

Université de Montréal

Ni hypersexualisées ni voilées !
**Tensions et enjeux croisés dans les discours sur l'hypersexualisation et
le port du voile « islamique » au Québec**

par

Élisabeth Mercier

Département de communication
Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiæ Doctor (Ph. D.)
en communication

Mars 2013

© Élisabeth Mercier, 2013

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Ni hypersexualisées ni voilées!
**Tensions et enjeux croisés dans les discours sur l'hypersexualisation et
le port du voile « islamique » au Québec**

présentée par

Élisabeth Mercier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Julianne Pidduck, Université de Montréal

présidente-rapporteure

Line Grenier, Université de Montréal

directrice de recherche

Kimberly Sawchuk, Concordia University

membre du jury

Sheryl Hamilton, Carleton University

examinatrice externe

Sommaire

Cette thèse identifie une cooccurrence des discours à propos de l'hypersexualisation des jeunes filles et ceux concernant le port du voile islamique qui sont, depuis quelques années, au cœur des préoccupations sociales au Québec comme ailleurs en Occident. Plus spécifiquement, elle propose une « économie générale des discours » (Foucault, 1976) contemporains sur l'hypersexualisation et le port du voile, dans une perspective conjoncturelle, par et à travers trois contextes d'analyse particuliers : féministe, médiatique et public. Elle démontre comment l'hypersexualisation et le port du voile sont problématisés (Foucault, 2001/1984), c'est-à-dire qu'ils sont posés comme nouveaux problèmes sociaux engendrant et cristallisant bon nombre de craintes et d'anxiétés contemporaines. Ainsi, la thèse est composée de trois chapitres centraux qui reprennent chacun des contextes de problématisation identifiés. Le chapitre intitulé « Féminisme(s) et égalité des sexes », avance que l'égalité des sexes est invoquée comme valeur moderne, féministe *et* québécoise par excellence et qu'elle participe, à ce titre, de la problématisation du port du voile et de l'hypersexualisation. Le chapitre suivant, « Médias, diversité et (hyper) visibilité », concentre l'analyse sur les médias et la culture populaire, à la fois sujets énonciateurs, régimes et objets de discours, participant à construire et à délimiter l'adolescence et la religion/culture musulmane comme des mondes à part, mystérieux, tout en les exposant au public. Enfin, à partir d'une analyse des discours publics à propos de l'hypersexualisation et du port du voile, le chapitre intitulé « Laïcité, sexualité et neutralité » met en lumière les façons par lesquelles ces problèmes sont constitutifs de chartes, de codes et d'autres formes de réglementations qui viennent non seulement normaliser mais également discipliner la conduite de chacun, au nom du bien commun et de la neutralité de l'État. Un « Retour sur la conjoncture » vient conclure la thèse en mettant en lumière certains éléments conjoncturels qui traversent ses principaux chapitres, dont les questions du consensus et de l'extrême.

Mots-clés : hypersexualisation; voile islamique; discours; pouvoir; égalité; laïcité; sexualité; tolérance; neutralité; féminisme.

Abstract

This dissertation identifies a co-occurrence between the discourses about girl's 'hypersexualization' and those regarding the 'Islamic' practice of veiling, which have been generating similar concerns, discourses and anxieties in Quebec as well as in most Western societies for the past years. More specifically, I propose a 'general economy of discourses' (Foucault, 1976) about hypersexualization and headscarf-wearing, from a conjunctural perspective, and by means of three contexts of analysis: feminist, media, and public. I demonstrate how hypersexualization and headscarf-wearing are problematized (Foucault, 2001/1984), that is to say, how they are produced as concomitant social problems. The dissertation consists of three main chapters that each takes on one of the contexts of problematization. The chapter entitled 'Feminism(s) and Gender Equality', argues that gender equality is invoked as the modern value *par excellence* within the feminist movement as in Quebec society. As such, gender equality is constitutive of the problems of hypersexualization and headscarf-wearing. The next chapter, 'Media Diversity and (Hyper) Visibility', focuses on the media and popular culture as both subjects and objects of discourse, which produce and define adolescence and Muslim religion/culture as worlds apart, while exposing them to the public. Finally, the chapter entitled 'Secularism, Sexuality, and Neutrality' analyzes the public discourses about hypersexualization and headscarf-wearing and highlights the ways in which these problems are constitutive of charters, codes of conduct and other forms of regulations, in the name of the common good and state's neutrality. In conclusion, I provide a 'look back' on the conjuncture, stressing some issues that crosses the main chapters of the dissertation, such as the questions of consensus and extreme.

Keywords: hypersexualization; islamic veil; discourse; power; equality; secularism; sexuality; tolerance; neutrality; feminism.

Table des matières

SOMMAIRE.....	III
ABSTRACT.....	IV
TABLE DES MATIÈRES.....	V
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	VII
REMERCIEMENTS.....	IX
1. MISE EN CONTEXTE.....	1
<i>Problématique.....</i>	<i>4</i>
<i>Le problème pour éviter la polémique.....</i>	<i>7</i>
<i>Les figures de l'hypersexualisation et du voile.....</i>	<i>13</i>
<i>Analyse conjoncturelle.....</i>	<i>15</i>
2. FÉMINISME(S) ET ÉGALITÉ DES SEXES.....	22
2.1 UN BON SUJET ÉGALITAIRE.....	25
2.1.1 QUEL(S) FÉMINISME(S)?.....	25
<i>Discours féministes majoritaires.....</i>	<i>27</i>
<i>CSF, FFQ et Sisyphe.....</i>	<i>31</i>
2.1.2 L'ÉGALITÉ AUX FONDEMENTS DU FÉMINISME ET DES « VALEURS QUÉBÉCOISES ».....	35
<i>Sexualité égalitaire et amour idéalisé.....</i>	<i>41</i>
2.1.3 LE VOILE ET LE <i>STRING</i> COMME « FÉTICHES ».....	46
<i>À bas les stéréotypes ! À bas les stigmates !.....</i>	<i>48</i>
<i>Du sexisme au racisme.....</i>	<i>50</i>
2.1.4 FIGURES MINORITAIRES ET INÉGALITAIRES.....	55
2.2 L'HYPER TOLÉRANCE CONTRE L'ÉGALITÉ DES SEXES.....	60
2.2.1 LA TOLÉRANCE : « SUPPLÉMENT » ET MENACE À L'ÉGALITÉ.....	64
2.2.2 HYPER-TOLÉRANCE, POUVOIR ET COMPROMIS.....	66
2.3 HISTORICISATION ET DEVOIR DE MÉMOIRE.....	72
3. MÉDIAS, DIVERSITÉ ET (HYPER) VISIBILITÉ.....	77
3.1 LES MÉDIAS COMME CONTEXTE DE PROBLÉMATISATION.....	80
<i>Quels acteurs ?.....</i>	<i>82</i>
<i>Quelle hypersexualisation ? Quel voile ?.....</i>	<i>86</i>
3.1.1 « TSUNAMI MÉDIATIQUE » ET « PANIQUE MORALE ».....	93
<i>Recours à l'anecdote.....</i>	<i>98</i>
3.2 DIVERSITÉ.....	103
<i>Visibilité excessive.....</i>	<i>105</i>
<i>Différences ostentatoires.....</i>	<i>107</i>
<i>La classe sociale à travers ses « euphémismes moraux ».....</i>	<i>109</i>
3.3 FRONTIÈRES.....	114
3.3.1 DES MONDES À PART.....	115
<i>Expérience et exploration sociale.....</i>	<i>122</i>
3.3.2 DE FÂCHEUSES RENCONTRES.....	131

3.3.3 EXTIMITÉ SEXUELLE, PORNOGRAPHIE ET NOUVEAUX MÉDIAS.....	133
<i>La pornographie au croisement des nouvelles technologies.....</i>	<i>134</i>
<i>Aux frontières de l'intimité.....</i>	<i>140</i>
3.3.4 URBANITÉ ET TERRITORIALISATION.....	143
<i>Montréal, ville culturelle.....</i>	<i>148</i>
3.4 EXPOSER L'EXCÈS.....	152
4. LAÏCITÉ, SEXUALITÉ ET NEUTRALITÉ.....	154
4.1 CODIFICATIONS.....	157
4.1.1 CHARTE CORPORELLE, CHARTE DE LA LAÏCITÉ.....	157
4.1.2 LE CODE DE VIE D'HÉROUXVILLE.....	175
4.1.3 LES CODES VESTIMENTAIRES À L'ÉCOLE.....	180
4.2 À PROPOS DE LA NEUTRALITÉ.....	188
4.3 MORALISATION D'UN BON SUJET CITOYEN.....	200
5. RETOUR SUR LA CONJONCTURE.....	202
<i>Tensions sexuelles, tensions sociales.....</i>	<i>202</i>
<i>Conjoncture de l'extrême.....</i>	<i>207</i>
<i>Crise du consensus.....</i>	<i>209</i>
<i>Éviter la polémique, vraiment ?.....</i>	<i>212</i>
BIBLIOGRAPHIE	XII

Liste des abréviations

APA	American Psychology Association
ASPQ	Association pour la santé publique du Québec
CALACS	Centres d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel
CCIEL	Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité
Charte corporelle	Charte corporelle pour une image saine et diversifiée
CSF	Conseil du statut de la femme
ÉCR	Éthique et culture religieuse (cours)
FFQ	Fédération des femmes du Québec
FQPN	Fédération québécoise pour le planning des naissances
MLQ	Mouvement laïque québécois
ni-ni	Ni obligation religieuse, ni interdiction étatique (résolution)
OQLF	Office québécois de la langue française
PQ	Parti québécois
ROC	Rest of Canada
SAAQ	Société de l'assurance automobile du Québec
UQAM	Université du Québec à Montréal

*« L'égalité n'est pas l'uniformité » - Joseph Déjacque. De l'être humain mâle et femelle.
Lettre à P.J Proudhon, 1857.*

Remerciements

À Line pour sa rigueur, son soutien et sa générosité. À mes parents, Lucie et Richard, qui m'ont inculqué la persévérance et la liberté. À Simon, que j'ai rencontré au moment même où débutait cette aventure doctorale. Si cette dernière tire à sa fin, il nous reste encore de nombreuses aventures devant nous : j'ai hâte !

Merci aussi à mes collègues du département de communication de l'Université de Montréal, du doctorat conjoint et du CPCC pour les encouragements, les rires et les séances de défoulement.

Merci enfin au FQRSC et au CRSH ainsi qu'au département de communication et à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal pour le précieux soutien financier.

1. Mise en contexte

En 2005, un dossier publié dans le quotidien montréalais *Le Devoir* a obtenu un certain retentissement, tant dans les médias qu'au sein de la population du Québec. Les articles du dossier faisaient état d'un phénomène jugé inquiétant : l'hypersexualisation des jeunes. Ils dépeignaient une réalité de débauche où des jeunes filles « distribuent les fellations dans l'autobus scolaire » et des garçons se demandent si leur « petite amie de 12 ans aimerait bien le fist fucking (pénétration avec le poing) ? » (Chouinard, 2005a). Une réalité hypersexualisée directement associée à un soi-disant « raz-de-marée sexuel » dans l'espace public et médiatique, entraînant : « 'une perte de sens et de signification liés au sexuel, un dérapage de cette société qui nage dans la pornographie et qui, en même temps, ferme les portes sur une véritable sexualité' » (Robert, citée dans Chouinard). Je me souviens avoir lu ces articles avec effroi, m'émouvant moi aussi du sort de ces jeunes qui paraissaient totalement dépravés, sans pudeur ni principes sur le plan sexuel. Mais rapidement, c'est ma propre réaction qui m'a étonnée : pourquoi cela m'affectait-il à ce point ? N'y avait-il pas dans ces articles un ton alarmiste laissant présager d'exagérations quant à la gravité de la situation, en plus de jugements moraux, de généralisations hâtives ? Était-ce réellement pire qu'avant, lorsque j'étais moi-même adolescente par exemple ? Et même si c'était le cas, en quoi cela devrait-il me peiner ou m'inquiéter ? Pourquoi se préoccuper à ce point de la sexualité en général et de celle des jeunes en particulier, à laquelle est presque toujours associée une aura d'amoralité, de perdition, de danger ? Ces questions m'ont habitées pendant quelques années tandis que l'hypersexualisation des jeunes devenait un phénomène familier : un « problème social » amplement discuté, dénoncé, combattu, mais très rarement relativisé.

Toujours en 2005, l'Assemblée nationale du Québec votait à l'unanimité une motion contre « l'implantation des tribunaux dits islamiques », basés sur la *charia*, au Québec et au Canada (Cauchy, 2005). Cette motion déposée par la députée libérale Fatima Houda-Pépin faisait suite au rapport Boyd (2004) recommandant au gouvernement de l'Ontario de permettre l'arbitrage religieux (islamique ou autres) dans les causes liées au droit de la famille et à la succession. Comment l'Assemblée nationale a-t-elle pu en arriver à adopter une telle motion alors que le *Code civil* qui prévaut au Québec prévoit déjà que les litiges en matière familiale et matrimoniale relèvent exclusivement du droit séculier ? Cette question fut vite éclipsée au profit d'un débat qui a pris racine notamment aux lendemains

du 11 septembre 2001 et qui allait culminer quelques années plus tard au Québec avec la crise des accommodements raisonnables et la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, ou Commission Bouchard-Taylor. Dès le départ, ce débat autour des questions de la place du religieux dans l'espace public et de la conduite des affaires de l'État laïque, de l'intégration des immigrant-es et, plus spécifiquement, de la cohabitation avec les personnes de confession musulmane a concerné et s'est incarné dans les femmes voilées. Ces dernières étaient et sont toujours le plus souvent comprises comme soumises, endoctrinées et opprimées. Leurs corps « sous-sexualisés » représenteraient un retour en arrière sur le plan de l'égalité hommes/femmes en plus d'opérer un retour du religieux dans l'espace public québécois. À ce titre, une féministe québécoise notoire constatait que les combats féministes avaient certes changés dans les dernières décennies mais que les acquis demeuraient fragiles :

On n'est pas sorties du bois. Prenons le voile islamique : c'est un objet d'ostracisme, et la France a eu raison de l'interdire dans les écoles. Il faudra faire le débat ici aussi car le nombre d'immigrants musulmans va croissant et parmi eux, les fondamentalistes sont d'un prosélytisme incroyable. Au nom de la rectitude politique, on n'ose pas dire que le ver est dans le fruit (Pedneault, citée dans la Gazette des femmes, 2004, p. 41).

Il faut dire que le débat sur le port du voile dans le Québec francophone s'est rapidement engagé par rapport à la situation française, dans la foulée de la Commission Stasi (2003) sur l'application du principe de laïcité dont l'une des propositions fut l'interdiction du port de signes religieux ostensibles à l'école.¹ Aussi, particulièrement depuis l'invasion de l'Afghanistan en 2001, les mots *burqa*, voile ou *hijab* sont devenus familiers dans le vocabulaire occidental et les images de femmes et de filles voilées, terrorisées par les talibans et autres intégristes n'ont cessé d'émouvoir jusqu'à aujourd'hui. Mais encore là, en quoi cela représente-t-il un « problème social » particulièrement criant au Québec ? Malgré les quelques critiques qui se font entendre, les initiatives telles que la motion de l'Assemblée nationale et les vives inquiétudes à l'égard des femmes voilées passent le plus souvent pour allant de soi, et ce, dans un contexte plus global que Christine Delphy (2003) qualifie de « détestation consensuelle », à tout le moins de méfiance, « qu'éprouve la 'communauté internationale' occidentale envers l'islam, désigné, en dépit des protestations, comme l'ennemi dans la 'guerre contre le terrorisme' ».²

¹ Voir l'analyse qu'en fait Joan Scott (2007).

² Repéré à : <http://lmsi.net/Debat-sur-le-voile-au-Collectif>

Au moment de débiter cette thèse, c'est toutefois la simultanéité de l'hypersexualisation et du port du voile ainsi que leurs similarités qui m'ont frappées et m'ont semblées ouvrir vers des pistes de questionnements aussi intéressantes que pertinentes. Non seulement ces deux « phénomènes » sont-ils au cœur des préoccupations sociales actuelles mais ils suscitent des craintes et des anxiétés apparentées, autour des corps et des sexualités des femmes tout particulièrement. Bien qu'ils posent chacun leur série d'enjeux spécifiques, liés à l'âge et à la morale sexuelle, ou encore, à l'ethnicité, au racisme et aux rapports de genre, ils ont en commun d'être des ensembles de discours réarticulant le plus souvent une vision morale de la sexualité féminine (un « bonne » sexualité se devant d'être libre et égalitaire mais néanmoins modérée) et ayant des effets de pouvoir, à la fois normatifs et coercitifs. À ce titre, ils s'inscrivent dans ce que Gayle Rubin (2001) identifie comme des périodes marquées par de « fortes tensions sociales » où de nouvelles angoisses ou « paniques sexuelles » (p. 66) apparaissent et se cristallisent autour de pratiques et/ou de groupes minorisés. Les premiers questionnements ayant animé cette thèse concernaient ainsi la période et les conditions d'émergence de ces « phénomènes inquiétants » : quelles tensions sociales l'hypersexualisation et le voile catalysent-ils ? Quel(s) sens (re)produisent-ils et quelle(s) mesure(s) de contrôle et de surveillance viennent-ils justifier ? Et ce, de manière contingente et socio-historiquement située.

La majorité des discours sur l'hypersexualisation des jeunes et le port du « voile islamique »³ dénoncent une répression sexuelle et un contrôle des corps féminins, attribués aux excès de la société de consommation ou aux fondamentalismes religieux, contre lesquels il faudrait se prémunir tant sur le plan individuel que sociopolitique. Aussi, les discours s'énoncent généralement sur le mode dichotomique, opposant une sexualité saine à une sexualité malsaine, les femmes voilées aux femmes émancipées, les jeunes aux adultes, la religion à la raison, la répression à la résistance, etc. Une autre dichotomie est celle qui oppose l'hypersexualisation et le port du voile - en particulier les hypersexualisées et les voilées qui sont respectivement produites comme des sujets trop ou trop peu sexualisés. En

³ J'emploierai volontairement les termes « voile » et « voile islamique » tout au long de cette thèse puisque c'est l'appellation qui est la plus souvent utilisée dans les discours à l'étude, regroupant indistinctement le *hijab*, le *niqab* ou encore la *burqa*, c'est-à-dire tant les foulards cachant les cheveux que les vêtements couvrant intégralement le corps, le visage et/ou les yeux. Il arrive par ailleurs que la mention « islamique » soit contestée, notamment par des personnes de confession musulmane, parce qu'elle laisse entendre que le voile est une prescription religieuse et non sociale.

effet, ces deux « phénomènes » sont régulièrement posés comme excessifs et mutuellement exclusifs : d'un côté, ils incarneraient les excès de la libération sexuelle et de l'économie marchande des sociétés occidentales industrialisées et, de l'autre côté, ceux de traditions culturelles et de prescriptions religieuses archaïques, pré-modernes. Mais s'il s'agit là d'excès, de quelle(s) norme(s) ou de quel « juste milieu » dévient-ils ? Quelles limites franchissent-ils et exposent-ils à la fois ? Quels « bons sujets » se trouvent normalisés par opposition aux hypersexualisées et aux voilées ? Il m'est vite apparu important de penser l'hypersexualisation et le port du voile du point de vue de leur cooccurrence, afin notamment de se sortir de la dichotomie qui caractérise leur mise en discours. C'est-à-dire de penser ces « phénomènes » à partir d'un troisième espace qui pose des questions et rend visibles des tensions et des enjeux spécifiques, relevant entre autres des processus de subjectivation qui opèrent dans et à travers la cooccurrence de l'hypersexualisation et du voile.

En guise d'introduction à la thèse, je présenterai plus en détails la problématique que j'ai développée ainsi que son cadre conceptuel, témoignant d'une volonté de « penser autrement » les questions de l'hypersexualisation et du port du voile ainsi que les enjeux de sexualité en général. C'est-à-dire en dehors des conceptions morales binaires qui prévalent habituellement sur le terrain de la sexualité - qui plus est, de celle des femmes - et afin de comprendre les manières par lesquelles la sexualité est signifiante socialement, qu'elle dit, fait et fait faire toutes sortes de choses. J'explicitai pourquoi j'ai fait de cette cooccurrence entre les discours sur l'hypersexualisation et ceux sur le port du voile l'objet de ma thèse. En outre, je spécifierai les principaux concepts et méthodes auxquels j'ai eu recours, dont ceux de problème, de figure et de conjoncture, qui inscrivent par ailleurs la thèse au sein de débats théoriques et politiques qui ont cours en sciences sociales, notamment dans les domaines des études féministes, culturelles et postcoloniales.

Problématique

Le constat principal à avoir émergé de mes réflexions et analyses préliminaires - et qui fut déterminant dans l'élaboration de cette thèse - est celui d'associations fréquentes au plan de l'énonciation entre l'hypersexualisation des jeunes filles et le port du voile islamique, qui est quant à lui souvent perçu comme une forme (déplorable) de « sous-sexualisation » des femmes. Les filles hypersexualisées et les femmes voilées sont régulièrement présentées comme deux figures opposées, témoignant de l'époque actuelle et des façons par lesquelles

les corps et la sexualité des femmes s'y trouvent contrôlés et opprimés. Le port du *string* et celui du voile seraient les conséquences de deux grands systèmes d'oppression, l'un occidental et l'autre musulman; deux « civilisations » qui s'entrechoqueraient depuis plusieurs années maintenant. D'un côté, des jeunes filles se conformeraient aux diktats de la mode, des médias et de la société de consommation, et de l'autre, des femmes seraient contrôlées par leur religion/culture, en particulier via les pressions exercées par les hommes de leur famille.⁴ Dans les deux cas, il n'y aurait pas que l'autonomie de ces filles et femmes soumises ou aliénées qui serait en jeu mais également l'intégrité même du tissu social/moral qui serait menacée.

Il arrive régulièrement que les discours associent explicitement l'hypersexualisation et le port du voile islamique. Par exemple, dans un avis sur la place accordée à la religion dans l'espace public, la *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse* du Québec énumère les raisons (acceptables) pour lesquelles une femme pourrait décider de porter un *hijab*, dont la raison suivante : « Le voile peut également être porté en réaction à l'hypersexualisation du corps de la femme dans les sociétés occidentales » (citée dans CSF, 2011, p. 102). En plus d'associer et d'opposer l'hypersexualisation et le voile islamique, les discours à leur propos les font généralement entrer dans une logique binaire de répression/résistance. Ne pas porter de *string* ou de voile est ainsi posé comme une des formes de résistance possible aux systèmes d'oppression que ces vêtements représenteraient. Par ailleurs, tant l'islam, compris comme une religion/culture misogyne et patriarcale, que la mode et la société de consommation occidentales, également sexistes et patriarcales, sont présentés comme opprimant de façon indifférenciée toutes les femmes (Mohanty, 2003). À l'inverse, tout comme le port du voile peut être perçu comme une forme de résistance face aux diktats occidentaux sexistes de l'apparence physique, le port du *string* et autres vêtements jugés hypersexualisés peut parfois être présenté comme une forme de libération sexuelle face aux sociétés musulmanes qui « voilent » les femmes. À tout le moins, insiste-t-on sur la liberté qu'auraient les femmes occidentales de porter, ou non, des vêtements *sexys* contrairement à certaines femmes musulmanes qui risqueraient leur vie à déroger des codes vestimentaires religieux/culturels régissant leurs

⁴ D'autres y voient plutôt un seul et même système d'oppression patriarcal opérant sous la forme d'une « double-contrainte » : « Dans chaque femme, il y a une femme voilée et une jeune salope, car on leur demande d'être les deux à la fois » (Delphy, citée dans Blais & Dupuis-Déri, 2007).

communautés : « Le symbole véhiculé par le port du voile, souvent imposé par des hommes à des femmes [...] ne se compare pas au symbole du port de souliers à talons hauts, que nous sommes libres de ne pas porter sans être menacées de représailles » (Carrier, 2007).

Voilà donc ce qui m'a amené à identifier une cooccurrence entre les discours sur l'hypersexualisation des jeunes et ceux concernant le port du voile islamique, qui sont omniprésents depuis quelques années au Québec comme ailleurs en Occident. Du point de vue de l'analyse, cette cooccurrence me semblait soulever des questions pertinentes, ne se résumant pas qu'aux seuls « phénomènes » de l'hypersexualisation et du port du voile, dont celles de normalisation et de moralisation d'un « bon sujet féminin ». Encore une fois, si les hypersexualisées et les voilées sont deux extrêmes, qu'est-ce qui se trouve à côté et entre elles ? Quels « sujets modérés », « normaux », ni trop ni trop peu sexualisés, servent-elles à produire ? Par ailleurs, les discours participent de la proposition et/ou de la mise en place de mesures de contrôle et de surveillance, telles que les codes vestimentaires dans les écoles, ou encore, l'interdiction du voile intégral dans les institutions publiques, comme autant de solutions aux « problèmes » de l'hypersexualisation et du port du voile. En somme, je conceptualise la cooccurrence des discours sur l'hypersexualisation et le port du voile comme un espace autre, comme « troisième voix » (Sandoval, 2000) dans l'analyse, me permettant de montrer comment l'hypersexualisation et le port du voile sont produits comme des « problèmes sociaux » engendrant et cristallisant bon nombre de craintes, enjeux et débats contemporains qui président à l'établissement et/ou au renforcement de relations de pouvoir, de normes et de mesures disciplinaires spécifiques.

J'envisage ainsi la cooccurrence des discours sur l'hypersexualisation et le port du voile islamique comme un « événement »⁵ à même de me donner une prise analytique sur la conjoncture de laquelle ils participent. Cela me permet de resserrer l'analyse de façon plus rigoureuse autour d'objets au caractère profondément diffus, situés au croisement de différents enjeux, tensions et rapports de forces. En revanche, l'un des principaux défis de la thèse a été celui d'analyser des discours (moraux) dichotomiques voire manichéens, à

⁵ Je préfère donner à cette cooccurrence le statut d'événement plutôt que de la considérer strictement comme un rapport de simultanéité, temporelle, circonstancielle et/ou spatiale. L'événement souligne à la fois les dimensions contingentes, plurielles et non nécessaires des discours en plus de référer à l'idée d'apparition du et dans le discours. La cooccurrence comme événement réfère en outre à l'avoir-lieu et au fait d'advenir; à la concomitance, à la coexistence et aux connexions qu'entretiennent des discours mais aussi à leurs singularités (Foucault, 2001/1980).

partir d'un espace autre, celui de la cooccurrence « voile/string ». Ainsi, l'idée n'est pas de comparer l'hypersexualisation et le port du voile ni de hiérarchiser leurs enjeux respectifs mais bien de montrer comment leur cooccurrence éclaire des tensions sociales, liées notamment au contrôle des corps des femmes et des filles ainsi que de leurs sexualités, participant d'une conjoncture actuelle. Cet espace autre se veut ainsi non normatif et la perspective d'analyse critique que je développe cherche précisément à se défaire des binarités. À ce titre, les littératures féministe anti-essentialiste, postcoloniale et *queer* se sont avérées utiles alors que certain-es auteur-es y ont discuté les difficultés de penser en dehors des catégories et des binarités habituelles tout en reconnaissant leur positivité et leur effectivité. Par exemple, chez Gayatri Spivak (1994; 2005) on ne peut pas ne pas s'inscrire en partie dans les termes de ce que l'on tente de déconstruire, ne serait-ce que pour les exposer. Rosie Braidotti (1994) rejoint en ce sens Spivak lorsqu'elle reproche notamment au féminisme occidental un discours déconstructiviste qui réifie certains grands thèmes de la raison occidentale (égalité, liberté) tout en s'appropriant à la fois la catégorie « femme » et en réduisant d'autres femmes au silence ou à l'impossibilité de se dire féministes (les femmes musulmanes voilées ou les adolescentes hypersexualisées par exemple). Ainsi, j'ai cherché à aborder les binarités comme participant des « problèmes » de l'hypersexualisation et du port du voile et comme étant, à ce titre, incontournables, sans les réifier ou m'y enfermer pour autant.

Le problème pour éviter la polémique

Tant les discours sur l'hypersexualisation que ceux sur le port du voile s'énoncent le plus souvent sous la forme de débats où sont mobilisés des argumentaires à caractère idéologique mais également moral, émotif, affectif. Encore une fois, l'un des principaux défis de cette thèse a été de formuler une proposition de recherche aidant à se sortir de la binarité qui caractérise généralement les discours se déployant en partie en termes de principes moraux. En effet, sur le terrain de la morale, les « valeurs » et leurs origines s'évaluent le plus souvent selon deux modalités opposées : « bien et mal [ou] bon et méchant » (Nietzsche, 1971, p. 10). Par conséquent, il est difficile de s'extraire de cette dichotomie qui enjoint à prendre position de par sa forme même : si vous n'êtes pas *pour*, c'est que vous êtes *contre*, si vous n'êtes pas du côté des *bons*, c'est que vous êtes du côté des *méchants*. Aussi, pourrions-nous ajouter, si vous n'êtes pas l'Autre, vous êtes nécessairement (dans) la norme. Comment, dès lors, parvenir à éviter les pièges d'une telle

analyse ? L'un de ceux-là, non négligeable, consiste à émettre une critique se voulant féministe à d'autres positions féministes, sans provoquer une « levée de boucliers » idéologique et, surtout, de façon à aller au-delà de ce qui pourrait n'être perçu que comme un simple contre-discours. C'est-à-dire, en opposant une autre morale, d'autres normes, à ce qui, par le fait même, se retrouverait légitimé comme « LE » discours ou savoir privilégié. Il m'importait donc de positionner mon analyse de manière à avoir une prise stratégique sur mon objet et, en particulier, de faire tenir ensemble différentes questions sans présumer à l'avance des réponses. Et ce, dans le respect des intuitions théoriques de départ et des analyses préliminaires participant d'une posture épistémologique critique qui vise à mettre en lumière les différents modes d'exercice du pouvoir, en particulier lorsqu'ils passent pour naturels, pour allants de soi.

À ce titre, la sexualité est un terrain et un objet privilégié pour l'analyse des relations de pouvoir. Il faut dire que la sexualité importe socialement et politiquement : à travers ses mises en discours, elle a des impacts, elle introduit des significations et des différences dans le monde allant bien au-delà des simples désirs érotiques et pratiques physiques. Ainsi, Michel Foucault (1976) a identifié un « excès de signification » dont est chargée la sexualité depuis le 18^e siècle, elle qui est fondamentale à l'organisation morale et symbolique de la société (famille, citoyenneté), de la même manière qu'elle est censée contenir et dire la « vérité » de chaque individu. Le « discours vrai » à propos de la sexualité possède à la fois une fonction normative et régulatrice alors que, par exemple, il sert à établir et à légitimer un « système hiérarchique de valeur sexuelle », l'un des principaux axiomes de la « pensée conventionnelle du sexe » (Rubin, *op. cit.*), délimitant la « bonne » et la « mauvaise » sexualité. Ainsi, tout ce qui vient ébranler, remettre en question ou contrevenir à l'organisation sociale (et sexuelle) suscitera des réactions fortes qui justifieront la mise en place de nouvelles mesures de contrôle et de surveillance, alors que « chaque panique sexuelle, chaque campagne de moralité dépose de nouvelles réglementations comme autant de marques fossilisées sur son passage » (p. 98).

Il importe donc, dans tout projet d'analyse de la sexualité et de ses fonctions de subjectivation et normatives, d'admettre l'hétérogénéité et le caractère radicalement pluriel des questions morales ainsi que la fonction du « dire vrai » dans l'exercice du pouvoir : reconnaître que les interdits ne sont pas toujours là où on les imagine et qu'ils n'ont pas

toujours les effets que l'on croit.⁶ D'où l'importance de l'analyse des processus, des frontières, des luttes de pouvoir et des pratiques signifiantes ainsi que de leurs conditions d'émergence permettant à des vérités et à des idéaux moraux spécifiques d'être reconnus et acceptés comme tels à certains moments, en certaines circonstances, et assurant par ailleurs le maintien à la fois relatif, momentané et historicisé des privilèges de certains groupes au détriment d'autres. Par exemple, comme je le démontrerai dans cette thèse, les principes d'égalité et de laïcité sont bien souvent érigés au rang de « valeurs communes » auxquelles les hypersexualisées et les voilées contreviendraient, permettant en retour aux autres femmes de se poser comme de bons sujets majoritaires et vertueux. Mon approche théorique et analytique s'intéresse ainsi davantage au « comment » qu'au « pourquoi », comme chez Eve Kosofsky Sedgwick (2008) qui propose de « s'interroger sans cesse sur la manière dont opèrent certaines catégorisations, sur ce qu'elles accomplissent et sur les relations qu'elles créent, plutôt que sur ce qu'elles *signifient* essentiellement » (italiques originales, p. 47). Ce qui suppose à nouveau de penser au-delà des dyades habituelles (norme/subversion, répression/résistance, etc.) où l'un est généralement compris comme la bonne réponse à l'autre - ces oppositions pouvant, au contraire, être envisagées comme mutuellement constitutives.

J'ai choisi de considérer l'hypersexualisation et le port du voile en tant que « problèmes » puisque cela me permettait d'aborder la question de leurs conditions ou plutôt de leurs contextes d'apparition : qu'est-ce qui sous-tend à leur émergence et à leur acceptation en tant que nouveaux problèmes sociaux ? Où et par qui sont-ils problématisés ? Etc. Il ne s'agit pas, par exemple, de penser l'hypersexualisation et le port du voile en termes de « vrai » ou de « faux » problèmes mais bien d'analyser comment ces problèmes sont inscrits dans des jeux du vrai et du faux. Cela me permet en outre de rendre compte adéquatement de leur « positivité », celle de leurs discours et de leurs effets pragmatiques, significations produites, et autres. Le concept de « positivité » réfère ici au caractère non

⁶ À ce titre, Foucault (*op. cit.*) a judicieusement intitulé l'introduction de son *Histoire de la sexualité* « Nous autres Victoriens », mettant ainsi la table au renversement de ce qu'il nomme « l'hypothèse répressive » qui oppose en quelque sorte l'idée d'une forme de libération sexuelle passant par le discours, le fait de parler de sexualité pour éventuellement pouvoir en extraire la « vérité », à la répression d'un supposé non-dit. Bref, l'opposition d'une « bonne » morale à une morale répressive. Aussi, il dira de la « révolution sexuelle » qu'elle n'aura servi qu'à réarticuler les termes d'un pouvoir qui se nourrit à ses propres critiques et qui se déploie désormais en différentes formes de contrôle et de stimulation : « Mets-toi nu... mais sois mince, beau et bronzé ! » (2001/1975, p. 1623).

nécessaire du problème qui n'a rien de naturel, de général ou d'universel mais qui pourra néanmoins être reçu et exister comme tel dans un espace socio-historique particulier, et même intervenir sur et façonner les cadres d'existence, d'action et de compréhension d'êtres présumés « libres » (Foucault dans Agamben, 2006).⁷ Ainsi, saisir un problème dans sa positivité revient à le comprendre à partir du moment où il est accepté comme tel et où cette acceptabilité devient observable. Il n'est donc pas de loi universelle ni de catégorie générale à dégager mais bien des contextes d'apparition et des modalités de déploiement du problème à analyser. En l'occurrence, j'analyserai dans cette thèse les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile islamique, leurs effets et les rapports de pouvoir dans lesquels ils s'inscrivent, dans leurs principaux contextes d'émergence et d'énonciation : féministe, médiatique et public.

En conceptualisant l'hypersexualisation et le port du voile en tant que problèmes, je réfère directement à ce que Foucault (2001/1984) définit comme la « problématisation » : l'ensemble des pratiques discursives et non discursives qui font entrer un objet dans le domaine de la pensée en tant que problème, c'est-à-dire en élaborant à son « propos les conditions dans lesquelles des réponses possibles peuvent être données; elle définit les éléments qui constitueront ce à quoi les différentes solutions s'efforceront de répondre » (p. 1417). Ce qui caractérise la problématisation est à la fois sa forme singulière et située, ainsi que son énonciation qui se fait généralement en termes de « solutions ». Des objets sont constitués et naturalisés en tant que problèmes à certains moments, dans certains espaces, notamment par la proposition et la mise en place de stratégies et de réponses diverses (combattre la publicité sexiste, imposer le port de l'uniforme scolaire, interdire le port du voile dans les institutions publiques, etc.). Dès lors, mon travail d'analyse d'objets tels que la coexistence de l'hypersexualisation des jeunes et du port du voile islamique n'en est pas un de recherche de nouvelles « solutions » aux problèmes mais bien d'investigation de ceux-là : comment sont-ils constitués, qu'est-ce qu'ils font, sous quelles conditions, dans quels contextes ? En d'autres mots, il ne s'agit pas d'analyser la « re-présentation d'un

⁷ En effet, « positivité » renvoie en partie à la notion hégélienne qui oppose la raison « naturelle » et son lien direct au « divin » à « l'élément historique, avec tout ce poids de règles, de rites et d'institutions qui est imposé aux individus par un pouvoir extérieur, mais qui se trouve aussi, pour ainsi dire, intériorisé dans le système des croyances et des sentiments » (Hyppolite sur Hegel, cité dans Agamben, *op. cit.*, p. 16). Agamben souligne par ailleurs la correspondance avec le « dispositif » chez Foucault qui propose pour sa part « d'enquêter sur les modes concrets par lesquels les positivités (ou les dispositifs) agissent à l'intérieur des relations, dans les mécanismes et les jeux de pouvoir » (p. 16-17).

objet préexistant ni la création par le discours d'un objet qui n'existe pas » mais bien de s'intéresser « à des objets, à des règles d'action ou à des modes de rapport à soi dans la mesure où [la pensée] les *problématise* » (Revel, 2004, p. 6).

Considérer l'hypersexualisation et le port du voile en tant que problèmes concomitants au sens de la « problématisation » chez Foucault (*op. cit.*) permet de poser une pluralité de « questions [...] à la politique, [sans] réinscription du questionnement dans le cadre d'une doctrine politique » (p. 1414). Ainsi, la problématisation sert à se sortir de la « polémique » qui, toujours selon Foucault, est ce qui « se donne pour tâche de déterminer le point de dogme intangible, [...] elle dénonce la faute morale [...] et, désignant l'infraction [que l'adversaire a] commise, elle prononce le verdict et porte condamnation » (p. 1411). Pour appuyer ses arguments, pour confirmer ses présupposés, le polémiste n'offre somme toute qu'un « contre-discours » qui se déploie sur le même terrain (moral, idéologique, politique) que ce qu'il cherche à déconstruire et, de ce fait, vient en légitimer et en nourrir la positivité. Ainsi, comprendre et interroger l'hypersexualisation et le port du voile en tant que problèmes permet de contourner le piège du contre-discours tout en conservant la possibilité d'apprendre de son objet comme celle de dialoguer avec d'éventuels interlocuteurs - tels que certains sujets énonciateurs de ces problèmes - sans automatiquement chercher à les discréditer, à les poser comme « un adversaire, un ennemi qui a tort » (p. 1410).

Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas polémique à l'œuvre lorsqu'il est question d'hypersexualisation et du port du voile, bien au contraire. Cependant, considérer l'hypersexualisation et le voile en tant que problèmes permet de se situer différemment par rapport à la polémique qui leur donne forme, en ne restant pas confiné aux seuls termes du problème notamment, ceux-là mêmes qui sont naturalisés au point de ne jamais être remis en question mais uniquement discutés en fonction de « solutions » (qu'elles prennent la forme d'actions, de points de vue, de propositions, etc.). Par exemple, quelques contre-discours se font entendre depuis peu à propos de l'hypersexualisation mais ils s'inscrivent néanmoins dans les termes du problème, de son évidence, proposant ou inspirant d'autres solutions venant s'ajouter à celles déjà formulées.⁸ Conséquemment, ces contre-discours

⁸ Par exemple, dans sa thèse de doctorat portant sur l'hypersexualisation des jeunes, Caroline Caron (2009) suggère de donner la parole aux adolescentes qui sont « vues mais non entendues » lorsqu'il est question de leur sexualité. Il s'agit là, en quelque sorte, de la solution qu'elle propose au « problème » de l'hypersexualisation et qui montre ses failles notamment lorsque certaines participantes de l'étude en viennent

relèvent eux aussi de la problématisation en jeu : « modifiant seulement quelques-uns des postulats ou des principes sur lesquels on appuie les réponses qu'on donne » (Foucault, *op. cit.*, p. 1417). Penser en termes foucauldien de problématisation signifie au contraire de se demander comment l'hypersexualisation et le voile en sont-ils venus à poser problème et à être acceptés comme tels, bref, comment sont-ils problématisés ? À l'inverse, que rendent-ils problématiques et quels sont leurs effets, notamment sur le plan de la régulation ? Il m'est apparu important d'aborder ces problèmes en partie au plan de la matérialité de leurs effets afin de jeter un éclairage particulier sur les manières et les pratiques par lesquelles l'on cherche à circonscrire, à contenir voire à dompter ces problèmes, ainsi que les principes moraux qui les informent et les supportent. Des principes qui sous-tendent la production de corps sexualisés et genrés, par exemple, contenant à ce titre des dangers et qui doivent être contrôlés, contenus, en intervenant sur ces mêmes corps, leur visibilité, leur apparence et leurs pratiques.

Cela témoigne par ailleurs du caractère pour le moins diffus et incommensurable de l'hypersexualisation et du port du voile en tant que problèmes : où et comment « mesurer » la sexualisation, l'excès ou la modération, le danger, etc. ? Encore une fois, c'est en partie à travers la mise en pratique de différentes « solutions » que l'on tente de circonscrire et de détailler les problèmes sans tout à fait les régler ni les définir de manière précise. Ainsi, si les corps et les sexualités importent et font problème, se trouvant partout et nulle part à la fois dans les discours sur l'hypersexualisation des jeunes et le port du voile islamique, il demeure que des discours et des pratiques cherchent toujours à les amener à des endroits où il est possible de les circonscrire, de contenir leur part de danger et la menace qu'ils représentent. Bref, je propose de faire l'analyse de l'hypersexualisation et du port du voile islamique en tant que problèmes, dans leurs contextes d'apparition et de déploiement, ainsi que de saisir la productivité de leurs discours tant sur le plan normatif que sur celui du contrôle et de la surveillance.

à critiquer leurs tenues et comportements respectifs, à traiter d'autres filles de « salopes », bref, à actualiser le problème, ses termes et ses pratiques de pouvoir, créant un profond malaise chez la chercheuse. Voir également l'article de Blais *et al.* (2009) qui pose un « regard critique sur le concept d'hypersexualisation » (2009) et réfute l'interprétation des données statistiques sur lesquelles s'appuient habituellement les discours sur l'hypersexualisation. Cette nouvelle étude a notamment été qualifiée de « rassurante » dans un éditorial de Nathalie Collard (2009) du quotidien *La Presse*, quant à l'âge moyen des premières relations sexuelles qui n'aurait, en fait, pas baissé depuis 20 ans.

Les figures de l'hypersexualisation et du voile

Si les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile islamique sont caractérisés par la dispersion et l'incommensurabilité, ils sont néanmoins incarnés par certains sujets, certains corps. En effet, ce sont d'abord et avant tout les filles hypersexualisées et les femmes voilées qui font problème, dans et à travers des discours qui les produisent notamment comme des figures excessives à côté desquelles se trouvent normalisés et sanctionnés de « bons » corps/sujets : des filles et des femmes, ni hypersexualisées ni voilées.⁹ C'est pourquoi les analyses présentées dans cette thèse rendent compte, notamment, des tensions, anxiétés et enjeux croisés ainsi que des processus de construction de sens à l'œuvre dans et à travers les figures de l'hypersexualisation et du voile. J'entends « figure » à la manière d'Imogen Tyler (2008) qui l'utilise « to describe the ways in which at different historical and cultural moments specific 'social types' become over determined and are publicly imagined (are figured) in excessive, distorted, and caricatured ways » (p. 18).¹⁰ Des figures socio-historiquement situées qui, en l'occurrence, apparaissent et sont mobilisées selon des modalités particulières et dans certains contextes comme faisant problème. Des figures métonymiques qui incarnent presque à elles seules les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile et qui croisent différents enjeux et rapports de forces sous leurs bannières sémantiques et modes de visibilité particuliers. Ainsi, les figures problématiques de l'hypersexualisation et du voile sont inscrites dans et révélatrices de tensions et de luttes de pouvoir conjoncturelles : « the emergence of these figures is always expressive of an underlying social crisis or anxiety: these figures are

⁹ Bien qu'un peu provocatrice, ma formulation se veut un clin d'œil à l'organisation française *Ni putes Ni soumises* qui a par ailleurs fait l'objet de nombreuses critiques, notamment postcoloniales, l'accusant d'agir comme « appareil idéologique d'état » et d'être un « ersatz de féminisme, stigmatisant et excluant et les 'putes' et les 'soumises' » (Bouteldja, 2007). Voir également Guénif-Souilamas (2003) et *Sisyphes.org* pour un portrait du débat en France et au Québec.

¹⁰ Il est à noter que l'insistance de Tyler (*op. cit.*) sur l'aspect déformé et caricatural de la figure s'explique notamment par l'intérêt qu'elle porte à la figure de la « *chav mum* » telle qu'elle est produite « through disgust reactions as an intensely affective figure that embodies historically familiar and contemporary anxieties » (p.18). Ce terme argotique est employé en Grande-Bretagne pour désigner les mères adolescentes blanches des classes ouvrières, qui font par ailleurs l'objet de nombreuses parodies et de réactions parfois violentes de dégoût face à leurs corps considérés comme « *abjects* ». En général, *chav* est utilisé tant dans le vocabulaire courant que dans celui des médias de façon péjorative pour parler des blancs pauvres, un peu à la manière de l'appellation *white trash* aux États-Unis. Ces qualificatifs associent à la pauvreté blanche un caractère vulgaire, agressif, irresponsable, peu éduqué; des phénomènes tels que ceux de grossesses précoces, de débauche, de mixité raciale, d'abus du système d'aide sociale, etc. (Tyler & Bennett, 2010; Tyler, 2008; Hayward & Yar, 2006).

mobilised in ways that attribute superior forms of social capital to the subject positions and social groups they are implicitly or explicitly differentiated from » (*ibid.*).

Le recours au concept de figure me permet, d'une part, d'aborder les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile tels qu'ils sont incarnés par certains corps/sujets et qu'ils confèrent en retour à d'autres corps/sujets une position privilégiée, légitime, normale. D'autre part, cela m'aide à saisir les trajectoires conjoncturelles qui se croisent dans et à travers les femmes voilées et les filles hypersexualisées. J'avance par ailleurs que les figures de l'hypersexualisation et du voile apparaissent, circulent et sont mobilisées à travers différents processus d'altérité les posant comme « non consensuelles et excessives » (Skeggs, 2005) et à la différence desquelles se trouvent légitimées et privilégiées des « subjectivités idéalisées » (Jiwani, 2006) : un bon sujet féministe, sexualisé, citoyen. Ces trois formes de subjectivités qui ont émergé de l'analyse peuvent certainement participer d'une même entreprise de subjectivation mais elles seront traitées séparément dans cette thèse, comme trois points de tension traversés par des idéaux définis selon des critères particuliers mais néanmoins posés en tant qu'universaux : l'égalité, la diversité et la laïcité. J'espère ainsi parvenir à aborder les tensions et les enjeux plus larges (insécurité, ethnicité, classe sociale, etc.) qui participent des contextes d'apparition et de déploiement des problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile islamique.

Traiter de « figures » ne signifie pas pour autant que les femmes voilées et les filles hypersexualisées ne sont que des « construits », si cela suppose de nier qu'elles puissent effectivement exister, se rencontrer au quotidien, même dans leurs formes les plus archétypales ou caricaturales - par exemple, une femme en *burqa* totalement soumise à son mari, ou encore, une jeune fille superficielle et *sexy*, suivant aveuglément la mode et la publicité. Cependant, et toujours avec l'objectif de penser autrement l'hypersexualisation et le port du voile, il semble que ce soit d'abord et avant tout en tant qu'Autres que ces figures sont mobilisées, elles qui sont bien souvent synonymes de menace, d'excès, de risque, suscitant des réactions affectives notamment de l'ordre de la peur et de l'indignation. Ces figures incarnent et catalysent différentes tensions et anxiétés qui sont à même, lorsque contextualisées, de révéler la conjoncture de laquelle elles participent. La méthodologie figurative (Ahmed, 2000; Castañeda, 2002; Tyler, 2008) dans laquelle je m'inscris, m'invite à considérer les hypersexualisées et les voilées d'un double point de vue « sémantique » et « ontologique », c'est-à-dire à la fois comme objets de discours (objets de

débats et de représentations; types sociaux) et points de ralliement de différents enjeux (de genre, d'âge, de sexualité, de classe, d'ethnicité). À ce titre, le recours au concept de figure me permet de faire le lien entre l'émergence des figures problématiques du voile et de l'hypersexualisation et un contexte socio-historique marqué par les montées de la droite (néo)libérale, du conservatisme et des extrémismes notamment religieux mais aussi, de façon plus spécifique dans le Québec francophone, par des anxiétés identitaires au plan national, un accroissement des diversités culturelles et sexuelles ainsi qu'un ressac antiféministe.

Analyse conjoncturelle

Pour parvenir à atteindre les objectifs de la thèse et pour explorer la problématique qui l'anime, c'est-à-dire de saisir les manières par lesquelles l'hypersexualisation et le port du voile sont produits comme problèmes sociaux concomitants, l'analyse conjoncturelle m'est apparue comme l'approche la plus appropriée, pertinente et originale. Elle permet, entre autres, de mettre en lumière les trajectoires multiples et les différentes forces en présence qui viennent avec leurs propres spécificités et historicités, s'entrecroisant à des moments particuliers et constituant ainsi les contextes d'apparition et d'articulation du problème. Considérant qu'il n'est pas de vérité ni de savoir universels a-historiques, notamment en ce qui concerne les questions de genre et de sexualité, l'analyse conjoncturelle permet justement la compréhension (et la production) de savoirs tels qu'ils sont situés dans et concernent les contextes socio-historiques desquels ils participent (Daring, 2007). Faire l'analyse de l'hypersexualisation et du voile en tant que « problèmes » revient donc également à faire l'étude de leurs différents contextes et discours tels qu'ils ne se limitent pas aux seuls termes du problème – sans présumer qu'ils ne se pensent qu'en termes stricts de sexualité, d'âge ou encore d'ethnicité. Ce qui ne veut pas dire que chacun de ces problèmes ne soit pas singulier et qu'il ne puisse pas venir avec ses effets et modalités d'énonciation propres.

Il me faut insister ici sur le fait que le concept de « conjoncture » n'est pas un synonyme de « contexte », d'« époque » ou de « moment » mais réfère à l'idée d'un positionnement dans un espace socio-historique particulier, caractérisé par une incessante série de changements, de luttes, de rééquilibres dans les rapports de forces. La conjoncture possède entre autres caractéristiques celle d'être produite à différents niveaux d'abstraction (Grossberg, 1997a) : politique, économique, affectif, etc. Par opposition à la structure, elle n'est pas un « donné » mais elle est à définir au terme de l'analyse : « 'Thinking conjuncturally' suggests a shuttling back and forth between different temporal frames or scales to capture

the distinctive character of processes which appear to inhabit the ‘same’ moment in time » (Low & Barnett, cités dans Massey, 2005, p. 141). Penser autrement les problèmes de l’hypersexualisation et du voile revient donc à penser *aussi* la conjoncture de laquelle ils participent. Et ce, non pas en termes de causalité (la société de consommation et le sexe dans les médias pour « expliquer » le phénomène contemporain d’hypersexualisation par exemple) mais bien de façon située et contingente. En effet, les relations entre différents éléments non nécessaires les uns aux autres, leurs articulations et leurs processus de naturalisation ne sont pas donnés à l’avance et ne peuvent être établis préalablement au travail d’analyse lui-même. Ces relations, articulations et processus sont « in a dialectic sense, contingent on the specificities of the conjuncture which they help to constitute. In other words, a cultural entity cannot ‘be defined’ independently of its existence within the context » (Grossberg, *op. cit.*, p. 255). Toutefois, ce n’est pas parce que ces relations conjoncturelles sont non nécessaires qu’elles sont pour autant « sans effets », tant sur le plan du contrôle et de la régulation que sur celui de la production de significations, d’identités, de savoirs, de normes, etc.

L’analyse conjoncturelle ne pouvant se faire « hors tout » c’est-à-dire en ne remettant pas le problème en contexte(s), l’un de mes premiers efforts de recherche en a été un de contextualisation : où, par qui, pour qui/quoi et comment l’hypersexualisation et le voile font-ils problème aujourd’hui ? En effet, l’étape fondamentale de l’analyse conjoncturelle est celle de « contextualisation radicale » (Dyer, 2001; Grossberg, 1997), c’est-à-dire de la (re)constitution de différents contextes par et à l’intérieur desquels peuvent se comprendre, en l’occurrence, l’hypersexualisation et le port du voile en tant que problèmes – des contextes qui sont, en retour, informés par ces problèmes. Cette démarche permet notamment de prendre en compte l’inscription à la fois socio-historique et contingente des problèmes, sans prétendre à l’universalité mais bien en s’intéressant à leurs conditions d’apparition et processus constitutifs. Des contextes où se déploient les effets et les pratiques signifiantes de l’hypersexualisation et du port du voile islamique en tant que problèmes et où sont (re)produits leurs discours, sujets et rapports de pouvoir spécifiques. J’ai identifié trois contextes de problématisation particuliers, avec leurs différents lieux d’analyse, qui sont à la fois producteurs et produits par ces problèmes : le(s) féminisme(s); les médias et la culture populaire; les débats publics et les textes officiels (initiatives citoyennes, codes, chartes, etc.). Ces contextes sont ressortis de mes analyses préliminaires

car, d'une part, c'est là où l'on retrouve les principaux sujets énonciateurs des discours sur l'hypersexualisation et le port du voile au Québec. D'autre part, ces contextes qui sont autant de conditions d'émergence et de déploiement des problèmes, m'apparaissent les plus à même de révéler la conjoncture de laquelle les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile sont constitutifs. Ils présentent en effet l'avantage de toucher à des enjeux plus larges, tels que ceux d'antiféminismes et de luttes féministes pour l'hégémonie, de visibilité et de légitimité culturelle, de responsabilité individuelle et de production sociale du risque. Ces trois contextes me permettent ainsi d'aborder des tensions constitutives des discours sur l'hypersexualisation et le port du voile, produits en tant que problèmes, en plus de reconnaître la dispersion et la contingence qui les caractérisent.

