le temps d'aller à sa rencontre. Cette expérience m'a fait découvrir le caractère privilégié de la relation chercheur.e-participant.e et surtout la richesse d'une telle mise à l'écoute.

J'ai découvert que, étonnamment, la prise de conscience de ma vulnérabilité est ce qui garantit le maintien de la frontière qui me sépare de l'Autre. Ce que j'appelle ici *écoute radicale* est une forme d'écoute qui invite à aller vers l'Autre sans perdre de vue ce qu'elle éveille chez moi – c'est-à-dire en restant à l'écoute de ce qu'elle me fait vivre. C'est une écoute qui s'intéresse à l'Autre que j'ai face à moi et à l'altérité qu'elle révèle en moi. Peut-être que l'Autre me fera vivre des émotions désagréables comme la colère ou la honte, mais si j'arrive à reconnaître que ce que l'Autre partage, ce que l'Autre est, ne me définit pas, ne me « pervertit » pas du simple fait de l'écouter et de chercher à le/la comprendre, si je demeure consciente que mon intégrité n'est pas menacée par le contact d'un.e Autre à qui je ne voudrais pas ressembler, une brèche s'ouvre et me permet de rester dans la relation à ellui. Je découvre alors un espace de rencontre où les différences de l'Autre peuvent trouver une place et où je peux arriver à comprendre ce dont elles sont

faites. Sans devenir d'accord avec Viviane, j'ai compris sa rationalité, j'ai compris comment son féminisme faisait sens pour elle, même si, à mes yeux, son féminisme n'en est pas un.

1.3 L'auto-ethnographie ou la vulnérabilité au service des connaissances

Pour finir, en continuité avec ce qui a été présenté sur la vulnérabilité et l'écoute radicale, j'ai choisi de m'inspirer de démarches auto-ethnographiques (Adams *et al.*, 2014 ; Ellis *et al.*, 2011) pour intégrer à ce mémoire, lorsque pertinent, les expériences de rencontre qu'ont été mes entretiens. L'auto-ethnographie est une démarche réflexive qui fait du vécu même de la chercheuse au cours du processus de recherche une composante et une ressource pour le travail d'analyse et le partage de ses résultats. Elle se traduit par une mise en récit du processus de recherche et peut prendre différentes formes selon la recherche menée. Dans mon cas, j'aurai recours à ce qu'Ellis *et al.* qualifient d'*entretiens dyadiques réflexifs* (2011, ma traduction) :

Reflexive, dyadic interviews focus on the interactively produced meanings and emotional dynamics of the interview itself. Though the focus is on the participant and her or his story, the words, thoughts, and feelings of the researcher also are considered, e.g., personal motivation for doing a project, knowledge of the topics discussed, emotional responses to an interview, and ways in which the interviewer may have been changed by the process of interviewing. Even though the researcher's experience isn't the main focus, personal reflection adds context and layers to the story being told about participants (Ellis, 2004). (Ellis *et al.*, 2011, paragr. 18)

Ce type d'auto-ethnographie permet de faire le pont entre les dimensions psychologiques et sociologiques des rencontres que sont les entretiens. Il permet aussi de passer d'un mode d'écriture plus subjectif à un mode d'écriture plus détaché pour les parties qui portent davantage sur l'analyse ou le cadre théorique. Ainsi, dans ce mémoire, j'utilise tantôt le « je », tantôt le « on », tantôt le « nous », selon le ton désiré et le contenu du texte. Je me permets aussi de partager certaines de mes propres expériences sur les groupes féministes progressistes sur Facebook lorsque c'est pertinent. Toutefois, tel qu'expliqué en introduction, je ne transcrirai jamais mot pour mot les échanges auxquels je ferai référence pour respecter le caractère privé des groupes en question.

À mon avis, l'auto-ethnographie permet de se sortir des limites de la liste des composantes de notre identité sociale pour se mettre en récit, mettre en récit notre sensibilité et ce qui fait de nous des êtres singuliers avec des dispositions singulières, sans effacer ni minimiser l'importance de notre position située au sein des rapports de pouvoir. Les épistémologies du point de vue nous invitent à prendre conscience de cette position, mais elles m'apparaissent surtout comme une invitation lancée à notre sensibilité de prendre le

relais tant dans le processus de rencontre de nos participant.es que dans celui de transmission de nos résultats de recherche. Il est souvent dit que lutter contre les rapports de domination en tant que personne privilégiée devrait être inconfortable. Je suis d'avis qu'en recherche, cet inconfort peut se traduire dans un effort de raconter avec humilité et transparence les moments de surprises et de prise de conscience de préjugés ou d'attentes irréalistes qui ont eu cours tout au long du processus. Ainsi, dans ce contexte, le rapport à l'Autre se joue à la fois dans le face-à-face de deux singularités individuelles, de deux sujets – moi et le ou la participant.e – mais également à l'intérieur de moi-même : rencontre de mes parts d'ombres, de mes espoirs inavoués et de mes contradictions. L'Autre est double : il m'habite et me fait face. Le processus de recherche est un aller-retour, une conversation constante entre moi, les participant.es et l'inconnu dont je suis faite. Cette conversation est précisément ce à quoi renvoie l'écoute radicale présentée plus haut, sa qualité et sa richesse dépendent de la reconnaissance de notre vulnérabilité. C'est dans ce processus relationnel que se trouve le contenu nécessaire au récit auto-ethnographique.

* * *

Ces considérations éthiques et méthodologiques maintenant posées, le chapitre suivant portera sur les pratiques discursives de call-outs et de mépris qui prennent place entre féministes sur les groupes féministes progressistes sur Facebook. Ce sera l'occasion de confronter la littérature sur le sujet aux expériences des participant.es rencontrées.

CHAPITRE 2

Call-outs : de l'autodéfense à la culture de la condamnation

J'aborderai maintenant la pratique du call-out qui constitue, avec la dimension incarnée de la connaissance, l'autre dimension centrale de cette recherche. Très peu de travaux académiques ont été réalisés sur cette pratique. L'ouvrage *Problematic : How Toxic Callout Culture is Destroying Feminism* (2018) de Dianna E. Anderson fait exception à cet égard. Certains travaux qui portent sur le militantisme en ligne abordent par la bande les enjeux relatifs aux call-outs, mais n'en font pas le point central de leur recherche (Bertrand, 2018 ; Robert-Lamy, 2020 ; Weil, 2017). Il demeure que la majorité de la littérature à laquelle je ferai référence dans cette section est issue de blogues militants qui, par ailleurs, foisonnent de textes sur cette pratique au sein des mouvements progressistes en général, incluant les mouvements féministes. Je présenterai d'abord les origines du call-out pour ensuite arriver aux différentes conséquences, positives et négatives, que peut avoir cette pratique.

2.1 Origines de la pratique du call-out

Le concept de call-out renvoie à une pratique discursive et se traduit mal en français – on pourrait parler de dénonciation ou d'interpellation, mais sans réellement arriver à recouvrir ce à quoi l'expression anglaise renvoie. La définition la plus simple du call-out serait alors le fait de « critiquer quelqu'un publiquement » (Merriam Webster, 2020 ; ma traduction). Riley H, personne militante non-binaire et racisée connue pour son travail de promotion des droits des personnes trans et qui tenait une tribune sur Medium jusqu'en 2017, explique que la pratique du call-out, telle qu'utilisée aujourd'hui dans les groupes féministes, a d'abord été une stratégie mobilisée par des personnes noires s'identifiant comme féminines sur des réseaux sociaux comme Tumblr où il n'existait aucun mécanisme pour bloquer les individus harcelants (2017). Ainsi, pour ces personnes noires victimes de harcèlement par certain.es abonné.es, le call-out était la seule façon de faire cesser les intimidateurices. Dans ce texte, Riley H s'insurge contre le nombre grandissant de critiques formulées à l'encontre du call-out : selon H, le problème n'est pas le call-out, mais le détournement de son usage. D'après son analyse, depuis que les femmes privilégiées se servent du call-out, ce dernier est utilisé à mauvais escient. Dans son texte, H explique cet usage abusif et détourné par la perception raciste que les personnes non-racisées entretiennent des personnes noires féminines :

The hypervisibility of Black femmes allows what they do to be seen and also not be seen. What the people viewing Black femme call-outs saw was what they eventually began to turn call-

outs into. They saw these “Sassy Black Girls” doing some proverbial neck-rolling and finger-snapping at people online and they wanted to be that too.

They didn’t and still don’t realize that for Black femmes, call-outs may be the only way to stop a violent motherfucker from sending you threats from multiple accounts. Particularly on these social media platforms that never listen to our complaints, even when we have screencapped evidence of threats. (H, 2017)

En ce sens, plutôt que de critiquer le call-out, H suggère qu’il faudrait en critiquer l’appropriation et l’usage détourné. Ainsi, le call-out peut être utile et légitime en tant que pratique permettant de se défendre contre des individus de mauvaise foi, fermés à la remise en question. En effet, comme le rapporte Stéphanie lors de notre entretien, parfois, le ton qu’elle emploie est une forme d’autodéfense :

Moi, je suis désolée, je vais pas répondre poliment à une personne qui a un commentaire raciste. Quand je dis poliment, je vais pas dire euh – si tu mets des trucs qui sont dégradants et insultants, bon moi, je vais adapter ma réponse à ton commentaire en fait. Mais c’est souvent... bin des fois, c’est sec. Pi j’ai pas de regrets : des fois c’est sec, des fois ça peut être virulent, mais je le regrette pas, parce que y’a un moment donné aussi où, moi, tendre l’autre joue, ça existe pas chez moi. Tsais un moment donné, faut te remettre à ta place pi si il faut que ça passe par ça, bin ça va passer par ça. Mais je vais te remettre à ta place parce que c’est pas vrai que je vais te laisser faire des commentaires racistes ou autres dans les réseaux, ça marche pas. (Stéphanie, 25 septembre 2020)

C’est pourquoi j’ai tenu à faire la distinction entre la *culture* du call-out où ce dernier est utilisé comme premier recours contre toute personne dont le discours ne correspond pas aux normes du politiquement correct et le call-out en tant qu’acte ciblé face à des individus bornés à reproduire leurs comportements oppressifs (Ahmad, 2017 ; Burns, 2017a ; Jenkins, 2018 ; Pheonix, 2017 ; Sae-Nazari, 2015 ; Tatum, 2014).

2.1.1 La « call-out culture »

Dans les milieux militants progressistes, le call-out est souvent utilisé pour pointer du doigt les propos jugés problématiques d’un individu (par exemple, des propos jugés racistes ou sexistes), parfois de façon abusive. Dans le cadre de ce projet, je retiendrai plus précisément la définition que donne l’auteure et artiste engagée Rachel Wayne de la *culture* du call-out :

Call-out culture is the set of attitudes, beliefs, norms, and phrases that promote an aggressive response to people who express bigoted views. It is common in leftist circles and is purportedly used to force people to recognize their subconscious biases and internalized bigotry. Unfortunately, the tactics used to achieve this desired outcome often include embarrassing or shaming the subject—often, someone within the circle. The other problem is that call-out

culture, being partly based on the (correct) assumption that many people's biases and bigotry are unintentional, advocates shock tactics. Calling someone out is an attempt to make them "wake up." (Wayne, 2019)

La *culture* du call-out renvoie à l'usage abusif du call-out dénoncé par Riley H où le résultat n'est plus seulement de dénoncer des propos problématiques, mais d'humilier la personne critiquée (Pheonix, 2017). À titre d'exemple, une participante, Jeanne, rapporte une situation dont elle a témoigné sur Facebook qui illustre ce recours abusif aux pratiques de call-outs. Une de ses amies-Facebook a fait une publication sur un enjeu féministe où elle n'a pas mis de *Trigger Warning* ni de *Content Warning*, plus communément connus sous leurs acronymes respectifs, TW et CW. Ces étiquettes issues des réseaux sociaux sont habituellement placées au tout début d'une publication afin de prévenir les lecteurices du contenu de la publication. Un TW vise à avertir le lectorat d'un contenu particulièrement sensible. Par exemple, une publication qui aborde les violences sexuelles pourrait être précédée de « TW : violences sexuelles, agression, harcèlement ». Il s'agit d'un contenu qui peut éveiller des traumatismes passés pour le lectorat (d'où le terme *trigger*). Un CW vise plutôt à avertir le lectorat du contenu d'une publication afin que chacun.e puisse choisir de lire ou non ce qui suit, selon ses intérêts. Par exemple, une publication qui porte sur les vêtements pour personnes enceintes pourrait être précédée de « CW : grossesse, choix de vêtements ». Les personnes qui ne sont pas intéressées par la publication peuvent donc facilement repérer les publications qu'elles n'ont pas envie de lire. Les TW et CW sont communs dans les groupes féministes sur Facebook depuis quelques années. Il est aujourd'hui très rare que les publications sur les groupes n'en soient pas précédées. C'est ce qui explique pourquoi la publication de l'amie de Jeanne a engendré de multiples call-outs. Dans les groupes féministes, on considère qu'une publication sans TW ou CW risque de faire violence à ses lecteurices. La « bonne » pratique est donc de mettre les avertissements nécessaires avant le début du texte. Jeanne rapporte que son amie, appelons-la Julie, s'est immédiatement fait rabrouer avec condescendance et sans explication pour n'avoir pas mis de TW ou CW :

C't'une fille qui a quand même une bonne tribune sur les réseaux sociaux, qui s'identifie comme féministe et qui a pas mis de *Trigger Warning* sur le partage qu'elle faisait. Je pense qu'elle connaissait pas vraiment l'utilisation des TW, elle se l'est fait dire et elle s'est un peu défendue de pas avoir utilisé de TW. Donc, faute ultime pour des militants : se défendre, au premier abord, de son geste. Fek là la meute est arrivée : « T'es une personne tellement problématique, t'es violente, tu reconnais pas l'importance des TW », tsais? Pi ça a duré pendant trois jours là, le *feed* arrêtait pas de *popper* parce que j'ai des ami.es qui commentaient pi j'étais comme : mais est-ce qu'on peut revenir sur Terre? Tsais, la fille partageait une page, en plus, c'était un partage féministe! Pi y'a un moment donné quelqu'un qui a pris soin tranquillement de lui expliquer la pertinence d'avoir peut-être mis un TW sur sa publication pi elle était comme : « Ah! Bin vraiment je suis désolée, je connaissais pas ça, là

maintenant que tu me l'expliques tsais : oui ça fait du sens, moi je voulais pas offenser des gens ». Fek tsais c'est comme : hey! Trois jours plus tard! ... je sais pas comment cette fille-là allait. (Jeanne, 2 octobre 2020)

Avec cet exemple, Jeanne montre d'abord que les effets des call-outs peuvent s'avérer contre-productifs : leur caractère agressif peut engendrer une réponse défensive et une attitude de fermeture de la part de la personne critiquée qui, dans d'autres circonstances, aurait peut-être pu réagir autrement – c'est ce que porte à croire la réaction d'ouverture de Julie *une fois que quelqu'un.e a pris le temps de lui expliquer pourquoi* elle recevait de tels commentaires agressifs depuis trois jours. Cet exemple est emblématique de ce qui m'intéresse au sujet des pratiques discursives de call-outs entre féministes : si, entre féministes, on ne prend pas la peine de s'aborder avec bienveillance, ce que certain.es appellent « call-in » par opposition à « call-out » (Ferguson, 2015 ; Ross, à paraître 2022 ; Tràn, 2013), si on ne prend pas toutes les occasions de conscientiser et de sensibiliser les autres femmes et personnes appartenant aux minorités de genre de façon pédagogique en présupposant de leur bonne foi, quel genre de mouvement aspire-t-on à construire? Si les call-outs peuvent être nécessaires pour identifier des propos problématiques et violents, peuvent-ils aussi être des vecteurs d'éducation et de sensibilisation féministes efficaces?

Afin d'explorer ces différentes questions, je présenterai maintenant les conséquences constructives du call-out et leurs limites dans les espaces féministes.

2.2 Call-out : pédagogie des épuisé.es face à l'ignorance systémique

2.2.1 Quand l'ignorance des un.es fait l'oppression des autres

Nous avons parlé des call-outs comme forme d'autodéfense face à des individus harcelants sur les réseaux sociaux. En lien avec cette autodéfense, les participant.es que j'ai rencontré.es ont aussi recours à ces modes discursifs plus tranchants à cause de *l'épuisement* qu'ielles ressentent à devoir constamment éduquer des personnes qui ne sont pas conscientes de leurs biais ou préjugés. Stéphanie et Marie-Ève sont celles qui en ont le plus parlé. Cet épuisement semble avoir pour elles deux conséquences : répondre de façon plus sèche ou simplement cesser de répondre. Il ressort de leurs partages que les propos qui engendrent leur épuisement sont les propos les plus proches de leurs expériences d'oppression. Pour Stéphanie, une femme noire, c'est le racisme : avoir à sensibiliser et à éduquer une personne qui tient des propos racistes, même inconsciemment, devient lourd à porter à la longue : « Tsais, quand c'est quelque chose qui revient 50 fois, c'est comme *'ah my god!* Mais tu comprends rien ou quoi?!' Tsais, je suis fatiguée,

je suis irritée, pi des fois j'ai juste plus envie de répondre – mentalement des fois je suis juste hyper fatiguée » (Stéphanie, 25 septembre 2020).

Pour Marie-Ève qui milite contre les violences à caractère sexuel (VACS), c'est l'éducation des personnes dont le discours participe à (re)produire la culture du viol qui l'épuise. Elle partage ici son expérience durant la vague de #MeToo de l'été 2020 :

Quand y'a des affaires, mettons les VACS, qui arrivent, mettons la vague là de MeToo récemment, tsais fallait que je fasse des siestes en après-midi là. [...] Fek y'a un moment où ça devient *overwhelming* [...] Je pense que voir la globalité de ça [la quantité de personnes qui ne sont toujours pas sensibilisées à la culture du viol], des fois c'est décourageant, pi aussi, c'est émotionnellement engageant quand même de participer à ce genre de débat-là. Pi je me souviens, mon chum était comme : « bin là voyons pourquoi t'es fatiguée? », pi j'étais comme : » Hey. Il est 2h de l'après-midi pi ma journée est faite là, genre : je peux pu ». Pi même, le temps que ça prend pour s'en remettre est comme plus long que le temps que ça prend pour s'engager dans le processus, tsais? Pi c'est que y'a un moment où ça devient – comme dans la dernière vague, un moment donné y'a juste fallu que je fasse : « ok là, là, je peux pu ». C'était juste rendu trop prenant [...] j'étais juste : bin là j'ai vraiment besoin de faire une pause parce que c'est juste trop. Trop de gens qui sont en désaccord, trop de gens qui ont des paroles violentes, trop de gens qui sont pas rendus aussi loin que je voudrais qu'ils le soient pi je suis pas sure que mon action – en fait, je suis certaine que mon action est pas suffisante pour les amener plus loin. (Marie-Ève, 18 septembre 2020)¹⁵

En même temps, Marie-Ève reconnaît que les réponses tranchantes peuvent être difficiles à recevoir pour ceux qui en sont la cible. Elle considère toutefois que c'est leur responsabilité de savoir se mettre à la place de la personne qui fait l'intervention tranchante :

Avoir à éduquer les autres tout le temps pi constamment – tsais, moi, je le vis sur les violences sexuelles pi je... ouf. Fek [...] quand qui a des gens qui ont une réaction violente comme : « bin là je suis tannée de répéter! », ouais, je peux vraiment comprendre. Pi en même temps, je comprends aussi que les autres le reçoivent de manière heurtante parce que c'est vrai que ce

¹⁵ Les conséquences de la vague de #MeToo de l'été 2020 ne sont pas l'objet de mon mémoire, mais je trouve important de noter que quatre participant.es (Alex, Alice, Marie-Ève et Paule) m'ont parlé de leur besoin de prendre du recul des réseaux sociaux durant cette vague. Étant elles-mêmes survivantes ou militantes actives contre la culture du viol, la quantité de dénonciations, les détails rapportés par les victimes et la tension entre le sentiment de devoir féministe de soutien aux victimes et l'impossibilité d'offrir du soutien sans soi-même tomber dans le souvenir des violences vécues a rendu l'expérience de cette vague particulièrement difficile. Pour Alice, survivante, ça n'aurait jamais dû être aux féministes de porter ce fardeau d'accueil et d'accompagnement. À son avis, il s'agit d'une preuve de plus de l'échec lamentable de nos institutions en ce qui concerne les violences à caractères sexuelles et leurs conséquences.

l'est, mais un moment donné faut que tu te mettes dans la peau des gens pi que tu fasses « bin comme, c'est sûrement pas la première fois qu'elle dit ça ». (Marie-Ève, 18 septembre 2020)

Ici, Marie-Ève propose que les personnes critiquées sachent reconnaître l'épuisement des personnes qui les critiquent. Cela implique toutefois que les personnes critiquées aient immédiatement conscience du fait que leur acte problématique s'inscrit dans un système plus grand et qu'il n'est donc pas une occurrence isolée et exceptionnelle dans la vie de la personne qui le reçoit, ce qui explique sa colère. Il se peut que ça ne soit pas toujours possible. En effet, l'enjeu avec les biais et préjugés qui mènent aux actes oppressifs est qu'ils sont le résultat de notre socialisation. La socialisation a pour effet de naturaliser des faits sociaux en nous donnant une perception du monde biaisée par notre position sociale. Cette naturalisation n'est pas banale : elle donne aux membres d'un groupe social l'impression que les normes qui régulent leur groupe sont *nécessaires* et *immuables*. Les remettre en question ne va donc pas de soi. Reprocher à des gens de ne pas savoir que ces normes ne sont pas immuables et qu'elles peuvent, au contraire, être changées, c'est demander aux gens de savoir d'avance ce qu'ils ne savent pas. Même une personne pleine de bonne volonté, prête à s'éduquer par elle-même en faisant des recherches sur Internet, par exemple, ne peut pas entreprendre ces démarches sans d'abord prendre conscience de ce qu'elle ignore.

Ceci étant dit, il n'en demeure pas moins que cette ignorance provoque la frustration et l'épuisement chez les personnes qui en subissent les conséquences oppressives. En effet, l'ignorance est intimement liée à la (re)production des rapports de domination. C'est ce que postulent les épistémologies de l'ignorance (Sullivan et Tuana, 2007) dont Charles W. Mills est le pionnier avec le concept d'*ignorance blanche* (Mills, 2007). Selon Mills, s'il est vrai, comme l'affirment les épistémologies du point de vue, que chaque position sociale donne accès à différentes connaissances, il est aussi vrai que chaque position sociale implique différentes formes d'ignorance. Mills théorise l'ignorance blanche, mais souligne que chaque rapport de domination (homophobie, sexisme, capacitisme, transphobie, etc.) repose en partie sur une forme d'ignorance lui correspondant. Il se tourne vers la littérature afro-américaine pour illustrer en quoi consiste concrètement l'ignorance blanche :

In his introduction to a collection of black writers' perspectives on whiteness, David Roediger (1998) underlines the fundamental asymmetry between typical white views of blacks and typical black views of whites : these are not cognizers linked by a reciprocal ignorance but rather groups whose respective privilege and subordination tend to produce self-deception, bad faith, evasion, and misrepresentation, on the one hand, and more veridical perceptions, on the other hand. (Mills, 2007, p. 17)

Ainsi, l'ignorance blanche renvoie à la non-reconnaissance des personnes racisées, à leur réduction à des stéréotypes et des croyances qui permettent aux Blanc.hes de légitimer la (re)production de leurs privilèges. À l'inverse, la perception que les Noir.es ont des Blanc.hes est plus juste parce que leur intégrité existentielle en dépend. Dans les mots de James Baldwin : « I have spent most of my life, after all, watching white people and outwitting them, so that I might survive » (cité dans Mills, 2007, p. 18). Mills fait également référence au livre *Invisible Man*, de Ralph Ellison (Mills, 2007, p. 18), pour expliquer en quoi consiste plus spécifiquement l'ignorance blanche. Dans cet ouvrage, le personnage principal est un homme afro-américain dont la couleur de peau le rend invisible aux personnes blanches : lorsqu'elles le regardent, elles ne perçoivent que le reflet de leur propre « supériorité » à travers les stéréotypes et les préjugés dont elles placardent le jeune homme. Ellison explique que cette perception erronée est due à « the construction of their inner eyes, those eyes with which they look through their physical eyes upon reality » (Ralph Ellison, cité dans Mills, 2007, p. 18). Ces « yeux intérieurs » peuvent être compris comme les lunettes que nous développons à travers notre socialisation : celles qui participent à visibiliser les repères sociaux qui servent nos intérêts et à invisibiliser ce qui les menace. Les personnes blanches ont intérêt à percevoir négativement les personnes noires, et ce, pour différentes raisons. On peut par exemple penser à la légitimation de l'esclavage ou de l'exploitation dont sont l'objet les personnes noires au profit des personnes blanches. Cette légitimation sert non seulement des intérêts matériels, mais également des intérêts existentiels, c'est-à-dire que personne ne souhaite se percevoir comme mauvais.e, violent.e ou oppressif.ve, on préfère le confort du déni plutôt que l'épreuve de la confrontation à notre responsabilité. En ce sens, on peut dire que les personnes blanches ont un *intérêt matériel* à entretenir leur ignorance de la complexité et de la commune humanité des personnes noires pour pouvoir *continuer de les exploiter* et elles ont un *intérêt existentiel* à entretenir cette conception déshumanisante pour *éviter d'avoir à reconnaître leur part de responsabilité morale et politique* dans la (re)production de cette exploitation raciste. Ainsi, elles s'épargnent d'avoir à reconnaître qu'elles ne sont pas *purement* de *bonnes* personnes. Cette ignorance fait porter le fardeau de l'éducation aux personnes racisées (et aux autres groupes marginalisés, selon la forme d'ignorance dont il est question) et ce fardeau est particulièrement difficile à porter. C'est ce qui explique pourquoi ce n'est pas rare de voir des individus refuser d'éduquer les personnes jugées fautives en les enjoignant à s'éduquer par elles-mêmes, c'est le cas de Stéphanie :

Je suis arrivée à un point aussi où j'en ai marre, en fait : devoir éduquer constamment les gens, c'est lourd! [rires] C'est lourd. Et c'est aussi une partie des fois de pourquoi je ne commente plus parce que c'est juste lourd en fait. Un moment donné : « éduques-toi là, y'a comme plein de choses! » Donc y'a des fois aussi où j'arrête de commenter par rapport à ça, même si – et des fois ça vient me chercher je me dis « *ah my god* j'ai tellement envie de lui répondre! »,

mais après je me dis « ok, je vais choisir mes combats ». Et mon combat, tsais, mon combat ça va pas être la personne qui est raciste ou ignorante sur ces sujets-là, mon combat c'est : les personnes racisées. Donc un moment donné, mes énergies, je vais les mettre là et pas sur l'autre personne. (Stéphanie, 25 septembre 2020)

L'idée que les gens devraient s'éduquer eux-mêmes ne fait toutefois pas consensus. Pour plusieurs participant.es, cette injonction à s'éduquer par soi-même n'est pas productive, le refus de prendre le temps d'éduquer et d'adopter une attitude pédagogique envers les personnes qui formulent des propos oppressifs entre en contradiction avec ce qu'ielles considèrent être le but des groupes féministes. Par exemple, pour Alice, le refus d'éduquer engendre la dépolitisation des discussions :

Moi, je trouve que ça sert absolument à rien [de dire aux gens de s'éduquer par eux-mêmes], parce que ça mène absolument nulle part. Parce que là, du coup, ça devient personnel, ça devient plus politique [...] c'est personnel. C'est que là, du coup : « Moi, je n'ai pas le temps, je n'ai pas le temps de t'éduquer, fek vas sur Google » [...] Je ferais jamais ça, parce que je me dis : si j'ai pas le temps, j'ai pas le temps. Quelqu'un d'autre va s'en charger, quelqu'un qui a le temps va s'en charger. Fek pour moi ça sert à rien de prendre ce flambeau-là si t'es pas capable d'aller le déposer au bon endroit. [...] Je dis pas que les gens ont pas le droit de le faire, tsais, t'as le droit de te protéger, mais ça mène à rien parce que du coup ça fait que l'autre personne se sent juste stupide. C'est comme du *bullying* en fait, c'est comme quand on était au second-come quand on était au primaire pi qu'on se faisait *bully* par les plus grands qui savaient plus que nous : bin là, c'est pareil, alors que telle personne a peut-être juste pas lu tel livre ou connais juste pas telle théorie ou connais juste pas tel mot. (Alice, 22 septembre 2020)

Cependant, la suite du témoignage de Stéphanie permet de comprendre en partie pourquoi des personnes qui se disent épuisées répondent quand même, ne serait-ce que pour dire « éduques-toi ». Immédiatement après m'avoir confié choisir de concentrer ses énergies sur les personnes racisées plutôt que de commenter des publications à teneur raciste, elle m'avoue : « Pi ça, c'est un travail que j'ai fait aussi qui, quand même, est pas facile parce que des fois je me dis 'ok, est-ce que je cautionne?' – tsais? Si je dis rien, est-ce que ça veut dire que je cautionne? » (Stéphanie, 25 septembre 2020).