L'analyse conjoncturelle offre la possibilité et même suppose de se demander pour chaque objet, dans chaque contexte, qu'est-ce qui se doit d'être analysé, mobilisé, et à quel moment (Sandoval, *op. cit*) ? Quelle est la stratégie la plus pertinente ? Pour quel(s) objet(s) ? Quelles associations sont à faire et quels aspects sont à mettre en lumière plutôt que d'autres, parce qu'ils servent davantage le propos et qu'ils sont les plus à même de révéler la conjoncture ? C'est pourquoi les corpus d'analyse varient d'un contexte de problématisation à l'autre – ils seront d'ailleurs présentés plus en détails dans chaque chapitre. Encore une fois, l'analyse conjoncturelle comme pratique de recherche critique m'invite à faire des choix, à effectuer certains liens et à mettre en lumière certains éléments d'analyse de façon stratégique. L'analyse se comprend alors comme « a theoretically-driven practice of rearticulating relations among the social forces that constitute articulated structures in specific historical conjunctures » (Hall, cité dans Slack, 1996, p. 122). Cela m'amène par ailleurs à reconnaître ma propre voix dans ce travail de recherche, alors qu'en conceptualisant et en analysant tant mon objet que le réel d'une certaine manière, je leur donne également forme. Cette façon de faire s'inscrit dans le champ des études culturelles au sein desquelles il n'est pas de distinction absolue et fixe entre théorie et méthode : théoriser est aussi une façon de problématiser, le positionnement épistémologique est constitutif de la méthode (Grossberg, 1997a). Chaque objet d'analyse est par conséquent contextualisé, situé, mis en relation, et emmène inévitablement vers d'autres champs d'investigations.

Pour chaque contexte, j'ai procédé à une analyse de discours mettant l'accent sur les processus, relations et enjeux qui problématisent l'hypersexualisation et le port du voile et

produisent différentes « vérités » au travers de : la récurrence des procédés, arguments et éléments de discours; les constructions discursives; les négociations et les revendications; les sujets énonciateurs, les objets de discours et leurs effets. Ces discours analysés prennent tour à tour la forme de points de vue ou de prises de position officielles à propos du port du voile et/ou de l'hypersexualisation; de commentaires individuels ou de lignes éditoriales; d'interventions parlées (conférences, entrevues, propos rapportés, etc.) ou de textes écrits (articles de journaux, rapports scientifiques, codes de vie, etc.). Ils sont parfois le fait d'énoncés directement observables, en tant qu'arguments explicites au sujet de l'hypersexualisation et/ou du port du voile, parfois le fruit de l'analyse tandis que je fais ressortir les façons par lesquelles un discours déjà constitué est réarticulé ou énoncé ailleurs. De la même manière, ils traitent parfois de thèmes et d'enjeux connexes, comme par exemple, l'immigration ou la maigreur des mannequins dans le milieu de la mode. Aussi, ces discours sont non seulement produits dans des contextes qu'ils participent en retour à caractériser mais ils peuvent parfois s'inscrire dans des ordres du discours spécifiques au contexte, celui du féminisme par exemple. Par ailleurs, les questions morales étant au cœur des discours sur l'hypersexualisation et le port du voile, alors que différentes postures, normes et valeurs s'affrontent et se (re)définissent, les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile sont faits de discours *et* de contre-discours. Autrement dit, il n'y a pas qu'une norme construite ni qu'une entreprise de moralisation à l'œuvre et, par conséquent, je n'ai pas considéré uniquement les discours dénonçant l'hypersexualisation des jeunes, ou encore, demandant l'interdiction du voile dans les institutions publiques. J'ai aussi considéré les contre-discours - ceux qui estiment que l'hypersexualisation est un non problème, voire une « panique morale » (Cohen, 1973), ceux qui prônent une laïcité ouverte et le respect de la diversité religieuse - comme partie intégrante de la problématisation à l'étude.

Le port du voile et l'hypersexualisation des jeunes font l'objet d'anxiétés et de discours dans de nombreux pays occidentaux mais j'ai néanmoins choisi de situer mon analyse dans le contexte québécois francophone. Notamment, dans les dernières années, la crise des accommodements raisonnables et « l'affaire Hérouxville » ont placé les débats sur la laïcité et l'immigration au cœur des préoccupations sociales de manière particulièrement intense. L'hypersexualisation des jeunes a également été abondamment discutée, d'ailleurs, le terme lui-même serait une invention québécoise (Liotard & Jamain-Samson, 2011). Ce choix

s'explique par des considérations pratiques, de concision et de faisabilité, mais aussi et surtout par des particularités conjoncturelles et géopolitiques qui m'apparaissent particulièrement porteuses sur le plan de l'analyse. Entre autres, le Québec francophone a ceci de particulier qu'il se tourne souvent vers la France (son modèle de laïcité républicaine, une certaine conception soi-disant moins puritaine de la liberté sexuelle) tout en étant ancré dans les contextes canadien et nord-américain. En tant que population majoritaire au Québec et minoritaire au Canada, les Québécois entretiennent un rapport singulier aux questions de citoyenneté, d'appartenance, de diversité, de discrimination et de culture. Les efforts d'affirmation nationale, de protection linguistique ainsi que le projet politique de souveraineté qui y ont cours articulent des processus de définition de la nation (ses frontières, son identité culturelle), de construction de la communauté et d'historicisation spécifiques (Juteau, 2002). En revanche, la problématisation à l'étude ne se résume pas aux « particularités » du Québec francophone. Au contraire, ces dernières me servent à mettre en lumière des enjeux plus larges qui traversent les espaces et lieux d'analyse. Enfin, j'identifie l'année 2005 comme étant charnière dans l'émergence et la mise à l'ordre du jour des problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile. C'est notamment l'année où le dossier sur l'hypersexualisation des jeunes a été publié dans *Le Devoir* et où la motion contre l'instauration de tribunaux islamiques a été votée à l'Assemblée nationale du Québec. Ainsi, j'ai rassemblé les corpus analytiques de chaque chapitre autour de 2005, sans pour autant les limiter à cette seule année.



Cette thèse propose une « économie générale des discours » (Foucault, 1976) sur et autour de l'hypersexualisation et du port du voile islamique, dans une perspective conjoncturelle, à travers trois contextes d'analyse particuliers : féministe, médiatique et public. Cette contextualisation sert à démontrer comment l'hypersexualisation et le port du voile sont problématisés, c'est-à-dire qu'ils sont posés comme nouveaux problèmes sociaux, engendrant et cristallisant bon nombre de craintes et d'anxiétés contemporaines. La thèse est composée de trois chapitres principaux qui reprennent chacun des contextes de problématisation identifiés. Plus spécifiquement, ils abordent à chaque fois l'une des formes de subjectivité idéalisée (un bon sujet féministe, sexualisé, citoyen) et ses principes ou valeurs corolaires (l'égalité, la diversité, la laïcité) que ces problèmes, comme les figures

non consensuelles et excessives de l'hypersexualisation et du voile, participent en retour à légitimer.

Dans le chapitre intitulé « Féminisme(s) et égalité des sexes », j'avance que l'égalité est produite comme valeur moderne, féministe *et* québécoise par excellence et qu'elle participe, à ce titre, de la problématisation du port du voile et de l'hypersexualisation. Mon analyse se concentre sur les positions féministes dites majoritaires énoncées à propos de l'hypersexualisation et du port du voile, qui s'expriment à travers différentes instances féministes institutionnalisées telles que le Conseil du statut de la femme et la Fédération des femmes du Québec. J'identifie notamment une rhétorique d'« hyper tolérance » qui caractérise les discours féministes sur l'hypersexualisation et le port du voile et à travers laquelle les figures hypersexualisées et voilées sont posées comme minoritaires et inégalitaires, s'opposant à et produisant à la fois un bon sujet féministe et féminin.

Au chapitre suivant, « Médias, diversité et (hyper) visibilité », je dirige mon analyse sur les médias et la culture populaire et j'insiste sur la question de la visibilité - celle de corps trop ou trop peu sexualisés notamment - qui y est centrale. Je montre comment les médias sont à la fois sujets énonciateurs, régimes et objets de discours à propos du port du voile et de l'hypersexualisation, participant à construire et délimiter l'adolescence et la religion/culture musulmane comme des mondes à part, mystérieux, tout en les exposant au public. En ayant recours aux exemples de la pornographie sur Internet ainsi que de l'immigration et l'espace urbain, je discute certains des enjeux plus spécifiques de diversité et de frontières qui produisent et sont produits à travers les problèmes et les figures du voile et de l'hypersexualisation - des enjeux d'âge, d'ethnicité et de classe sociale, notamment.

Enfin, à partir d'une analyse des discours publics (projets de loi, initiatives citoyennes, campagnes de santé publique, etc.) à propos de l'hypersexualisation et du port du voile islamique, le chapitre intitulé « Laïcité, sexualité et neutralité » met en lumière les façons par lesquelles les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile sont constitutifs de débats publics et d'efforts de codification via des textes officiels tels que des chartes, des codes et d'autres formes de réglementations. Ces derniers viennent non seulement normaliser mais également discipliner la conduite de chacun, au nom du bien commun et de la neutralité religieuse, politique et sexuelle de l'État, ses institutions et ses représentant-es. J'y discute la notion de neutralité et démontre comment ces discours participent à moraliser de « bons sujets citoyens ». Un « Retour sur la conjoncture » vient conclure la thèse où je

fais ressortir certains éléments conjoncturels qui traversent ses principaux chapitres, dont les questions du consensus et de l'extrême.

2. Féminisme(s) et égalité des sexes

En 2005, le défunt magazine féministe québécois *La vie en rose* fit exceptionnellement paraître un numéro hors-série. Renouant avec l'esprit de provocation qui le caractérisait, le comité éditorial choisit de mettre à la une de cette édition spéciale une image jugée représentative du monde tel qu'il avait changé depuis la création du magazine en 1980 : une femme en *burqa* bleue, c'est-à-dire totalement voilée avec un grillage masquant les yeux, dont seules les jambes affublées de talons aiguilles paraissent en raison du vent s'échappant d'une bouche d'aération.¹¹

À travers le numéro spécial, les femmes voilées et les femmes *sexys* sont présentées comme comme deux extrêmes, deux « icônes » (Desmarais *et al.*, 2005, p. 1), ou encore, comme les principales modalités contemporaines de visibilité et d'oppression des corps féminins : une alternative contraignante « voile ou string » (Montreynaud, p. 145). Un rapport dichotomique qui opposerait les femmes entre elles, à l'image de conflits actuels : « Comme si les femmes menaient leur propre guerre de religion, une armée de femmes voilées affrontant une armée de femmes en sous-vêtements sexy » (Pelletier, p. 96-97). Des critiques, postcoloniales notamment, ont été formulées à l'endroit de cette page couverture, l'accusant de simplifier « deux réalités oppressives » différentes et même « d'ériger les talons hauts comme des symboles d'émancipation » tout en instrumentalisant les « femmes voilées à des fins soi-disant féministes » (Lebrun & Dechaufour, 2006). En revanche, bon nombre de commentaires y ont plutôt vu une allégorie pertinente de « la situation des femmes en 2005 : une Marilyn Monroe en burka, ou l'immense fossé entre la femme libérée occidentale et la femme soumise ailleurs dans le monde » (Proulx, 2005). Quoiqu'il en soit, et à en juger par le succès qu'a connu le numéro¹², il semble que *La vie en rose* ait frappé au cœur de tensions et de préoccupations sociales et féministes d'actualité tout en participant de leur mise à l'ordre du jour.

¹¹ Référence à la célèbre photo de Marilyn Monroe tirée d'une scène du film de Billy Wilder *The Seven Year Itch* (1955). La *burqa* bleue renvoyant par ailleurs aux représentations habituelles des femmes afghanes, particulièrement prégnantes dans l'univers médiatique occidental depuis l'invasion de l'Afghanistan par les forces américaines et alliées, dont le Canada, aux lendemains du 11 septembre 2001. Voir Maillé (2007) pour une discussion de cette page couverture et de sa réception par la critique féministe postcoloniale au Québec.

¹² *La Vie en rose hors série en réimpression : 10 000 exemplaires vendus en 36 heures!* Communiqué de presse, 24 octobre 2005. Repéré à : <http://sisyphe.org/spip.php?breve479>

J'ai choisi de débiter par cet exemple spécifique parce qu'il me semblait bien illustrer certains aspects constitutifs du ou plutôt *des* féminismes¹³ comme contexte de problématisation du port du voile et de l'hypersexualisation qui seront développés tout au long de ce chapitre. À commencer par la cooccurrence des figures du voile et de l'hypersexualisation qui sont mobilisées à travers différents processus d'altérité les posant comme « extrêmes » et à côté desquelles se trouvent légitimées et privilégiées de « bonnes » subjectivités, féminines et/ou féministes en particulier. Au cœur des discours analysés dans ce chapitre se trouvent non seulement les corps et la sexualité des femmes mais également le(s) féminisme(s). En effet, *des* féministes comptent parmi les principaux sujets énonciateurs des discours sur l'hypersexualisation tout comme *le* féminisme en l'un des principaux objets, alors qu'il sera tenu responsable du phénomène ou encore taxé de puritain et critiqué pour sa dénonciation d'un « non problème ». Quant aux fréquentes prises de position féministes à propos du voile, elles ne manquent pas de faire réagir tant dans les médias et la population qu'au sein des mouvements féministes : on leur reprochera, par exemple, leur ethnocentrisme ou alors de cautionner un symbole de l'oppression des femmes. Ces réactions ne sont pas uniquement antiféministes mais relèvent souvent de luttes où s'affrontent différentes visions normatives d'un « bon féminisme ».

De plus, l'hypersexualisation - celle des jeunes filles en particulier - est présentée de façon récurrente comme le « plus grand échec du féminisme » mais aussi comme l'un de ses combats prioritaires (Descarries, citée dans CSF, 2008, p. 25). De son côté, le port du voile islamique est perçu comme une menace aux valeurs féministes et à celles de la nation québécoise, définies en partie par les luttes féministes passées et présentes (Lamoureux, Maillé & de Sève, 1999). Dans chaque cas, l'égalité hommes/femmes est posée comme l'enjeu premier : un acquis féministe fragilisé par l'omniprésence du sexe et la recrudescence du religieux dans l'espace public mais aussi une valeur fondamentale au narratif d'une « modernité occidentale libérale/laïque » (Bilge, 2010, p. 199). Ainsi, mon analyse va démontrer que l'égalité des sexes est invoquée comme valeur moderne, féministe *et* québécoise par excellence et qu'elle participe, à ce titre, de la problématisation

¹³ Traiter « des » féminismes permet, d'une part, de reconnaître l'hétérogénéité et la pluralité des courants et des mouvements féministes. D'autre part, cette pluralité suppose des luttes de pouvoir et des divisions entre féministes et c'est notamment à ce titre que j'envisage le(s) féminisme(s) comme contexte de problématisation de l'hypersexualisation et du port du voile. Aussi, il émerge ponctuellement de ces luttes une forme ou une tendance féministe hégémonique à laquelle l'on réfère comme « le » féminisme.

du voile et de l'hypersexualisation. C'est d'ailleurs pourquoi l'égalité me servira à la fois d'objet et de lunette d'analyse. J'insisterai en particulier sur la notion d'égalité en tension avec celle de tolérance dont les excès seraient exposés et incarnés par les figures de l'hypersexualisation et du voile. Ces figures servent en retour à affirmer, délimiter et sanctionner le principe d'égalité des sexes, lui-même fondamental à la production d'une organisation sociale et sexuelle à l'intérieur de laquelle se comprend le bon sujet féministe et féminin.

Dans la première partie du chapitre, j'exposerai brièvement les avis et opinions féministes les plus courants, dits majoritaires, à propos de l'hypersexualisation ainsi que du port du voile islamique. Cela m'amènera ensuite à aborder la notion d'égalité telle qu'elle est produite et mobilisée en tant que « valeur commune », aux fondements du féminisme et de la société québécoise mais néanmoins menacée par les figures non consensuelles et excessives du voile et de l'hypersexualisation. Je soulignerai la place importante qu'occupent le voile et le *string* dans les discours, eux qui sont investis d'une forte charge symbolique et posés comme source du problème. Je discuterai également les effets normatifs de l'égalité, dans la production et la légitimation de certains choix mais aussi sur le plan des aspirations ou des désirs qui précèdent l'action. L'égalité est non seulement produite comme une valeur qui devrait guider les aspirations, les choix et les actions, tant sur le plan individuel que collectif, mais elle fonctionne presque comme un socle épistémique qui sous-tend l'ensemble des croyances, savoirs et représentations actuels. Enfin, je soulignerai comment cela participe à produire les voilées et les hypersexualisées comme figures minoritaires et inégalitaires, dont la parole est rarement prise en compte voire carrément invalidée.

La deuxième partie de ce chapitre est consacrée à ce que j'identifie comme la rhétorique d'hyper tolérance qui caractérise les discours sur le port du voile et l'hypersexualisation, posant certains sujets comme intolérables et accordant à d'autres la possibilité de se présenter comme tolérants, consensuels et modérés mais pouvant potentiellement pêcher par excès de bonté ou de mollesse. À partir des travaux de Wendy Brown (2006), je distinguerai les notions de tolérance et d'égalité, ce qui me permettra de discuter à nouveau des effets de pouvoir de l'égalité telle qu'elle est définie et mobilisée dans les discours sur l'hypersexualisation et le voile. En guise de conclusion à ce chapitre, je reviendrai sur les tensions que cristallisent les figures de l'hypersexualisation et du voile et qui s'expriment

de manière toute particulière au sein des féminisme(s) comme contexte de problématisation, à une période de ressac antiféministe. Je démontrerai comment l'historicisation et le devoir de mémoire fonctionnent comme processus d'altérité participant de ce que Sirma Bilge (*op. cit.*) identifie comme une « nationalisation de l'égalité de genre [qui] s'accomplit quand celle-ci est représentée comme l'objet d'un 'consensus national' que les demandes des minorités ne peuvent pas compromettre » (p. 219).

2.1 Un bon sujet égalitaire

2.1.1 Quel(s) féminisme(s) ?

Au Québec, un féminisme communément appelé « radical » ou encore de la « deuxième vague » et associé aux luttes anti-patriarcales des années 1960 à 1980 a été largement institutionnalisé, notamment à travers la création du Conseil du statut de la femme (CSF) et de la Fédération des femmes du Québec (FFQ) ainsi que de cursus d'études féministes dans les universités et instituts de recherche francophones. Mais si ce féminisme s'est vu arroger un statut et une voix politiques incontournables au fil des années - ponctuées de luttes, de gains et de défaites - ceux-là n'en demeurent pas moins instables et sans cesse à (ré)affirmer. À ce titre, un climat hostile, à tout le moins méfiant à l'égard du féminisme, quelles qu'en soient les formes ou variantes, est ressenti par bon nombre de féministes depuis plusieurs années maintenant. Ce ressac (*backlash*) s'actualise entre autres dans la désaffection de certaines jeunes femmes qui refusent de se dire féministes, ou encore, dans les propos de « masculinistes » et autres antiféministes qui blâment *le* féminisme pour différents maux sociaux qui affligeraient les hommes en particulier (Dupuis-Déri, 2005). Parmi les éléments qui sont le plus souvent identifiés par des féministes comme participant de ce ressac, notons également la montée de la droite économique, politique et idéologique en Amérique du Nord comme en Europe, ainsi que celle des fondamentalismes religieux.¹⁴ Cette double progression effectuerait notamment un retour en force des modèles de genre traditionnalistes faisant la promotion de « la complémentarité des sexes et de la soumission des femmes » (Bouchard, Bouchard & Boily, 2005, p. 61-62). D'une part, un système de

¹⁴ Par exemple, l'« analyse de la conjoncture » proposée par la FFQ (2007) dans son mémoire déposé devant la Commission Bouchard-Taylor met l'accent sur certains éléments dont « une montée de la droite au Québec et au Canada », le « masculinisme » et le « ressac anti-féministe » (p. 7) ainsi que la « [m]ondialisation néolibérale » et la recrudescence des intégrismes religieux, particulièrement depuis le 11 septembre 2001 alors que les « identités 'religieuses' [auraient] pris le pas sur les identités 'nationales' ou 'ethniques' » (p. 8).

consommation déréglementé propice à la marchandisation de la sexualité et à l'objectification des corps féminins façonnerait et encouragerait la multiplication des messages et des représentations sexistes dans les industries publicitaire, de la mode, des médias (CSF, 2008; FFQ 2008). D'autre part, cela susciterait des réactions indignées au sein de la droite religieuse et d'autres groupes conservateurs, résultant notamment en « un resserrement du contrôle parental sur les filles et la promotion de la chasteté » (Bouchard *et al.*, *op. cit.*, p. 62). Plusieurs féministes voient ainsi dans les figures du voile et de l'hypersexualisation l'échec, du moins le recul, des idéaux de libération sexuelle et d'affranchissement religieux ayant guidé leurs combats passés.

Par ailleurs, il n'est pas qu'un seul féminisme et le mouvement féministe est très certainement marqué par d'incessantes luttes pour l'hégémonie. Hégémonie au sein des féminismes visant à définir les enjeux, préoccupations, positions et sujets féministes légitimes mais hégémonie également à l'échelle sociale, alors que le mouvement féministe est un acteur qui cherche à influencer tant les valeurs et décisions communes que le « sens commun »¹⁵. Et à un moment qualifié de ressac, il semble que les féminismes trouvent dans les problèmes de l'hypersexualisation et du voile « une sphère de pertinence immédiate [sur laquelle] intervenir par la parole et l'action » (Voirol, 2005, p. 96) ainsi que l'occasion de se rendre visibles comme de rendre visibles, négocier et sanctionner certains thèmes et revendications phares dont l'égalité des sexes. En revanche, les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile représentent aussi un terrain fertile d'antiféminismes : non seulement les principes défendus par les féministes sont-ils régulièrement menacés et/ou instrumentalisés, mais une certaine conception du féminisme se trouve également objectifiée. C'est-à-dire que le féminisme est l'objet de discours, de critiques et d'interpellations (anti)féministes, d'accusations et de divisions internes souvent caractérisées par une nostalgie des combats passés, elle-même nourrie par le ressac. De plus, ce ressac opère dans et à travers la double contrainte inhérente aux discours sur le port du voile et l'hypersexualisation qui s'énoncent sous le mode de la polémique. Non seulement les féministes sont-elles fréquemment rendues en partie responsables de ces problèmes, il est attendu d'elles qu'elles prennent position à propos du port du voile et de l'hypersexualisation des jeunes. En effet, le féminisme aurait le devoir de se prononcer sur ces questions, faute de quoi sa pertinence est remise en cause. Mais, dès lors que des

¹⁵ Chez Hall (1988), le sens commun sert et relève à la fois de l'idéologie et de la culture, il se comprend comme tout ce qui « va de soi », ce qui est naturalisé au point de ne plus être remis en question, et il représente ainsi un objectif stratégique pour toute idéologie : « to naturalize itself out of History into Nature, and thus to become invisible, to operate unconsciously. [...] However fragmentary, contradictory and episodic, common sense is, as Gramsci says, 'not without consequences' since 'it holds together a specific social group, it influences moral conduct and the direction of will' » (p. 8).

féministes prennent position, celle-là n'est inévitablement pas la « bonne » aux yeux des « adversaires ». Ce qui viendra alimenter le ressac autant que les règlements de compte entre féministes, certaines allant jusqu'à en taxer d'autres d'antiféminisme. En somme, j'avance que tant les problèmes que les figures du voile et de l'hypersexualisation, produites comme non consensuelles et excessives, témoignent et participent du ressac antiféministe contemporain. De plus, ils sont un terrain privilégié de luttes féministes pour l'hégémonie, c'est-à-dire pour l'appropriation et l'homologation d'un féminisme légitime ainsi que pour la production, la diffusion et la prescription d'idées politiques, morales, intellectuelles à l'échelle sociale.

Discours féministes majoritaires

Dans le Québec francophone, il semble qu'un féminisme hégémonique se soit constitué à partir des « débats théoriques qui ont caractérisé le féminisme de la deuxième vague, soit l'idée d'une condition féminine universelle, appréhendée autour du genre comme forme principale d'oppression » (Maillé, 2007, p. 96), reléguant le plus souvent au second plan d'autres voix féministes, qu'elles soient postcoloniales ou *queer* par exemple. Aussi, il est vite ressorti de l'analyse que les discours sur l'hypersexualisation et le port du voile concernaient principalement et tiraient leur effectivité du poids d'un féminisme que l'on peut qualifier de majoritaire, institutionnalisé ou hégémonique au Québec. C'est pourquoi j'ai choisi de me concentrer sur ces courants féministes qui se rassemblent autour des notions d'oppression de genre et d'égalité hommes/femmes. Ce sont eux qui ont le plus d'écho dans le Québec francophone (médias grand public, instituts de recherche universitaire, décideurs et institutions publiques, etc.), se positionnant ainsi à l'avant-plan dans les débats autour du port du voile islamique comme dans la dénonciation de l'hypersexualisation des jeunes. Aussi, je mets l'accent sur les discours féministes majoritaires parce qu'ils sont à la fois sanctionnés et sanctionnant, participant entre autres de narratifs particuliers par lesquels s'effectuent une historicisation de la mise au monde du « Québec moderne »¹⁶, elle-même partie prenante de la problématisation de l'hypersexualisation et du port du voile.

¹⁶ La période des années 1960 au Québec, généralement appelée « révolution tranquille », qui fut entre autres marquée par la perte drastique d'influence de l'Église catholique dans les sphères publique et privée ainsi que par la révolution féministe, fait office de véritable point de rupture dans les discours entre un Québec « pré-moderne » vivant sous l'emprise de la religion et un autre pouvant enfin se revendiquer d'une modernité libérale et laïque (Bilge, 2010; Juteau, 2002; Lamoureux, 1989). J'y reviendrai en conclusion de ce chapitre, à la section 2.3.

J'entends donc par « féminisme majoritaire » celui dont la parole circule le plus - et qui organise davantage les discours sur l'hypersexualisation et le port du voile - mais également au sens que donne Spivak (2005) à l'*agency*, soit la capacité d'« action validée institutionnellement » (trad.. libre, p. 476). En effet, l'*agency* suppose d'abord une parole rendue légitime au travers d'un ensemble de relations et d'institutions sociales. Encore une fois, le féminisme majoritaire est celui dont les avis et opinions reçoivent le plus d'écho et se voient reconnaître le plus de légitimité dans les médias comme dans le monde académique et auprès des décideurs politiques. En revanche, c'est également lui qui est la cible habituelle des attaques antiféministes :

Aussi contradictoire que cela puisse paraître, la FFQ dénonce les mini-jupes et décolletés trop sexy de femmes libres et émancipées, tout en refusant de condamner un vêtement discriminatoire, comme le voile, le niqab ou la burka, outil de soumission des femmes. [...] La FFQ constitue présentement une organisation de plus en plus archaïque dont seule l'importance passée empêche la disparition. Ces dernières bourdes doivent faire comprendre aux subventionnaires que l'époque des dinosaures-féministes et du brulage de brassières est bel et bien révolue.¹⁷

De plus, l'appellation « majoritaire » renvoie aux voix des Québécoises majoritaires sur le plan démographique (adultes, blanches, francophones, hétérosexuelles, de classe moyenne) ainsi qu'à l'idée de consensus, ou à tout le moins de ce qui serait partagé par le plus grand nombre. Le féminisme majoritaire réfère ainsi à un « segment majoritaire » de la population québécoise mais il suppose également des combats prioritaires et des intérêts communs au sein « de la catégorie 'femme' » (Bilge, 2006, p.7). Des femmes issues de minorités culturelles, sexuelles, ou qui sont mineures au sens légal peuvent donc très bien adhérer à ce féminisme majoritaire et le représenter. En effet, si les enjeux de classe, d'ethnicité, de sexualité, et autres, traversent et façonnent les problèmes du voile et de l'hypersexualisation, nous verrons à la section 2.1.4 que l'opposition majorité/minorité ne se construit ni ne s'exprime exclusivement en ces termes. Par ailleurs, parler d'institutionnalisation du féminisme, de courants féministes hégémoniques ou majoritaires, ne revient pas à nier les nombreux obstacles qui se dressent encore contre le féminisme en général et les études féministes en particulier, qui font le plus souvent l'objet de sous financement chronique, de sous représentation, d'un manque de relève et d'autres formes de résistance dans le milieu de la recherche universitaire (Descarries, 2004). Il n'en

¹⁷ Ces propos proviennent du commentateur, animateur et polémiste de droite, Éric Duhaime (2010). Repéré à : <http://blogues.canoe.ca/ericduhaime/ideologie/feminisme/les-paleo-feministes/>

demeure pas moins que ces féminismes majoritaires ont davantage de moyens matériels ainsi que de reconnaissance et de visibilité que d'autres. Ils participent en outre à définir les règles d'appartenance et de solidarité du féminisme, les intérêts partagés, valeurs communes, etc.

Bien qu'ils s'opposent parfois, voire souvent, il émerge néanmoins de ces féminismes majoritaires une vision consensuelle autour d'une certaine acception de l'égalité hommes/femmes, d'un « Nous féministes » - à défaut d'un « Nous femmes », plus controversé - et du bien commun au nom duquel des formes particulières de solidarité devraient se substituer aux droits et aux demandes individuelles. Ainsi, certaines revendications jugées excessives, liées à la liberté de culte ou encore à l'autonomie sexuelle, seront perçues comme individualistes et participant du ressac ou de l'essoufflement du féminisme caractérisé par :

[...] l'éclatement actuel du discours féministe en une pluralité de cadres théoriques et de thématiques dont plusieurs renvoient au singulier et au particulier et privilégient les interprétations subjectives et les droits individuels plutôt que la défense du bien commun qui est au fondement de l'éthique féministe (*ibid.*).

Bien sûr, toutes ne s'entendent pas sur ce qui relève du strict droit individuel ni sur ce qu'est le bien commun. Mais cela n'empêche pas de relever des effets d'adhésion et de ralliement qui s'expriment en partie dans les divisions internes et les critiques entre féministes, telles que celles autour de la position très controversée de la FFQ (2009) à propos du port du voile dans les institutions publiques. En effet, sa résolution « ni obligation religieuse, ni interdiction étatique » (ni-ni) a valu à la FFQ de se faire servir de nombreuses leçons de féminisme mais aussi d'histoire alors qu'elle a été accusée d'amnésie voire de trahison envers le « combat historique des femmes pour la liberté et l'égalité » (Benhabib, 2009). Encore une fois, ces critiques et ces interpellations (anti)féministes relèvent bien souvent de luttes dans lesquelles s'affrontent différentes visions normatives d'un bon féminisme, réarticulant de façon conjoncturelle des oppositions et des arguments qui déchirent les féminismes depuis des années – par exemple, autour des questions d'identité et de diversité, ou encore, de la sexualité comme forme de plaisir ou de danger (Vance, 1984).

Ainsi, j'ai non seulement pris en compte les discours de féministes majoritaires à propos du voile et de l'hypersexualisation mais également les critiques, divisions et interpellations dont ils font l'objet comme autant des tensions alimentant le ressac perçu à l'égard du féminisme et participant à poser les figures du voile et de l'hypersexualisation comme non consensuelles et excessives, excédant et construisant à la fois les limites d'une bonne

subjectivité féminine et féministe. J'ai constitué le corpus d'analyse de ce chapitre de textes produits par des féministes et/ou à propos du féminisme : actes de colloques, livres, mémoires, articles de journaux, etc. En plus du numéro spécial de *La vie en rose* et des diverses réactions qu'il a suscitées dans les médias, j'ai eu recours à deux autres lieux d'analyse impliquant des ensembles de discours liés aux prises de position de deux institutions féministes québécoises sur le port du voile et l'hypersexualisation des jeunes, soit la FFQ et le CSF. L'année 2005 étant charnière dans l'analyse conjoncturelle que je propose, je me suis concentrée sur les avis, mémoires, communiqués de presse et autres publications officielles qu'ont fait paraître ces deux institutions autour de cette période ainsi que leurs différents commentaires. Par ailleurs, bon nombre des discours féministes sur l'hypersexualisation et le port du voile ainsi que des réactions qu'ils suscitent se retrouvent énoncés, repris et redéployés sur le site d'information féministe *Sisyphes.org*. Ce dernier a pris une place importante dans l'analyse, lui qui agit à la fois comme diffuseur et comme sélectionneur (*gatekeeper*), alors que certains points de vue sont publiés et/ou mis en ligne plutôt que d'autres : abolitionnistes, laïcistes et égalitaristes notamment. Il s'agit également d'un site web qui définit et réagit à l'actualité alors que de nombreuses auteures, représentantes institutionnelles et personnalités féministes y publient régulièrement des textes d'opinion, réponses, manifestes, et autres. Sisyphes est en outre une maison d'édition dont les trois premiers ouvrages ont été publiés en 2005. L'un d'eux porte sur la prostitution et les deux autres sont présentés comme « relatifs à ces points chauds de l'heure que sont l'hypersexualisation des petites filles et l'éventuelle mise sur pied de tribunaux islamiques au Canada »¹⁸.

CSF, FFQ et Sisyphes

Créé en 1973, le CSF a pour mission de conseiller le gouvernement du Québec et d'informer la population « sur tout sujet lié à l'égalité et au respect des droits et du statut de la femme »¹⁹. Se réclamant d'un « féminisme d'État », le CSF a fait de la laïcisation de la fonction et des institutions publiques, posée comme garantie du principe d'égalité, son plus récent cheval de bataille. Il fait également connaître ses positions via la *Gazette des femmes*, sa publication officielle dont plusieurs numéros ont été consacrés à

¹⁸ Repéré à : <http://sisyphe.org/editions/Les-editions-Sisyphes-et-leurs>

¹⁹ Repéré à : <http://www.csf.gouv.qc.ca/modules/AMS/article.php?storyid=12>

l'hypersexualisation ainsi qu'à la laïcité et la diversité religieuse à partir de 2005.²⁰ La FFQ fédère pour sa part des membres individuelles et associatives en différents comités de travail et collectifs régionaux. Les décisions quant aux orientations et aux grandes lignes d'action sont prises par voie de vote en assemblée générale et par un conseil d'administration. La FFQ se veut participer d'un « féminisme inclusif », sensible à la multiplicité des situations et des conditions d'oppression, et l'un de ses objectifs premiers demeure la lutte à la pauvreté et à l'exclusion des femmes.²¹ L'égalité des sexes est également un combat prioritaire de la FFQ bien que, de façon générale, elle se préoccupe autant d'antiracisme et de droits des femmes autochtones que d'hétérosexisme par exemple. Les deux organismes s'opposent sur la question du voile : le CSF (2007) a recommandé l'interdiction du port de signes religieux ostentatoires dans les institutions publiques tandis que la FFQ (2009) s'est prononcé contre cette interdiction à quelques exceptions près, comme celle du voile intégral. Le CSF (*op. cit.*) a également réclamé l'ajout d'un article à la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne* affirmant la primauté de l'égalité des sexes sur la liberté de religion en cas de litige. Selon lui, le droit des femmes à l'égalité ne peut « souffrir aucun compromis » (p. 10) et il est systématiquement bafoué dans toutes les grandes religions monothéistes, comme l'auraient démontré les récents cas d'accommodements raisonnables pour des motifs religieux au Québec. Le Conseil rejette en outre la notion de « laïcité ouverte » qu'il fait rimer avec « ouverte aux atteintes à l'égalité des femmes » et recommande, entre autres, au gouvernement du Québec d'« [a]ffirmer l'interculturalisme dans une loi » :

Cette politique d'interculturalisme postule que les citoyennes et citoyens du Québec adhèrent à ces valeurs communes d'égalité entre les sexes, de primauté du fait français et de laïcité de l'État, contrairement au multiculturalisme, qui fait en sorte que les humains sont identifiés en fonction de leur rattachement à une culture particulière. Au lieu de favoriser la cohésion du tissu social, l'identité commune et l'appartenance à une nation, le multiculturalisme la fragmente.²²

Les actions menées par le CSF et les positions qu'il défend participent ainsi d'une vision féministe qui repose sur une acception de la laïcité proche du modèle républicain français (Juteau, 2002; Maillé, 2007) et basée sur l'affirmation de « valeurs communes » posées

²⁰ Voir la liste des numéros de la *Gazette des femmes* consultés en bibliographie.

²¹ Dès sa fondation par Thérèse Casgrain en 1966, la mission de la FFQ était de « regrouper, sans distinction de race, d'origine ethnique, de couleur ou de croyance, des femmes et des associations pour coordonner leurs activités dans le domaine de l'action sociale ». Repéré à : <http://www.ffq.qc.ca/a-propos/>

²² Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=3817

comme consensuelles et ayant préséance sur l'individuel. Du côté de la FFQ, on invoque la stigmatisation, la discrimination et l'exclusion, notamment économique, des femmes musulmanes possiblement renforcées par une telle mesure d'interdiction alors que plusieurs d'entre elles n'intégreraient pas le marché du travail. Le respect de la « diversité » est aussi important que le principe d'égalité aux yeux de la FFQ et exige la prise en compte du croisement des oppressions ainsi que de la voix des femmes concernées. Si la position du CSF sur le port du voile et la laïcité a été qualifiée d'« extrême » (Chouinard, 2007) par certain-es, elle a été saluée de manière générale et les critiques féministes à son endroit se sont faites plutôt rares. Au contraire de la résolution ni-ni adoptée par la FFQ qui, encore une fois, lui a valu un raz-de-marée de critiques, de la part de féministes en particulier, dont des accusations de « compromission » voire de complicité avec les mouvements islamistes intégristes ainsi que de trahison envers « la lutte historique des femmes d'ici pour se débarrasser de l'hégémonie de l'Église catholique » (Benhabib, *op. cit.*).

Cependant, les positions de la FFQ et du CSF convergent lorsqu'il est question d'hypersexualisation : le « sexe dans les médias », la mode *sexy* et la sexualisation précoce des filles sont compris comme autant de formes d'objectification du corps féminin, de marchandisation de la sexualité et d'« obstacles à l'égalité entre les hommes et les femmes » (CSF, 2008). L'hypersexualisation rhymerait avec marchandisation sexuelle et soumettrait les femmes à des standards corporels objectifiants et opprimants, tel que le suggère notamment une lettre ouverte co-signée par l'actuelle présidente de la FFQ : « Poussées ou non par leurs amoureux, les femmes intègrent au fil de centaines de messages par jour ce que les industries de la mode, du divertissement, de la beauté et de la pornographie proposent et nous vendent comme étant l'idéal » (Turmel & Conradi, 2010). Le CSF insiste toutefois sur le « port obligatoire de signes religieux ostentatoires » comme forme d'appropriation des corps des femmes par les hommes, au même titre que « les femmes qui subissent l'emprise de la prostitution et de la pornographie » (Pelchat, 2010). Dans son avis sur l'hypersexualisation, le CSF désigne les médias et la culture populaire comme grands responsables d'une influence indue exercée sur les adolescentes, venant brouiller leur libre-arbitre en matière sexuelle et leur estime de soi. La FFQ dénonce elle aussi l'hypersexualisation comme une forme d'exploitation sexuelle et de violence faite aux femmes et elle blâme, en plus des médias, la droite conservatrice et l'Église catholique pour le contrôle des corps et de la sexualité des femmes et des jeunes filles.

Ces dénonciations de l'hypersexualisation, celle des jeunes filles en particulier, trouvent beaucoup d'écho sur *Sisyphes.org*. En effet, en plus de la publication de livres sur l'hypersexualisation aux éditions Sisyphes (Bouchard *et al.*, 2005; Julien, 2010), le site *Sisyphes.org* met en ligne de nombreux textes visant à lutter contre l'hypersexualisation qui sont regroupés sous les rubriques suivantes : « Enfance & adolescence : sexualisation et stéréotypes », « Publisexisme » et « Prostitution, pornographie, traite des femmes et des enfants, industries du sexe ». Les textes dénoncent généralement l'influence des médias et/ou associent l'hypersexualisation à l'exploitation sexuelle et à la prostitution dans une perspective abolitionniste. Un dossier complet est également consacré à « l'affaire Ravary », réunissant différentes répliques à Lise Ravary, l'éditrice du magazine *Châtelaine*, qui avait vertement critiqué l'avis du CSF sur l'hypersexualisation des jeunes et des médias.²³ Lorsqu'il est question du port du voile islamique, la position du CSF est largement appuyée par Sisyphes et *Sisyphes.org* alors que la majorité des auteur-es qui y signent des textes vont dans le sens d'un appui fort à la laïcité, passant notamment par l'interdiction des signes religieux ostentatoires dans la fonction publique et la préséance du principe d'égalité des sexes sur la liberté de religion :

C'est toujours le foulard islamique qui est évoqué quand il est question de signes religieux, alors que seule une infime proportion de femmes musulmanes réclame de le porter n'importe où. Pour un grand nombre de personnes, ce symbole est porteur de valeurs sexistes, qu'il soit porté par choix ou imposé pour des motifs religieux, identitaires ou politiques [...]. Faut-il rappeler que le large consensus au sein de la société québécoise en faveur de la séparation de l'Église et de l'État ainsi que de l'égalité des hommes et des femmes doit beaucoup aux luttes passées pour se libérer du joug de la religion catholique (Audet, Carrier & Guilbault, 2010).²⁴

Par ailleurs, toujours sous l'onglet « Laïcité, démocratie, droits, égalité des sexes », *Sisyphes.org* a mis en ligne de nombreuses critiques de la résolution ni-ni de la FFQ, à la fois contre l'obligation religieuse et contre l'interdiction étatique d'arborer des signes religieux ostentatoires, le voile en particulier. Parmi ces critiques, se trouve un texte pamphlétaire de Djemila Benhabib (2009) intitulé « J'accuse la FFQ de trahir le combat des femmes ». L'auteure y accuse notamment la FFQ de « compromission avec des mouvements politiques des plus rétrogrades tels que le Conseil islamique canadien [...] ou, encore, Présence musulmane qui fait la promotion des thèses de Tarik Ramadan qui prône

²³ Je reviendrai sur cette affaire à la section 2.2.2. « Hyper tolérance, pouvoir et compromis ».

²⁴ Voir le chapitre 4 pour une discussion détaillée de cet appel à pétition réclamant une charte de la laïcité au Québec et cosigné par les éditrices de Sisyphes.

un ‘moratoire’ sur la lapidation des femmes adultères »²⁵. Suite à cette publication, l’organisme *Présence musulmane Montréal* a envoyé une mise en demeure sommant *Sisyphes.org* de publier sa réplique à Mme Benhabib. Les éditrices du site ont dû obtempérer mais ont néanmoins publié un texte dénonçant « les tentatives d’intimidation [et] les leçons sur la responsabilité »²⁶ de la part de *Présence musulmane*.

En somme, ces lieux spécifiques me permettent de faire le lien entre leurs propres singularités et le(s) féminisme(s) comme contexte plus large de problématisation du voile et de l’hypersexualisation. C’est-à-dire à la fois comme contexte et comme conditions d’énonciation des discours (textes, prises position, de parole, etc.) à propos de l’hypersexualisation et du port du voile, relevant eux-mêmes d’un ordre du discours féministe à travers lequel s’effectuent des partages entre la parole légitime et celle qui ne l’est pas, se négocient et s’affrontent différents principes, normes, rapports de force, etc. Le CSF et la FFQ sont deux institutions distinctes qui jouissent d’une notoriété doublée d’une présence médiatique notable alors qu’elles portent leurs messages et sont régulièrement interpellées dans les médias grand public comme sur les forums féministes. Mais si le CSF et la FFQ sont des lieux importants d’énonciation des discours sur le port du voile et l’hypersexualisation, ceux-là ne se limitent pas à ces deux organisations féministes dont le statut institutionnel participe davantage de la « raréfaction » (Foucault, 1971) en leur conférant une parole officielle dans un ordre du discours spécifique. Ainsi, je poursuis la discussion des réactions suscitées dans les médias québécois et au sein des mouvements féministes, via *Sisyphes.org* en particulier, comme autant de commentaires participant de ces discours et de la polémique qui leur donne forme, en me concentrant sur les manières par lesquelles l’hypersexualisation et le voile apparaissent et sont produits en tant que problèmes sociaux concomitants, au cœur des enjeux de pouvoir féministes.

2.1.2 L’égalité aux fondements du féminisme et des « valeurs québécoises »

L’égalité entre les hommes et les femmes est certainement le principal enjeu des discours féministes majoritaires au Québec, particulièrement lorsqu’ils concernent l’hypersexualisation des jeunes et le port du voile islamique. Ces discours s’inscrivent dans un narratif plus global que l’on retrouve dans la plupart des pays occidentaux, d’une modernité dont l’islam est devenu, à partir des grands empires coloniaux et encore

²⁵ Repéré à : <http://sisyphe.org/spip.php?article3300>

²⁶ Repéré à : <http://sisyphe.org/spip.php?article3302>

d'avantage depuis le 11 septembre 2001, « l'extérieur constitutif qui fournit une unité contingente à l'identité et aux valeurs [occidentales], telles qu'on les décrit, dans la présente conjoncture historique comme résolument féministes, sympathiques à la cause homosexuelle, libérées sur le plan sexuel et tolérantes » (Saïd et Yegenoglu, cités dans Bilge, 2010, p. 199). Au Québec, la « crise des accommodements raisonnables »²⁷ est certainement venue rajouter à la menace perçue envers les acquis du féminisme et les principes de tolérance et de liberté notamment en matière de sexualité. C'est ainsi que le CSF et sa présidente ont cru bon d'affirmer à maintes reprises que : « le droit à l'égalité entre les hommes et les femmes ne peut souffrir d'aucun accommodements raisonnables » (Gazette des femmes, 2007, p. 5). Par ailleurs, il est frappant de constater à quel point l'égalité hommes/femmes, bien qu'elle ait toujours été un enjeu phare des combats féministes, est mise à l'avant-plan depuis quelques années. Par exemple, du simple point de vue de son occurrence, nous voyons une différence dans l'utilisation du mot « égalité » par la *Gazette des femmes* dans deux numéros soulignant les 25^e et 30^e anniversaires de la publication, parus respectivement en 2004 et 2009. En effet, le mot « égalité » se retrouve 11 fois dans le numéro de 2004 contre 45 fois dans celui de 2009, qui s'intitule d'ailleurs : « L'égalité toujours en tête! ». Outre sa fréquence, le terme fait un travail de production de sens particulier alors que, par exemple, dans ce même numéro consacré à l'égalité, l'accent est mis sur la mémoire du féminisme, l'importance d'un narratif commun permettant de faire face aux enjeux actuels (la lutte aux stéréotypes en particulier) et d'assurer une relève conséquente : « Autant de souvenirs qu'il serait à propos de partager avec vos enfants, vos parents, vos copines, vos amis, votre voisinage, afin que notre société garde toujours en tête que l'égalité entre les femmes et les hommes doit être appliquée partout, en tout temps » (Gazette des femmes, 2009, p. 3).

L'égalité fonctionne comme symbole/frontière de la société québécoise moderne autant que du mouvement féministe et sert non seulement à différencier l'Autre mais également à s'en

²⁷ Le principe juridique d'accommodement raisonnable qui prévoit la possibilité d'ajustements administratifs afin de répondre aux demandes - si toutefois celles-là ne sont pas jugées excessives - d'un-e citoyen-ne potentiellement discriminé-e en raison d'un handicap physique, d'une grossesse ou encore de son appartenance religieuse, a été au cœur d'une crise sociétale au Québec, entre 2006 et 2008, marquée par la couverture médiatique intense de quelques cas spécifiques d'accommodements pour des motifs religieux (Giasson, Brin & Sauvageau, 2010). Aussi, la définition juridique de l'accommodement raisonnable est largement méconnue et a été le plus souvent occultée des débats où le terme signifie surtout « demande » à caractère religieux et/ou « privilège » accordé à des groupes minoritaires.

protéger. Par exemple, dans un autre numéro de la *Gazette des femmes*, paru en 2007 dans la foulée de la Commission Bouchard-Taylor²⁸, le Québec est dépeint comme une société profondément égalitaire. Jusqu'à son premier ministre de l'époque, Jean Charest, qui est qualifié de « PM féministe » (p. 29) dans un article consacré à la parité hommes/femmes de son cabinet - une parité à laquelle il a renoncé deux ans plus tard, soit en 2009. Par ailleurs, les rares articles ou entrefilets consacrés à l'international traitent d'avortements sélectifs en Inde, du haut taux de suicide chez les veuves afghanes et du faible prix que vaut la vie des femmes en Iran. Dans l'éditorial, la rédactrice en chef affirme que « [c]omme toutes les sociétés occidentales, la nôtre est confrontée à un défi 'extrême', peut-être LE défi du XXI^e siècle : concilier les libertés individuelles – et incidemment la liberté de religion – inscrites dans nos chartes et cette valeur collective fondamentale qu'est l'égalité entre les sexes » (p. 3). Ainsi, l'égalité est produite comme une valeur québécoise tandis que la liberté de religion est perçue comme un défi pour les sociétés occidentales, modernes, laïques et libérales, confrontées à un retour du religieux via l'immigration musulmane tout particulièrement. De plus, dans ce numéro et ailleurs, le CSF érige l'égalité des sexes au rang de valeur fondamentale du Québec avec la langue française et la laïcité, reprenant ainsi les trois mêmes valeurs affirmées par le gouvernement en préambule de la Commission Bouchard-Taylor. L'insertion de l'égalité au sein de cette trilogie et sa définition qui se fait exclusivement, ou presque, en termes binaires de genre (hommes/femmes) témoigne de l'utilisation symbolique qui en est faite, servant notamment l'érection et la « patrouille des frontières » (Bilge, *op. cit.*) entre une majorité québécoise – identifiée en termes ethno-linguistiques comme francophone, chrétienne/laïque et (donc) moderne - et des minorités culturalisées, ethnicisées, sexualisées, bref, différenciées.

Ces oppositions participent d'une des principales modalités d'énonciation des discours sur l'hypersexualisation et le port du voile, que ces discours soient énoncés par des féministes ou que le féminisme fasse l'objet de discours, de divisions internes, de critiques et d'interpellations (anti)féministes : la binarité. Une binarité qui divise par ailleurs depuis

²⁸ Cette commission, du nom de ses deux co-présidents Gérard Bouchard et Charles Taylor, a été mise sur pied en 2007 par le gouvernement du Québec afin de trouver une solution à la crise des accommodements raisonnables. Elle a tenu des audiences publiques un peu partout à travers le Québec pour ensuite déposer son rapport le 18 juin 2008. La commission a soulevé plusieurs controverses tant pour la nomination de ses deux co-présidents que pour les propos xénophobes et racistes entendus tout au long de ses audiences. Des critiques ont également fait valoir que les conclusions et recommandations du rapport n'ont finalement pas été prises en compte par le gouvernement.

longtemps les féminismes (il n'y a qu'à penser aux combats « pro/anti » sexe) et qui les inscrit dans des luttes pour l'hégémonie supportant mal la nuance et la réflexivité critique.²⁹ C'est ainsi que, par exemple, la résolution de la FFQ « contre » l'interdiction des signes religieux dans la fonction publique a été reçue par bon nombre de commentateurs et de féministes comme un « pour » le port du voile et, corollairement, comme l'approbation tacite de l'oppression des femmes :

N'en déplaise aux féministes de cette organisation qui semblent avoir oublié la sémantique de ce mot, le féminisme est avant tout une idéologie avec sa part nécessaire d'intransigeance. Comme pour toute idéologie, faire dans la nuance s'avère en général une erreur stratégique magistrale. De deux choses l'une : soit l'on soutient que le foulard islamique a toujours été le sceau de l'infériorité et de la soumission des femmes, [...] soit on y voit là un signe religieux comme un autre, sans aucune connotation symbolique particulière. Soutenir implicitement la première affirmation, comme le fait la FFQ, mais ensuite la relativiser sous prétexte d'accès à l'emploi ou d'intégration sociale, tient du ridicule le plus total (Conde, 2009).

La binarité fonctionne en tant que processus d'altérité opposant des catégories produites comme mutuellement exclusives (tradition/émancipation, répression/résistance, aliénéation/libération, normal/anormal) et traçant de ce fait les frontières entre un « nous » et un « non nous ». Elle suppose par ailleurs l'universalité d'un bien et d'un mal dont, en l'occurrence, chaque femme ferait l'expérience sur la base de son sexe/genre. Aussi, nous pourrions voir dans la juxtaposition de la *burqa* et des talons aiguilles sur la page couverture de *La vie en rose* exposée plus haut une expression de la thèse en vogue du « choc des civilisations », illustrant et construisant à la fois l'opposition contemporaine entre Occident et Orient incarnée principalement par les femmes, et plus précisément par leurs corps et leurs sexualités.

Il y aurait de nos jours un choc entre les fondamentalismes religieux attribués à certaines *cultures* - comprises au sens de coutumes, traditions et rituels, notamment ceux de la religion/culture musulmane - et ce que l'on pourrait qualifier de « fondamentalisme humaniste »³⁰ des sociétés dont les *valeurs* se sont construites autour des grands thèmes des Lumières et de la raison du XX^e siècle (laïcité, égalité, etc.). Cette division est essentiellement produite à travers les discours soi-disant éclairés des Occidentaux,

²⁹ Voir à cet effet la discussion de Scott (2008) sur le statut et le rôle de la « critique » dans les études féministes.

³⁰ Liz Fekete (2006) parle d'un « enlightened fundamentalism » en référence aux politiques anti-immigration et à l'islamophobie soutenues non seulement par des partis d'extrême-droite en Europe mais également par des groupes militants féministes et gais, notamment, au nom d'un attachement et d'une loyauté absolus aux « valeurs modernes ».

confortant ainsi leur position de pouvoir de même qu'un sentiment d'appartenance autour de critères supposés objectifs et consensuels, dont l'adhésion formelle à certains principes démocratiques : « Culture clash, where the West has values and modernity and the non-West has culture [...] provides belonging through enabling dominant groups to imagine that they share something in common, something that marks them as superior » (Razack, 2008, p. 88). Et la modernité occidentale, s'appuyant sur des principes posés comme universaux, servira le plus souvent de « normative referent in such a binary analytic » (Mohanty, 2003, p. 22). Une vision manichéenne qui pourra donc servir, entre autres, à justifier la mise en place de mesures d'exceptions légales et la remise en question des droits de certaines catégories de citoyen-nes au nom du bien commun ainsi que de la préservation des acquis féministes auxquels ces Autres culturalisés seraient intrinsèquement et irrémédiablement opposés.