Ce témoignage de Stéphanie montre combien il s'agit de questions difficiles. Difficiles, parce qu'il s'agit de questions existentielles à la fois pour la personne opprimée par le rapport de domination en question, ici, le racisme, mais aussi, bien que différemment, pour la personne qui se voit accusée d'avoir tenu des propos racistes. Le racisme a des conséquences sur les conditions d'existence des personnes racisées. Il est déshumanisant, il rejette hors du commun, il blesse et il tue des personnes sur la base de leur couleur de peau : il menace *existentiellement* les personnes racisées. Lire des publications ou des commentaires qui contribuent à sa (re)production est blessant et choquant. Pour une personne racisée, le travail pédagogique

qui est nécessaire à l'éradication du racisme exige que ces sentiments soient mis de côté le temps de faire une intervention que la personne ayant tenu les propos racistes saura recevoir. Ce n'est pas la même chose que d'enseigner une matière comme le français ou les mathématiques : c'est un enseignement moral, historique et sociologique qui s'avère nécessaire *parce qu'une faute morale qui a blessé l'« enseignant.e »* a été commise. C'est-à-dire que ce travail d'éducation dont parle Stéphanie naît toujours d'une violence subie : ce n'est pas seulement une question d'être tannée de répéter les mêmes choses, mais principalement d'être tannée de subir les mêmes violences. Dans son partage, Stéphanie rapporte un dilemme déchirant : respecter ses limites et ne pas répondre systématiquement lorsqu'elle témoigne de propos racistes *ou* se mettre à risque en intervenant toutes les fois qu'une telle situation se présente par peur que son silence légitime lesdits propos. Dans le deuxième cas, la prise de risque de s'exposer en prenant la parole devient alors le résultat d'une double violence : celle causée par l'autre qui énonce les propos racistes puis celle qu'il faut se faire à soi-même pour s'obliger à répondre. La colère et la frustration ne peuvent qu'en être augmentées. Dans de telles circonstances, il n'est pas surprenant que la forme de la réponse ait davantage de chances d'être virulente.

De l'autre côté, la réponse virulente risque de provoquer le braquage de la part de son interlocutrice, ce qui aura un effet négatif sur sa disposition à l'écoute et à la remise en question. En effet, la personne désignée comme fautive, surtout si elle a commis l'acte raciste par ignorance, risque déjà d'être profondément bouleversée de se découvrir ainsi capable de contribuer à la (re)production du racisme. Soyons clairs : ce bouleversement *est incommensurable à la blessure causée par le racisme*. Il n'en demeure pas moins que la personne fautive sera, elle aussi, existentiellement inquiétée dans l'échange. On ne lui reproche pas une faute de syntaxe ou de calcul, mais une faute morale grave. Son intégrité et sa qualité de *bonne* personne sont remises en cause publiquement. L'enjeu existentiel auquel elle fait face est celui du rejet, celui de perdre sa place, de perdre son appartenance au groupe : les *mauvaises* personnes n'ont pas leur place dans le commun, surtout pas dans un commun féministe progressiste. Cette inquiétude existentielle peut amener à adopter une attitude défensive et/ou à chercher à prouver qu'on mérite encore sa place en tentant de nier avoir été oppressif.ve. Ainsi, si on peut reprocher aux gens de tenir des propos oppressifs quand ils le font, l'enjeu avec les call-outs est que leur caractère virulent risque d'engendrer le braquage et la fermeture des personnes critiquées. Certaines participantes qualifient carrément de *violents* ces modes communicationnels :

Des fois [...] je lis des *threads* et j'suis comme *Oh my god* [...] honnêtement là, la personne agresseur devient une victime en genre six commentaires pi j'ai pas de misère à dire et à

assumer ce que je dis : il y a une violence qui s'inverse [...] il y a des comportements de *bully* en ligne qui sont supposément tsais de gens qui vont être comme des alliés. Fek des fois on agit mal, mais si y'a une espèce de bienveillance qui anime notre critique, y'a une façon de faire évoluer quelqu'un tsais : y'a jamais personne qui évolue en se faisant traiter de *fake ally* pi de tas de marde, tsais j'veux dire... Pi du *dogpiling*, [...] c'est super violent pour un mot de travers ou une maladresse. J'ai vu des gens s'excuser et se faire dire « ouin, mais tsais, là tu t'excuses et on sent que c'est pas sincère... » Tsais, je veux dire : lâchez le morceau là! Qu'est-ce que tu sais de cette personne-là? Tsais, moi, je suis super sensible, les enjeux de santé mentale, c'est super invisible, pi ça peut être tellement dommageable je trouve : pour un mauvais mot on te porte une intention raciste que t'avais pas du tout, bin justement esti tu vas peut-être passer la prochaine semaine à pleurer en boule chez toi pi à ne pas sortir parce que t'as des fragilités psychologiques, tsais? Fek ça, c'est quelque chose que j'ai beaucoup de misère à pardonner, cette espèce de *dogpiling* et de performativité de vertu. (Jeanne, 2 octobre 2020)

Ici, Jeanne fait référence à un comportement qui est souvent critiqué dans les espaces féministes progressistes : le fait de s'excuser excessivement après avoir été critiqué.e pour un propos ou une attitude jugée oppressive. J'ai déjà témoigné de ce genre de discussion sur les groupes après qu'une personne ait subi un call-out pour un propos jugé oppressif. Si la réaction est de se confondre en excuses, il arrive qu'elle subisse un autre call-out sous prétexte qu'elle serait en train de faire tout un plat inutilement et de porter toute l'attention sur elle-même plutôt que de juste accepter la critique et passer à autre chose. C'est en partie ce que Jeanne rapporte ici.

Par ailleurs, dans son partage, Jeanne parle de *dogpiling*. Le *dogpiling* est une expression qui renvoie à un comportement d'acharnement collectif sur un individu dont les propos sont jugés problématiques sur les réseaux sociaux. Je l'ai souvent vu, une personne fait une publication et en l'espace de quelques heures à peine, les commentaires sont remplis de personnes qui critiquent toutes exactement le même aspect de sa publication. Je pense par exemple à une fois où une femme a fait une publication sur un groupe de solidarité féministe dans laquelle elle parlait d'un enjeu relatif à ses organes génitaux. Plutôt que de dire vulve et vagin, elle a dit quelque chose comme « organes génitaux féminins ». C'était *une* occurrence dans un assez long paragraphe où elle partageait son expérience intime et ses inquiétudes dans le but d'obtenir du soutien. Sous sa publication, plusieurs commentaires sont apparus très rapidement lui signifiant que son texte était transphobe et que ce genre de propos n'avait pas sa place sur le groupe. Dans cette situation-là, chaque commentaire pris individuellement est peut-être formulé de façon recevable – j'entends par là que les commentaires n'étaient peut-être pas les plus violents dont j'ai témoigné –, mais la quantité de commentaires répétant plus ou moins la même chose – que ce texte est transphobe et n'a pas sa place sur le groupe – rend l'expérience violente. Dans cette démesure collective, le message de fond – les organes

génitaux ne sont pas par nature genrés et le fait d’assumer le contraire contribue à l’oppression des personnes trans – se perd dans l’excès et l’acharnement à le répéter. L’auteurice de la publication aurait pu recevoir un seul commentaire du genre et réaliser que l’association entre genre et organes génitaux est effectivement un construit social qui ne correspond pas à l’expérience vécue de bien des gens, mais la quantité de commentaires reçus qui expriment tous la même chose a plutôt eu pour résultat de la rendre défensive, de la pousser à affirmer qu’elle n’est pas transphobe et à exprimer son incompréhension devant tous ces commentaires qui lui renvoient le contraire. Comme le décrit Jeanne quand elle parle de la réaction des gens à une personne qui s’excuse, devenir défensive est une réaction qui passe mal dans ce genre de situation. Ça envenime immédiatement la discussion et il n’est pas rare de voir des commentaires comme « Fais juste changer ta publication, pas besoin de venir te justifier » ; « Si tu comprends pas pourquoi tu te fais dire que c’est transphobe, ça prouve que ça l’est » ; « Belle façon de remettre l’attention sur toi quand on est en train de te dire que t’opprimes les personnes trans ». Dans ces situations, la personne critiquée se retrouve dans une position de *damned if you do, damned if you don’t*, c’est-à-dire que, peu importe sa réponse, elle demeurera fautive aux yeux du groupe.

Ceci étant dit, s’il est vrai que les call-outs peuvent échouer à éduquer les individus à qui ils s’adressent, plusieurs participant.es, même les plus critiques desdites pratiques, ont admis avoir beaucoup appris après avoir vu d’autres personnes en être la cible. C’est ce dont il sera maintenant question.

2.2.2 Call-out : pratique éducative par personne interposée

Comme nous venons de le voir, les pratiques discursives comme le call-out peuvent nuire aux dispositions d’ouverture et d’écoute nécessaires à la remise en question et à la transformation des personnes qui en sont la cible. En revanche, il est important de souligner que malgré cette conséquence fâcheuse pour la personne ciblée, les call-outs ont parfois un effet constructif sur les personnes qui en sont témoins. Nombreuses sont les participant.es qui m’ont admis avoir beaucoup appris après avoir vu d’autres personnes être condamnées pour des propos dont elleux-mêmes n’avaient pas perçu le caractère violent ou oppressif. Le partage de Charlie est particulièrement éloquent à cet égard :

Par exemple, en ce qui concerne les enjeux reliés à la transphobie, moi j’ai énormément appris. J’ai été chanceuse, j’ai jamais vraiment fait de *bad moves* qui se sont faits call-out, mais quand y’avait du *drama* autour d’un post mettons – transphobie, putophobie, tsais tout ce qui est en lien avec le travail du sexe, tout ça – j’ai appris énormément, énormément, énormément [...] Tsais, clairement y’a beaucoup d’autres affaires qui ont contribué à remettre en question ma propre transphobie, ma propre photophobie, mon propre racisme genre tout ça, y’a tellement

d'affaires qui ont contribué, je veux dire des ami.es ; je veux dire : des conférences, des documentaires, des *whatever*, mais reste que le travail fait par les personnes qui prennent le temps de call-out certains trucs pi d'expliquer en quoi c'est problématique, pi – j'aime pas l'utilisation du mot problématique –, mais tsais d'expliquer les violences que contiennent certaines manières qu'on a de présenter les choses, certaines manières qu'on a de penser les choses, je suis vraiment une fan finie des gens qui prennent le temps de faire ce travail-là, pour vrai, parce que c'est vrai que des fois ça vire en genre : la personne qui est called-out se referme, mais ça a quand même comme impact de rendre ces discours-là accessibles à l'ensemble des gens. Pi, moi, bin j'ai beaucoup appris là-dessus en lisant des engueulades, oui. C'est clair que ça a contribué. (Charlie, 16 septembre 2020)

Elle précise aussi avoir fait le travail d'éducation par elle-même lorsqu'elle se trouvait devant des enjeux dont elle n'avait jamais pris conscience auparavant :

C'est aussi qu'on a comme la volonté de devenir meilleur.es, pi de mieux comprendre certains enjeux parce que tsais, peut-être que ce qui va arriver c'est que je vais voir un commentaire sur Facebook pi là je vais faire genre « ah esti! J'avais pas pensé à ça! » Pi là, je vais *googler*, je vais trouver un article qui l'explique *fucking* bien pi j'suis comme « wow, ok, j'avais pas vu ça de même! C'est pas con! » [rires] « Pas cave! » [rires] Fek ouin, tsais à la limite ça peut comme *ignite* des questionnements pi des remises en question : « Ok, je vais aller checker », pi là « ah ouin, finalement...! » (Charlie, 16 septembre 2020)

Ici, on voit bien que, sans ce moment de découverte de ses angles morts, ce moment de prise de conscience de ce qu'elle ignore, Charlie n'aurait jamais pu faire le travail d'autoéducation qui est réclamé par les personnes opprimées : elle n'aurait pas su qu'il y avait là quelque chose à savoir.

En tant que personne privilégiée, l'ouverture à se questionner et à admettre ses limites et ses biais est nécessaire pour comprendre et développer sa sensibilité à l'égard de l'expérience des personnes différemment positionnées. Cette attitude d'ouverture est plus facile à avoir lorsque le call-out ne nous cible pas personnellement. Même Jeanne qui est pourtant très critique des modes de communication agressifs entre féministes sur les réseaux sociaux reconnaît que les débats difficiles sont parfois l'occasion d'apprentissages importants :

[Parfois, je vais] lire des débats musclés pi je vais comme avoir une compassion pi une empathie nouvelle sur euh tsais « Oh mon Dieu, ça j'avais jamais vu ça comme ça » tsais. Je veux dire je peux quand même aussi apprendre, y'a des affaires quand même positives qui sortent des fois de ça [...]. Tsais, ça reste quand même que y'a des possibilités d'apprentissage. Encore là, bon [...] ça se passe probablement mieux si je suis pas impliquée dans la discussion. Parce que moi je pense que le call-out te ferme complètement à l'apprentissage, je veux dire, mes peu de connaissances en psychologie humaine, ça se peut pas là, tsais. On est des êtres humains avec

des fragilités : tu peux pas rentrer dans quelqu'un pi t'attendre à ce qu'il te remercie. (Jeanne, 2 octobre 2020)

Ainsi, le fait de lire des échanges où il peut y avoir un ou des call-outs peut permettre à ceux qui les lisent sans en être partie prenante de tirer des apprentissages sur des enjeux qui faisaient jusque-là partie de leurs angles morts. Personnellement, je me souviens très bien avoir souvent lu des call-outs abrasifs dont je n'aurais jamais voulu être la cible, mais qui m'ont fait me questionner et chercher des informations pour mieux comprendre ce qui faisait problème dans les propos dénoncés. C'est souvent le cas avec des réalités de femmes différemment positionnées que moi au sein des rapports de domination, mais ça a aussi beaucoup été le cas au tout début de ma prise de conscience féministe avec des enjeux qui me touchaient, mais face auxquels je n'avais pas encore développé les outils d'analyse féministes nécessaires pour en saisir tous les tenants et aboutissants. En effet, à cette époque il m'arrivait souvent de lire des publications en n'y voyant aucun problème avant de découvrir, dans les commentaires, tous les biais et la misogynie intériorisée qui s'y cachaient. Je pense par exemple au *slut shaming* : le fait de juger des femmes pour leur façon de vivre leur sexualité ou de s'habiller, comme si c'était impossible de se respecter en tant que femme tout en ayant une sexualité active ou en s'habillant de façon révélatrice. J'ai vite compris la contradiction qu'il y avait entre le fait de promouvoir la liberté de disposer de son corps comme on le veut et mon préjugé envers les femmes qui font le choix, par exemple, de s'habiller « sexy ». Au début, comme je m'identifiais aux propos de la personne ayant fait la publication, ça me mettait à l'envers de me découvrir moralement condamnable en lisant les call-outs en commentaire. En revanche, étant donné que je n'avais pas moi-même à répondre publiquement de ces condamnations, ça me laissait le temps et l'espace d'aller m'informer et de progressivement déconstruire mes préjugés.

De tous ces témoignages ressort une chose : les call-outs peuvent participer à sensibiliser et à conscientiser les personnes qui en sont témoins. Pour cela, il faut que ces personnes soient ouvertes à et aient la volonté de se remettre en question, mais il faut aussi de la *patience* – envers les autres et envers soi-même. Transformer la perception du monde qui nous a été inculquée par la socialisation ne se fait pas automatiquement. La socialisation est un processus de normalisation et comme tous les processus de normalisation, il est violent. Déconstruire les normes et références qu'elle nous a inculquées est aussi un processus violent et les call-outs participent immanquablement de cette violence. Toutefois, avant de les condamner en retour, peut-être est-il important de savoir reconnaître l'*appel [call]* qu'ils nous lancent à embarquer dans ce processus de transformation éprouvant, mais nécessaire à la construction d'un monde plus juste.

2.2.2.1 L'autoéducation et ses limites

Avant de conclure cette section, il est nécessaire de noter que cette démarche d'autoéducation exige toutefois une forme d'autonomie importante pour aller chercher l'information nécessaire à la compréhension des tenants et aboutissants d'un call-out. Nous verrons dans le chapitre suivant que les groupes féministes progressistes sur Facebook sont largement composés d'universitaires et qu'il peut être intimidant pour les non-initié.es d'oser prendre la parole dans ce contexte. C'est pourquoi il importe de garder en tête que ce n'est pas tout le monde qui a les connaissances ou les outils nécessaires pour être autonome dans son éducation. Une recherche sur Internet ne suffit pas pour s'éduquer : pour chaque question posée, Internet donne toutes sortes de réponses souvent même contradictoires. Des personnes blanches dont les yeux intérieurs sont intacts et qui chercheraient, par exemple, « racisme systémique » risquent fort de tomber sur des textes démagogiques de personnes qui discréditent le concept de façon convaincante. Malheureusement, les connaissances sociologiques en bonne et due forme sont beaucoup plus difficiles d'accès pour le grand public que les textes d'opinions de tels individus, sans compter qu'une part importante des débats sociologiques se déroulent en anglais. Il est donc important de garder en tête que des préalables sont nécessaires pour assurer la réussite d'une démarche d'éducation autonome : il faut savoir où chercher et quoi chercher pour ne pas tomber sur des informations trompeuses. Cela signifie que, malgré leur vertu éducative pour les personnes qui en témoignent, les call-outs ne peuvent pas être la seule forme d'éducation à l'œuvre dans les espaces progressistes, surtout si on souhaite également lutter contre le classisme et l'élitisme. D'autres formes d'accompagnement pédagogique et bienveillant sont également importantes pour que soit efficace la dimension éducative des call-outs. Nous y reviendrons dans le chapitre quatre.

* * *

Avant de conclure ce chapitre, je présenterai quelques pratiques que je me permets de qualifier de « parentes » de celle du call-out, soit la condescendance et la « cancellation ».

2.3 Au-delà du call-out : d'autres pratiques de dénonciation/condamnation

Si on peut dire que le call-out est la plus répandue des pratiques de dénonciation dans les milieux féministes progressistes, il existe d'autres pratiques qui s'en approchent dans la mesure où elles contribuent à la rigidité normative de ces groupes.

2.3.1 Du « trashing » à la condescendance

Il est intéressant de noter que ces pratiques condamnatrices ne sont pas nouvelles : dans les années 1970 aux États-Unis, un phénomène analogue aux pratiques abusives de call-out appelé le « *trashing* » – qu'on pourrait traduire par « salissage » – est identifié et critiqué par plusieurs féministes radicales incluant Jo Freeman (1976), Susan Faludi (2015) et Anselma dell'Olio (1970). Voici ce qu'en dit Jo Freeman :

Trashing can be done privately or in a group situation; to one's face or behind one's back; through ostracism or open denunciation. The trasher may give you false reports of what (horrible things) others think of you; tell your friends false stories of what you think of them; interpret whatever you say or do in the most negative light; project unrealistic expectations on you so that when you fail to meet them, you become a "legitimate" target for anger; deny your perceptions of reality; or pretend you don't exist at all. Trashing may even be thinly veiled by the newest group techniques of criticism/self-criticism, mediation, and therapy. Whatever methods are used, trashing involves a violation of one's integrity, a declaration of one's worthlessness, and an impugning of one's motives. In effect, what is attacked is not one's actions, or one's ideas, but one's self. (Freeman, 1976)

Le trashing fait donc référence à un ensemble d'attitudes manipulatrices, blessantes ou rejetantes plus ou moins subtiles envers certain.es membres d'un groupe féministe. En ce sens, il implique des attitudes de condescendance et de mépris plus ou moins voilées entre féministes. Ce type d'attitude se retrouve aussi dans les groupes progressistes contemporains. Dans le passage suivant, l'ex-militante du mouvement étudiant québécois, Massa Louani, fait référence aux attitudes condescendantes dont elle a souvent témoigné dans les espaces militants :

Il y a beaucoup d'agressivité et de condescendance envers les non-militants ou les nouveaux militants. J'ai entendu, une fois, une conversation entre deux militants dont les cartes Poké-militantes¹⁶ devaient être considérées comme fortes à l'époque :

« Vas-tu à tel événement tel jour? »

– Non, ça va être chiant, il va y avoir plein de bébé-anars.

Les bébé-anars, c'est les nouveaux militants. Les associations étudiantes vont se prétendre inclusives en leur disant « Yay, bravo de t'impliquer! On t'aime déjà full! », mais c'est de la

¹⁶ Expression utilisée par l'auteure pour faire référence aux « points militants » accumulés par la compétition implicite entre militant.es pour être reconnu.es le ou la plus « radical.e ».

bullshit. Quand tu ne fittes pas dans le moule du militant idéal, on s'arrange pour que tu n'aies plus le goût de te présenter au local de l'association. (Louani, 2016)

Dans ce passage, la condescendance des militant.es de plus longue date envers les nouveaux et nouvelles venu.es est évidente, mais l'auteure évoque aussi la dynamique de compétition qui existe entre militant.es pour avoir l'air le ou la plus radical.e. J'y reviendrai dans le chapitre suivant, car il s'agit d'un élément mentionné par plusieurs auteurices au sujet des pratiques de call-outs.

Il est important de noter que cette condescendance et ce mépris sont des attitudes transversales aux différentes pratiques discursives dont il est question dans ce mémoire. En effet, parfois les call-outs abusifs passent par des réponses méprisantes ou condescendantes à l'égard de la personne pointée du doigt ce qui contribue au sentiment d'humiliation qui peut accompagner l'expérience de subir un call-out.

2.3.2 La « cancel culture »

Une autre pratique condamnatrice qui peut être associée à celle du call-out est connue sous le nom de *cancel culture*. Il s'agit d'un concept difficile à traduire. La journaliste Cécile de Kervasdoué, dans un article sur France Culture, propose « culture de l'annulation ou du rééquilibrage » avant de se résigner à utiliser « culture du cancel » (2020). Pour ma part, je préfère le concept original, mais j'utilise aussi l'expression « cancellation ». Le fait de « canceler » quelqu'un peut être la conséquence d'un call-out. Si une personne ou une organisation a tenu des propos jugés oppressifs et refuse de le reconnaître, elle peut se voir « annulée » (Perry, 2017 ; Wynn, 2020). Cela signifie que les ponts seront entièrement rompus avec elle. La cancel culture renvoie à l'usage excessif, systématique de la cancellation, au point où la militante afro-américaine de longue date, Loretta Ross, la définit ainsi dans une récente chronique d'opinion pour le New York Times : « Similarly problematic [à la culture du call-out] is the “cancel culture,” where people attempt to expunge anyone with whom they do not perfectly agree, rather than remain focused on those who profit from discrimination and injustice » (2019).

Il sera très peu question de cancel culture dans le cadre de ce mémoire, même si, dans les groupes féministes progressistes, il est indéniable que les membres ont parfois recours à la cancellation face à des personnes obstinées à être oppressives. Plusieurs participant.es m'ont rapporté avoir témoigné de l'exclusion de certaines personnes des groupes dont elles font partie, mais la plupart a tenu à souligner que ce genre de pratique se voit rarement et seulement dans des circonstances exceptionnelles où une personne persiste et signe dans son attitude oppressive malgré les critiques lui étant adressées. Même si

cette pratique d'exclusion est plutôt rare, sa possibilité semble pourtant suffisante pour que plusieurs participant.es m'aient fait part de leur peur de prendre la parole dans ces groupes précisément par peur de subir la violence de la condamnation des autres membres ou l'exclusion s'ielles commettaient une erreur jugée oppressive. Cela s'explique peut-être par le fait que les participant.es sont conscient.es que leur socialisation leur a inculqué des préjugés et des biais souvent inconscients qui menacent de se manifester à leur insu et ce, malgré leurs bonnes intentions. À titre d'exemple, je pense à Jeanne qui me disait, au sujet de sa crainte d'être cancellée : « Y'a tu vraiment des féministes qui l'ont pas [cette crainte-là]? » (Jeanne, 2 octobre 2020) ou encore à Paule qui n'ose pas signifier son désaccord dans les groupes : « Dans des contextes comme ça où je vois des sujets avec lesquels je suis pas d'accord, je me dis : si je prends la parole en ce moment, je vais me faire lyncher! Ça va pas bien passer. Fek je le fais pas » (Paule, 9 septembre 2020). Ainsi, la possibilité d'être la cible d'exclusion agit comme frein à la prise de parole pour certain.es membres de groupes féministes progressistes.

2.4 De l'utilité et des limites des pratiques de call-outs

Cette revue de la littérature à laquelle j'ai joint les voix des participant.es interviewé.es m'enjoint à adopter une conception nuancée des pratiques comme celles du call-out. En guise de conclusion je rappellerai d'abord les conséquences constructives de celles-ci avant de synthétiser les effets délétères de ces pratiques sur les groupes féministes progressistes virtuels.

Sur le plan des conséquences des call-outs, rappelons que :

- 1) Les call-outs peuvent être un outil de légitime défense face à des individus violents.
- 2) Les call-outs peuvent servir à signaler aux personnes qui en sont témoins des formes ou des mécanismes d'oppression dont elles ignoraient l'existence...
- 3) et engendrer un processus d'autoéducation de leur part.
- 4) Les call-outs peuvent toutefois engendrer une réaction défensive et de fermeture chez les personnes qu'ils visent directement, ce qui entrave le développement de leur conscience féministe.

Ainsi, on remarque que les call-outs peuvent défavoriser l'engagement actif des membres dans le groupe et la rétention de nouveaux.elles membres. En effet, plusieurs participant.es ont partagé avoir peur de prendre la parole et de subir des réactions violentes si elles s'exprimaient mal ou si elles faisaient preuve d'ignorance malgré leurs bonnes intentions. On peut donc s'inquiéter de la démobilisation que l'atmosphère condamnatrice engendrée par les call-outs abusifs entraîne chez certain.es participant.es. Ces préoccupations et particulièrement le conformisme qu'elles peuvent entraîner sur les groupes féministes progressistes seront abordées dans le chapitre suivant.

Pour terminer, il est important d'apporter une précision qui vient ajouter une nuance à ces conclusions. En effet, les entretiens que j'ai réalisés m'ont obligée à faire une distinction importante entre *l'intention* des énonciatrices de call-outs sur les groupes féministes et *les effets* de leurs actes. Si l'objectif du call-out est de *dénoncer pour encourager la personne oppressive à se transformer*, les chances sont que le simple call-out sans accompagnement bienveillant et pédagogique ne parviendra pas à le réaliser. Par contre, si l'objectif du call-out est de *dénoncer pour*, ce faisant, *affirmer sa propre agentivité* devant une personne oppressive, dans ce cas, le call-out a davantage de chances d'atteindre son but. Il faut donc éviter de conclure trop rapidement que le call-out « échoue » sous prétexte qu'il ne parvient pas à sensibiliser ou à éduquer la personne qui le reçoit. Parfois, le call-out est utilisé comme outil discursif d'affirmation de soi, comme façon d'imposer publiquement sa voix devant celle d'une personne jugée oppressive, et en ce sens, on peut le critiquer de nuire à l'atmosphère sur un groupe, mais on ne peut pas dire qu'il échoue à atteindre son objectif politique.

Il n'en demeure pas moins que l'usage détourné et abusif des call-outs dont parle Riley H, et qui correspond à la majorité des partages des participant.es, peut avoir pour conséquence de décourager l'engagement de nouvelles féministes et de menacer les conditions de la pluralité. En effet, si prendre la parole dans les groupes est aussi intimidant, si l'idée même d'exprimer une opinion divergente ou d'utiliser les mauvais termes inquiète au point de ne jamais oser le faire, force est de constater que ces pratiques discursives favorisent le conformisme au sein même des groupes progressistes (Eady, 2014). Derrière cette menace à la pluralité se cache un idéal de pureté morale et politique auquel chacun.e des membres des groupes féministes serait appelé.e à correspondre sous peine de se voir condamner publiquement. Dans le chapitre suivant, nous verrons que ces pratiques discursives et l'idéal de pureté qui les anime peuvent être interprétés à la lumière du concept de *logique de maîtrise* et nous verrons en quoi cet idéal de pureté menace les conditions mêmes du jugement moral.

CHAPITRE 3

Conformisme, idéal de pureté et logique de maîtrise : quand chercher à être un.e « bon.ne féministe » nuit au mouvement

Si, comme on l'a vu, les call-outs abusifs ont pour conséquence de limiter les prises de paroles de personnes qui souhaitent remettre en question, même de manière constructive, les discours véhiculés dans les groupes féministes progressistes ; on peut dire que les call-outs abusifs servent à (re)produire une sorte de « bon féminisme » auquel les membres doivent se conformer sous peine de se voir condamner publiquement. La première partie de ce chapitre décrira les grandes lignes du cadre normatif de ce « bon féminisme ». Par la suite, je montrerai que cette rigidité normative entraîne parfois le désengagement de certain.es membres des groupes féministes progressistes, mais d'autre fois, elle devient l'occasion de performances de vertu qui font des call-outs abusifs le moyen de montrer sa qualité de « bon.ne féministe ». Afin de théoriser le conformisme qu'entraîne cette quête de pureté militante, la troisième partie portera enfin sur le concept de *logique de maîtrise* (Singh, 2018).

3.1 Idéal de pureté : quand le conformisme entraîne la peur de prendre la parole dans les groupes

Tel qu'annoncé, les pratiques de call-outs abusifs peuvent avoir pour conséquence l'homogénéisation des discours féministes : il semble qu'elles créent une atmosphère où il est difficile de dire des choses qui dérogent des discours déjà validés par le groupe. Ces pratiques peuvent entraîner la censure ou encore l'exclusion et la marginalisation des personnes ciblées (Akanbi, 2018 ; Burns, 2017b, 2017a). Comme on l'a vu, la simple possibilité d'être exclu.es agit comme menace qui peut aussi pousser certaines personnes à éviter de participer activement aux mouvements, précisément à cause de la peur de subir un call-out. Plusieurs auteurices témoignent de cette exigence de perfection dans leurs écrits et de la peur de se tromper, de dire la mauvaise chose, de ne pas être suffisamment radicaux.ales et de subir l'humiliation publique du call-out malgré leurs bonnes intentions (Anderson, 2018 ; Cross, 2014 ; Destiné, 2019 ; Freeman, 1976 ; Lee, 2017b ; Louani, 2016). Les auteurices emploient généralement le concept d'*idéal de pureté* morale ou politique (Shotwell, 2017) pour parler de cette exigence de perfection. En ce sens, l'utilisation des call-outs abusifs peut avoir pour résultat de démobiliser des militant.es féministes ou de décourager l'engagement militant en (re)produisant le « bon féminisme » comme un idéal normatif auquel il faudrait parfaitement correspondre sous peine de subir un call-out (Cross, 2014 ; Destiné, 2019 ; Freeman, 1976 ; Lee, 2017b ; Louani, 2016).