Encore une fois, l'égalité des sexes est sans aucun doute présentée comme LA valeur garante de modernité et gagnée de longue lutte au Québec, mais aussi celle qui est la plus menacée : un acquis féministe fragile. Et si la binarité est l'une des principales caractéristiques des discours portant sur le voile et l'hypersexualisation, elle l'est tout particulièrement lorsque vient le temps de définir et d'affirmer le principe d'égalité qui se comprend d'abord et avant tout en termes binaires de sexe et de genre. D'ailleurs, j'utilise les termes « sexe » et « genre » de manière indifférenciée non pas parce que j'y vois des synonymes, au contraire, mais bien parce que c'est de cette manière qu'ils sont mobilisés dans la plupart des discours féministes sur le port du voile et l'hypersexualisation. Cela participe d'une conception du genre comme étant un construit social, tirant néanmoins ses racines d'une distinction sexuelle, biologique ou perçue comme telle, et universelle entre les hommes et les femmes (Nicholson, 1994). Par exemple, dans une étude sur les stéréotypes menée pour le compte du CSF, Descarries & Mathieu (2010) préconisent la « déconstruction féministe des interprétations sociales du féminin » (p. 10) face à la « construction sociale des catégories de sexe » (p. 18). Cette acception, fréquente dans les études féministes hégémoniques se voulant anti-essentialistes, repose par ailleurs sur la présupposition que le recours au genre est automatiquement « politique ». Or, se réclamer du genre n'est pas une garantie critique en soi. Joan Scott déplore d'ailleurs que le genre comme catégorie d'analyse ait été domestiqué, qu'il soit devenu : « une méthodologie familière, au lieu d'une manière de questionner; [...] une réponse, ou une étiquette (le genre

comme synonyme de femmes, de sexe, de rôles sexués, renaturalisé et non dénaturisant) plutôt qu'une interrogation » (dans Butler, Fassin & Scott, 2007, p. 287).³¹

C'est ainsi que bon nombre de féministes ont pu appréhender la question de la coexistence entre une identité ou une expérience « femme » commune, transcendant les contextes socioculturels, économiques, historiques, et les différences entre les femmes. Un « commun » qui n'est bien souvent pas problématisé, pas plus que l'oppression n'est mise en contexte(s) : « le féminisme radical est à même de rejoindre l'ensemble des femmes, puisque toutes ont déjà fait l'expérience de l'oppression sur cette base. Et c'est justement ce vécu commun qui nous réunit, malgré nos différences » (Lampron, dans FFQ, 2008, p. 7). Je reviendrai sur les notions de différence et de commun dans la seconde partie de ce chapitre alors que je traiterai de la tolérance comme supplément de l'égalité mais je me dois tout de même de souligner ici les problèmes que posent de telles théorisations sexe/genre. Par exemple, les discours féministes majoritaires déplorent régulièrement l'essentialisation d'un clivage binaire entre les hommes et les femmes confinés dans des rôles sociaux traditionnels posés comme complémentaires. Or, cette division est sans cesse reproduite par ces mêmes discours qui posent l'égalité en termes binaires de sexe/genre et qui réactualisent parfois différents arguments essentialistes et d'autres techniques de naturalisation.³² En d'autres mots, l'idée de la complémentarité des sexes est régulièrement dénoncée comme un recul en matière de droits des femmes sans que la distinction ni même l'assignation sexuelle ne soient radicalement remises en question pour autant.

Cette distinction binaire entre les hommes et les femmes et l'universalité supposée de chacune des catégories comme de leur dynamique oppresseurs/opprimées participent en outre à écarter les différentes conditions et situations d'oppression des femmes autrement

³¹ Pour Scott, si le genre a déjà servi aux études féministes à accomplir « un travail conceptuel radical de dénaturalisation et d'historicisation de la différence sexuelle » (p. 287), il est désormais un « terme qui a perdu son tranchant critique » (p. 286). Butler dénonce elle aussi la normativité et la normalisation du genre, en particulier au sein des études féministes institutionnalisées qui en ont fait leur « orthodoxie » (p. 289) avec trop souvent des effets d'exclusion homophobe, lesbophobe, transphobe, et autres. Plus encore, elle réfute l'acception du concept de genre qui repose sur une perception de différences entre les sexes : « Le résultat, c'est que la 'différence' n'est pas là comme un présupposé de la perception; la perception travaille au service de régimes discursifs, si l'on veut, qui tendent à organiser les corps en binarités dimorphiques, pour proclamer ensuite que ces binarités ont une existence première irréfutable, soit une manière de ne pas reconnaître la manière dont les catégories organisent la réalité » (p. 291). Voir également l'ensemble de la discussion autour du concept de genre dans Butler, Fassin & Scott, 2007.

³² Cela est particulièrement prégnant lorsqu'il est question de sexualité et des pratiques sexuelles qui marqueraient des différences « fondamentales » entre les hommes et les femmes. Par exemple, les femmes

que dans une logique additive :

[...] this analytical move limits the definition of the female subject to gender identity, completely bypassing social class and ethnic identities. What characterizes women as a group is their gender (sociologically, not necessarily biologically, defined) over and above everything else, indicating a monolithic notion of sexual difference [that] becomes coterminous with female subordination and power is automatically defined in binary terms: people who have it (read: men) and people who don't (read: women) » (Mohanty, *op. cit.*, p. 31).

Penser l'égalité en termes binaires contribue donc à renforcer la légitimité d'arguments essentialistes ainsi que la marginalisation de ceux et celles qui ne correspondent pas tout à fait à l'une ou l'autre des catégories de sexe/genre soi-disant universelles. Ce qui revient à la fois à conserver une structure hiérarchique et des relations de pouvoir historicisées (qualifiées de « naturelles »). En effet, de nombreuses critiques reprochent aux discours féministes qui abordent la sexualité et les rapports sociaux à travers la seule lunette du sexisme de le faire généralement à partir d'une position « privilégiée » - qui leur confère notamment le pouvoir d'effectuer de telles catégorisations (Nicholson, *op. cit.*) - c'est-à-dire, celle de femmes adultes, éduquées, de classe moyenne à aisée, occidentalisées.

Sexualité égalitaire et amour idéalisé

L'égalité hommes/femmes mais aussi les droits des minorités sexuelles sont régulièrement posés comme valeurs fondamentales des sociétés libérales laïques qui seraient menacées par la religion en général et l'islam en particulier, perçus comme misogynes et homophobes, à travers ce que Bilge (*op. cit.*) appelle le « discours de l'égalité-de-genre-et-des-libertés-sexuelles » (italiques originales, p. 199). Il arrive même que ce discours soit énoncé à partir de positions idéologiques traditionnellement défavorables, voire hostiles, envers les combats féministes et ceux des gais et lesbiennes. C'est le cas en Europe, par exemple, où certains partis d'extrême droite capitalisent désormais sur la protection des droits des femmes et des homosexuel-les *contre* l'islam.³³ Certes, la récupération des droits

voudraient « des caresses, de l'intimité, de la sensualité et du sexe très érotique sans pénétration » (FQPN, 2004, p. 9), contrairement au désir « masculin » axé sur une sexualité génitale.

³³ Aux Pays-Bas, Geert Wilders, l'un des leaders de l'extrême-droite qui se présente en tant que défenseur des « valeurs néerlandaises », a notamment déclaré au *Figaro* en 2008 : « ma culture est meilleure que la culture islamique. Nous ne traitons pas les femmes, les homosexuels, les relations politiques au sein de la société, comme cette culture attardée. Les individus sont égaux. Mais toutes les cultures ne se valent pas ». En France également, la présidente du Front national Marine Le Pen a dénoncé « 'l'occupation' islamique » du pays :

des femmes et des « minorités » sexuelles par la droite est dénoncée par bon nombre de féministes. Néanmoins, elles actualisent parfois elles aussi le « discours de l'égalité-de-genre-et-des-libertés-sexuelles ». Par exemple, suite à la décision de la Société de l'assurance automobile du Québec (SAAQ) d'accommoder ceux et celles qui, pour des motifs religieux, souhaiteraient être évalués par une personne de même sexe lors d'un examen de conduite, Christiane Pelchat, alors présidente du CSF, a dit craindre « que l'accommodement consenti par la SAAQ n'entraîne des 'dérapages'. Des personnes pourraient exiger de ne pas être servies par un homosexuel pour des motifs religieux » (citée dans Chouinard, 2009).

Une fois de plus, l'égalité de genre et les libertés sexuelles sont posées comme étant pratiquement irréconciliables avec la liberté de religion et les pratiques d'accommodements. Or, les limites de cette liberté sexuelle revendiquée non seulement par des féministes mais également par une droite conservatrice et xénophobe (El-Tayeb, 2012; Fekete, 2006; Razack, 2008) comme valeur constitutive et distinctive d'une modernité occidentale libérale et laïque apparaissent rapidement à travers les discours sur l'hypersexualisation. En effet, il semble qu'une « sexualité égalitaire » (CSF, 2008) ne puisse pas s'accommoder des représentations actuelles de la sexualité dans la culture populaire ni des pratiques sexuelles « précoces » et/ou « marginales » de certaines jeunes filles. Aussi, une pensée conventionnelle du sexe (Rubin, 2001) est sans cesse réarticulée dans les discours sur l'hypersexualisation prônant un idéal d'amour monogame et hétéronormatif, insistant sur les dangers et les risques de la sexualité et remettant en question l'agentivité et le consentement sexuels des femmes et, surtout, des jeunes filles. Cela expose à nouveau les similitudes entre certains discours de féministes se voulant progressistes et ceux portés par une droite conservatrice. En effet, ces discours peuvent provenir de positions d'énonciation idéologiques et morales en apparence opposées mais être néanmoins similaires dans leurs rationalités et leur effectivité. Ils délimitent notamment la « bonne » et la « mauvaise » sexualité et viennent légitimer différentes mesures de contrôle, de censure et autres campagnes de prévention au nom de la protection des filles dont les corps sexualisés contiendraient, à ce titre, des dangers : « Those on the political Right and Left join in their fears for the sexually excessive young woman: both sides

« Dans certains quartiers, il ne fait pas bon être femme, ni homosexuel, ni juif, ni même français ou blanc » (citée dans Fassin, 2010).

arguing for laws and policies aimed at restricting the harms that young woman face » (McClelland & Fine, 2008, p. 89).

Dans son avis sur l'hypersexualisation intitulé *Le sexe dans les médias : obstacle aux rapports égalitaires*, le CSF (2008) s'emploie à définir une « sexualité égalitaire », avec nombre d'études scientifiques, statistiques et autres rapports d'experts à l'appui, posée comme « idéal féministe de la sexualité » (p. 23). Cette sexualité égalitaire serait notamment « libre de stéréotypes sexuels » (p. 24) et concernerait davantage la santé publique et la préservation de valeurs fondamentales, dont l'égalité des sexes, que les bonnes mœurs et la répression sexuelle : « plutôt que d'imposer des amendements législatifs, le Conseil croit que l'adoption de comportements égalitaires suppose des changements de mentalités, de cultures, de façons de penser » (p. 91). Cet effort de définition d'une sexualité égalitaire, au-delà de la considération mutuelle et de l'absence de coercition entre les partenaires (Rubin, *op. cit.*), est normatif alors qu'il laisse entendre que certains corps et certains comportements sexuels seraient en eux-mêmes inégalitaires, mauvais, hors normes. Par exemple, les filles ayant une sexualité active, axée sur la séduction, et une tenue vestimentaire *sexy* contreviendraient automatiquement aux normes d'une sexualité égalitaire en incarnant des « stéréotypes » sexuels.

L'égalité de genre sert ici de limite à la liberté sexuelle, réarticulant ainsi des débats récurrents au sein des féminismes autour des questions de la pornographie ou encore du sadomasochisme et des jeux de rôles sexuels (Lacombe, 1994; Vance, 1984). Plus spécifiquement, c'est la liberté sexuelle des femmes qui est avant tout encadrée, au nom de leur égalité et à travers une rhétorique du respect : le respect des valeurs fondamentales, le respect des femmes et le respect dont les femmes se doivent de faire preuve envers elles-mêmes. Ce dernier passe par une sexualité féminine modérée et pudique, comme dans les propos d'une sexologue tenus lors d'une journée de réflexion sur l'éducation sexuelle organisée par la Fédération Québécoise pour le planning des naissances (FQPN) : « Parler de ce qu'est le respect par exemple, qui n'est certainement pas de raconter à tout le monde que tu as fait une pipe » (FQPN, 2004, p. 11). Cette rhétorique du respect que l'on retrouve dans bon nombre de discours féministes à propos de l'hypersexualisation va ainsi de pair avec la vision d'une sexualité sacralisée et d'un idéal d'amour monogame et hétérosexuel. En effet, l'amour est posé comme condition nécessaire à la sexualité, tandis que la sexualité serait un outil pour atteindre l'amour véritable :

Il y a une énorme différence entre avoir du sexe (la pénétration vaginale) et faire l'amour (l'érotisme de tout le corps). Le jour où l'affectivité et l'amour entre les hommes et les femmes représenteront la rencontre authentique de deux désirs, de deux énergies, de deux puissances, de deux pouvoirs et de deux autonomies à l'intérieur d'une relation où la flexibilité, la fluidité, la lucidité, la réceptivité, la perceptivité et la sensibilité seront réciproques, nous pourrions célébrer la libération culturelle de la sexualité [...]. Et alors, place à l'amour véritable (*ibid.*).

L'amour et, plus encore, une certaine conception fondée sur l'engagement volontaire et la fidélité (Daoust, 2005; de Rougemont, 1956), est ainsi placé comme unique moteur légitime de la sexualité, en particulier de celle des jeunes femmes à laquelle on prête un caractère « sacré ».³⁴ Il existerait donc une forme potentiellement parfaite ou idéale de la sexualité dont le premier critère est d'être pratiquée à l'intérieur d'une relation égalitaire, hétérosexuelle et monogame.

Par exemple, dans le numéro spécial « jeunes » de la *Gazette des femmes* (2007a), un article intitulé « L'empire des ados contre-attaque » relate les initiatives prises par des élèves du secondaire afin de lutter contre l'hypersexualisation. Parmi celles-là, une affiche réalisée par trois adolescents ayant remporté le premier prix du concours « S'exposer » organisé par le Centre d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel (CALACS) de l'Estrie. L'affiche gagnante présente « un groupe de termes liés à l'hypersexualisation, certains assez directs, comme *éjaculation faciale* ou *pénétration double*. Par-dessus ce montage choc, le slogan 'Trouvez l'amour' émerge en grosses lettres rouges » (italiques originales, p. 33). L'un des jeunes concepteurs de l'affiche explique dans l'article que son objectif en était un de sensibilisation, en particulier auprès des gars : « 'C'est pas dans toutes les maisons qu'on parle de sexualité à l'heure du souper. Les jeunes cherchent à se renseigner, et tout ce qu'ils voient, c'est les vidéos à Musique Plus' » (*ibid.*). Mais en quoi l'injonction à trouver l'amour viendrait-elle compenser un manque d'information à propos de la sexualité ? Cette initiative relayée par le CSF cherche en effet à contrebalancer des modèles sexuels associés à la pornographie qui se retrouveraient dans les médias grand public, accessibles aux jeunes, en opposant la (bonne) quête amoureuse à un amalgame de (mauvaises) pratiques sexuelles, qui sont par ailleurs différentes entre elles et qui ne relèvent parfois même pas directement de la sexualité. Une reproduction de l'affiche primée dans l'article permet de constater que parmi les « termes liés à

³⁴ Tel que je le discuterai au chapitre 3, cette sacralisation suppose non seulement que la sexualité se doit d'être le fruit d'un amour sincère entre deux personnes mais qu'elle devrait également s'exercer dans la plus stricte intimité. La sexualité ne devrait pas faire l'objet d'une (sur)exposition médiatique, ne pas être publicisée ni traitée comme une « marchandise ».

l'hypersexualisation » présentés se retrouvent autant « viol collectif » et « trafic humain » que « aventure d'un soir », « cyber sexe », « ecstasy » et « zoophilie ».

En plus de réarticuler les grands axes de la pensée conventionnelle du sexe, dont la « négativité sexuelle » (Rubin, *op. cit.*), c'est-à-dire l'idée que la sexualité est foncièrement dangereuse mais qu'elle peut être rachetée par le couple monogame, l'affiche incarne bien le « cercle vertueux » (*ibid.*) fixant les frontières imaginaires entre la bonne et la mauvaise sexualité. L'amour rendrait beau l'acte sexuel qui ne le serait pas autrement et regrouperait implicitement les pratiques de la bonne sexualité, normale, sacrée (hétérosexuelle, dans le couple, non commerciale, sans pornographie, en privé, etc.), par opposition aux pratiques qui sont détaillées sur l'affiche et qui réfèrent à une sexualité mauvaise, contre-nature, maudite : partenaires multiples, sans lendemain, avec pornographie et gadgets, sadomasochiste, etc.

Dans ce même numéro spécial « jeunes », un article traite des difficultés que vivent les jeunes « néo-Québécois » dans leurs relations amoureuses prises en étau « entre les valeurs d'ici et les interdits et permissions de leur famille et de leur culture d'origine » (Gazette des femmes, *op. cit.*, p. 35). On y brosse le portrait de parents stricts, en particulier envers les filles, qui n'hésitent pas à s'immiscer dans les relations amoureuses de leurs enfants, voire à les contrôler. L'article oppose en particulier la place importante qu'occuperait la religion/culture et ses interdits au sein des communautés immigrantes, réagissant pour leur part à une soi-disant trop grande permissivité des Québécois : « les règles plus strictes des familles des communautés culturelles constituent souvent un moyen de défense contre les 'assauts' de la société nord-américaine : drogue, hypersexualisation, cyberviolence, cybersexe, instabilité des jeunes hommes dans les relations amoureuses » (p. 37). On souligne par ailleurs que les jeunes issu-es des « communautés culturelles » - expression utilisée de façon non différenciée et non spécifique tout au long de l'article - souhaitent se marier et qu'ils recherchent pour la plupart « un conjoint de la même religion et de la même origine » (*ibid.*).³⁵

Si l'article évoque quelques cas de mariages arrangés dont celui d'une jeune Haïtienne résignée à épouser l'homme choisi par ses parents, la question des mariages arrangés ou forcés participe fréquemment de la problématisation du port du voile islamique. En effet,

³⁵ Comme le fait remarquer Razack (*op. cit.*), le fait que les blancs aussi se marient et se reproduisent le plus souvent entre eux est plus souvent passé sous silence.

les mariages arrangés ou forcés (deux termes souvent utilisés de façon indifférenciée bien qu'ils ne soient pas du même ordre) sont constamment invoqués comme preuves de l'oppression des femmes immigrantes par leurs communautés et leurs familles. Ils sont présentés comme une contrainte imposée aux femmes et surtout aux jeunes filles afin de les punir si elles se rebellent (comprendre : si elles s'occidentalisent) et/ou pour conserver l'intégrité de la descendance et de la tradition ainsi que pour « éviter le déshonneur » (Cameron, 2008). Au moment de l'émission de l'avis du CSF sur l'hypersexualisation, la chroniqueuse Rima Elkouri (2008) a fait le lien entre ce document et un autre article publié la même semaine dans *La Presse* qui portait sur les mariages forcés de jeunes femmes originaires du sud-est asiatique dans le quartier multiethnique Parc-Extension à Montréal : « D'un côté, des jeunes filles prisonnières de traditions sexistes, ici même à Montréal. De l'autre, des jeunes filles officiellement libres devenues prisonnières soi-disant consentantes de cette dictature moderne de la séduction à tout prix ». L'article auquel il est fait référence s'intitule « Donner sa main sans choisir » et raconte l'histoire d'Afsana qui, à l'âge de 18 ans, a été mariée par ses parents et contre son gré à un homme plus âgé. Il explique que ces mariages sont « la norme » au sein de communautés culturelles qui en feraient une question d'« honneur » : « Ce qui préoccupe les familles, c'est la peur du déshonneur lié aux fréquentations amoureuses ou aux relations sexuelles avant le mariage. Ils ont donc tendance à favoriser un mariage dans la communauté d'origine » (Cameron, *op.cit.*).

La fin de l'article nous apprend que Afsana a non seulement réussi à se sortir de cette union malheureuse mais qu'à « 27 ans, elle vit le grand amour pour la première fois » (*ibid.*). Comme dans le cas de la lutte à l'hypersexualisation, il semble que l'amour soit l'outil privilégié pour contrer les mariages arrangés ou forcés. L'idéal d'amour ne concerne pas uniquement la transmission d'une vision sacralisée de la sexualité aux plus jeunes mais revient également à inculquer une certaine conception de la conjugalité, libre et volontaire, aux personnes issues de l'immigration. L'amour est présenté comme une alternative aux traditions culturelles et aux prescriptions religieuses qui sous-tendent certaines pratiques jugées inacceptables, tel que les mariages arrangés et l'absence de contrôle des naissances. À ce titre, Razack (*op. cit.*, p. 115) donne l'exemple d'une organisation féministe norvégienne, *Human Right Service*, qui s'est positionnée en ardent défenseur de l'amour romantique en lançant une campagne d'éducation populaire auprès des familles musulmanes faisant la promotion de l'amour et du mariage par choix. En somme, si le

mariage n'est pas imposé au Québec ni dans les autres sociétés occidentales, la promotion active de l'amour (auprès des jeunes filles ou encore des femmes musulmanes) rend légitime et encourage le « choix » de la vie conjugale, à l'intérieur de laquelle est notamment performée la bonne sexualité.

2.1.3 Le voile et le *string* comme « fétiches »

L'image d'une femme polarisée en couverture de *La vie en rose*, à la fois voilée et *sexy*, illustre bien le problème que posent certaines femmes immigrantes et/ou culturalisées pour certaines féministes occidentales (comment leur faire comprendre qu'il est préférable d'enlever leur voile ?) mais aussi le modèle occidental de féminité « hypersexualisée » qui serait particulièrement efficace auprès des jeunes filles (comment leur inculquer la pudeur et le respect de soi ?). Cette polarisation participe par ailleurs de la binarité qui caractérise les discours sur le port du voile et l'hypersexualisation de façon générale. Si le *string* est mis de l'avant comme le signe privilégié de l'hypersexualisation, le voile agit quant à lui comme marqueur d'un refus de la sexualité des femmes : une « sous-exposition » de leurs corps qui rend à la fois visibles dans l'espace public des règles strictes de divisions et de relations de genres (Scott, 2007). Cela témoigne par ailleurs de la fétichisation du voile et du *string* - ou des talons aiguilles et autres tenues *sexys* - à travers des discours qui les dénoncent comme signes d'objectification et d'oppression des corps féminins. En effet, ces discours focalisent généralement sur ces morceaux de vêtement investis d'une valeur morale ainsi que d'une forte charge symbolique : l'un étant considéré par plusieurs comme le symbole de l'assujettissement des femmes et des jeunes filles occidentales à la société de consommation patriarcale et sexiste et l'autre, comme celui de l'asservissement des femmes musulmanes à leurs pères, leurs frères et leurs maris ainsi qu'à la religion, également patriarcale et sexiste. Par conséquent, ce sont bien souvent ces signes qui sont posés comme « problèmes » et la « solution » préconisée est celle de leur élimination : s'attaquer au *string* ou au voile comme objet de stéréotype ou instrument de stigmatisation plutôt qu'aux différents processus et rapports de force qui fixent les significations et naturalisent les discriminations.

À ce titre, une constante dans les discours à propos de l'hypersexualisation est celle du *string* qui est employé de façon métonymique pour désigner ou prouver le problème dans son ensemble. En effet, ce vêtement est constamment mobilisé et devient ainsi un véritable symbole voire un fétiche, c'est-à-dire un objet sur lequel est projeté une croyance ou une

valeur morale (Bhabha, 1994, p. 133), de tout ce qui constituerait la dégradation morale, les transgressions et les comportements sexuels inappropriés des adolescent-es. Il fait également l'objet de contrôle et de régulation, on cherche à l'interdire, ou du moins à le cacher, à l'école par exemple (Chouinard, 2003; Robitaille, 2005). Par ailleurs, il agit en tant que frontière symbolique d'exclusion lorsqu'il est question de féminisme : il semble que se dire féministe *et* porter un *string* soit antinomique, à tout le moins, que ce « privilège » ne soit réservé qu'à certaines catégories de femmes, s'articulant notamment en termes d'âge, d'éducation et de classe. En effet, si certaines femmes, adultes, éduquées, de classe moyenne à aisée, peuvent à la fois porter un *string* et se dire féministes de façon légitime, ce n'est pas le cas pour d'autres. Particulièrement pour les adolescentes et encore plus pour celles qui réussissent moins bien à l'école et/ou qui viennent de milieux pauvres.³⁶

À bas les stéréotypes ! À bas les stigmates !

La « lutte aux stéréotypes sexuels et sexistes » est fréquemment identifiée comme une priorité des combats féministes actuels. Parmi les actions préconisées pour mener cette lutte, mentionnons un resserrement des « règles d'application des normes en matières de stéréotypes sexuels » (CSF, 2008) dans la publicité et même une « législation pour contrer les publicités sexistes » (FFQ, 2010a). Les moyens proposés pour mener cette lutte cherchent ainsi à éliminer ou « invisibiliser » les stéréotypes plutôt qu'à enrayer les processus de stéréotypification (Hall, 1997) dont ils résultent. À nouveau, il semble que ce soit l'objet même du stéréotype, le *string* ou les filles *sexys* par exemple, qui pose problème plutôt que les mécanismes de production et de fixation de sens connotant péjorativement certains stéréotypes. C'est ainsi qu'une professeure de mode très présente sur les tribunes médiatiques et féministes, où elle est considérée comme une experte de la question de l'hypersexualisation, a défini le look des jeunes filles hypersexualisées comme : « l'allure 'prostituée' (pute, salope ou sexy-vulgaire) [...]. On arrive plus à différencier la prostituée de la fille 'bien'. L'une et l'autre s'habille de façon à mettre sa disponibilité sexuelle en valeur » (Julien, 2010, p. 12-13). Cela renforce à la fois le stéréotype de la prostituée qui s'habillerait d'une certaine façon et, surtout, l'idée selon laquelle une fille respectable ne met pas sa sexualité (trop) en valeur.

³⁶ Voir à cet effet ma discussion des enjeux de classe sociale au chapitre 3.

Au sein même des discours qui prétendent se battre contre les stéréotypes sexistes et les préjugés à l'égard de la sexualité féminine on retrouve donc l'idée d'une « bonne » sexualité féminine qui se doit d'être (visiblement) modérée. Mais pas trop quand même puisque la « solution, ce n'est pas de faire porter des tchadors à nos filles! » (Bouchard, citée dans la Gazette des femmes, 2005, p. 17). Cette dernière citation exemplifie bien par ailleurs le ton possessif caractéristique des discours, délimitant l'hypersexualisation de *nos* filles et la « sous-sexualisation » des *leurs*. Aussi, l'un des reproches régulièrement adressé aux féministes occidentales est celui d'un double discours à propos de la sexualisation qu'elles considèrent une forme majeure d'objectification sexuelle et d'oppression des femmes dans les démocraties capitalistes mais qu'elles érigent bien souvent comme signe de libération face aux sociétés musulmanes et aux femmes voilées en particulier.³⁷ Il semble à tout le moins y avoir là une question de mesure : il importe de « permettre » aux musulmanes de se dévoiler sans pour autant tomber dans l'autre extrême, c'est-à-dire de se découvrir à l'excès « [s]ans complexe ni pudeur » (p. 18). Car les jeans taille basse, bretelles spaghettis et autres *strings* fonctionnent à travers ces discours comme des stigmates de l'oppression de genre, de l'aliénation et de la soumission, au même titre que le voile, accordant aux autres femmes une position de pouvoir ainsi qu'un statut de désaliénée, d'éclairée, bref, de bon sujet féministe et féminin.

Scott (*op. cit.*) relate « l'affaire des foulards » et celle « du *string* » ayant éclaté parallèlement en France en 2003 comme autant de moments « d'action disciplinaire contre un morceau de vêtement » (trad. libre, p. 112). Il est toutefois frappant de constater à quel point cette « action disciplinaire » est reçue différemment dès lors qu'elle est exercée à l'endroit des femmes voilées ou des jeunes filles *sexys*. En effet, si la possibilité d'interdiction du voile islamique dans la fonction publique provoque des débats déchirants au Québec, la lutte à l'hypersexualisation, qui passe notamment par la mise en place de mesures de contrôle et d'interdiction vestimentaires, semble faire davantage consensus. Le cas d'une femme portant le *niqab* expulsée d'un cours de francisation à Montréal n'a pas manqué de déchaîner les passions (Ouimet, 2010; Wenté, 2010), et pourtant, des élèves se

³⁷ Il n'y a qu'à penser à la rhétorique de libération des femmes afghanes utilisée afin de justifier l'intervention militaire en Afghanistan. Notamment, l'ouverture de salons beauté dans la capitale du pays a été célébrée comme un premier signe de cette libération. À ce titre, Scott (*op. cit.*) cite Saïda Kada militante au sein de « Femmes françaises et musulmanes engagées » : « Women putting on make-up. What symbolism: from the

font régulièrement renvoyer des écoles de la province parce qu'elles sont habillées trop *sexy* au goût de leurs enseignant-es.³⁸ Certes, les propositions plus radicales comme celle de la Commission Jeunesse du Parti libéral du Québec en faveur d'une loi « qui interdirait les vêtements trop suggestifs et offensants » (Robitaille, *op. cit.*) dans les écoles sont loin de faire l'unanimité. Mais il s'en trouve bien peu, même chez les féministes, pour s'émouvoir du sort des jeunes filles qui sont quotidiennement surveillées, réprimandées et punies parce qu'elles contreviennent à des codes vestimentaires dont la majorité des règlements concernent leurs tenues à elles et dont l'application est soumise à l'arbitraire du personnel scolaire (Caron, 2009). Car c'est au nom de leur égalité qu'on exige des adolescentes qu'elles s'habillent « décentement » et il semble qu'on ne puisse pas être à la fois pour l'égalité et ne pas être contre le port de vêtements connotés sexuellement.

Ainsi, la défense de l'égalité passe notamment par la lutte aux stéréotypes et vient justifier des actions disciplinaires prises à l'encontre de tenues vestimentaires ainsi que de corps féminins, que ce soit à l'école ou dans les institutions publiques.³⁹ Et ces actions se voulant en faveur de l'égalité des sexes seront justifiées au nom du féminisme et parfois même par des féministes. À l'inverse, certaines d'entre elles seront fustigées ou perdront leur légitimité pour ne pas avoir pris position contre le voile ou contre le *string*, toujours au nom de l'égalité. En revanche, les mesures de lutte aux stéréotypes doivent d'abord être reconnues comme légitimes sur le plan des intentions ou des motivations. Par exemple, le numéro spécial filles de la *Gazette des femmes* (2006) salue l'initiative de lutte aux stéréotypes sexuels et sexistes menée par de jeunes élèves du Collège Mont Notre-Dame de Sherbrooke - une école privée pour filles seulement gérée par une congrégation catholique - visant à « bannir les revues pour filles de la bibliothèque scolaire. Motif : frivolité excessive » (p. 2). La réception aurait-elle été la même de la part de ces féministes si, par exemple, il s'était agit d'un groupe d'élèves musulmans qui avaient demandé que soient retirés ces magazines pour le même motif ? Ou encore, si des parents avaient exigé que ces revues soient bannies de la bibliothèque pour des motifs religieux et d'atteinte à la morale ?

burqa to lipstick! [The French] were reassured not about the well-being of humanity but about the capacity of women to live up to western models » (p. 165-166).

³⁸ Et si on ne les renvoie pas carrément chez elles pour se changer, on pourra leur « imposer par-dessus les vêtements illicites, le port d'un vêtement chaud et laid, comme un immense chandail en coton ouaté portant l'inscription *J'aime mon école* » (Caron, *op. cit.*, p. 51).

³⁹ Voir également le chapitre 4 dans lequel je discute les manières par lesquelles les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile font l'objet de codes, de chartes et autres réglementations.

Probablement pas. Néanmoins, il semble qu'il soit acceptable et même louable que des jeunes filles cherchent à censurer des revues jugées frivoles au nom de l'égalité des sexes car cela relèverait de valeurs, désirs et aspirations féministes produites comme légitimement progressistes.

Du sexisme au racisme

Cette logique de lutte à l'objet du stéréotype au nom de l'égalité semble encore plus tendancieuse lorsqu'il est question de la « stigmatisation » des femmes voilées. Selon la position défendue, il importe de faire preuve de tolérance à l'endroit du voile, au nom du pluralisme culturel et de la liberté de religion par exemple, ou alors, le tolérer revient à cautionner l'intolérable. Dans bon nombre de discours féministes sur le port du voile, le respect de la différence est toutefois perçu comme symptomatique du « relativisme culturel d'une certaine gauche » (Audet, 2005) voire une forme particulièrement insidieuse de racisme qui marginalise « les communautés ethnoculturelles plutôt que de chercher à les intégrer aux valeurs de leur société d'adoption » (Amirmokri *et al.*, 2005, p. 7). Ainsi, ce n'est pas d'interdire certains signes distinctifs qui serait raciste mais bien de les tolérer puisque ceux-là affichent des différences contre le bien collectif tout en ostracisant ceux et celles qui s'en revendiquent. Une fois de plus, ce n'est pas la stigmatisation contre laquelle il importe de lutter mais bien l'objet de cette stigmatisation (le voile) qui est à éliminer.

C'est ainsi que le genre de position pluraliste défendue par la FFQ a pu être qualifiée de « raciste et antiféministe » (Mailloux, 2010) dans un texte publié, entre autres, sur *Sisyphes.org*. L'auteure, membre du *Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité* (CCIEL), y dénonce le « racisme des bien-pensants » en faisant par ailleurs rimer religion/culture musulmane avec « le harem [...] où la polygamie est permise pour l'homme et la lapidation réservée à l'adultère féminin[, l]e culte de la virginité, la réfection d'hymens, les mariages arrangés par les hommes et les crimes d'honneur », ainsi que « couscous » et « poule que l'on peut offrir à son cousin » (*ibid.*). Les femmes blanches comme les féministes majoritaires sont ici absoutes de tout racisme, à moins de s'en rendre complices via des prises de position pluralistes : c'est leur sexe qui stigmatise les musulmanes à l'intérieur de leur religion/culture misogyne, spécialement par l'entremise du voile qu'elle leur impose. Ne pas « protéger les musulmanes » de ce sexisme est donc raciste puisque cela revient à confiner ces femmes à leur race sexiste. En d'autres mots, il est non seulement raciste mais

également antiféministe de ne pas souhaiter l'interdiction du voile puisque cela revient à cautionner le racisme et le sexisme en même temps.

Par ailleurs, il est intéressant de relever la phrase qui sert de conclusion à ce plaidoyer contre le voile et pour l'égalité des femmes et des jeunes filles musulmanes : « Parce qu'après tout, on ne naît pas femme musulmane » (*ibid.*). Cette référence directe à la célèbre formule de Simone de Beauvoir (1949) témoigne de la place problématique qu'a pris le racisme dans les réflexions et les discours féministes au fil des années. En effet, après avoir rejeté massivement les explications biologisantes, naturalisant l'assignation et les distinctions sexuelles ainsi que leurs rôles sociaux corollaires, de nombreuses féministes se sont tournées vers les théories constructivistes mises au service d'un projet politique et militant. Au cœur de ce dernier se trouve notamment les questions du choix et de l'agentivité articulées au travers d'une logique binaire d'aliénation/résistance : « mapping onto a political choice between 'being (born) and becoming', 'determination and contingency', or 'conservatism and transformation'. The latter terms in the oppositions were associated with feminism, resistance and political progress » (Blencowe, 2011, p. 5).

C'est également avec l'essor des thèses constructivistes que le « culturalisme » a pris le pas sur le racisme, au sein des féminismes comme ailleurs : ce n'est plus la race qui pose problème mais bien certains traits culturels construits et pouvant ainsi être désappris, refusés, déconstruits.⁴⁰ C'est ainsi que Diane Guilbault (2009), notamment, reproche aux auteures de la résolution ni-ni adoptée par la FFQ d'abuser de l'expression « femmes 'racisées' ». D'après elle, l'emploi du terme « racisé [...] confond des concepts différents : par exemple, on fait référence à la 'race' (qui n'existe pas, selon certains) quand il est question de culture et, ici, de religion » (*ibid.*). La résistance aux diktats d'une culture posée comme oppressante est donc, aux yeux de plusieurs, le seul geste valable, légitime et (ou parce que) véritablement progressiste. Le seul « choix » qui puisse se revendiquer d'une position féministe authentique : « Il faut éviter de confondre défense *des droits des femmes* et défense de *toutes les opinions émises par des femmes*. Si le droit de choisir est un gain des féministes, tous les choix ne sont pas forcément féministes » (italiques originales, Guilbault, 2008, p. 115). L'argument de la piété qui est avancé par plusieurs femmes

⁴⁰ La difficulté que posent les explications culturalistes vient, d'une part, de ce que les personnes assignées à ces « cultures » ne sont pas nécessairement celles qui en dénoncent le caractère foncièrement opprimant. D'autre part, cela vient masquer l'aspect normatif et potentiellement raciste, classiste, sexophobe et homophobe de ces modèles explicatifs, comme je le discuterai davantage au chapitre 4.

voilées pour expliquer leur décision de porter le voile se trouve donc invalidé tout comme celui d'égalité des sexes en matière de pratique religieuse – par exemple, un homme musulman pourra porter la barbe tandis qu'une femme ne pourra pas porter le voile - n'est pas non plus pris en compte (Mahmmod, 2005; Scott, 2007).

Je ne souhaite pas m'étendre sur la question hautement problématique et contestée du choix ni de celle de l'agentivité. Ces questions sont abondamment discutées dans les études féministes et mériteraient sans doute une analyse à elles seules en regard des problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile. Je me contenterai de souligner quelques-uns des éléments qui me semblent mettre en lumière les effets de pouvoir normatifs du choix et de l'agentivité (au sens d'une capacité à agir et à choisir). D'abord, la rhétorique du choix sert non seulement à invalider le port du voile mais elle vient également occulter d'autres enjeux des débats, tels que ceux du racisme et du droit au travail.⁴¹ Ainsi, la présidente du CSF réfutait l'argument invoquant l'exclusion potentielle des femmes voilées de la fonction publique en ces termes :

Un, travailler dans la fonction publique n'est pas un droit, mais un choix. Deux, je pense plutôt que nous leur donnerons l'option de choisir de porter le voile ou non à l'extérieur de leur milieu de travail. Dans le cas contraire, l'État pourrait participer à l'instauration d'une norme sociale islamiste – les femmes musulmanes sont tenues de porter le voile –, ce que tentent d'imposer les fondamentalistes religieux. En interdisant le voile pour les employées de l'État, on leur donne un choix véritable (Pelchat, citée dans la Gazette des femmes, 2011).

En faisant du droit au travail un choix et en supposant que l'interdiction du voile dans la fonction publique puisse permettre un « choix véritable » pour les femmes voilées, c'est-à-dire choisir de se dévoiler pour pouvoir travailler pour l'État, la présidente du CSF pose le choix comme une décision, rationnelle et responsable. Une décision autonome et libre de toutes contraintes mais néanmoins encadrée voire déterminée : « nous leur donnons l'option de choisir ». En effet, le choix suppose une alternative, c'est-à-dire l'existence d'au moins deux options parmi lesquelles choisir. Le choix produit donc ici ses propres alternatives qui n'en seraient pas nécessairement autrement : l'interdiction du port du voile dans la fonction publique produit une situation de choix entre la décision d'enlever son voile pour aller

⁴¹ De façon similaire, la rhétorique du choix sert régulièrement à esquiver les questions soulevées par les mouvements des travailleuses du sexe. Les abolitionnistes opposent une impossibilité de véritablement choisir la prostitution comme fin de non recevoir à des revendications portant sur les droits fondamentaux, la santé et la sécurité au travail, la répression judiciaire, la discrimination, et autres. Voir à ce sujet Toupin (2006) et Parent *et al.* (2010).

travailler et celle de ne pas l'enlever et de ne pas pouvoir travailler. Le choix également, toujours selon le CSF, de continuer à porter le voile ou pas en dehors des heures de travail. C'est ainsi qu'il y aurait des « choix féministes » (Guilbault, *op. cit.*), normalisés et normatifs, objectifiés à travers la production d'alternatives posées comme mutuellement exclusives. Choisir de ne pas porter le voile *ou* choisir de ne pas travailler dans la fonction publique.

Elsbeth Probyn (1995) souligne que le choix est une injonction contemporaine qui concerne les femmes de manière toute particulière : « Couched in terms of access to equality and connected to our right to choose what to do with our bodies, the issue of choice was fairly straightforward: women did not have enough of it, and feminism was there to help us move towards a society wherein women would choose as freely as men » (p. 263). Le choix, libre et individuel, comme combat et comme éthique du féminisme donc mais qui est devenu normatif notamment à travers son articulation au (néo)libéralisme où tout est une question de choix. En effet, dans les sociétés (néo)libérales, le pouvoir s'exerce notamment à distance de l'État, sur et par des sujets réputés libres et autonomes à travers les choix qu'ils posent. Chaque sujet, chaque citoyen en vient à se définir et à se comprendre selon les choix qu'il exerce parmi des possibles socialement légitimés :

Such a citizen is not to be dominated in the interests of power, but to be educated and solicited into a kind of alliance between personal objectives and ambitions and institutionally or socially prized goals or activities. Citizens shape their lives through the choices they make about family life, work, leisure, lifestyle, and personality and its expression. Government works by acting at a distance upon these choices, forging a symmetry between the attempts of individuals to make life worthwhile for themselves, and the political values of consumption, profitability, efficiency, and social order (Rose, 1990, p. 10).

Les choix effectués, comme les aspirations qui les motivent, se doivent d'être informés et responsables en regard des risques sociaux et des conséquences collectives liées aux actions individuelles. Un choix libre dépend non seulement de la volonté individuelle mais il est également un choix éclairé et informé, bref, un « bon » choix. Il devient ainsi un impératif moral qui se pense à la fois en termes éthiques et politiques.⁴² En essentialisant le port du voile et l'hypersexualisation comme autant de formes d'oppression sexuelle ne pouvant

⁴² Voir à ce propos les concepts d'« intimate citizenship » et « intimate public sphere » théorisés notamment par Lauren Berlant (1997) et Ken Plummer (2003) : « La notion de citoyenneté intime permet donc de penser les discours publics portant sur les décisions ou les choix que les citoyens doivent faire dans leur vie quotidienne, choix qui ne peuvent de ce fait être considérés comme strictement personnels mais qui ont aussi une dimension politique et sociale (Vigneault, 2011, p. 27).

jamais faire l'objet d'un choix véritable et ce, indépendamment de tous contextes, désirs ou aspirations individuels, les discours déplacent la rhétorique féministe du « droit à disposer de son corps » vers un « devoir de protéger son corps » contre ces oppressions. Ce devoir de protection incombe également à la collectivité, dans les cas où certaines femmes et filles n'auraient pas conscience de leur oppression et/ou qu'elles croiraient y consentir – ce qui viendra à nouveau justifier différentes mesures d'interdiction, de contrôle et de surveillance des corps féminins au nom de leur protection.

La remise en cause du consentement se fait aussi dans les discours sur l'hypersexualisation des jeunes qui dénoncent, par exemple, « une culture pornographique qui fabrique le consentement » (FFQ, 2008). L'analyse présentée dans l'avis du CSF (2008) sur l'hypersexualisation des jeunes présente quant à elle le sexe dans les médias comme un obstacle aux rapports égalitaires par le recours à des concepts comme ceux de « musique dégradante » (p. 51) qui aurait un impact direct sur la précocité sexuelle des jeunes. L'ensemble de l'analyse, se faisant à travers la seule lunette du sexisme et de l'influence qu'exercerait l'industrie médiatique sur les jeunes filles, développe une position morale qui ne tient pas compte des différentes réalités des jeunes ni des effets de pouvoir que peut notamment avoir la remise en question de la notion de consentement :

Si le consentement semble parfois libre, du moins en l'absence d'évidentes contraintes physiques, est-il pour autant libre de pression et d'influence indues? Par ailleurs, comme l'ont laissé entendre plusieurs psychologues, psychiatres, médecins, chercheurs et chercheuses, tout porte à croire qu'il ne serait pas éclairé (p. 54).

La consommation médiatique des jeunes filles, les magazines pour adolescentes et la musique en particulier, serait en grande partie responsable d'une influence indue venant brouiller chez elles leur autonomie, leur libre-arbitre et (donc) leur consentement sexuel. Plutôt que de consentir, les adolescentes cèderaient aux pressions des médias, de la société de consommation, des stéréotypes sexuels, etc. Mais si céder n'est pas consentir, quand alors y a-t-il consentement ? Qui se charge de définir et de normaliser le consentement ? Les sexologues, les psychologues, les médecins et autres ? À la lumière de mon analyse, tout porte à croire qu'il ne pourrait pas y avoir de consentement normal ou « éclairé » d'une adolescente à un « trip à trois », une fellation ou au port d'un *string* par exemple. Le consentement éclairé ne pourrait ainsi se comprendre que dans certaines circonstances, en fonction d'âges, de genre, de pratiques sexuelles et de tenues vestimentaires bien circonscrits par différents experts. Par ailleurs, à cette remise en question d'un

consentement libre et éclairé chez les jeunes filles s'ajoutent des mesures de contrôle très concrètes telles que la hausse de l'âge du consentement sexuel par le gouvernement conservateur de Stephen Harper en 2007.⁴³

2.1.4 Figures minoritaires et inégalitaires

À l'occasion de la *Marche Mondiale des femmes*, la FFQ (2010a) a fait de la « violence envers les femmes » - englobant autant l'hypersexualisation et les publicités sexistes que les atteintes au droit à l'avortement - l'un de ses principaux champs d'action avec la démilitarisation, les droits des femmes autochtones, l'économie et l'accès aux ressources. Une série de capsules vidéo reprenant chacun de ces thèmes a également été mise en ligne et la capsule contre la militarisation a soulevé une vive controverse, contrairement à celle sur l'hypersexualisation notamment. Une chroniqueuse au quotidien *La Presse* traitant souvent de questions liées au féminisme, Marie-Claude Lortie (2010), a entre autres reproché à la FFQ de ne pas s'attaquer à un « dossier féminin » en posant la militarisation comme l'un de ses champs d'action prioritaire. En revanche, elle approuvait la dénonciation de l'hypersexualisation des jeunes, faisant de cette question un objet légitime du combat féministe, au même titre que la « liberté de choix en matière d'avortement [et l']éducation sexuelle à l'école ». Selon la journaliste, la faute commise par la FFQ et ses déclarations antimilitaristes est de prétendre parler au nom des femmes tout en insultant certaines d'entre elles : « les vraies mères de militaires et bien d'autres femmes, évidemment » (*ibid.*). Dans un autre article intitulé *La Fédération de qui?*, Lortie (2009) avait déjà formulé un tel reproche à la FFQ pour son opposition à l'interdiction du voile dans la fonction publique, saluant par ailleurs la position du CSF en la matière. Il semble que, dans ce cas-ci, un organisme féministe ait la légitimité de demander au nom des femmes que soit interdit le voile, malgré l'insulte que pourraient ressentir certaines femmes voilées « et bien d'autres femmes ».

En effet, le CSF (2007) a décidé d'exclure les femmes voilées des groupes de discussion ayant précédé la rédaction de son avis sur la diversité religieuse, déposé notamment devant la Commission Bouchard-Taylor, et qui réunissaient des « Québécoises de confession musulmane » (p. 139). Cette décision relativement peu critiquée fut justifiée par l'intérêt soi-disant disproportionné des médias envers les femmes voilées, elles qui seraient pourtant

⁴³ Voir la section 4.2 pour une discussion de cet amendement au *Code criminel* canadien par le gouvernement Harper.

minoritaires, même dans leurs propres communautés. Les auteures de l'avis disaient souhaiter « faire entendre d'autres voix que celles que l'on a l'habitude d'entendre sur la question du port du voile et de casser la vision monolithique entretenue au sujet de la population musulmane » (*ibid.*). Une fois de plus, la solution privilégiée afin de briser la « vision monolithique » et de lutter contre les stéréotypes à l'égard des musulmanes a été celle de la mise à l'écart du voile. En outre, Yasmina Chouakri, responsable du Comité des femmes des communautés culturelles de la FFQ et animatrice des groupes de discussion mis sur pieds par le CSF, a présenté les « femmes musulmanes non voilées » (p. 140) interrogées comme étant à l'image de « l'immense » majorité des femmes musulmanes au Québec et, pourrions-nous ajouter, correspondant aux critères d'un bon sujet féminin et féministe :

[...] l'immense majorité des musulmanes du Québec ne correspondent pas aux stéréotypes que les médias véhiculent. Elles sont *progressistes*, souvent *féministes*, *non voilées*. Elles ne sont pas nécessairement pratiquantes mais de culture musulmane. Comme la majorité québécoise, quoi, de culture catholique et non pratiquante ! (mes italiques, Gazette des femmes, 2007, p. 20).

Ces groupes ont donc été constitués de femmes musulmanes non voilées, dépeintes comme diplômées et assez bien intégrées au monde du travail, peu pratiquantes et en faveur de balises claires en matière de liberté de religion (CSF, *op. cit.*). Des femmes présentées et produites à la fois comme majoritaires, autonomes et éclairées, à l'image des féministes du CSF et à la différence des voilées. Le fait que ces femmes ne portent pas le voile viendrait en effet prouver leur autonomie, qui expliquerait en retour leur choix de ne pas se voiler. Cela ne les rend toutefois pas exemptes des pressions provenant de leur communauté – même de ses éléments intégristes les plus minoritaires - alors que la présence d'une femme voilée ayant insisté pour participer aux discussions du premier groupe est identifiée comme un biais possible ayant pu « influencer certaines réponses des participantes » (p. 141). À l'inverse, dans le deuxième groupe où aucune femme portant le voile n'était présente, les auteures du rapport supposent que les participantes ont « pu s'exprimer plus librement » (p. 142). Par ailleurs, on insiste sur les origines de ces participantes non voilées (Syrie, Iran, Maghreb) ainsi que leur profonde « appartenance à la culture musulmane » (p. 140). Leur appartenance et leur expérience de cette religion/culture confèrent de la légitimité à leur parole au sein des débats liés à la diversité religieuse, en plus d'une autorité renforcée par leur décision de ne pas porter le voile témoignant de leur libre-arbitre, de leur agentivité. La constitution des groupes de discussion et la présentation de leurs membres par les

auteurs du rapport du CSF mettent en lumière deux modalités de discours de façon spécifique : la production d'un bon sujet éclairé et non voilé ainsi qu'un double mouvement de délégitimation et de minorisation des femmes voilées. À ce titre, il est intéressant de faire le parallèle avec la FFQ qui, avec sa résolution ni-ni, a été accusée de privilégier la parole des femmes voilées et de groupes islamistes au détriment de ses membres laïques, dont bon nombre de musulmanes non voilées *et* progressistes :

Tant pis pour les arguments de féministes comme la Québécoise Djemila Benhabib ou la Franco-Iranienne Chahdortt Djavann, qui sont farouchement opposées au voile dans les institutions publiques. Tant pis pour les silencieuses obligatoires. Tant pis pour les laïques agacées. En adoptant sa position « nous on n'est pas contre », la FFQ a fait savoir qu'à ses yeux, cet autre discours ne comptait pas autant que celui sur la tolérance religieuse (Lortie, 2009).

La plupart des commentateurs ont en effet reproché à la FFQ de donner préséance aux demandes d'une minorité extrémiste, ne représentant en rien la majorité des musulmanes et encore moins des féministes.⁴⁴ Or, qu'il s'agisse de la décision du CSF d'exclure la parole des femmes voilées ou de la FFQ critiquée pour leur avoir accordé « trop » d'importance, cela participe à chaque fois de la minorisation des femmes voilées dont la décision de porter le voile est posée comme non consensuelle et excessive, tant au sein de la société québécoise que de la religion/culture musulmane.

Quant aux filles hypersexualisées, elles sont rarement entendues (Caron, *op. cit.*), autrement que comme preuves de leur propre aliénation. L'âge est certainement le facteur le plus souvent invoqué dans les discours de l'hypersexualisation pour discréditer la parole des filles, surtout lorsqu'il est question de sexualité : « Une jeune fille de 12 ans n'est pas capable de s'affirmer » (FQPN, *op. cit.*, p. 9). Toutefois, cela semble être le cas surtout chez les hypersexualisées : on parle généralement en leur nom, tandis que la parole est plus souvent donnée à de « bons » jeunes, majoritairement « politisés, sensibles, engagés » (Gazette des femmes, 2007a, p. 48). Des jeunes pas trop sexualisés ni trop consommateurs mais qui « respectent l'environnement et font la promotion de la 'vraie beauté' des femmes » (p. 15); des jeunes « authentiques » qui savent s'affranchir des stéréotypes qui leur sont accolés d'êtres « amorphes, irresponsables, obsédés par la séduction, dépendants de leur ordinateur et de leur cellulaire » (p. 18). La bonne subjectivité des jeunes se

⁴⁴ Ce genre de critiques reprochant à la FFQ d'être « déconnectée » de sa base abonde sur le site d'information féministe *Sisyph.org*. Dans d'autres cas cependant, l'aspect démocratique du processus décisionnel de la FFQ, reposant sur le vote de ses membres, est invoqué. Voir par exemple la réplique de Éline Audet (2010), l'une des éditrices de *Sisyph*, à l'article de Marie-Claude Lortie (*op. cit.*) qui remettait en cause la représentativité de la FFQ et ses prises de position antimilitaristes.

comprend ainsi en termes particuliers, d'engagement social notamment, qui sont par ailleurs posés comme mutuellement exclusifs avec une sexualité exacerbée, la mode, la consommation, etc.

À titre d'exemple, dans un ouvrage publié aux éditions Sisyphes sur la « sexualisation précoce des filles », Pierrette Bouchard *et al.* (2005) ont recueilli, d'une part, les « témoignages d'adhésion des filles » (p. 40) aux modèles et aux messages sexuels véhiculés par la mode et les médias et, d'autre part, « le point de vue des jeunes filles critiques » (p. 41) face à ces mêmes messages. Autrement dit, celles qui sont critiques « envers les stéréotypes, les médias et la consommation » (*ibid.*) se voient reconnaître un « point de vue » tandis que les autres ne peuvent que « témoigner » de leur assujettissement. Plus encore, les participantes de l'étude qualifiées de critiques le sont selon des critères précis qui se veulent rendre compte d'une « résistance, notamment à l'égard de la sexualisation » (*ibid.*), une logique binaire suggérant qu'il n'y aurait rien entre l'adhésion excessive aux « codes » de l'hypersexualisation et leur rejet. Seulement quatre des trente-deux préadolescentes rencontrées se sont ainsi « distinguées par leur sens critique » (*ibid.*) aux yeux des chercheuses. Ces jeunes filles critiques disaient notamment préférer un « style naturel » aux « camisoles-bedaines » (p. 44), ou encore, les revues portant sur les sciences plutôt que sur la mode. Aussi, si elles n'incorporent pas les diktats de « la mode hypersexualisée » (Julien, 2010), elles semblent néanmoins avoir bien intégré les normes de la décence féminine, voire les unités de mesure du bon look féminin : « Lara critique ainsi un modèle proposé : 'Sa jupe est trop courte [...] Ses lunettes, ses cheveux, elle a des choses correctes, mais sa jupe, elle est vraiment trop courte. Ça devrait être les bottes plus courtes et la jupe plus longue' » (Bouchard *et al.*, *op. cit.*, p. 42).⁴⁵ Par ailleurs, ces jeunes filles à qui les chercheuses reconnaissent une capacité critique ont non seulement de « bonnes » pratiques culturelles, elles ont aussi des aspirations légitimes ainsi que des ambitions - contrairement aux « victimes » dont il n'est jamais fait mention de ce qu'elles voudraient faire plus tard, des études qu'elles souhaiteraient entreprendre, du métier qu'elles aimeraient exercer ou autres. Par exemple, l'une des jeunes filles critiques « aspire à devenir médecin » (*ibid.*) et « sa critique démontre une certaine connaissance des risques liés à un certain type de chaussures [des problèmes de colonne causés par le port de talons

⁴⁵ Voir le chapitre 3 pour une discussion plus détaillée des questions de pratiques de consommation culturelles et médiatiques.

hauts] » (p. 43). En outre, les chercheuses supposent qu'il y a une « intervention des parents » (*ibid.*) auprès des jeunes filles critiques et non pas l'unique influence des médias comme dans le cas des victimes.

Cela laisse entendre qu'il n'y a pas d'autonomie possible à l'intérieur du système de consommation dont certaines filles intégreraient totalement les codes, pas plus qu'il y en aurait dans la religion d'ailleurs. Dans les deux cas, religion et consommation sont présentées non seulement comme des forces unilatéralement oppressantes et aliénantes mais aussi comme les seules sources d'influence dans la vie des femmes et le développement des filles « en quête d'identité » - une expression qui revient constamment dans les discours de l'hypersexualisation - leur imposant « des modèles et des valeurs, tout en prétendant qu'elles ont entière liberté de choix » (p. 40). Ainsi, le point de vue de jeunes qui ne dénoncent pas l'hypersexualisation ou qui la relativisent sera rarement pris au sérieux, ni même entendu, et encore moins celui de ceux et celles qui en prennent leur parti ou s'en revendiquent. Il en va de même pour les femmes musulmanes qui, si elles ne se présentent pas en tant que « résistantes » (ayant choisi de ne pas porter le voile) ou « survivantes » (ayant fui leur communauté pour échapper à un crime d'honneur ou à un mariage forcé par exemple), n'ont que peu ou pas du tout droit à leur propre parole dans bon nombre de discours féministes qui s'emploient à dénoncer leur oppression. Ainsi, qu'il s'agisse des discours sur le port du voile et les femmes musulmanes ou de ceux à propos des « ravages » de l'hypersexualisation et de la « sexualisation précoce [qui] tue nos filles à petit feu » (mes italiques, Pinsonneault, 2007, p. 25), ceux-là sont bien souvent informés par une rhétorique de la « victime/résistante » proche de la perspective de victimisation qui sert de paradigme aux positions féministes (néo) abolitionnistes.⁴⁶

2.2 *L'hyper tolérance contre l'égalité des sexes*

Les figures de l'hypersexualisation et du voile sont comprises comme non consensuelles et excessives, s'opposant tant aux normes d'un « idéal féministe [de] sexualité égalitaire » (CSF, 2008, p. 23) qu'au principe d'égalité des sexes, à travers des discours féministes

⁴⁶ « Dans cette perspective, seules celles qui se disent victimes de la prostitution ont habituellement droit à l'écoute de chercheurs et de chercheuses abolitionnistes et à la prise en considération de leur parole dans leurs analyses. On qualifie alors celles qui s'en sont 'échappées' de 'survivantes' [...]. Quant aux autres, celles qui y restent et disent vouloir lutter pour en changer les conditions d'exercice, elles sont rejetées pour cause d'aliénation : ces autres paroles étant toutes manipulées par des proxénètes, la question de leur consentement apparaît non pertinente, car impossible, sinon sous influence » (Toupin, 2006, p. 162).

majoritaires qui les produisent notamment comme figures inégalitaires et minoritaires. Ainsi, ces figures servent à la fois de symboles et de frontières délimitant les bonnes et les mauvaises subjectivités féminines et féministes. Par exemple, en incarnant la soumission, l'oppression et l'aliénation elles pourront permettre aux autres femmes de se présenter comme autonomes, libérées et éclairées. Les voilées et les hypersexualisées sont par ailleurs comprises en termes de vulnérabilité et de menace à la fois : elles sont victimes de systèmes sexistes inégalitaires (la religion, la société de consommation) et elles s'opposent à ou font reculer l'égalité entre les hommes et les femmes. Une certaine acception de l'égalité à tout le moins, que bon nombre de féministes placent non seulement au cœur de leurs combats mais qu'elles érigent, encore une fois, au rang de valeurs collectives de la société québécoise avec la laïcité et le français (CSF, 2007). Ainsi, ces figures sont en partie posées comme « minoritaires » en ce qu'elles défient un soi-disant consensus au sein d'une majorité qu'elles participent à produire et à légitimer à la fois, faisant de l'égalité des sexes LA valeur féministe et québécoise fondamentale, cohésive et ayant préséance sur les autres formes d'inégalités. Par la revendication répétée, excessive, de leur « différence », ces minorités mettraient en danger les valeurs modernes soi-disant inhérentes au tissu social/moral ainsi qu'à l'identité nationale du Québec, auxquelles une majorité de femmes et d'hommes adhèreraient profondément. Mais, avant l'affirmation minoritaire, c'est la tolérance majoritaire qui est dénoncée tant par les pourfendeurs du port du voile que ceux de l'hypersexualisation comme étant une réponse inadéquate voire dangereuse à ces problèmes. Conséquemment, parmi les solutions privilégiées se trouvent celles d'une intransigeance, d'une autorité renforcée, d'un « Nous » identitaire fort :

[...] les Québécois sont déjà « l'un des peuples les plus tolérants qui soient ».
 « Ce n'est pas d'une dose supplémentaire de tolérance que nous avons besoin pour intégrer les minorités immigrantes [...] mais d'un peu plus de fierté à l'égard de notre culture, de notre histoire et de notre langue [»] (Rioux, cité dans la Gazette des femmes, 2011, p. 19).

En effet, dans les discours sur le voile comme ceux concernant l'hypersexualisation, l'on retrouve constamment une dénonciation de la tolérance « extrême » qui serait caractéristique de la société québécoise dans son ensemble. Par exemple, la sexologue Jocelyne Robert affirmait lors d'une journée de réflexion sur la sexualisation précoce des filles que « [n]ous vivons dans une société pseudo-libérée mais nous sommes infiniment et déplorablement tolérants à l'égard d'une sexualité agressive » (dans Goldfarb & Kebbouche, 2005, p. 27). Aussi, les parents d'aujourd'hui seraient trop indulgents par

crainte de ne pas se faire aimer de leurs « enfants rois », surtout les mères qui seraient complices de l'hypersexualisation de leurs filles qu'elles « habillent avec des petites culottes *strings* tangas et des camisoles moulantes. Et qui font raser le pubis de leurs adolescentes. Des mères elles-mêmes embarquées jusqu'au cou dans le bateau de la sexualisation à outrance » (Baltzer, citée dans la Gazette des femmes, 2005, p. 16). De la même manière, le Québec souffrirait de l'extrême gentillesse d'une majorité molle, trop accommodante devant les demandes des minorités.⁴⁷ Les corps féminins sont de nouveau au cœur des discours alors que les femmes voilées sont la figure première à laquelle se mesure l'excès de tolérance des Québécois face à l'immigration et la diversité religieuse et que les jeunes filles hypersexualisées donnent la pleine mesure des dérives d' « une société qui n'a plus de valeurs, qui a mis la famille et la religion aux poubelles. Et qui tolère à peu près tout [...] une société tolérante à outrance, dramatiquement incapable de dire non, stop, ça suffit » (Blanchette, citée dans la Gazette des femmes, 2005, p. 22).

Le « relativisme » culturel à l'égard du voile et de la religion tout comme la « banalisation » de la sexualité, de la pornographie ou « de certaines pratiques sexuelles plus marginales » (Duquet & Quéniart, *op. cit.*, p. 27) sont produits comme des menaces à l'organisation sociale et à l'intégrité morale à travers ce que j'identifie comme la rhétorique d'hyper tolérance propre aux discours portant sur l'hypersexualisation et sur le port du voile. La tolérance sociale est ici synonyme de complaisance à l'égard du voile et de la religion, de la pornographie et des représentations sexistes qui banaliseraient ou relativiseraient l'inacceptable, le danger, bref, qui cautionneraient l'intolérable. Ce relativisme et cette banalisation sont dénoncés par des féministes qui y voient les « ravages de cette 'tolérance' » (Arjomand, citée dans la Gazette des femmes, 2006a, p. 20) dont les limites sont aujourd'hui « sans cesse repoussées » (Gazette des femmes, 2010, p. 13) mais sont tout autant attribués au féminisme. Par exemple, plusieurs critiques antiféministes voient dans l'hypersexualisation les conséquences d'un féminisme qui serait allé trop loin,

⁴⁷ Encore une fois, cela n'est pas propre au Québec. Razack (*op. cit.*), par exemple, discute le narratif à travers lequel les Norvégiens s'attribuent un excès de bonté et de générosité qui, combiné à une culpabilité postcoloniale et à la crainte de se faire étiqueter « racistes », expliquerait une attitude trop tolérante envers les immigrants, en particulier ceux de confession/culture musulmane. Ces derniers sont perçus comme profitant des droits et de la protection sociale qui leur est conférée tout en opprimant « leurs » femmes et s'opposant ainsi au profond « commitment to humanitarianism and gender equality » (p. 119) de la Norvège. Voir également Fekete (*op. cit.*) qui démontre comment, dans de nombreux pays d'Europe, la tolérance est mise en discours comme une vertu intrinsèque mais aussi comme une faiblesse : « Over-tolerance towards people from different cultures is our Achilles' heel » (p. 10).

incitant notamment à une permissivité excessive sur le plan sexuel, de la même manière que certaines féministes y voient l'échec de leurs idéaux de libération sexuelle désormais pervertis par des discours mercantiles et régressifs tel que celui du *girl power*. Un phénomène qu'elles n'auraient pas su prévenir ou contrer :

Oui, nous avons deux ou trois choses à admettre, notamment notre complaisance en face de la culture et de l'esthétique porno ambiantes. [...] Plusieurs personnes sont tentées de voir dans l'hypersexualisation des filles un effet pervers du féminisme. [...] Le glissement, je le vois plutôt dans la récupération d'un slogan féministe des années 70 : « Notre corps nous appartient! » (qu'on aime rapprocher du « Je fais ce que je veux avec mon corps! » d'aujourd'hui) (Émond, 2006).⁴⁸

Une fois de plus, c'est le principe fondamental d'égalité qui est menacé en premier lieu par l'hyper tolérance. Comme l'affirmait Francine Descarries (2009) à propos de l'hypersexualisation : « Si la situation actuelle est préoccupante, [c'est] à cause de la relative tolérance et l'absence de réaction, pour ne pas dire la complaisance, avec lesquelles est accueilli un phénomène qui, pourtant, risque de barrer la voie à une véritable égalité de fait entre hommes et femmes » (dans Millette & Donné, p. 29). Par ailleurs, la tolérance est régulièrement mise en cause dans la présumée prolifération du voile islamique alors que certaines féministes en accusent d'autres de pratiquer une forme de néo-colonialisme en « tolérant l'intolérable » (Tamzali, citée dans Ber, 2007).⁴⁹ En un mot, la tolérance face au port du voile et à l'hypersexualisation est posée comme une sinon *la* principale menace à

⁴⁸ Nous retrouvons encore une fois ici l'idée que le droit des femmes de disposer de leurs corps ne suppose pas le choix d'un look sexy, ni de pratiques sexuelles exacerbées, à un âge particulier du moins. Cela témoigne par ailleurs de l'amalgame qui est régulièrement fait entre sexualisation et sexisme ainsi que de l'opposition entre « bonnes » batailles collectives tel que celles pour le droit à l'avortement et « mauvaises » revendications individuelles ou individualistes.

⁴⁹ La métaphore de la colonisation revient en effet souvent dans les discours féministes sur le port du voile qui inversent en quelque sorte la logique du colonialisme en condamnant l'assignation identitaire des religions, et en particulier celle de la religion musulmane et de l'islamisme. Conséquemment, tout acte de tolérance de ces ou plutôt de *cette* religion est compris comme étant du néo-colonialisme. La métaphore de la colonisation se retrouve aussi dans les discours sur l'hypersexualisation où une « colonisation » des pratiques sexuelles par l'industrie pornographique, la culture populaire et la publicité est fréquemment dénoncée (CSF, 2008; Émond, *op. cit.*; Goldfarb & Kebbouche, *op. cit.*). Pour Maillé (2007) : « Un exemple éclatant de l'universalisation du point de vue des femmes blanches de la classe moyenne et de la violence exercée à l'endroit des expériences des autres femmes se trouve dans notre [féministes québécoises francophones] usage fréquent, aux débuts de la seconde vague du féminisme, de la métaphore de la colonisation » (p. 101). Elle rappelle que certains féminismes se sont développés dans les années 1960 et 1970 en conjonction avec le mouvement nationaliste québécois qui s'inspirait alors des luttes anticolonialistes ainsi que d'auteurs tels que Frantz Fanon et Albert Memmi. Cette analogie traduit ainsi, une fois de plus, l'hégémonie d'un féminisme de la deuxième vague au Québec, fortement nationalisé et qui a été depuis institutionnalisé, ainsi que ses réticences à prendre en compte les « autres voix » féminines et féministes. L'absence des femmes autochtones tant dans les discours sur le port du voile que ceux sur l'hypersexualisation témoigne par ailleurs d'une logique de déni (Razack, 2008; Scott 2007) du passé colonial du Québec ainsi que des positions d'autorité et d'influence des féministes majoritaires par rapport aux autres femmes.

l'égalité des sexes, principe constitutif de la majorité féministe aussi bien que québécoise. À l'inverse, l'égalité est l'outil privilégié pour combattre les effets néfastes de la tolérance à outrance : « La promotion de comportements égalitaires s'avère essentielle pour contrer la tolérance sociale » (CALACS, 2011). Cela m'amène à demander non pas en quoi est-ce que la tolérance s'oppose à l'égalité – car ce faisant mon analyse ne ferait que rester dans les termes mêmes de la rhétorique d'hyper tolérance - mais bien comment diffère-t-elle de l'égalité ? Quels sont leurs mécanismes de pouvoir respectifs ? Qui ou quoi peut prétendre à la tolérance ou à l'égalité ? Dans quel(s) contexte(s) et avec quelle(s) limite(s) ?

2.2.1 La tolérance : « supplément » et menace à l'égalité

Vingt-cinq ans après la parution de l'ouvrage original, les *New Keywords* (Bennett, Grossberg & Morris, 2009) ont mis à jour le lexique socioculturel entamé par Raymond Williams en y introduisant notamment le concept de tolérance auquel Bhikhu Parekh offre des éléments de définition intéressants. D'une part, il insiste sur les notions de limites, de marges contenues tant dans les usages médicaux et techniques (le seuil de tolérance à la douleur ou aux médicaments par exemple) que politiques du terme : « For it is through debates about the forms of belief and behavior that can or should be tolerated that social thresholds of acceptability are marked and organized » (p. 354). D'autre part, la tolérance implique une relation de pouvoir où le (bon) sujet tolérant choisit volontairement de ne pas exercer de répression envers ce qu'il réprouve ou qui lui est désagréable par ailleurs et ce, tant sur le plan individuel que collectif. Refuser d'embaucher quelqu'un sur la base de son orientation sexuelle ou de son appartenance religieuse, par exemple, ridiculiser, censurer ou bannir certaines pratiques : « Tolerance consists in not exercising such power » (*ibid.*). Ainsi, non seulement le sujet tolérant se place-t-il en position de pouvoir mais il fait également la preuve de son ouverture et de sa générosité, voire de sa clémence, en tolérant ce qui ne mériterait pas forcément de l'être.

Aussi, le concept de tolérance est lié au libéralisme politique et à la « modernité libérale/laïque » dont se réclament les discours sur le port du voile au Québec ainsi que ceux à propos de l'hypersexualisation des jeunes : « since a liberal society must live by its values and not those of its enemies, it owes it to itself to tolerate the intolerant » (Waldron, cité dans Parekh, p. 355). Il en va ainsi non seulement de l'égalité de genre posée comme valeur commune, mais également de la tolérance comme vertu moderne que s'approprie la majorité. À ce titre, un texte critique à l'égard de la résolution ni-ni de la FFQ et publié sur

Sisyphes.org proposait la valorisation de la laïcité de l'État et des « valeurs d'égalité et de tolérance qui appartiennent en propre à un certain héritage culturel québécois » afin de lutter « envers et contre tous les intégrismes » (Mouterde, 2009). Cependant, il arriverait parfois à la société libérale, dans un excès de bonté ou de mollesse, d'outrepasser les limites et de tolérer l'intolérable. Or les limites de la tolérance ou la tolérance comme limites se donnent justement à voir à partir du moment où la relation de pouvoir menace d'être renversée : « if there were a serious and well-established danger that the intolerant might come to power and put an end to the practice of toleration, we might rightly refuse to tolerate [...] in the interest of toleration itself » (Parekh, *op. cit.*, p. 355). Ainsi, les figures du voile et de l'hypersexualisation incarnent non seulement les excès de tolérance envers des pratiques minoritaires et inégalitaires et contre le bien commun mais, avec elles, c'est le principe même de tolérance dont s'enorgueillissent les sociétés occidentales, libérales/laïques, qui est mis à mal. La tolérance vertueuse peut en quelque sorte être corrompue et s'avérer par conséquent plus délétère que salutaire - ce que craignent en partie bon nombre de féministes critiques des positions pluralistes et d'ouverture face au port du voile islamique.

Wendy Brown (2006) souligne elle aussi que la tolérance suppose une relation de pouvoir dans laquelle certains sujets sont *tolérants* et d'autres *tolérés*. Les sujets tolérants décident non seulement de la recevabilité des demandes mais ils posent également les autres comme tolérables ou intolérables. Ces derniers pourront également être jugés *intolérants*, permettant en retour aux sujets tolérants de se présenter comme vertueux, ouverts, modernes. Par ailleurs, Brown emprunte aux travaux de Derrida sur la grammatologie pour suggérer que la tolérance fonctionne comme « supplément » de l'égalité. C'est-à-dire que la tolérance ne vient pas tant se substituer ou remplacer l'égalité qu'elle s'y superpose pour combler son manque, son impossibilité à inclure certains individus ou groupes d'individus. Cela suppose que l'égalité est une condition « naturelle », « originelle » et « complète » alors que la tolérance est une construction artificielle venant suppléer à l'égalité lorsque cette dernière fait intrinsèquement défaut. Brown rappelle que les combats de certains groupes pour l'émancipation, la citoyenneté et la reconnaissance de leurs droits (elle donne l'exemple des Juifs en Europe) se sont historiquement constitués à travers un « régime tacite de tolérance » (trad. libre, p. 53) alors que dans le cas des femmes (majoritaires) les combats en furent un pour l'égalité. La différence culturelle, religieuse, communautaire des

Juifs était perçue comme un obstacle à leur assimilation citoyenne, à leur égalité, tandis que les femmes « were not asked to give up anything in order to become candidates for emancipation » (p. 66). S'il n'était pas question pour les femmes qu'elles renoncent à leur différence sexualisée pour se fondre au modèle masculin universel, la différence ethnicisée et culturalisée des Juifs se devait d'être reléguée à l'espace privé, à la rigueur tolérée dans l'espace public mais sous certaines conditions : « To cohabit with Frenchness, Jewishness could no longer consist in belonging to a distinct community bound by religious law, ritualized practices, and generational continuity » (p. 52).

Cette distinction entre « égalité » et « tolérance comme supplément d'égalité » me semble aider à la compréhension des modes de fonctionnement des discours féministes à propos du voile et de l'hypersexualisation. Ces derniers se revendiquent de l'égalité, qui est posée comme un principe fondamental et universel mais qui repose néanmoins sur une catégorisation binaire de sexe/genre, tout en dénonçant les excès de tolérance – ou plaidant parfois en faveur de la tolérance - envers certaines représentations de la sexualité (une sexualité marchande, stéréotypée, pornographique) et certaines manifestations du religieux dans l'espace public (le voile islamique en particulier). Ces discours participent ainsi de l'idée selon laquelle il existerait à l'origine deux sexes, masculin et féminin, divisant naturellement deux grandes catégories d'êtres humains pouvant prétendre au principe « originel » d'égalité. Les autres catégories sociales, qu'elles se comprennent en termes d'appartenance ethnique, religieuse ou encore de classe sociale, étant précisément des rajouts (ou des suppléments) à la distinction première entre ces deux grands groupes d'origine, les hommes et les femmes. Ainsi que l'affirmait la présidente du CSF au moment de la sortie de son avis sur la laïcité : « Avant d'être religieux, noirs ou blancs, nous sommes des femmes et des hommes » (Pelchat, citée dans CSF, 2011, p. 21). Conséquemment, ces autres catégories peuvent difficilement prétendre à l'égalité sur ces mêmes bases et, encore une fois, c'est la tolérance qui viendra suppléer à ce manque. Par exemple, c'est en leur qualité de *femmes* que les musulmanes peuvent (et doivent) prétendre à l'égalité tandis que celles qui portent le voile et qui affichent leur appartenance religieuse ne peuvent qu'aspirer à une tolérance sociale à leur égard. Et dès lors que le voile est jugé intolérable - ou encore symbole d'intolérance potentiellement délétère au principe même de tolérance érigé en vertu/frontière de la modernité occidentale - il devient la principale entrave à l'égalité des femmes qui le portent. Son interdiction est ainsi la solution

privéligiée par bon nombre de discours féministes ou se réclamant du féminisme afin de « protéger » ces femmes contre l'intolérance de leur religion/culture et de leur assurer la possibilité d'accéder à l'égalité.

2.2.2 Hyper tolérance, pouvoir et compromis

Il en va ainsi de la hiérarchisation des inégalités de même que celle des droits et libertés produite dans bon nombre de discours féministes majoritaires : lorsqu'elles ne concernent pas en premier lieu l'égalité fondamentale entre les hommes et les femmes, les inégalités et les demandes visant la reconnaissance de droits sont jugées secondaires, subordonnées. D'où la recommandation émise par le CSF (2007) d'affirmer clairement la primauté de l'égalité des sexes sur la liberté de religion dans la *Charte québécoise des droits et libertés*.⁵⁰ Cela suppose par ailleurs que chacun, indépendamment de son ethnicité, sa religion, sa classe sociale ou autres, soit en mesure de se reconnaître au sein de l'une ou l'autre des deux catégories « d'origine » et puisse prétendre à l'égalité sur cette base. Or les prétentions identitaires des individus et groupes d'individus dépassent bien souvent leur seule assignation sexuelle – certains ne s'identifiant même pas à l'une ou l'autre de ces deux catégories de sexe/genre – et c'est ici que la tolérance fonctionne comme « supplément d'égalité » : afin de recevoir et négocier ces autres revendications, en opérant comme limite, comme seuil d'acceptabilité. Ceux et celles qui sont en position de pouvoir, c'est-à-dire les sujets tolérants qui décident de la recevabilité des demandes, sont les mêmes qui se revendiquent des valeurs constitutives de la modernité occidentale libérale et laïque et qui en possèdent les codes. C'est le cas des féministes majoritaires qui, à travers leurs opinions et prises de positions à propos du voile et de l'hypersexualisation, concèdent à d'autres le statut ou le droit à l'égalité et en délimitent les conditions de possibilité : « Indépendamment de [ou malgré] leur origine ethnique, leur culture et leur religion, toutes les femmes ont droit à l'égalité et à la dignité. La démocratie l'exige » (Guilbault, 2008, p. 115).

Chez Derrida (1967), le « supplément d'origine » vient masquer le fait qu'il n'y a pas de présence originelle : l'écriture ne se superpose ou ne supplée pas à une « langue originelle » qui, au contraire, contient déjà ou est déjà contaminée par l'écriture. Ce sont plutôt différents efforts qui produisent *a posteriori* deux entités séparées en donnant préséance à

⁵⁰ Voir le chapitre 4 pour une analyse des discours publics en faveur d'une laïcité renforcée au Québec, passant notamment par l'homologation de la primauté de l'égalité des sexes sur la liberté de religion.

la langue comme entité initiale et complète. J'avance que c'est précisément là où la tolérance agit comme supplément d'égalité qu'apparaissent les jeux de pouvoir à l'œuvre : en produisant l'égalité comme entité originale et absolue l'on vient masquer que sa définition même repose sur des actes de concession et de négociation, qu'elle contient ses propres mécanismes de pouvoir et postures de tolérance. Ainsi, lorsque le CSF (*op. cit.*) affirme que « l'égalité ne peut souffrir d'aucun compromis » et que la tolérance à l'égard du voile et de l'hypersexualisation est perçue comme un acte de compromission par rapport aux valeurs québécoises et féministes fondamentales, cela revient à poser l'égalité comme étant, en soi, sans compromis.

Plus encore, l'égalité est produite comme consensuelle - de la même manière que le consensus est nommé en termes d'égalité - comme si elle n'était pas située et définie à partir d'une position d'autorité. C'est d'ailleurs ce qui explique pourquoi le « compromis » fait tellement problème pour les pourfendeurs du voile et de l'hypersexualisation, lui qui refuse en quelque sorte le consensus, dans sa forme statique, universelle et a-historique du moins. En effet, si comme le suggère Mohamed Nachi (2004), reprenant de Certeau, le compromis est un « art de faire » du quotidien, un ensemble de pratiques ordinaires et nécessaires à la vie en société, il se heurte parfois aux principes et valeurs plantés comme universels et non négociables, lui qui est par nature situé et contingent. Or, d'après Simmel, le compromis est un échange qui suppose « toujours une privation et un renoncement » (cité dans Nachi, p. 9) et celui-ci devient inacceptable aux yeux de ceux et celles qui sont en position de pouvoir à partir du moment où, encore une fois, la relation de pouvoir menace d'être inversée - c'est-à-dire, dès lors que l'échange ne soit plus tout à fait à leur faveur, que la part de privation et de renoncement leur semble trop grande.

Encore une fois, le combat des femmes pour l'émancipation, la reconnaissance et la participation aux affaires publiques en a été un pour l'« égalité » alors que ceux d'autres groupes opprimés prennent historiquement la forme de plaidoyers pour la « tolérance ». Cependant, c'est précisément sur la base de leur différence que les femmes ont intégré la sphère publique, contrairement à certains groupes sexuels, ethnoculturels ou religieux minorisés à qui l'on demande de suspendre ou d'invisibiliser leur différence lorsque celle-ci s'avère *intolérable* - qu'il s'agisse de l'appartenance religieuse dans la fonction publique ou encore de l'homosexualité dans l'armée américaine. Il n'est pas question ici de suggérer que les femmes forment une minorité mais bien qu'elles ont été catégorisées en tant que

« différence » d'un modèle masculin posé comme universel. Une différence qui se doit d'être préservée mais qui dérange également, alors que les corps sexualisés des femmes sont perçus comme une source potentielle de dangers qui se doit d'être contenue (mais pas trop). Les débats autour du voile et ceux concernant l'hypersexualisation des jeunes suscitent de fait des réponses similaires : on ne veut pas ne pas voir les corps des femmes voilées et on ne veut pas non plus entendre des femmes renonçant sciemment à leurs qualités « féminines » en condamner d'autres pour leur sexualisation « excessive ». Or c'est sur cette même base que certaines femmes refusent à d'autres le statut de féministes, rejetant un « soi-disant féminisme en string et talons aiguilles » (Elkouri, *op. cit.*) comme l'authenticité de « 'féministes musulmanes et/ou voilées' » (Féministes laïques algériennes et iraniennes, 2009). Car cette différence est revendiquée et parfois même essentialisée par un certain nombre de féministes dont les discours pensent l'égalité d'abord et avant tout en termes binaires de sexe/genre et en font une valeur ne pouvant « souffrir d'aucun compromis ».

L'attaque antiféministe classique reprochant aux féministes leur manque de féminité renvoie ainsi aux façons particulières par lesquelles les femmes ont acquis leur citoyenneté, c'est-à-dire sur la base d'une différence genrée et sexualisée à laquelle on ne veut surtout pas voir les femmes renoncer : « Any effort to desex women would be seen as making them monstrous, exactly what antifeminists accused feminism of doing » (Brown, *op. cit.*, p. 66).⁵¹ Ce genre de commentaires se retrouve d'ailleurs régulièrement lorsqu'il est question des dénonciations féministes de l'hypersexualisation des jeunes. Par exemple, la publication du rapport du CSF sur l'hypersexualisation des jeunes inspira la réflexion suivante à Richard Martineau (2008), chroniqueur vedette au *Journal de Montréal* et polémiste sévissant sur de nombreuses tribunes médiatiques au Québec :

Voulez-vous me dire pourquoi la plupart des porte-parole féministes québécoises ressemblent à des gardiennes de prison ou à des sœurs cloîtrées [...] considèreraient-elles la coquetterie comme un crime? Comment voulez-vous qu'une jeune femme de 20 ans s'identifie à madame Pelchat [présidente du CSF] ou à Françoise David (l'ex-féministe qui pourfendait les extrémistes catholiques et qui s'agenouille maintenant devant les extrémistes musulmans)? Comment

⁵¹ Cette figure « monstrueuse » fut notamment évoquée par Henri Bourrassa (1922), directeur du quotidien *Le Devoir* et farouche opposant au droit de vote des femmes, dans un éditorial souvent cité comme exemple du profond antiféminisme qui régnait dans le Québec d'avant la révolution tranquille : « L'introduction du féminisme sous sa forme la plus nocive est la femme-électeur. Celle-ci engendrera bientôt la femme-cavaleur, la femme-télégraphe, la femme souteneur d'élections, puis la femme-député, la femme-sénateur, la femme-avocat enfin, pour tout dire en un mot; la femme homme, le monstre hybride et répugnant qui tuera la femme-mère et la femme-femme » (cité dans CSF, 2011, p. 36).

peut-on convaincre les jeunes des dangers de l'hypersexualisation quand on donne l'impression de ne même pas connaître ce qu'est la sexualité?

Ces propos émanent d'une posture particulière et circulent dans des lieux spécifiques, associés à une droite populiste et souvent masculiniste dont l'essor n'est certainement pas innocent au ressac antiféministe actuel. Néanmoins, et bien qu'il confine à la caricature, cet extrait révèle des régularités qui traversent les discours, s'énonçant différemment sur d'autres types de tribunes et dans d'autres types de commentaires.⁵² D'abord, il y aurait des critères minimaux de féminité, ou de « coquetterie », à remplir pour pouvoir se prononcer de façon crédible à propos de la sexualité et surtout de celle des plus jeunes. De même, il existerait des critères de féminité faisant de certaines questions des objets légitimes à propos desquels le féminisme peut et/ou doit se prononcer. Ensuite, certaines opinions sont admises comme légitimement féministes parce qu'elles sont, entre autres, considérées comme « normales » d'un point de vue féminin, alors que d'autres ne le sont pas. Ainsi, les réponses aux dénonciations féministes de l'hypersexualisation sont généralement favorables – ce qui n'empêche pas le désaveu et l'insulte dès lors que la féminité et le *sex appeal* sont jugés insuffisants – tandis que la tolérance à l'égard du voile est le plus souvent qualifiée d'outrancière et même d'antiféministe. Cela explique la double attaque dans l'extrait à l'endroit de Françoise David, ancienne présidente de la FFQ aujourd'hui à la tête de Québec Solidaire, un parti politique de gauche ayant notamment appuyé la résolution « ni obligation religieuse, ni interdiction étatique » du port de signes religieux. D'une part, elle ne peut pas représenter adéquatement les jeunes femmes puisqu'elle manquerait de féminité et, d'autre part, elle manquerait de cohérence en tant que féministe – Martineau allant même jusqu'à la qualifier d'« ex-féministe » - en ne pourfendant pas avec véhémence l'islamisme, posé comme un combat féminin légitime, normal.

Toutes les réactions au rapport du CSF n'avaient pas le même ton injurieux et ouvertement antiféministe que celle de Martineau mais plusieurs ont fait allusion, plus ou moins explicitement, à l'attitude « coincée » de certaines féministes. Par exemple, Lise Ravary (2008), alors directrice du magazine féminin *Châtelaine*, a accusé le CSF de pratiquer un féminisme dépassé et moralisateur dans un avis sur l'hypersexualisation regorgeant « de

⁵² Par exemple, Elkouri (*op. cit.*) a salué la sortie du rapport du CSF, en soulignant qu'elle avait « longtemps trouvé vieux jeu le discours de certaines féministes de la première heure sur la femme-objet, son décolleté trop plongeant et sa jupe trop courte ». Toutefois, elle affirme partager aujourd'hui ces inquiétudes face à l'hypersexualisation : « peut-être suis-je devenue moi-même vieux jeu, je ne sais trop, mais ma perspective a changé ».

bondieuseries féministes dont les antiféministes raffolent ».⁵³ Ce billet a provoqué une vive controverse dans les cercles féministes mais c'est le fait que Ravary s'y soit elle-même identifiée comme féministe qui semble avoir fait réagir par-dessus tout. On l'a accusée de « cautionner des idées et des valeurs antiféministes » (Dubien, 2008) et de ne pas être authentiquement féministe, elle qui se dit en faveur de l'abolition du CSF *et* qui est à la tête d'un magazine féminin :

Il me semble que le monde se porterait mieux si les gens qui ignorent ce dont ils parlent se taisaient plus souvent et s'occupaient de leurs propres affaires (en l'occurrence, pour Lise Ravary, de son magazine de publicités et de promotions de toutes sortes destinées à maintenir les femmes centrées sur leur apparence et à accroître les profits des patrons, en plus d'encourager l'hypersexualisation, justement...) (Carrier, 2008).

Il semble donc qu'on ne puisse pas travailler pour un magazine faisant appel à la publicité et traitant de sujets liés à la mode et critiquer ou même comprendre un avis sur l'hypersexualisation produit par des (vraies) féministes. L'une des auteures de l'avis du CSF a également répondu à Ravary en la mettant en garde « d'opposer féminisme et féminité : ce serait faire le jeu des antiféministes » (Roy, 2008). En effet, la directrice de *Châtelaine* a été accusée de s'en prendre au manque de féminité de certaines féministes alors qu'elle commentait la polémique dans les médias (St-Amour, 2008).

Ce n'est pas la pertinence du combat contre l'hypersexualisation qui est attaquée par Ravary et Martineau mais bien la légitimité de certaines féministes présentées comme peu féminines et moralisatrices. Dans son texte, Ravary (*op. cit.*) comprend et approuve « qu'on s'inquiète de l'impact de l'hypersexualisation de l'espace public sur les filles ET les garçons ». Elle dit craindre une intervention gouvernementale en la matière et plaide plutôt pour un resserrement de la discipline parentale : « Votre fille de 10 ans veut un string? Un mot, trois lettres : NON [...] Un disque de hip-hop nous trouble? On l'interdit. J'ai banni la musique d'Omnikrom à la maison. Ma fille n'en est pas morte » (*ibid.*). Les impacts de l'hypersexualisation concerneraient donc autant les garçons que les filles mais le contrôle parental proposé ne semble viser que les filles à qui il faudrait, notamment, interdire le *string*. Par ailleurs, les conseils sous formes d'injonctions que Ravary prodigue aux parents ne sont pas dénués de moralisme et participent certainement de la rhétorique d'hyper tolérance et de ses effets de pouvoir, soutenant la proposition et la mise en place de mesures de régulation visant en partie à resserrer l'autorité parentale, sociale et nationale contre

⁵³ Repéré à : http://fr.chatelaine.com/billet/article.jsp?content=20080826_154509_30460

l'« incessante tyrannie » (Pelchat, 2010) exercée par des groupes minoritaires et/ou par mesure de protection de celle exercée à leur endroit.

La rhétorique d'hyper tolérance qui caractérise les discours sur l'hypersexualisation et le port du voile révèle la position paradoxale de nombreuses féministes qui s'indignent du contrôle exercé sur les corps des femmes et s'inquiètent de la montée de la droite et des fondamentalismes religieux mais dont les discours ont, eux-mêmes, des effets normatifs et potentiellement répressifs. D'une part, les principes défendus par les féministes sont régulièrement instrumentalisés par une droite conservatrice et xénophobe dans un discours de « l'égalité-de-genre-et-des-libertés-sexuelles » (Bilge, *op. cit.*) servant notamment la mise en place de mesures d'exception légale, de contrôle et de surveillance envers les personnes immigrantes et mineures. D'autre part, les limites de cette « liberté », qu'elle soit sexuelle ou de religion, apparaissent dans bon nombre de discours se voulant féministes et progressistes. Ces limites leur servent à justifier des mesures disciplinaires au nom de l'égalité des sexes et du respect des femmes et au nom d'un devoir de protection et d'intervention à l'égard des femmes les plus vulnérables également, aux prises avec des systèmes d'oppression, misogynes, sexistes, et qui n'ont ni les connaissances ni les moyens pour s'en sortir.

2.3 Historicisation et devoir de mémoire

Le(s) féminisme(s) comme contexte de problématisation de l'hypersexualisation et du port du voile islamique met en lumière les manières par lesquelles l'égalité est produite comme valeur fondamentale, féministe et québécoise, mais aussi comme principale limite à la tolérance envers les minoritaires - dont les figures excessives et non consensuelles de l'hypersexualisation et du voile. À ce titre, elle sert à réaffirmer l'autorité de la majorité, notamment, l'autorité de féministes majoritaires qui voient dans ces problèmes à la fois une menace et un terrain sur lequel intervenir et ce, dans un contexte de ressac antiféministe entre autres attribué à la montée de la droite religieuse et au néolibéralisme, mais aussi de divisions et de luttes hégémoniques au sein des féminismes. L'autorité de la nation également qui est constitutive de celle des féministes majoritaires, en particulier au travers d'une historicisation et d'un narratif du commun produits par les discours sur l'hypersexualisation et le port du voile. En effet, ce sont d'abord l'égalité et les autres valeurs communes ayant porté la mise au monde du Québec moderne à la fin des années 1960 qui seraient aujourd'hui menacées par un retour visible du religieux, via

l'immigration surtout, ainsi que par une surenchère sexuelle, marchande et impudique dans l'espace public et médiatique. Mais ces valeurs québécoises et féministes seraient avant tout menacées par l'ignorance et l'« hyper tolérance » sociale, d'où l'importance de l'éducation et du devoir de mémoire :

[...] s'il est vrai que l'ignorance peut nourrir l'intolérance, il est aussi vrai que la tolérance est parfois le fruit de l'ignorance. La société a donc un devoir d'éducation afin de rappeler et d'expliquer les discriminations, contre les femmes notamment, et les luttes menées pour éliminer ces discriminations (Guilbault, 2008, p. 115).

Un des principaux enjeux identifiés par bon nombre de féministes majoritaires dans un contexte de ressac antiféministe est celui de venir au secours d'un « mouvement qui agonise, une mémoire interrompue » (Rebick, dans Desmarais *et al.*, *op. cit.*, p. 86). Tant les jeunes filles que les femmes immigrantes ne possèderaient pas l'ensemble des connaissances requises pour apprécier et adhérer aux valeurs communes que sont l'égalité et la laïcité, ignorant tout des combats féministes passés contre le sexisme et l'emprise du catholicisme au Québec :

Les plus jeunes n'ont pas plus de repères historiques que la plupart des nouveaux arrivants. Quand on leur rappelle les dures batailles menées ici il y a 50 ans pour se défaire de l'emprise de l'Église, ils et elles comprennent mieux l'extrême sensibilité des Québécoises lorsqu'on touche au droit à l'égalité (Gazette des femmes, 2007, p. 21).

Cette citation exemplifie bien l'une des façons par lesquelles le passé, l'histoire et la mémoire opèrent comme producteurs et marqueurs d'altérité posant les jeunes filles et les femmes immigrantes comme Autres ayant tout à apprendre des femmes québécoises majoritaires qui, elles, sont déjà « passées par là ». Elles qui ont appris des erreurs du passé et qui se sont, entre autres, battues pour le droit à l'égalité hommes/femmes. Les féministes majoritaires se positionnent ainsi en tant que bons sujets féminin et féministe dans une logique de progrès et de modernité, contrairement aux figures du voile et de l'hypersexualisation qui effectuent et incarnent un retour en arrière expliqué, en partie, par l'ignorance ou la méconnaissance du passé historique. La plupart des discours féministes qui déplorent ce retour en arrière reproduisent en outre une même ligne de temporalité : il y aurait un « avant la révolution tranquille » (communément appelé la « grande noirceur ») caractérisé par le « contrôle de l'Église » suivi par « la révolution tranquille et la marche des femmes vers l'égalité » (CSF, 2011) ayant fait accéder le Québec au statut de modernité libérale et laïque. Diane Lamoureux (1989) souligne par ailleurs que, de manière générale : « Il est de mise, dans les études sur le Québec du XX^e siècle de faire s'équivaloir

Révolution tranquille des années 60 et démocratisation » (p. 39). Mais c'est le statu quo qui semble désormais prôné à travers les plaidoyers en faveur de la préservation de l'héritage de la révolution tranquille et des luttes féministes passées ainsi que des valeurs et traditions soi-disant profondément progressistes des Québécois-es : « Difficile pour une Québécoise féministe dans la cinquantaine, d'évoquer sans nostalgie les années 1970, quand l'air du temps fleurait bon la révolte et l'espoir. Oh oui, je me souviens! » (Émond, dans la Gazette des femmes, 2009, p. 7).

Plus encore, la révolution tranquille, à laquelle les jeunes et les nouveaux arrivants n'ont forcément pas participé, sert non seulement de point de référence mais également de cadre moral à bon nombre de réflexions et d'opinions à propos des hypersexualisées et des voilées.⁵⁴ Ces recours au passé, et qui plus est à un passé idéalisé faisant s'équivaloir la révolution tranquille avec l'accession du Québec à la modernité et la consécration de ses valeurs communes, dont l'égalité des sexes, participent ainsi de l'inscription du féminisme majoritaire dans un « discours affirmant l'*origine* et l'*unité* de l'identité nationale » (Bhabha, 1994, p. 124). Les discours féministes sur l'hypersexualisation des jeunes et sur le port du voile islamique qui (re)produisent en partie cette temporalité particulière, le font en tension entre les deux temps de la construction narrative de la nation identifiés par Homi Bhabha (1990), soit le temps « pédagogique » (rappel du passé, des traditions, etc.) et le temps « performatif » (l'actualisation de cette mémoire au présent). Les jeunes sont l'avenir mais dès lors qu'ils ne connaissent ou ne se conforment pas au passé qui donne forme au présent, ils deviennent une menace envers la nation - cette dernière reposant sur du passé, des gains, des acquis, des traditions, des valeurs, etc. La différence ethnoculturelle peut quant à elle s'avérer menaçante puisque, par exemple, les musulman-es appartiendraient à un temps « archaïque » les rendant ignorants des erreurs et des enseignements du passé, contrairement aux femmes québécoises qui se positionnent dans logique de progrès et de modernité.

Anthony P. Cohen (1985) souligne que le passé agit comme un puissant marqueur symbolique des communautés et de leurs frontières. Toutefois, l'importance du passé et

⁵⁴ « The nature of the narrative form is said to be moral because stories make events intelligible by imposing a temporal order that leads to some end that defines the moral frame of the story and because the nature of the characters and events in the story will be defined with reference to that purpose » (Lewis, 1987, p. 290).

l'utilisation qui en est faite ne sont pas nécessairement ni simplement « traditionnalistes ».

Il s'agit au contraire d'une ressource pouvant être mobilisée de multiples façons :

The manner in which the past is invoked is strongly indicative of the kinds of circumstance which make such a 'past-reference' salient. It is a selective construction of the past which resonates with contemporary influences [...] a 'charter' for contemporary action whose legitimacy derives from its very association with cultural past (p. 99).

Le féminisme majoritaire se positionne ainsi, par des manières spécifiques de produire et de mobiliser le passé et l'histoire, comme étant à la fois porteur des « traditions modernes » du Québec, parce que témoin et acteur privilégié des changements qui les ont engendrés, et une force progressiste garante de changement et d'avancement social. Nous le voyons par exemple dans les dénonciations constantes du sexe dans les médias ou encore de la banalisation de la sexualité comprises comme allant à l'encontre des « valeurs humanistes » qui caractérisaient pourtant la révolution féministe, fer de lance de la (bonne) libération sexuelle des années 1960 :

Il y a eu, par la suite, la période que j'appelle les 3 L de la libération sexuelle: *libération, liberté, libertinage*. C'est à cette époque qu'on s'envoyait en l'air comme des crêpes, qu'on lançait nos soutiens gorge par la fenêtre. [...] c'était tout de même une période portée par des valeurs humanistes, des valeurs d'autonomie des êtres et des sexes, des valeurs de libération, d'affirmation, ce qui n'est pas le cas aujourd'hui. À mon sens, aujourd'hui, c'est les 3 C: *le culte du cul, du corps, et du cash* (Robert, dans Goldfarb & Kebbouche, *op. cit.*, p. 23).

C'est également ainsi que, encore une fois, la position ni-ni de la FFQ lui a valu d'être interpellée avec véhémence par des féministes pour son affront envers les principes fondamentaux du féminisme et de la nation québécoise, bafouant leur mémoire en s'associant avec des forces sexistes et rétrogrades :

[...] nos féministes officielles de la FFQ, qui tiennent à préserver nos privilèges, notre mode de vie et de pensée, ne doivent pas perdre de vue que ces derniers ne sont pas le fruit d'un heureux caprice de l'Histoire, mais bien le résultat de siècles de progrès et d'acquis en matière de droits de l'homme [*sic*] (Conde, 2009).

Plus encore, à travers l'historicisation des combats féministes comme étant au cœur de changements drastiques ayant eu cours lors de la révolution tranquille, c'est aussi une historicisation des femmes qui est faite mettant l'accent sur leur rôle dans la naissance du Québec moderne et leurs responsabilités par rapport à celui-là. Elles deviennent et se posent à la fois comme gardiennes des frontières de la nation et dépositaires des valeurs garantes de sa modernité - dont l'égalité des sexes qui se voit ainsi « nationalisée ». Les femmes en général et les féministes en particulier héritent donc d'un devoir de transmission des valeurs

et des principes de la « modernité libérale et laïque », passant principalement par l'éducation et la mémoire et justifiant un devoir d'intervention.⁵⁵

L'éducation est souvent posée comme étant à la fois la cause de ce déficit de mémoire et la solution pour y remédier, particulièrement auprès de celles qui, de par leurs voiles ou leurs tenues *sexys*, signalent clairement leur ignorance.⁵⁶ À l'inverse, certaines jeunes femmes se voient reconnaître le statut de « relève féministe » puisqu'elles connaissent et reconnaissent les acquis historiques du féminisme : « 'On en bénéficie et c'est tant mieux. Cela dit, il faut être reconnaissantes, connaître l'histoire, la porter. Et la poursuivre à notre façon' » (Legault, citée dans la Gazette des femmes, 2009, p. 26). Les jeunes femmes comme les femmes immigrantes sont néanmoins fréquemment positionnées en tant qu'Autres d'un féminisme dont elles ont encore tout à apprendre. Un Nous femmes/féministes qui, à l'instar du Nous Québécois, est lié par une historicisation particulière ainsi qu'un attachement à certaines valeurs, dont celles d'égalité et de laïcité, qui puisent elles-mêmes à la source d'une mémoire, d'un passé et de gains historiques garants de l'avenir. Les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile islamique prennent ainsi une résonance particulière au Québec, dans le cadre d'efforts d'affirmation nationale mais aussi de l'institutionnalisation d'un féminisme majoritaire qui a acquis et s'est arrogé la légitimité non seulement de parler dans les médias et ailleurs au nom des femmes (de tous âges et de toutes origines) mais aussi de contribuer à définir et à entériner *a posteriori* les valeurs et les croyances formant l'« identité québécoise ». Une logique d'homologation de certaines valeurs servant notamment la construction et l'inclusion de bons sujets féminins et féministes - compris en termes de corps, de genre et de sexualité mais aussi de choix,

⁵⁵ Cette équation entre femmes et nation ainsi que le rôle des femmes dans la construction et le maintien des frontières symboliques de la nation ont été maintes fois discutés dans les textes de la postcolonialité notamment. Par exemple, Yasmin Jiwani (2006) rappelle que : « [...] hegemonic notions of femininity seal particular definitions of the imagined community [Anderson, 1983] that is the nation. They symbolize how the nation views itself and how the women within it view their role as reproducers of the nation. Thus, honour, morality, sexual purity, and religiosity are standards by which women are often judged as signifiers of the nation » (p. 22). Voir également Probyn (1996) sur les manières par lesquelles le Québec est construit comme une nation distincte du reste du Canada à travers des images genrées et sexualisées, celle de « la femme » en particulier.

⁵⁶ La FFQ et le CSF militent notamment en faveur d'un retour des cours d'éducation sexuelle, tandis que le CSF plaide également pour une « éducation à la citoyenneté » (Gazette des femmes, 2007) dont la sexualité serait une composante cruciale. Le cours de formation personnelle et sociale, implanté en 1985 et comportant un volet d'éducation à la sexualité, a été retiré du programme d'études secondaires en 2007-2008 dans le cadre de la réforme de l'éducation au Québec - l'éducation sexuelle se devant désormais d'être intégrée à l'ensemble des autres matières (CSF, 2008).

d'aspirations, de principes moraux, etc. - à côté desquels les figures de l'hypersexualisation et du voile sont produites comme de mauvaises subjectivités qui se doivent d'être éduquées, protégées, contrôlées.

3. Médias, diversité et (hyper) visibilité

Une chroniqueuse au quotidien *Le Devoir* et personnalité médiatique reconnue, Denise Bombardier, signait une chronique intitulée « Sexe et religion » qui, une fois de plus, associait les problèmes du port du voile et de l’hypersexualisation ainsi que leurs figures :

La vue des femmes voilées, le visage sans maquillage, les bras et les jambes recouverts de tissu, est une expérience difficile pour beaucoup de femmes du Québec. Entre l’hypersexualisation des petites filles et la déssexualisation volontaire de ces femmes musulmanes, il y a moins de contradictions qu’il n’y paraît. En s’affichant de façon provocante ou en se couvrant entièrement ou partiellement, le message est le même. Le corps féminin est soumis aux désirs et aux fantasmes de l’homme. La femme en est donc dépossédée, aliénée, au profit du mâle (Bombardier, 2009).

Au-delà de la mise en relation explicite entre le port du voile et l’hypersexualisation, cet extrait révèle qu’il n’y a pas que le fait de porter le voile qui pose problème : la vue des femmes voilées par les Québécoises majoritaires le fait également. Le port du voile, contraint ou non, représente une « mauvaise » forme de (dé)sexualisation des corps féminins au même titre que l’hypersexualisation qui envoie un message similaire et objectif d’aliénation et de soumission des femmes par rapport aux hommes. Par ce qu’ils donnent à voir, les corps trop ou trop peu sexualisés procurent une expérience désagréable : ils font se sentir mal (Ahmed, 2008) ceux et celles qui incarnent, soi-disant, la norme. Cette dernière serait composée de femmes majoritaires « juste assez » sexualisées qui, de ce fait, se trouveraient désaliénées et libérées du regard masculin.⁵⁷ En revanche, les effets de pouvoir et de normalisation de leur propre regard sur les femmes musulmanes comme sur les filles mineures ne sont pas remis en question puisque les enjeux de classe sociale, d’âge et d’ethnicité, entre autres, sont le plus souvent évacués au profit du genre, c’est-à-dire d’une relation dichotomique dominant/dominée comprise en termes binaires de sexe/genre d’abord et avant tout, si ce n’est uniquement.

Dans ce chapitre, je concentrerai mon analyse sur les médias et la culture populaire comme contexte de problématisation du port du voile et de l’hypersexualisation dans lequel, comme l’illustre bien l’extrait choisi en introduction, la question du regard et plus largement de la visibilité est centrale - visibilité étant entendue ici au sens de relations de

⁵⁷ En effet, le texte de Bombardier (*op. cit.*) laisse entendre que ce sont les Québécoises « de souche » (blanches, francophones, chrétiennes/laïques) et adultes (appartenant à la génération du *baby-boom*) qui sont inconfortables devant les femmes voilées, elles qui ont connu la période pré-révolution tranquille et son contrôle sexuel exercé par l’Église : « Avec un pareil passé qui a traumatisé des générations de Québécois, comment peut-on aujourd’hui accommoder raisonnablement des gens qui nous ramènent dans un temps anachronique, archaïque, en imposant des exigences basées sur le mépris du corps féminin, sur l’infériorité politique, sociale et morale des femmes ? ». Voir également ma discussion de la temporalité à la section 2.3 « Historicisation et devoir de mémoire ».

coprésence ou médiatisées (Thompson, 2005) ainsi que comme processus d’(in)visibilisation dans l’espace public. La visibilité publique et médiatique est au cœur des « conflits sociaux et [d]es dynamiques de l’espace public » (Voirol, 2005, p. 91), comme terrain et outil stratégiques dans les revendications d’individus ou de groupes sociaux, en tant qu’enjeux politiques de la représentation (Hall, 1997). Ainsi, la question de la visibilité, et corollairement de l’invisibilité, participe de la problématisation de l’hypersexualisation et du port du voile alors qu’une visibilité accrue de diversités sexuelles et culturelles semble être à la base de nombreuses anxiétés énoncées. Par exemple, elle est au cœur des stratégies de représentation des femmes voilées : quel(s) voile(s) donnent-t-on à voir ? Quelles femmes voilées ou musulmanes non voilées voit-on ? Doit-on/cherche-t-on à invisibiliser le voile ? En outre, la visibilité (celle des corps d’adolescentes, celle d’images à caractère sexuel dans les médias) serait à la fois ce par quoi l’hypersexualisation fait problème et ce par quoi il faudrait y remédier. À ce titre, des initiatives exemplifient bien comment l’invisibilisation de certains corps et/ou de certains objets peut être posée comme solution au problème de l’hypersexualisation et à celui du port du voile. C’est le cas de la *Chartre québécoise pour une image corporelle saine et diversifiée* (2010) qui vise à combattre les « idéaux de beauté basés sur la minceur extrême [dans] les secteurs de la mode, de la publicité et des médias »⁵⁸, ou encore, des projets d’interdiction des signes religieux dits ostentatoires dans les institutions publiques, en faveur d’une « laïcité complète et visible dans les services publics au Québec » (Guilbault, 2009).⁵⁹

J’explicitai d’abord les contours que je donne aux médias et à la culture populaire comme contexte de problématisation de l’hypersexualisation et du port du voile, en plus de présenter les principales modalités par lesquelles les discours médiatiques nomment ces problèmes. Aussi, j’aborderai certains contre-discours critiques selon lesquels ces problèmes relèveraient d’un « tsunami médiatique » ou encore d’une « panique morale ». Les médias sont à la fois sujets énonciateurs, objets et régimes de discours et, au croisement de la culture populaire en particulier, ils sont traversés par différents rapports de pouvoir que je discuterai dans ce chapitre (consommation, territorialisation, légitimité, etc.). Ainsi, je me suis intéressée davantage aux « relations de pouvoir qui ne cessent de ponctuer et de diviser le domaine de la culture entre valeurs hégémoniques et valeurs résiduelles » (Hall,

⁵⁸ Repéré à : <http://www.scf.gouv.qc.ca/index.php?id=364>

⁵⁹ Je reviendrai sur ces deux initiatives au chapitre 4.