3.1.1 Idéal normatif du « bon féminisme »

Cet idéal normatif est souvent incarné par des figures féministes « connues » des milieux militants et des milieux universitaires féministes. Aussi, des participantes m'ont partagé trouver intimidant de participer activement à des groupes dans lesquels se trouvent des féministes connues au Québec : « Mais y'a aussi des gros noms, dans ce groupe-là, des milieux féministes. C'est vraiment comme des idoles tsais, fek moi quand j'écris je suis comme 'Oh, faut pas que je fasse de fautes!' » (Alice, 22 septembre 2020). Ici, la notion de « faute » montre comment l'idéal de pureté affecte la participation des féministes aux groupes Facebook, comme si le moindre écart normatif était automatiquement repéré et puni par celles qui façonnent le plus directement les normes en vigueur. Dans le passage suivant, Marjo fait explicitement référence à une féministe assez connue au Québec dont le nom a été modifié par respect pour son anonymat :

Je sais pas si tu la connais Catherine Lachance? Une très grande féministe présentement. Elle écrit des livres sur [un sujet féministe], pi bon, tsais quand t'es à côté d'une Catherine Lachance, tu dis « ouf, haha moi j'ai pas tant envie d'embarquer dans un gros débat là! » – ou juste dans une discussion d'idées. Moi, admettons quand Catherine Lachance est là : « Wow », tsais, [sur un ton admiratif :] « Bonjour! » Pi je veux pas embarquer parce que j'ai peur de me faire rabaisser pi j'ai peur qu'elle ou que les gens se disent « Bin voyons, qu'est-ce qu'elle dit là? Elle est juste pas assez intelligente ». Mais si admettons je suis avec d'autres personnes qui sont juste pas du tout dans ces milieux-là – parce que ces milieux-là y sont baignés là-dedans tout le temps, y sont tout le temps dans le militantisme 24h/24 depuis le début, pi ça lit, c'est des intellectuel.les de ça – mais quand que je suis, mettons ici, à [petite ville de banlieue], avec mes voisins, bin là, eux qui sont pas du tout dans ces milieux-là, là oui, moi, j'ai des tendances à rentrer en discussion avec eux pi là je vais être très égale, pi on va effleurer des fois des p'tits sujets, pi je vais essayer tsais de juste parler, juste pour voir, [...] juste de discuter pi ça va être très *basic* où c'que moi, je me sens plus à l'aise pi eux je sens que oup! Tsais, ça les éveille. Là c'est l'fun [...]. Ça, c'est correct, là je suis à l'aise, parce que je me sens plus en contrôle, tsais je me dis qu'eux-autres, ils auront peut-être pas tendance à vouloir me rabaisser. Mais tsais quand je suis dans mon milieu Montréal ultra militant, ouf là, tsais je me sens un p'tit peu, tsais c'est ça, le p'tit canard euh qui est pas trop à sa place. (Marjo, 14 septembre 2020)

Alice et Marjo sont toutes deux des féministes engagées qui militent activement contre les oppressions. Elles font preuve de réflexivité et de sensibilité féministes progressistes. Pourtant, elles s'inquiètent de la réaction que d'autres féministes, plus connues et qui maîtrisent davantage les codes, pourraient avoir si elles osaient partager leurs réflexions, leurs idées ou leurs stratégies militantes. Il est important de noter que ces féministes plus connues ne sont pas nécessairement celles qui adoptent des discours condamnateurs ou méprisants par le recours aux call-outs. Il n'en demeure pas moins que l'atmosphère de condamnation dans les groupes est suffisamment présente pour que les figures qui incarnent la normativité féministe progressiste soient menaçantes pour des féministes « ordinaires ».

Au sujet de cette normativité, j'ai demandé aux participant.es si elles sentaient qu'un idéal – implicite ou explicite – de la « bonne féministe » existait dans les groupes féministes progressistes sur Facebook. La plupart m'a dit que oui. Une réponse qui est revenue souvent est : la bonne féministe, elle est partout, elle lutte contre toutes les oppressions, elle ne laisse rien passer. Paule m'a parlé d'une de ses amies qui correspond, à son avis, à cet idéal :

Je pense à une de mes amies, c'est une *bonne* féministe, pi je le vois vraiment : c'est une militante féministe qui remplit les cases tsais. Elle cherche à avoir sa carte féministe : elle est engagée dans toutes les sphères sociales, elle s'intéresse à toutes les formes d'oppression, elle parle toujours de façon épïcène, euh elle parle doucement, mais fermement, elle est victime – en tous les sens du terme – pi ses valeurs, c'est ça, c'est le soin, la justice, le bien-être pour tous, l'égalité pi l'inclusivité, mais aussi la justesse, genre la précision dans son tir. (Paule, 9 septembre 2020)

La barre est donc très haute pour être considérée comme une « bonne féministe ».

D'autres participant.es m'ont partagé des exemples qui montrent que cet idéal de pureté féministe peut décourager la participation active aux groupes. Lors de notre entretien, Charlie (une femme blanche) m'a rapporté qu'une de ses amies racisées lui a demandé de diffuser à sa place un événement afroféministe organisé par son collectif de militant.es racisé.es parce qu'elle avait peur de faire une gaffe dans sa publication et d'en subir les conséquences :

Y'a eu aussi à certains moments des interventions sur ces débats-là, ou post-ces-débats-là, des personnes qui allaient faire des espèces de *call* publics sur le fait que « Hey c'est vraiment stressant de publier sur ces groupes-là ». Moi, j'ai une amie qui m'a envoyé un texto un moment donné, genre : « Hey, tu peux-tu publier ça s.t.p.? » – c'était un événement afroféministe ou je sais pas trop quoi – fek là j'suis comme « bin pourquoi? Tu veux pas le faire?! » Pi là j'suis allée checker [si elle était dans le groupe] : « Bin là t'es dans le groupe. Pourquoi..? » Elle dit « Ah non, mais j'aurais bin trop peur de faire une gaffe pi de mal m'exprimer, ou que... » – elle était comme : « je suis bin trop gênée de m'exprimer sur ce groupe-là » (Charlie, 16 septembre 2020)

Quand je lui ai demandé pourquoi elle pensait que son amie avait peur de s'exprimer sur ce groupe, Charlie m'a répondu : « Bin clairement, c'est justement probablement qu'elle a été témoin des call-outs qui étaient *rough* pi que elle a vraiment pas envie de s'exposer à ça » (Charlie, 16 septembre 2020).

Alex m'a aussi partagé une expérience qu'il a vécu, en personne cette fois, mais qui exemplifie parfaitement le désengagement auquel peut mener l'atmosphère élitiste et condamnatrice qui caractérise parfois les groupes féministes progressistes :

Alex : C'est de quoi qu'il faut faire attention en fait de devenir un peu niché.es dans nos propos. Tsais, si on veut être capables de faire de l'éducation comme il faut, bin il faut qu'on laisse la place aux gens de faire des erreurs. Tsais ça m'est arrivé quand j'étais plus jeune d'être dans des groupes pi que tu te fais *cancel* là! Pi tsais... c'est pas parce que la personne elle a des mauvaises intentions, c'est juste qu'elle connaît pas ça, c'est pas tout le monde qui a accès à lire 53 livres de théorie pour comprendre les fondements du féminisme pi les différentes vagues là. Fek on peut tu être compréhensifs, compréhensives pi essayer de comme s'édifier collectivement là? La co-construction d'un avenir meilleur, c'est ça : faut qu'on le co-construise! [...] Je suis pas dans des groupes comme ça, pi si ça [comportement élitiste] arrive la personne va se le faire dire. J'ai l'impression que les groupes universitaires, assez souvent, sont problématiques là [...]. Mettons, j'ai déjà voulu m'impliquer avec des gens de groupes féministes à l'UQAM – ça fait quelques années, c'est plus les mêmes personnes là – pi tsais [...] de jaser avec les gens c'était difficile, y'avait comme un espèce d'atmosphère affinitaire. Fek ça c'était difficile, pi de me faire répondre vraiment bête parce que je dis une affaire un peu croche, ça m'est arrivé

Camille : Ça c'était en personne?

Alex : Ouais, fek c'était pas tant *nice* [...] tsais, ce qui est plate c'est qu'avec le monde étudiant, les gens ils vont un petit peut se la croire, fek souvent t'arrives là, pi t'es comme « Allo! [dit sur un ton jovial] » pi les gens sont comme « Euh ton ton est pas bon »... c'est comme vas chier, là! [rires] Tsais, ça arrive beaucoup à des groupes de gauche de devenir vraiment nichés pi de devenir affinitaires. Fek rendu-là, dis-le que t'es un *safe space* pi que tu veux pas voir des autres là! C'est correct aussi de vouloir *chiller* avec tes ami.es, mais dis pas que tu t'appelles un comité ouvert à l'UQAM. (Alex, 5 mars 2021)

Alex rapporte le traitement d'*outsider* qui est réservé à toute personne ne maîtrisant pas parfaitement les codes hégémoniques du groupe féministe en question : se faire répondre bête et se faire reprendre au moindre écart (« t'es comme 'Allô! [dit sur un ton jovial]' Pi c'est comme 'Ton ton est pas bon.' »). Ce genre d'atmosphère décourage l'engagement militant et engendre une attitude défensive et braquée de la part des nouveaux et nouvelles venu.es (« c'est comme : vas chier, là! »). Cette constatation oblige à se questionner sur l'objectif de ces groupes. Comme le dit Alex, si leur but est de créer un entre soi hermétique, pourquoi s'afficher comme groupe militant ouvert? Et si, au contraire, on prend au sérieux leur intention déclarée d'être un groupe militant ouvert, alors force est de se demander : quel(s) rôle(s) jouent ces pratiques condescendantes face aux nouveaux et nouvelles venu.es? Les aspirant.es membres du groupe sont-elles tenu.es de démontrer leur pureté militante pour y trouver une place?

En lien avec cet idéal de pureté, un enjeu qui engendre souvent des call-outs est celui du vocabulaire « fémininement correct ». Dans ce qui suit, on verra que ce vocabulaire est largement façonné par les féministes issues de milieux universitaires et que la condamnation de ceux qui ne le maîtrisent pas soulève des préoccupations quant au caractère parfois élitiste des groupes.

3.1.2 Être « rad »¹⁷ : une affaire de vocabulaire?

Tel qu'annoncé, l'une des manifestations les plus souvent rapportées de call-outs abusifs concerne les call-outs qui sont utilisés envers une personne qui n'aurait pas employé le vocabulaire politiquement correct dans son intervention (Ahmad, 2015 ; Cross, 2015b ; Johnson, 2016). Les différent.es auteurices montrent que les paradoxes sont nombreux quand une telle attitude condamnatrice est adoptée par un individu ou un groupe d'individus se qualifiant de progressistes. Comme le souligne Maisha Z. Johnson, écrivaine et éditrice qui travaille sur la justice sociale, le vocabulaire politiquement correct est souvent issu de cercles académiques (2016) ou du moins de militant.es bénéficiant des ressources nécessaires pour se tenir aux faits de l'évolution rapide des expressions politiquement correctes. Il y aurait donc un certain élitisme derrière la condamnation de personnes qui ne maîtrisent pas ce vocabulaire. Interrogées sur la composition démographique des groupes, plusieurs participant.es m'ont partagé des constatations similaires dans le contexte des groupes féministes progressistes québécois sur Facebook. Voici par exemple ce qu'en dit Zoé :

Y'a beaucoup d'universitaires qui sont sur ces groupes-là, vraiment beaucoup d'universitaires [...] à force d'être entre universitaires on devient trop habitué.es peut-être à faire de la recherche, à trouver les failles – mais peut-être que c'est pas juste les universitaires? [...] Maintenant que ça fait un bout que je suis un peu moins proche des milieux universitaires, je le vois que les discussions, les débats, sont plus confrontationnels sur des trucs très théoriques. (Zoé, 10 septembre 2020)

Ce témoignage montre que les groupes féministes progressistes sur Facebook sont largement composés de féministes universitaires, ou du moins, que les normes hégémoniques dans ces groupes sont déterminées par elles. Cela fait d'ailleurs écho à la citation précédente d'Alex.

Marjo a également soulevé des questions relatives au caractère intimidant que peuvent avoir les groupes pour des personnes qui ne maîtrisent pas le vocabulaire militant souvent très académique. Elle m'a fait part

¹⁷ « Rad » est une expression qui renvoie à « radical.e », non pas au sens du courant féministe radical des années 1960-1970, mais dans un sens plus commun signifiant la volonté d'aller à la racine des enjeux en s'engageant sans compromis dans les luttes féministes progressistes.

de son expérience au sein du groupe Facebook du comité féministe de son syndicat dans lequel il a été question des dynamiques de pouvoir entre universitaires et non-universitaires membres du syndicat. Il s'agit d'un syndicat qui vise à rejoindre les travailleur.es non-qualifié.es, alors bien qu'il soit en partie composé d'universitaires, il est principalement composé de personnes étrangères à ce milieu. Cela engendre des rapports de pouvoir dans la prise de parole qui sont du même ordre que ceux identifiés par Zoé et Stéphanie :

Dans [le comité féministe] on avait eu une discussion comme ça parce que les gens qui prenaient le plus la parole c'était des gens qui venaient de sortir de l'université. Donc c'était des gens qui avaient un bac souvent, ou tsais ça avait étudié à l'UQAM, ça avait fait la grève, ça avait été de front, pi c'était des gens qui avaient des beaux discours. Mais, on est un syndicat de travailleurs, travailleuses. On n'ira pas syndiquer un travailleur qui a un baccalauréat, on va aller syndiquer un travailleur qui est dans un Couche-Tard, qui est dans un Tim Hortons, donc lui, il l'a pas le baccalauréat. Donc là [...] c'était aussi un des gros débats qui revenait souvent, c'est : « Faites attention à vos gros discours d'intellos qui vont pas aller chercher la base, ou qui vont pas nécessairement aller chercher le vrai travailleur ». Pi quand que des fois ça arrivait, quand qu'y avait quelqu'un qui avait pas son baccalauréat qui allait au micro pi qui allait dire son idée, bin tout de suite y'avait – souvent c'était un homme qui allait au micro – bin là y'avait un autre homme qui avait peut-être un baccalauréat, qui allait reformuler qu'est-ce qu'il venait de dire ou qui allait essayer de reprendre ses points qu'il venait de dire, pi que là il allait mettre d'autres points pour amener plus loin, fek là veut, veut pas la personne qui a pas le baccalauréat se sentait un peu opprimée parce que elle se disait « bin tsais là (un peu comme moi) j'ai pas les bons termes, j'ai pas la bonne sémantique, j'ai pas la manière de bien formuler mes phrases pour arriver directement à ce que je veux dire, parce que j'ai pas les compétences pour le faire, fek je vais laisser les autres le faire [...] ». Mais oui, dans [le comité féministe] y'avait beaucoup, beaucoup ça : les intellos, les gens qui avaient le bac, contre ceux qui l'avaient pas. (Marjo, 14 septembre 2020)

Ce témoignage est frappant parce qu'il montre que l'élitisme de certains milieux progressistes met en échec la réalisation des idéaux progressistes d'inclusivité, d'horizontalité et de démocratie radicale. Marjo m'a d'ailleurs beaucoup parlé de sa propre peur de prendre la parole dans ces espaces. Dans son cas, ce n'est pas la violence des call-outs ou la peur d'être exclue qui l'inquiètent, mais le mépris et la condescendance de ses pairs qui lui signifient que l'imperfection de son langage nuit à la cause qu'elle souhaite défendre. Pourtant, Marjo est militante et activement engagée dans les milieux de gauche et d'extrême gauche depuis son secondaire. Ce n'est pas une militante en quête de reconnaissance individuelle, elle ne désire pas être au centre de l'attention, c'est une militante avec des convictions morales et politiques claires. Elle ne rate pas une occasion d'agir en solidarité avec les plus opprimé.es, qu'il s'agisse de manifestations ou d'actions directes plus risquées. À l'écouter, il ne fait aucun doute pour moi que son engagement est sincère. Même s'il est vrai que la façon dont elle s'exprime n'est pas parfaitement léchée et conforme aux normes

féministes hégémoniques, le fond de sa pensée demeure limpide et ses messages politiques aussi – à moins de choisir d’entendre seulement ses deux ou trois mots « fémininement incorrects » (à titre d’exemple, je l’ai entendue dire « la femme » plutôt que « les femmes »¹⁸). Marjo est consciente de ne pas maîtriser parfaitement ces codes et pour cette raison elle s’empêche de participer activement aux discussions et débats dans les groupes militants desquels elle fait partie. Malheureusement pour eux, parce qu’elle a un esprit d’analyse politique riche et singulier qui pourrait contribuer aux débats féministes et progressistes. C’est en ce sens que les pratiques discursives en question ici – condescendance et call-outs abusifs – favorisent l’homogénéisation des discours dans les espaces progressistes. Leur caractère condamatoire réduit le champ du dicible et met en échec la pluralité idéale et discursive nécessaire à un espace démocratique radical.

De son côté, Paule a également souligné le caractère superficiel des débats qui portent avant tout sur le vocabulaire : « Souvent, les discussions, ça va être comme : un mot qui fonctionne pas, une définition qui n’est pas juste... pi souvent ça va juste être une espèce de guerre pour juste se donner le bon mot ou se donner tort » (Paule, 9 septembre 2020). À titre d’exemple, Josiane m’a rapporté une situation sur un groupe féministe où une personne avait écrit, dans une publication où elle demandait du support par rapport à un enjeu personnel : « est-ce que je suis folle, ou bien... ». Elle s’était fait reprendre sous prétexte que sa publication était psychophobe parce que le mot « folle » était utilisé avec une connotation négative. Josiane, qui me précise avoir quatre diagnostics de santé mentale et être particulièrement sensible aux propos psychophobes, a trouvé l’intervention ridicule : pour elle, « est-ce que je suis folle, ou bien... » est une expression banale et sans conséquence. Surtout, elle critique le fait que la publication initiale ait principalement reçu des critiques pour ce détail, alors que la personne venait demander du support. Selon Josiane, il est important de reprendre et de sensibiliser les gens lorsqu’ils (re)produisent des propos oppressifs, mais parfois, on va trop loin, comme si on cherchait toutes les moindres failles morales dans chaque prise de parole, ce qui met en échec la solidarité entre féministes autour d’enjeux concrets – comme ici, la personne qui venait demander du support et qui a surtout reçu des critiques sur son choix de mots. Jeanne partage l’avis de Josiane :

Il y a quelque chose de classiste un peu dans le *safe space* à tout prix ; parce que ça prend du vocabulaire, ça prend... ou capacitiste peut-être, je sais pas, mais tsais ça prend des

¹⁸ Depuis les critiques de la troisième vague féministe (voir Introduction), le pluriel est privilégié par les féministes progressistes pour refléter la pluralité d’expériences qu’être femme peut engendrer. Parler de « la femme » est perçu comme réducteur et comme une façon de (re)produire l’invisibilisation des femmes les plus opprimées.

connaissances. Ça devient parfois vraiment des lieux d'étalage de connaissances et de théories féministes et de connaître les bons termes pi moi je pense que de cette façon-là on exclut une grande part de la population (qui pourrait se frotter à du féminisme) d'apprivoiser ça. Fek c'est quoi l'équilibre entre être inclusif avec toutes les personnes marginalisées pi opprimées et... [...] tsais, c'est comme un équilibre super difficile à trouver. [...] La perfection, ça existe pas pi la recherche de perfection esti qu'elle ralentit les groupes. (Jeanne, 2 octobre 2020)

En effet, Jeanne pointe ici du doigt la contradiction inhérente à ce genre de dynamique : lutter contre le classisme et l'élitisme tout en adoptant des attitudes de condamnation aussi sévères avec ceux qui ne maîtrisent pas parfaitement les codes militants révèle une profonde incohérence au sein des mouvements progressistes où on retrouve des call-outs abusifs. Cette incohérence est d'autant plus évidente dans l'extrait suivant d'un billet de Katherine Cross, militante trans, latina et doctorante féministe en sociologie à la City University of New York :

The people who pay the highest price for this [les call-outs abusifs] are often women of color, trans women, and LGBTQ people, who are least able to afford the kind of activist perfection that, in theory, should keep such rage and judgement at bay. I think of my mother, the Puerto Rican housewife, working class and proud, who never saw the inside of a college classroom; she saved her transsexual daughter from the streets and is proud of my activist work. Yet I have heard her use words or phrases that would bring activist Twitter down on her head. It stings me to know that where I walk, and where I work, is not made for her even as it so often speaks in her name [...]. (Cross, 2015b)

Cette citation met en évidence les contradictions criantes qui traversent les groupes féministes progressistes, même les plus radicaux qui se revendiquent pourtant de prôner une perspective intersectionnelle. À cet égard, l'expérience de transition de Thalie est un exemple qui permet d'entrevoir les risques que représente cette rigidité normative pour l'idéal d'inclusion dans ces groupes. Elle rapporte :

Je me sentais pas comme un homme, mais j'avais cette douleur-là pi cette tristesse profonde-là que je serais jamais une fille, tsais j'étais comme : je suis condamnée à être ni un homme ni une femme. [...] J'ai été *cispassing* presque toute ma vie parce qu'on m'a presque toujours lue comme un homme cis [...] pi euh hétéro, cishet, beaucoup. J'ai toujours été en relations qui semblaient hétéro. Je pense qu'il y a jamais personne incluant moi-même qui, ouvertement, se posait des questions sur mon genre, mon orientation sexuelle, tsais c'était très classique. Fek ça a été plutôt brus- brute comme transition dans mon cas [...], je pense que j'avais même pas ; tsais j'ai transitionné pi j'pense que je connaissais même pas la terminologie genre : qu'est-ce ça veut dire homme trans, femme trans, tsais des fois les gens me disent « Esti que les gens sont cons : une femme trans, c'est une femme qui est trans! » pi j'suis comme « Ouin, mais ça a pas toujours été simple de même pour moi, fek tsais *give people a break!* » (Thalie, 30 septembre 2020)

Le témoignage de Thalie est émouvant parce qu'elle nous parle de combien sa vie a été souffrante avant qu'elle s'autorise à vivre sa transition et à vivre comme femme, identité qui lui a pris plus de vingt-cinq ans à assumer à cause de la rigidité normative du patriarcat. En même temps, elle nous dit que ce moment est arrivé avant même qu'elle sache comment parler des transidentités. Son existence en tant que femme trans précède donc sa connaissance du vocabulaire politiquement correct pour la nommer. Pourtant, quand elle dit « *give people a break* » elle nous signifie clairement que cette méconnaissance aurait pu entraîner sa condamnation dans les groupes féministes. Elle aurait pu se retrouver prise en étau entre deux régimes normatifs – celui du patriarcat et celui du « féminisme correct » – dont la rigidité aurait risqué d'invalider son sentiment de légitimité à prendre sa place en tant que femme trans, même dans les espaces féministes progressistes. C'est ce qui l'amène aujourd'hui à trouver trop sévères les condamnations de personnes qui ne maîtrisent pas les codes langagiers des milieux féministes progressistes. Son histoire montre qu'il est dangereux de croire que la maîtrise du vocabulaire politiquement correct ou son absence est le reflet parfait des convictions morales et politiques d'une personne.

* * *

On verra maintenant que ces pratiques de call-outs abusifs s'inscrivent parfois dans une dynamique de performance militante – ou de *performance de vertu* – où les codes hégémoniques des groupes féministes progressistes sont utilisés par certain.es membres pour légitimer leur place au sein du groupe et/ou se positionner comme supérieur.es dans la hiérarchie implicite de celui-ci.

3.2 Call-out : discipline des « Olympiques du militantisme » pour garantir sa place dans le groupe?

La question de la performance de vertu permet de revenir à la dynamique de compétition que nous avons annoncée dans le chapitre deux. Voici ce qu'en dit Massa Louani :

Dans le militantisme étudiant, on ne donne jamais assez de soi-même, on n'est jamais assez radical et on est en compétition continue avec les autres militants. Parce que le militantisme, c'est un peu comme un programme de points de fidélité ou encore un jeu de cartes Pokémon. Il y existe une hiérarchie implicite, tu te fais donner la sale job et tu montes quand tu t'es indigné devant assez de trends. Les trends, justement. Chaque saison, il y a une nouvelle mode, une nouvelle injustice à dénoncer. Les questions de discrimination raciale, par exemple, n'ont jamais été énoncées par les associations militantes tant que ce n'est pas devenu « à la mode » d'en parler. (Louani, 2016)

D'ailleurs, l'importance de cette « hiérarchie » militante, de nombreuses auteur.es l'abordent à travers l'idée selon laquelle les pratiques de call-outs abusifs permettent aisément une « performance militante de façade » (Ahmad, 2015 ; Bayetti Flores, 2013 ; Burns, 2017a ; Destiné, 2019 ; H, 2017 ; Johnson, 2016 ; Louani, 2016). En ce sens, le call-out abusif devient une pratique qui sert à mettre en scène la pureté morale et politique du sujet qui en fait l'énonciation et participe ainsi d'une sorte de compétition entre militant.es où le but est de se prouver plus engagé.e que les autres (Bayetti Flores, 2013). Pour reprendre les mots de Verónica Bayetti Flores, militante queer et immigrante aux États-Unis,

It seems as though some of us – us being folks invested in the advancement of social justice in some way or another – are calling folks out sometimes not to educate a person who's wrong, but to position themselves a rung above on the radical ladder. What's worse, both in real-world organizing and online, this behavior is often rewarded: with pats on the back, social status, followers. We're waiting and ready to cut folks out when they say the wrong thing. We've created an activist culture in which the worst thing we can do is to make a mistake. (Bayetti Flores, 2013)

C'est également le constat de Asam Ahmad, militant et blogueur torontois qui écrit au sujet du call-out : « [...] it's a public performance where people can demonstrate their wit or how pure their politics are. Indeed, sometimes it can feel like the performance itself is more significant than the content of the call-out » (2015). Cette notion de hiérarchie entre féministes renvoie implicitement à l'idéal de la « bonne féministe ». Ainsi, les call-outs peuvent s'inscrire dans une logique de performance de vertu visant à gagner des « points militants » en démontrant sa pureté féministe (Destiné, 2019 ; Louani, 2016). Ces « points militants » sont bien sûr, une métaphore, mais ils illustrent une certaine dynamique de compétition entre les membres d'un groupe afin de se positionner comme la personne la plus politiquement et moralement pure – c'est-à-dire la plus engagée, la plus prête à se sacrifier pour la cause ; celle qui sait quoi critiquer, comment le faire, quels mots utiliser, quelles actions poser : plus on démontre sa pureté, moins notre appartenance au groupe est menacée et plus notre statut est valorisé au sein du groupe. Une des formes que prend cette performance de vertu se trouve chez les personnes qui cherchent à démontrer leur qualité d'alliées de lutte contre des oppressions qu'elles ne subissent pas.

3.2.1 Posture d'allié.e, quête de pureté et performance de vertu : volonté d'être reconnu.e comme un.e bon.ne féministe

Dans l'imaginaire militant progressiste, l'allié.e est une personne qui est arrivée à dépasser ce que sa socialisation lui a inculqué : elle ne peut plus être réduite à ses privilèges blancs et masculins, par exemple, c'est un.e allié.e, une personne dans une catégorie à part dont la rectitude morale a été confirmée par

ceux qui sont plus opprimé.es qu'elle. Se voir reconnaître le statut d'allié.e peut donner l'impression que notre travail d'éducation est terminé parce que notre pureté morale et notre statut de *bonne* féministe *malgré nos privilèges*, ont été « confirmés » par le groupe. En effet, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, les personnes privilégiées sont souvent appréhendées avec suspicion, comme si le fait d'être privilégié.es impliquait nécessairement une complicité volontaire avec les systèmes de domination. Le fait d'être reconnu.e comme allié.e peut ainsi apparaître comme une source de rédemption face à cette culpabilité latente chez les personnes privilégiées – ce qu'on appelle, dans le cas des personnes blanches, la culpabilité blanche ou *white guilt*. Dans son article de 1990, Shelby Steele dit ceci à propos de la culpabilité blanche :

I think white guilt, in its broad sense, springs from a knowledge of ill-gotten advantage. More precisely, it comes from the juxtaposition of this knowledge with the inevitable gratitude one feels for being white rather than black in America. Given the moral instincts of human beings, it is all but impossible to enjoy an ill-gotten advantage, much less to feel at least secretly grateful for it, without consciously or unconsciously experiencing guilt. If, as Kierkegaard writes « innocence is ignorance », then guilt must always involve knowledge. White Americans know that their historical advantage comes from the subjugation of an entire people. So, even for whites today for whom racism is anathema, there is no escape from the knowledge that makes for guilt. Racial guilt simply accompanies the condition of being white in America. (Steele, 1990, p. 499)

Pour Steele, la culpabilité blanche est nécessaire et importante pour la lutte contre le racisme, mais elle devient dangereuse si elle s'exacerbe au point de remplacer la préoccupation pour l'éradication du racisme et de ses conséquences sur les personnes noires et racisées par la préoccupation pour sa propre innocence en tant que personne blanche. Steele dénonce alors les démarches antiracistes contre-productives où, plutôt que d'avoir l'effet de favoriser l'émancipation des personnes racisées, l'effet est de dédouaner les personnes blanches de leur sentiment de culpabilité. C'est parfois le cas des pratiques de call-outs performées par des personnes qui ne subissent pas l'oppression que leur call-out dénonce.