2007, p. 74-75) qu'au strict contenu des textes médiatiques.⁶⁰ C'est-à-dire que mon analyse discursive cherche d'abord et avant tout à mettre en lumière les façons par lesquelles ces relations de pouvoir sont constitutives des problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile islamique. Par exemple, les corps trop ou trop peu sexualisés sont régulièrement dévalorisés au plan culturel, notamment en se voyant accoler l'épithète « ostentatoire ». Ils sont pris comme de mauvaises incarnations de la diversité, témoignant des excès de l'individualisme ou encore du communautarisme : d'un côté, il y aurait trop d'intégration à la culture de consommation dominante et d'incorporation de ses codes et de l'autre, refus d'intégration à la société d'accueil et « repli identitaire » devant les valeurs de celle-là.

J'identifie la visibilité comme un élément constitutif d'enjeux que je regroupe sous les concepts de « diversité » et de « frontières ». Des enjeux d'âge, d'ethnicité et de classe sociale, notamment, qui produisent et sont produits à travers les problèmes du port du voile et de l'hypersexualisation ainsi que des figures qui les incarnent et ce, de manière toute particulière dans le contexte des médias et de la culture populaire. Cela m'amènera ensuite à démontrer que les médias agissent à la fois comme lieux de rencontres avec les figures du voile et de l'hypersexualisation (qu'ils participent à exposer, montrer, expliquer, etc.) et comme instruments de spatialisation, délimitant les espaces et régulant la présence des corps; construisant notamment les « mondes » adolescent et musulman comme des mondes séparés, à part de la norme. C'est ainsi que les figures excessives de l'hypersexualisation et du voile servent à l'établissement, à la surveillance et au renforcement de frontières (adulte/adolescent; public/privé; majorité/diversité).

Afin de discuter ces enjeux de diversité et de frontières, j'aurai recours à deux exemples particuliers : la pornographie sur Internet et les femmes voilées et l'espace urbain. Plus spécifiquement, de discuterai les enjeux de frontières tels qu'ils s'expriment dans les discours sur l'hypersexualisation des jeunes et dans la dénonciation d'un nouveau phénomène d'« extimité » (Julien, dans Millette & Donné, 2009) sexuelle imputée en partie à la pornographie en ligne et aux nouveaux médias. Enfin, j'aborderai la territorialisation effectuée par les discours médiatiques qui condamnent le port du voile islamique et les

⁶⁰ Hall (*op. cit.*) enjoint d'ailleurs à ne pas s'attarder à une « définition descriptive » de la culture populaire mais bien à s'intéresser aux relations qui la définissent et la structurent dans un processus de tension perpétuelle entre « formations subordonnées et dominantes » (p.75) ou hégémoniques. Des relations de pouvoir, en outre, comme autant de relations de classe, de genre, ethniques, et autres, qui sont à révéler dans l'analyse.

frontières qu'ils participent à dresser entre les différents quartiers et espaces urbains, ceux de Montréal en l'occurrence, en plus d'effectuer des mises en oppositions entre la ville et les régions rurales, entre un Québec francophone intégrationniste et un Canada anglophone multiculturaliste.

3.1 Les médias comme contexte de problématisation

Comme dans le cas des féminisme(s), les médias sont à la fois sujets énonciateurs et objets de discours alors qu'ils traitent des questions du voile et de l'hypersexualisation à travers des reportages, éditoriaux, documentaires, articles de presse, etc., à l'intérieur de régimes de discours particuliers. De plus, ils sont régulièrement mis en cause comme participant directement de ces problèmes. Par exemple, les médias et la culture populaire sont montrés du doigt par ceux et celles qui dénoncent l'hypersexualisation des jeunes comme lieux de tous les dangers. Qu'il s'agisse de vidéoclips hip hop ou de publicités à caractère sexiste, en passant par la télé-réalité, la mode vestimentaire et certaines célébrités qui font la une de la presse artistique : ce sont habituellement les produits, pratiques et représentations de/dans la culture populaire qui convoquent et exemplifient ce qui est compris comme un trop plein de sexe, qualifié à la fois d'influence néfaste sur les jeunes et d'« obstacle aux rapports égalitaires » (CSF, 2008) entre les hommes et les femmes. Les médias eux-mêmes, qu'il s'agisse de producteurs de contenus ou encore d'entreprises de presse, font ponctuellement leur propre examen de conscience en admettant le rôle important des propos et des images sexuelles et/ou sexistes diffusées, en ce qui concerne la précocité sexuelle et la faible estime de soi des jeunes filles notamment. C'est ce que faisait, par exemple, une éditorialiste du quotidien *La Presse* en commentant une étude sur l'hypersexualisation des jeunes : « Quand on pense que ces images sont regardées par des jeunes de 11, 12 ou 13 ans en plein processus d'identification, il faut vraiment être de mauvaise foi pour nier leur influence néfaste » (Collard, 2010).

À l'inverse, des tenants d'un contre-discours critique à propos de l'hypersexualisation rejettent les théories des effets des médias qui sont régulièrement convoquées comme arguments scientifiques pour expliquer l'émergence d'un problème qui serait, dans les faits, non fondé⁶¹ :

⁶¹ Voir la critique du rapport de l'*American Psychology Association* (APA) sur la sexualisation des filles par Lerum & Dworkin (2009) ainsi que l'article de Duits & van Zoonen (2011) critiquant tous deux les discours psychologisant à propos de l'hypersexualisation qui font fi de la réception active des textes culturels. Au

Les propos alarmistes sur l'hypersexualisation, peu fondés, pourraient avoir des répercussions sur les jeunes, notamment en créant de nouvelles normes, croit le professeur [Blais]. 'Si on donne aux jeunes l'impression que tous leurs camarades ont des rapports sexuels, n'est-on pas en train de leur faire croire qu'ils sont attardés sexuellement?' Le discours créerait-il ce qu'il tente d'éviter? (Allard, 2009).

Ainsi, les médias - dont ce contre-discours cherche pourtant à relativiser les effets - sont accusés de fomenter le « non problème » de l'hypersexualisation des jeunes comme la « panique morale »⁶² à son égard. Il en va de même lorsqu'il est question du port du voile islamique et, plus largement, des accommodements pour motifs religieux ainsi que de l'immigration (Giasson, Brin & Sauvageau, 2010). En d'autres mots, les médias sont tour à tour accusés d'encourager l'hypersexualisation ou de susciter l'indignation populaire et un sentiment de panique à l'égard de la sexualité des jeunes filles, de la même manière qu'ils alimenteraient les préjugés et les craintes face aux minorités ethnoculturelles. En revanche, c'est en partie dans les médias que sont énoncées ces différentes critiques.

Dans ce chapitre, j'emploierai le terme « discours médiatiques » principalement en référence au travail fait par des institutions médiatiques et leurs acteurs spécifiques dans la problématisation de l'hypersexualisation et du port du voile. Cela ne signifie pas pour autant que ces problèmes et leurs figures se résument à la seule logique d'acteurs institutionnels qui sous-tend la production de sens et de discours dans les médias. Aussi, il aurait été possible d'envisager ces discours médiatiques comme étant l'une des articulations d'un discours social plus large à propos de l'hypersexualisation et du port du voile. Or, j'ai plutôt voulu faire apparaître cette logique d'acteurs médiatiques et y concentrer mon analyse compte tenu du moment relativement précis autour duquel je cherche à faire l'économie générale des discours sur l'hypersexualisation et le port du voile. Dans le

Québec, Caron (2009) fait aussi remarquer que les études portant sur l'hypersexualisation prennent généralement la forme d'analyses de contenu d'objets de la culture populaire (magazines pour adolescentes, vidéoclips, publicités, etc.) à partir desquelles l'on infère de réalités sociales. Cela, au détriment d'une conception polysémique et contextualisée des textes médiatiques et en ignorant les résultats des nombreuses études qui réfutent la « causalité linéaire des effets des médias » (p. 132-133). Pour des exemples de ces analyses de contenu voir Millette & Donné, 2009; Lebreton, 2009; Poulin & Laprade, 2006.

⁶² Régulièrement mobilisé dans des analyses de la sexualité, de la race ou de l'ethnicité notamment, le concept de panique morale réfère aux écarts significatifs entre perceptions de danger et réalité(s). Les épisodes de panique morale sont caractérisés par des moments d'anxiétés partagées de manière particulièrement intense autour de groupes, d'individus, de pratiques, et fortement alimentés par les médias. La définition classique de la panique morale est celle donnée par Stanley Cohen (*op. cit.*): « A condition, episode, person or group of persons emerges to become defined as a threat to societal values and interests; its nature is presented in a stylized and stereotypical fashion by the mass media; the moral barricades are manned by editors, bishops, politicians and other right-thinking people; socially accredited experts pronounce their diagnoses and

contexte des médias et de la culture populaire en particulier, des acteurs spécifiques, qu'il s'agisse d'institutions ou d'individus, sont apparus en tant que « sujet[s] de discours légitime[s] et compétent[s] » (Gagnon, 2006, p. 158) dans et à travers la problématisation du voile et de l'hypersexualisation. Et cette simultanéité, c'est-à-dire l'apparition et l'effectivité d'acteurs médiatiques comme forces en présence et trajectoires constitutives des problèmes, m'apparaissait pertinente à l'analyse conjoncturelle proposée.

Quels acteurs ?

Certains acteurs médiatiques sont traités en tant qu'experts des questions liées à l'hypersexualisation et au voile. L'expertise investit de pouvoir ceux et celles qui possèdent certains savoirs et qui sont, à ce titre, reconnus en tant que « socially accredited experts » (Cohen, *op. cit.*). Dans le cas du port du voile et de l'hypersexualisation, ceux et celles qui possèdent le savoir et le pouvoir de l'expert et dont l'autorité est reconnue socialement - à tout le moins à l'intérieur de discours médiatiques spécifiques - ne partagent toutefois pas nécessairement un même type d'expertise. C'est-à-dire que leur statut d'expert ainsi que les connaissances et l'autorité de leur savoir pourra tour à tour provenir de leur vécu, leurs recherches et/ou leur statut social. Il n'y a donc pas que les experts « patentés » qui sont reconnus comme tels (par exemple, des sexologues qui se prononcent à propos de l'hypersexualisation) : habiter un certain quartier et côtoyer des gens issus de l'immigration, ou encore, avoir des enfants ou travailler auprès d'eux serait gage de savoir et d'autorité à propos du port du voile ou de la sexualité des jeunes.

Dans son analyse de processus délibératifs lors de consultations publiques, François Gagnon (*op. cit.*) identifie un « sujet citoyen 'expert de son milieu de vie' » qui posséderait un certain type de savoir échappant aux expertises professionnelles : « si le citoyen peut être considéré comme expert, c'est qu'il est un détenteur – et un fournisseur potentiel – de savoir 'situés', c'est-à-dire provenant de son expérience 'du milieu' même dans lequel on cherche à régler certaines difficultés » (p. 173). Je démontrerai à la section 3.3.1 que ce qui qualifie certains acteurs à performer ce rôle d'expert, dans les médias notamment, repose en partie sur leur vécu (les savoirs situés dont parle Gagnon) ainsi que sur une part de connaissances acquises, fruits de recherches et/ou de réflexions, de leur éducation, et autres (des savoirs informés ou « éclairés » en quelque sorte). La parole des experts prend

solutions; ways of coping are evolved or (more often) resorted to; the condition then disappears, submerges or deteriorates and become more visible » (p. 9).

différentes formes selon les lieux où elle s'énonce : commentaire, opinion, témoignage, conseil, etc. En outre, les lieux dans lesquels certains acteurs se voient reconnaître le statut d'expert ne se limitent pas qu'aux médias et peuvent également comprendre des ouvrages de référence, rapports de recherche, conférences, et autres. L'idée n'est pas d'opposer ici l'expérience, au sens d'un vécu subjectif, à une expertise qui serait plus légitime mais simplement de souligner qu'il ne va pas de soi que la parole soit donnée, par exemple, aux pères et aux mères pour parler de la sexualité des jeunes. Différentes expertises et paroles d'acteurs/experts sont néanmoins présentées comme des « discours vrais » et non de simples « actes d'énonciation » (Foucault, 1971, p. 22) de savoirs, de valeurs et de normes, à la fois situés et contingents. Encore une fois, c'est en partie cette production de vérités et les jeux de pouvoir qui la sous-tendent qui m'intéresse. Ainsi, sans faire l'analyse du discours de l'expertise en tant que tel, je mettrai en lumière dans ce chapitre les façons et la productivité par lesquelles certains acteurs sont présentés comme experts, alors qu'ils servent notamment à attester de la vérité des problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile.

Aux experts patentés ou professionnels (sexologues, politicologues, etc.) et experts de leurs milieux (parents, femmes musulmanes, citoyen-nes, etc.), s'ajoute un autre type d'expert que j'appelle les personnalités publiques. À l'instar de la célébrité telle que conceptualisée par Graeme Turner (2004), ces personnalités publiques jouissent d'une notoriété et d'une visibilité médiatique considérables, non seulement parce que les médias leur accordent de l'attention mais aussi parce qu'elles produisent elles-mêmes des produits culturels (livres, films, blogues, etc.) et investissent différentes plateformes médiatiques. C'est le cas de la sexologue Jocelyne Robert, par exemple, qui jouit d'une renommée non négligeable alors qu'elle est régulièrement invitée dans les médias à titre d'experte des questions de sexualité et d'hypersexualisation des jeunes, qu'elle est très active sur les réseaux sociaux en plus d'être une auteure à succès. Ou encore de Léa Clermont-Dion, une jeune femme ayant souffert d'anorexie, rendue célèbre suite à son initiative en faveur de la création d'une *Charte québécoise pour une image corporelle saine et diversifiée* alors qu'elle était adolescente, qui se prononce fréquemment dans les médias et ailleurs sur différents enjeux concernant l'hypersexualisation. Ces personnalités publiques peuvent être reconnues comme expertes professionnelles (Robert est sexologue) et/ou comme expertes de leurs milieux (Clermont-Dion est jeune et elle a été anorexique). Cependant, leur renommée leur

confère un poids supplémentaire dans les médias et ailleurs, au point où certaines de ces personnalités deviennent de véritables références lorsqu'il est question d'hypersexualisation ou du port du voile. C'est le cas de Djemila Benhabib, qui, comme nous le verrons, incarne quasiment à elle seule les discours condamnant le port du voile à travers sa forte présence médiatique, ses nombreuses prises de position et dénonciations de l'« islam politique » et, à l'inverse, à travers les critiques dont elle fait régulièrement l'objet. Ainsi, le nom de Benhabib est directement associé à la question du port du voile au Québec, de la même manière que le sont ceux de Robert et de Clermont-Dion à celle de l'hypersexualisation. Leur renommée et leur statut de personnalité publique différencient leurs arguments de ceux des autres experts notamment en ce que ces derniers conservent généralement un relatif anonymat. Les chercheurs scientifiques et autres experts patentés seront en effet convoqués et reconnus à titre d'experts au nom de leur fonction, de leurs publications, etc., tandis que les personnalités publiques le seront d'abord et avant tout en leur propre nom, pour qui elles sont et ce qu'elles incarnent. Enfin, l'expertise à laquelle le statut de personnalité publique vient s'ajouter dans certains cas, confère non seulement une autorité aux discours mais vient également légitimer le fait qu'il faille une autorité. C'est-à-dire que les problèmes de l'hypersexualisation et du voile sont suffisamment sérieux pour que des experts s'y intéressent.

Bien que je l'envisage comme hétérogène et intertextuel, l'essentiel du corpus analytique de ce chapitre se concentre néanmoins sur les discours produits par des instances de presse institutionnelles, plus précisément, de la presse écrite francophone.⁶³ Cette dernière présentait l'avantage de contenir autant d'articles factuels, prétendant à l'objectivité, que d'éditoriaux et de chroniques, photographies et images, avis d'experts, lettres d'opinion et commentaires d'internautes en ligne. J'ai par ailleurs porté une attention particulière aux médias grand public ou hégémoniques. En plus de rejoindre le plus grand nombre de personnes, ces médias sont également des institutions privées lucratives, parfois

⁶³ « La presse quotidienne québécoise compte 11 journaux. Sept d'entre eux (*La Presse*, *Le Soleil*, *Le Quotidien*, *Le Nouvelliste*, *La Voix de l'Est*, *La Tribune* et *Le Droit*) sont publiés dans les plus grandes villes du Québec (Montréal, Québec, Saguenay, Trois-Rivières, Granby, Sherbrooke et Gatineau-Ottawa) et appartiennent au Groupe Gesca. Deux (*Le Journal de Montréal* et *Le Journal de Québec*) sont propriétés de Quebecor Media. Le journal anglophone montréalais *The Gazette* appartient au géant canadien CanWest. Enfin, le quotidien *Le Devoir* produit à Montréal et diffusé dans toute la province est indépendant » (Giasson *et al.*, 2009, p. 7). Par ailleurs, une des particularités des médias québécois, notamment de la presse écrite, est de ne pas être clairement positionnés sur l'échiquier politique, bien que certains soient considérés comme étant plutôt de droite (*La Presse*, *Le Journal de Montréal*) et d'autres plus à gauche (*Le Devoir*).

convergentes, parfois concurrentes, et ce statut participe certainement de la problématisation du voile et de l'hypersexualisation.⁶⁴ En somme, sans poser les médias comme étant au « centre » d'un ordre social préexistant (Couldry, 2003), c'est-à-dire un noyau de représentations et de messages dépositaire des valeurs communes et des principes fondamentaux d'une société, ni résumer les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile aux seuls discours médiatiques, ces derniers sont néanmoins un contexte de problématisation incontournable. Les médias d'information en particulier participent directement de la mise à l'ordre du jour et de la naturalisation de ces problèmes en relayant des propos relevant à la fois du sens commun et de l'expertise. Ils participent ainsi à produire ou reproduire du sens et des significations, des « cartes conceptuelles » (Hall, *op. cit.*) partagées.

Parmi les textes médiatiques considérés, je me suis particulièrement concentrée sur le dossier consacré à l'hypersexualisation des jeunes et publié dans le quotidien *Le Devoir* en 2005 (Chouinard, 2005, 2005a, 2005b, 2005c; Rioux Soucy, 2005, 2005a). Cette série d'articles à laquelle j'ai fait référence en introduction de cette thèse, constitue à mon sens un point tournant dans la mise à l'ordre du jour du problème de l'hypersexualisation au Québec : elle a fait grand bruit au moment de sa sortie et l'on y réfère depuis régulièrement pour attester du problème, que ce soit dans les médias ou des allocutions scientifiques. Par ailleurs, la parution de ce dossier a participé d'un moment charnière dans l'émergence et, surtout, la confirmation de l'hypersexualisation des jeunes en tant que nouveau problème social. Notamment, l'OQLF a entériné l'usage du terme « hypersexualisation » et une première journée de réflexion sur l'hypersexualisation des jeunes a été organisée à Montréal (Goldfarb & Kebbouche, 2005) la même année, réunissant un nombre important d'experts de divers horizons : sexologues, intervenants sociaux, enseignants, médecins, chercheuses féministes, etc.

⁶⁴ C'est à ce titre que les médias sont mis en cause par Giasson *et al.* (*op. cit.*) dans la crise des accommodements raisonnables : « Cette intensification de la couverture s'explique par la compétition vigoureuse que se sont mené les deux grands groupes de presse québécois [Gesca et Quebecor] dans leur couverture des événements ». (p.11). Par ailleurs, à l'instar de Hall *et al.* (1978), Shayla Thiel-Stern (2008) considère les médias de masse comme étant de larges corporations servant de sources officielles dans la production et la diffusion d'informations, alors qu'ils ont accès aux « sources institutionnelles » que sont les « politiciens et membres du gouvernement, les représentants de la loi et des forces de l'ordre, les experts scientifiques et culturels, etc. » (trad. libre, p. 6). Elle souligne en outre que des paniques morales portant sur les filles et/dans l'espace public s'expriment ponctuellement à travers les discours médiatiques « dominants ».

J'ai également considéré plusieurs textes parus dans la foulée de la crise des accommodements raisonnables et de la Commission Bouchard-Taylor. Cette crise, comme la commission mise sur pied par le gouvernement du Québec afin d'y pallier, s'est déroulée pour l'essentiel en 2007 mais elle remonte en grande partie à 2004-2005 – et s'est poursuivie bien au-delà de 2007. C'est entre autres à cette période que plusieurs positions à propos du port du voile islamique et de la laïcité ont été énoncées en réaction au rapport Boyd (2004), présenté comme une recommandation en faveur de la création de tribunaux islamiques basés sur la *charia* en Ontario (Amirmokri *et al.*, 2005). Les réactions ont été particulièrement vives dans le Québec francophone et l'on a vu se renforcer à nouveau les frontières entre un Canada multiculturaliste et un Québec privilégiant un modèle de laïcité à la française. Par ailleurs, un événement particulier a retenu mon attention : l'expulsion d'une femme d'origine égyptienne d'un cours de francisation parce qu'elle refusait d'enlever son *niqab*. « L'affaire Naema », du prénom de la femme en question, qui a éclaté en 2010 me semblait particulièrement pertinente parce qu'elle met en scène le *niqab* et qu'elle représente à ce titre un point culminant des discours sur le port du voile qui ont progressivement fait passer leur objet du foulard ou *hijab* vers le voile intégral.

Quelle hypersexualisation ? Quel voile ?

Nick Couldry (*op. cit.*) identifie la capacité de « nommer » la réalité comme étant l'un des principaux enjeux de pouvoir des médias dans les sociétés contemporaines : « Naming, and contests over naming, open up a very different perspective on the attempts to monopolise the 'reality' of historical events which we see in 'media events' » (p. 43). Sans résumer les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile islamique à de stricts événements médiatiques, les façons par lesquelles les discours médiatiques nomment l'hypersexualisation et le voile – une possibilité qui n'est pas forcément donnée aux hypersexualisées et aux voilées – méritent une attention particulière.⁶⁵ Comme le souligne Martin Lussier (2008), nommer un phénomène et ainsi regrouper ou articuler sous une même définition un ensemble d'éléments singuliers et non nécessaires les uns aux autres « n'est pas une exposition innocente[, c']est déjà en soit participer à son introduction dans des rapports de pouvoir particuliers : c'est le faire entrer sur une scène qui est déjà policée »

⁶⁵ Encore une fois, l'appellation « discours médiatiques » réfère ici principalement aux institutions et acteurs spécifiques. Le pouvoir au sens de la capacité à nommer ne concerne donc pas tant les médias en général que des sujets qui choisissent tel vocabulaire plutôt que tel autre dans des lieux spécifiques, qui parlent avec plus ou moins d'autorité, etc.

(p. 54). Ainsi, l'hypersexualisation et le port du voile posent problème dès lors qu'ils sont nommés comme tels. Par leur capacité à nommer, les médias participent à produire et à exposer les réalités du voile et de l'hypersexualisation, qui acquièrent en retour une positivité et une productivité ne serait-ce qu'à titre d'« être-nommé ».⁶⁶ Les problèmes comme les figures du voile et de l'hypersexualisation sont non seulement nommés et montrés en tant que tels, mais ils possèdent également la capacité d'interpeler et de montrer, de définir, désigner et subjectifier.

L'évolution dans le choix des termes et des images employés dans les discours médiatiques à propos de l'hypersexualisation et du port du voile islamique est particulièrement frappante. Surtout lorsqu'il est question du voile, les façons de le nommer ainsi que ses modes de visibilité témoignent de connotations et d'amalgames qui le problématisent notamment comme un signe d'extrémisme et de prosélytisme religieux. Les femmes voilées sont, par exemple, soupçonnées d'être à la solde de l'« islam politique » et donc menaçantes envers la majorité chrétienne/laïque :

Il m'arrive de me demander si ces femmes voilées ne sont pas déléguées par des hommes qui les manipulent pour créer des situations qui leur permettront de 'tester' les chartes qu'ils connaissent par coeur et les tribunaux. Des bombes à retardement dont le rôle est de tirer sur l'élastique jusqu'à ce qu'il éclate. Nous savons bien que ce sera le niqab cette fois-ci et la charria la prochaine fois (Payette, 2010).

L'idée de multiplication du voile et celle de l'escalade ou l'effet domino qu'entraînerait la tolérance à son égard que l'on retrouve dans cet extrait sont par ailleurs conséquentes avec bon nombre des propos et des thèmes abordés dans les médias qui, depuis quelques années, ont glissés du *hijab* vers le *niqab* ou le voile intégral.⁶⁷ Ce dernier est régulièrement présenté comme un point culminant de l'escalade ainsi que preuve ultime du problème du port du voile et de sa nature aggravante. Avec l'affaire Naema ou encore le projet de loi 94 du gouvernement du Québec, déposé en 2010 et visant à établir « des balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'administration publique et dans certains établissements »⁶⁸, le voile intégral en est venu à occuper la majorité des propos

⁶⁶ Cette formulation s'inspire du concept d'« être-dit » chez Agamben (1990), en particulier tel qu'il est repris dans les travaux de Probyn (1996) (« being-called ») et de Lussier (*op. cit.*) (« être-appelé »).

⁶⁷ Afin d'illustrer mon analyse, je me pencherai à la section 3.3.1, « Expérience et exploration sociale », sur les articles de deux journalistes appartenant à des quotidiens différents et qui se sont promenées vêtues d'un voile dans les rues de Montréal : un *hijab* dans le premier article publié en 2006 et un *niqab* dans le deuxième, publié en 2010.

⁶⁸ L'article 6 de ce projet de loi suggère que les services publics ne pourront pas être offerts ni reçus par une personne portant un voile intégral et stipule : « qu'un membre du personnel de l'Administration

médiatiques. Toujours en 2010, une autre affaire impliquant le voile intégral a éclaté en Ontario cette fois. Il s'agissait d'une victime présumée d'agression sexuelle qui souhaitait garder son *niqab* pour témoigner en cour, ce qui a indigné des commentateurs médiatiques québécois. Par exemple un éditorialiste au quotidien *La Presse* s'étonnait « que le tribunal ontarien ne rejette pas avec horreur la perspective d'un témoin masqué » et posait le Québec comme ayant ou devant avoir compris des erreurs du passé, contrairement au Canada dont l'« hyper-tolérance frise ici l'irresponsabilité » :

Au Québec, on croyait avoir tout vu en matière d'accommodements raisonnables. Or, on se rend compte à la longue que les sceptiques ont peut-être raison. Et que, en matière de demandes de traitement privilégié fondées sur la foi, en particulier islamique, l'escalade n'aura pas de fin (Roy, 2010).

La rhétorique d'hyper tolérance de la société majoritaire que j'ai identifiée au chapitre précédent revient ici aussi alors qu'elle serait en partie responsable de la prolifération du voile. De la même manière, dans une lettre ouverte intitulée « Victimes ou soumises » - un titre témoignant de la logique binaire d'oppression à l'intérieur de laquelle les femmes voilées sont régulièrement placées - publiée dans le quotidien *Le Nouvelliste*, une lectrice s'inquiétait des conséquences potentielles de la tolérance à l'égard du port du voile dont une soi-disant « dépersonnalisation » des petites filles : « Méfions-nous de notre nature accommodante! Nous devons peut-être en payer le prix plus tard quand nos écoles seront envahies par des enfants voilées et dépersonnalisées » (Richard, 2009). Ces propos qui s'énoncent souvent sur le mode de la mise en garde, ou alors du « on vous avait prévenu », cristallisent par ailleurs des inquiétudes liées à la diversité, à l'immigration et à l'identité nationale autour des figures du voile. Plus encore, il ne s'agit pas de n'importe quel voile (ou foulard) alors qu'il est bien souvent question de voile intégral tel que le *niqab*.

J'aimerais par ailleurs souligner la présence, voire l'omniprésence, du voile comme « non-dit » ou « non-nommé » dans les discours médiatiques à propos de l'immigration, de la diversité culturelle ou encore des accommodements raisonnables. En effet, même s'ils ne l'abordent pas directement, ces discours reviennent toujours au voile d'une manière ou d'une autre - et les débats entourant le port de signes religieux ostentatoires dans l'espace

gouvernementale ou d'un établissement et une personne à qui des services sont fournis par cette administration ou cet établissement aient le visage découvert lors de la prestation des services ». Repéré à : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-94-39-1.html> Il est à noter cependant que ce projet de loi est demeuré au point mort jusqu'à l'élection d'un nouveau parti à la tête du gouvernement en 2012 qui préconise pour sa part l'adoption d'une charte de la laïcité (voir la discussion que j'en fait au chapitre 4).

public concernent de fait le voile d'abord et avant tout, si ce n'est exclusivement. Je discuterai plus en détails l'épithète « ostentatoire » à la section 3.2 mais je signalerai à ce titre la distinction qui a été établie entre les signes ostentatoires ou ostensibles (le voile) et les signes « discrets » lors de débats similaires en France :

The target was the veil and the obfuscation it permitted. This became clear when 'discreet' signs (presumably not so small that the eye could not see them)-medallions, small crosses, hands of Fatima, Korans, and stars of David-were permitted. Since literally nothing could be hidden behind them, they were considered innocuous and thus permissible expressions of private conviction (Scott, 2007, p. 134).

L'idée de danger associé à la dissimulation, au voilement, identifiée par Scott est par ailleurs récurrente dans les discours médiatiques du Québec francophone également. À l'instar des débats féministes portant sur la question, la plupart de ces discours se tournent bien souvent vers la France et sa vision républicaine d'un État laïque, visiblement dépourvu de signes religieux. Au Québec comme en France, l'emploi du terme « voile » ou « voile islamique » est désormais plus fréquent que celui de « foulard », même lorsqu'il est question d'un vêtement ne recouvrant que les cheveux, connotant ainsi l'invisibilité et le camouflage. Et il en va de même pour plusieurs des termes employés pour parler du voile et des voilées : « fantômes », « ombres noires » (Bombardier, 2010), « masquées » (Lagacé, 2012), etc. De plus, les images employées viennent la plupart du temps appuyer et amplifier cette impression de camouflage, de dissimulation. Ainsi, il n'est pas rare que des articles traitant du *hijab* soient accompagnés d'une photo montrant une femme portant le *niqab* ou encore la *burqa*. C'est le cas d'un article paru sur *Cyberpresse* dont le titre, « Sous le hijab, le string » (2008), fait explicitement référence à un type de foulard ne recouvrant pas entièrement le corps mais qui est néanmoins illustré par l'image d'un groupe de femmes toutes vêtues du même *niqab* noir, c'est-à-dire intégralement voilées à l'exception des yeux.⁶⁹

L'idée de voilement et l'emploi métonymique du voile comme mot désignant sans distinction différents objets (foulard, *hijab*, *niqab*, etc.) et pratiques (porter le voile, voiler les femmes, etc.) suppose de dérober quelque chose au regard mais aussi de leurrer, de cacher tant l'identité que des intentions malveillantes. Par ailleurs, le port du voile est fréquemment discrédité comme un symbole d'inégalités entre les hommes et les femmes et

⁶⁹ Cet article participe par ailleurs de la mise en opposition voile/string, alors qu'il s'étonne que des femmes voilées magasinent « string, [...] guêpière [et] soutien-gorge ultrapigeonnant ». Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/international/ailleurs-sur-le-web/200810/29/01-34089-sous-le-hijab-le-string.php>

une prescription communautaire et familiale plutôt que religieuse - et c'est en partie sur cette base que l'argument de la piété, souvent avancé par des femmes voilées, est rejeté.⁷⁰ Cette apparence d'absence de raisons valables pour porter le voile rend les motivations à le faire encore plus obscures, louches, voire malveillantes aux yeux de ses pourfendeurs. Ainsi, un intellectuel québécois associé de façon notoire à la révolution tranquille, Jacques Godbout (2010), s'expliquait mal dans une entrevue télévisée qu'une femme puisse volontairement cacher (et désexualiser) son corps : « c'est pas une solution [de] vivre avec un masque à moins d'être déformée, laide, horrible. Y'a pas de raison de le porter »⁷¹. En somme, les figures voilées sont posées à la fois comme victimes (on voile leurs corps) et comme sources de danger (elles cachent des desseins potentiellement délétères envers la majorité et ses principes de laïcité et d'égalité). Et si le *niqab* et la *burqa* sont utilisés pour illustrer de manière dramatique des articles qui traitent pourtant du *hijab*, bon nombre des discours médiatiques sur le sujet concernent désormais directement le voile intégral et corollairement l'idée de désexualisation, d'invisibilité et de dissimulation - et ce, même lorsque les mots « *hijab* » ou simplement « voile » sont employés.

Si le langage utilisé pour désigner les femmes voilées suppose généralement la soustraction aux regards et la désexualisation des corps, celui qui vient qualifier les filles hypersexualisées connote quant à lui la surexposition, la disponibilité et l'impudeur : « Sans complexe ni pudeur, elles se mirent, s'examinent, se contorsionnent » (Gazette des femmes, 2005, p. 18). Avec son superlatif *hyper*, le terme hypersexualisation lui-même réfère à l'idée d'excès, à la possibilité d'un « trop » sexuel, associant les notions de danger, de risque avec la sexualité. L'hyper visibilité des corps hypersexualisés serait par ailleurs l'évidence d'une culture pornographique, d'une surenchère sexuelle dans l'espace public via la culture populaire, la publicité, la mode. Une diversité et une liberté sexuelles délétères car excessives et consuméristes, procédant à une « contamination des cerveaux » (Collard, 2010) des adolescentes en particulier. Au complot islamiste se substitue ainsi celui du consumérisme dans bon nombre de discours médiatiques sur l'hypersexualisation

⁷⁰ À l'inverse, l'exemple de pays musulmans qui interdisent le voile intégral dans leurs institutions publiques est souvent invoqué pour justifier de telles mesures d'interdiction au Québec et au Canada : « Les voiles intégraux sont interdits en Égypte, dans les officines gouvernementales; ainsi qu'en Syrie, dans les universités... des nations islamophobes, très certainement! » (Roy, *op. cit.*). Ce à quoi nous pourrions répliquer que si ces nations ne sont effectivement pas islamophobes, elles ne sont pas reconnues non plus pour leur respect des droits humains, comme le démontre entre autres la violente répression des révoltes du « printemps arabe » et leurs répercussions sanglantes dans ces deux pays.

des jeunes. Un « complot » dont il serait urgent de « sauver *nos* filles » (mes italiques, Lamb dans Millette & Donné, 2009). Le mode possessif est employé encore ici, laissant entendre que ce sont non seulement les adolescentes mais les adolescentes majoritaires, blanches ou québécoises « de souche », de classe moyenne, hétérosexuelles, qui sont les principales cibles du complot consumériste et les plus vulnérables face aux dangers de l’hypersexualisation. Il témoigne en outre de l’appropriation sociale des corps et de la sexualité des jeunes femmes.

Les chercheurs français Philippe Liotard et Sandrine Jamain-Samson (2011) attribuent l’usage du terme hypersexualisation directement aux milieux journalistique et médiatique québécois auxquels ils imputent une propension aux jugements de valeur :

[...] son origine paraît, en outre, relever d’une formule journalistique percutante plutôt que de la construction d’un concept élaboré à partir d’une observation du social. [...] Ainsi, le débat est-il d’abord journalistique et le terme se construit sur un jugement de valeur implicite contenu dans le regard porté par les adultes sur le corps des jeunes filles (p. 64).⁷²

Dans son recensement de l’apparition du terme hypersexualisation, Caron (2009) note quant à elle qu’il s’est progressivement substitué à l’usage des expressions « mode sexy » et « sexualité précoce » qui prévalaient jusque-là dans les discours médiatiques. L’emploi de ce terme unique permet une reconnaissance plus facile et immédiate du problème tout en le complexifiant davantage, alors que sous la bannière de l’hypersexualisation, différentes réalités acquièrent une signification commune et sont potentiellement soumises à des codes disciplinaires spécifiques.

Ainsi, le mot hypersexualisation est généralement utilisé sur trois plans différents dans les discours médiatiques : l’image corporelle; le comportement sexuel; les médias et l’espace public. Il peut en effet référer à des pratiques corporelles particulières (maquillage, minceur, épilation) ou à certains vêtements, essentiellement féminins, tels que le *string*, les bretelles spaghetti ou le jean taille basse, ainsi qu’aux parties du corps qu’ils rendent visibles (nombrils, décolletés, poils pubiens, bassin). Il désigne par ailleurs des comportements (séduction, exhibitionnisme) et des pratiques sexuelles associées à une mauvaise sexualité, en particulier lorsque précoce : *fuck friends*, danses lascives, fellations,

⁷¹ Repéré à : <http://tvanouvelles.ca/video/71051086001>

⁷² Les médias français parlent plutôt du phénomène des « Lolitas », l’associant ainsi directement et sans équivoque aux jeunes filles. Cependant, à partir de 2011 on a vu émerger un débat autour de « l’hypersexualisation » en France, suite au dépôt d’un rapport commandé par la ministre Roselyne Bachelot. Il est également à noter que le terme hypersexualisation se retrouve beaucoup moins souvent en anglais, contrairement aux termes « oversexualization » ou simplement « sexualization ».

cybersexe, sexe en groupe, prostitution, etc. De mauvaises formes de sexualité qui participeraient d'une objectification sexuelle des femmes et d'une banalisation de la sexualité, nocives tant pour les jeunes filles que pour l'ensemble de la société :

[...] un risque accru de dépression, de développement d'une faible estime de soi ou de troubles alimentaires. La sexualisation de soi peut également avoir des effets néfastes sur la santé sexuelle des jeunes femmes, qui sont alors plus susceptibles de négliger l'usage du condom. [...] Au-delà de ces dommages directs, la sexualisation et l'objectification des filles et des jeunes femmes peut aussi avoir des conséquences sur l'ensemble de la société et de ses membres. [...] Certains craignent même que la sexualisation précoce des filles puisse mener à une banalisation de certaines pratiques abusives, telles que la prostitution juvénile (Lamb dans Millette & Donné, *op. cit.*, p. 48).

Ce qui ressort des propos de Sharon Lamb, professeure de psychologie scolaire à l'université du Massachussetts à Boston reconnue comme experte du problème de l'hypersexualisation, est la notion de risque qui est essentiellement associée aux jeunes filles et qui traverse par ailleurs un grand nombre de discours dénonçant l'hypersexualisation des jeunes. En effet, les risques de l'hypersexualisation (ou l'hypersexualisation comme risque) concerneraient directement les jeunes filles, qu'il s'agisse de contracter une ITS ou de développer une faible estime de soi. C'est également à travers elles, c'est-à-dire à travers les figures hypersexualisées, que l'intégrité du tissu social serait affectée. Ces propos sont par ailleurs conséquents avec le rapport de l'*American Psychological Association* (APA) (2007) sur la sexualisation des jeunes, sur lequel ils s'appuient en partie :

The proliferation of sexualized images of girls and young women in advertising, merchandising, and media is harming girls' self-image and healthy development. [...] The sexualization of girls can also have a negative impact on other groups (i.e. boys, men, and adult women) and on society more broadly.⁷³

D'après l'APA, les garçons et les hommes adultes seraient indirectement affectés par l'hypersexualisation des jeunes filles. Il faut dire que, de façon générale, les hommes et les garçons sont peu présents dans les discours. Si les filles sont toujours présentées comme étant les plus à risque, lorsqu'il est question des garçons (et c'est plutôt rare), les deux risques au sens d'une vulnérabilité face au problème de l'hypersexualisation qui reviennent le plus souvent sont le donjuanisme et la lassitude. Dans le premier cas, c'est le risque d'une dépendance au sexe qui est évoquée, ou encore, du « don juan » cumulant les conquêtes sans réel intérêt ni respect (Robert, dans Goldfarb & Kebbouche, *op. cit.*). Dans le deuxième, l'on craint que les jeunes hommes ne deviennent rapidement blasés de la

sexualité, voire qu'ils décident de devenir abstinents : « 'Je viens d'entendre parler de ce jeune garçon de 16 ans qui affirme être tellement dégoûté par cette abondance de sexe qu'il a décidé d'être seul et de s'adonner à la lecture', relate Francine Duquet, qui y décèle à la fois un signe encourageant et un symptôme désolant » (Chouinard, 2005a). Les propos de la sexologue relatés dans *Le Devoir* laissent entendre que le choix de l'abstinence chez un adolescent de 16 ans est anormal – tout comme la pratique de la lecture pourrions-nous ajouter - réarticulant en partie une vision biologisante et hétérosexiste de la sexualité voulant que les hommes soient naturellement intéressés par la sexualité, qui plus est les jeunes hommes poussés par leurs hormones. En effet, si la lassitude et le repli face à l'hypersexualisation est ici perçue comme une attitude saine, encourageante, l'abstinence sexuelle volontaire des garçons est néanmoins reçue comme « un symptôme désolant ». En d'autres mots, que des jeunes hommes se désintéressent de la sexualité, à un âge auquel leur intérêt sexuel serait pourtant naturel, est un risque préoccupant lié à l'hypersexualisation des filles.

3.1.2 « Tsunami médiatique » et « panique morale »

Une étude publiée en 2009 par des chercheurs en sexologie (Blais *et al.*) a révélé des lacunes quant à la fiabilité des données sur lesquelles s'appuient généralement les discours s'inquiétant de l'hypersexualisation des jeunes. Elle démontrait notamment que les échantillons sont assez peu représentatifs puisqu'ils ne s'étendent pas à l'ensemble des jeunes. Par exemple, ils n'incluent pas ceux et celles qui ne sont pas actifs sexuellement. Selon les auteur-es de l'étude, les chiffres seraient en fait sensiblement les mêmes qu'il y a une dizaine d'années et n'attesteraient pas de la précocité sans précédent ni des excès sexuels et du déclin moral dénoncés. Cette étude fut accueillie avec soulagement par des commentateurs qui y voyaient des données rassurantes quant aux pratiques sexuelles et aux valeurs morales des adolescent-es. Aussi, l'écart significatif qu'elle établissait entre discours alarmistes et statistiques a alimenté un contre-discours critique à propos de l'hypersexualisation, posant le phénomène comme une panique morale plutôt qu'un véritable problème social :

'On dénonce les nouveaux usages du corps qui ne correspondent pas aux normes culturelles établies, on s'inquiète des nouveaux modes de communication qu'on comprend mal. Ce n'est pas différent de toutes les paniques sur le monde virtuel', affirme Ève Paquette, professeur de sciences des religions à l'UQAM (Allard,

⁷³ Repéré à : <http://girlscircleassociation.wordpress.com/tag/single-ladies/>

2009a).

Par ailleurs, ces nouvelles conclusions n'ont pas nécessairement ébranlé les propos de bon nombre d'acteurs qui, sur la base de leur propre expérience de travail auprès des jeunes ou simplement en tant que parents, ont continué d'affirmer l'existence du problème. Ils voyaient bien ce qui se passe *vraiment* sur le terrain et aucune étude, aussi rigoureuse au plan méthodologique fût-elle, ne pouvait nier cela. Il faut dire que tant la connaissance du terrain que les observations personnelles et les anecdotes professionnelles sont régulièrement invoquées comme preuve irréfutable du problème de l'hypersexualisation :

L'ampleur de la situation, nourrie par des rencontres, des courriels, des appels téléphoniques, a créé chez la sexologue Jocelyne Robert le besoin de déverser ce trop-plein dans son livre, qu'elle associe tant à un « cri du coeur » qu'à un « cri d'alarme ». [...] « Quand on me réplique que ce n'est pas pire aujourd'hui qu'avant, je dis: mon oeil!, ajoute-t-elle. Je pense qu'on vit une période qui est sans précédent, une période qui n'est portée par aucune valeur. Avant, on était en amour et on avait des pensées cochonnes. Maintenant, les jeunes baignent de façon extrême dans le sexe, le génital, et ils ont des fantasmes amoureux! C'est le monde à l'envers! » (Chouinard, 2005a).

D'autres encore ont déplacé leur discours en ciblant la sexualisation de la mode et des médias comme responsable de différents problèmes sociaux et de santé, qu'il s'agisse du sexisme ou encore de la faible estime de soi des jeunes filles. L'âge de la première relation sexuelle n'était peut-être pas à la baisse mais les représentations de la sexualité, elles, étaient bien plus extrêmes et omniprésentes. C'est notamment ce que laissait entendre une éditorialiste du quotidien *La Presse* dans un texte publié suite à la sortie de l'étude de Blais *et al.* Il est à noter que l'hypersexualisation y est à nouveau posée comme un problème touchant les filles et, par conséquent, préoccupant pour l'ensemble de la société :

La profondeur du décolleté ou le port du *string* est loin d'être la preuve d'une vie sexuelle active. En fait, on réalise plutôt que les jeunes filles ne sont absolument pas conscientes du message qu'elles envoient. On serait donc face à une hypersexualisation de surface (l'image, la tenue vestimentaire) qui, elle, est bel et bien le reflet de l'époque dans laquelle ces adolescentes évoluent. Qu'il s'agisse des émissions de télévision qu'elles écoutent ou des boutiques de vêtements où elles magasinent, cette hypersexualisation est tapissée mur à mur, impossible d'y échapper. D'où l'importance d'aider les jeunes à se construire malgré ce rouleau compresseur d'images stéréotypées (Collard, 2009).

Ces différents propos réarticulent par ailleurs deux modalités saillantes des discours sur l'hypersexualisation. Premièrement, ils se réclament pour la plupart de la raison et des « valeurs humanistes » - l'égalité tout particulièrement – mais ils se fondent en grande partie sur le vécu individuel ainsi que les émotions. Et c'est sur cette même base qu'ils affirmeront la nécessité d'informer, de protéger et/ou de discipliner ceux et surtout celles

qui sont les moins éclairé-es. Deuxièmement, la culture populaire et la société de consommation sont comprises comme la source du problème, participant à le rendre visible et à le créer à la fois. Par ailleurs, c'est précisément au croisement de ces deux arguments que les tenants d'un contre-discours à propos de l'hypersexualisation situent leurs critiques :

C'est un discours [celui qui dénonce l'hypersexualisation des jeunes] de la classe moyenne supérieure, blanche et hétérosexuelle, issu des idéaux de la révolution tranquille, affirme Ève Paquette. On croit que l'idéal de la libération sexuelle n'a pas été atteint, que la sexualité, au lieu d'être libérée, a été récupérée par des intérêts économiques intéressés à la valeur marchande du corps. On dénonce l'hyperconsommation (Allard, 2009a).

On voit en effet dans les propos de la professeure Ève Paquette, dont les travaux ont entre autres mis en évidence le mode de la panique morale sous lequel les médias énoncent la menace d'Internet sur la sexualité adolescente (Paquette, 2009), le caractère double de ce contre-discours critique sur l'hypersexualisation. D'une part, il déplore que les pourfendeurs de l'hypersexualisation se posent en défenseurs d'idéaux humanistes, souvent associés à la révolution tranquille au Québec, bien que leurs propos soient éminemment moraux et normatifs. Un aspect moraliste et normatif qui est, d'autre part, associé à la dénonciation de l'hyperconsommation et de la commercialisation du corps et de la sexualité, passant en grande partie par la culture populaire, les médias et l'Internet, comme étant à la fois responsables et révélateurs du problème de l'hypersexualisation. Ce contre-discours se trouve également énoncé chez la professeure Maria Nengeh Mensah (2009) dans une critique virulente formulée à l'égard de l'avis du CSF sur l'hypersexualisation des jeunes qui relèverait, d'après elle, d'une « hypermoralisation [ayant] pour tâche de prohiber les manifestations visibles de la sexualité, le sexe dans l'espace public, et de semer une panique morale à l'égard des produits culturels accessibles aux jeunes » (p. 179).

Par ailleurs, il arrive également que les anxiétés de la société majoritaire, c'est-à-dire de « la classe moyenne supérieure, blanche et hétérosexuelle », soient mises en cause dans les épisodes de panique qui ponctueraient les débats autour des questions liées à l'immigration et à la diversité culturelle, plus spécifiquement, au port du voile islamique et aux demandes d'accommodements pour motifs religieux. Dans tous les cas, les médias contribueraient au sentiment de menace en l'amplifiant et en la médiatisant auprès de personnes qui n'y sont pas confronté directement. Par exemple, Giasson *et al.* (2009, 2010) mettent en évidence le rôle des médias dans la « crise des perceptions » qu'aurait été la crise des accommodements

raisonnables, qualifiant la couverture médiatique intense de quelques cas spécifiques d'accommodements de « tsunami médiatique » :

Des portraits de cas particuliers et isolés d'accommodements largement médiatisés, une partie de la population aurait perçu une tendance généralisée des administrateurs publics à accorder des privilèges et des traitements particuliers à un nombre croissant d'individus et de groupes sur la base de leur appartenance religieuse ou ethnique. Une tendance interprétée comme une menace à l'identité, aux valeurs et aux principes de la majorité francophone québécoise (2009, p. 2).

Ces propos participent d'un contre-discours qui cherche à relativiser, voire réfuter dans certains cas, le problème que poserait les accommodements consentis pour des motifs religieux en général, et le port du voile en particulier, pour la société québécoise. Un contre-discours qui, lorsqu'il ne blâme pas les médias pour leur rôle dans la panique morale à l'égard de l'immigration, cherche, par exemple, à offrir une autre définition du principe de laïcité servant à justifier des mesures ou des propositions d'interdiction du voile et autres signes religieux dans l'espace public. C'est le cas de la sociologue Micheline Milot qui affirmait dans un entretien accordé au quotidien *La Presse* :

La laïcité, ça signifie que l'État ne doit pas définir ses lois en fonction d'une religion et qu'il doit protéger la liberté de conscience et l'égalité des citoyens, peu importe leur appartenance religieuse. [...] Dans le débat sur le kirpan⁷⁴ ou le voile, on confond les concepts. On utilise le mot laïcité pour parler d'un autre sujet: la visibilité des signes religieux dans l'espace public (citée dans Journet, 2011).

Ce contre-discours s'exprime par ailleurs dans la position ni-ni de la FFQ discutée au chapitre précédent, ou encore, dans le *Manifeste pour un Québec pluraliste* signé par des universitaires prônant une laïcité ouverte - contrairement à la déclaration des « Intellectuels pour la laïcité », *Pour un Québec laïque et pluraliste*, exigeant l'affirmation d'une laïcité totale dans la législation québécoise.⁷⁵ Selon les « pluralistes », le problème du port du voile ne résiderait pas tant dans l'obligation imposée à certaines femmes ni dans la visibilité du

⁷⁴ « L'affaire du kirpan » est généralement identifiée comme l'un des principaux éléments déclencheurs de la crise des accommodements raisonnables au Québec. En 2006, la Cour suprême du Canada a autorisé un jeune élève de 12 ans de la Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys à Montréal de porter un kirpan, c'est-à-dire une petite épée considérée comme un symbole de la religion sikh, pour aller à l'école (Myles, 2006).

⁷⁵ La publication quasi-simultanée de ces deux manifestes, au printemps 2010, signés par des intellectuel·les de renom et autres personnalités publiques, a eu un certain retentissement alors que les signataires et partisans de chaque position se sont affrontés via les médias. Voir à ce sujet les deux lettres ouvertes publiées dans *Le Devoir* : « Manifeste pour un Québec pluraliste » et « Déclaration des Intellectuels pour la laïcité - Pour un Québec laïque et pluraliste ». Les pluralistes accusent les intellectuels pour la laïcité « d'intransigeance envers les minorités » et plaident en faveur de « [l]a Charte québécoise des droits et libertés, l'interculturalisme, la Charte de la langue française, la laïcité ouverte [qui] visent à établir un équilibre, toujours mouvant, entre les préoccupations légitimes de la majorité et celles des minorités » (2010, 3 février). Les laïques quant à eux insistent sur la neutralité religieuse de l'État afin de gérer le « pluralisme social » et font s'équivaloir la laïcité ouverte avec « une négation de la laïcité de l'État puisqu'elle permet toute forme d'accommodement des institutions publiques avec une religion ou une autre » (2010, 16 mars).

religieux dans l'espace public que dans la discrimination des femmes voilées et l'interdiction potentielle du voile dans la fonction publique, comprise comme une forme de contrôle du corps des femmes aux relents racistes et classistes, ainsi que l'instrumentalisation du principe de laïcité.

En résumé, pour les tenants de contre-discours critiques, l'usage du terme hypersexualisation et les craintes qui y sont associées tout comme la crise des accommodements raisonnables sont en bonne partie des constructions médiatiques, à tout le moins des exagérations et autres dérives sémantiques imputables aux médias et acteurs/experts médiatiques. Certains observateurs parlent en outre de « tsunami médiatique » et, plus souvent, de « panique morale » pour désigner des phénomènes constitutifs d'amplification médiatique et d'indignation populaire. Par ailleurs, les épisodes de panique morale peuvent être considérés comme des manifestations ponctuelles et intenses de processus de moralisation sous-jacents ancrés dans des espaces socio-historiques particuliers.⁷⁶ Ils sont marqués par de vives anxiétés qui se cristallisent autour de groupes et/ou de pratiques désignés comme déviants, donc dangereux, et qui s'expriment en grande partie à travers les médias. Si la sexualité en général et celle des femmes et des enfants en particulier fait régulièrement l'objet de paniques morales, ces épisodes ne sont pas nécessairement identiques, bien qu'ils s'inscrivent en partie dans un même processus de moralisation et de régulation morale (Lundström, 2011). Ainsi, sans adhérer à une position résumant l'hypersexualisation et le port du voile à des paniques morales – ce qui reviendrait à les poser comme « non problèmes » sans pour autant sortir des termes mêmes de leur problématisation et de la polémique qui la caractérise - il me semblait que certains éléments d'analyse offerts par le concept de panique morale sont pertinents à la mise en lumière de pratiques de discours communes par lesquelles l'hypersexualisation et le port du voile font problème.

Recours à l'anecdote

Au cœur de ces pratiques de discours se trouvent des experts qui agissent comme « entrepreneurs moraux » (Becker, 1973), au même titre que des journalistes et

⁷⁶ Hier (2008) parle de la « volatilité » de la moralisation, qu'il propose par ailleurs de penser en termes de risque et de responsabilité individuelle : « as rational, dialectic constructions of self and other that are transmitted through everyday discourses of risk management and harm avoidance » (p. 174). Je reviendrai sur les notions de responsabilité individuelle dans la prévention des risques ainsi que de moralisation au chapitre 4.

éditorialistes cherchant à convaincre de l'existence du problème et de l'importance d'y remédier. Leurs propos en appellent à l'action et/ou condamnent l'inaction en plus de positionner leur auditoire comme ayant une responsabilité voire un devoir moral d'agir en ce sens, ne serait-ce qu'en prenant les problèmes de l'hypersexualisation et du voile au sérieux. Ce faisant, il s'adressent aux membres de leur auditoire comme à des agents de changement, c'est-à-dire des sujets raisonnables ayant la capacité d'affecter et d'être affecté :

[...] il faut aider femmes et hommes, jeunes et moins jeunes à développer un esprit critique face aux messages transmis afin de leur permettre de résister et de saisir l'impact de ces représentations réductrices sur leurs propres imaginaires et comportements. À défaut d'une loi et au-delà des indispensables actions concertées et collectives, la résistance au quotidien de chacun et de chacune est plus que nécessaire. [...] *nous savons ce qui nous reste à faire*. [Sensibiliser notre entourage], boycotter, manifester, refuser! (italiques originales, Descarries, dans Millette & Donné, *op. cit.*, p. 30).