En effet, il arrive que les call-outs soient utilisés par des personnes privilégiées dans l'objectif principal d'être reconnues comme alliées. Dans l'entrevue qu'elle m'a accordée, Jeanne va même jusqu'à dire que, selon son expérience, les personnes privilégiées sont souvent les plus véhémentes lorsqu'il est question de pointer du doigt les propos problématiques de leurs semblables (Jeanne, 2 octobre 2020). Les propos de Jeanne vont dans le même sens que plusieurs auteures. En effet, celles-ci critiquent ce recours aux call-outs qui seraient, à leur avis, instrumentalisés au profit de la personne qui les énonce plutôt que de celles qu'elle défend (Akanbi, 2018 ; Anderson, 2018 ; Cross, 2014 ; dell'Olio, 1970 ; Freeman, 1976 ; H, 2017 ;

Johnson, 2016 ; Lee, 2017b, 2017a). Selon Brightwell, ce recours aux call-outs pour se faire reconnaître comme allié.e serait plus bénéfique pour l'égo des personnes faisant les call-outs que pour la lutte à laquelle elles souhaitent prendre part :

Call-out culture is a particularly self-serving way of dealing with confrontation. It enables the person doing the calling out to name someone else oppressive, and to do so in very black and white language. It allows what Asam Ahmad of the It Gets Fatter! project has called "a particularly armchair and academic brand of activism." Calling someone out doesn't require any action on the part of the person doing the calling out. It enables a person to name another person racist, homophobic, sexist, etc. and to put the onus of that label wholly on the other person. The accused then becomes outcast from the activist community, and no attempt at restoration is made. (Brightwell, 2015)

C'est aussi le constat de plusieurs participant.es : elles sentent souvent qu'il y a quelque chose de superficiel, de surjoué dans les démonstrations de solidarité des personnes privilégié.es qui se veulent les allié.es des luttes contre les oppressions. Comme si la principale préoccupation était d'être perçu.e comme un.e bon.ne allié.e et non que leur action soit efficace pour la lutte contre les oppressions. Thalie parle de la période de sa vie avant qu'elle vive sa transition alors qu'elle cherchait à se positionner comme alliée dans le but premier de se sentir validée par les personnes desquelles elle aspirait être proche :

C'est en devenant féministe que j'ai trouvé la façon pi le droit de me dire que je pouvais transitionner dans le fond. Tsais comme : fallait que je devienne féministe, fallait déjà que j'apprenne à voir la féminité comme quelque chose de positif avant de pouvoir me l'attribuer, pi je pense que le féminisme ou ma vision, mon implication dedans a été ce levier-là. Fek je pense que, pré-transition sociale, je pense que mes interactions dans les différents espaces féministes [...], ma façon de participer pendant longtemps était non pas de contribuer à la discussion, je pense, mais d'être vue comme un allié. Je pense qu'il y avait ce désir-là de validation externe, ce désir-là que mon implication ou ma prise de parole publique n'ait pas le but d'éduquer des gens, mais bien le but que les personnes dont je cherche la validation fasse comme : « ah oui, tu es un bon allié » etc. Fek je pense que ça, ça a longtemps marqué mon implication dans tout débat ou toute discussion en ligne. (Thalie, 30 septembre 2020)

Dans son cas, la validation recherchée est complexe : Thalie ne cherche pas seulement à être perçue comme une bonne alliée, mais à l'être dans les yeux de féministes qui critiquent, entre autres, la masculinité toxique à laquelle Thalie se sentait associée malgré elle avant sa transition. C'est pourquoi elle exprime avoir cherché, à cette époque, à se distancier le plus possible de la masculinité.

D'autres féministes progressistes doivent plutôt composer avec leur blanchité qui rend leur rapport avec l'antiracisme plus compliqué. Comme nous l'avons vu jusqu'ici, la plupart des groupes féministes

progressistes revendiquent une perspective intersectionnelle. Quand je l'ai interrogée à savoir comment elle définit l'idéal de la « bonne féministe » dans ces groupes, Charlie l'associe immédiatement à l'intersectionnalité :

Je pense qu'avec la popularité de l'intersectionnalité, la *bonne féministe* c'est une féministe « intersectionnelle » – *quote, unquote* là – pi ouais, moi je suis un peu méfiante par rapport à ça, parce que tsais c'est vraiment proche de mes idées à moi qui sont anti-oppressives, mais j'ai l'impression que c'est vraiment dilué aussi. Quand on se met à la concevoir comme une identité à porter ou genre... je me dirai jamais féministe intersectionnelle là, jamais de ma câlce de vie là, tsais, en tous cas, dans le sens que ça devient un truc vraiment performatif, de connaître les bons mots pi de dire les bonnes affaires pi que *at the end of the day*, c'est pas parce que tu dis les bons mots pi que tu connais les bonnes affaires que tu fais les bonnes affaires nécessairement. Hey! On en connais-tu des astis de féministes blanches qui sont là à parler de *gna gna gna* mais qui sont tout le temps là en train de *tokenise*¹⁹ genre leurs ami.es racisé.es ou qui se font du criss de gros capital militant, ou genre académique [...] sur genre – [...] en tous cas, c'est ça, pi, je veux dire, je pense que l'espèce de *mainstreaming* mettons de l'intersectionnalité participe vraiment à diluer des idéaux anti-oppressifs (Charlie, 16 septembre 2020)

L'intersectionnalité, tel que nous l'avons vu dans l'introduction, devrait en effet renvoyer à la lutte contre toutes les oppressions. Charlie rapporte ici que ce concept est souvent galvaudé et instrumentalisé par des féministes privilégiées pour se faire du capital militant. C'est pourquoi elle-même, en tant que femme blanche, ne s'autoriserait pas à se revendiquer d'un féminisme intersectionnel. Stéphanie énonce la même critique, cette fois à partir de son expérience en tant que femme noire, en citant ce qu'elle considère être l'idéal de la bonne féministe :

« Si je veux être une bonne féministe, alors, il faut que je sois antiraciste, il faut que je lutte contre l'islamophobie, contre la transphobie *nanana, nanana* faut que je sois intersectionnelle dans ma perspective, *nanana* » tsais, je pense qu'il y a tout ça et je dis pas que c'est pas bien, mais c'est comme si ce modèle-là était projeté et puis que tout le monde allait piocher un peu, mais que ça restait en surface. Comme je te dis, franchement, pour moi, intersectionnalité, c'était le *buzzword* de 2018 et puis franchement j'étais fatiguée. Moi, je m'intéressais à ça depuis des années et j'avais jamais entendu autant de personnes en parler – en tous cas, à Montréal. Genre, 2018, je me suis dit : mais qu'est-ce que c'est que ce truc? Tout le monde en parle. Comme : vous en parliez pas avant [...]. Comme je te dis, y'a des gens qui l'ont repris à leur sauce. Et c'est pas toujours pensé, tsais? C'est juste : ok, y'a ça. Et c'est comme si je mets

¹⁹ Ici, Charlie fait référence au *tokenism*, c'est-à-dire au fait d'instrumentaliser des personnes issues de groupes opprimés dans le but de paraître comme une bonne personne ou de donner l'apparence qu'un événement est organisé avec une préoccupation pour la justice sociale, alors que les organisatrices ne s'en soucient pas réellement. Par exemple, inviter une femme noire à participer à un panel à la dernière minute parce qu'on constate que le panel est « trop blanc ».

une petite coche et pi voilà. Mais après, comment ça se traduit, ça, c'est autre chose!
(Stéphanie, 25 septembre 2020)

On sent bien la frustration de Stéphanie qui constate que la popularisation du concept d'intersectionnalité n'a pas été accompagnée par les transformations politiques exigées par le concept original. En ce sens, la dépolitisation du concept d'intersectionnalité que décrit Stéphanie est, au moins en partie, attribuable aux « performances militantes » de personnes qui souhaitent être reconnues comme alliées.

3.2.2 Condamner ses semblables pour s'en distinguer

Dans cette optique de critique des performances militantes de façades, Marie-Ève me rapporte sa frustration face à la popularisation du mouvement *Black Lives Matter* (BLM) suivant le meurtre de George Floyd par la police, le 25 mai 2020. Selon elle, plusieurs personnes sont embarquées dans le mouvement seulement après avoir constaté l'effet de mode qui l'entourait. Elle parle notamment de la forte participation au *Blackout Tuesday*, journée durant laquelle les personnes solidaires du mouvement BLM étaient appelées à publier une photo entièrement noire sur leur compte Instagram pour en envahir les réseaux sociaux et ainsi limiter les distractions face aux enjeux du racisme et de la brutalité policière (Bakare et Davies, 2020). Ce jour-là, beaucoup de gens avaient apposé à leur photo noire le mot-clic #BlackLivesMatter ce qui a été fortement critiqué. En effet, les mots-clics ont pour but de permettre de répertorier facilement et rapidement du contenu relatif au sujet en question. Le fait de l'apposer à des photos noires sans autre information venait diluer le contenu substantiel lié au #BlackLivesMatter. Marie-Ève rapporte avoir témoigné de débats à ce sujet sur un des groupes dont elle est membre :

La critique [formulée par certains membres du groupe] était tsais l'utilisation du hashtag pi – ouais, je pense qu'elle était peut-être à deux niveaux : 1- l'utilisation du hashtag, pi 2- l'espèce de faux support là? Tsais quelqu'un qui est : « j'ai jamais parlé de ça dans vie, pi là soudainement, je fais des publications là-dessus à tous les jours ». Pi tsais, souvent [...] l'espèce de vague comme ça, j'ai tendance à m'en tenir un peu plus loin, dans le sens que je suis comme : là, je vois pas pourquoi je ferais une publication sur un sujet qui est pas nécessairement mon expertise. Tsais, je trouve ça différent de partager l'expérience ou l'expertise ou les publications de quelqu'un qui est comme – soit c'est sa situation, ou 2- c'est son sujet d'expertise [...]. Fek je pense qu'il y avait ces deux pans-là de débat, de bin : « t'es qui toi, jeune femme blanche pour créer du contenu sur la question du racisme qui est vécu par les femmes aux États-Unis ou même au Québec? » Pi aussi, l'espèce d'impression que c'est un support qui est là pour être *trendy*, plus que concret pi à long terme. Pi je pense que y'a quand même beaucoup de gens – ah pi j'arrive pas à me souvenir c'était dans quel groupe! – Mais tsais, en tous cas, du débat que je me souviens, je pense qu'il y a beaucoup de gens qui se sentaient heurtés parce qu'ils étaient comme « J'ai voulu bien faire, pi là, bin vous me dites que finalement c'était pas bien! » Mais je veux dire, tsais, je sais pas... j'ai le goût de dire : un

moment donné, reviens-en. Dans le sens que : ok, t'as voulu bien faire, mais maintenant on te dit « bin, c'était pas la meilleure façon de bien faire », fek comme, ajuste-toi, c'est tout [...]. Tsais pi ça, [...] cette espèce de décalage entre « je veux bien faire, mais mes actions sont pas nécessairement perçues comme étant bien pi là ça vient heurter mes valeurs parce que, moi, je voulais bien faire », bin ça, ce *pattern*-là, ces temps-ci je trouve qu'il revient beaucoup. (Marie-Ève, 18 septembre 2020)

Cette anecdote comporte beaucoup d'éléments sur lesquels il est important de s'arrêter. D'abord, on y reconnaît l'enjeu de « qui parle pour qui? ». Marie-Ève, elle-même une femme blanche, a été témoin de ses ami.es-Facebook (blanc.hes) qui faisaient soudainement des partages en support à BLM alors qu'ielles n'en avaient jamais fait avant. Pour Marie-Ève, ce comportement est hypocrite : si tu profites de l'effet de mode autour d'un mouvement social pour y joindre ta voix, ça ne peut pas être sincère. En même temps, même s'il est vrai que le racisme et le mouvement BLM existent depuis bien avant le meurtre de George Floyd, il est indéniable que ce meurtre a frappé les imaginaires d'une façon particulièrement bouleversante. Est-il possible que des personnes qui ne s'étaient jusqu'ici pas trop posé de questions sur le racisme et la violence policière aient, à travers cet événement tragique, vécu une prise de conscience sur l'urgence d'agir et de contribuer à sensibiliser davantage de personnes? Le type d'argument rapporté ici par Marie-Ève est très répandu et constitue un exemple de call-outs que des personnes blanches adressent à d'autres personnes blanches dans le but de démontrer leur qualité d'alliées. Je l'ai souvent vu sur les réseaux sociaux durant les événements du printemps 2020. *Fake ally* : c'est ce qu'on dit des gens à qui on reproche de surfer sur la vague d'un mouvement social. Il est possible que certaines personnes aient effectivement partagé du contenu lié à BLM sans trop se questionner et davantage par effet de « mode ». Après tout, les personnes racisées ont historiquement été trahies par de nombreux engagements de façade de la part de personnes et d'institutions blanches. Leur méfiance devant les personnes récemment conscientisées est compréhensible : s'engager activement auprès de personnes et de projets qui finissent souvent par être décevants ou carrément violents représente un risque qu'elles préfèrent peut-être éviter. En revanche, le fait que des personnes blanches s'autorisent à en condamner d'autres sous prétexte qu'elles ne seraient pas de sincères alliées pose énormément de questions. Quelle autorité détient une personne blanche pour ainsi condamner d'autres personnes blanches sous prétexte qu'elles seraient de fausses alliées? Comment se permet-on de poser ce jugement alors qu'on passe le reste du temps à condamner les gens de ne pas être suffisamment proactifs et engagés dans la lutte contre le racisme? Comment le statut d'allié est-il défini pour que des personnes blanches se permettent ainsi de condamner leurs semblables quand ielles font montre d'une sensibilité naissante à l'antiracisme? Cette attitude condamnatrice semble pointer vers l'exigence de correspondre à un idéal d'allié.e parfait.e : il faudrait dire les bonnes choses au bon moment,

sans avoir l'air de suivre un mouvement de masse ; il faudrait toujours être impliqué.es dans les actions militantes les plus engageantes. Il y a là comme une dynamique de compétition entre personnes privilégiées où certaines se revendiquent implicitement d'une forme de pureté morale qui leur permet d'en condamner d'autres plutôt que de laisser le temps leur montrer si les gestes des secondes sont superficiels ou s'ils sont plutôt le début d'un réel engagement.

Ainsi, dans la course à la pureté, l'allié.e fait figure de « bonne féministe » par excellence puisque le propre de l'allié.e est d'être reconnu.e comme sensible aux oppressions qui font d'ellui une personne privilégiée et engagée dans la lutte pour les abolir. C'est précisément ici que se rejoignent l'essentialisme identitaire de la politique des identités et la pureté morale défendue par les pratiques discursives de call-outs abusifs. La seconde devient un recours pour échapper au premier, c'est-à-dire que le fait de se montrer moralement pur.e en condamnant publiquement ceux qui tiennent des propos jugés problématiques permet d'échapper à la connotation négative attribuée aux identités privilégiées. C'est signifier : je ne suis pas comme les autres privilégié.es, moi, *je suis une bonne personne*. Dans le dernier chapitre, on verra quelques alternatives possibles aux pratiques de call-outs pour les personnes qui se veulent allié.es de luttes contre les oppressions.

3.2.2.1 Pour un peu de nuances : la performance peut-elle devenir performative ou l'égo est-il toujours forcément l'ennemi de la justice sociale?

Pour clore cette section sur les performances de vertu des allié.es, je souhaite montrer qu'il est important de nuancer notre critique des performances militantes parce qu'elles sont aussi la manifestation d'une conscience de ce qui est juste et injuste et du désir de se ranger du côté de la justice sociale.

En effet, il est intéressant de noter que, bien que Charlie soit très critique à l'égard des performances d'allié.es de façade, elle n'a pas hésité à partager, tout en humilité et en nuances, son propre rapport à la posture d'allié.e :

Bin tsais, juste moi mettons, quand j'appuie des gens, y'a quelque chose de performatif là-dedans, tsais je pense que y'a quelque chose d'avoir envie de démontrer qu'on est une bonne alliée, [...] je pense que dans le *allyship*, y'a toujours un truc de performatif. Genre toujours. On peut essayer de le constater pi de le déconstruire pi genre machin, mais y'aura toujours une partie de nous de vraiment orgueil-machin-je-sais-pas-quoi qui va juste avoir envie de performer ce truc-là. Genre « regardez comment je suis *cool* pi genre... » [...] J'pense qu'il y aura toujours une part de performativité dans ce qu'on fait, mais après, y'a des trucs qui sont juste *useless* [...] et qui s'inscrivent dans une espèce de performativité, pi y'a des trucs qui ont

une dimension performative parce qu'on peut pas vraiment y échapper – bin on peut essayer, mais pas tant – mais qui ont *actually* un impact politique, que ce soit en termes d'éducation, en termes de confrontation, en termes de genre *whatever*. (Charlie, 16 septembre 2020)

Elle fait ici un commentaire important qui montre toute la complexité des questions d'ordre moral et politique et leur impossible pureté. Ce désir d'être perçu.e comme bon.ne est inévitable : il peut même agir comme motivation pour l'action. À ce sujet, Zoé m'a aussi confié que, sur les groupes, elle préfère intervenir en soutien à des personnes différemment positionnées au sein des rapports de domination plutôt que de participer à des discussions qui traitent d'enjeux dont elle subit personnellement les conséquences. Ce rôle de soutien la fait sentir utile et elle s'en trouve valorisée : « Tsais, je vais peut-être aussi plus débattre si ça me touche pas – si admettons ça défend quelqu'un d'autre, ça, je vais plus y aller. Pi je vais me dire 'ah au moins j'ai rendu quelqu'un de bonne humeur, ou j'ai *back* quelqu'un, je suis une bonne personne' » (Zoé, 10 septembre 2020).

Est-ce que cette satisfaction que trouvent Charlie et Zoé à se sentir comme de « bonnes personnes » lorsqu'elles agissent en allié.es disqualifie l'efficacité politique de leur action sous prétexte qu'elle ne serait pas exclusivement centrée sur les besoins d'autrui? Il semble plutôt que l'intérêt existentiel d'être perçu.es comme bon.nes peut accompagner un engagement moral et politique sincère envers la justice sociale. En ce sens, les performances de vertu qui visent à gagner du capital militant, bien qu'il est possible qu'elles soient parfois guidées par l'égo, ne sont pas pour autant forcément vidées de leur portée politique. Exiger que l'engagement envers la justice sociale soit pure abnégation, qu'il soit pur renoncement de l'égo, s'inscrit encore dans la quête de pureté et nie que derrière chaque action, comme on l'a vu avec Arendt (2012), se trouve toujours un *Je* sans qui aucune action ne serait possible. On y reviendra dans le chapitre suivant.

* * *

Dans la première moitié de ce chapitre, on a vu que les groupes féministes progressistes ne sont pas à l'abri de (re)produire des dynamiques élitistes même lorsqu'ils pensent défendre des outils de lutte efficace contre les oppressions – par exemple, un vocabulaire anti-oppressif « à jour ». Cette quête de pureté militante jusque dans les moindres détails peut s'avérer elle-même (re)produire une logique analogue à celle des oppressions contre lesquelles luttent les féministes progressistes. Afin de mieux cerner cette logique commune aux oppressions et à la quête de pureté, je propose d'utiliser le concept de *logique de maîtrise* théorisé par Julietta Singh (2018).

3.3 Idéal de pureté et logique de maîtrise : théoriser le conformisme au sein des groupes féministes progressistes

Chez Singh (2018), la maîtrise est le concept qui sert à identifier la logique à l'œuvre dans les rapports de domination. Elle renvoie à la structure dualiste de la pensée hégémonique où le rapport au monde est médié par l'opposition et la hiérarchisation entre les parties de différents couples binaires comme bien/mal, nature/culture ou encore Soi (ou Même)/Autre (ou Différent). La logique de maîtrise repose sur la valorisation de l'un des termes de ces couples manichéens au détriment de l'autre (dans les couples précédemment cités, sont habituellement valorisés le bien, la culture et le Soi (ou Même)). Ainsi, c'est également une logique selon laquelle des éléments en apparence contradictoires ne peuvent coexister sur le même pied d'égalité. En effet, la maîtrise est une exigence de cohérence, d'homogénéité : elle demande de trancher, une fois pour toutes, entre les pôles des contradictions inhérentes à toute expérience humaine. Cette exigence de cohérence est une aspiration à la perfection qui implique qu'il ne faudrait jamais être en contradiction avec nous-mêmes. Elle est ainsi le corollaire de la pureté politique. La maîtrise ne fait aucune place aux tensions, au mouvement ou à la transformation, éléments qui sont à la base même de l'existence humaine (Singh, 2018). En tant que sujets de ce rapport au monde manichéen, la maîtrise nous encourage à toujours nous situer du côté du bien. Ce faisant, nous entretenons le fantasme de contrôle et d'indépendance du sujet libéral (Butler, 2006, 2015 ; Gilson, 2011 ; Hamrouni, 2015) selon lequel un sujet serait toujours en mesure de faire usage de sa raison pour déterminer, par lui-même et pour lui-même, ce qu'il devrait faire/être/penser. Être sujet, en ce sens, c'est être sans failles ni faiblesses, c'est entretenir un fantasme de pureté et d'irréprochabilité.

Cette mise à distance de l'Autre par la logique de maîtrise est indispensable au maintien des rapports de pouvoir. En effet, elle est la dimension symbolique de la déshumanisation des personnes racisées et colonisées, des personnes en situation de handicap, des minorités de genre et sexuelles : seules sont reconnues comme sujet politique les personnes qui correspondent aux normes qui définissent l'humanité selon les dominant.es, les autres sont, par contraste, perçus comme exploitables, marginalisables, opprimables (Osamu, 2006 ; Singh, 2018). Il s'agit du rempart symbolique derrière lequel les dominant.es protègent leur sensibilité pour ne pas avoir à assumer leur responsabilité par rapport aux injustices matérielles dont elles bénéficient et par rapport aux privilèges qu'elles tirent de l'exploitation et de la domination : si les personnes et groupes opprimés sont perçus comme naturellement inférieurs et donc légitimement exploitables ou marginalisables par les dominant.es, ces dernier.es n'ont pas à remettre en question les rapports sociaux qui engendrent leurs privilèges.

La nécessité pour les dominant.es d’entretenir une image positive d’elles-mêmes en légitimant les rapports de domination dont elles profitent est largement discutée dans la littérature critique du colonialisme (voici quelques-uns de ces auteurs phares à titre d’exemple: Fanon, 2010 ; Memmi, 1985 ; Quijano, 2007). Si nous leur avons préféré Singh et le concept de maîtrise, c’est à cause de la complexité des expériences subjectives que ce dernier permet de mettre en lumière. La maîtrise comme logique à l’œuvre dans les rapports de domination est un travail de négation des contradictions qui constituent l’être-au-monde humain. Il s’agit d’un concept qui reconnaît que ni les dominant.es ni les dominé.es ne sont à l’abri de (re)produire les logiques mortifères de l’oppression et de l’exclusion. Le concept de maîtrise nous permet de poursuivre notre réflexion dans la foulée des théories critiques des systèmes de domination sans pour autant nous retrouver enfermées dans ce que nous avons ici identifié comme la politique des identités où le scénario de division radicale entre Nous et Eux se reproduit. Elle permet également d’identifier la reproduction des logiques dominantes (maîtrise) même lorsqu’elles sont déplacées hors des milieux dominants et reproduites par des sujets subalternes. La maîtrise permet ainsi de caractériser les attitudes condamnatoires homogénéisantes qui relèvent des fantasmes de pureté, même dans les espaces progressistes qui luttent pour un Ailleurs anti-oppressif (Lee, 2017a).

Avec les pratiques de call-outs abusifs, on a vu que les mouvements féministes ont parfois tendance à exclure comme « mauvaises » les propositions qui ne correspondent pas à ce qui est déjà reconnu comme fémininement correct par le groupe. Comme le rapportent plusieurs auteur.es et participant.es cité.es précédemment, cette injonction implicite à la pureté politique et morale engendre un climat inhospitalier où certain.es indiquent préférer se taire ou quitter les milieux féministes de peur de faire une erreur et de se voir condamné.es publiquement. La logique de maîtrise est ici à l’œuvre parce que les prises de paroles sont souvent évaluées au regard de ce qui constitue le « bon » discours féministe et ne sont estimée.es dans ces milieux que celles qui le reproduisent. Ainsi le *bon* féminisme est pris dans la reproduction du *Même* discours : au nom de cette pureté morale, des discours sont exclus et des individus sont condamnés. C’est en ce sens que les pratiques de call-outs abusifs mettent à mal la pluralité des milieux féministes progressistes.

En effet, dans les cas qui nous intéressent, les pratiques de call-outs abusifs renvoient précisément à ce fantasme de pureté propre à la logique de maîtrise. Le reproche implicite est « tu devrais déjà savoir ce qu’il faut dire et ce qu’il ne faut pas dire dans un milieu féministe progressiste » (Brightwell, 2015 ; Cross, 2014 ; Eady, 2014 ; Johnson, 2016 ; Lee, 2017b, 2017a ; Perry, 2017). Ce « tu devrais déjà » renvoie à un horizon

temporel in(dé)fini et ce raisonnement, poussé à ses limites, implique qu'on aurait dû naître déjà parfaitement féministes et parfaitement solidaires de toutes les luttes contre les oppressions. Seulement, si cela était le cas, on n'aurait pas besoin du féminisme : notre monde serait déjà égalitaire et juste. D'un autre côté, ces pratiques abusives renvoient non seulement à une exigence de perfection de notre interlocutrice, mais impliquent qu'on serait nous-mêmes déjà, depuis toujours, parfaitement féministes et parfaitement solidaires de toutes les luttes pour la justice et la dignité, ce qui n'est évidemment pas le cas non plus. C'est en ce sens qu'elles contribuent à nier les parts « impures » qui nous habitent. Ces parts de nous-mêmes qui sont composées de tout ce que l'on condamne chez les Autres. Un des partages les plus frappants lors de mes entretiens à ce sujet est celui de Zoé qui raconte son expérience avec un collectif féministe, il y a quelques années :

Ça me fait penser à une anecdote, encore hors Facebook, mais je pense qu'il y a des dynamiques entre féministes dans le réel qui se ressemblent quand même. Un moment donné, avec le groupe dans lequel je m'impliquais, on devait faire une activité avec *Ras-le-bol féministe*²⁰ [...] Pi là, y'avaient su que j'étais amie avec [...] un gars qui a agressé une fille. [...] Pi elles étaient comme « Ok bin là, on veut pas travailler avec elle. » Là, elles nous ont expliqué le *principe de la passoire* quand y'a des dénonciations. Pi eux [les membres du groupe *Ras-le-bol féministe*], étaient dans la passoire, pi quand y'a des dénonciations, en fait, tu *shake* la passoire, pi les mauvaises personnes tombent dans les trous de la passoire pi il reste un noyau : un bon noyau de vraies bonnes personnes féministes. Moi, je devais passer dans les trous de la passoire parce que j'étais restée amie avec un agresseur. [...] J'ai l'impression que dans les groupes Facebook, une bonne féministe c'est aussi une personne qui passe à travers toutes les tempêtes là, comme ça, pi qui a tout le temps le bon bord pour pouvoir rester dans la passoire. [...] Parce que peu importe ce que j'aurais pu dire sur l'avis de la victime là-dedans – parce que j'ai quand même parlé avec la victime aussi avant de rester amie avec mon ami – ça, ça passait pas : pouvaient pas organiser un événement dans lequel je co-organisais. (Zoé, 10 septembre 2020)

Cette anecdote est frappante sur le plan de la logique de maîtrise et de l'idéal de pureté morale et politique. Il y a quelque chose de surprenant à entendre un groupe de personne s'autoriser à en juger une autre – *des* autres, considérant que la passoire en est venue à s'ériger en « principe » – aussi unilatéralement, comme si les membres du groupe étaient elles-mêmes à l'abri total de tout soupçon, de tout écart moral ou politique. Cette distinction absolue entre les *bon.nes* et les *méchant.es* participe précisément de ce que les concepts de maîtrise et de pureté visent à critiquer : l'illusion de contrôle et de perfection qui est nécessaire pour croire que cette distinction binaire « bon.nes vs méchant.es » tient la route exige, tôt ou tard, d'avoir recours à une forme ou un autre de violence (exclusion, déni, stigmatisation, marginalisation, humiliation,

²⁰ Le nom du collectif a été modifié par souci d'anonymat.

etc.). Pourtant, on peut supposer que personne n'est à l'abri de (re)produire des oppressions ou d'en avoir (re)produit dans le passé, et surtout, personne ne peut prétendre que tout son entourage est moralement infaillible et irréprochable (Perry, 2017). S'il fallait rejeter toutes les personnes qui ont, à un moment ou un autre de leur vie, contribué à la (re)production des oppressions ou qui sont en relation (amicale ou autre) avec quelqu'un.e qui y a contribué, il ne resterait plus personne avec qui faire-monde.

Au-delà de ces considérations de prétention à la pureté, il y a autre chose qui me bouleverse dans cette anecdote. Les féministes qui luttent contre la culture du viol²¹ luttent habituellement pour que l'agentivité des victimes soit reconnue : les victimes sont des survivantes, elles sont des sujets politiques forts et résilients. Pourtant, dans l'histoire de Zoé, les membres du groupe *Ras-le-bol féministe* ne se sont pas intéressées à l'avis de la victime, alors que Zoé m'a expliqué l'avoir consultée avant de poursuivre son amitié avec l'agresseur en question. La maîtrise, c'est aussi ce contrôle et cette rigidité propres aux principes moraux appliqués indifféremment d'une situation à l'autre. S'il est tout à fait légitime de questionner la loyauté de certaines personnes envers des agresseur.es connu.es, est-il toujours politiquement et moralement efficace, sur le plan de la solidarité féministe, de faire tomber par les trous de la passoire chaque personne qui entretient des liens avec un.e agresseur.e? Cette question souligne le caractère non-absolu de la morale et nous enjoint à réfléchir à l'importance de savoir *penser par soi-même* et de faire preuve de jugement moral *circonstanciel* pour éviter d'appliquer des principes moraux de type *one size fits all* à chaque nouvelle situation délicate à laquelle nous sommes confronté.es (Arendt, 2010, voir Introduction).

3.4 Pour conclure sur les conséquences et usages des call-outs au regard de l'idéal de pureté féministe

Avant d'entamer le prochain chapitre, je rappellerai brièvement les conséquences et les usages des pratiques de call-outs abusifs abordés précédemment en lien avec l'idéal de pureté.

Sur le plan des conséquences, on a vu que les call-outs abusifs dans les groupes féministes progressistes contribuent :

- à (re)produire un idéal de ce que devrait être la « bonne féministe », idéal auquel les membres doivent se conformer pour éviter de subir un call-out ;

²¹ « La culture du viol, ce sont toutes ces pratiques, mythes, conventions et faits culturels qui banalisent, dénaturent ou favorisent les violences sexuelles dans notre société. On en retrouve des éléments dans les arts, le droit, la politique ; dans des phénomènes comme le blâme des victimes et la socialisation genrée. » (Zaccour, 2019, p. 76)

- à engendrer une atmosphère élitiste en défendant une normativité fortement façonnée par les milieux intellectuels féministes ; et
- au désengagement, à l'autocensure ou à la marginalisation des membres qui ont peur de se faire condamner publiquement s'elles font une erreur.

Sur le plan des usages, toujours en lien avec l'idéal de pureté, les call-outs abusifs servent :

- à montrer sa pureté militante en condamnant ceux qui ne se conforment pas aux normes du « bon féminisme » ;
- à « gagner des points militants » pour assurer sa place et son statut dans les groupes féministes ; et
- à « obtenir » le statut d'allié.e en condamnant d'autres personnes privilégié.es publiquement.

Ces différentes conséquences et usages des call-outs abusifs associés à la quête de pureté peuvent être compris à la lumière de la logique binaire de la maîtrise qui préfère éliminer les contradictions et les tensions au profit d'une opposition réductrice entre « bon.nes féministes » et « mauvais.es féministes ». Cette logique condamnatrice rend impossible d'aborder certains sujets ou de faire valoir certaines prises de position qui prônent davantage de nuances. Le prochain chapitre portera sur des solutions à cette apparente impasse. Ce sera l'occasion de dresser un portrait moins pessimiste des groupes féministes progressistes sur Facebook, on verra notamment que certaines des solutions proposées sont d'ailleurs inspirées des pratiques rapportées par les participant.es.

CHAPITRE 4

La solidarité comme épreuve

Jusqu'ici, il a été question des tensions et des contradictions qui traversent les espaces féministes progressistes. Nous les avons abordées à travers les modes de communication parfois violents qui sont utilisés par les membres lors de désaccords ou de conflits moraux. Le portrait qui en ressort n'est pas des plus encourageants. Ce dernier chapitre porte sur la solidarité entre féministes et sur les pratiques que les participant.es à ce projet mobilisent afin de la favoriser. À la suite de la théoricienne politique féministe Bonnie Honig, qui parle du féminisme comme sororité agonistique (Watson et Honig, 2013), je traiterai d'abord de l'importance du conflit créatif (par opposition au conflit mortifère de la logique de maîtrise) dans la construction de solidarité entre féministes. J'utiliserai l'expression *solidarité* agonistique plutôt que de sororité agonistique pour éviter un terme genré. Après ces considérations théoriques, j'aborderai plus concrètement les enjeux liés à la solidarité en ligne et les pratiques utilisées par les participant.es pour la favoriser. Je termine ce chapitre avec une brève discussion du rôle de l'amitié dans les apprentissages anti-oppressifs et comme vecteur de solidarité agonistique entre féministes.

4.1 Solidarité agonistique et pluralité

J'emprunte ici le concept de sororité agonistique à Bonnie Honig. Honig utilise cette expression en apparence antithétique – « sororité », concept connoté d'harmonie et de bienveillance et « agonistique », concept qui renvoie à la lutte et au conflit – pour montrer l'importance de faire place au conflit dans les relations de solidarité féministes. Ainsi, la solidarité n'a pas à être harmonieuse et paisible, mais peut – et même doit – permettre le conflit précisément pour favoriser la pluralité (Watson et Honig, 2013). Le concept de solidarité agonistique permet de mettre à l'écart la logique de maîtrise en laissant place aux conflits créatifs. Parler de conflit par opposition à la logique de maîtrise peut paraître contre-intuitif. Après tout, la notion de conflit est parfois connotée de violence ou d'agressivité et, en ce sens, peut renvoyer aux idéaux de contrôle et d'indépendance associés à la logique de maîtrise (voir chapitre trois). Pourtant, dans le sens où il en est question ici, si le conflit peut effectivement être empreint d'agressivité, il demeure *relationnel*, il n'est pas mortifère pour la relation à l'Autre. En effet, le conflit auquel laisse place la solidarité agonistique est plutôt ce qui permet de rester en relation avec l'Autre. Il exige de faire place à nos vulnérabilités, au sens butlérien (voir chapitre un), pour adopter une écoute radicale, à la fois de l'Autre avec lequel je suis en conflit et de l'Autre qui m'habite – celui qui peut être révélé par le conflit – afin de demeurer dans une disposition d'ouverture, de remise en question et de rencontre. Je reviendrai donc sur

cette double altérité dont j'ai parlé dans le premier chapitre, celle qui me fait face et celle qui m'habite révélée par la rencontre de l'autre face-à-moi. Je reviendrai également sur la vulnérabilité comme ressource indispensable aux conflits créatifs. Pour ce faire, je nous invite d'abord à (re)vister le célèbre « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House », de l'afroféministe états-unienne Audre Lorde.

4.1.1 Audre Lorde, « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House » : pour des sujets féministes interdépendants

Dans ce texte d'à peine plus de trois pages, Lorde développe une critique poignante et instructive de l'incapacité des féministes blanches à entrer en relation avec les personnes noires et/ou pauvres et/ou lesbiennes. Sa critique s'adresse spécifiquement aux féministes blanches universitaires. Lorde montre que leur rapport à la différence est déterminé par leur perception de celle-ci comme menace à leur intégrité. Cette perception peut sembler juste, mais seulement à condition de croire que notre intégrité dépend de notre indépendance, interdépendance comprise comme séparation radicale d'avec ceux qui nous entourent. Pour reprendre les mots de Lorde :

Interdependency between women is the only way to the freedom which allows the 'I' to 'be', not in order to be used, but in order to be creative. This is a difference between the passive 'be' and the active 'being'.

Advocating the mere tolerance of difference between women is the grossest reformism. It is a total denial of the creative function of difference in our lives. For difference must be not merely tolerated, but seen as a fund of necessary polarities between which our creativity can spark like a dialectic. Only then does the necessity for interdependency become unthreatening. Only within that interdependency of different strengths, *acknowledged and equal*, can the power to seek new ways to actively 'be' in the world generate, as well as the courage and sustenance to act where there are no charters. [Je souligne] (Lorde, 2015, p. 95).

En effet, la différence – ou l'altérité – nous transforme : l'autre qui me fait face révèle l'autre qui m'habite et participe ainsi à composer mon devenir. C'est immanquable : même si on choisit de nier notre interdépendance, elle demeure la condition de possibilité de l'intégrité que nous souhaitons défendre.

Ce plaidoyer pour la rencontre, le dialogue, entre personnes différentes – reconnues et valorisées comme telles dans l'égalité – est un plaidoyer pour la préfiguration ici et maintenant de cet ailleurs anti-oppressif que souhaitent les féministes. « The failure of the academic feminists to recognize difference as a crucial strength is a failure to reach beyond the first patriarchal lesson » (Lorde, 2015, p. 96). La capacité à être dans et avec la différence, c'est déjà se situer hors de la maison du maître, c'est cesser de bâtir notre monde

avec ses outils en mettant à profit nos créativité individuelles pour notre devenir collectif. Lorde insiste toutefois : pour servir de base à la communauté féministe, cette interdépendance dans la différence se doit d'être exempte de domination. Afin d'y arriver, elle nous enjoint à explorer nos parts d'ombre :

Racism and homophobia are real conditions of all our lives in this place and time. I urge each one of us here to reach down into that deep place of knowledge inside herself and touch that terror and loathing of any difference that lives there. See whose face it wears. Then the personal as the political can begin to illuminate all our choices. (Lorde, 2015, p. 97)

Ce puissant texte de Lorde met de l'avant une théorie du sujet politique comme interdépendant *et* singulier. Comme Arendt, quand elle insiste sur l'importance du « Je », Lorde ne fait pas l'apologie de l'individualisme, mais reconnaît plutôt le rapport complexe entre le « Nous » de la communauté féministe et les « Je » qui la composent. Les sociétés nord-américaines nous portent à croire que l'interdépendance est une menace à la singularité ou l'individualité, que se reconnaître interdépendant.e, c'est se reconnaître fragile, à la merci des autres. En réalité, que signifie se reconnaître interdépendant.es? Se reconnaître interdépendant.es, c'est reconnaître que nous ne sommes pas toustes-puissant.es, que nous sommes des êtres limités et ces limites sont précisément ce qui nous distingue les un.es des autres : c'est seulement parce que nous sommes des êtres limités que nous sommes des individus singuliers. C'est ici que se situe la complexité du rapport à l'Autre dans la pluralité : pour qu'un « Je » soit possible, il doit s'inscrire dans un « Nous » et, à l'inverse, pour qu'un « Nous » pluriel soit possible, il doit y avoir rencontre de « Je » singuliers – *création* de relations entre ces individus singuliers. Lorde propose une théorie politique tout à fait compatible avec celle d'Arendt, en partant pourtant d'une perspective identitaire. Cela ne l'empêche en rien de promouvoir la pluralité en invitant chacun.e à s'engager dans la communauté féministe dans et par sa singularité.

Je vois cette invitation de Lorde à faire communauté dans la différence comme analogue à ce que Bonnie Honig entend lorsqu'elle parle du féminisme comme *sororité agonistique*. En effet, la différence implique l'absence de consensus, elle implique le débat, les désaccords et le conflit : elle implique la pluralité, particulièrement lorsqu'il s'agit d'enjeux qui sont à la fois personnels, parfois même intimes, et politiques. Demeurer dans le conflit sans verser dans la domination est précisément le défi lancé par le féminisme comme solidarité agonistique.

4.1.2 La solidarité comme espace sécuritaire... pour le conflit

Dans, *De la marge au centre* (2017), bell hooks relate l'histoire de la sororité féministe. Elle explique que la sororité a d'abord été revendiquée et brandie par les féministes blanches qui cherchaient à construire un

mouvement uni(forme) et cohérent de lutte contre une oppression commune. Le dénominateur commun auquel ces féministes se sont identifiées fut le statut de victime. La croyance était que les féministes devaient se reconnaître comme victimes des mêmes oppressions pour former une sororité de lutte efficace contre le sexisme. Pourtant, comme le souligne bell hooks, les femmes les plus opprimées ne pouvaient pas se permettre d'endosser le statut unique de victime : leurs vies étaient faites de trop de souffrance pour en plus nier le pouvoir et l'agentivité qui leur permettait de survivre au profit d'une identité de victime « passive ». Il semble que, dans certains cas, ce lien intrinsèque entre féministe et victime soit encore valide dans l'imaginaire féministe d'aujourd'hui. Dans son chapitre de l'ouvrage *Le sujet du féminisme est-il blanc?*, Geneviève Pagé, politologue féministe, raconte son expérience dans le cadre d'un débat suivant une table ronde sur la justice sociale et l'intersectionnalité lors des États généraux de l'action et de l'analyse féministe (ÉGF) en 2013 :

À l'image de plusieurs événements ayant précédé le Forum de clôture des ÉGF, les discussions ont été tendues, opposant celles qui prônaient l'intégration du paradigme intersectionnel et celles qui contestaient, en tant que féministes, le fait que l'on s'attarde aux questions relatives aux privilèges des femmes blanches. Exaspérée par plusieurs commentaires qui mettaient de l'avant différentes expériences de femmes racisées afin d'illustrer ces privilèges, une femme s'exclama : « Est-ce qu'on peut être racisées, nous aussi? » (Pagé, 2015, p. 133)

Comme si le statut d'opresseur.e au regard du racisme invalidait celui de victime au regard du sexisme. Comme si, le fait de ne pas être « la plus » victime, menaçait l'appartenance au féminisme de ces femmes privilégiées. En effet, selon l'analyse de bell hooks,

En s'identifiant comme « victimes », elles [les féministes blanches] pouvaient déclinier toute responsabilité dans le maintien et la perpétuation du sexisme, du racisme et du classisme, et c'est bien là ce qu'elles ont fait en insistant sur le fait que l'homme était le seul ennemi. Elles n'ont pas reconnu l'ennemi présent à l'intérieur d'elles-mêmes et ont refusé de s'y confronter. [...] Pourtant, dans le développement d'une conscience politique radicale, la première tâche indispensable est d'évaluer et de critiquer avec sincérité son propre statut social, ses propres valeurs et convictions politiques, etc. (hooks, 2017, p. 123)

Cet attachement au statut de victime pour se sauver de sa responsabilité en tant qu'opresseur.e pose de sérieuses questions à la conception que ces féministes se font du sujet politique. En effet, s'il est raisonnable de dire que le mouvement féministe est un mouvement pour l'émancipation des personnes opprimées par le genre, c'est-à-dire pour leur reconnaissance pleine et entière en tant que sujet politique, il importe de se demander comment le sujet politique est envisagé si la responsabilité politique ne l'est pas.

Selon hooks, cet imaginaire féministe qui fait du féminisme un mouvement de victimes unifiées par leur oppression commune sert de rempart derrière lequel se cachent les féministes les plus privilégiées pour éviter d'avoir à se confronter à l'épreuve de la remise en question et de la responsabilisation (hooks, 2017, p. 123). Pour faire un parallèle avec Audre Lorde, ces féministes refusent l'épreuve de la différence et imposent la logique du Même pour éviter les conflits, les tensions et les bouleversements qu'implique nécessairement le rapport à l'Autre.

Leur vision de la Sororité était influencée par des projections racistes et classistes sur la féminité blanche, par l'idée que la « Dame » blanche (c'est-à-dire la bourgeoise blanche) devait être protégée de tout ce qui aurait pu la contrarier ou la mettre dans l'embarras et qu'on devait la mettre à l'abri des réalités difficiles susceptibles de générer du conflit. Leur vision de la Sororité imposait aux sœurs de s'aimer « inconditionnellement », d'éviter les conflits et de minimiser les désaccords, de ne surtout pas se critiquer, et encore moins en public. Pendant un temps, ces commandements ont créé une illusion d'unité, neutralisant la compétition, la méfiance, les désaccords historiques et les critiques abusives (démolition, dénigrement) qui faisaient souvent office de norme dans les groupes féministes. (hooks, 2017, p. 123)

Ainsi, la sororité à laquelle nous invite bell hooks est ouverte au conflit, elle est même construite dans et par les désaccords, les débats et les différences, tout en refusant catégoriquement la violence entre féministes. Elle exprime ici cette nuance importante :

L'attitude négative et agressive entre femmes n'est pas désappriée quand tout avis critique est proscrit. Elle l'est quand les femmes acceptent le fait que nous sommes toutes différentes, que nous allons forcément être en désaccord, mais que nous pouvons ne pas être du même avis et en débattre ensemble sans agir comme si nous nous battions pour sauver nos vies, et sans sentir que nous sommes sur le point de perdre toute dignité en démolissant verbalement quelqu'une d'autre. (hooks, 2017, p. 149)

L'objectif de la sororité ne devrait donc pas être l'homogénéité idéologique ou identitaire du groupe, mais plutôt l'existence même de la sororité à travers une communication transparente et respectueuse. La notion d'espace sécuritaire, mieux connue sous l'expression anglaise *safe space*, est donc au cœur de la sororité, mais hooks nous met en garde contre une interprétation répandue, mais improductive de celle-ci :

Les notions de sécurité et de soutien ont été redéfinies à tel point qu'elles signifient maintenant passer du temps dans des groupes composés de gens semblables qui partagent les mêmes valeurs. Si aucune femme ne veut se mettre dans une situation qui l'anéantirait psychologiquement, les femmes sont capables de se confronter les unes aux autres, de faire face à l'hostilité, de la combattre puis de la dépasser pour tendre vers la compréhension réciproque. [...]

Pour aboutir à plus de compréhension et de solidarité, les femmes doivent apprendre à travailler dans l'hostilité [...]. Si les femmes cherchent systématiquement à éviter la confrontation, à toujours être « *safe* », nous ne pourrons jamais connaître le moindre changement révolutionnaire ni la moindre transformation individuelle ou collective. (hooks, 2017, p. 150)

Les groupes féministes progressistes sur Facebook n'ont pas tous la prétention d'être des *safe spaces*, certains précisent l'être dans leur description ou dans leurs règlements, d'autres non. J'ai interrogé les participant.es pour connaître leur expérience à ce sujet. Lorsque j'ai posé ma question sur les *safe spaces* et les groupes féministes à Zoé, sa réponse rappelle la conception des *safe spaces* comme espaces homogènes présentée ci-dessus par bell hooks. Elle explique qu'il lui est arrivé de voir des gens demander à des administrateurices de groupes féministes de supprimer des publications parce que la personne l'ayant mise en ligne ne se plie pas aux demandes du groupe :

J'ai vu, dans des groupes féministes, demander aux admins : « Là, efface ça, parce que y'a pas de TW [*trigger warning*, voir chapitre deux] pi la personne à n'en met pas pi ça fait plein de fois qu'on lui dit d'en mettre! » ; pi là : « ok, on va effacer les messages ». Ça revient, les gens ils purgent un peu ce qu'ils voudraient pas voir, peut-être dans l'optique de se faire un *safe space*, un *safer space*. (Zoé, 10 septembre 2020)

D'ailleurs, la notions de *safe space* est aujourd'hui moins utilisée que celle de *safer space* dont fait ici mention Zoé, parce qu'il est devenu évident que le *safe space*, définit en termes de parfaite sécurité pour toutes (aucun commentaire oppressif, même non-intentionnel, aucune indécatesse discursive, etc.), est une vue de l'esprit. Au mieux, on peut *tendre* vers un espace sécuritaire pour toutes, mais il est impossible de garantir qu'aucune sensibilité ne sera blessée, surtout dans des groupes très nombreux. Alex a une vision plus nuancée des *safe space* qui, à son avis, sont possibles si on définit bien vis-à-vis quelles oppressions ils le sont et si on sait faire preuve d'indulgence envers les personnes dont la prise de conscience est naissante sur le sujet.

C'est que, souvent, un groupe peut être *safe* pour un sujet en particulier, mais pas pour d'autres, tsais? Je pense que c'est très, très possible d'avoir des *safe spaces*, mais quand on définit spécifiquement sont *safe* pour quoi. Fek tsais quand t'as un cadre qui dit mettons « ici, c'est un groupe féministe qui accueille tous les genres qui sont opprimés par le patriarcat, fek qui est exclusif des hommes cis, pi qu'on essaye (pour les oppressions du patriarcat) pour ça, ça va être correct », mais genre je m'attends pas non plus à ce que les gens ou mettons les admins soient toutes d'accord qu'il faut être vegan, pi pour le bien-être des animaux tsais? Fek je pense que pour les groupes *safe*, faut que ce soit bien défini sont *safe* pour quoi pi dans ce temps-là, ils sont capables d'être bien *safe*, la plupart du temps. [...] Tsais, c'est pas tout le

monde qui est magiquement déconstruit non plus, c'est normal qu'on fasse des erreurs pi si t'es banni.e sans avertissement, bin t'apprends pas. (Alex, 5 mars 2021)

Paule va un peu dans le même sens. Pour elle, un safe space doit être un espace d'accueil et d'apprentissage, sans pour autant tolérer les dérapages ouvertement oppressifs :

Un endroit où est-ce que tu peux faire des erreurs, que tu peux apprendre pi qu'on va te prendre sous son aile pi qu'on va prendre soin de toi, où est-ce que peu importe d'où tu arrives, dans quel niveau d'ignorance ou de souffrance, *whatever* on va t'aider. Qu'on juge pas sur qui t'es, qu'est-ce que tu fais, qu'est-ce que tu penses, qu'est-ce que tu manges : on va juste t'accueillir. Mais qui est quand même dans un cadre où est-ce qu'on tolère pas le manque de respect ou la violence pour justement garder cet environnement-là, mais que c'est comme les seules règles vraiment importantes. (Paule, 9 septembre 2020)

Un espace sécuritaire serait donc un espace d'accueil exempt, autant que possible, de violences. Sans espace hospitalier, la solidarité est impossible. Si on revient à hooks, la solidarité est un engagement dans la durée, une épreuve de composition avec l'hostilité. Il n'est sans doute pas anodin de retrouver en face à face ces deux notions, hospitalité et hostilité, en plein cœur de la réflexion sur la solidarité. En effet, nombreuses sont les philosophes et théoricien.nes politiques qui ont discuté de cette tension étymologique entre hospitalité et hostilité (Boudou, 2017), tous deux dérivés du latin *hostis*. Ainsi, on retrouve dans la notion même de solidarité féministe cette tension irréductible entre l'accueil et le conflit. D'où cette expression, solidarité agonistique, qui renvoie à l'idée de l'accueil du conflit.

Qu'en est-il toutefois de cette solidarité agonistique sur les réseaux sociaux? S'il est raisonnable de traiter, comme je le fais, les expériences vécues sur les réseaux sociaux comme réelles malgré leur virtualité, il demeure des différences importantes dans la façon de se rapporter les un.es aux autres lorsque nous sommes séparé.es par la distance du virtuel. Selon les entretiens menés, il existe des défis spécifiques à la construction de solidarité sur les groupes Facebook. J'en rapporterai maintenant quelques-uns.

4.1.3 Défis spécifiques à la solidarité sur les réseaux sociaux

Concernant la solidarité, une chose sur laquelle les participant.es à cette étude ont été unanimes est le défi que représente la plateforme même à partir de laquelle les groupes féministes qui nous intéressent se forment, c'est-à-dire Facebook. Deux principales entraves à la communication constructive ont été rapportées dans le cadre de mes entretiens : le rythme des échanges sur les réseaux sociaux et la distance et l'isolement engendrés par la virtualité des relations sur Facebook.

Le rythme des échanges est affecté par différentes choses, entre autres, le nombre important de personnes qui voient les publications apparaître dans un groupe en très peu de temps et la pression engendrée par les notifications envoyées aux différent.es interlocuteurices qui participent à un échange. Le nombre de personnes sur les groupes a une incidence sur le rythme des échanges parce que, contrairement à des échanges en face à face, quand quelqu'un.e fait une publication sur Facebook, il n'y a pas de tours de parole pour que chacun.e réponde et qu'on construise sur ce qui a été dit précédemment : toutes les personnes qui le désirent peuvent se mettre à taper leur réponse en même temps sans avoir conscience que d'autres font la même chose. Cette immédiateté est encouragée par le fait que, quand on voit passer une publication qui nous interpelle sur Facebook, on sait qu'il est préférable d'y répondre immédiatement parce qu'elle sera difficile à retracer par la suite²². Finalement, l'immédiateté peut aussi être dictée par une forte réaction émotive à une publication qui provoque une réponse impulsive.

Une autre dimension du rythme des échanges sur les réseaux sociaux est celle de la fin parfois abrupte des discussions. Myriam rapporte comment la soudaine coupure de la communication de la part d'un.e interlocuteurice peut être bouleversante :

Moi-même des fois quand je suis tannée, énervée ou que c'est quelque chose qui m'a blessée, bin je vais pas forcément continuer à répondre, je vais faire : bon de toute façon je vais fermer tout ça puis c'est bon, moi, je passe à autre chose. Donc je me dis, est-ce que la personne [qui a cessé de lui répondre abruptement] est dans cette situation-là, tsais c'est comme, est-ce qu'elle a ressenti la même chose? Parce que je ne veux pas qu'elle ait ressenti la même chose. (Myriam, 18 septembre 2020)

Les réseaux sociaux laissent énormément de place à l'interprétation. Une personne qui cesse de répondre dans un échange peut le faire pour une panoplie de raisons. Elle peut se sentir frustrée d'être incomprise ; avoir été blessée ; avoir été convaincue par les arguments de son interlocuteurice, mais ne pas avoir envie de l'admettre ; avoir été distraite par un événement du monde matériel ; avoir manqué de batterie ; avoir eu besoin de temps pour laisser mûrir ses réflexions ; bref, on reste dans l'obscurité devant une interruption soudaine de la communication. En personne, ce n'est pas possible de simplement disparaître : il faut trouver une façon de mettre fin à la discussion et, ce faisant, on donne au moins des indices, sinon carrément les raisons à notre interlocuteurice de ce qui motive notre choix. Ce que Myriam rapporte ici, c'est l'angoisse qui nous habite quand on ne comprend pas ce qui explique le « rejet » que nous fait vivre cette fin abrupte.

²² Il existe des fonctionnalités sur Facebook pour enregistrer une publication afin d'y revenir plus tard, mais pas tout le monde en a connaissance et on ne pense pas toujours à l'utiliser.

A-t-on blessé notre interlocuteurice sans le vouloir? A-t-on été mal compris.e? A-t-on mal compris? A-t-on adopté une attitude de fermeture à la discussion malgré nos bonnes intentions? Cette épreuve interprétative caractéristique des réseaux sociaux est rapportée par Marjo qui montre le doute qui demeure dans le cadre d'échanges en ligne :

Tsais, tu vois pas la personne, tu vois pas comment qu'elle l'a écrit, tu sens pas le sentiment qu'elle a mis derrière les mots, tsais, tu sens pas l'émotion, tu sens pas rien : ça reste tellement froid, ça reste tellement noir sur blanc, tu comprends pas vraiment si y'a des choses non dites ou quoi que ce soit. (Marjo, 14 septembre 2020)

Tous ces indices qui, en personne, ne peuvent être cachés – le ton, le langage corporel, le regard, etc. – ne sont pas disponibles dans un rapport virtuel. Ça peut devenir très angoissant d'entretenir un débat ou un conflit dans de telles circonstances, surtout avec des inconnu.es.

En lien avec cet isolement, Charlie va plus loin. Selon elle, la virtualité des réseaux sociaux est carrément déshumanisante :

C'est tellement impersonnel, c'est tellement déconnecté de tout rapport humain, que bin c'est ça, c'est pas des vraies communautés là [...]. Non, c'est pas vrai : je suis sûre que pour certaines personnes c'est une vraie communauté, mais je pense que pour la majorité des gens, c'est pas un rapport ; c'est pas un rapport communautaire qu'on entretient du tout avec des groupes Facebook. C'est quelque chose de beaucoup plus utilitaire pi déconnecté là. Genre : c'est *tough* d'avoir autant d'empathie pour un émoticône, tsais pour une photo, une p'tite pastille de photo, que pour un humain qui est en face de toi, tsais, c'est vraiment *tough*. En plus que sur les réseaux sociaux, ce que tu vois, c'est une espèce de personnage genre. Fek t'as toute pour te faire une image vraiment, vraiment pas complexe de l'individu à qui tu jases. C'est pourri là. (Charlie, 16 septembre 2020)

Ce que Charlie identifie ici est très important, certain.es participant.es en ont parlé en termes d'anonymat, mais il me semble que la description qu'en fait Charlie est plus juste. Les gens ne sont pas anonymes sur les réseaux sociaux, ils ont un nom, même si ce n'est pas leur vrai nom, ils ont une identité, un personnage comme le dit Charlie. Ce n'est pas aussi radical que l'anonymat, mais ce n'est pas non plus l'individu complexe auquel on peut avoir accès en face à face. Myriam explique que cette déshumanisation sur les réseaux sociaux peut entraîner des débordements violents :

À la différence d'un débat en réel, je pense qu'il y a des gens qui vont dire des choses qu'ils n'oseraient peut-être pas dire. Tsais si on était vraiment ensemble dans une salle, y'a des gens qui se retiendraient peut-être, mais le fait qu'il y ait la barrière de l'écran, que c'est pas

forcément ton nom sur Facebook, tsais y'a comme toutes ces choses-là qui font que y'a des gens qui vont y aller, mais genre sans aucun respect et je pense que ça arriverait peut-être moins ou ça serait plus contenu du moins dans un débat où on serait là en présentiel en fait. (Myriam, 25 septembre 2020)

Outre le rythme et l'isolement sur les réseaux sociaux, plusieurs participant.es partagent aussi un rapport difficile à la « culture du *like* ». Les réseaux sociaux ont tous cette fonction : chaque publication – texte, photo ou vidéo – peut être « aimée » par les personnes qui la voient. Ainsi, une publication qui ne reçoit aucun « j'aime » et aucun commentaire semble avoir été ignorée. Alice explique ici ce qu'elle ressent lorsque ça lui arrive en faisant la comparaison entre son expérience sur deux groupes différents. Le premier, que j'appellerai ici *Féministes 1*, est principalement un groupe de soutien pour des questions personnelles ; le second, *Féministes 2*, est un groupe plus militant où les échanges sont davantage de nature politique et sociale que personnelle :

Y'a comme quelque chose qui a aucun rapport avec le mouvement féministe, mais qui a plus rapport avec les réseaux sociaux qui est la culture du *like*, la culture du clic et tout. Donc là, du coup, sur *Féministes 1*, y'a comme tout le monde qui va *liker* tes affaires, tout le monde qui va répondre, fek là tu te sens jamais seule, c'est vraiment génial [...]. Pi après, l'autre, *Féministes 2*, bin des fois y'a genre zéro *like* pi personne qui réagit fek là toi tu te sens poche tsais, pi tes genre « ah, c'était pas intéressant... ». Fek tsais y'a comme cette culture-là qui est un peu absurde, mais qui fait partie de notre réalité aujourd'hui en tant qu'utilisatrices de réseaux sociaux. (Alice, 22 septembre 2020)

Selon Zoé, cette culture du *like* engendre une polarisation des débats, une sorte de guerre de tranchées : « c'est quand même très froid, pi t'as tout le temps une espèce de guerre de *likes* – qui fait un clivage, ça facilite les clivages en tous cas. Pour que ça change, faudrait que toute l'interface change » (Zoé, 10 septembre 2020).