Ainsi, comme nous le voyons dans cet extrait, non seulement ces entrepreneurs moraux parlent-ils au nom des hypersexualisées et des voilées, relatant leurs problèmes et les différentes solutions afin d'y remédier, mais ils ne leur parlent pas à *elles*. Par exemple, ils ne demanderont pas aux femmes voilées d'enlever leur voile mais enjoindront plutôt la société majoritaire à prendre des mesures afin de régler le port du voile. Ils ne commanderont pas non plus aux filles hypersexualisées d'afficher davantage de pudeur mais conseilleront plutôt aux parents et aux éducateurs de leur apprendre à se respecter, à leur faire comprendre la signification de leurs tenues, à développer leur sens critique face aux médias, etc.

L'une des stratégies les plus souvent employées dans les discours sur l'hypersexualisation et le port du voile, est la généralisation à partir de cas extrêmes, témoignant par ailleurs d'un recours aux émotions et à l'hyperbole :

On parle beaucoup des pratiques sexuelles à l'adolescence. Les adolescent(e)s ont commencé à avoir des relations oro-génitales avant d'avoir des pénétrations : on le constate à la clinique, pas chez tout le monde mais on le voit. [...] S'il y a un côté positif à cette pratique, c'est qu'on préserve la virginité et on ne tombe pas enceinte mais le problème, c'est qu'on peut attraper des maladies sexuelles ailleurs que dans le vagin. Nous voyons des infections, des condylomes, dans la bouche et même une chlamydia dans l'œil parce que la fille s'était fait un masque de sperme (Baltzer, dans Goldfarb & Kebbouche, *op. cit.*, p. 9).

On retrouve dans cet extrait plusieurs éléments caractéristiques des discours médiatiques portant sur l'hypersexualisation. D'abord, il s'agit d'un point de vue d'expert dont la pratique l'amène à être en contact avec une clientèle particulière, venant généralement consulter en cas de problèmes avérés. La clinique du Dr Baltzer est, entre autres, une

ressource pour jeunes en difficulté qui traite beaucoup de cas d'abus sexuels et de grossesses précoces. Aussi, nous pouvons nous demander si les mots-clés ne seraient pas plutôt ici : « pas chez tout le monde ». Qu'en est-il des filles et des garçons hétérogènes, aux pratiques disparates, qui n'ont pas besoin de consulter un pédiatre, un travailleur social ou une sexologue ? C'est néanmoins le cas extrême et singulier d'une « chlamydia dans l'œil » qui est pris pour exemplifier, pour représenter la réalité sexuelle de toute une génération. De plus, nous retrouvons dans cet extrait deux autres caractéristiques récurrentes des discours sur l'hypersexualisation : la normalisation/naturalisation des pratiques sexuelles (il n'est ni naturel ni normal d'avoir des relations « oro-génitales avant d'avoir des pénétrations ») ainsi que l'aspect moral et même sexiste qui teintent les propos tant progressistes que conservateurs. Dans ce cas-ci, il est clairement mentionné que ce qu'il y a de positif dans la pratique de la fellation est « qu'on préserve la virginité » des filles (qui risquent de tomber enceintes). L'idée de préservation renvoyant à celle de protection de quelque chose de précieux contre une menace. L'emploi du pronom indéfini « on » indique quant à lui que la préservation de la virginité des filles est du ressort collectif : une responsabilité qui incombe tout autant, si ce n'est davantage, à la société qu'aux filles elles-mêmes. Les références directes à la moralité se retrouvent par ailleurs régulièrement, prenant la forme d'une inquiétude de « voir que le sexe est de plus en plus perçu comme un loisir chez les jeunes » (Lacoursière, 2008), que ceux-là puissent avoir des relations sexuelles pour le plaisir, sans sentiment amoureux et parfois même sans pudeur ni inhibitions. Reste que l'on réfère presque toujours à des exemples choquants et/ou isolés pour dépeindre ce qui serait un état de fait généralisé.

Par ailleurs, le savoir des experts comme la problématisation de l'hypersexualisation et du port du voile sont souvent appuyés par le recours à l'anecdote, c'est-à-dire à une forme narrative produisant des effets de vérité en relatant des incidents spécifiques (Morris, 2006, p. 21). Sans nécessairement relever d'une logique allant du particulier au général, l'anecdote n'a pas besoin d'être vraie ni généralisable pour produire des effets de réel. Par ailleurs, l'anecdote sert en partie d'argument rhétorique venant définir, appuyer et illustrer un message : « *Anecdotes* define the character of an issue at the same time that they illustrate, reinforce, and make [...] ideas more vivid » (italiques originales, Lewis, 1987, p. 281-282). Ainsi, la journaliste Marie-Andrée Chouinard (2005a) appuie son article « Ados au pays de la porno » par une série de cas anecdotiques : « Vu sur un site de référence destiné aux jeunes : un adolescent expose un problème qu'il vit avec sa cousine de 12 ans,

dont il est amoureux. Lors de leur première relation sexuelle, il tente de la sodomiser et s'interroge sur le fait que la petite crie sans arrêt ». Il en va de même pour les experts ou entrepreneurs moraux qui relatent différents incidents dans l'article, sans admettre pour autant verser dans la simple anecdote, et qui réitèrent l'imminence du problème de l'hypersexualisation et l'injonction à agir : « 'Nous n'avons évidemment pas de statistiques officielles sur le nombre de fellations dans les cours d'école, et ce ne sont pas toutes les petites filles de onze ans qui sombrent là-dedans, comprenons-nous bien', confie la sexologue. 'Cela dit, ce n'est plus un phénomène anecdotique. Il faut réagir' » (*ibid.*). Cette citation exemplifie bien l'une des caractéristiques fondamentales de l'anecdote chez Morris (*op. cit.*), elle qui est davantage une façon de rendre compte de comment le monde *pourrait être* (il se pourrait que les cours d'écoles soient le théâtre de pratiques effrénées de la fellation) qu'une généralisation hâtive - ce qui n'empêche pas qu'anecdote et généralisation puissent parfois aller de pair.

Aussi, les effets de réel produits par l'anecdote sont rendus possibles en partie par sa forme narrative qui repose sur et produit à la fois le sens commun : « comparison with the familiar allows us to understand the unfamiliar and the assumptions of common sense move that observation farther: unfamiliar events and complex situations are seen to be 'really' like the simple and familiar understandings and beliefs of the group » (Lewis, *op. cit.*, p. 293). C'est ainsi que, par exemple, Lortie (2009) utilise le cas spécifique d'Aqsa Parvez, une adolescente tuée par son père parce qu'elle refusait de porter le voile, pour discréditer la position ni-ni adoptée par la FFQ : « Je me demande ce que penserait Aqsa Parvez de la décision de la Fédération des femmes du Québec [...] de s'opposer à toute interdiction du port de signes religieux ostentatoires dans la fonction et les services publics. Je ne le saurai jamais car Aqsa est morte ». La chroniqueuse oppose deux positions dichotomiques face au port du voile : l'une, irresponsable ou amoral, en tolérant le voile, revient à cautionner le meurtre de jeunes filles tel que celui d'Aqsa Parvez, et l'autre, celle du « gros bon sens » visant à encadrer le port du voile et conséquemment à empêcher les crimes d'honneur. Pour ce faire, elle a recours à un cas singulier qu'elle présente à la fois comme une histoire inhabituelle (un crime d'honneur au Canada) et familière (le meurtre d'une jeune fille par son propre père), c'est-à-dire facilement décodable à partir des valeurs et des croyances de la majorité (il s'agit d'un crime horrible, condamnable). C'est à partir de cet événement « familial », simple à décoder, à comprendre et à juger, qui fonde la trame narrative de son article, que la journaliste critique une position se voulant nuancée, celle de la FFQ, à propos

d'une situation fort complexe, soit le port du voile islamique mais également l'intégration des immigrants, la diversité religieuse, la laïcité et le respects des libertés individuelles.

L'anecdote est à la fois une forme narrative et une pratique rhétorique caractéristique de bon nombre de discours médiatiques à propos de l'hypersexualisation mais également, voire surtout, du port du voile. L'histoire d'Aqsa Parvez comme d'autres incidents semblables qualifiés de « crimes d'honneur » sont d'ailleurs fréquemment évoqués ou racontés dans les discours sur le port du voile :

L'auteure [Djemila Benhabib] cite le meurtre d'Aqsa Parvez [...]. Ce crime d'honneur n'est malheureusement pas le seul, il y a aussi celui de Nouténé Sédimé, une adolescente de 13 ans battue à mort par son père Moussa, âgé de 71 ans, un architecte de la région de Montréal, le 6 octobre 2010. Benhabib parle également de la famille Shafia dont le père, Mohammad, montréalais d'origine afghane, son fils et sa seconde épouse sont accusés d'avoir assassiné Rona, sa première femme âgée de 52 ans et leurs trois filles : Zainab, 19 ans, Sahar, 17 ans, et Geeti, 13 ans (Audet, 2011).

Il est à noter que l'anecdote constitue la trame narrative dans cet extrait également, alors que les histoires d'Aqsa Parvez, de Nouténé Sédimé ainsi que de la famille Shafia, qui ont toutes trois défrayé la chronique au moment où elles se sont produites, se déploient ici non pas dans une logique de généralisation mais bien d'auto-référentialité. C'est en partie l'accumulation de ces anecdotes qui crée le contexte discursif dans lequel ces mêmes anecdotes font du sens : « They are oriented futuristically towards the construction of a precise, local, and social discursive context, of which the anecdote then functions as a *mise en abyme* » (italiques originales, Morris, 1990, p. 15). Ces anecdotes participent notamment de la production d'un monde à part, celui des musulmanes voilées, caractérisé par la violence conjugale, les crimes d'honneur et l'injonction à porter le voile. Je reviendrai sur la construction de mondes à part à la section 3.3.1 mais j'aimerais insister ici sur les anecdotes qui, dans les discours médiatiques sur le port du voile, viennent régulièrement servir de références rendant familières ou facilement décodables les réalités supposées singulières et méconnues (ainsi que menaçantes) des femmes musulmanes voilées.

Par exemple, le quotidien *La Presse* a publié une chronique intitulée « Le supplice de Soraya », le 8 mars 2011, à l'occasion de la journée internationale de la femme qui est soulignée à chaque année dans les grands médias québécois. La journaliste Michèle Ouimet y raconte l'histoire de Soraya qu'elle pose comme étant à la fois si loin et si proche des lecteurs du journal :

Ça s'est passé à Montréal, dans un quartier près de chez vous. Soraya [nom fictif] a encaissé les gifles, les coups et les injures. Son mari, d'origine algérienne, vivait au Canada. Il se cherchait une femme, algérienne. Le mariage a été arrangé par

les familles. Soraya a quitté Alger le coeur léger. Elle ne se doutait pas qu'elle serait enchaînée à un mari violent pendant des années. Jamais la communauté algérienne n'a levé le petit doigt pour l'aider. Elle s'en est sortie seule, ou presque. (Ouimet, 2011).

Le « supplice de Soraya » est en fin de compte une affaire de violence conjugale. Mais tel qu'il nous est raconté, sous le mode anecdotique, il apparaît comme étant d'abord le fait d'une communauté particulière, algérienne en l'occurrence. Autrement dit, la violence conjugale est ici culturalisée et associée à la religion/culture musulmane.⁷⁷ La violence conjugale est ainsi posée comme étant familière et étrangère à la fois par rapport à la majorité : l'histoire pourrait se dérouler « dans un quartier près de chez vous » et non « chez vous ». Plus encore, la société majoritaire est positionnée comme sauveur potentiel des femmes victimes de cette violence conjugale culturalisée - au contraire des communautés auxquelles ces femmes appartiennent qui sont complices de cette violence. Comme en témoigne la conclusion de l'article, l'histoire de Soraya se termine bien alors qu'elle a quitté sa communauté oppressante et intégré la société majoritaire, lieu de liberté et d'égalité : « Aujourd'hui, 'cette vie-là' est terminée, son ex-mari est en prison. Soraya se débrouille bien en français, elle vit dans un appartement propre et ses fils vont à l'école » (*ibid.*). La journaliste explique en effet comment Soraya a pu se sortir de sa situation grâce à l'intervention des policiers et d'un juge tandis que les membres de sa communauté la laissaient à son sort, privilégiant la tradition et l'obéissance au mari. En plus d'offrir une vision culturalisée de la violence conjugale, posant les hommes musulmans comme dangereux et les hommes blancs comme des sauveurs (les policiers, le juge), l'anecdote de Ouimet relève en partie de l'entrepreneuriat moral qui enjoint son lectorat à agir : en ouvrant les yeux sur ce qui se passe à côté de chez vous, vous pouvez faire quelque chose pour libérer ces femmes de leur oppression.

3.2 Diversité

Dans les pages éditoriales du quotidien *La Presse*, Nathalie Collard (2006) signalait un texte intitulé « Le défi de la diversité » dans lequel elle écrivait notamment ceci :

Quand une femme arrive voilée des pieds à la tête, quand au nom de la religion, on revendique le droit de pratiquer l'excision ou de légaliser la polygamie, il est tout à fait normal que nous nous y opposions. [...] On préférerait que la religion

⁷⁷ Bien que Soraya ne soit pas voilée, elle est néanmoins décrite comme une fervente musulmane, par conséquent soumise à la volonté divine et victime potentielle des hommes de sa communauté : « Soraya n'a rien de la femme musulmane voilée de la tête aux pieds. Cheveux blonds, yeux maquillés, rouge à lèvres, chandail moulant et décolleté. Elle n'a jamais porté le voile, même si elle est très croyante. 'On fait tout ce que Dieu veut', explique-t-elle dans un français hésitant » (Ouimet, *op. cit.*).

demeure une affaire privée qui ne s'exprime pas si visiblement dans la vie publique.

Le titre et la teneur de cet éditorial illustrent bien les façons par lesquelles le terme « diversité » est régulièrement employé dans les discours sur le port du voile islamique, c'est-à-dire en référence à une diversité culturelle, ethnique et religieuse, incarnée par les femmes voilées et autres « minorités visibles », par opposition à une majorité blanche et chrétienne/laïque. C'est à cette majorité que réfère notamment le « nous » de l'éditorialiste. Dans cet éditorial comme dans bon nombre de discours médiatiques sur le port du voile, la diversité est produite comme une ou des différence(s) servant en retour à produire une norme, un Nous ou une population majoritaire en l'occurrence, qui serait animée de convictions communes et qui partagerait une apparence normale, neutre, n'exposant pas de signes religieux dans l'espace public. La gestion de la diversité, passant en partie par l'éducation et l'interdiction, représenterait ainsi un défi pour la majorité puisqu'elle serait garante de son intégrité, celle du « nous » et de ses convictions communes.

Ce défi est également énoncé par la rédactrice en chef de la *Gazette des femmes* qui écrivait en avant-propos d'un numéro spécial sur la laïcité : « il faut le reconnaître, le Québec est de plus en plus interpellé par la gestion de la diversité religieuse dans l'espace public; il devra tôt ou tard débattre collectivement de la laïcité. Et au lieu de diviser, cette question pourrait devenir une source de cohésion sociale » (Bissonnette, 2011, p. 3). La « cohésion » dont parle Nathalie Bissonnette passe par la laïcité, qui serait elle-même assurée par l'invisibilité de signes religieux ostentatoires dans l'espace public. C'est donc dire que la « cohésion sociale » dépend ici de la gestion d'une diversité religieuse et son intégration à la majorité chrétienne/laïque. Par ailleurs, l'emploi du terme « diversité », comme les références conceptuelles qui y sont faites, se veut inclusif mais sur la base d'un amalgame de différences : « precisely because it does not name a specific social category (such as gender, race and class) » (Ahmed & Swan, 2006, p. 98). La diversité évoquée par Collard (*op. cit.*) renvoie principalement aux femmes voilées et le « défi » de sa gestion se pose essentiellement pour les membres de la population majoritaire. De la même manière que la « diversité religieuse » dont parle Bissonnette n'est jamais qualifiée mais qu'elle suppose néanmoins l'existence d'une norme, la société québécoise laïque ayant la responsabilité de gérer cette diversité. Or, en ne nommant pas explicitement les catégories d'individus qui relèvent de la diversité, ni celles qui forment la majorité, ces deux auteurs jettent de l'ombre sur les enjeux d'ethnicité, de genre et de classe sociale, notamment, qui traversent

leurs propos.

Dans cette section, je m'intéresserai aux enjeux de diversité qui informent les discours médiatiques sur le port du voile et l'hypersexualisation, comme autant de différences produites comme « excessives » qui révèlent et occultent à la fois un discours normatif, classiste et ethnocentriste. En effet, si dans le chapitre précédent les figures du voile et de l'hypersexualisation étaient surtout comprises comme non consensuelles, s'opposant aux valeurs communes féministes et québécoises, elles sont d'abord problématisées en termes d'excès dans le contexte des médias et de la culture populaire. Des figures excessives rendant visibles dans l'espace public des signes se devant normalement d'être relégués au privé, connotant la sexualité et le religieux en l'occurrence. Parmi le vocabulaire de l'excès qui est employé dans les discours, je soulignerai comment le terme « ostentatoire » sert à qualifier et à juger certains signes, corps et pratiques qui rendent « hyper visible » une diversité sexuelle, religieuse et ethnoculturelle faisant problème pour la majorité et servant en retour à produire une norme qui serait pour sa part modérée, discrète, invisible. Je discuterai plus spécifiquement les questions de choix de consommation et de classe sociale dans les discours sur l'hypersexualisation des jeunes.

Visibilité excessive

À l'instar de la liberté sexuelle, la diversité est régulièrement présentée comme un idéal – elle fait, entre autres, l'objet de politiques d'aide et d'incitatifs à l'embauche⁷⁸ – mais dont les excès et débordements potentiels se doivent d'être gérés. Notamment, une visibilité accrue de corps, de groupes et de pratiques sexuelles ou ethnoculturelles minoritaires, via les nouveaux médias et l'immigration en particulier, est source de tensions et d'anxiétés depuis quelques années déjà, faisant craindre une perte de valeurs sur le plan sexuel ainsi qu'un retour du religieux dans la sphère publique. Par exemple, Mariette Julien fait explicitement le lien entre l'émergence d'une mode hypersexualisée et la visibilité accrue de groupes marginalisés sur la base de leur appartenance sous-culturelle (punk, gothique) et/ou sexuelle (fétichiste, sado-masochiste, gaie) : « les comportements dérangeants et dérangés ont le privilège d'attirer les médias. Pas étonnant, donc, que les gens et particulièrement les jeunes fassent inconsciemment le choix de tenues vestimentaires

⁷⁸ Par exemple, sous l'onglet « Embauche et diversité » du site web d'Emploi Québec, le Ministère de l'emploi et de la solidarité sociale met l'accent sur le haut taux de diplomation et le « professionnalisme » des femmes; l'intégration des personnes handicapées; la « main d'œuvre qualifiée » que représentent les personnes immigrantes ou appartenant à une « minorité visible »; l'expérience des travailleurs âgés.

impudiques et rebelles, souvent empruntées à des milieux *underground*, auparavant cachés » (dans Millette & Donné, 2009, p. 10). Je reviendrai à la section 3.3.3 sur la notion d'« extimité » qui expliquerait selon Julien une volonté de « tout voir » dans les sociétés hypermédiatisées actuelles et je me contenterai de souligner ici que la visibilité de ce qui est considéré comme impudique et (donc) rebelle, ou « dérangé », exercerait une influence potentiellement néfaste sur les jeunes en particulier. Tant l'excès qu'une mauvaise diversité sont ainsi incarnés par certains corps plutôt que d'autres. Par ailleurs, dans son plaidoyer en faveur de « la laïcité complète et visible dans les services publics au Québec », Guilbault (2009) dénonce une surenchère de visibilité de corps arborant des signes religieux :

Si une image vaut 1000 mots, les symboles sont quant à eux des discours. Et les symboles religieux sont des discours religieux. Est-ce que la neutralité des institutions publiques peut vraiment être assurée par la multiplication de ces *discours* chez les employé-es des services publics ? On peut en douter, sans compter que cette visibilité ostentatoire, clamant des appartenances religieuses, risque de mener à une surenchère par laquelle chaque groupe voudra se rendre visible (italiques originales).

Il semble donc qu'il faille gérer la diversité et ses excès de visibilité afin de freiner une éventuelle escalade, c'est-à-dire de prévenir une « multiplication » des corps et des significations hors normes, ainsi que de protéger tant la neutralité des institutions publiques que l'intégrité morale des plus jeunes.

Par ailleurs, des excès de tolérance, sur le plan de la permissivité sexuelle ou encore des accommodements accordés à certains groupes ethnoculturels, participeraient d'une plus grande visibilité et d'une acceptabilité risquées des diversités sexuelle et culturelle :

Socialement, nous avons plus de tolérance et de respect des différences, ce qui a contribué à éliminer diverses formes de répression sexuelle. Il y a eu cependant des effets pervers à cette libération. [...] Présentement, la commercialisation de la sexualité humaine sous diverses formes (publicités, cybersexe, etc.), donne une image parcellaire et souvent trompeuse de ce que représente la sexualité dans la vie des hommes et des femmes. D'ailleurs, certains auteurs s'inquiètent à savoir si notre société n'est pas devenue une société 'de l'excès', une société 'impudique', 'hyperfestive', 'érotico-publicitaire' (Duquet, citée dans FQPN, 2004, p. 7).

Il est à noter dans cet extrait la rhétorique d'hyper tolérance qui vient qualifier le rapport entre excès et diversité. C'est-à-dire que la trop grande tolérance envers les « différences » sur le plan sexuel aurait conduit à une « société de l'excès ». De plus, une commercialisation ou plutôt une publicisation sexuelle qui n'aurait pas lieu d'être est posée comme « effet pervers » de la tolérance excessive envers la diversité sexuelle et comme

limites aux libertés sexuelles. La bonne sexualité comme le bon corps sexualisé des femmes ne devrait pas faire l'objet d'échange financier ni de publicité, tant au sens d'une technique de promotion que de ce qui est rendu public. Cela réarticule une fois de plus une pensée conventionnelle de la sexualité et son « cercle vertueux » (Rubin, *op. cit.*), reléguant notamment la sexualité au privé. Aussi, l'une des conséquences directes de cette publicité sexuelle serait celle d'une vision « trompeuse » de la sexualité à laquelle les jeunes adhèreraient naïvement, croyant à tort qu'il s'agit là de la normalité : « 'Ils pensent que c'est normal de tout faire [...] Et quand on dit tout, ça comprend la relation anale, la relation sexuelle, la fellation. Pour eux, c'est ça la sexualité' » (Dagenais, citée dans Rioux Soucy, 2005).

À ce titre, l'orientation et l'identité sexuelles sont de véritables tabous dans les discours sur l'hypersexualisation des jeunes. Entre autres, l'homosexualité est largement occultée des discours qui se situent presque exclusivement dans un rapport de genre hétérosexuel homme/femme. Par exemple, la bisexualité est toujours présentée comme un acte inspiré de l'industrie pornographique que des filles hétérosexuelles se forcent à performer pour plaire à des garçons hétérosexuels eux aussi : « Sans s'afficher comme lesbiennes, les demoiselles pratiquent allégrement les caresses entre elles pour émoustiller les garçons, qui en redemandent » (Chouinard, 2005a). Le « trip à trois » dans lequel au moins deux personnes sont du même sexe, est quant à lui bien souvent pris comme une preuve de la dégradation morale des adolescent-es. De plus, la sodomie revient régulièrement comme l'exemple par excellence d'une pratique extrême, anormale, non voulue. Dans les actes d'un colloque réunissant plusieurs experts, dont bon nombre de personnalités publiques, autour de la question de l'hypersexualisation des jeunes, la sodomie est même qualifiée de « pratique d'exception, non-sexualité » (dans Goldfarb & Kebbouche, *op. cit.*, p. 52). Ce qui participe à confirmer le caractère amoral et anormal qui est, encore aujourd'hui, fréquemment associé à l'homosexualité.⁷⁹ En passant sous silence les sexualités homosexuelles et/ou en y référant comme à un comportement inapproprié et souvent obligé car « à la mode », la plupart des discours sur l'hypersexualisation font montre d'une hétéronormativité ne reconnaissant pas les réalités et les sexualités des jeunes gai-es et bisexuel-les, ou tout

⁷⁹ Cela se traduit en partie au plan législatif, comme dans le cas de la sodomie par exemple. En effet, l'article 159 du *Code criminel* canadien porte sur les « relations annales » qui, à ce jour, demeurent un crime si non consenties ou entre personnes de moins de 18 ans qui ont l'âge légal du consentement sexuel mais qui ne sont pas mariées.

simplement le désir d'expérimentation sexuelle, chez les jeunes filles en particulier. À titre d'exemple, le Dr Marc Steben, médecin-conseil à l'Institut national de santé publique du Québec, s'indignait de ce que « '[l]a sexualité devient de plus en plus expérimentale. Il suffit pour cela de voir le nombre de jeunes filles qui se font demander de 'faire les trois trous' dès leur première relation, à 12 ou 13 ans' » (cité dans Chouinard, 2005c)

Différences ostentatoires

La diversité est produite comme un amalgame de différences déviant d'une norme qu'elles participent à construire en retour, dans les discours médiatiques sur l'hypersexualisation et le port du voile. Une diversité sexuelle et ethnoculturelle notamment, qui est à gérer et dont les excès se doivent d'être contenus, rabattus sur ladite norme. Parmi le vocabulaire connotant l'excès qui est fréquemment employé pour désigner les figures voilées et hypersexualisées, le terme « ostentatoire » revient souvent, dans les discours sur le port du voile en particulier qui s'en prennent aux « signes religieux ostentatoires » dans la fonction publique et ailleurs. Qualifier le voile de signe ostentatoire plutôt que « visible », par exemple, suppose non seulement un excès mais également une volonté de rendre son appartenance religieuse manifeste aux yeux des autres, d'en faire un « étalage indiscret »⁸⁰. De plus, cela vient objectiver la signification du voile, la réduire au signe lui-même : « 'Conspicuous' [...] attributed the meaning of the sign to the sign itself; there was something objective about it and yet objectionable » (Scott, *op. cit.*, p. 152). Ainsi, l'idée d'ostentation va au-delà de ce qui est rendu visible et renvoie au symbolisme du voile, dont le sens connoterait objectivement l'inégalité des femmes et qui ferait même dans le prosélytisme. Il en irait de la « cohésion sociale » ou du « vivre-ensemble » que cette ostentation soit contenue, encadrée par des mesures d'invisibilisation de ces signes religieux dans l'espace public. Des mesures qui sont le plus souvent regroupées sous la bannière du principe de laïcité :

[...] la laïcité est essentielle pour permettre à nos institutions de s'adapter à la plus grande diversité sociale [...] il n'y a pas que le port du voile (hijab) qui soit en cause : si celui-ci devait être autorisé, il faudrait aussi permettre le port des turbans et des poignards sikhs, des kippas juives et des crucifix ostentatoires. Veut-on vraiment être soigné à l'hôpital par un infirmier qui porte un poignard ? Le citoyen juif orthodoxe se sentira-t-il à l'aise de passer un examen de conduite avec une femme portant le hijab ? Faut-il vraiment que les citoyen-nes sachent à quelle religion appartient un-e employé-e de l'État ? (Guilbault, *op. cit.*).

L'ostentation qui réfère de manière générale à la « mise en valeur excessive d'une

qualité »⁸¹ est communément associée à la consommation et plus précisément à l'idée de « consommation ostentatoire » servant à marquer, ou à gagner, un statut social élevé à l'intérieur d'un système de classes capitaliste (Veblen, 2007/1899). Aussi, le terme ostentatoire sert à qualifier certains signes qui mettraient en valeur une croyance religieuse ou alors une sexualité de manière excessive, mais il soulève également des enjeux de consommation, de légitimité culturelle et de classe sociale, en particulier dans les discours sur l'hypersexualisation des jeunes. À ce titre, la question de l'argent revient fréquemment dans ces discours et elle est immanquablement liée à celles de la surconsommation, de la perte des valeurs morales et sexuelles des adolescent-es. Par exemple, l'une des conclusions tirées au terme d'une journée de réflexion sur l'hypersexualisation des jeunes était la suivante : « les enfants ont trop d'argent à leur disposition et en dépensent plus que la normale » (Goldfarb & Kebbouche, *op. cit.*, p. 47). La consommation soi-disant excessive et inappropriée des adolescent-es ne se comprend pas seulement en termes d'argent mais aussi comme une mauvaise éthique de consommation : ostentatoire, axée sur le paraître, le *bling bling*, et autres. De (mauvaises) pratiques de consommation qui sont parfois directement associées à de (mauvaises) pratiques sexuelles :

Cibles de choix pour les publicitaires, qui leur imposent des marques de vêtements, de cosmétiques, voire de lingerie, [les filles hypersexualisées] consacrent de plus en plus de temps et d'argent à soigner leur look. Et elles adulent des chanteuses sexy dont les tenues pourraient être taillées dans une cravate. Pas étonnant qu'elles s'adonnent à des jeux de séduction ! Certaines vont jusqu'aux fellations dans les toilettes ou au tripotage entre amis. « Branler un gars, c'est juste branler un gars », affirme une enfant de 11 ans (Gazette des femmes, 2005, p. 14).

Dans cet extrait, l'attitude blasée d'une enfant de 11 ans face à la sexualité est présentée comme le résultat d'une consommation culturelle dictée par les publicitaires et la culture populaire et axée sur la séduction et l'apparence corporelle *sexy*. À cet effet, Duits & Van Zoonen (2006) font remarquer les différences produites dans les discours sur l'hypersexualisation entre les compréhensions des mini-jupes des années 1960 et celles du *string* des années 2000 suggérant que « there is a 'good', political way to reveal your body, and a 'bad', consumerist way » (p. 108). En effet, l'une des tendances récurrentes dans les discours sur l'hypersexualisation est celle d'opposer la (bonne) libération sexuelle de jadis à la sexualité ostentatoire des jeunes d'aujourd'hui, eux qui ne seraient que des

⁸⁰ Repéré à : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ostentation/56743>

⁸¹ Repéré à : <http://www.linternaute.com/dictionnaire/fr/definition/ostentation/>

consommateurs conformistes dans un monde superficiel et consumériste. À une époque où les choix de consommation sont politisés et moralisés comme autant de gestes individuels ayant des répercussions directes sur l'ensemble du social (Vigneault, 2011), les figures de l'hypersexualisation sont comprises comme s'opposant aux critères d'une consommation éthique et responsable qui demande un capital symbolique et des savoirs particuliers. Au même titre que les gens pauvres qui sont le plus souvent présentés comme des consommateurs excessifs et mal avisés, dépensant en frivolités au-delà de ce que leurs moyens ne devraient leur permettre (Hollow & Jones, 2010).

La classe sociale à travers ses « euphémismes moraux »

À propos de l'organisation française *Ni putes Ni soumises*, Nacira Guénif-Souilamas (2003) posait la question suivante : « Les putes et les musulmanes voilées sont-elles devenues les dernières figures repoussoir dans l'univers de filles et de femmes cernées dans les quartiers ? » (p. 54). Les « quartiers » dont parle Guénif-Souilamas sont ces citées HLM situées en périphérie de grandes villes européennes et qui abritent pour l'essentiel des populations issues de l'immigration et défavorisées, subissant une exclusion aussi bien économique que sociale. Sa question est certainement pertinente à la lumière des discours sur l'hypersexualisation et le port du voile puisque les figures voilées et hypersexualisées sont non seulement posées comme non consensuelles et excessives mais elles sont également souvent associées aux strates inférieures d'une hiérarchie sociale classisée. Si la classe sociale est un enjeu particulièrement prégnant dans les discours médiatiques sur le port du voile et l'hypersexualisation, c'est le plus souvent sous forme de non-dit qu'elle s'y retrouve et cette absence de référence explicite à la classe est certainement révélatrice à plus d'un égard. Elle participe notamment de la disparition, à tout le moins de la rareté de la classe sociale tant dans la recherche universitaire que dans les discours politiques et médiatiques actuels, s'inscrivant dans la croyance contemporaine en une société post-classes (Skeggs, 1997).

Il arrive que la classe soit évoquée au sens de conditions socioéconomiques, c'est-à-dire sans parler directement de classe sociale mais bien de milieux défavorisés, de pauvreté, etc. Par exemple, un article portant sur une étude menée en 2008 par des chercheur-es des universités de Montréal, du Nouveau-Brunswick et Tufts, titrait que les « filles de quartiers

défavorisés sont plus susceptibles d’avoir des relations sexuelles précoces ». ⁸² Ou encore, dans une chronique prenant position contre une éventuelle interdiction du voile intégral dans l’ensemble de l’espace public, la journaliste Michèle Ouimet (2010) affirmait ceci :

Une personne en autorité ne devrait pas porter le voile intégral, car c'est un fort symbole d'inégalité entre les hommes et les femmes, que cela plaise ou non aux musulmans. Par contre, la laïcité de la société n'est pas menacée parce qu'une femme se promène dans la rue ou dans le métro avec une burqa. De toute façon, elles ne sont qu'une poignée à porter le voile intégral. On ne va tout de même pas adopter une loi pour une cinquantaine de femmes souvent pauvres et isolées (Ouimet, 2010).

Cet extrait rend compte d’un argumentaire récurrent dans certains discours ou contre-discours sur le port du voile islamique, que l’on retrouve au sein de la FFQ notamment, mettant de l’avant l’exclusion socioéconomique des femmes voilées qui serait renforcée par des mesures d’interdiction trop drastiques du voile. En revanche, ce qui est frappant dans le commentaire de Ouimet est qu’il laisse entendre que ça ne vaudrait pas la peine d’adopter une loi qui ne concernerait au final qu’une poignée de femmes et qui plus est, de femmes « pauvres et isolées ». En revanche, une telle loi devrait s’appliquer aux personnes en position d’autorité, au statut social plus élevé, car *leur* voile représenterait bel et bien une menace à l’endroit de la société laïque.

Il reste que la classe sociale qui n’est pratiquement jamais nommée explicitement mais qui n’en est pas moins omniprésente, participant notamment de processus de subjectivation et de rapports sociaux spécifiques, est un enjeu passablement difficile à mettre en lumière dans les discours sur l’hypersexualisation et le port du voile. À ce titre, Skeggs (2005) suggère de tourner l’analyse vers les « euphémismes moraux » qui sont généralement employés pour aborder indirectement la question de la classe : « class is rarely named directly; rather, it is connoted ‘through moral euphemism’ whereby processes of interpretation ‘do the work of association’ [...]. Thus moral euphemism is one means by which the class identities of individual public figures are signalled (citée dans Tyler & Bennett, 2010, p. 379). C’est ainsi que Julien (2010), par exemple, définit le *girl power*, qui serait au « fondement même de la mode hypersexy », comme signifiant littéralement « ‘pouvoir de la fille agace’ ». Ce sont les filles punk des années 1970 qui ont inventé le *girl*

⁸² Repéré à : <http://nouvelles.umontreal.ca/content/view/1719/1/> Voir également une autre étude rapportée par Radio-Canada, menée par l’Organisation mondiale de la santé cette fois, qui permettrait « d’établir que les jeunes filles des milieux défavorisés, qui ont en moyenne des relations sexuelles quatre ans plus tôt que les jeunes filles de milieux aisés, présentent deux fois plus de risque de développer un cancer du col de l’utérus ». Repéré à : <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/sante/2009/12/21/001-Cancer-uterus.shtml#commentaires>

power. Habillées en ‘travailleuses du sexe’, elles appâtaient les hommes pour ensuite les rejeter » (p. 89). Il est frappant de voir comment sa définition, se voulant par ailleurs objective, fait l’amalgame de trois catégories de femmes marginalisées et peu privilégiées tant sur le plan économique que culturel et/ou symbolique : les agaces, les punks et les travailleuses du sexe. Ces types féminins, qui se rejoindraient tous dans la figure de l’hypersexualisée, fonctionnent ici comme euphémismes moraux permettant d’atténuer l’enjeu de classe sociale en référant à ce qui ne serait qu’un simple phénomène de mode. Ils suggèrent néanmoins une promiscuité sexuelle, une sexualité excessive, vulgaire, provocante, associée à la culture et aux classes populaires. Cela permet en retour aux autres femmes de se positionner comme modérées et respectables tout en réconfortant les critères mêmes servant au partage entre vulgarité et bon goût, immoralité et vertu, excès et norme : « [...] when something or someone is designated as excessive, immoral, disgusting, and so on, it provides collective reassurance that we are not alone in our judgement of the disgusting object, generating consensus and authorization for middle-class standards, maintaining the symbolic order » (Skeggs, 2005, p. 970).

Par ailleurs, l’éducation, ou plutôt le manque d’éducation, est certainement l’un des euphémismes les plus courants dans les discours associant l’hypersexualisation ainsi que le port du voile à une pauvreté culturelle, à défaut d’être toujours économique. Comme je l’ai démontré au chapitre 2, le manque d’éducation présumé des voilées et des hypersexualisées, des femmes issues de l’immigration et des mineures, est posé comme faisant problème et l’une des solutions proposées sera celle de leur inculquer une connaissance adéquate du passé. Aussi, l’une des conséquences de ce manque d’éducation serait l’aliénation et la passivité face aux messages de la religion, ou encore, du marketing. À l’inverse, bon nombre de discours laissent entendre que les femmes éduquées seraient nécessairement critiques face à ces messages et qu’elles ne pourraient donc pas être hypersexualisées ni voilées. C’est d’ailleurs pourquoi certains commentaires s’étonnent de voir des femmes « éduquées, pas bêtes, majeures et informées [qui se] pavanent ‘écourtichées’ » (Gazette des femmes, 2007b, p. 14). D’autres encore réitèrent la nécessité d’éduquer certaines femmes voilées qui n’appartiennent pas à une « élite modérée » malgré qu’elles soient diplômées et à l’aise sur le plan financier :

Lorsqu’une femme instruite et autonome financièrement vient nous dire qu’à ses yeux, son voile ne symbolise pas l’oppression et qu’elle le choisit librement, il faut lui expliquer qu’au Québec, la symbolique de ces quelques mètres de tissu

est sans équivoque. L'accepter ou la tolérer, c'est nier nos convictions (Collard, 2006).

Les problèmes du port du voile et de l'hypersexualisation participeraient du brouillage actuel des frontières servant traditionnellement à délimiter et régir les relations entre les classes et les groupes sociaux. Il deviendrait ainsi plus difficile de clairement « différencier la prostituée de la fille 'bien' » (Julien, *op. cit.*, p. 12), la femme pauvre de celle qui est « instruite et autonome financièrement » et, plus globalement, ce qui relève d'une culture légitime ou pas : « The ambivalence of distinguishing good from bad is amplified by the increased proximity of different groups in everyday life (via public movement, transport, omnivorous taste, etc.) » (Skeggs, *op. cit.*, p. 969).

À l'intersection de la classe sociale se trouvent également la race et la sexualité qui sont, elles aussi, bien souvent désignées à travers des euphémismes moraux. Par exemple, dans une lettre ouverte parue dans *Le Devoir* en 2005, un lecteur déplorait que les discours dénonçant l'hypersexualisation s'en prennent exclusivement au « string » des adolescentes sans se préoccuper de leurs pendants masculins :

Mais qu'en est-il de ces garçons au fond de culotte traînant jusqu'au sol? De ceux qui portent des tshirts tellement longs et tellement amples qu'on dirait qu'ils portent une jaquette pour dormir. Ceux qui, en plus, portent un bonnet de bain sur la tête et chaussent de grosses espadrilles blanches. Qu'en est-il de ceux qui sont si fiers de leur look 'pimp'? Que fait-on avec ces 'bling-bling' sans scrupule qui arborent leurs grosses et nombreuses chaînes et bagues en or, qui soit dit en passant, leur servent à montrer une certaine réussite qui n'est évidemment pas scolaire? [...] Ce style vestimentaire qui prône la violence et le machisme au plus au degré n'a pas plus sa place dans les écoles que le style 'guidoune' que les jeunes filles prennent tant de plaisir à adopter. Si on bannit, chez les jeunes filles, le string et le look 'pute' qui vient avec, on doit bannir également, chez les garçons, le style dealer-proxénète (Forest, 2005).

Sans jamais nommer la race ou la classe sociale, cet extrait définit un style vestimentaire qui est généralement associé au hip-hop, dans des termes laissant clairement entendre que ce style n'aurait aucune légitimité culturelle : « bonnet de bain », « bling-bling sans scrupule », « guidoune », « dealer-proxénète »⁸³. Le vocabulaire utilisé dévalorise le look hip hop sur le plan culturel en l'associant notamment à la criminalité et à l'ostentation. Les garçons auxquels il est fait référence n'auraient pas la légitimité de porter des « chaînes et bagues en or » puisqu'ils n'auraient pas les moyens de se les payer autrement que par la délinquance. Leurs bijoux feraient l'étalage excessif d'une réussite induite, se comprenant en terme d'argent facile plutôt que de succès scolaire, ainsi que d'une vulgarité propre aux parvenus.

Il faut dire que le hip hop, particulièrement le *gangsta rap*, est régulièrement présenté comme l'une des principales sources du problème de l'hypersexualisation. Son influence est jugée néfaste sur les jeunes qui consomment cette culture taxée de violente, sexiste et consumériste et qui est associée aux quartiers urbains défavorisés et noirs américains. Le terme « gang » lui-même est un puissant « mot-clé racialisé » (trad. libre, Grossberg, 2005, p. 82) mobilisé tant dans la représentation que la régulation des jeunes hommes, principalement noirs et latinos, en milieux urbains. De plus, le spectre du *gangbang*, au sens d'une « orgie organisée par un gang de rue » (Touzin, 2008), souvent présenté comme le fait d'une ou de quelques jeunes filles blanches et de plusieurs garçons noirs, y est également associé, s'inscrivant dans une longue lignée de « paniques race/sexe » (Stasiulis, 1999). Un article publié dans *La Presse* allait jusqu'à affirmer que, dans le quartier défavorisé et multiethnique Saint-Michel à Montréal, les « filles trouvent ça 'cool' de se prostituer » (Touzin, *op. cit.*) :

« Les gars n'ont plus à travailler aussi fort qu'avant pour recruter des filles. Les filles trouvent ça cool », observe à regret le commandant du poste de police du quartier, Fadhy Dagher. [...] Dans les vidéoclips et les films, l'image du souteneur est très glamour, souligne la sexologue Évelyne Fleury. Les adolescentes rêvent de sortir avec 50 Cent (chanteur de rap américain qui mène une vie de gangster). Et les adolescents rêvent d'être 50 Cent. « Dans un sens, les jeunes membres de gangs ne sont pas différents des autres jeunes. Ils reçoivent les mêmes messages de la société. Sexualité égale consommation », indique-t-elle (*ibid.*).

Tant la pauvreté que l'influence néfaste du hip hop et de la société de consommation, représentées par les membres de gangs de rue, pousseraient non seulement les filles provenant d'un quartier comme Saint-Michel à se prostituer mais aussi à trouver ça « cool » de le faire. Par ailleurs, cela soulève à nouveau la question de la respectabilité, elle-même constitutive de la classe sociale. À ce titre, la définition qu'offre Skeggs (1997) de la « respectabilité » est intéressante parce qu'elle met en lumière ses dimensions morale, éthique et politique : la respectabilité fonctionne à la fois comme critère d'appartenance à un groupe (être respectable en tant que femme par exemple) et objet de savoir, comme moyen de rendre visible sa moralité dans l'espace public et comme signe d'individualité. Être respectable c'est, entre autres, être capable de contrôle sur soi et plus précisément, dans le cas des femmes, sur sa sexualité. Mais dans un contexte posé comme moderne/laïque et égalitariste, ce contrôle signifie non seulement une sexualité modérée et

⁸³ L'appellation « dealer-proxénète » se retrouve également chez Julien (*op. cit.*).

vertueuse mais également une agentivité sexuelle. Ainsi, les figures du voile et de l'hypersexualisation s'opposent aux critères bourgeois d'une bonne féminité qu'elles participent à produire à la fois, dont celui d'un corps ni trop ni trop peu sexualisé, d'une sexualité modérée mais pas effacée pour autant.

3.3 Frontières

Dans le premier chapitre, « Féminisme(s) et égalité des sexes », j'ai démontré que l'hypersexualisation et le port du voile islamique représentent à la fois un terreau fertile d'antiféminismes et un terrain privilégié des luttes féministes pour l'hégémonie. Des luttes pour l'hégémonie qui, par ailleurs, sont typiquement marquées par la négociation et l'érection de frontières effectuant des séparations contingentes et conjoncturelles. Aussi, l'un des principaux enjeux à ressortir des médias et de la culture populaire comme contexte de problématisation de l'hypersexualisation et du port du voile sont justement ces frontières qui y sont continuellement dressées, contestées, renforcées. À commencer par celles qui délimitent un Nous et un Non-nous (Bilge, 2010), en produisant les figures hypersexualisées et voilées comme appartenant à des mondes à part d'une soi-disant norme, d'un Nous modéré et consensuel, en plus d'opposer ces figures entre elles. Encore une fois, la sous-sexualisation des femmes voilées tout comme l'hypersexualisation des jeunes filles sont perçues comme excessives, de mauvaises formes de sexualisation qui transgressent les normes d'un bon corps féminin sexualisé et posent à la fois certaines femmes comme « juste assez » sexualisées, donc normales.

Dans cette section, je présenterai d'abord les manières par lesquelles les figures du voile et de l'hypersexualisation sont produites comme faisant partie de mondes à part, méconnus du grand public mais à propos desquels il importe de s'informer afin de se prémunir contre les menaces qu'ils posent. Ensuite, je montrerai comment les récits des rencontres avec ces mondes, qu'elles soient potentielles ou effectives, participent à délimiter différentes frontières symboliques et/ou spatiales, reléguant certains corps et certaines pratiques à l'intimité ou à des lieux spécifiques. Bon nombre de discours médiatiques circonscrivent en effet des lieux où se produisent des rencontres plus ou moins légitimes, et plus ou moins fâcheuses, selon les sujets/objets qu'elles mettent en contact. Les médias eux-mêmes sont fréquemment posés comme lieux de rencontres accidentelles et ils agissent comme instruments de spatialisation, délimitant les espaces et rendant visibles des sujets, permettant ainsi la rencontre entre ces différents mondes. C'est pourquoi je discuterai

quelques-uns des processus d'édification et de négociation des frontières par le biais de deux exemples ou lieux d'analyse impliquant des formes de médiation spécifiques : la pornographie sur Internet et la territorialisation effectuée par des discours médiatiques à propos du voile qui délimitent différents espaces urbains. J'aborderai ainsi plus en détails ces enjeux de frontières selon que les discours des médias et de la culture populaire portent sur l'hypersexualisation ou le port du voile islamique. En effet, il m'est apparu que si, dans les deux cas, des processus particuliers de production et de surveillance des frontières sont à l'œuvre, définissant des espaces et leur accordant des valeurs distinctes, accordant une légitimité et une autorité à certains sujets, ils suggéreraient néanmoins des pistes d'analyse différentes.

3.3.1 Des mondes à part

L'une des premières frontières à être érigée, renforcée et surveillée à travers les discours médiatiques à propos du voile et de l'hypersexualisation est certainement celle entre une norme qui correspondrait à un segment majoritaire de la population québécoise et les mondes singuliers de l'adolescence et de la religion/culture musulmane. Ces mondes à part sont régulièrement produits comme opaques, possédant leurs propres codes, et donc dangereux pour l'ensemble de la société. Le monde de l'adolescence hypersexualisée représenterait notamment les excès de l'individualisme et du consumérisme actuels tandis que celui des musulmanes voilées illustrerait les dérives du communautarisme et le repli identitaire. À ce titre, ils sont compris comme particulièrement aliénants pour les femmes et les filles, prisonnières de ces microcosmes à l'intérieur desquels s'exerce un contrôle de leurs corps et de leurs sexualités. Les filles hypersexualisées feraient ainsi montre d'une sexualité « trop publique » tandis que celle des femmes voilées ne le serait pas assez, ces dernières rendant visibles non seulement une ségrégation sexuelle mais également une appartenance religieuse qui n'auraient pas lieu d'être dans l'espace public.

Les figures voilées et hypersexualisées servent à révéler les dangers que contiennent les mondes auxquels elles appartiennent et à enjoindre la majorité, c'est-à-dire la norme constituée de bons sujets sexualisés, à agir afin de s'en prémunir. La majorité est en effet posée à la fois comme bienveillante et libératrice mais également menacée et pressée d'agir. Ceux et celles qui sont perçus comme ne prenant pas suffisamment au sérieux les menaces de l'hypersexualisation et du voile islamique sont généralement accusés de naïveté voire de complicité. Par exemple, l'essayiste et pourfendeuse du voile islamique Djemila

Benhabib, réitère sur différentes tribunes le message que l'Occident, le Québec plus spécifiquement, court à sa perte en ne reconnaissant pas le danger d'« islamisation » qui le guette. La religion/culture musulmane poserait une menace tangible aux droits et libertés occidentaux, instrumentalisés par des islamistes pour parvenir à leurs fins. Ainsi, à un animateur de télévision qui lui demandait s'il y avait des crimes d'honneur au Québec et au Canada, Mme Benhabib a eu cette réponse :

il y en a certainement [...] et malheureusement je n'ai pas vu notre État prendre au sérieux ces crimes d'honneur. [...] N'attendons pas qu'il y en ait plus, réagissons ! Parce que l'assassinat c'est l'acte ultime mais avant ça il y a tout le calvaire que vivent les filles et vivent les femmes, c'est-à-dire un contrôle perpétuel des allées et venues, de leurs vêtements, de leur sexualité, de leur téléphone, de leurs amours.⁸⁴

Les pourfendeurs de l'hypersexualisation enjoignent également à s'ouvrir les yeux et à prendre au sérieux la menace qui pèserait sur les jeunes filles et, par extension, sur l'ensemble du tissu social et moral :

Nombriil à l'air, mini-débardeurs, string dépassant de leur jean taille basse, elles ont sept, neuf, douze ou quatorze ans. Proies idéales des marchands de la mode, elles apprennent à séduire par la mise en valeur sexuelle de leur être. Elles se transforment ou sont transformées en nymphettes et en mini-femmes fatales. Les parents sont dépassés ou complices (Poulin & Laprade, 2006).

Ces deux extraits ont en commun d'alerter sur des dangers imminents en levant le voile sur des réalités particulières. C'est-à-dire, celle des femmes musulmanes prisonnières de leur communauté et de leur famille et celle des filles occidentales qui sont les proies des industries de la mode et pornographique. C'est ainsi que, encore une fois, plusieurs experts qui se prononcent à propos du voile et de l'hypersexualisation agissent en partie comme des entrepreneurs moraux, en croisade pour l'adoption de politiques publiques et le renforcement de lois ou simplement pour conscientiser la population en général et les autorités en particulier.

Cependant, plus encore qu'entrepreneurs moraux, ces experts agissent en tant qu'« explorateurs sociaux » (Hollow & Jones, *op. cit.*), parcourant et donnant à voir ces mondes supposés mystérieux, produisant du savoir sur ces groupes méconnus de la majorité. Pour y parvenir, ils n'hésitent pas à parler de et à représenter différents groupes sociaux qu'ils connaissent bien pour en avoir déjà fait partie ou pour les avoir côtoyé et s'être plongé dans leurs mondes. Le rôle des explorateurs sociaux étant justement de découvrir et faire découvrir des réalités problématiques ainsi que de proposer des solutions

⁸⁴ Diffusé le 16 octobre 2011 sur les ondes de la SRC.

pour les surmonter : « to uncover [...] shocking findings and to provide a way out » (p. 318). C'est le cas notamment de Léa Clermont-Dion, une jeune femme « [â]gée de 20 ans, [qui] milite pour l'amélioration des conditions des femmes depuis qu'elle a 14 ans » (Allard, 2012), qui cherche à sensibiliser tant le grand public que les décideurs aux méfaits de l'hypersexualisation. Elle incite à agir pour régler le problème tout en témoignant de la réalité des jeunes d'aujourd'hui. Par exemple, dans une capsule vidéo en ligne où elle déplore les façons par lesquelles l'industrie publicitaire et le marché de la mode ciblent et exploitent les jeunes filles, elle passe constamment du « eux » au « nous » pour parler des jeunes. Elle se pose ainsi à la fois comme autorité extérieure et témoin de l'intérieur :

Je pense que les mœurs des jeunes sont vraiment influencées par les publicités sexys parce qu'on parle d'un phénomène qui est systémique. [...] L'éducation passe par l'image, l'éducation passe par la publicité, on est bombardé immensément ma génération par des images. [...] Je pense qu'en tant que parents on a une grande responsabilité de ce que nos enfants deviendront plus tard et si l'éducation de nos enfants passe par la publicité, ben faudra pas s'étonner de voir des conséquences sur les mœurs de nos enfants dans le futur. C'est-à-dire que nos rapports sexuels vont fondamentalement changer, tout comme nos rapports sociaux en général.⁸⁵

Les mondes des voilées et des hypersexualisées sont régulièrement construits comme à part de celui de la majorité, du monde commun, normal, par des experts mais également par des journalistes qui s'emploient à les exposer au grand public. Dans une logique classique de pouvoir/savoir, c'est-à-dire du rapport entre l'exercice du pouvoir qui crée du savoir et du savoir qui a en retour des effets de pouvoir (Foucault, 1975), non seulement des réalités propres aux adolescentes et aux femmes musulmanes voilées sont produites comme relevant de mondes à part, mais ces derniers sont également explorés, révélés et expliqués à la majorité. Par exemple, des articles de journaux, éditoriaux, reportages télévisés ou interventions d'experts s'efforcent de faire connaître et comprendre la vie (sexuelle) secrète de « nos » jeunes. C'est le cas notamment d'un « Petit lexique cochon pour parents avertis » (Chouinard, 2005b) qu'a publié *Le Devoir* dans le cadre d'un dossier spécial consacré à l'hypersexualisation. Ce lexique se voulait initier les adultes au vocabulaire quasi crypté des adolescent-es d'aujourd'hui dépeint-es comme des « [a]mateurs de sensations fortes et internautes branchés sur des images à saveur pornographique [qui] se lancent dans un blitz sexuel comme s'il s'agissait d'un passage obligé teinté de la plus banale des normalités » (*ibid.*). Il est à noter l'idée de « passage » qui, à l'instar du rituel et

⁸⁵ Repéré à : <http://vimeo.com/30413273>

de l'initiation, revient régulièrement qualifier le monde des adolescent-es qui est ainsi associé à la communauté, voire à la société secrète ou encore la tribu. Parmi les mots qui se retrouvent dans le lexique parce qu'ils témoigneraient du monde hypersexuel de l'adolescence, on retrouve la « fellation ». Associée à la marchandisation de la sexualité, sa popularité soi-disant croissante y est attribuée non pas au désir (et encore moins au besoin) d'expérimenter des filles mais plutôt à leur volonté de préserver leur « virginité pour le prince charmant, auquel elles rêvent toujours malgré des vendredis soirs olé olé. Les spécialistes s'inquiètent de voir des fillettes du primaire marchander une 'pipe' contre des cadeaux, de la plus banale cigarette à un joli vêtement » (*ibid.*). En d'autres mots, les adolescentes hypersexualisées s'adonneraient à certaines pratiques sexuelles soit par vénalité, pour obtenir quelque chose en retour, soit par puritanisme, afin de préserver leur pureté virginale. Cela vient réarticuler pour une énième fois la dichotomie de la « maman » et la « putain » (*sic*) qui est construite par et constitutive d'idéaux bourgeois de la féminité : « the good wife and the virginal daughter » (Bell, 1994, p. 40). Fait à remarquer, les motivations des gars à recevoir de telles fellations, et parfois à payer pour les recevoir, ne sont pas discutées. Il n'est pas non plus présumé que des garçons puissent performer des fellations sur d'autres garçons.