Plus loin, elle explique que cette dynamique peut rendre cela très difficile de continuer à débattre quand on sent qu'on est seul.e à défendre une position, surtout quand il s'agit d'un sujet particulièrement sensible pour nous :

Je pense aussi que si – c'est tellement niais- bin, c'est pas niaisieux, mais en tous cas – si tu participes à un débat pi là t'as pas personne qui te *like* ou qui est de ton bord, là t'es comme « ah bin là, tout le monde est de l'autre côté ». Tsais, ça fait vraiment deux bords d'une barricade je trouve, pi ça fait « Ah non, j'suis comme tout seul de mon bord », fek tsais ça me tente pas qu'un truc qui me tient à cœur, je sois toute seule à le défendre. (Zoé, 10 septembre 2020)

Ces différents aspects des réseaux sociaux pointent vers l'abstraction à laquelle sont soumises les relations sur ces plateformes. Pour revenir au conflit créatif, il est nécessaire de garder en tête la valeur de la *relation* même pendant que chacune des parties est habitée par la colère ou la frustration. Du moment où on tombe dans les insultes violentes ou vulgaires, les conditions du conflit créatif sont détruites, on est alors dans une dynamique conflictuelle mortifère où la relation est brisée. Toute relation repose et dépend de la confiance que chacune des parties se porte, confiance d'être perçu.e et appréhendé.e comme un.e humain.e complexe qui ne se réduit pas à une opinion ou une prise de position et qui donc sera traité.e avec respect et nuance malgré les émotions négatives qui peuvent animer son interlocuteurice à son endroit. Le conflit créatif en face à face représente déjà une épreuve. Même avec des personnes qu'on aime et dont on est ami.es, il peut arriver de dérapier vers des commentaires regrettables. En ce sens, la virtualité et la déshumanisation des réseaux sociaux rendent la tâche de demeurer conscient.e de l'importance de prendre soin de la relation, même dans l'adversité, encore plus difficile.

4.2 Pratiquer la solidarité féministe agonistique sur Facebook : quelques exemples

Ainsi, la solidarité est une épreuve dont la difficulté est exacerbée par le rythme et la virtualité des interactions sur les réseaux sociaux. Est-elle pour autant vouée à l'échec? Certain.es participant.es m'ont partagé leur expérience de pratiques visant à favoriser les conditions de la solidarité entre féministes sur Facebook. Je les présenterai en deux temps. D'abord, je présenterai les fonctionnalités de Facebook qui s'avèrent utiles en ce sens. Ensuite, je présenterai les attitudes et les modalités de participation aux groupes que les participant.es adoptent dans le but de construire des espaces de solidarité sécuritaires.

4.2.1 Fonctionnalités de Facebook

4.2.1.1 Rôles des administrateurices et modérateurices des groupes Facebook

Les administrateurices et modérateurices d'un groupe sont les personnes responsables de la gestion du groupe. Ces deux statuts, prévus par Facebook, permettent de gérer les adhésions et les publications du groupe, mais seul.es les administrateurices peuvent gérer les paramètres et l'octroi ou le retrait du statut de modérateurices. Tout dépendamment du groupe dont il est question, il peut s'agir de travail substantiel et exigeant tant en termes de temps que d'énergie. À ce sujet, l'excellent mémoire de Charline Robert-Lamy intitulé « *C'est confus, mais c'est parce qu'il y a beaucoup d'émotions* » ; *témoignage du militantisme féministe sur Facebook* (Robert-Lamy, dépôt initial : juin 2020), montre bien les enjeux de travail gratuit et de travail émotionnel qui se cachent derrière ces rôles sur Facebook. Lors de mon entretien avec Alice,

celle-ci a d'ailleurs suggéré que ce travail devrait être rémunéré : « Mais, ça, après, c'est une job genre énorme là d'être administrateur de ce genre de groupe-là. Ça devrait être payé » (Alice, 22 septembre 2020).

En effet, les administratrices et modératrices consacrent énormément de temps à s'assurer du bon fonctionnement des groupes. Une partie importante de leur travail consiste à intervenir lorsque des membres contreviennent aux règles d'un groupe ou si une discussion s'envenime. À titre d'exemple, certains groupes ont pour règle de mettre des CW et TW au début de chaque publication. Lorsque des publications n'en contiennent pas, les administratrices et modératrices qui s'en aperçoivent s'assurent de demander à l'auteurice de la publication d'en ajouter.

D'autres interventions peuvent demander plus de temps et d'énergie. Marjo rapporte par exemple que l'administratrice du groupe auquel elle appartient fait énormément de travail de médiation entre les membres qui vivent des désaccords importants ou des conflits sur le groupe (les noms de l'administratrice et du groupe ont été modifiés pour préserver leur anonymat) : « Sophie, la fille qui a parti *Féministes 3*, va jouer des fois la personne qui est au milieu : fek des fois elle va écrire, elle va essayer de diminuer la pression, elle va essayer de ramener les deux factions à un point commun » (Marjo, 14 septembre 2020).

À d'autres occasions, les membres vont elleux-mêmes faire appel aux administratrices et modératrices lorsqu'une intervention ou un conflit leur fait violence. C'est le cas de Thalie qui m'a raconté avoir fait une publication où elle a dû faire appel à l'équipe d'administration/modération à cause d'un commentaire violent. Une personne que Thalie connaît dans la « vraie vie » et qui l'intimide régulièrement a profité de sa publication pour venir l'intimider sur le groupe – groupe qui est censé être un groupe de soutien entre féministes. Pour éviter de faire un drame public avec la situation, Thalie a écrit en privé à un.e administratrice du groupe pour lui demander de s.v.p. masquer ce commentaire en lui expliquant la violence que ça lui fait vivre. « La personne que j'ai contactée m'a dit 'bin tsais, ça va me faire plaisir de *deleter* le message, mais je pense que cette personne-là a pas sa place dans le groupe' pi elle l'a exclue du groupe. Pi elle a été super *sweet* avec moi pi c'était *full love, full* camaraderie » (Thalie, 30 septembre 2020).

Ainsi, les administratrices et modératrices sont aussi appelées à intervenir dans ce genre de situation pour garantir la sécurité des membres du groupe face à des individus ouvertement violents et/ou oppressifs.

Par ailleurs, Charlie rapporte aussi une pratique des administratrices et modératrices qui est assez fréquente dans l'ensemble de groupes : celle de créer une publication « épinglée » en haut de la page du

groupe dans laquelle certaines informations sont colligées pour améliorer la communication ou faciliter l'intégration de nouveaux membres sur les groupes. Cette publication peut être mise à jour régulièrement pour y intégrer des ajustements nécessaires ou des nouvelles liées au groupe. Par exemple, dans un groupe très actif, Charlie raconte qu'au moment de notre entretien, la publication épinglée expliquait que la charge de travail liée à l'administration et la modération du groupe devenait trop lourde pour l'équipe et qu'elles cesseraient donc d'accepter les nouvelles demandes d'adhésion en attendant de trouver de nouveaux ou nouvelles bénévoles pour les aider dans leur travail. Dans d'autres cas, ces publications peuvent être très utiles parce qu'elles servent parfois à indiquer des sources d'information fiables pour les personnes qui ne comprendraient pas les tenants et aboutissants de certains débats ou encore à simplement préciser quels discours ou attitudes ne sont pas tolérés sur le groupe en question. Il devient ainsi plus facile de justifier les interventions auprès de personnes qui adopteraient ces discours en leur demandant de se référer à la publication épinglée.

Les administratrices et modératrices des groupes féministes progressistes sur Facebook jouent donc un rôle important dans le maintien d'un espace anti-oppressif. Elles sont disponibles pour intervenir si des membres du groupe sont violents envers d'autres, elles peuvent modifier les règles du groupe pour les adapter au besoin de sécurité de leurs membres et elles peuvent intervenir de façon plus radicale si les actes violents sont abusifs et volontaires. Il importe toutefois de rappeler qu'il s'agit de travail gratuit qui, au-delà du temps qu'il exige, peut aussi être très demandant émotionnellement (Robert-Lamy, dépôt initial : juin 2020).

4.2.1.2 Création de nouveaux groupes

Une autre option disponible lorsque l'atmosphère s'envenime sur un groupe est la création de nouveaux groupes, mais il s'agit d'une solution de dernier recours. Marjo et Jeanne m'ont toutes deux partagé leur expérience au sein de groupes dont le climat est devenu tellement hostile que certain.es membres ont choisi de créer de nouveaux groupes plus bienveillants. Dans le cas de Marjo, c'est un groupe dans lequel les membres se permettaient parfois de faire des dénonciations ou des demandes de soutien dans des cas de violences sexuelles et/ou conjugales. Des femmes membres du groupe ont choisi de divulguer les dénonciations et l'identité d'une survivante à l'homme qu'elle avait dénoncé pour violence conjugale. Ce dernier est ensuite allé menacer la survivante en personne. Comme ce n'était pas le premier incident de fuite d'informations sensibles du groupe, l'administratrice a décidé de créer un nouveau groupe dans lequel les délatrices n'ont pas été admises et où l'admission des membres se fait exclusivement sur référence.

Marjo rapporte que la création du nouveau groupe a contribué à réduire l'animosité et la suspicion entre les membres et favorisé un espace d'échanges et de débats plus sains et constructifs.

Jeanne se trouvait quant à elle sur un groupe pour parents féministes mixte (donc ouvert à toutes). Avec le temps, le groupe s'est radicalisé et est devenu de plus en plus intransigeant avec les personnes qui démontraient moins de connaissances féministes. Jeanne explique que les pratiques condamnatoires et non-pédagogiques, comme celles de call-outs abusifs, étaient de plus en plus utilisées. Elle explique avoir souvent fait des appels à la bienveillance sur le groupe, mais se voyait accusée de jouer la police du ton (de faire du *tone policing*). Éventuellement, des membres de ce groupe ont choisi d'en créer un nouveau avec pour règle principale de traiter tout le monde avec respect en toutes circonstances. Lors de la création du groupe, plusieurs personnes ont manifesté leur soulagement d'avoir ce nouvel espace d'échange expliquant qu'elles avaient peur de participer et de poser leurs questions dans le premier groupe. Selon Jeanne, le deuxième groupe continue de véhiculer des valeurs féministes et anti-oppressives, mais dans un esprit d'éducation et d'accueil plutôt que dans les dynamiques manichéennes du premier groupe. C'est ainsi que Jeanne en vient à conclure : « La réponse, c'est peut-être d'avoir deux types d'espaces : des trucs d'apprentissage pi des *safe space* » (Jeanne, 2 octobre 2020).

J'ai moi-même assisté à la création de nouveaux groupes à partir des groupes dont je suis membre. Dans un groupe pour chercheuses féministes, des féministes racisées ont choisi de créer un second groupe pour les chercheuses racisées (non-mixte) parce que le premier groupe n'abordait pas les enjeux spécifiques aux personnes racisées. Stéphanie, qui est membre des deux groupes, m'en a parlé et m'a expliqué qu'elle sentait que le premier groupe n'était pas le lieu pour ouvrir de telles discussions :

Je sais que sur [le deuxième groupe], en parallèle, je me sentrais plus à l'aise de poser une question qui est en lien avec mes enjeux de recherche plutôt que sur le [premier groupe]. Pi pourquoi? Je sais même pas. Je pense que c'est compliqué. J'ai l'impression que ça serait mieux accueilli, parce que, en fait, c'est ça aussi : mettons que je pose une question dans le [premier groupe], moi, j'ai envie juste d'avoir une réponse. J'ai pas envie d'avoir une discussion. Tu vois? Parce que mettons que je dises : « est-ce que quelqu'un a tel ouvrage? » ou « est-ce que quelqu'un a entendu parlé de ça? » – je sais pas, peu importe la question, mais qui est en lien avec, par exemple, la race – des fois, j'ai pas envie d'avoir une discussion. Et ça, c'est un truc : les gens se sentent obligés de commenter et d'y aller avec leur « moi, nanana ». J'ai pas envie de ça en fait. Pi je pense que c'est pour ça! C'est bien d'en parler parce que je viens de mettre le doigt sur quelque chose! Je pense que sincèrement, c'est pour ça aussi que des fois (parce que y'a plusieurs choses) mais ça aussi, je pense que c'est pour ça que, par exemple, dans le [deuxième groupe] je vais poser une question et la personne va me répondre, tsais? Point barre. Je pense qu'on voit toutes les choses de la même manière, mais dans d'autres groupes, les

gens vont vouloir discuter, faire un débat, nanana, mais j'ai pas demandé ça! J'ai demandé une réponse. Et en fait, des fois j'ai l'impression que les gens veulent tellement prouver que *oh my God* ils sont tellement *woke*, tellement machin, mais moi j'ai pas envie : c'est pas ce que j'ai demandé et c'est fatigant aussi. Donc, pour ma part, je pense que c'est aussi pour ça que je suis sur l'autre groupe. (Stéphanie, 25 septembre 2020)

Ainsi, alors que le groupe se veut être un groupe de soutien où il est possible d'aller chercher de l'information et de l'aide efficacement entre pairs, chaque question ou intervention qui porte un tant soit peu sur des enjeux de racisme ou de racisation engendre un lot de réponses qui vise à faire l'étalage de ses propres connaissances – on est ici dans un registre de performance analogue à celui dont il a été question dans le chapitre trois. Même si l'on n'est pas dans le registre de l'oppression, il n'en demeure pas moins qu'on peut imaginer qu'un certain épuisement est né chez les personnes racisées du premier groupe ce qui explique le besoin d'en créer un nouveau où les gens ne seront pas en quête de validation ou de reconnaissance dès qu'il est question d'enjeux raciaux, mais plutôt disposés à répondre aux demandes directement.

Comme le montrent les témoignages de Marjo, Jeanne et Stéphanie, la création de nouveaux groupes peut être une solution lorsque le climat des groupes nuit aux échanges et à l'apprentissage entre ses membres.

4.2.1.3 Fonction « mentorat » sur les groupes Facebook

Certains groupes utilisent la fonction « mentorat » de Facebook. Cette fonction permet à des membres du groupe de se rendre disponibles pour soutenir, accompagner ou éduquer des personnes qui leur en feraient la demande par rapport à des sujets spécifiques. Il peut s'agir de sujets en lien avec les féminismes ou simplement d'offrir de l'écoute ou encore de proposer de l'aide sur des sujets en lien avec son expertise personnelle, par exemple, en graphisme. Paule a fait l'expérience de se proposer comme mentor sur le sujet des écoféminismes. Elle dit ne pas avoir reçu beaucoup de demandes, mais avoir quand même eu quelques échanges avec des membres du groupe qu'elle ne connaissait pas au préalable et qui souhaitaient en apprendre davantage sur le sujet. Dans mon expérience, le recours à la fonction « mentorat » est peu fréquent dans les groupes féministes québécois sur Facebook. Je n'en avais jamais entendu parler avant mon entretien avec Paule. Je suis allée vérifier comment avoir accès à la fonction et ce sont les administrateurices des groupes qui doivent l'activer pour que des membres puissent se proposer comme mentor. Il me semble que cette fonction gagnerait à être explorée davantage.

4.2.2 Comment intervenir auprès des autres : attitudes de bienveillance et de patience face à la différence /aux différents

Les pistes présentées jusqu'ici pour favoriser la solidarité relèvent largement des fonctionnalités de Facebook : les rôles d'administratrice et de modératrice, la création d'autres groupes et la fonction « mentorat ». Au-delà de ces solutions « techniques », des participant.es m'ont aussi partagé leurs réflexions et pratiques personnelles sur la manière de participer aux groupes de façon à favoriser la solidarité et l'accueil des personnes qui en sauraient encore peu sur le féminisme.

Ielles sont nombreuses à avoir parlé de l'importance que les principes de bienveillance et de *care* agissent à titre de guides pour intervenir de façon constructive face à une personne ayant tenu un discours jugé oppressif. C'est ce qu'Alex explique ici :

La seule chose qui est importante, quand on discute, c'est de pas nous-mêmes reproduire les schèmes de domination qui proviennent du patriarcat. [...] Fek de rester le plus possible empathique pi dans une volonté de *care*. Tsais, la définition du *care*, dans mon domaine, c'est vraiment comme : de l'empathie, mais aussi une volonté d'aider. Fek de faire ça, ça aide beaucoup à diminuer les tensions, parce que, souvent, ce qui rend les gens en colère, c'est de pas se sentir écoutés, tsais c'est un peu pour ça qu'on est féministes tout le monde là! [Rires] [...] C'est des trucs qui nous touchent dans notre vie, c'est des tensions dans notre vie, fek c'est normal que ça soit des tensions quand on en discute aussi. [...] C'est aussi quelque chose que, nous, en tant que personnes, on doit travailler : laisser des chances un peu. Pi oui, c'est dur, pi oui, des fois, ça marche pas. (Alex, 5 mars 2021)

Iel souligne au passage l'importance de faire preuve de patience en laissant des chances à chacun.e d'apprendre, mais aussi qu'aucune garantie n'est possible quand on entreprend la démarche d'accompagner quelqu'un.e dans sa prise de conscience. « Des fois, ça marche pas ». Ici, Alex nous rappelle que la pureté est impossible : même avec les meilleures intentions et l'approche la plus douce et pédagogique, il se peut que la personne refuse de se remettre en question. C'est donc un processus qui peut être frustrant parce que les efforts de patience et de *care* ne seront pas toujours récompensés.

Il est à noter que la bienveillance envers les autres ne semble possible que si on est en paix avec soi-même. Alex rapporte qu'avant d'être capable d'intervenir avec bienveillance comme iel le fait aujourd'hui, il lui a fallu du temps pour apprendre à reconnaître et respecter ses limites :

Moi, ça m'a pris quand même une coup' d'années après que j'aie su que je suis trans, d'en parler plus pi d'être vocale à ce sujet-là parce que les oppressions que je vivais directement me demandaient trop de jus à gérer pi je pouvais pas m'exposer encore plus à ça. Fek je pense

que ce qui aide à réduire les tensions c'est qu'on ait comme conscience de nos limites pi qu'on soit capable de rester dans le cadre de nos limites, parce que souvent, quand on explose, c'est qu'on s'est pas senti respecté.e, c'est sorti de nos limites, on n'a pas été capable de gérer ça parce qu'on en avait trop pi tsais, c'est correct que ça arrive, mais faut que ça soit un petit peu aussi dans nos normes de groupe d'être capable de nous-mêmes se donner de l'espace pour exister là. (Alex, 5 mars 2021)

Dans le passage suivant, iel explique que la capacité à reconnaître ses limites est liée à un processus de guérison qui doit d'abord être fait pour ensuite arriver à survivre aux micro-agressions quotidiennes qui appellent une intervention pédagogique. C'est comme s'il y avait un « passage obligé » pour Alex entre un premier moment de prise de conscience de son identité et des oppressions qui l'accompagnent, moment marqué par une attitude plus réactive et défensive, et un second moment où se développe la reconnaissance de ses propres limites et la capacité à éduquer les autres avec bienveillance.

Toutes ces réflexions-là, toutes ces questionnements-là que t'as par rapport à toi, toutes ces difficultés-là à te trouver dans le monde pi après ça toute l'irritation de genre te faire imposer la cisidentité bin c'est *fucking tough* à gérer. Fek c'est normal que tu puisses pas en prendre plus nécessairement, tsais quand tu te gères pas toi-même, tu vas pas essayer d'aller en faire plus, fek c'est ça qu'un moment donné j'ai compris parce que j'allais juste – tous les jours – pas bien. [...] Fek tsais, à moment donné j'ai juste fait comme : je vais arrêter d'en parler pour un temps. Je vais genre me sentir bien avec ça [identité trans], pi après ça, je vais recommencer. J'ai genre pris un break pour exister en tant que personne trans. [...] C'est que, quand on s'affirme fortement, on s'expose à des agressions veut, veut pas. Fek tsais, c'est correct aussi de prendre un temps pour être capable d'accepter les agressions de base qu'on vit au *day-to-day* pi après ça être capable de s'exposer pi en avoir plus. Moi, ça a été ça. C'est genre : ok je le sais qu'au travail je vais être tout le temps mégenré.e, faut que je commence à accepter ça avant d'être capable mettons d'en parler à mes collègues. Fek tsais, c'est des choses comme ça, d'être capable de progresser tranquillement. Faut que la blessure soit quand même un petit peu réparée avant qu'on recommence à taper dessus *I guess?* (Alex, 5 mars 2021)

À ce sujet, Alex n'est pas seul.e à m'avoir partagé l'expérience de ce « passage obligé ». Pour Alice, les débuts de sa prise de conscience féministe ont été marqués par une réactivité intense et beaucoup de colère. Elle n'arrivait pas à être douce devant l'ignorance qui éveille la révolte en elle.

T'as comme vraiment un moment dans ta vie où là, tu te rends compte de tout ce que t'as vécu pi de toute la marde que t'as gérée pi t'es tellement fâchée que t'as comme besoin de t'accrocher à quelque chose. Pi je pense que c'est à ce moment-là où j'étais vraiment fâchée contre le monde entier, j'haïssais tous les hommes, et donc j'avais tellement de haine, je voulais pas qu'ils fassent partie de mon mouvement parce que c'était à nous tsais? Mais je me rappelle d'une grosse chicane que j'avais eue avec un ami un soir en ayant bu où justement je disais « Non! Tu peux pas être féministe! » et tout ça, pi on s'était vraiment, vraiment beaucoup chicané.es toute la soirée, pi finalement, le lendemain j'étais : ah bin c'est un peu

con finalement parce que je me chicane avec mes amis alors qu'ils veulent nous aider pi je devrais plus lui filer de l'information pour que ça devienne un allié et tout ça. Mais je pense que ça prend du temps. Ça prend aussi du... Moi, le jour où j'ai vraiment réussi à contrôler la matière, c'est à ce moment-là où j'ai eu la capacité d'inclure des hommes dans ma lutte en fait, vraiment. Je me suis dit : si je suis capable de contrôler la matière et si quand ils me posent une question je suis capable de leur donner des réponses claires et tout ça, je suis inattaquable, je connais ma matière, c'est bon, tu peux pas aller essayer de trouver un trou et tout. Mais je pense que, avant de connaître ta matière, là t'as comme peur qu'on te démantèle complètement pi que tu te désorganises, pi que tu te mettes à pleurer, pi que là t'aies l'air ridicule. (Alice, 22 septembre 2020)

Alice parle donc moins d'un processus de guérison que d'un processus d'apprentissage qui lui permet de « maîtriser la matière » pour être en mesure de se défendre adéquatement devant des hommes qui remettraient en cause l'importance des luttes féministes. En même temps, elle m'a aussi dit que le féminisme lui avait sauvé la vie. Il semble donc y avoir, dans cet apprentissage, une forme de guérison également. C'est aussi l'expérience de Paule qui raconte avoir été très intransigente au début de son identification comme féministe, alors qu'elle se considère aujourd'hui plus nuancée et plus douce dans son approche des gens qui commettent des faux pas :

Tu vois, ça, c'est des façons que j'ai participé dans des groupes dernièrement : quand des gens posent des questions pi que je sens qu'ils vont peut-être se faire remettre à leur place parce que y'ont dit – tsais y'ont fait un faux pas pi que je le vois parce que je connais plus le sujet, je vais tout de suite répondre pour être sûre qu'ils se fassent pas cracher dessus. Tsais, j'suis comme « Hey non, c'est correct c'est juste... », je vais les diriger vers quelque chose, je vais essayer d'être douce avec ces personnes-là parce que je me dis ça te donne pas envie d'apprendre plus. Pi justement, je veux pas que les gens se sentent déconnectés comme je me suis sentie au début de ces groupes-là pi de ces communautés-là parce que, moi, ça m'a rendue amère du féminisme en général de voir autant de hargne. Donc ouin, j'essaye d'avoir le rôle un peu plus d'accueillir, de faire sentir bien, pi de donner la place à l'erreur pi à apprendre pi de devenir plus informé après (Paule, 9 septembre 2020)

Il est intéressant de souligner la tension qui ressort du discours de Paule par rapport à ses débuts dans les milieux féministes. D'une part, elle m'explique avoir elle-même été « intransigente pi presque – pas violente là, mais tsais, radicale » (Paule, 9 septembre 2020) à ses débuts dans les milieux féministes, mais en même temps, s'être sentie déconnectée de ces milieux à cause de ce genre d'attitude. Avec le temps, elle a fini par découvrir et forger pour elle-même un féminisme qui correspond mieux à sa vision du monde et sa personnalité :

C'est une chose qui est revenue beaucoup dans le livre *The Creation of feminist Consciousness* en tous cas : les femmes dans l'histoire ont écrit beaucoup pi se lisaient pas entre elles parce

qu'elles avaient pas accès à l'éducation, fek elles ont réécrit pendant des siècles les mêmes textes – pi, pour moi, c'est juste une image de comment si on s'informe entre nous... pi tsais on est à l'ère de l'information, on a accès là, mais si on se permet pas de l'avoir, bin on va réécrire toujours les mêmes choses, on va faire les mêmes débats, mais si on se permet d'évoluer pi de dire « hey tsais, c'est correct, tu savais pas cet élément-là, je vais te l'apporter pi qu'est-ce que t'as à dire maintenant que tu sais ça? Ah ok! » bin là, on va évoluer ensemble. (Paule, 9 septembre 2020)

Pour Paule, prendre conscience des conséquences de la mise à distance des femmes les unes des autres la motive à créer des ponts et à tendre la main vers celles qui n'ont pas encore eu accès à l'apprentissage nécessaire à la prise de conscience féministe. Cette pratique d'accompagnement est également celle de Zoé : « Tsais, je pense qu'il faut accompagner les gens, pi parler, expliquer, réexpliquer, réexpliquer, avoir des débats pi un moment donné, je pense, les gens ils peuvent changer. Pi moi aussi je peux changer, pi ça va sûrement être pour le mieux! » (Zoé, 10 septembre 2020).

Il ressort de ces différentes expériences que la patience et la bienveillance vont de pair si on souhaite créer des espaces de solidarité ouverts à accueillir les personnes qui ne sont pas encore sensibilisées à l'ensemble des oppressions, mais qui ont la volonté de le devenir.

De son côté, Jeanne défend fortement les approches bienveillantes et m'a beaucoup parlé de ses critiques à l'égard des call-outs entre féministes. Quand je lui ai demandé si elle en avait déjà subi personnellement, elle m'a dit que non. J'ai voulu savoir ce qui, selon elle, expliquait que ça ne lui soit jamais arrivé :

Je pense que je ne prends pas si souvent position, tsais mes prises de position font consensus. Pi peut-être une autre explication, pi là c'est vraiment personnel à moi, peut-être que je me trompe, mais, sur les réseaux sociaux, ma persona [rires]... je suis une personne qui met beaucoup, beaucoup de l'avant ma vulnérabilité, parce que ça fait partie de mes combats de la vie : je pense qu'on devrait reconnaître ça, que les gens sont vulnérables pi que c'est une force. Fek je pense que c'est comme reconnu peut-être que le moindrement que t'as une sensibilité, tu voudrais pas me faire de peine, pi t'es pas vraiment quelqu'un de foncièrement méchant, fek peut-être que les gens me prennent avec plus de douceur, je sais pas. [...] Pour moi c'est essentiel, parce que, effectivement tsais, cette personne-là – de l'écran – perd son humanité. Tsais, [...] derrière, y'a quelqu'un avec 4000 nuances, avec des blessures, pi de la vulnérabilité, pi des doutes, fek de le mettre de l'avant, [...] c'est une prise de pouvoir je pense, c'est de pas permettre à l'autre de te déshumaniser tsais? (Jeanne, 2 octobre 2020)

Cet extrait parle du développement d'un ethos qui assume sa vulnérabilité comme condition pour favoriser les échanges bienveillants. En effet, Jeanne fait de la vulnérabilité le rempart contre la déshumanisation. Ce faisant, elle s'approche de la conception butlérienne de la vulnérabilité : la vulnérabilité est une condition

commune à toutes et en avoir conscience – c'est-à-dire, savoir le reconnaître réellement – nous enjoint à se rapporter les un.es aux autres avec bienveillance. La force du concept de vulnérabilité butlérien est de nous encourager à reconnaître notre responsabilité dans le traitement juste et digne de toutes celles avec qui nous sommes en relation. Ici, l'humanité n'est pas définie par sa raison ou son indépendance, mais par sa relationnalité constitutive qui la rend, inmanquablement, vulnérable. Ainsi, Jeanne choisit de montrer sa vulnérabilité lorsqu'elle prend la parole sur les réseaux sociaux, elle montre qu'elle est faillible, elle fait preuve d'humilité et, en retour, les gens s'adressent à elle avec respect. Il me semble voir là une attitude bien peu commune sur les réseaux sociaux où plusieurs défendent leur point de vue comme si leur intégrité en dépendait, comme si reconnaître une maladresse ou une faute menaçait leur personne en entier. Oser reconnaître nos doutes et nos questionnements même au moment de formuler une opinion qui nous semble raisonnable et juste favoriserait sans doute des échanges plus bienveillants et constructifs.

4.2.3 Comment accueillir les interventions des autres : l'écoute radicale

Si la bienveillance permet d'intervenir de façon constructive auprès de personnes avec qui on est en désaccord, à l'inverse, on n'a pas le contrôle sur la façon dont d'autres personnes pourraient nous exprimer le leur. Ici, je présenterai Mia, participante dont je n'ai pas parlé depuis l'introduction, mais dont l'attitude correspond au sujet politique de la solidarité agonistique, entre autres parce qu'elle sait rester ouverte et à l'écoute des critiques qui lui sont formulées.

Durant notre entretien, Mia ne m'a pas parlé des call-outs ou des interventions véhémentes comme étant un enjeu problématique à régler ou à adresser. Elle m'a tout de même rapporté au moins une situation où elle a dit quelque chose qui ne correspondait pas au « bon féminisme » dans un des groupes dont elle est membre et où plusieurs autres membres du groupe lui ont rapidement « rentré dedans » (Mia, 7 octobre 2020). En me racontant son expérience, Mia ne m'a pas dit que c'était désagréable ou humiliant, au contraire, elle semblait super décontractée en en parlant. C'est à ce moment-là qu'elle m'a dit considérer être une personne avec qui il est ennuyeux de débattre parce qu'elle a tendance à croire que « tout le monde a un peu raison et un peu tort » (Mia, 7 octobre 2020). Mia dit prendre plaisir à essayer de comprendre le point de vue des autres et à nuancer ses propres positions à partir de ce qu'elle en apprend. Mia m'a semblé avoir intuitivement cette disposition à l'humilité et au conflit créatif. Ce n'est pas pour elle une attitude choisie ou engendrée par des expériences passées qui l'ont menée à modifier son attitude pour être plus réflexive. C'est simplement sa façon d'être : Mia incarne intuitivement ce que j'ai appelé *l'écoute radicale* (voir chapitre un). Elle ne prend pas les commentaires qu'on lui envoie personnellement,

elle ne culpabilise pas en s'imaginant avoir mal agi : même si elle se fait « rentrer dedans », elle reçoit chaque commentaire comme une opportunité de se questionner et d'apprendre comment d'autres personnes voient les choses.

Une chose dont Mia m'a beaucoup parlé durant notre entretien est son identité qui échappe à la catégorisation. Mia a grandi en Tunisie d'un père tunisien et d'une mère française, mais son apparence est celle d'une personne blanche. Elle m'a longuement expliqué comment, peu importe les personnes avec qui elle se trouvait, c'est comme si elle n'était jamais tout à fait une « insider », mais jamais tout à fait une « outsider » non plus. Ça lui a donné plusieurs expériences étranges où, dans un groupe de personnes blanches par exemple, elle a témoigné de discours racistes ou islamophobes décomplexés parce que ses interlocutrices n'avaient pas imaginé qu'elle puisse être Tunisienne musulmane. À l'inverse, elle m'a aussi raconté être consciente que sa couleur de peau lui accorde des privilèges que d'autres femmes tunisiennes n'ont pas parce qu'elles subissent plus directement le racisme et l'islamophobie. Ainsi, Mia, de par ses origines et son apparence, a toujours transgressé les frontières identitaires qui structurent les rapports sociaux. Peut-être que ces expériences ont quelque chose à voir avec sa disposition d'ouverture et son désir de comprendre tous les points de vue? Je ne sais pas si c'est le cas, mais il me semble en tous cas que Mia est à l'aise de naviguer dans les doutes et les incertitudes du conflit et de la dissension. Elle ne se laisse pas dicter quoi penser ou dire, elle s'affirme et assume ses prises de position, puis se remet en question ou nuance ses propos si elle le juge nécessaire *après avoir pris le temps de comprendre le point de vue de son interlocutrice*. Il s'agit précisément de la faculté de penser par soi-même identifiée par Arendt comme étant la source du jugement moral (Arendt, 2010). Il n'y a pas de quête de pureté chez Mia, au contraire, elle incarne l'imperfection et le courage du sujet politique nécessaire à la solidarité agonistique.

4.3 L'amitié comme motivation et comme modèle pour la solidarité?

Pour finir ce chapitre sur la solidarité, il me semble incontournable d'aborder le rôle de l'amitié dans la construction de solidarité féministe. Plusieurs participant.es m'ont parlé de l'importance de leurs amitiés dans le développement de leur conscience féministe et dans leur intégration au sein de groupes et de milieux féministes. Ces partages font écho aux travaux de l'influent sociologue des mouvements sociaux, Doug McAdam, qui a découvert qu'un des principaux facteurs d'implication dans un mouvement social est l'amitié (1986). Des personnes moins politiquement et socialement conscientisées, mais dont les ami.es participent à des manifestations ou s'impliquent dans des groupes militants ont davantage de chance d'éventuellement participer aux mêmes mouvements sociaux. Les recherches de McAdam portent sur la

militance dans le monde matériel, mais d'après les témoignages des participant.es à ma recherche, il me semble raisonnable d'en étendre les conclusions à la participation aux groupes virtuels liés à des mouvements sociaux.

Dans mon cas, par exemple, c'est une amie, Claudine Paillé²³, qui m'a invitée à rejoindre un premier groupe féministe sur Facebook en 2013. Suite à nos discussions en personne, elle m'a envoyé l'invitation que j'ai acceptée. Au départ, c'était surtout par curiosité. À l'époque, je percevais le féminisme comme un mouvement de victimes et je refusais de me reconnaître victime de quoi que ce soit. Les discours médiatiques masculinistes selon lesquels le féminisme serait allé trop loin avaient été efficaces sur moi. J'ai malgré tout suivi les échanges, les débats et les partages sur le groupe et j'ai fini par me reconnaître féministe et par en adopter les perspectives. Sans Claudine, j'aurais probablement quand même développé ma conscience féministe – j'étudiais en sociologie après tout –, mais il est évident que son amitié et sa bienveillance m'ont accompagnée dans ce processus de prise de conscience et d'éveil féministe. C'est aussi le cas de Charlie qui dit être très redevable à ses amitiés pour son processus de prise de conscience et d'apprentissage face aux systèmes d'oppression dont elle tire ses privilèges. Ici, elle explique quels enjeux la poussent à passer à l'action et pourquoi :

Charlie : C'est sûr que des enjeux qui me concernent directement, je vais grimper aux rideaux.

Camille : Qu'est-ce que tu veux dire par « qui te concernent directement »?

Charlie : Bin si on parle de rapports patriarcaux interpersonnels mettons hétéros, ou si y'a des propos lesbophobes, ou si y'a des propos biphobes, ou si y'a des propos... Pi aussi, quand je dis que ça me concerne directement, ça peut aussi être que ça concerne des personnes que j'aime beaucoup directement. Mettons, dans mon cercle d'ami.es, y'a beaucoup de femmes arabes, bin comme c'est sûr que les enjeux d'islamophobie je vais être vraiment, je vais grimper parce que bin ça a quelque chose d'émotif pi, pour moi, si tu tiens des propos islamophobes, bin c'est ça : c'est des femmes arabes, musulmanes, tsais, tu tiens des propos islamophobes, genre moi, c'est mes amies que tu viens d'attaquer, tsais. [...] Parce que en fait c'est ça, c'est que j'ai tellement appris à travers mes ami.es, mes ami.es m'ont tellement ouvert les yeux sur tellement d'affaires pi tsais si elles ont fait ça, c'est parce qu'elles me faisaient assez confiance pour le faire – autant des personnes trans, des personnes racisées... c'est qu'elles m'ont fait assez confiance pour le faire. Pi tsais, j'sais pas, ces amitiés-là pour moi c'est vraiment important, pi on dirait que je me mets moi-même une pression, pas de manière péjorative, mais je me mets moi-même une pression à comme *deliver* tsais? Comme : elles t'ont appris ces affaires-là pas juste pour que tu sois *cool* pi que tu saches les discours, mais genre parce que, criss, c'est important. Pi comme, c'est ça : je pense qu'il y a une espèce de volonté de ma

²³ Claudine m'a donné son consentement pour que je la nomme dans ce mémoire.

part de pas les décevoir, de pas gaspiller un peu toute cette énergie-là qu’elles ont mis sur mon éducation pi machin, machin, machin tsais [...] Pi je pense que c’est pas vrai que d’avoir des ami.es qui vivent des oppressions c’est suffisant pour te *wake up* sur certains enjeux parce qu’il peut y avoir vraiment beaucoup une forme d’instrumentalisation là-dedans pi de *tokenism* pi de *nanana*, mais en même temps, [...] tsais comme si mes ami.es me font assez confiance, c’est là où ce que je trouve que t’apprends énormément pi c’est ça, mais je pense que ça nécessite des relations où le conflit est possible pi c’est vraiment pas toutes les relations dans lesquelles le conflit est possible, je pense. (Charlie, 16 septembre 2020)

En effet, comme le dit Charlie, ça prend des relations où le conflit est possible, c’est-à-dire des relations où l’on peut avoir confiance que le respect est mutuel. C’est une discussion que j’ai souvent eue avec mon amie Sonia Alimi²⁴. Sonia est une féministe française d’origine tunisienne qui fait aujourd’hui ses études à Montréal, nos expériences sont donc très différentes, mais nos sensibilités sont proches. Ces différences entre nous et la façon dont on peut en discuter contribuent largement au développement de ma sensibilité face aux enjeux de racisme, d’islamophobie, de capacitisme et de sexisme modulé par ces différents systèmes d’oppression. Avec Sonia, j’ai la possibilité d’explorer des réflexions, des analyses et des hypothèses, même si elles sont maladroitement ou mal informées par mon ignorance, parce que nous avons une relation de confiance. Nous nous connaissons, nous savons que nous partageons la volonté et le désir d’un monde juste et exempt d’oppressions, nous savons aussi que nous ne savons pas tout et que nous sommes faillibles. Il nous est arrivé plus d’une fois d’avoir des conversations animées où elle m’a fait remarquer mes œillères. J’ai appris dans cette relation. Je n’ai pas eu peur qu’elle me rejette ou qu’elle me condamne parce que j’ai confiance en notre lien. Bien sûr, le conflit est toujours inquiétant : on n’a aucune garantie de sa résolution. Entre ami.es, l’amour qu’on a confiance de se porter mutuellement permet d’atténuer l’inquiétude dans le conflit, parce que l’amour facilite le pardon (Arendt, 2012, p. 255) et l’amour facilite la solidarité. Qu’en est-il de la solidarité au sein de groupes de personnes qui ne sont pas amies? Pour paraphraser Audre Lorde (2015, p. 96) : qu’en est-il de la coopération entre féministes qui ne s’aiment pas? Encore une fois, je me tourne vers Arendt pour répondre à ces questions.

4.3.1 Le pardon chez Arendt

Dans son chapitre sur l’action, Arendt consacre une section à la question du pardon (2012, p. 250). Sans entrer dans une discussion théorique approfondie de l’action chez Arendt, rappelons que les principales caractéristiques de cette dernière sont l’imprévisibilité et l’irréversibilité. Une personne qui agit engendre un processus potentiellement infini dont les conséquences ne peuvent jamais être anticipées. Le sujet se

²⁴ Sonia m’a donné son consentement pour que je la nomme dans ce mémoire.

trouve dépossédé de son action dès que cette dernière est engendrée parce qu'elle se trouve dès lors soumise au réseau des relations humaines qui se charge de la poursuivre : c'est pourquoi il est fort probable que les conséquences réelles de l'action ne correspondent pas aux intentions de son initiateurice. Ainsi, condamner sans appel toutes les personnes ayant initié des actions aux conséquences indésirables réduirait la communauté à néant :

[...] les manquements sont des faits de tous les jours dus à la nature même de l'action qui constamment établit de nouveaux rapports dans un réseau de relations, et il faut que l'on pardonne, que l'on laisse aller, pour que la vie puisse continuer en déliant constamment les hommes de ce qu'ils ont fait à leur insu. C'est seulement en se déliant ainsi mutuellement de ce qu'ils font que les hommes peuvent rester de libres agents ; c'est parce qu'ils sont toujours disposés à changer d'avis et à prendre un nouveau départ que l'on peut leur confier ce grand pouvoir qui est le leur de commencer du neuf, d'innover. (Arendt, 2012, p. 253)

Ainsi, le pardon permet de ne pas demeurer dans un état de constant rappel à nos erreurs du passé, mais d'être délié.es, par les autres, de nos actes afin de continuer à vivre ensemble²⁵. Arendt souligne cependant que, dans notre imaginaire collectif depuis Jésus de Nazareth, le pardon est perçu comme une pratique indissociable de l'amour :

Le pardon, avec la relation qu'il établit, est toujours une affaire éminemment personnelle (bien que non nécessairement individuelle ni privée) dans laquelle on pardonne *ce qui* a été commis par égard pour *celui qui* l'a commis. Cela aussi Jésus l'a nettement marqué (« Ses nombreux péchés lui sont pardonnés puisqu'elle a montré beaucoup d'amour. Mais celui à qui on pardonne peu montre peu d'amour »), et c'est pourquoi l'on pense communément que l'amour seul a le pouvoir de pardonner. (Arendt, 2012, p. 255)

Arendt arrive aux mêmes questions que nous : si le pardon – condition de la résolution des conflits et donc de la solidarité – dépend entièrement d'une relation d'amour, est-il alors vain de l'espérer entre personnes qui ne s'aiment pas? À cela, Arendt répond que, dans ces situations, le respect prend le relai de l'amour et enjoint au pardon.

Le respect, comparable à la *philia politikè* d'Aristote, est une sorte d'amitié sans intimité, sans proximité ; c'est une considération pour la personne à travers la distance que l'espace du monde met entre nous, et cette considération ne dépend pas de qualités que nous pouvons admirer, ni d'œuvres qui peuvent mériter toute notre estime. Ainsi de nos jours la disparition

²⁵ Il est important de noter qu'Arendt ne fait pas l'apologie d'un pardon universel. Il est clair dans ses écrits sur la responsabilité (Arendt, 2010) et sur le procès d'Eichmann (Arendt, 1991), qu'il existe des actes impardonnables. Comme ce projet porte sur les call-outs *abusifs* qui s'adressent à des offenses mineures, les écrits d'Arendt sur le pardon sont une ressource importante comme alternative à la condamnation sans appel des call-outs.

du respect, ou plutôt la conviction que l'on ne doit le respect qu'à ceux que l'on admire ou estime, constitue un symptôme très net de la dépersonnalisation croissante de la vie publique et sociale. (Arendt, 2012, p. 256)

Une des conditions pour le respect entre personnes qui ne s'aiment pas repose à mon avis dans la reconnaissance de notre vulnérabilité commune. Devant moi se trouvent, comme moi, des êtres faillibles, des êtres limités. Nous sommes toutes ignorant.es à notre façon. Mon expérience, mon ressenti et mes pensées ne sont pas immédiatement accessibles à mon interlocuteurice et vice versa. Il faut du temps et des efforts parfois répétés pour arriver à être compris.es par d'autres. Et, surtout, il m'apparaît important de garder en tête que la compréhension est elle-même un processus limité. De par son caractère interprétatif (Gadamer, 1996), la compréhension n'est jamais la correspondance parfaite entre les idées de deux êtres. Et, même dans les cas où la compréhension serait « réussie », cela ne signifie pas que les personnes seront en accord sur le sujet discuté. Ainsi, je suggère qu'une issue aux dynamiques mortifères des pratiques de call-outs abusifs est de remplacer les normes morales et idéologiques des espaces féministes progressistes par celle du respect. Si les espaces progressistes ne sont pas à même de préfigurer les idéaux de démocratie radicale et de pluralité, il est peu probable qu'ils soient le lieu de transformation de la logique de maîtrise en relations profondément respectueuses des différences. D'où la richesse de la conception du féminisme comme solidarité agonistique : être solidaires les un.es des autres non pas malgré les désaccords, malgré les différences et malgré le conflit, mais être solidaires les un.es des autres dans les désaccords, dans les différences et dans le conflit. La solidarité ne sera pas parfaite, elle ne sera pas totale et ne sera pas garantie, mais cela ne signifie pas qu'elle soit pour autant vouée à l'échec. Peut-être que de se réconcilier avec le caractère limité et imparfait de la solidarité permettrait d'en développer une plus radicale et plus durable.

CONCLUSION

Dans le cadre de ce mémoire, je me suis intéressée aux pratiques de call-outs, plus particulièrement, je me suis demandé quels rôles jouent ces pratiques dans les groupes féministes progressistes québécois sur Facebook, et quelles conséquences leur forme abusive a sur la pluralité au sein de ces groupes. Sans revenir en détail sur les différents éléments de réponse révélés par mon analyse, je propose une conclusion en trois temps qui s'attarde plus spécifiquement à la question de la pluralité arendtienne et des risques que pose conformisme aux espaces féministes progressistes, mais aussi à d'autres milieux.

De l'(in)compatibilité de la pluralité arendtienne et des groupes féministes progressistes

Dans des circonstances condamnatrices comme celles que j'ai décrites dans les groupes féministes progressistes sur Facebook, il semble plus difficile de s'exposer dans sa *singularité* (et d'ainsi participer à l'avènement de la pluralité) et plus tentant de démontrer sa *conformité* pour garantir sa place au sein du groupe. Arendt n'aurait pas été surprise par cette constatation : pour elle, toute forme de collectif ou de groupe politique militant qui dure dans le temps, risque tôt ou tard d'adopter des tendances conformistes. Les groupes féministes progressistes sur Facebook correspondent à ces groupes qui durent dans le temps : il ne s'agit pas de groupes créés dans un but précis et appelés à se dissoudre une fois le but atteint. Il s'agit plutôt de groupes de soutien et d'échange qui adoptent une perspective féministe progressiste sans toutefois avoir de but concret précis : ces groupes existent pour eux-mêmes, ils sont en eux-mêmes une finalité, c'est-à-dire d'être des espaces de soutien entre féministes. J'ai malgré tout considéré pertinent d'utiliser les lunettes arendtienes pour proposer une critique interne des dynamiques qu'on y trouve, car sa conception de la pluralité permet une critique solide de toute forme de conformisme. En effet, on peut supposer que chacun de ces groupes est en quelque sorte un microcosme utopique à l'image du monde plus juste que les membres souhaitent voir advenir. Ne devrions-nous alors pas prendre au sérieux et questionner la tendance au conformisme qui s'y dessine? Le monde progressiste que nous nous souhaitons n'a-t-il pas l'ambition de favoriser un être-ensemble dans nos différences? J'ai montré dans le chapitre quatre que les autrices afroféministes Audre Lorde et bell hooks ainsi que la théoricienne politique Bonnie Honig ont développé une conception de la solidarité dans le conflit et les différences qui est tout à fait compatible avec celle de la pluralité arendtienne. Plutôt que de renoncer à la possibilité de créer des groupes solidaires et pluriels qui durent dans le temps, elles ont choisi de mettre au cœur de ces groupes le défi de la pluralité : d'en faire une de leurs finalités.

Au sujet du conformisme, j'ai interrogé les participant.es à savoir s'ielles considéraient certains sujets ou prises de position comme étant tabous au sein des groupes féministes progressistes sur Facebook. Pour montrer ce vers quoi les réflexions féministes pourraient s'ouvrir si la perspective d'une solidarité agonistique se réalisait dans ces espaces, je présenterai ici quelques-unes des réponses obtenues lors de mes entretiens.

Ce que cachent les silences : quelques tabous dans les groupes féministes progressistes

Le conformisme, par le biais de l'autocensure qu'il peut engendrer, génère des angles morts, des silences parfois épais dans lesquels se cachent des préoccupations qui pourraient pourtant enrichir les débats et les luttes féministes. Les participant.es à cette recherche m'ont partagé quelques-unes de leurs préoccupations silencieuses, je les présenterai en trois thèmes : liberté sexuelle et sexualité spirituelle ; empathie envers les agresseurs ; et responsabilité des féministes.

Liberté sexuelle et sexualité spirituelle

À la question sur les tabous, Paule m'a partagé son inconfort avec certains discours sur la sexualité dans les espaces féministes progressistes et sa peur d'aborder le sujet sur les groupes :

Je pense à genre la liberté sexuelle qui est née il y a plusieurs décennies. Pi maintenant, je trouve que de la façon que nos moeurs sexuelles sont... tsais ils proviennent directement d'une éducation qui est trop limitée, qui banalise la sexualité pi qui la rend comme si c'était juste un autre sport. Pi pour moi c'est pas ça, pi c'est vraiment grave de le voir comme ça. Pi je trouve que dans les milieux féministes on veut vraiment encourager les personnes à se sentir bien dans leur sexualité – pi ça c'est important : qu'elles se sentent comme libres, qu'elles puissent essayer ce qu'elles veulent, pi *nanana* –, mais je trouve que on banalise pi on rend égal tout ce qui est sexuel pi intime, parce qu'on veut tellement donner la permission, pi on veut tellement dire que tu peux tout faire pour être un peu en opposé avec justement le clergé qui était vraiment *trash* aussi, qui nous disait de rien faire. Mais moi je suis pas à l'aise qu'on dise juste comme : « ah oui, mais on s'en fout! », tsais y'a des conséquences liées à la sexualité pi on les sait : tu peux tomber enceinte, tu peux tomber malade, tu peux te rendre malade intérieurement aussi, pi c'est quelque chose qu'on parle pas beaucoup pi qui est peut-être aussi un peu tabou, je sais pas, mais de parler des conséquences émotives pi énergétiques d'avoir du sexe, [...] c'est beaucoup à accueillir! Pi je trouve qu'on en parle pas... En tous cas, j'ai l'impression qu'il y a un espèce de « on s'en fout » volontaire, forcé, comme : « ah oui, on couche avec des gens pi c'est correct pi pas de jugement pi *nanana* ». C'est correct, on juge pas, mais je sais pas, il manque le côté éducation sur ce que ça fait, ce que c'est vraiment une relation sexuelle, c'est quand même un genre de rituel [...], c'est une action qui a un sens, qui est symbolique, qui peut te transformer en tant qu'humain. En tous cas, pour moi c'est un petit peu problématique la façon qu'on l'aborde, mais je me sens mal parce que on dirait que je me juge, pi je me dis « ah bin t'es bin trop conservatrice! » (Paule, 9 septembre 2020)

Paule a une vision de la sexualité qu'elle qualifie de spirituelle où l'intimité est un moment d'échange vulnérabilisant et privilégié entre des personnes qui consentent à s'ouvrir les un.es aux autres. Pour elle, les rapports sexuels n'ont rien de banal et si elle considère important de ne pas juger les personnes qui ne vivent par leur sexualité comme elle, elle considère qu'il serait important de faire place à une pluralité de discours sur le sujet puisqu'il s'agit, qu'on le veuille ou non, d'enjeux complexes et très personnels à chacun.e. À l'ère de #MeToo et des discours sur le consentement, il me semble que Paule marque un point important avec cette invitation à pluraliser les discours sur la sexualité. Peut-être que de faire place à des discours qui considèrent les relations sexuelles davantage comme un rituel, pour reprendre l'expression de Paule, contribuerait à aider certaines personnes à mettre leurs limites plutôt qu'à se sentir prudes si elles ont l'impression que la personne avec qui elles envisagent avoir une relation sexuelle ne voit pas les choses de la même façon.

Empathie envers les agresseur.es

La notion d'empathie envers les agresseur.es, non pas pour les déresponsabiliser, mais plutôt dans le sens de faire place à des réflexions sur le cycle de la violence (en anglais, on entend souvent l'expression *hurt people hurt people* – les personnes souffrantes font souffrir à leur tour) a également été soulevée par quelques participant.es comme relevant du tabou. L'inquiétude des participant.es est que si elles osaient aborder ces questions dans les groupes, ces réflexions seraient reçues comme une tentative d'inverser les rôles de victimes et d'agresseur.es, alors que, ce qu'elles tentent plutôt de faire valoir est que la violence envers les femmes ne cessera jamais si on ne cherche pas à éradiquer le problème à sa source : des hommes souffrants qui agressent ou attaquent les personnes que la culture du viol leur désigne comme « disponibles » – des femmes et des personnes trans – pour assouvir leur désir de contrôle. En effet, face à des situations de violences récurrentes et systémiques, n'est-il pas important de savoir développer des solutions complexes qui travaillent sur plusieurs fronts à la fois? Alex m'a même parlé de savoir faire preuve d'empathie envers les pédophiles, rappelant que plusieurs pédophiles souffrent de leur attirance pour les enfants et qu'il faudrait savoir les aider avant qu'elles commettent l'irréparable.

La notion de pédophilie. [...] Oui, c'est *fucking* fâchant les agressions envers les enfants, mais si on n'en parle pas, on continue à ne pas faire de prévention. [...] Y'a aucun groupe – bin je sais pas à Montréal, mais à Québec, y'a aucun groupe qui offre du soutien aux pédophiles avant qu'ils fassent des crimes, fek ça c'est *tough*, pi genre, les pédophiles c'est encore majoritairement des hommes, fek j'ai l'impression que ça concerne les féministes, mais on peut pas en parler c'est trop tabou. [...] Les gens veulent pas qu'on parle de pédophiles, ils veulent les démoniser le plus possible. Alors que tsais, je comprends que quelqu'un qui a violé

un enfant tu peux le démoniser, mais ceux qui ont cette maladie-là, qui ont une attirance envers les enfants dans leur tête, genre on peut tu essayer de leur donner des soins avant qu'ils blessent un enfant? (Alex, 5 mars 2021)

De tous les tabous qui ont été soulevés lors des entretiens, c'en est un auquel je n'aurais moi-même jamais pensé – sujet tellement tabou, pour moi du moins, que ça relevait même de l'impensable. Toutefois, en écoutant Alex, iel-même survivant.e d'agressions sexuelles pendant son enfance, je suis devenue sensible à ses arguments et à l'importance de créer des espaces pour aborder le sujet dans les groupes féministes progressistes.

Responsabilité des féministes

Femmes violentes, hommes victimes

Marjo, de son côté, m'a parlé du tabou de la violence des femmes. Dans son expérience, il n'est pas envisageable d'aborder le sujet des femmes violentes, particulièrement envers les hommes, dans les groupes féministes progressistes – comme si aborder ce sujet invalidait le fait que les femmes sont majoritairement victimes de la violence des hommes. À l'inverse, Josiane m'explique qu'un tabou tenace, à son avis, est celui des hommes victimes du patriarcat. Elle a parfois tenté d'aborder le sujet dans des espaces féministes en ligne et a été reçue comme une traîtresse. À son avis il serait important de reconnaître que le patriarcat impose des normes de genre qui font violence à tout le monde, incluant aux hommes. Elle ne nie pas que les hommes sont violents envers les femmes, elle ne déresponsabilise pas les hommes des violences patriarcales qu'ils (re)produisent, mais elle fait remarquer que la socialisation masculine est violente et qu'il serait important de pouvoir en discuter dans les espaces féministes progressistes sans être condamné.e par le groupe. À son avis, il s'agit d'un sujet incontournable si on veut lutter sérieusement contre le patriarcat.

Quand le statut de victime sert à se déresponsabiliser

Thalie a quant à elle abordé le rapport entre victimisation et responsabilité dans les espaces féministes. Elle parlait non pas de la responsabilité des féministes face aux violences qu'on peut exercer à titre d'opresseur.es, mais de la responsabilité qu'on peut parfois porter dans certaines de nos expériences de violences subies. Dans sa réponse à ma question sur les tabous, Thalie m'a rappelé les propos de bell hooks présentés dans le chapitre 4 quand elle a critiqué le fait qu'un des mots d'ordre féministes implicites semble être « nous sommes des victimes » (Thalie, 30 septembre 2020). Comme s'il fallait être victime pour être féministe et comme si le fait d'être victime d'oppressions évacuait toute responsabilité face à notre vécu d'oppression. Au fond, Thalie parle ici de la dimension intériorisée des oppressions et de l'importance de se

remettre en question et de se responsabiliser vis-à-vis cette part de nous-mêmes qui contribue, même passivement, aux violences qu'on subit. Pour elle, se reconnaître comme victime, sans chercher à comprendre en même temps pourquoi nous avons accepté telle ou telle situation – et donc, sans chercher à comprendre notre responsabilité, même minime, dans les épreuves que nous vivons²⁶ – c'est se couper des seules questions qui permettraient de mettre à jour notre pouvoir, notre capacité d'agir face à l'oppression. L'argument que fait Thalie à l'encontre de la tendance à la victimisation dans les espaces féministes vise précisément à montrer l'importance de savoir se responsabiliser pour arriver à une émancipation réelle.

Qu'il s'agisse de se responsabiliser vis-à-vis des violences subies ou des violences exercées, le principe qui consiste à reconnaître notre capacité d'agir et ses conséquences demeure le même. Il s'agit de réflexions importantes parce qu'elles montrent le risque que courent les mouvements féministes qui (re)produisent, même implicitement, cette logique de victimisation déresponsabilisante : c'est-à-dire de faire dépendre l'émancipation de ses membres de la bonne volonté de leurs oppresseur.es. En effet, même si toutes les oppresseur.es cessaient d'opprimer, notre émancipation et notre devenir-sujet-politique dépendraient encore et toujours de *notre* capacité à agir – de notre courage à nous affirmer en tant que sujet singulier devant et parmi d'autres sujets singuliers. Cette capacité d'agir et le statut de sujet politique sont indissociables de la reconnaissance de notre responsabilité.

* * *

Ces différents exemples de tabous me semblent pointer vers une chose : la menace que les contradictions ou les nuances peuvent représenter pour les mouvements féministes. Un peu comme si le fait d'introduire des nuances ou des tensions pouvait nuire au message des mouvements féministes, comme si on avait toutes peur que ces nuances et ces tensions soient reprises et instrumentalisées par les masculinistes et les antiféministes pour décrédibiliser nos luttes. Pour se protéger de cette récupération malveillante, on préfère écraser les dissensions et éviter les discussions difficiles. Après avoir rencontré les participant.es à cette recherche, il m'apparaît au contraire important de faire place à nos différends et nos différences

²⁶ Entendons-nous : certaines violences n'impliquent aucune responsabilité, même minime, de la part des victimes. Il est cependant des situations plus floues, des zones plus grises, où il est important, comme l'exprime Thalie, de savoir reconnaître quelle part de responsabilité on porte dans notre sort. Il ne s'agit pas de déresponsabiliser la personne ou le groupe qui nous fait souffrir, mais bien de découvrir où nous sommes agentif.ves afin de participer activement à notre propre émancipation plutôt que d'attendre que la bonne volonté des oppresseur.es nous libère.

comme nous y enjoignent les féministes qui font du conflit l'occasion de resserrer nos liens de solidarité et d'en créer de nouveaux.

De l'impureté du devenir-féministe

Avant de terminer ce mémoire, je reviendrai sur une idée présentée dans le chapitre quatre, dans la section sur la bienveillance. Plusieurs participant.es m'ont fait part de leur « devenir féministe » comme d'une longue histoire marquée par différents moments où leur attitude était initialement plus condamnatrice (de tout ce qui s'écartait de leurs convictions féministes naissantes) pour devenir de plus en plus ouverte aux débats et aux discussions plus pédagogiques (avec des personnes qui n'adhèrent pas déjà aux discours féministes). Malgré qu'elles aient fait usage de pratiques discursives virulentes et condamnatrices dans le passé, elles font partie des participant.es qui sont aujourd'hui très critiques des call-outs ou des interventions condescendantes/agressives entre féministes – des conflits mortifères – et qui défendaient au contraire des approches plus constructives et bienveillantes.