Aussi, apprend-t-on dans le lexique, la fellation (hétérosexuelle) serait pratique courante lors de « sofa party » auxquels s'adonneraient de nombreux jeunes : « dans un sous-sol laissé aux jeunes par des parents inconscients ou trop confiants, une rangée de garçons s'installent confortablement sur le sofa usé. Les filles défilent les unes après les autres et besognent en changeant de partenaire, jusqu'à épuisement... » (Chouinard, *op. cit.*). Le monde à part des adolescent-es est ainsi posé comme dangereux précisément parce qu'il échappe à la vue des parents - qui seraient excessivement ignorants ou confiants envers ce qui mériterait pourtant d'être suspecté, craint. Le sous-sol comme lieu caché, échappant au regard des parents et investi par les jeunes revient par ailleurs souvent. Par exemple, dans un autre article de Chouinard (2005a) qui affirme que « [l]es trips à plusieurs dans l'obscurité des sous-sols sont monnaie courante ». Bien sûr, il n'est pas nouveau que le sous-sol soit représenté comme le lieu par excellence d'expérimentation sexuelle des jeunes. Ce dernier participe d'ailleurs d'espaces domestiques spécifiques suggérant la maison familiale avec sous-sol aménagé, située le plus souvent en banlieue ou dans des quartiers résidentiels de classe moyenne, et non pas l'appartement. Mais ce qui s'y passe

aujourd'hui serait bien pire que « le *slow* cochon du vendredi soir » (Robert, 2005, p. 12) de jadis qui lui était supposément bon enfant. La frontière entre jeunes et adultes est ainsi produite par et sert un discours hégémonique définissant le comportement sexuel précoce et le caractère inacceptable et dangereux de celui-là. La fellation est certainement pratiquée par un grand nombre d'adultes mais, chez les plus jeunes, elle associée à une pratique amoral et anormale⁸⁶, parfois exécutée en groupe et à la chaîne, sur de vieux sofas, par des filles soumises qui vont jusqu'à s'épuiser.

Par ailleurs, suggérer que le monde de l'adolescence gagnerait à être davantage connu et surveillé par les adultes ne revient pas à dire que tous les adultes font montre d'une attitude morale envers la sexualité. Comme je le développerai à la section 3.3.3, le monde des adultes est souvent présenté comme corrupteur de la sexualité des jeunes, en particulier au travers de représentations inappropriées de la sexualité qui sont rendues disponibles aux adolescent-es par le biais de marchandises culturelles et de technologies médiatiques. Je me contenterai pour l'instant de souligner le rôle paradoxal que tiennent les adultes dans des discours qui les positionnent à la fois comme corrupteurs du monde de l'enfance et comme population majoritaire, responsable, ayant le devoir de protéger les jeunes contre les dangers qu'ils représentent pour eux-mêmes et pour l'ensemble de la société. Par exemple, une étude relatée dans *La Presse* en venait à la conclusion (rassurante) que de parler de sexualité avec les jeunes pourrait contribuer à en « retarder l'action » : « Les adolescents de 14-17 ans qui n'ont pas de discussions avec leurs parents à ce sujet sont deux fois plus actifs sexuellement que les autres » (Mathieu Perrault, 2011). À l'inverse, la mauvaise sexualité et son influence particulièrement délétère chez les plus jeunes, est continuellement imputée au monde des adultes : « [a]ujourd'hui, les enfants baignent dans la sexualité adulte. Ils consomment très jeunes de la pornographie, tandis que les magazines pour filles ne cessent de traiter du sexe et de la séduction [...]. Plaire passe par une féminisation adulte des jeunes filles et par leur objectivation sexuelle » (Poulin, 2009).

Le principal paradoxe de la frontière entre le monde des jeunes et celui des adultes, telle qu'elle est établie à travers les discours médiatiques à propos de l'hypersexualisation, réside toutefois dans la relation entre la catégorie d'âge et la

⁸⁶ Voir à nouveau la citation de la Dre Baltzer (p. 99) laissant entendre qu'il n'est ni normal ni souhaitable d'avoir des « relations oro-génitales avant d'avoir des pénétrations » vaginales.

sexualisation. En effet, si on accuse les jeunes d'adopter des comportements sexuels et des tenues qui ne sont pas de leur âge, ces mêmes comportements et tenues seraient trop « jeunes » pour les adultes plus âgés : « *faire jeune* est devenu plus important que d'avoir l'air distingué ou intelligent! Les adultes, les baby-boomers en particulier, ne veulent pas vieillir et empruntent aux jeunes leurs habits et leurs coiffures » (italiques originales, Julien, 2009, p. 11). En d'autres mots, les plus jeunes imiteraient les adultes qui eux-mêmes emprunteraient les codes des jeunes par refus de vieillir. Et dans chacun des cas, la sexualisation serait inappropriée et excessive puisque qu'elle transgresserait les normes du bon corps sexualisé et de la bonne sexualité se comprenant en termes d'âge notamment. Plus précisément, ce n'est pas tant l'âge qui est généralement en cause que différents moments d'un cycle de vie auxquels sont associés des comportements, sexuels notamment, et des rôles sociaux spécifiques : « Les enfants se comportent comme des adolescents, les adolescents comme des adultes, et nombre d'adultes sont en crise d'adolescence... Il y a non seulement perte des repères intergénérationnels, mais également brouillage des rôles sociaux » (Poulin, 2009). Cette citation tirée d'un texte publié dans les *Nouveaux cahiers du socialisme*, dénonçant notamment la « mode hypersexualisée » et la « publicité 'porno chic' », laisse entendre qu'il y aurait un cours normal des choses, des moments bien circonscrits et inscrits dans une ligne temporelle posée comme naturelle et venant rythmer la vie de chacun. L'artificialité de la sexualité marchande viendrait corrompre cet ordre naturel des choses en bouleversant, entre autres, ses catégories d'âge ou moments de vie particuliers : l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte. L'auteur s'en prend ainsi à une société consumériste normative qui pousserait les jeunes à consommer et à pratiquer trop tôt une sexualité « adulte » de la même manière qu'elle générerait une « tendance au tout-jeunesse et au toujours jeune des mœurs sociales [...] à l'œuvre dans les industries du sexe depuis un bon moment déjà » (*ibid.*). Or il réfère à un cycle de vie hétéronormatif et un axe temporel bourgeois, basés sur la procréation, la famille et l'économie, identifiés comme tels par la littérature *queer* notamment : « birth – childhood – adolescence – early adulthood – mariage – reproduction – child rearing – retirement – old age – death – kinship inheritance »⁸⁷.

Ainsi, même lorsqu'il n'est pas explicitement nommé, l'âge fonctionne comme catégorie

⁸⁷ Ce modèle spécifique d'une ligne de vie hétéronormative a été proposé par Jodie Taylor (2012). Par ailleurs, les théories *queer* s'en prennent au « narratif générationnel » qui sous-tend la construction d'une culture hétéronormative prescrivant « l'appartenance profonde et normale à la société » (trad. libre, Berlant & Warner, 2002, p. 194).

qui suit et ponctue une ligne temporelle hétéronormative. C'est elle qui informe, notamment, la frontière entre le monde des adolescent-es et celui des adultes ainsi que les normes de leurs sexualisations respectives. Une frontière qu'il importe de renforcer puisqu'elle est bousculée par l'hypersexualisation des jeunes comme celle des personnes plus âgées.⁸⁸ Plus encore, c'est l'âge naturel de la sexualité qui serait mis à mal :

La sexualité n'a plus d'âge aujourd'hui ! Elle est inscrite partout : chez les enfants, les adolescents, les adultes et les personnes âgées. Le Viagra s'insère bien dans ce paysage-là ! [...] les jeunes d'aujourd'hui écoutent la même musique que leurs parents. Ils s'habillent souvent de la même façon. Ils se teignent les cheveux de la même couleur. Ils sont *cools* comme leurs parents. Et ils pratiquent le sexe comme leurs parents (Baltzer, citée dans la Gazette des femmes, 2005, p. 18).

S'il est un moment du cycle de vie auquel avoir des relations sexuelles est considéré comme précoce, il y en a un autre auquel il serait naturel d'arrêter d'avoir un certain type de relations sexuelles. À tout le moins, il serait contre-nature de stimuler artificiellement ses capacités sexuelles, comme en fait foi l'évocation du *Viagra* dans l'extrait ci-dessus. Les adultes refuseraient non seulement de vieillir mais ils refuseraient la fatalité du vieillissement. Au même titre que les adolescent-es précoces, ils s'opposeraient ainsi à ce qui serait naturellement de leur âge. La sexologue et auteure Jocelyne Robert (*op. cit.*) va également en ce sens lorsqu'elle dénonce le « sexe juvénile » (p. 111) qui serait désormais pratiqué par les adultes : « On assiste à un mouvement de *viagramania* : dans les publicités québécoises, des hommes, de toutes origines ethniques et de tous âges, carburant au Viagra » (italiques originales, p. 106). En d'autres mots, la sexualité – habituellement associée au monde des adultes – deviendrait « juvénile » dès lors qu'elle est soutenue par un recours au *Viagra*. C'est-à-dire que des hommes âgés, dont les capacités à performer sexuellement seraient naturellement réduites, prennent un médicament pour les aider à avoir une érection. C'est en partie ce « culte » de l'érection et de la performance sexuelle qui serait « juvénile » : les personnes plus âgées devraient savoir que la (bonne) sexualité ne se résume pas à ça. Par ailleurs, la mention qui est faite par Robert de l'ethnicité est frappante et laisse entendre une compréhension différenciée des pratiques sexuelles selon l'appartenance ethnique ou raciale. Plus encore, cela vient actualiser une conception

⁸⁸ Voir à ce sujet Michel Dorais (2012) dont l'essai *La sexualité* déplore notamment l'hypersexualisation des personnes âgées qui ont recours à la chirurgie esthétique, ou encore, qui « posent nus » : « Le sociologue consacre tout un chapitre de son livre à un phénomène peu souvent évoqué: l'hypersexualisation des personnes âgées, un phénomène, selon lui, beaucoup plus réel, et aux conséquences parfois plus fâcheuses, que la surmédiatisée hypersexualité des jeunes » (Galipeau, 2012).

biologisante de la sexualité essentialisant en retour l'âge et l'ethnicité. Il ne faut pas non plus ignorer le genre qui joue un rôle majeur à l'intersection de l'âge dans la délimitation de la bonne sexualité et de ses frontières. Les jeunes filles comme les femmes plus âgées transgresseraient non seulement ce qui est propre à leur âge, moment d'un cycle de vie hétéronormatif, mais aussi à leur genre qui les amènerait à favoriser l'amour à la sexualité, la procréation au loisir : « ces femmes [qui adoptent des tenues hypersexualisées] ne sont pas toutes en âge de procréer, puisque des fillettes, des *ado-naissantes*, des adolescentes et des femmes ménopausées suivent cette mode » (Julien, 2010).

Expérience et exploration sociale

L'expertise de ceux et celles qui se prononcent à propos du voile ou de l'hypersexualisation provient bien souvent de leur expérience : ils et elles côtoient ou ont vécu directement la réalité de la religion/culture musulmane, ou encore celle de l'adolescence, et sont ainsi considérés aptes à témoigner de ces « mondes mystérieux ». C'est entre autres le cas de Djemila Benhabib qui est certes une personnalité médiatique controversée dont les propos ne font pas l'unanimité⁸⁹ mais qui est néanmoins régulièrement présentée dans les médias comme « une détentrice du vrai sens du voile » (Bilge, 2006, p. 6), à l'instar de Chahdortt Djavann ou Fadela Amara en France. En effet, Mme Benhabib sert souvent d'experte et d'autorité sur la question du port du voile : « Selon elle, le voile charrie l'oppression et les inégalités vécues par trop de musulmanes, partout dans le monde. Point à la ligne » (Lortie, 2009). Sur le plateau québécois de la populaire émission de télévision *Tout le monde en parle*⁹⁰, l'animateur a clairement fait appel à son expertise en s'adressant à elle comme à une spécialiste de l'intégrisme islamiste plutôt qu'une auteure polémiste - ce qui lui a été reproché par la suite par certains commentateurs (voir Cassivi, 2011). L'animateur lui a en effet posé des questions se présentant comme objectives mais néanmoins tendancieuses telles que : « qui sont les frères musulmans », « comment la gauche québécoise participe-t-elle à l'essor de l'islam politique », ou encore, « quels problèmes ça entraîne l'affichage ou le port de symboles religieux dans l'espace public au Québec » ? Forte de ses deux best-sellers, l'un relatant son histoire personnelle l'ayant menée de l'Algérie au Québec en

⁸⁹ Suite à la parution de son livre *Les soldats d'Allah à l'assaut de l'Occident* (Benhabib, 2011) et dans la foulée de sa tournée de promotion médiatique, deux chroniqueurs au quotidien *La Presse*, Patrick Lagacé et Marc Cassivi lui ont respectivement reproché un « ton hystérique [et des] formules alarmistes » (Lagacé, 2011) et d'avoir écrit « un brulot catastrophiste sur l'Islam [...] un bazar de sophismes » (Cassivi, 2011).

⁹⁰ Diffusé le 16 octobre 2011 sur les ondes de la SRC.

passant par la France et l'autre se voulant le fruit de recherches exhaustives sur les rouages de l'« islam politique », la parole de Benhabib est ainsi considérée par plusieurs comme étant non seulement légitime mais également crédible, vraie, lorsque vient le temps de se prononcer à propos du voile et du monde musulman en général :

Benhabib, qui a déjà vu les 'fous de Dieu' en action, montre, avec preuves à l'appui dans quelque 300 références en notes de bas de page, comment ces adeptes du tiers-mondisme considèrent plus importantes les vociférations antiimpérialistes des Ahmadinejad, Assad et autres dictateurs sanguinaires que le massacre de leurs populations. L'essayiste montre comment les intégristes savent habilement tirer parti des chartes des droits et de la promotion du multiculturalisme, supportés en cela par une partie des féministes et de la gauche terrorisée par la peur d'être accusée d'islamophobie (Audet, 2011).

Cette critique publiée sur *Sisyphes.org* montre bien la double légitimation qui est faite de la parole de Benhabib : elle possède à la fois le vécu (elle a connu l'intégrisme en Algérie) et la connaissance informée de son objet (son ouvrage contient « quelque 300 références »). Il faut dire que Benhabib elle-même présente et justifie régulièrement son expertise en invoquant, d'une part, ses origines algériennes ainsi que sa connaissance directe de la religion/culture musulmane et, d'autre part, les recherches qu'elle mène sur la question depuis de nombreuses années : « ça m'a pris 15 ans pour écrire *Ma vie à contre-Coran* parce que vous savez lorsqu'on parle d'une chose aussi complexe, lorsqu'on touche à des enjeux aussi sensibles ça prend une expérience et ça prend également des connaissances ».⁹¹ Ainsi, l'expérience de Benhabib, reconnue en tant que lieu de production d'un savoir légitime, ne tient pas qu'à son vécu mais également à son érudition – et j'ajouterais, à son apparence physique et son éloquence – qui lui confèrent une position de sujet de discours. En effet, ce ne sont pas tous les sujets dont l'expérience est mise de l'avant comme digne d'être un lieu de production de savoir et de légitimité politique. C'est-à-dire que si le vécu de certains sujets est reconnu, il ne leur confère pas automatiquement une parole et une autorité dans les discours. De manière générale, l'expérience possède deux statuts reliés et constitutifs dans les discours médiatiques sur l'hypersexualisation et le port du voile : elle confère leur autorité aux experts et elle est objectivée comme étant propre aux adolescentes et aux femmes voilées. L'expérience, comprise comme preuve incontestable tant du savoir de l'expert que de la réalité révélée, construit à la fois les réalités des femmes voilées et des jeunes filles hypersexualisées comme objectives et relativement homogènes. Elle

⁹¹ Entrevue à l'émission *Ici et là*, épisode #73, 2011.

suppose ainsi l'existence d'une réalité objective et l'appréhension privilégiée puisque subjective, personnelle et/ou directe, de cette réalité (Scott, 1991). Autrement dit, l'expérience qui confère à certaines personnes un statut d'expert, leur permettant de rendre compte des mondes à part ou des réalités particulières que seraient, en l'occurrence, l'adolescence hypersexuelle et le port du voile dans la religion/culture musulmane, est en partie produite par et productrice de ces réalités.

Bon nombre de discours décrivent et expliquent l'hypersexualisation des jeunes et le port du voile islamique comme des problèmes attribuables à de nouvelles réalités à l'échelle occidentale et mondiale (la surenchère sexuelle dans les médias et la surconsommation; la montée des intégrismes religieux et l'immigration) mais les identités « adolescente » et « femme musulmane voilée » restent quant à elles posées comme a-historiques et universelles. Par exemple, si plusieurs experts se penchent sur l'hypersexualisation et ses conséquences néfastes sur les jeunes, ils ne remettent pas pour autant en question l'adolescence en tant que catégorie sociale contingente qui est apparue et s'est développée comme n'étant ou ne devant pas être sexualisée.⁹² Plus encore, ces mondes à part et leurs catégories identitaires constitutives servent, bien souvent, à protéger les experts contre certaines attaques et à appuyer la légitimité de leur expertise. C'est ainsi que des accusations de racisme à l'endroit de Benhabib, de ses prises de position souvent véhémentes à propos du voile et de la religion/culture musulmane, pourront être discréditées sur la base de ses origines algériennes. De la même manière, la majorité se soustrait elle aussi à ces attaques en invoquant l'appartenance identitaire de ces experts qui se prononcent contre le port du voile islamique : « Au Québec, après des années de féminisme et de batailles pour l'égalité à tous les niveaux, ce symbole est donc celui de la

⁹² Grossberg (*op. cit.*) rappelle que l'apparition de l'adolescence en tant que catégorie sociale vient, en partie, avec le développement du capitalisme, de l'économie de marché et du temps de loisirs. Avant la fin du 19^e siècle, les jeunes des classes laborieuses étaient largement considérés en tant que force de travail et l'on passait directement de l'enfance à l'âge adulte – comme c'est le cas aujourd'hui encore dans certaines sociétés où le concept d'adolescence est à peu près inexistant. Ainsi, il est possible de considérer l'adolescence en tant que construit socio-historique qui, avec le temps, a su acquérir une valeur à la fois symbolique et marchande, attrayante pour et définie par l'industrie, la publicité, le marketing. Voir également Daoust (2005) qui souligne « comment s'est construit historiquement le concept d'adolescence (ainsi que la sexualité qu'on lui attribue) vue comme universelle et statique, alors que l'adolescence, comme étape de la vie, est une invention créée par des conditions politiques et économiques » (p. 139).

soumission et il dérange. Et lorsque la dénonciation vient d'une musulmane [Nabila Ben Youssef], cela nous libère de notre rectitude politique » (Canal vie, 2007).⁹³

Explorer et témoigner des mondes à part de l'adolescence et de la religion/culture musulmane revient à objectiver une expérience, à légitimer un vécu comme lieu de savoir, et à produire une différence ainsi que la norme dont elle varie. En posant les hypersexualisées et les voilées comme potentiellement aliénées et opprimées par les mondes à part auxquels elles appartiendraient, les discours médiatiques placent une fois de plus les figures du voile et de l'hypersexualisation dans des dyades aliénation/libération, oppression/résistance. Ainsi, Léa Clermont-Dion ou Djemila Benhabib peuvent témoigner de ces mondes comme de leur propre expérience parce qu'elles ont fait le « bon choix » : celui de la résistance. Elles se posent comme libérées de ces réalités oppressantes et, par conséquent, à même de poser un regard informé et réfléchi sur celles-là :

Ayant souffert elle-même d'anorexie nerveuse, Léa Clermont-Dion n'hésite pas, quand son horaire chargé le lui permet, à [...] partager son expérience avec les jeunes et discuter de l'hypersexualisation. 'L'hypersexualisation? Ils ne savent même pas ce que c'est. Ils ne peuvent même pas mettre de mots sur ce qu'ils ressentent' [...] Léa Clermont-Dion tient aussi à leur dire qu'une souffrance peut se transformer en un formidable moteur pour évoluer et faire changer les choses. 'Sans ces années où je n'allais vraiment pas, je ne crois pas que je serais rendue là où je suis maintenant [...]' » (*La Presse*, 2011).

Benhabib se réclame quant à elle d'une liberté qui serait refusée à un grand nombre de ses consœurs musulmanes et qui lui proviendrait notamment de son éducation à l'occidentale par un père qu'elle qualifie de « féministe » - une liberté d'action en dépit des menaces de mort dont elle fait l'objet et de la répression qu'elle a connue dans son pays d'origine, l'Algérie. Une liberté de pensée également, la protégeant de la rectitude politique qui transformerait trop d'intellectuels de gauche en complices de l'islamisme. Plus encore, c'est précisément parce qu'elle a connu et surmonté l'absence de liberté qui caractériserait intrinsèquement la réalité des femmes dans les pays musulmans qu'elle se voit reconnaître la capacité de parler :

La naïveté navrante des bien-pensants, que l'auteure qualifie d'idiots utiles, s'appuyant sur des analyses gauchistes figées, fait ainsi le jeu des pires ennemis de la liberté, un mot très cher à Djemila Benhabib, qui sait ce que cela veut dire

⁹³ L'humoriste Nabila Ben Youssef ainsi que la chanteuse Lynda Thalie, toutes deux d'origine maghrébine, sont très critiques vis-à-vis du port du voile et elles sont, à ce titre, fréquemment mobilisées dans les médias. Notamment, dans un billet publié sur son blogue à propos de l'autobiographie de Lynda Thalie, Martineau (2011) salue la dénonciation qu'elle y fait « du voile et de l'intégrisme religieux » : « Si c'était un 'Québécois de souche blanc et catholique' qui écrivait ce genre de propos, il se ferait traiter de xénophobe par les bien-pensants. Mais Lynda Thalie est née en Algérie et a été confrontée très jeune aux horreurs du fondamentalisme religieux. Elle peut donc nous parler dans le blanc des yeux en toute liberté ».

d'en être dépossédée. [...] Il faut savoir gré à Djemila Benhabib de nous mettre en garde contre l'aveuglement, la culpabilisation à outrance et une trop grande tolérance à l'égard de ceux et celles qui s'attaquent à la racine même de nos valeurs » (Audet, *op. cit.*).

Ces deux extraits illustrent bien les façons par lesquelles l'expérience est objectivée dans les discours médiatiques sur l'hypersexualisation et le port du voile alors qu'elle permet à celles qui ont vécu, ou survécu aux mondes à part des hypersexualisées et des voilées de pouvoir en parler, mais aussi de se positionner comme en dehors de ceux-là. C'est précisément leur statut de désaliénée qui leur accorde un regard et une conscience aiguisés, dont seraient dépourvues celles qui sont encore dans ces mondes et qui subissent quotidiennement leur oppression. Contrairement à ces dernières, Clermont-Dion et Benhabib possèderaient le sens et maîtriseraient le langage pour nommer l'hypersexualisation et le port du voile en tant qu'expériences oppressantes. À cela s'ajoute un statut d'expert qui confère une légitimité à leur parole, leur permettant de l'utiliser à bon escient, en étant « dans le vrai » (Foucault, 1971, p. 37).

L'idée n'est pas de plaider ici pour une véritable objectivité mais bien pour une prise en compte du caractère singulier, construit et situé de l'expérience ou plutôt de tout ce qui est et qui peut devenir « expérience », soit un vécu compris comme légitime, digne d'être raconté, transmis. Clermont-Dion a vécu une adolescence difficile, aux prises avec un trouble alimentaire qu'elle impute à l'influence de la mode et des médias, tandis que Benhabib a eu une relation éprouvante à la religion/culture musulmane, elle qui a connu le terrorisme islamiste en Algérie au début des années 1990. Néanmoins, leurs expériences subjectives et hautement négatives sont posées comme savoir et comme autorité sur une réalité qui serait, quant à elle, objective et universelle. Il en va de même pour plusieurs experts (sexologues, médecins, travailleurs sociaux) qui se prononcent à propos de l'hypersexualisation mais dont la pratique les amènent à être en contact avec des clientèles particulières, venant généralement consulter en cas de problèmes avérés. La connaissance empirique qu'ils et elles ont de ces mondes à part conférerait aux experts un accès privilégié au réel, par opposition à des élites intellectuelles « déconnectées ». Ces experts sont ainsi compris comme plus fiables : « reliable sources of a knowledge that comes from access to the real by means of their experience » (de Lauretis, citée dans Scott, *op. cit.*, p. 782).

Par ailleurs, cette position de résistance et (donc) d'extériorité face aux problèmes de l'hypersexualisation et du voile accorde non seulement une possibilité de parole aux experts, mais également une possibilité de mouvement. Encore une fois, l'exploration sociale suppose le mouvement, le déplacement tant géographique que symbolique, tandis que les « explorés » restent confinés à leurs communautés et lieux respectifs ainsi qu'à leur assignation sexuelle, de classe, d'âge, d'ethnicité. Certains groupes et certaines réalités sont donnés à voir (les adolescent-es; les femmes musulmanes) tandis que d'autres sont considérés comme mobiles, habiletés à explorer différents mondes tout en conservant leur position informée et extérieure par rapport à eux. Ainsi, bon nombre d'experts sont compris comme ayant su « transcender les limitations » (traduction libre, Hollows & Jones, *op. cit.*, p. 315) de leurs mondes et, par conséquent, comme des sujets désaliénés pleinement capables de mouvement. Cette mobilité sociale est ainsi posée comme un objectif légitime, un but à atteindre, qu'il s'agisse de s'intégrer à la majorité ou de devenir un adulte respectable, pour celles qui appartiennent aux mondes contraignants de la religion/culture musulmane et de l'adolescence hypersexualisée. Cependant, cette mobilité ne signifie pas pour autant que le genre, la classe ou l'ethnicité puissent effectivement être transcendés. Elle sert plutôt à produire et à renforcer les frontières qui circonscrivent et rendent visibles ces différences. L'exploration sociale permet à nouveau à ceux et celles qui sont mobiles de se poser comme de bons sujets, en dehors de ces mondes problématiques.

Il n'y a toutefois pas que les experts qui sont dotés d'une telle mobilité : les journalistes ont eux aussi la possibilité d'explorer les mondes à part des hypersexualisées et des voilées ainsi que de témoigner de leurs expériences. Comme je l'ai démontré plus haut, des journalistes traitent fréquemment du monde « mystérieux » des adolescent-es et ce, sans nécessairement avoir à donner la parole à ces derniers. Par ailleurs, les discours médiatiques à propos du port du voile islamique offrent eux aussi des exemples qui illustrent bien les façons par lesquelles le monde à part de la religion/culture musulmane est construit par des journalistes qui agissent en tant qu'explorateurs sociaux. C'est le cas de journalistes qui ont porté le voile pour rendre compte dans leurs articles de la réalité des femmes voilées, en particulier des réactions qu'elles suscitent auprès de la majorité. Par exemple, dans la foulée de l'affaire Naema, la journaliste de *La Presse* Michèle Ouimet (2010) a expérimenté la « vie en noir » en portant un *niqab* pendant deux jours afin de « tester la tolérance des Montréalais ». Clairandrée Cauchy (2006) du *Devoir* avait déjà

tenté une expérience similaire aux débuts de la crise des accommodements raisonnables et arpenté la ville vêtue cette fois d'un *hijab* ainsi que d'une « longue jupe qui tombe aux chevilles et un chandail ample », dans le but de « mesurer la réaction des Montréalais devant ce foulard chargé d'une lourde symbolique ».⁹⁴ La conclusion qui peut facilement être tirée de chacun des articles est que les Montréalais (majoritaires) sont dans l'ensemble assez tolérants mais que le port du voile est néanmoins un exercice difficile.

Dans ces deux articles, les journalistes font état de leur inconfort et des difficultés pratiques à porter le voile : « Je respire difficilement derrière le tissu » (Ouimet, *op. cit.*). De plus, le port du voile (qu'il s'agisse du *hijab* ou du *niqab*) est présenté comme un geste qui nécessite un certain apprentissage et de l'entraînement : « [une femme musulmane voilée] m'enseigne cependant comment le nouer pour qu'il masque mes cheveux. C'est toute une science! Je dois d'ailleurs refaire l'exercice en sortant de ma voiture » (Cauchy, *op. cit.*). Ouimet (*op. cit.*) a dû elle aussi recourir aux conseils d'une femme musulmane voilée pour apprivoiser le voile intégral :

Avant de me lancer dans les rues de Montréal, j'ai besoin de conseils. J'appelle Afifa Naz, une femme qui porte le niqab depuis l'âge de 16 ans [...] 'Comment fait-on pour manger avec un niqab? C'est tout un art, répond-elle en riant. [...] Mais ça prend une certaine expérience, sinon on répand de la nourriture partout.' Boire représente un autre défi. 'Prenez une paille', me conseille Afifa.

Par ailleurs, la première difficulté que la journaliste affirme avoir rencontré, avant même de se promener ou de manger avec un *niqab*, a été de réussir à s'en procurer un :

J'ai viré la ville à l'envers avant de dénicher une petite boutique qui en vendait. 'Un niqab?' répète, interloqué, le propriétaire, Moncef Barbouch. Dans le fond du magasin rempli d'un bric-à-brac islamique - CD, peintures, livres, vêtements -, les rares niqabs sont soigneusement pliés sur une tablette près du plancher. M. Barbouch en vend un par année. Et encore (*ibid.*).

Ce qu'il y a d'intéressant avec ce récit, outre le fait qu'il nous dit qu'il ne se vend que très peu de *niqab* au Québec, est qu'il laisse entendre que le voile est aussi un vêtement qui s'achète. Un produit de consommation qui se trouve (même difficilement) au magasin, qualifié ici de « bric-à-brac islamique », au même titre que des CD ou des livres. En effet, les discours à propos du voile islamique répugnent le plus souvent à le traiter comme un

⁹⁴ Cet article fait partie d'un dossier complet publié dans *Le Devoir* visant à combattre les préjugés envers l'islam et montrer que les femmes musulmanes sont « plurielles » (Cauchy, 2006b) : « Elles en ont assez d'être perçues comme un bloc monolithique, comme la 'nation Islam incarnée dans un foulard', comme les victimes d'une religion oppressante » (Cauchy, 2006a). Pourtant, en faisant l'exercice de se promener vêtue d'un *hijab*, la journaliste admet la possibilité d'une expérience féminine musulmane saisissable, se résumant au fait de porter le voile.

simple vêtement ou un article de mode, ce qui reviendrait à banaliser ce symbole à la signification et la portée beaucoup plus fortes.⁹⁵

Non seulement le premier geste de Ouimet a-t-il été d'acheter un *niqab* mais son article comme celui de Cauchy traitent le voile comme un bien de consommation qui contiendrait la vérité de ce que c'est que d'être musulmane voilée et dont l'usage donnerait un accès privilégié à cette vérité. En ramenant l'expérience des femmes musulmanes voilées à leur voile et au port de celui-là, régulièrement décrit comme relevant d'une pratique culturelle plutôt que d'une véritable prescription religieuse, ces articles s'inscrivent dans une compréhension de la diversité et de la différence typiquement consumériste et culturaliste : « Consumer culture involves the production of the stranger as a commodity fetish through representations of difference [...]. Rather than racial difference being fixed through reference to the biological body, racial difference is increasingly fixed through culture itself » (Ahmed, 2000, p. 116-117). Le voile est ici utilisé comme un objet donnant accès au monde et à l'expérience de l'Autre, la femme musulmane voilée, au même titre que n'importe quel fétiche marchandise, mais il est néanmoins culturalisé et essentialisé comme étant contraire, à tout le moins étranger, aux principes de la majorité. En effet, si le voile est mobilisé comme un objet pouvant donner accès au monde à part des femmes voilées et, par extension, de l'oppression de la religion/culture musulmane, il n'est pas investi de la même valeur que d'autres objets de consommation. Se procurer un voile et le porter durant toute une journée n'est pas considéré ni valorisé comme un geste de consommation donnant accès à un exotisme orientaliste, comme pourrait l'être le fait de manger un couscous ou encore de suivre un cours de baladi, mais bien comme un effort d'expérimentation et d'exploration sociale. Et encore une fois, cette mobilité suppose une relation de pouvoir posant des explorateurs et des explorés-es.⁹⁶

Par ailleurs, les articles de Ouimet et Cauchy participent de la circonscription du monde des musulmanes voilées, à part de la majorité, à travers la visibilité et le regard. C'est-à-dire par ce qui est donné à voir (le corps voilé) ainsi que ceux et celles qui regardent : « L'expérience incite à réfléchir sur les multiples significations du regard: inquisiteur,

⁹⁵ À ce titre, un article paru dans *La Presse* intitulé « Le hijab à la mode » (Nicoud, 2011) portant sur des blogues de mode *hijab* a soulevé plusieurs critiques dont celle de faire « l'apologie du voile islamique, le présentant comme un objet de mode et de séduction » (Benhabib, 2011, p. 63).

curieux, dégoûté, condescendant, parfois aussi sympathique. Les yeux parlent davantage qu'on pourrait le croire » (Cauchy, *op. cit.*). Des catégories de sujets sont produites en fonction du regard porté sur les journalistes voilées. Ainsi, les femmes majoritaires *baby-boomers* seraient les plus condescendantes et remportent « la palme des regards désagréables » (*ibid.*) chez Cauchy. Le constat est le même chez Ouimet (*op. cit.*) : « Ce sont surtout les femmes dans la cinquantaine qui me regardent avec un mépris mal dissimulé. Les autres plongent le nez dans un livre ou évitent soigneusement mon regard ». Cette réaction de mépris et d'inconfort devant le voile islamique est par ailleurs comprise comme normale et justifiée de la part de ces femmes qui ont connu l'emprise de l'Église catholique et qui ont lutté pour l'égalité des sexes. À nouveau, cela serait particulièrement vrai dans le Québec francophone et des musulmanes elles-mêmes le reconnaîtraient :

Les réactions épidermiques à l'égard du voile sont, selon plusieurs musulmanes, beaucoup plus fréquentes au Québec qu'en terre anglosaxonne. « C'est peut-être à cause de ce que les femmes ont vécu ici avec l'Église. On représente un retour du religieux pour des femmes qui se sont battues contre la religion pour se libérer », expose Nadia (Cauchy, 2006a).⁹⁷

Les hommes blancs francophones sont quant à eux dépeints comme bienveillants :

Une agréable surprise m'attend cependant dans les transports en commun. Plutôt que de subir des regards déplaisants ou au mieux curieux auxquels je commence à m'habituer, je fais l'expérience de la bienveillance de galants représentants de la gent masculine. À deux reprises, on m'offre un siège [...] Un homme dans la cinquantaine, francophone, me fixe quelques secondes du regard, avant de me proposer de m'asseoir (Cauchy, *op. cit.*)

À l'inverse, les hommes musulmans sont décrits tour à tour comme curieux, désapprobateurs ou concupiscent. Leur regard n'est par ailleurs pas le même selon qu'il se pose sur une femme blanche portant le voile (les journalistes) ou sur une femme musulmane non blanche : « Au terme de plusieurs excursions avec le hijab, j'ai aussi eu droit à quelques œillades scrutatrices d'hommes d'origine arabe, peut-être intrigués par cette Blanche enfoulardée » (*ibid.*). Dans un autre article, la journaliste relate les propos d'une femme musulmane qui laisse entendre que le voile sexualise les corps des femmes musulmanes aux yeux des hommes de leur communauté, au même titre que le sont les corps non voilés à l'extérieur de celle-là : « Alors qu'elle espérait se soustraire aux regards

⁹⁶ D'ailleurs, l'exercice contraire, c'est-à-dire des femmes voilées se promenant une journée entière sans voile pour témoigner de l'expérience de celles qui ne le portent pas, semble certes imaginable mais peu plausible à la lumière des discours médiatiques sur le port du voile et leurs effets de vérité.

⁹⁷ Cet argument récurrent est énoncé chez Lortie (2009) également : « les gens [...] sont mal à l'aise, incertains, devant le sens symbolique du voile islamique. Dans une démocratie égalitaire, cela fait même partie des réactions normales ».

trop insistants des hommes en adoptant le voile, elle a constaté que les musulmans lui lançaient des œillades. ‘Cela ne m'a pas protégée. C'était une expérience similaire, dans un autre monde’, confie Mme Majeed » (Cauchy, 2006a).

3.3.2 De fâcheuses rencontres

Hormis les explorateurs sociaux qui partent volontairement à la rencontre des mondes à part des voilées et des hypersexualisées afin de faire la lumière sur leurs réalités, les rencontres entre ces mondes et la majorité sont le plus souvent comprises comme fâcheuses et accidentelles. S’il importe de connaître ces mondes à part afin de s’en prémunir, des frontières sont néanmoins souhaitables afin de contenir les dangers qu’ils représentent pour la majorité ainsi que pour prévenir les rencontres, aussi fortuites que déplaisantes, avec les figures étrangères du voile et de l’hypersexualisation. Ahmed (*op. cit.*) note d’ailleurs ceci à propos de la rencontre avec des figures non familières : « The term encounter suggests a meeting which involves surprise and conflict » (p. 6). La rencontre peut se faire en face à face, impliquant une reconnaissance visuelle et/ou un contact tactile, ou alors elle peut signifier la rencontre d’un lecteur ou d’un spectateur avec un texte. Mais dans tous les cas, il y a médiation puisque chaque rencontre - et chaque appréciation de celle-là - suppose la présence ou l’interférence d’autre chose : « other faces, other encounters of facing, other bodies, other spaces, and other times » (p. 7). Plus encore, nous dit Ahmed, les différences entre commun et étranger sont d’abord déterminées à travers ces rencontres quotidiennes ainsi que la spatialisation et la territorialisation desquelles elles participent, et non par des inscriptions *a priori* sur les corps.

Le *string* et le voile sont ainsi posés comme des signes visibles transgressant les frontières entre commun et étranger, déterminant à la fois les corps/sujets qui sont à leur place et ceux qui ne le sont pas. Le voile et les voilées sont compris comme une intrusion du religieux dans l’espace public, menaçant l’intégrité des valeurs communes de laïcité et d’égalité hommes/femme. Par exemple, pour Benhabib « il y a une stratégie de conquête de l’espace public à travers un symbole qui est celui du voile islamique essentiellement »⁹⁸. L’hypersexualisation témoignerait quant à elle de l’intrusion d’une sexualité adulte et sexiste non seulement dans l’espace public mais aussi dans le monde à part des adolescent-

⁹⁸ Entrevue à l’émission *Ici et là* (*op. cit.*).

es, menaçant tout particulièrement l'intégrité morale des jeunes filles. À ce titre, la chercheuse spécialiste de l'hypersexualisation des jeunes, Pierrette Bouchard, raconte :

avoir ressenti un choc récemment lorsqu'elle a vu sa nièce de 11 ans sortir de l'autobus scolaire avec une tenue vestimentaire qui aurait mieux convenu à une jeune femme. 'Mon coeur s'est serré. Je voyais un stéréotype vivant venir vers moi. Nous imprégnons nos enfants d'une sexualité adulte qu'ils ne comprennent pas eux-mêmes ['] (Gazette des femmes, 2007, p. 23).

Cet extrait démontre bien que ce qui choque d'abord la chercheuse c'est la « sexualité adulte » incarnée par la jeune fille. Non seulement son corps est-il sexualisé de manière inappropriée en raison de son âge et, pourrions-nous ajouter, de son genre, mais il donne à voir un « stéréotype » associé à une mauvaise forme de sexualité. Une sexualité adulte, sexiste et amoralisée à un point tel qu'elle s'introduit désormais dans le monde des (pré)adolescentes. Par ailleurs, la pornographie est certainement comprise comme l'ultime représentation de cette mauvaise sexualité et bon nombre de discours médiatiques à propos de l'hypersexualisation dénoncent son invasion de l'espace public qui serait particulièrement néfaste pour les jeunes qui y sont exposés. Bouchard se dit d'ailleurs « frappée par l'impact de la culture pornographique sur la nouvelle génération » (*ibid.*). Outre la culture populaire, l'Internet et les nouvelles technologies sont certainement compris comme l'un des principaux moyens par lequel la pornographie infiltre le monde des adolescent-es, faisant d'elles et d'eux des consommateurs aussi bien que des producteurs et des diffuseurs potentiels de contenu pornographique. L'Internet en particulier est posé comme le lieu par excellence de rencontres accidentelles avec la pornographie à travers les fenêtres surgissantes (*pop-up*), publicités, *junk mail*, sites de clavardage, etc. Ruwen Ogien (2008) souligne d'ailleurs l'aspect hautement émotif et même affectif de l'exposition non voulue et outragée à la pornographie, au même titre que les réactions xénophobes face à l'immigration :

Le cas des rencontres accidentelles (non voulues, non choisies) d'images dites « porno » [...] est souvent mis en avant par les pornophobes, qui le dénoncent de façon hystérique exactement sur le même ton et avec les mêmes arguments que les xénophobes à propos de l'immigration. « On est envahi » ; « Il y en a partout » (p. 126).

J'y reviendrai mais la proximité de certains corps posés comme « étrangers » et la visibilité de certains signes seront jugées inappropriées voire dangereuses dans certains espaces, selon ce qu'elles mettent en présence (un jeune regardant de la pornographie ou un usager servi par une employée voilée de la fonction publique par exemple). Cependant, il arrive

tout de même que des rencontres se produisent de façon accidentelle et c'est aux récits de ces rencontres ainsi qu'à leurs effets de pouvoir que je m'intéresserai à présent.

3.3.3 Extimité sexuelle, pornographie et nouveaux médias

Les discours médiatiques sur l'hypersexualisation des jeunes déplorent régulièrement que les codes de la pornographie, ses pratiques et son esthétique, soient désormais omniprésents dans l'espace public en général et dans la culture populaire en particulier. Ces codes et représentations pornographiques seraient accessibles et parfois même volontairement destinés aux jeunes, dans les magazines de mode ou le hip hop par exemple, participant ainsi directement du problème de l'hypersexualisation : « La pornographie s'est démocratisée. Elle envahit les cours d'écoles, les vêtements, les tatouages, les bracelets sexuels, la musique, les ordis » (Robert, *op. cit.*, p. 213). Par ailleurs, Feona Attwood (2010) fait remarquer que c'est particulièrement de la rencontre entre les développements technologiques et la pornographie qu'est né ce qui est posé comme un changement culturel et sociopolitique majeur, appelé « “pornographication”, “pornification”, “sexualization” or the “mainstreaming of sex” » (p. 5).⁹⁹ En effet, les nouvelles technologies et les nouveaux médias (Internet mais également la caméra web, les téléphones intelligents, et autres) sont un enjeu important de la pornographie, participant notamment à problématiser l'hypersexualisation en termes d'excès et de menace :

Les jeunes consomment Internet à un rythme excessif. Et avis aux parents un brin naïfs, pas seulement pour étudier! Abonnés au clavardage, ils profitent d'un accès indécent à des images à saveur pornographique. Cette frénésie cybernétique pourrait-elle expliquer en partie la banalisation des pratiques sexuelles qui survient chez les jeunes, et de plus en plus tôt ? (Chouinard, 2005).

Cet extrait touche à différents éléments que j'aborderai dans cette section et qui témoignent des façons par lesquelles les discours médiatiques sur l'hypersexualisation mobilisent la pornographie dans l'identification du problème ainsi que les enjeux de frontières que cela soulève. D'abord, la pornographie est posée au croisement des nouvelles technologies comme étant particulièrement délétère, notamment, parce qu'elle s'introduit désormais dans le monde des adolescent-es, échappant au regard et au contrôle parental. Ensuite, l'excès caractérise une fois de plus les discours alors qu'il s'inscrirait, entre autres, dans un phénomène préoccupant d'extériorisation sexuelle par lequel ce qui devrait être relégué à l'intimité est rendu visible à l'extrême.

⁹⁹ En français, j'ai recensé l'usage de sexualisation et d'hypersexualisation bien sûr, en plus des néologismes suivants : « pornoisation », « pornographisation » et « pédophilisation ».

La pornographie au croisement des nouvelles technologies

Henry Jenkins (2007) fait remarquer que, lorsqu'il est question de pornographie, « le medium » est en effet « le message ». Le développement de l'industrie pornographique est intimement lié au développement technologique et cette relation est à la source de bon nombre des inquiétudes qui s'expriment dans les discours médiatiques sur l'hypersexualisation des jeunes. Plus encore, ces inquiétudes sociales ne concernent pas uniquement un contenu culturel particulier – comme ce fut le cas auparavant avec le *rock & roll* par exemple – mais puisent d'abord et avant tout dans le rapport entre technologies de communication et sexualité. Cela n'empêche pas ceux et celles qui dénoncent la pornographie de la percevoir non pas comme un ensemble complexe et signifiant de pratiques culturelles mais bien comme un problème social créé par des exploiters qui avilissent des exploitées en faisant de la sexualité une marchandise : « rearticulating concerns about the bad effects of pornography on beliefs, attitudes, and behavior; especially the encouragement of violence against women, the endorsement of sexist and misogynist views, the destruction of childhood innocence, and the commodification of relationships » (Attwood, *op. cit.*, p. 1). Les contenus pornographiques ou sexuellement explicites et leurs effets néfastes présumés sur l'intégrité morale de la société en général et celle des jeunes en particulier, sont ainsi régulièrement mobilisés pour expliquer et problématiser l'hypersexualisation : « L'hypersexualisation des jeunes filles va de pair avec la pornographisation des codes sociaux. **La pornographie modélise les conduites sexuelles, et au-delà du sexe, les comportements des femmes et des hommes** » (grasses originales, Poulin & Laprade, 2006).

Jenkins (*op. cit.*) rappelle que le terme *pornographie* viendrait en partie de ce que les prostituées ont été parmi les premières femmes à apprendre à écrire et à tenir des journaux intimes qu'elles passaient ensuite à leurs clients afin qu'ils puissent se rappeler de leurs ébats et s'exciter de ces souvenirs.¹⁰⁰ Avec l'avènement de l'imprimerie puis de la photographie ce fut aussi, à chaque fois, les modes narratifs, de représentation, de diffusion et de consommation de la sexualité ainsi que les frontières du public et du privé qui se redéfinissaient, tout comme elles l'ont été par la suite avec le cinéma puis l'enregistrement vidéo. L'enregistrement vidéo ayant ceci de particulier par rapport au cinéma qu'il permettait à la fois de réduire les coûts de production, donnant naissance à une

pornographie dite « amateur »¹⁰¹, ainsi que de consommer des images sexuelles en mouvement dans l'intimité du foyer. L'accessibilité des moyens de production et la possibilité de consommation privée, à la maison, offertes par le vidéo marquait ainsi ce qui fut qualifié de véritable révolution dans le monde du porno et, pourrions-nous ajouter, dans l'ensemble de la société : différents groupes de personnes pouvaient désormais en consommer *et* en produire.

Aujourd'hui, la pornographie en ligne est encore plus accessible, aux personnes mineures notamment, et elle apparait non seulement comme le fait d'amateurs mais elle est considérée comme plus « extrême », offrant un contenu spécialisé, niché, qui rend visibles d'autres sexualités contrevenant aux codes hétéronormatifs de la « bonne » sexualité : *queer*, fétichiste, trans, etc. En somme, chaque développement technologique a également signifié un accroissement de mobilité pour la pornographie. Particulièrement depuis l'avènement du digital et des médias sans fils, les espaces de production et de consommation pornographique ont été reconfigurés et sont venus brouiller les frontières entre producteur, distributeur et consommateur aussi bien qu'entre les différents lieux qui étaient auparavant réservés à la pornographie et associés à des distinctions claires entre public et privé. Si le VHS avait déjà permis une production et une consommation privées de la pornographie, celles-là demeuraient néanmoins associées à la sphère domestique, et qui plus est à une sphère domestique « adulte ». Les technologies mobiles ont permis à ce qui était privé d'investir la sphère publique, comme l'ensemble de la sphère domestique, reconfigurant ainsi ces espaces et leurs compréhensions traditionnelles.¹⁰² Grâce aux nouvelles technologies, cette soi-disant culture pornographique a également pénétré le monde à part des adolescent-es et, notamment, leur chambre à coucher.

¹⁰⁰ Repéré à : http://henryjenkins.org/2007/10/porn_20.html

¹⁰¹ Par définition, la pornographie « amateur » n'est pas produite ni ne met en scène des professionnel-les. Conséquemment, elle donne à voir une panoplie de corps et de pratiques différentes, souvent atypiques, bien qu'elle puisse parfois avoir recours aux codes de la pornographie traditionnelle (Attwood, 2010a; Mowlabocus, 2010).

¹⁰² [...] if porn came into the domestic space in the 1980s, then the new millenium has seen adult content going back 'outside', into the public spaces of the internet café, the work station, and the commuter train. Digital media have also increased the mobility of porn production as digital video takes us into locker rooms, bathrooms, bedrooms, and, of course, outdoors. All of these spaces have previously been accessible using camcorders, but the ability to transmit live streaming footage over the Web means that one's bedroom can be turned into a live amateur porn studio with increasing ease (Mowlabocus, *op. cit.*, p. 73).

Par exemple, un article publié sous la rubrique éducation du *Devoir* débute par ce qui se veut un constat clair, objectif, quant au « grand désarroi » des adolescent-es face à un trop-plein de sexualité rendu accessible via la pornographie en ligne notamment :

En mettant l'accent sur une sexualité banalisée et accessible, une sexualité en somme plus mécanique, la société québécoise envoie un signal extrêmement ambigu à ses jeunes au point que l'on assiste à un renversement étonnant. Aujourd'hui, les adolescents font l'amour et rêvent d'être amoureux alors qu'avant ils étaient amoureux et rêvaient de faire l'amour. Une tendance de plus en plus lourde, dont les filles sont les premières victimes (Rioux Soucy, 2005).

La photo qui accompagne l'article représente une jeune fille de dos, assise seule à son bureau, face à son ordinateur et qui se dénude une épaule devant ce qui semble être de la pornographie à l'écran. La photo est légèrement floue et est prise de derrière le cadre de porte d'une chambre d'adolescente. Une porte ouverte sur un monde mystérieux, opaque et potentiellement dangereux. La légende suppose quant à elle une influence directe de la pornographie sur les jeunes et se lit ainsi : « L'éducation sexuelle de beaucoup de jeunes vient des sites pornographiques qu'ils fréquentent sans aucun filtre » (*ibid.*). L'image et sa légende illustrent le monde à part dans lequel vivraient les ados, à l'abri de la surveillance des parents. Encore une fois, ces derniers, à l'instar de la société toute entière, feraient mieux de s'y intéresser s'ils veulent protéger leurs enfants, ou plutôt, sauver leurs filles des dangers que présente la « mauvaise » sexualité sur Internet. Le premier de ces dangers étant situé sur le plan de la morale, alors que la sexualité prendrait le pas sur l'amour dans la vie des jeunes et, surtout, des jeunes filles désignées dans l'article comme les « premières victimes » de cette perte de valeurs sexuelles. La chambre à coucher comme le sous-sol sont des zones d'ombre dès lors qu'ils échappent à la surveillance des adultes mais cette ombre devient particulièrement dangereuse lorsque s'y trouve un ordinateur connecté à Internet, une *web cam* et autres technologies numériques.

Trois principaux dangers sont habituellement imputés à la pornographie en ligne¹⁰³ dans les discours médiatiques sur l'hypersexualisation des jeunes : l'accessibilité, l'anonymat, associé à l'idée de leurre, et l'instantanéité. Encore une fois, les jeunes filles sont comprises comme étant particulièrement vulnérables face à ces dangers, à commencer par celui que pose l'accessibilité. Si les premières préoccupations en la matière furent historiquement

¹⁰³ Par souci de concision, je traiterai ici principalement de pornographie en ligne bien que différentes technologies sont régulièrement mises en cause pour l'accessibilité à du contenu pornographique qu'elles procurent aux jeunes, tant sur le plan de la consommation que de la production et de la diffusion. C'est le cas des caméras web et des téléphones portables. Par exemple, l'envoi de messages à caractère sexuel par téléphone, aussi appelés « sextos », ferait « de vrais ravages à Montréal » (Malboeuf, 2011c) et ailleurs.

exprimées à l'égard de l'accès des masses ou des classes ouvrières à la pornographie – privilège jusque là réservé à l'élite (Slayden, 2010) – les nouvelles technologies ont étendu cette « démocratisation » à certains groupes qui, par exemple, pouvaient difficilement se rendre au *sex shop* ou dans une salle de cinéma érotique (en l'occurrence, les femmes et les mineur-es). L'Internet et les nouveaux médias participent ainsi des enjeux d'âge, de sexualité, de genre et de classe sociale qui informent la pornographie depuis longtemps. Plus encore, si des anxiétés liées aux représentations de la sexualité ont ponctuellement émergé avec l'apparition d'une nouvelle technologie, les groupes jugés plus vulnérables et donc à protéger face à la prolifération pornographique sont demeurés sensiblement les mêmes : les femmes et les enfants mais aussi les classes populaires (*ibid.*).

L'autoproduction de contenu sexuellement explicite qui est notamment rendue possible par l'accès aux nouveaux médias est souvent comprise comme amplifiant le danger de l'hypersexualisation, la menace sur les filles qui s'exposent dans la sphère publique :

De plus en plus d'écoles composent avec des situations malheureuses où, après avoir clavardé naïvement avec un inconnu, une jeune fille a expédié photos ou vidéos à son interlocuteur pour les retrouver ensuite dans l'immensité du Web. [...] 'Je dis aux jeunes: 'Afficheriez-vous une photo de votre vulve en plein Journal de Montréal, avec votre nom et votre adresse en dessous? Non? Mais c'est exactement ce que vous faites en expédiant une image de vous nue sur Internet!', explique Louiselle Roy, directrice du programme français pour le Réseau Éducation-Médias (Chouinard, 2005c).