J'ai été fortement interpellée par ces témoignages parce qu'ils m'ont rappelé que les groupes féministes sur Facebook sont des espaces où se côtoient de nombreuses personnes (le groupe féministe québécois le plus populaire – à ma connaissance – compte plus de 5 500 membres). Toutes ces personnes n'en sont pas au même point dans leur « devenir féministe ». Ainsi, il serait intéressant de faire une recherche comparative où le rapport aux call-outs de « nouvelles » féministes serait contrasté avec celui de féministes qui « maîtrisent la matière » depuis longtemps, pour reprendre l'expression d'Alice (voir chapitre quatre). Peut-être que pour certaines personnes les groupes féministes sont un espace où il est sécuritaire d'exprimer sa colère et son agressivité envers les injustices dont elles sont en train de prendre conscience? Peut-être que les call-outs jouent aussi ce rôle d'exutoire pour l'indignation et que les groupes féministes progressistes sont un lieu privilégié pour l'exprimer parce qu'on peut avoir confiance que l'indignation y sera bien accueillie, qu'on ne sera pas seule à défendre ses convictions? Ces questions soulèveraient alors un aspect paradoxal des call-outs sur les groupes où, d'un côté, comme on l'a vu, les call-outs peuvent engendrer le désengagement féministe de certain.es, mais de l'autre, être l'une des conditions du renforcement de cet engagement. Cette apparente contradiction n'est pas incompatible avec la solidarité agonistique proposée dans le dernier chapitre, mais une recherche vérifiant l'hypothèse que je propose ici permettrait sans doute aux membres des groupes de mieux comprendre les dynamiques qui se jouent en leur sein afin d'apprendre à explorer les motivations de leurs « co-féministes » avant de les condamner ou d'en être intimidé.es.

Dans tous les cas, je maintiens que de favoriser une conception agonistique de la solidarité permet de rester dans le trouble occasionné par les différentes tensions et contradictions qui traversent les milieux féministes progressistes, tout en continuant à marcher les un.es vers les autres sans succomber aux tirs-amis.

Au-delà des groupes féministes sur Facebook...

Et après, qu'en est-il de tous ces espaces académiques, artistiques ou médiatiques, où se jouent des dynamiques analogues à celles décrites dans ce mémoire? Des rapprochements et des différences seraient à identifier, entre autres, avec les dynamiques qui caractérisent les débats de société polarisants sur la liberté d'expression et la liberté académique (qui ne sont pas la même chose, mais qui sont souvent confondues). La différence non négligeable qui distingue les groupes auxquels je me suis intéressée et les débats de sociétés que je viens de nommer est que les groupes sur lesquels je travaille réunissent, en principe, des personnes qui partagent minimalement les valeurs progressistes de justice sociale et le désir de mettre fin aux oppressions – capitalistes, racistes, coloniales, capacitistes, patriarcales. Cet engagement commun crée des bases à partir desquelles construire le dialogue, même dans le conflit : les membres de ces groupes partagent une grammaire ontologique commune, c'est-à-dire que leur façon de voir le monde et de cadrer les enjeux est compatible, ce qui n'est pas le cas des intervenant.es opposé.es dans les débats plus larges sur la liberté d'expression et académique. Toutefois, les analyses proposées sur le rôle de la position sociale et de la réflexivité dans le rapport à l'Autre ; sur la tendance à parfois éviter le débat avec des personnes différemment positionnées au sein des rapports de pouvoir plutôt que d'oser engager le dialogue en pleine reconnaissance de leur capacité d'agir ; sur la façon dont les enjeux du politiquement correct sont parfois instrumentalisés par les personnes privilégiées pour se faire des « points militants » ; sur la peur de prendre la parole pour ouvrir des perspectives jusqu'ici occultées par les débats polarisés sur des questions de société complexes ; toutes ces pistes d'analyse gagneraient à être explorées dans les recherches sur les débats sociaux qui divisent et polarisent.

Créer des espaces pour mener ces débats hors des lieux où le dialogue est transformé en spectacle et où l'écoute n'a rien de radical est un défi de taille. Reconnaître pleinement le fait inaliénable qu'on partage le monde avec des personnes qu'on n'a pas choisies favoriserait sans doute un esprit de solidarité agonistique pour des débats constructifs, nuancés et moins polarisés.

ANNEXE A

Grille d'entretien

1. Peux-tu commencer par me parler un peu de toi-même : te présenter en mentionnant ton nom, ton âge, ton occupation...
 - ↳ Qu'est-ce qui t'a donné envie de participer à mon projet? Qu'est-ce qui t'a interpellée dans mon annonce?
2. Qu'est-ce que c'est pour toi « être féministe »?
 - ↳ Comment définirais-tu le féminisme?
 - ↳ Qui sont les actrices ou les acteurs du féminisme selon toi?
 - ↳ Comment en es-tu venue à te définir comme féministe?
 - ↳ Peux-tu me raconter tes premiers contacts avec le féminisme ou des féministes?
3. À quels groupes ou espaces virtuels féministes participes-tu sur les réseaux sociaux?
 - ↳ Comment les choisis-tu?
 - Quelles valeurs et principes véhiculent-ils? En d'autres termes, quelle définition du féminisme les anime? Est-ce que c'est la même chose pour tous ces groupes?
 - Est-ce que l'appartenance à des groupes féministes virtuels a joué un rôle dans le développement de ton identité féministe? Si oui, peux-tu m'en parler?
4. As-tu déjà **participé** à des débats – ou pris position lors de débats – sur les groupes féministes dont tu fais partie?
 - ↳ Si oui, peux-tu m'en donner des exemples : sur quels sujets ou enjeux, quelles étaient les positions défendues, quelle était la tienne, etc.?
 - Pourquoi es-tu interpellée par ces sujets ou ces enjeux-là en particulier?
 - Y a-t-il des sujets ou des enjeux à propos desquels tu évites de commenter ou de publier? Si oui, lesquels et pourquoi?
 - ↳ Comment décrirais-tu l'atmosphère des débats et désaccords sur ces groupes?
 - ↳ Quelles sont les émotions qui t'habitent lors de ces échanges? Pourquoi ces émotions en particulier à ton avis?
5. As-tu déjà **été témoin** de débats sur les groupes féministes dont tu fais partie?
 - ↳ Si oui, peux-tu m'en donner des exemples?
 - ↳ Quelles sont les émotions qui t'habitent lorsque tu es témoin de ces débats? Pourquoi ces émotions en particulier à ton avis?
6. Peux-tu identifier des sujets sensibles au sein des espaces féministes progressistes auxquels tu appartiens?
 - ↳ Selon toi, qu'est-ce qui explique que ces sujets soient sensibles?
 - ↳ Comment se déroulent les discussions où il est question de ces sujets?
7. Selon ton expérience, existe-t-il des sujets, des enjeux ou des opinions/prises de positions par rapport à ces enjeux qui sont tabous au sein des espaces féministes progressistes?
 - ↳ Si oui, lesquels?

- Comment imaginerai-tu les réactions des membres de ces espaces si toi ou une autre personne essayait d'entamer une discussion sur un de ces sujets ou ces sujets ou adoptait cette opinion/prise de position?
8. Comment sont vécus les désaccords au sein de ces espaces féministes? Et les conflits?
- ↳ Quelles sont les principales sources de conflit au sein de ces espaces selon toi?
 - ↳ As-tu l'impression qu'il est possible de poser des questions sur - ou de remettre en question les idées consensuelles dans ces espaces féministes progressistes?
 - ↳ T'est-il déjà arrivé d'être en désaccord avec des idées qui semblent consensuelles dans les espaces féministes?
 - Si oui, peux-tu m'en donner quelques exemples?
 - Comment est-ce que ça te fait sentir de constater ton désaccord avec une idée qui fait consensus dans un groupe dont tu fais partie?
 - Et est-ce que ça t'arrive de l'exprimer publiquement? Si oui, peux-tu me raconter comment ça se passe?
 - Te souviens-tu d'avoir déjà été convaincue de changer d'avis soit après avoir discuté avec des membres de ces groupes ou après avoir lu et pris connaissance des débats? Si oui, peux-tu me donner des exemples?
9. Au sein de ces groupes, sens-tu qu'il existe, explicitement ou implicitement, une ou des idée(s) quant à ce qui constitue une « bonne » féministe?
- ↳ Si oui, peux-tu m'en parler et me préciser ce qui te donne cette impression?
 - ↳ Au contraire, au sein de ces groupes, sens-tu qu'il existe, explicitement ou implicitement, une ou des idée(s) quant à ce qui constitue une « mauvaise » féministe?
 - Si oui, peux-tu m'en parler et me préciser ce qui te donne cette impression?
 - Comment sont reçues les membres qui présentent un ou des attributs associés à cette idée de la « mauvaise » féministe?
10. T'est-il déjà arrivé d'avoir peur de prendre la parole dans ces groupes féministes?
- ↳ Si oui, peux-tu m'en donner quelques exemples?
 - ↳ Selon toi, les espaces féministes virtuels constituent-ils des « safe spaces » pour les femmes qui y participent? Pourquoi?
11. Est-ce que les voix de toutes les personnes membres de ces espaces sont entendues et valorisées?
- ↳ Est-ce que cela varie selon le sujet ou les enjeux abordés? Est-ce que l'écoute ou la valorisation des voix varient selon leur rapport au sujet ou aux enjeux abordés? Si oui, comment et pourquoi?
12. Quelle place occupe le pardon dans les groupes féministes desquels tu es membre?
- ↳ Est-ce que certains groupes de personnes sont plus difficiles à pardonner que d'autres? Pourquoi?
 - ↳ Est-ce que certains propos sont plus difficiles à pardonner que d'autres? Pourquoi?
13. Peux-tu me donner des exemples de commentaires ou de discours qui sont inacceptables pour toi en tant que féministe?
- ↳ Quelle serait ta réaction si une personne membre d'un des groupes féministes dont tu fais partie tenait ce genre de discours?

BIBLIOGRAPHIE

- À propos des Pages Facebook. (s. d.). Pages d'aide pour Facebook Business. <https://fr-ca.facebook.com/business/help/461775097570076>
- Adams, T. E., Holman Jones, S. et Ellis, C. (2014). *Autoethnography: Understanding Qualitative Research*. Oxford University Press, Incorporated.
<http://ebookcentral.proquest.com/lib/uqam/detail.action?docID=1784095>
- Ahmad, A. (2015). A Note on Call-Out Culture. *Briarpatch Magazine*.
<https://briarpatchmagazine.com/articles/view/a-note-on-call-out-culture>
- Ahmad, A. (2017). When Calling Out Makes Sense. *Briarpatch Magazine*.
<https://briarpatchmagazine.com/articles/view/when-calling-out-makes-sense>
- Akanbi, A. (2018). *The Problem with Wokeness | Ayishat Akanbi*. Double Down News.
<https://www.filmsforaction.org/watch/the-problem-with-wokeness-ayishat-akanbi/>
- Akanbi, A. (2020). *The Problem with Cancel Culture | Ayishat Akanbi - YouTube*. Double Down News.
<https://www.youtube.com/watch?v=N3ZjTg1OpIE&t=1s>
- Almeida, J., Bilge, S., Lopez, M., Pierre, A., Myrgianie Jean-François, K. et Sharane, S. (2019, 4 mars). *Le blanchiment de l'intersectionnalité, organisé par FRUeS (Féministes Racisé.es Uni.es et Solidaires)* [Panel]. dans le cadre de la Semaine de mobilisations féministes sur l'intersectionnalité, Montréal.
- Anderson, D. E. (2018). *Problematic: how toxic callout culture is destroying feminism*. Potomac Books, an imprint of the University of Nebraska Press.
- Arendt, H. (1991). *Eichmann à Jerusalem: rapport sur la banalité du mal*. Gallimard.
- Arendt, H. (2010). *Responsabilité et jugement* (J.-L. Fidel, trad.). Payot & Rivages.
- Arendt, H. (2012). *L'humaine condition*. Gallimard.
- Baglow, J. (2015a). Politically sidelined: Silos and Enclaves (Part 1). *rabble.ca*.
<https://rabble.ca/blogs/bloggers/j-baglow/2015/04/politically-sidelined-silos-and-enclaves-part-1>
- Baglow, J. (2015b). Politically sidelined: Silos and enclaves (Part 2). *rabble.ca*.
<https://rabble.ca/blogs/bloggers/j-baglow/2015/04/politically-sidelined-silos-and-enclaves-part-2>
- Baglow, J. (2015c). Politically sidelined: Silos and Enclaves (Part 3). *rabble.ca*.
<https://rabble.ca/blogs/bloggers/j-baglow/2015/04/politically-sidelined-silos-and-enclaves-part-3>
- Bakare, L. et Davies, C. (2020, 2 juin). Blackout Tuesday: black squares dominate social media and spark debate. *The Guardian*, section World news. <https://www.theguardian.com/us-news/2020/jun/02/blackout-tuesday-dominates-social-media-millions-show-solidarity-george-floyd>

- Bayetti Flores, V. (2013). On cynicism, calling out, and creating movements that don't leave our people behind. *Feministing*. <http://feministing.com/2013/12/20/on-cynicism-calling-out-and-creating-movements-that-dont-leave-our-people-behind/>
- Ben Soltane, S. (2020). La loi 21 vue à travers le prisme des « ségrégations respectables ». Dans L. Celis, D. Dabby, D. Leydet et V. Romani (dir.), *Modération ou extrémisme ? : regards critiques sur la loi 21* (p. 131-145). Presses de l'Université Laval. <http://epe.lac-bac.gc.ca/101/200/300/pul/moderation/9782763749754.pdf>
- Benhadjoudja, L. et Celis, L. (2020). Colonialité du pouvoir au temps de la loi 21: Pistes de réflexion. Dans L. Celis, D. Dabby, D. Leydet et V. Romani (dir.), *Modération ou extrémisme ? : regards critiques sur la loi 21* (p. 117-130). Presses de l'Université Laval. <http://epe.lac-bac.gc.ca/101/200/300/pul/moderation/9782763749754.pdf>
- Bertrand, D. (2018). L'essor du féminisme en ligne. *Reseaux*, 208209(2), 232-257.
- Boudou, B. (2017). *Politique de l'hospitalité: une généalogie conceptuelle*. CNRS éditions.
- Brice, M. (2014). On Anger. *Mattie Brice - Alternate Ending*. <http://www.mattiebrice.com/on-anger/>
- Brightwell, L. (2015). The shitty things we do to each other in activist communities. *rabble.ca*. <https://rabble.ca/blogs/bloggers/laura-brightwell/2015/03/shitty-things-we-do-to-each-other-activist-communities>
- brown, adrienne maree. (2010). by any means necessary.... *adrienne maree brown*. <http://adriennemareebrown.net/2010/05/19/by-any-means-necessary/>
- Burns, K. (2017a). How Call Out Culture Snowballed & Why It's Here To Stay. *Everyday Feminism*. <https://everydayfeminism.com/2017/09/call-culture-snowballed-stay/>
- Burns, K. (2017b). Public Forgiveness: The Crucial Missing Step To Making Call Out Culture Non-Toxic. *Everyday Feminism*. <https://everydayfeminism.com/2017/08/public-forgiveness-callout-culture/>
- Butler, J. (2006). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. Verso.
- Butler, J. (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Pilot project. eBook available to selected US libraries only). Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674495548>
- Butler, J. (2016). Rethinking Vulnerability and Resistance. Dans J. Butler, Z. Gambetti et L. Sabsay (dir.), *Vulnerability in resistance* (p. 12-27). Duke University Press.
- Celis, L., Dabby, D., Leydet, D. et Romani, V. (2020). *Modération ou extrémisme ? : regards critiques sur la loi 21*. Presses de l'Université Laval. [1 ressource en ligne (xi, 257 pages)]. <http://epe.lac-bac.gc.ca/101/200/300/pul/moderation/9782763749754.pdf>
- Cross, K. (2014). Words, Words, Words: On Toxicity and Abuse in Online Activism. *Cross With You*. <https://quinnae.com/2014/01/03/words-words-words-on-toxicity-and-abuse-in-online-activism/>
- Cross, K. (2015a). So you've been publicly scapegoated: Why we must speak out on call-out culture. *Feministing*. <http://feministing.com/2015/04/16/so-youve-been-publicly-scapegoated-why-we->

must-speak-out-on-call-out-culture/

- Cross, K. (2015b). Words for cutting: Why we need to stop abusing “the tone argument”. *Feministing*. <http://feministing.com/2015/04/23/words-for-cutting-why-we-need-to-stop-abusing-the-tone-argument/>
- Crossley, A. D. (2015). Facebook Feminism: Social Media, Blogs, and New Technologies of Contemporary U.S. Feminism*. *Mobilization: An International Quarterly*, 20(2), 253-268. <https://doi.org/10.17813/1086-671X-20-2-253>
- de Kervasdoué, C. (2020). *Comment la « cancel culture » se développe tardivement en France*. France Culture. <https://www.franceculture.fr/societe/comment-la-cancel-culture-se-developpe-tardivement-en-france>
- dell’Olio, A. (1970). Divisiveness and Self-Destruction in the Women’s Movement. *CWLU News*, juillet. <https://static1.squarespace.com/static/555557d5e4b0cc5c1ed71116/t/57daab48c534a5e7b8c6b316/1473948593965/CWLUNews004.pdf>
- Destiné, V. (2019). Profession : social justice warrior. *24 heures*. <https://www.24heures.ca/2019/09/06/profession--social-justice-warrior>
- Dworkin, A. (2012). *Les femmes de droite*. Remue-ménage.
- Eady, T. (2014). “Everything is problematic”. *The McGill Daily*. <https://www.mcgilldaily.com/2014/11/everything-problematic/>
- Ellis, C., Adams, T. E. et Bochner, A. P. (2011). Autoethnography: An Overview. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1). <https://doi.org/10.17169/fqs-12.1.1589>
- Espínola, A. F. (2012). Subjectivité et connaissance : réflexions sur les épistémologies du ‘point de vue’. *Cahiers du Genre*, (53), 99-120.
- Faludi, S. (2015). Death of a Revolutionary. *The New Yorker*, Avril. <https://www.newyorker.com/magazine/2013/04/15/death-of-a-revolutionary>
- Fanon, F. (2010). *Les damnés de la terre*. La Découverte.
- Ferguson, S. (2015, 17 janvier). Calling In: A Quick Guide on When and How. *Everyday Feminism*. <https://everydayfeminism.com/2015/01/guide-to-calling-in/>
- Fischer, M. (2016). #Free_CeCe: the material convergence of social media activism. *Feminist Media Studies*, 16(5), 755-771. <https://doi.org/10.1080/14680777.2016.1140668>
- Freeman, J. (1976). Trashing: The Dark Side of Sisterhood. *Jo Freeman*. <https://www.jofreeman.com/joreen/trashing.htm>
- Gadamer, H.-G. (1996). *Vérité et méthode: les grandes lignes d’une herméneutique philosophique* (Ed. intégrale). Editions du Seuil.

- Gagnon-Bouchard, L. et Ranger, C. (2020). Reclaiming Relationality through the Logic of the Gift and Vulnerability. *Hypatia*, 35(1), 41-57. <https://doi.org/10.1017/hyp.2019.20>
- Galerand, E. et Kergoat, D. (2014). Consubstantialité vs intersectionnalité? À propos de l'imbrication des rapports sociaux. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), 44-61. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.7202/1029261ar>
- Gilson, E. (2011). Vulnerability, Ignorance, and Oppression. *Hypatia*, 26(2), 308-332.
- Gilson, E. (2016). *The ethics of vulnerability: a feminist analysis of social life and practice*.
- Gomes, V. (2016). *Exploration du féminisme en ligne: le cas du blogue québécois Je suis féministe* [Université du Québec à Montréal]. <https://central.bac-lac.gc.ca/.item?id=TC-QMUQ-8591&op=pdf&app=Library>
- Greenberg, J. (2014). Beyond Allyship: Multiracial Work to End Racism. *Tikkun*, 29(1), 11-18. <https://doi.org/10.1215/08879982-2394389>
- H, R. (2017, 2 mai). Call-Out Culture Isn't Toxic. You are. *Medium*. <https://medium.com/@dtwps/call-out-culture-isnt-toxic-you-are-6e12b5410cd6>
- Hamrouni, N. (2015). Vers une théorie politique du care: entendre le care comme service rendu. Dans S. Bourgault et J. Perreault, *Le care: éthique féministe actuelle* (p. 71-91). Éditions du remue-ménage.
- Hamrouni, N. et Maillé, C. (dir.). (2015). *Le sujet du féminisme est-il blanc? femmes racisées et recherche féministe*. Éditions du Remue-ménage.
- Harding, S. G. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.
- Harding, S. G. (dir.). (2004). *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*. Routledge.
- Heyes, C. (2018). Identity Politics. Dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/identity-politics/>
- hooks, bell. (2017). *De la marge au centre: théorie féministe* (N. B. Grüsigg, trad.). Cambourakis.
- Jackson, S. J., Bailey, M. et Foucault Welles, B. (2018). #GirlsLikeUs: Trans advocacy and community building online. *New Media & Society*, 20(5), 1868-1888. <https://doi.org/10.1177/1461444817709276>
- Jackson, S. J. et Banaszczyk, S. (2016). Digital Standpoints: Debating Gendered Violence and Racial Exclusions in the Feminist Counterpublic. *Journal of Communication Inquiry*, 40(4), 391-407. <https://doi.org/10.1177/0196859916667731>
- Jenkins, C. (2018). Calling out call-out culture. *Diva*, 21.

- Johnson, M. Z. (2016). 6 Signs Your Call-Out Isn't Actually About Accountability. *Everyday Feminism*. <https://everydayfeminism.com/2016/05/call-out-accountability/>
- Le Gallo, S. et Millette, M. (2019). Se positionner comme chercheuses au prisme des luttes intersectionnelles : décentrer la notion d'allié.e pour prendre en compte les personnes concernées. *Genre, sexualité & société*, (22). <https://doi.org/10.4000/gss.6006>
- Lee, F. (2017a). Excommunicate Me from the Church of Social Justice. *Autostraddle*. <https://www.autostraddle.com/kin-aesthetics-excommunicate-me-from-the-church-of-social-justice-386640/>
- Lee, F. (2017b). Why I've Started to Fear My Fellow Social Justice Activists. *Yes! Magazine*. <https://www.yesmagazine.org/democracy/2017/10/13/why-ive-started-to-fear-my-fellow-social-justice-activists>
- Lorde, A. (2015). The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. Dans C. Moraga et G. Anzaldúa (dir.), *This bridge called my back: writings by radical women of color* (4th edition, p. 94-97). State University of New York (SUNY) Press.
- Louani, M. (2016). Pourquoi j'ai arrêté le militantisme étudiant. *Ton petit look*. <https://tonpetitlook.com/2016/12/07/pourquoi-jai-arrete-le-militantisme-etudiant/>
- LQ. *Loi sur la laïcité de l'État* c. C-12 (Loi 21). <http://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/L-0.3>
- Martineau, M.-S. (2020). La loi 21 et l'ethnicisation genrée des inégalités sociales. Dans L. Celis, D. Dabby, D. Leydet et V. Romani (dir.), *Moderation ou extrémisme ? : regards critiques sur la loi 21* (p. 147-160). Presses de l'Université Laval. <http://epe.lac-bac.gc.ca/101/200/300/pul/moderation/9782763749754.pdf>
- McAdam, D. (1986). Recruitment to High-Risk Activism: The Case of Freedom Summer. *American Journal of Sociology*, 92(1), 64-90.
- Memmi, A. (1985). *Portrait du colonisé, précédé de portrait du colonisateur: et d'une préface de Jean-Paul Sartre*. Gallimard.
- Merriam Webster. (2020). *Definition of CALL OUT*. Merriam Webster Dictionary. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/callout>
- Mills, C. W. (2007). White Ignorance. Dans S. Sullivan et N. Tuana (dir.), *Race and epistemologies of ignorance* (p. 13-38). State University of New York Press.
- Mohanty, C. T. (1984). Under western eyes - feminist scholarship and colonial discourse (p. 51-80). Indiana University Press. <http://search.proquest.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/ibss/docview/37296290/1C6290F46C1A45B7PQ/2>
- Mohanty, C. T. (2018). Sous les yeux de l'Occident : recherches féministes et discours coloniaux. Dans C. Verschuur (dir.), *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes* (p. 171-202). Graduate Institute Publications. <http://books.openedition.org/iheid/5882>

- Nagle, A. (2017). The Scourge of Self-Flagellating Politics. *Current Affairs, February*.
<https://www.currentaffairs.org/2017/02/the-scourge-of-self-flagellating-politics>
- Nakamura, L. (2015). The Unwanted Labour of Social Media: Women of Colour Call Out Culture As Venture Community Management. *New Formations, 86*(86), 106-112.
<https://doi.org/10.3898/NEWF.86.06.2015>
- Osamu, N. (2006). Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of 'Human Beings'. Dans N. Sakai et J. Solomon (dir.), *Translation, Biopolitics, Colonial difference* (p. 259-274). Hong Kong University Press.
- Pagé, G. (2015). Est-ce qu'on peut être racisées, nous aussi? Les féministes blanches et le désir de racisation. Dans N. Hamrouni et C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc? femmes racisées et recherche féministe* (p. 133-154). Éditions du Remue-ménage.
- Perry, B. (2017). For Call-Out Culture to Matter, We Must Be About the Business of Healing. *For Harriet / Celebrating the Fullness of Black Womanhood*. <http://www.forharriet.com/2017/06/but-am-i-healing-on-navigating.html>
- Pheonix, L. (2017). Tired of Toxicity in Your Activist Community? Address These 6 Issues. *Everyday Feminism*.
<https://everydayfeminism.com/2017/03/tired-toxicity-activist-community-address-6-issues/>
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. Routledge.
- Pour les droits des femmes du Québec (PDF). (2020). *Dossiers*. PDF Québec.
<https://site.pdfquebec.org/fr/32/dossiers>
- Quelle est la différence entre un groupe Facebook visible et un groupe Facebook masqué, et comment modifier ce paramètre ?* | Pages d'aide Facebook. (s. d.).
<https://www.facebook.com/help/494687427966946>
- Quelles sont les options de confidentialité des groupes Facebook ?* | Pages d'aide Facebook. (s. d.).
<https://www.facebook.com/help/220336891328465>
- Quijano, A. (2007). « Race » et colonialité du pouvoir. *Mouvements, (51)*, 111-118.
- Rey, A. (dir.). (2010). *Dictionnaire historique de la langue française* (Nouv. éd. augmentée). Le Robert.
- Robert-Lamy, C. (2020). « C'est confus, mais c'est parce qu'il y a beaucoup d'émotions » ; témoignage du militantisme féministe sur Facebook [Université du Québec à Montréal].
- Robot Hugs. (2015). No, We Won't Calm Down – Tone Policing Is Just Another Way to Protect Privilege. *Everyday Feminism*. <https://everydayfeminism.com/2015/12/tone-policing-and-privilege/>
- Ross, L. (2019a, 17 août). Opinion | I'm a Black Feminist. I Think Call-Out Culture Is Toxic. *The New York Times*, section Opinion. <https://www.nytimes.com/2019/08/17/opinion/sunday/cancel-culture-call-out.html>
- Ross, L. (2019b, 17 août). Opinion | I'm a Black Feminist. I Think Call-Out Culture Is Toxic. *The New York Times*, section Opinion. <https://www.nytimes.com/2019/08/17/opinion/sunday/cancel-culture-call-out.html>

- Ross, L. (2022). *Calling In the Calling Out Culture*. Simon & Schuster.
- Roth-Cohen, O. (2021). Viral feminism: #MeToo networked expressions in feminist Facebook groups. *Feminist Media Studies*, 0(0), 1-17. <https://doi.org/10.1080/14680777.2021.1906295>
- Saeed-Nazari, A. (2015). The problem with criticizing “call-out culture”. *Massachusetts Daily Collegian*. <https://dailycollegian.com/2015/10/the-problem-with-criticizing-call-out-culture/>
- Shotwell, A. (2017). A politics of imperfection, a politics of responsibility. *Alexis Shotwell*. <https://alexisshotwell.com/2017/04/25/a-politics-of-imperfection-a-politics-of-responsibility/>
- Singh, J. (2018). *Unthinking mastery: dehumanism and decolonial entanglements*. Duke University Press.
- Sommier, I. (2021). Les pathologies du militantisme. *La Vie des idées*. <https://laviedesidees.fr/Les-pathologies-du-militantisme.html>
- Steele, S. (1990). White Guilt. *The American Scholar*, 59(4), 497-506.
- Sullivan, S. et Tuana, N. (dir.). (2007). *Race and epistemologies of ignorance*. State University of New York Press.
- Tatum, E. (2014). Getting Called Out: Why Acknowledging Oppression Matters More Than Your Hurt Feelings. *Everyday Feminism*. <https://everydayfeminism.com/2014/09/called-out-acknowledging-oppression/>
- Trần, N. L. (2013, 18 décembre). Calling IN: A Less Disposable Way of Holding Each Other Accountab. *BGD*. <https://www.bgdblog.org/2013/12/calling-less-disposable-way-holding-accountable/>
- Utt, J. (2014). True Solidarity: Moving Past Privilege Guilt. *Everyday Feminism*. <https://everydayfeminism.com/2014/03/moving-past-privilege-guilt/>
- Watson, J. et Honig, B. (2013). Feminism as Agonistic Sorority: An Interview with Bonnie Honig. *Minnesota Review*, 81(1), 102-125.
- Wayne, R. (2019, 13 janvier). The Problem with Call-out Culture. *Medium*. <https://rachelwayne.medium.com/the-problem-with-call-out-culture-4edecb31e192>
- Weil, A. (2017). Vers un militantisme virtuel ? Pratiques et engagement féministe sur Internet. *Nouvelles Questions Feministes*, 36(2), 66-84.
- Wynn, N. (2020). *Canceling | ContraPoints*. <https://www.youtube.com/watch?v=OjMPJvMxvV8>
- Yuval-Davis, N. (1999). What is « transversal politics »? *Soundings Special Issue: Transversal Politics*, 12, 94-98.
- Zaccour, S. (2019). *La fabrique du viol*. Leméac.