Cet extrait montre bien que les médias traditionnels (le journal) sont compris comme ne présentant pas de dangers imminents pour les filles qui savent déjà comment s'y conduire (elles n'y afficheraient pas une photo de leur vulve) contrairement au web par rapport auquel elles sont encore « naïves ». Par ailleurs, le danger que pose l'accessibilité accrue à du contenu pornographique est renforcé par celui de l'instantanéité. C'est-à-dire que non seulement ces images sont accessibles au plus grand nombre, mais elles peuvent aussi l'être de façon accidentelle à travers des *pop up* et autres sites « si facilement accessibles que les adolescents y sont parfois exposés sans même les avoir cherchés au départ » (Sympatico/MSN, 2008).¹⁰⁴

De ces deux dangers constitutifs, ceux de l'accessibilité et de l'instantanéité, se produisent de fâcheuses rencontres avec une mauvaise sexualité, qui serait plus extrême

¹⁰⁴ Les résultats préliminaires d'une enquête sur les usages de la pornographie (Smith, Attwood & Barker 2012) menée auprès de plus de 500 répondant-es en ligne, démontrent cependant que les *pop ups* sont invoqués dans une très faible proportion comme la raison première qui pousse à consommer de la pornographie.

que jamais : « Au club vidéo du coin, impossible de mettre la main sur une cassette étalant crûment la bestialité. Sur Internet toutefois, il s'agit d'un jeu d'enfant: il peut suffire de tapoter quelques lettres sur le clavier — b-e-s-t-i-a-l-i-t-y — pour que nous sautent au visage de perturbantes images » (Chouinard, *op. cit.*). Dans cet extrait comme dans d'autres discours médiatiques sur l'hypersexualisation condamnant la pornographie en ligne, le club vidéo d'antan devient un lieu plus sécuritaire que l'Internet parce que plus encadré – les films pornographiques se trouvant presque toujours dans une pièce à part, située au fond du commerce et séparée par une porte (grinçante), où seuls les hommes adultes osaient généralement s'aventurer. Un lieu plus sécuritaire sur le plan moral également, qui n'offrait supposément pas certains contenus jugés extrêmes. En comparaison, l'Internet est fréquemment posé comme le lieu de tous les extrêmes et des sexualités atypiques, contaminant directement le monde des jeunes. Au monde réel, il substituerait une réalité virtuelle dans laquelle tout est permis sur le plan sexuel. Par ailleurs, le club vidéo est également un lieu public où chaque client doit subir le regard de ses pairs. Encore une fois, « privé » ne signifie pas ici à l'abri de tous les regards et si la pornographie est décriée comme étant trop publique, sa consommation, sa production et sa diffusion se doivent néanmoins d'être surveillées. Cette surveillance suppose non seulement une certaine discipline, du moins une « conduite des conduites », mais elle pose également le club vidéo comme un espace communautaire, au contraire de l'Internet que Jocelyne Robert (*op. cit.*) qualifie d'« outil individualiste suprême » (p. 61), lui qui se fréquente bien souvent seul et en privé. L'Internet offre un anonymat qui participe du danger de l'accessibilité au contenu pornographique en permettant, aux femmes et aux jeunes filles, notamment, de se soustraire à la surveillance du club vidéo, du cinéma ou du *sex shop*.

Le danger de l'anonymat est également compris en termes de leurre alors que certains prédateurs pourraient se faire passer pour ce qu'ils ne sont pas : un homme adulte qui se ferait passer pour une jeune fille sur des sites de clavardage (*chat rooms*) par exemple. Cela réfère en partie à la menace du « pédophile en ligne » qui incarne certainement l'ensemble de ces dangers à lui seul. Il est d'ailleurs à l'origine d'une panique morale intense depuis quelques années au Québec et dans les pays occidentaux et, à ce titre, il mériterait de faire l'objet d'une autre analyse. J'aimerais tout de même noter le rôle des médias et des experts dans la construction du cyberpédophile comme un être socialement déviant, ostensiblement pervers et terré dans un sous-sol. Cela passe notamment sous silence que « 80% des actes

de pédophilie sont le fait de personnes proches du milieu familial » (Marchal, 2011).¹⁰⁵ Par ailleurs, la soi-disant « pédophilisation » (Poulin, 2009) de l'espace public, via l'Internet et les nouveaux médias en particulier, est non seulement posée comme constitutive du problème de l'hypersexualisation mais elle participe de la mise en place de mesures de régulation, de contrôle et de surveillance. Des mesures auxquelles des journalistes prennent parfois directement part, comme dans le cas de la traque de « cyber pédophiles » par des journalistes du *Journal de Montréal* qui « ont réussi à piéger quatre prédateurs sexuels en se faisant passer pour des filles de 11, 12 ou 13 ans sur Internet »¹⁰⁶. Ou encore, les journalistes de l'émission de télévision *J.E.* qui ont mené une enquête visant à débusquer et dénoncer les pédophiles qui sévissent sur les réseaux sociaux : « Empruntant l'identité d'Héloïde, 13 ans, l'équipe de l'émission a réussi à appâter une cinquantaine d'hommes. De ce nombre, 10 ont accepté un rendez-vous avec la jeune fille » (Therrien, 2011).

Aux frontières de l'intimité

La sexualité marchande est, au même titre que la sexualité loisir, régulièrement mise en cause dans les discours sur l'hypersexualisation, en particulier lorsqu'il est question de la pornographie en ligne qui désacraliserait la relation amoureuse/sexuelle. Et il semble que ce soit d'abord contre cette désacralisation qu'il importe d'agir et de protéger les jeunes (filles) :

L'impact du cybersexe semble quasiment incontournable : il banalise la sexualité et enlève tout le sacré que certaines personnes accordent à des relations entre deux personnes. Il faut préserver l'enfance, l'adolescence, développer l'esprit critique. Il faut organiser une riposte percutante pour contrer le cybersexe (FQPN, *op. cit.*, p. 11).

Les industries pornographique, publicitaire et marketing sont comprises comme essentiellement amORAles, prêtes à tout marchander jusqu'à la sexualité qui devrait demeurer le dernier espace sacré, non contaminé par l'industrie. Bon nombre de ces discours s'insèrent ainsi dans une critique plus large du système néolibéral, alors que ceux et celles qui les énoncent se positionnent souvent comme de gauche et progressistes. C'est le cas du professeur de sociologie Richard Poulin, qui est très présent à titre d'expert tant dans les médias que dans des événements académiques et/ou militants où il énonce des

¹⁰⁵ Voir l'étude de Corriveau & Fortin (2011) dont traite l'article de Marchal (*op. cit.*), qui déconstruit plusieurs des lieux communs liés à la cyberpédophilie. Les auteurs démontrent en outre que le matériel de pornographie juvénile n'est pas aussi accessible qu'on pourrait le croire via les moteurs de recherche courants, tels *Yahoo !* et *Google*.

¹⁰⁶ Repéré à : <http://lcn.canoe.ca/lcn/infos/faitsdivers/archives/2007/09/20070917-072825.html>

positions clairement abolitionnistes à propos de l'hypersexualisation, de la pornographie et de la prostitution. Il met régulièrement en cause le patriarcat ainsi que le capitalisme et le néolibéralisme dans l'exploitation sexuelle des femmes et des enfants et la banalisation de la sexualité : « Le capitalisme marchandise le sexe et tout indique qu'avec la mondialisation néolibérale, le sexe tarifé, le sexe marchandise, sous ses différentes formes, étend son emprise dans la vie sociale, trouvant une légitimité, une normalisation et une banalisation inégalées » (dans Goldfarb & Kebbouche, *op. cit.*, p. 13).

Ce que révèlent par ailleurs ces critiques à l'endroit d'une sexualité excessive, publique et marchande est l'effectivité d'une intimité normative. En effet, bon nombre de discours médiatiques à propos de l'hypersexualisation posent la valeur et l'authenticité de la relation sexuelle en tant qu'expérience hautement intime, de la même manière qu'ils construisent l'intimité comme un espace sacré pour la sexualité elle-même sacralisée. Les frontières de l'intimité seraient aujourd'hui bousculées, notamment par la pornographie en ligne et son intrusion dans le monde des adolescent-es. Cela participerait d'un phénomène social d'« extimité sexuelle » caractérisé par un excès d'individualisme et de visibilité de ce qui relèverait pourtant de l'intime. Mariette Julien définit ainsi le concept d'« extimité » :

En montrant leur corps le plus possible, les filles et de plus en plus de jeunes hommes prétendent symboliquement ne rien avoir à cacher. Ce phénomène d'*extimité* (Tisseron, 2001) répondrait au 'besoin d'intéresser les autres dans une société individualiste où le regard de chacun est tourné vers soi'. Les jeunes sont si familiers avec les codes, par exemple, de la télé-réalité, axée sur le dévoilement de ce qui devrait appartenir à l'intime, qu'ils perçoivent la pudeur comme un geste anti-social et qu'ils confondent le dévoilement de soi avec l'authenticité. Il n'est par ailleurs pas plus *cool* d'être *straight* et heureux que d'être pudique, puisque les comportements dérangeants et dérangés ont le privilège d'attirer les médias (italiques originales, dans Millette & Donné, *op. cit.*, p. 10).

L'amalgame entre pudeur, bonheur et conservatisme - ou plutôt être « straight », un terme ayant une double connotation puisqu'il désigne dans le langage courant aussi bien le conformisme qu'une personne hétérosexuelle – est ici frappant. Aussi, en déplorant que les jeunes perçoivent désormais « la pudeur comme un geste anti-social » dans une société de l'extime, l'auteure pose la pudeur et l'intimité comme une frontière constituante de la (bonne) société. La pornographie, la télé-réalité et la mode hypersexualisée participeraient ainsi de mauvaises formes de sexualisation s'opposant à une intimité normative garante de rapports sociaux et sexuels hiérarchisés existants. Un autre signe du recul des frontières de l'intime aussi bien que du problème de l'hypersexualisation et de l'influence directe de la pornographie sur les comportements et les attitudes résiderait, par exemple, dans la

tendance à l'épilation intégrale du pubis ou « acomoclitisme » (Laprade & Poulin, 2006; Julien, 2010) : « pratiquée par une très grande majorité de jeunes et qui entraîne le voyeurisme en donnant une extrême visibilité des parties génitales tout en véhiculant l'image d'un corps infantilisé, aseptisé, pré-pubère, voire vierge » (Julien, *op. cit.*). Cette pratique rendrait non seulement plus (trop) visibles les parties génitales, pour ne pas dire « parties intimes », mais elle viendrait également brouiller les frontières entre adultes et enfants : « L'épilation totale du pubis, qui efface toute distinction entre l'adulte et l'enfant, est aujourd'hui une pratique très répandue, y compris chez les jeunes hommes, ce qui montre bien l'influence de la pornographie sur les mentalités ainsi que sur les pratiques sociales et intimes » (Poulin, dans Goldfarb & Kebbouche, *op. cit.*, p. 18).

Ainsi, la pornographie viendrait non seulement brouiller les frontières entre public et privé, elle brouillerait également les compréhensions des jeunes quant à ce qu'est la bonne intimité et, corollairement, la bonne sexualité. En outre, ces discours mettent en lumière les tensions liées depuis toujours à la sexualité féminine, dont celle de la sexualité sans procréation et publicisée. Ils réarticulent l'idée séculaire faisant s'équivaloir la démonstration publique de la sexualité féminine avec le danger et la promiscuité sexuelle. Par ailleurs, la pornographie au croisement des nouvelles technologies, et en particulier la pornographie en ligne, fonctionne dans bon nombre de discours médiatiques sur l'hypersexualisation de manière à démontrer certaines matérialités de l'excès, qui s'incarne et se comprend notamment en termes d'exposition de l'intimité, d'âge, de prédation, de leurre, et autres. L'excès est amené ici en des endroits où il est possible de l'exposer (la pornographie amateur, la caméra web, le pédophile en ligne) et de le contenir (surveillance parentale, traque par des journalistes, etc.). En revanche, la pornographie en ligne ne fait pas que brouiller les frontières existantes entre public et privé, entre une sexualité adulte et le monde des jeunes, elle met également au défi les procédures de contrôle du système (néo)libéral, en particulier sur la déviance, de par l'accessibilité qu'elle permet à la consommation, la production et la diffusion de contenu : « [a] tendency to control ownership, consolidate 'edgy' content and maintain class division between cultures » (Jacobs, citée dans Mowlabocus, 2010, p. 179). S'il est concevable de militer en faveur de réglementations plus sévères en matière de contenu sexuellement explicite et/ou sexiste dans les médias traditionnels, l'Internet apparaît comme un monde insaisissable et ingouvernable : « Est-il possible de bloquer sept millions de sites Internet ? » (FQPN, *op.*

cit., p. 11). Ainsi, une solution qui est fréquemment mise de l'avant afin de contrer les effets néfastes de la pornographie en ligne, en particulier sur les jeunes, passe par la sphère privée, la famille et l'éducation : « Cette éducation devrait par ailleurs comporter une dimension d'éducation morale qui permette de compléter la triade éducative Média, Moralité et Mutualité » (Lamb, dans Millette & Donné, *op. cit.*, 2009, p. 48).

Bon nombre de discours dénonçant l'hypersexualisation et la pornographie en ligne condamnent le néolibéralisme mais plaident néanmoins en faveur d'un espace de l'intimité, sexuel et familial, privé. Or, la conjugalité, la famille et la privatisation de l'intimité sont à la base de l'idéologie capitaliste. Valérie Daoust (2005) rappelle en effet que le mariage et le modèle familial traditionnel forment une institution qui se veut encore la norme de nos jours et dont la « fonction est non seulement de sexualiser certains types de rapport, celui du couple dans le cadre de la famille, mais également de 'désexualiser d'autres domaines et institutions de la vie sociale' » (Shelsky, cité dans Daoust, p. 98). Le processus hégémonique par lequel l'intimité est reléguée au privé, sert la culture normative hétérosexuelle en refusant la pertinence du sexe comme forme de médiation, de participation et de représentation dans l'espace public. Cela restreint l'accès de certaines populations sexuelles non normatives au statut de public comme aux institutions de l'intimité (Berlant, 1997; Berlant & Warner, 2002; Warner, 2002). Le privé est encore politique pour bon nombre de féministes ainsi que d'experts et autres acteurs médiatiques mais il semble que, désormais, il le soit d'abord en tant qu'espace privilégié de l'intimité (sexuelle). Un espace qui serait aujourd'hui attaqué, envahi, corrompu, via la pornographie en ligne notamment.¹⁰⁷ Les discours médiatiques sur l'hypersexualisation font état d'une crise morale, familiale, sociale qui serait notamment provoquée par la mise à mal des frontières entre parents et enfants, entre adultes et adolescent-es. Il importe ainsi de rétablir l'autorité et les rapports hiérarchisés existants en accroissant notamment la surveillance et le contrôle des parents sur le monde des jeunes et leur usage des technologies médiatiques, comme le démontre ce type de conseil fréquemment prodigué tant par des journalistes que des experts : « Mieux vaut [...] garder la caméra web dans une aire commune et être vigilant

¹⁰⁷ À l'inverse, si la sphère privée intime est posée comme un espace sacré de la sexualité, elle demeure comprise comme un espace d'oppression pour les femmes musulmanes.

si l'enfant est toujours en ligne ou éteint l'ordinateur quand le parent surgit » (Malboeuf, 2011b).

3.3.4 Urbanité et territorialisation

Dans leur analyse de la couverture médiatique de la crise des accommodements raisonnables, Giasson *et al.* (2009) ont relevé les mises en opposition « Québécois/Canadiens, Québécois 'de souche'/Québécois immigrant, Montréalais/Québécois des régions, francophones/anglophones » (p. 14) comme étant récurrentes :

[...] les mises en opposition sont fréquentes dans la couverture et permettent ainsi aux médias d'illustrer le caractère conflictuel et diviseur de la crise sociale qui secoue la société québécoise. Elles servent également à ancrer la différence d'opinion entre le Québec francophone 'de souche' et les Québécois issus de l'immigration ou le reste du Canada. Elles tracent le portrait du Québec et sa majorité francophone comme étant distincts de leurs voisins dans leur conception de la gestion de la diversité, voire dans leur ouverture à l'Autre. Une distinction souvent présentée comme un malaise, une intolérance, une xénophobie qui s'exprime dans la majorité francophone québécoise (p. 14-15).

Des oppositions similaires sont effectuées dans et par les discours médiatiques sur le port du voile islamique qui participent à produire et à renforcer des frontières sur trois plans différents de façon simultanée, soit la ville de Montréal, le Québec et le reste du Canada. Notamment, les régions rurales sont fréquemment posées comme étant plus authentiquement québécoises que la ville de Montréal. La diversité comme point de tension entre urbanité et ruralité s'exprime de manière toute particulière dans les discours qui portent sur la question des accommodements pour motifs religieux. À ce titre, je discuterai au chapitre 4 « l'affaire Hérouxville » au cours de laquelle une délégation de femmes voilées (en provenance de Montréal) s'était rendue dans la petite municipalité située en milieu rural. Par ailleurs, une autre affaire, celle des « cabanes à sucre », me semble illustrer de manière particulièrement intéressante les façons par lesquelles les frontières entre ville et régions, entre urbanité et ruralité, sont produites. En 2007, les cas d'une cabane à sucre ayant offert un menu sans porc et d'une autre ayant permis à un groupe de personnes de confession musulmane de prier sur la piste de danse ont fait grand bruit dans les médias. Ils ont été largement présentés comme des cas d'accommodements qui dépasseraient désormais les frontières des centres urbains, là où ils avaient été jusqu'à présent plus ou moins confinés : « Des accommodements raisonnables, on en retrouve partout. Ils ont même gagné les cabanes à sucre, symbole même des traditions québécoises » (Nadeau, 2007a). Par exemple, un article du *Journal de Montréal* intitulé « Il

faut respecter nos traditions » rapportait les propos de la présidente de l'Association des restaurateurs de cabanes à sucre du Québec : « Selon elle, il est absolument nécessaire de conserver nos menus traditionnels dans les cabanes à sucre puisqu'il s'agit d'une valeur folklorique » (Nadeau, 2007).¹⁰⁸ Ainsi, bon nombre des discours médiatiques autour de cette affaire ont positionné le Québec rural comme le gardien d'une identité nationale - puisant tant au respect des traditions qu'aux codes moraux et sociaux de la communauté idéalisée - mise à mal par les étrangers (des immigrants vivant en ville, qui viennent à la campagne et y changent les règles du jeu).

Une autre mise en opposition récurrente est celle entre un Québec francophone intégrationniste et un Canada anglophone multiculturaliste.¹⁰⁹ Des Canadiens anglophones accusent régulièrement les Québécois francophones d'intolérance et de xénophobie, tandis que bon nombre de ces derniers perçoivent les anglophones du ROC (*Rest of Canada*) comme les apôtres zélés du multiculturalisme, prêts à accepter les demandes les plus déraisonnables provenant de certaines communautés culturelles sauf lorsqu'elles proviennent de la minorité francophone. Dans la foulée de l'affaire Naema, présentée à la section 3.1, Margaret Wentz (2010) a d'ailleurs signé un éditorial dans le *Globe and Mail* intitulé « Two solitudes and the niqab » dans lequel elle résumait les différences de perception imputées aux deux groupes linguistiques :

Actually, it's two stories. There's a French version and an English version, and they're completely different. [...] In French, the problem is clearly Ms. Ahmed – a stubborn hard-liner whose unreasonable demands people bent over backward to accommodate. In English, the problem is clearly the authorities, who hounded her and unreasonably denied her rights. The subtext is that Quebec society has an

¹⁰⁸ Il faut dire que la presque totalité des cabanes à sucre du Québec se trouvent là où est pratiquée l'acériculture et fabriqué le sirop d'érable, c'est-à-dire en dehors des grands centres urbains. Elles offrent un menu traditionnel, pour ne pas dire folklorique, dont la majorité des plats contiennent du porc : jambon, fèves au lard, couenne grillée, cuissons dans la graisse de porc, etc. À ce titre, le président de l'Union des producteurs agricoles, Laurent Pellerin, avait eu cette déclaration dans la foulée de l'affaire des cabanes à sucre : « On a quelques coutumes dans le monde agricole comme le sirop d'érable, j'espère que les accommodements raisonnables ne nous priveront pas de ces succulents produits, en plein dans la saison » (Pellerin, cité dans Baillargeon, 2007).

¹⁰⁹ Le modèle intégrationniste, développé en réaction au multiculturalisme, partage avec le modèle assimilationniste français un refus du communautarisme bien qu'il vise l'intégration des immigrants à la société dite d'accueil et non leur assimilation. En d'autres mots, les personnes issues de l'immigration doivent adhérer aux « valeurs » communes du Québec (égalité des sexes, langue française, laïcité) sans renoncer à leurs traits « culturels » propres pour autant. Sharon Todd (1998) offre à ce sujet une précision pertinente : « [...] one must keep in mind the larger North American context, with its prevalence of English, in which Québécois experience themselves as a minority group and see Canada's multiculturalism Policy as continually furthering English-language use in practice (if not in theory) » (p. 446).

attitude problem. It is intolerant of immigrants and minorities, and the politicians are pandering to the base.

Il faut dire que le journal pour lequel écrit Mme Wenté avait publié un autre éditorial qui comparait l'expulsion d'une étudiante portant le *niqab* d'un établissement scolaire au régime des talibans en Afghanistan qui refuse le droit à l'éducation aux filles et aux femmes. Un éditorial qui n'a pas manqué de soulever une controverse, notamment dans les médias francophones. Par exemple, Patrick Lagacé (2010) chroniqueur à *La Presse*, a répliqué en accusant le *Globe and Mail* de faire du « Québec *bashing* ». Une attitude qu'il impute à l'ensemble des éditorialistes du Canada anglais qui ferait preuve d'un mépris nourri par une méconnaissance et une incompréhension teintée de racisme à l'égard du Québec francophone :

La métaphore [avec le régime des talibans] est sauvagement disproportionnée, évidemment. Mais ce n'est pas grave. Elle est en phase avec un texte condescendant qui martèle, en sourdine, que les Québécois ont une tare génétique qui les rend plus intolérants que la moyenne des ours face aux étrangers. Et aux étrangères. Surtout les étrangères masquées qui épousent une version radicalement rétrograde de l'islam (Lagacé, 2010).

Par ailleurs, un article paru dans *Le Devoir* et portant un titre très similaire à celui de Wenté, « Le niqab des solitudes », a également tenté d'expliquer les réactions différentes au Québec et dans le reste du Canada face à l'affaire Naema. Après avoir exposé certaines des divergences exprimées dans les médias et au sein de la classe politique, la journaliste fait appel à une professeure de sciences politiques, Linda Cardinal, qui offre une analyse posant le Québec comme un peuple minoritaire et capable de parler des « vraies affaires » à la différence du Canada anglais, élitiste et incapable d'engager le débat avec l'ensemble de la population :

'C'est de la fausse tolérance', dit-elle à propos d'une certaine élite intellectuelle canadienne-anglaise. 'La grande différence, c'est qu'au Québec il y a un espace public pour tenir ce genre de débats et qu'il n'y en a pas dans le ROC.' Elle soutient qu'il existe au Québec une 'tradition' de débats déchirants, mais que les journalistes du reste du pays sont mal à l'aise avec ces réflexions impudiques. 'On nomme les choses au Québec alors qu'au Canada anglais on attend que ça pourrisse avant d'agir.' (Buzzetti, 2010).

Sharon Todd (1998) avait déjà relevé un processus similaire de divergences et d'établissement de frontières entre anglophones et francophones autour d'un des premiers cas médiatisé d'une jeune fille expulsée de son école secondaire à Montréal en 1994 parce qu'elle refusait d'enlever son *hijab*. Pendant que la presse francophone décortiquait la symbolique du *hijab*, potentiellement délétère au principe de laïcité, la presse anglophone insistait davantage sur la préservation des libertés individuelles, dont celle de religion.

Ainsi, bien que les représentations du voile et les anxiétés sociales qui y sont reliées se soient amplifiées depuis le 11 septembre 2001 et l'invasion de l'Afghanistan, l'article de Todd démontre qu'elles étaient là auparavant et qu'elles étaient déjà le théâtre d'affrontements et de constructions identitaires entre francophones et anglophones, par le biais de la presse écrite notamment. Aujourd'hui comme alors, les débats entourant le voile se transforment souvent en un questionnement sur l'identité collective et l'avenir de la société québécoise: « [...] the questions essentially became: What kind of society do 'we' want? Who are 'we'? » (p. 443). Les corps et la sexualité des femmes sont, une fois de plus, là où se jouent les débats sur l'identité nationale qui s'expriment de manière toute particulière au Québec, c'est-à-dire en opposition avec le Canada anglais et son modèle multiculturaliste.

Dans cette section, je me concentrerai toutefois sur la question de l'urbanité et de la territorialisation effectuée par des discours médiatiques sur le port du voile qui participent à délimiter différents quartiers et endroits de Montréal ainsi que les sujets ayant la légitimité ou non de s'y trouver. À l'instar de la tolérance qui n'implique pas simplement d'endurer quelqu'un ou quelque chose mais qui s'exprime à travers la mise en place de seuils et de limites, notamment spatiales, à l'intérieur desquelles les sujets tolérants se posent en position de pouvoir, la territorialisation implique elle aussi des rapports de pouvoir. En effet, certains sujets délimitent et s'approprient des territoires dans l'espace, c'est-à-dire qu'ils circonscrivent des lieux et désignent ceux qui ont la légitimité ou non de s'y trouver : « both individuals and social groups are constantly engaged in efforts to territorialise, to claim spaces, to include some and to exclude others from particular areas » (Massey, 1998, p. 126). Ces efforts pour représenter, découper et borner l'espace en différents territoires participent à produire et/ou maintenir une organisation particulière des rapports sociaux en régulant l'appartenance territoriale de certains sujets : « it is a way of gaining some control – even if only in our heads – by constructing an ordered geographical imagination through which to frame our worlds [...] Fencing off space may also [...] be an expression of attempts to dominate, and to control and define others » (*ibid.*).

Certains quartiers de Montréal sont posés comme des lieux normaux de diversité ethnoculturelle, des territoires sur lesquels il est possible et même probable de rencontrer des femmes voilées. C'est le cas de Parc-Extension, par exemple, où le port du voile et les mariages arrangés seraient courants : « On imagine que ces histoires se passent dans des

pays exotiques du bout du monde. Mais le quartier Parc-Extension, à Montréal, n'est pas au bout du monde » (Cameron, 2008). Néanmoins, le monde à part de la religion culture/musulmane est compris comme opaque, menaçant et, dès lors que les voilées transgressent leurs limites territoriales, elles sont considérées comme des figures étrangères. Et leur proximité provoque du malaise et de l'inconfort au sein de la majorité. Les corps voilés sont compris comme étrangers en partie parce qu'ils sont perçus comme sous-sexualisés et ils permettent en retour à d'autres de se positionner comme de bons sujets sexualisés, appartenant *de facto* à certains territoires : « The strange body becomes a fetish which both conceals and reveals the body-at-home's reliance on strangers to secure his being – his place – his presence – in the world » (Ahmed, 2000, p. 54).

Montréal, ville culturelle

Considérons deux extraits tirés du quotidien *Le Devoir* qui illustrent bien comment les discours médiatiques à propos du port du voile territorialisent certains espaces tout en y (dé)légitimant la présence de certains corps. D'abord, une chronique d'un journaliste québécois qui agit depuis plusieurs années comme correspondant à Paris, dans laquelle il s'étonne de voir plus de femmes voilées dans un marché public de Montréal qu'à Paris :

Récemment à Montréal, j'ai été frappé par le nombre femmes voilées qu'on y voit. J'arrivais pourtant de Paris, qui est l'une des premières villes musulmanes d'Europe. La France abrite en effet la plus grande communauté musulmane du continent européen. Comment expliquer qu'au grand marché de la Place des Fêtes, dans un arrondissement populaire de Paris, on ne voit pas plus de femmes voilées qu'au marché Jean-Talon de Montréal? (Rioux, 2009).

Ensuite, un extrait tiré d'une chronique intitulée « Au Canada de la burqa », signée par Denise Bombardier (2010) :

[...] jamais les Québécois n'auraient pu imaginer voir de leurs yeux ces femmes fantômes, peu nombreuses encore, mais qu'on croise chez Costco ou dans les parcs de l'île des Soeurs à Montréal. Il ne faut pas rejeter ces femmes, entend-on dans la bouche de personnes qui semblent oublier que la burqa ou le nijab [*sic*] sont des exclusions vestimentaires en eux-mêmes. Que révèlent-ils sinon le refus du contact avec l'autre? Se soustraire aux regards des autres de façon aussi dramatique remet également en question la sécurité publique.

Selon la chroniqueuse, l'anonymat que procure le voile intégral servirait non seulement à cacher des desseins malveillants mais il poserait également une menace directe à la « sécurité publique ». Plus spécifiquement, c'est l'exclusion volontaire par la « soustraction aux regards des autres » qui serait menaçante. Aussi, Bombardier réitère une compréhension de l'espace public produit et balisé par la relation et la visibilité, tandis que

le regard et la surveillance sont posés comme pierres d'assise de la « sécurité publique » et de l'espace public proprement dit. Par ailleurs, dans une logique de responsabilité individuelle caractéristique du libéralisme avancé, les femmes voilées sont tenues responsables de leur propre exclusion. Ce n'est pas la majorité qui exclut ces femmes : elles s'excluent elles-mêmes via le voile intégral qu'elles portent. Le refus de certaines femmes de se donner à voir via leur voile intégral serait une entrave non seulement à l'identification, à la surveillance et à la communication, mais aussi à la communauté, c'est-à-dire au monde commun dont l'existence repose sur ces mêmes notions.¹¹⁰ Autrement dit, le regard majoritaire/disciplinaire cimente l'espace public ainsi que la communauté qu'il abrite et la soustraction à ce regard signifie son exclusion du commun. Les femmes voilées sont ainsi identifiées comme des figures étrangères au sein de la communauté - notamment aux valeurs et aux intérêts de la majorité - et, par conséquent, menaçantes. À l'inverse, elles servent également à produire et à délimiter un commun précisément parce qu'elles en dévient.

Les textes de Rioux et de Bombardier exemplifient notamment les façons par lesquelles le port du voile est produit comme un « problème » particulièrement aigu en région urbaine, selon les quartiers et les endroits qui sont investis par les femmes voilées. Ainsi, il serait étonnant de croiser des femmes voilées à l'île des Sœurs ou chez Costco, de la même manière qu'il serait étonnant de voir plus de femmes voilées au marché Jean-Talon à Montréal que dans un quartier populaire et multiethnique de Paris. Le caractère inhabituel et choquant attribué à ces rencontres sert d'ailleurs à invalider en partie l'argument voulant qu'il n'y ait somme toute que très peu de femmes portant le voile au Québec, et qui plus est, le voile intégral. Si Bombardier admet que les femmes intégralement voilées sont « peu nombreuses encore », elle affirme du même souffle que ce n'est pas tant leur nombre qui pose problème que les lieux où il est désormais possible de les croiser. Le fait qu'on puisse les voir dans un quartier plutôt blanc et cossu en banlieue de Montréal ou dans des magasins à grande surface typiquement nord-américains n'est pas compris comme un signe d'intégration à la société majoritaire mais plutôt comme un affront à celle-là, alors que ces femmes exposent à la population québécoise majoritaire la vision désagréable de leur exclusion.

¹¹⁰ Chez Arendt (1961), par exemple, « apparaître » publiquement est une condition de la relation à autrui qui, en retour, crée la réalité d'un monde commun et assure sa présence dans ce monde.

Cette territorialisation est façonnée par des enjeux de classe sociale s'inscrivant dans une tendance globale des villes culturelles (néo)libérales.¹¹¹ Le marché Jean-Talon, qui était à l'origine surtout fréquenté par les descendants de l'immigration italienne, s'est sensiblement gentrifié depuis quelques années (Lavoie *et al.*, 2011). Il est devenu un lieu de la bourgeoisie bohème montréalaise, le rendez-vous des *foodies* ainsi qu'une attraction touristique majeure. Or, si l'on s'y rend notamment pour se procurer des épices, huiles et autres produits exotiques, il semble que l'on ne s'attende pas pour autant à y rencontrer des corps étrangers, en l'occurrence, voilés. Ces corps contreviennent à ce que Ghassan Hage (2001) qualifie de « class aesthetics of global capitalism » qui caractérisent les villes culturelles globalisées, délimitent les quartiers et régulent les populations :

The global aestheticised city is thus made beautiful to attract others rather than to make its local occupants feel at home within it. [...] The aesthetics of globalisation is the aesthetics of zero tolerance. As the state retreats from its commitment to the general welfare of the marginal and the poor, they are increasingly, at best, left to their own devices. At worst, they are actively portrayed as outside society.¹¹²

Ces critères esthétiques d'une diversité culturelle globalement occidentalisée tolèrent difficilement la non conformité comme la proximité de ceux et celles qui sont ostensiblement pauvres, immigrants, étrangers : « those under-classes, with their high proportion of indigenous people, third world looking (ie, yucky looking) migrants and descendants of migrants, still cramming the non-gentrified parts of the city » (*ibid.*). Il importe pour ces villes culturelles d'attirer et d'assurer le bien-être d'une population aisée, mobile, créative et cultivée (et non pas « culturalisée ») en s'offrant comme esthétiquement correctes, à l'ethnicité domestiquée, occidentalisée, sans pauvreté culturelle ni vulgarité sexuelle. Des villes qui fonctionnent à l'image des hétérotopies chez Foucault (1984), c'est-à-dire de ces espaces concrets de l'utopie qui remplissent une double fonction d'illusion et de compensation par rapport aux autres espaces sociaux et aux relations d'emplacement sous lesquelles ils s'offrent à nous. Cette fonction « se déploie entre deux pôles

¹¹¹ L'appellation « ville culturelle » réfère en partie à la théorie de Richard Florida (2002) d'une « classe créative » dont la présence dans les grandes villes serait un indice de développement économique, de compétitivité et d'attractivité. Une théorie certes controversée mais qui a trouvé écho, directement ou non, dans de nombreuses villes occidentales qui misent désormais sur la culture et la présence d'artistes afin d'attirer investissements, tourisme et main d'œuvre qualifiée. Le conseil municipal de Montréal a d'ailleurs adopté en 2005 une politique visant à faire de Montréal une « capitale culturelle » en misant sur un quartier des spectacles, de nombreux festivals, une créativité dynamique, une expertise en multimédia, etc. Repéré à : http://www.radio-canada.ca/emissions/je_lai_vu_a_la_radio/2010-2011/chronique.asp?idChronique=13554

¹¹² Repéré à : <http://www.makeworlds.org/node/132>

extrêmes » qui s’incarneraient dans les « maisons closes » et les « colonies ».¹¹³ Ainsi, la présence des femmes voilées dans les villes occidentales vient en quelque sorte désordonner l’espace utopique et parfaitement réglé que représentait, pour les colonisateurs, la colonie. Par ailleurs, la mise en opposition des colonies avec les maisons closes par Foucault met en lumière la sexualité des femmes comme (dé)réglement de l’espace public. En tant qu’espaces illusoire, les maisons closes créaient et trahissaient à la fois l’illusion d’une vertu essentiellement féminine définie en termes de bonnes mœurs sexuelles. Un comportement féminin vertueux qui a d’ailleurs servi tant au maintien et à l’exercice du pouvoir colonial qu’à l’édification des frontières symboliques et spatiales dans les colonies, définissant les caractéristiques morales de ses membres, établissant différents interdits et prescriptions quant à la rencontre des colonisateurs et des Autres et assurant diverses formes de contrôle et de discipline (Stoler, 1997).

Le problème du port du voile islamique ne résiderait pas tant dans le nombre de femmes voilées que dans leur proximité, leur présence « dérangeante » dans certains lieux venant bouleverser l’ordre de la rencontre (genrée, racialisée, classisée) caractéristique de la division internationale du travail qui prévaut depuis l’époque coloniale : « an encounter between Western women as ‘consumer-citizens’ and third world women as workers » (Ahmed, *op. cit.*, p. 168). Dans les textes de Rioux et de Bombardier, c’est précisément la présence de femmes voilées dans des lieux de consommation qui pose problème et il est sous-entendu que ces femmes ne contribuent pas à faire d’eux des endroits dynamiques, tant sur le plan du développement économique que sur celui de la créativité culturelle. Au contraire, elles détonent au point de rendre mal à l’aise ceux et celles pour qui le port du voile symbolise un affront à la communauté, notamment à ses principes constitutifs de laïcité et d’égalité des sexes. En somme, la femme voilée chez Costco, à l’île des Sœurs ou au marché Jean-Talon est automatiquement reconnue comme la figure étrangère, celle qui n’est pas à sa place, qui a transgressé une frontière et qui la produit par le fait même. Son voile est le signe visible de cette différence, de cette non-appartenance à un territoire, à une communauté. De la même manière, ces territoires sont délimités et valorisés par opposition à ces figures étrangères comme des espaces d’appartenance pour les membres de la majorité (blanche, de classe moyenne, chrétienne/laïque, etc.) dont l’intégrité serait potentiellement corrompue par l’intrusion de sujets étrangers, transgressant les frontières

¹¹³ Repéré à : <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html>

territoriales et morales de la communauté.

Bon nombre de discours médiatiques sur le port du voile islamique, mais aussi sur la diversité culturelle et les accommodements religieux, participent de la délimitation de territoires, de lieux et d'espaces, tant sur le plan symbolique que matériel, y positionnant certains corps/sujets comme familiers et d'autres comme étrangers. La proximité de ces corps étrangers, en l'occurrence voilés, est ainsi problématisée : elle est comprise comme surprenante, désagréable et/ou menaçante, portant non seulement atteinte au principe de laïcité qui régirait l'espace public mais aussi aux critères esthétiques de la ville culturelle globalisée - ou alors, aux traditions du Québec et à l'identité nationale. Encore une fois, il ne s'agit pas de n'importe quel regard qui est surpris, heurté, effrayé, mais bien de celui du bon sujet majoritaire. Celui qui sait mesurer et reconnaître comme différents et excessifs les corps (trop ou) trop peu sexualisés. À l'instar du sujet tolérant, c'est ce sujet du regard qui évalue et s'approprie des territoires et qui détermine ceux dont la présence y est légitime. L'étranger ne l'est pas dans l'absolu mais bien dans des lieux spécifiques au sein desquels il ne serait visiblement pas à sa place.

En parlant à partir d'une position de sujet majoritaire, regardant (et tolérant), les acteurs médiatiques qui se prononcent sur le port du voile déterminent ainsi l'objet du regard ou plutôt l'« être-vu ». Ils donnent à voir une réalité déjà nommée, un territoire déjà découpé et régulé qui induit et est produit à la fois par la charge affective et morale des réactions face à la proximité et la visibilité de certains corps : « [']Who is felt to belong and not to belong contributes to an important way of shaping social space' » (Sibley, cité dans Ahmed, *op. cit.*, p. 26). Les médias sont en outre autant de modes de proximité et de techniques de lecture des corps, permettant notamment de distinguer les femmes voilées, ou les filles hypersexualisées, comme figures étrangères par rapport à un Nous majoritaire qui est, lui, à sa place. Ainsi la reconnaissance, d'abord visuelle, de ces Autres suppose la compréhension d'un Nous en phase avec les critères « cognitifs, moraux et esthétiques » (trad.. libre, p. 24) qui sous-tendent la territorialisation des espaces et de leurs populations respectives.

3.4 Exposer l'excès

En conclusion, on retrouve au sein des médias et de la culture populaire des propos sur l'hypersexualisation et le port du voile qui identifient des frontières avant même leur objet. C'est-à-dire que ce sont des lieux, des espaces concrets ou symboliques, ainsi que les

différentes relations de proximité qu'ils établissent qui sont d'abord problématisés et c'est à travers eux que l'hypersexualisation et le port du voile islamique font principalement problème. Ainsi, dans les discours dénonçant l'hypersexualisation ce sont bien souvent les nouveaux modes de visibilité sexuelle qui viennent avec les nouvelles technologies, représentations médiatiques explicites et autres, ainsi que leur proximité voire leur intrusion dans le monde de l'enfance et de l'adolescence qui sont décriés. De la même manière, les condamnations du port du voile islamique portent bien souvent sur la visibilité de certains signes religieux dans l'espace public, la diversité ethnoculturelle accrue et la proximité des femmes voilées dans la ville. En d'autres mots, des enjeux de frontières caractéristiques des discours médiatiques sur l'hypersexualisation et le port du voile s'expriment dans des positions qui énoncent et déterminent des lieux et des modalités appropriés de visibilité : ce qui devrait être vu ou pas, où et par qui. La majorité chrétienne/laïque n'aurait pas à subir la vision et la proximité de signes religieux, en particulier du voile, symbole d'inégalités des sexes. Plus encore, il semblerait qu'il y ait un droit à ne pas voir le voile islamique et les autres signes culturels et/ou religieux ostentatoires dans certains territoires pour ceux et celles qui y appartiendraient *de facto*. De la même manière, les jeunes n'auraient pas à être mis en présence d'une sexualité adulte, marchande, pornographique, et les adultes ne devraient pas non plus y être confrontés par le biais des corps hypersexualisés des jeunes filles.

Par ailleurs, l'identification et la délimitation de différents espaces comme étant appropriés ou non pour la visibilité de certaines sexualités et la proximité de certains sujets, permettent de mettre en lumière les matérialités de l'excès qui s'incarne et se comprend notamment en termes d'exposition de l'intimité, d'âge, de genre, d'ethnicité et de classe. Ainsi, les enjeux de diversité et de frontières qui caractérisent les discours médiatiques à propos de l'hypersexualisation et du port du voile islamique sont également des enjeux de régulation de/dans l'espace public. Plus précisément, une régulation de la visibilité et de la mobilité des femmes et des filles dans l'espace public. Les figures du voile et de l'hypersexualisation sont produites comme excessives et servent à la fois à produire une norme constituée de bons sujets, ni trop ni trop peu, sexualisés. Et les discours médiatiques sur l'hypersexualisation et le voile posent cette norme, d'une part, comme un refuge face aux mondes hostiles de l'adolescence et de la religion/culture musulmane; un endroit où il fait bon être femme. D'autre part, cette norme serait menacée par la proximité de ces

mondes à part et des figures excessives du voile et de l'hypersexualisation. Il importe ainsi d'identifier et de connaître la menace afin de s'en prémunir.

4. Laïcité, sexualité et neutralité

La laïcité est fréquemment invoquée dans les discours sur le port du voile islamique au Québec, qu'il s'agisse de féministes qui y voient la garantie « étatique » de l'égalité des sexes, ou encore d'acteurs médiatiques qui ont notamment présenté la crise des accommodements raisonnables comme la confrontation entre les valeurs laïques de la société québécoise et les demandes à caractère religieux de certaines minorités ethnoculturelles. La sociologue Micheline Milot déplorait par ailleurs, dans une entrevue accordée au quotidien *La Presse*, la confusion avec laquelle s'est engagé le débat public sur la laïcité au Québec dans les dernières années. D'après elle, le principe de laïcité aurait été détourné de son sens initial, voulant que « l'État ne doit pas définir ses lois en fonction d'une religion et qu'il doit protéger la liberté de conscience et l'égalité des citoyens », pour ne plus être articulé qu'en termes de visibilité et de vivre-ensemble :

La laïcité [...] concerne donc le politique, et non les mœurs ou la façon de vivre en société. [...] On utilise le mot laïcité pour parler d'un autre sujet : la visibilité des signes religieux dans l'espace public. [...] On fait comme si l'intégration reposait en grande partie sur la conformité visible, comme s'il fallait paraître non croyant pour être un bon citoyen (citée dans Journet, 2011).

Cette citation est particulièrement intéressante puisqu'elle souligne comment le bon sujet citoyen se comprend d'abord et avant tout par ses actions, en l'occurrence, en s'efforçant de « paraître non croyant » dans l'espace public. Comme le suggère Milot, la laïcité telle qu'elle est (ré)articulée dans les débats autour du port de signes religieux ostentatoires - celui du voile en particulier - dans les institutions publiques, concerne davantage « les mœurs ou la façon de vivre en société » que le « politique » (*ibid.*). Cette idée de glissement entre mœurs et politique servira en quelque sorte de trame de fond à ce chapitre dans lequel je me concentrerai sur l'hypersexualisation et le port du voile tels qu'ils sont problématisés par et à travers des discours publics favorisant certaines formes d'engagement citoyen, de participation à la vie publique, de responsabilisation sociale, etc. J'entends « discours publics » au sens des discours politiques, étatiques, gouvernementaux, ainsi que ceux des institutions publiques et paragouvernementales (la santé publique et l'éducation par exemple) mais aussi de la démocratie participative et des initiatives citoyennes (via l'adoption de codes de vie, pétitions, chartes, etc.). En un mot, j'entends « public » par opposition à « privé », un découpage qui fait précisément partie du questionnement et de l'analyse à venir.

En effet, les discours publics sur l'hypersexualisation et le port du voile ont ceci de particulier au Québec qu'ils produisent ces problèmes comme des enjeux relevant de la collectivité et du bien commun avant d'être des questions de libertés individuelles par exemple. En ce sens, le modèle républicain français et sa conception universaliste de la citoyenneté sert, une fois de plus, de référence dans les discours. Dans ce chapitre, je montrerai comment les discours publics cherchent à se doter et à définir des lois et des règles de vie communes, des droits individuels assortis d'obligations et de devoirs sociaux, régis par un ensemble de principes fondamentaux. Plus spécifiquement, je tournerai l'analyse vers des chartes, codes, normes de vie et autres, comme autant de « solutions » qui encadrent les tenues féminines et enchâssent les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile dans des procédures de contrôle externes du discours (Foucault, 1971), venant limiter qui peut dire quoi et dans quelles circonstances, à l'aide d'outils fonctionnant à la fois sur le plan normatif et juridique. Dès lors, tout ce qui peut être dit et/ou fait à propos de l'hypersexualisation et du port du voile n'a pas le même poids de vérité ni d'autorité que ces textes officiels, codifiés, homologués, sanctionnés. En revanche, si ces discours publics problématisent les questions de l'hypersexualisation et du voile en termes politiques, par la mise en place et/ou la proposition de solutions qui sont de l'ordre politico-légal, il n'en sont pas moins moralisants. En effet, on retrouve dans ces discours publics différents processus de production, de définition et de moralisation de citoyen-nes engagés, ayant des devoirs et des responsabilités tant dans la lutte contre l'hypersexualisation au nom de l'égalité des sexes que dans la préservation du principe de laïcité prévalant dans la société québécoise en général et ses institutions publiques en particulier. Autrement dit, le bon sujet citoyen se comprend à travers son engagement, actif et volontaire, alors qu'il reconnaît sa part de responsabilité face au(x) problème(s) ainsi que son devoir de faire partie de la solution.

J'analyserai dans un premier temps deux ensembles de discours liés à la proposition et à l'adoption de « chartes » au Québec : la *Charte québécoise pour une image corporelle saine et diversifiée* (Charte corporelle) ainsi que les ébauches et arguments en faveur d'une charte de la laïcité. Si la charte entérinait jadis les privilèges accordés par un souverain à son peuple, elle sert aujourd'hui d'outil dont se dotent des nations et des organisations afin de baliser de manière formelle les droits et responsabilités de chaque membre. Cela est

conséquent avec le passage du pouvoir souverain à la gouvernementalité¹¹⁴ identifié par Foucault. L'avènement de la gouvernementalité marque, entre autres, le passage du territoire à la population (Foucault, 2004) comme élément fondamental et richesse première d'un État, par une application généralisée du modèle de l'économie politique : un mode d'exercice du pouvoir souvent à distance de l'État qui, lui, trouve sa finalité dans les « choses » à gouverner. Mon recours aux chartes en tant que lieu d'analyse spécifique aux discours publics comme contexte de problématisation de l'hypersexualisation et du port du voile me permettra notamment de souligner les façons par lesquelles la citoyenneté sert de technologie de gouvernement dans la production de bons sujets actifs et engagés. Plus spécifiquement, je montrerai comment la double rhétorique de gestion du risque social et de devoir, caractéristique du libéralisme avancé et d'initiatives telles que la Charte corporelle, participe à produire un bon sujet citoyen dans une logique de responsabilité et de dette individuelle à l'égard du collectif.

Dans un deuxième temps, je me pencherai sur deux autres lieux spécifiques aux discours publics qui représentent, chacun à leur manière, des efforts de codification et de contrôle sur le plan politico-légal et normatif à la fois en réponse aux problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile islamique : le code de vie adopté par la municipalité d'Hérouxville et les codes vestimentaires implantés dans des écoles du Québec. Je reviendrai enfin sur la notion de « neutralité » qui s'exprime dans et donne forme à de nombreux discours publics en faveur de l'interdiction du voile et autres signes religieux dans les institutions publiques, ou encore, de l'adoption de codes vestimentaires stricts dans des écoles secondaires. Je montrerai que l'obligation de neutralité sexuelle et religieuse de l'État est constamment avancée afin de justifier d'éventuelles mesures d'interdiction vestimentaires dans certaines de ses institutions et chez certain-es de ses représentant-es. Les citoyennes de l'État neutre en particulier sont ainsi incitées à modifier leurs tenues et leurs comportements afin de préserver cette neutralité qui, elle-même, découlerait d'un consensus social tacite quant au bien commun. Cela me mènera vers une discussion, qui

¹¹⁴ Par « gouvernementalité », Foucault (2001/1978) désigne un nouvel art de gouverner prééminent en Occident depuis la fin du 17^e siècle. Celui-là ne réfère pas tant à l'État et à ses structures politiques et juridiques mais désigne plutôt les manières de « structurer le champ d'action éventuel des autres ». C'est-à-dire comment, en n'intervenant pas directement sur les sujets mais bien sur leurs différents cadres d'existence, d'action et de compréhension, des êtres présumés « libres » en viennent à se conduire eux-mêmes selon les règles stratégiquement dissimulées dans le monde qui les entoure.

servira de conclusion à ce chapitre, des manières par lesquelles les problèmes du port du voile et de l'hypersexualisation ainsi que leurs figures respectives participent de la moralisation d'un bon sujet citoyen.

4.1 Codifications

4.1.1 Charte corporelle, charte de la laïcité

Le projet d'une *Charte québécoise pour une image corporelle saine et diversifiée* dans la mode et les médias est né de l'initiative de deux jeunes femmes : Léa Clermont-Dion et Jacinthe Veillette. En 2007, alors qu'elles étaient encore adolescentes, Clermont-Dion et Veillette ont déposé une pétition à l'Assemblée nationale demandant « au gouvernement du Québec d'intervenir face aux images de maigreur et aux images irréalistes de femmes projetées dans les médias » (Lévesque, 2009) qui seraient, entre autres, responsables de troubles alimentaires chez les jeunes filles. Il faut dire qu'elles avaient toutes deux souffert d'anorexie peu de temps auparavant – une condition qu'elles ont associé à un désir excessif de perdre du poids, lui-même expliqué par l'influence des modèles de beauté corporelle que proposent les industries de la mode et des médias. Leur pétition a rapidement trouvé un écho auprès de Christine St-Pierre, alors ministre de la Culture, des Communications et de la Condition féminine, qui s'est dit préoccupée par la question des troubles de l'alimentation chez les filles et les jeunes femmes : « Selon le ministère, au moins 10 pour cent des Québécoises de 13 à 30 ans souffrent d'un trouble de l'alimentation important, alors que 3 pour cent ont un trouble de l'alimentation sévère » (La Presse, 2010). Par ailleurs, la ministre St-Pierre saluait l'initiative de Clermont-Dion et Veillette en affirmant que « le message 'être bien dans sa peau' passe mieux lorsqu'il est véhiculé par les jeunes eux-mêmes » (Radio-Canada, 2011).

Un comité de travail réunissant « des représentants des agences de mannequins, de l'industrie de la fourrure, des écoles de mode, de l'industrie du vêtement, des agences de publicité, des annonceurs, des magazines, des compagnies de produits de beauté, des producteurs de films et télévision, de l'industrie du disque, du spectacle et de la vidéo » (Lévesque, *op. cit.*) fut mandaté afin d'élaborer le texte de la Charte corporelle. Le comité était par ailleurs co-présidé par une journaliste télé, Esther Bégin, et un médecin spécialiste des troubles de l'alimentation, le docteur Howard Steiger. Le lancement officiel de la Charte corporelle s'est fait en 2009 et le site *Je signe en ligne.com* a été mis en ligne,

recueillant à ce jour plus de 20 000 signatures (Allard, 2012). En plus des acteurs de l'industrie qui se sont volontairement engagés à la respecter, les gens de tous horizons peuvent adhérer à la Charte corporelle sur une base individuelle en ajoutant leurs noms aux signataires de départ. Le grand public est invité à signer la Charte corporelle via son site web ainsi qu'à y expliquer en quelques mots pourquoi il est important de le faire. Parmi les raisons qui reviennent le plus souvent, notons celle de le faire pour sa ou ses fille(s), pour les jeunes filles en général et/ou pour les générations à venir.¹¹⁵ En outre, la section « information » du site propose des « statistiques sur les troubles alimentaires et l'image de soi » qui concernent presque exclusivement les femmes et les adolescentes. Par ailleurs, en complément de l'adoption de la charte, la ministre a également mis sur pied une tournée de sensibilisation dans les écoles secondaires ainsi qu'un « plan d'action de trois ans qui a pour mission de changer l'idée que les jeunes se font de la beauté » (Radio-Canada, *op. cit.*). Que cette Charte corporelle ait vu le jour suite à l'initiative de deux jeunes filles présentées comme d'anciennes anorexiques n'est sans doute pas étranger au fait que son adoption s'inscrive dans une stratégie étatique de santé publique - cette dernière cherchant à prévenir les problèmes de poids dans la population en général et la « préoccupation excessive à l'égard du poids » à laquelle les femmes et les jeunes filles seraient particulièrement en proie. Le « désir normatif de minceur » est ainsi posé comme un problème relevant à la fois de la santé publique et de la politique d'égalité entre les sexes :

L'avènement de la [Charte corporelle] est situé dans un contexte de convergence des stratégies d'action gouvernementale en prévention des problèmes reliés au poids (Québec, 2006) et pour l'égalité entre les hommes et les femmes (Québec, 2007). Cette convergence a été favorisée du fait que la stratégie gouvernementale en prévention des problèmes reliés au poids s'appuie sur une vision large de ces problèmes, incluant à la fois l'excès de poids (obésité et embonpoint) et le désir « normatif » de minceur nommé « préoccupation excessive à l'égard du poids » (GTPPP, 2005). [...] La stratégie gouvernementale relève par ailleurs d'une orientation voulant que les problèmes reliés au poids représentent une maladie civilisationnelle requérant une solution sociétale (Baril, Paquette & Gendreau, 2011, p. 202).

Bien que les auteurs de l'extrait parlent ici de « maladie civilisationnelle », les problèmes de poids et le désir excessif de minceur sont compris comme étant essentiellement féminins. C'est d'ailleurs ce qu'affirmait une autre étude publiée dans l'*American Journal of Public Health* (2012) au sujet de la Charte corporelle qui arrivait à la conclusion que cette dernière avait bel et bien contribué à conscientiser le public : « une forte exposition à

¹¹⁵ Repéré à : <http://www.jesigneenligne.com/fr/mosaïque/#>

des images qui font la promotion d'un idéal corporel excessivement mince peut mener à des pratiques de contrôle du poids mésadaptées et à des troubles de l'alimentation, particulièrement chez les adolescentes ».¹¹⁶ Aussi, l'une des deux instigatrices de la Charte corporelle, Léa Clermont-Dion, a tenu les propos suivants à une journaliste du quotidien *La Presse* : « Les jeunes filles sont vulnérables relativement au culte de l'apparence et de l'extrême minceur [...] Ça crée des problèmes de santé, une augmentation des troubles alimentaires et une préoccupation du corps excessive » (Allard, *op. cit.*). Conséquemment, c'est d'abord la population féminine qui est ciblée par la Charte, tandis que les industries de la mode et de la publicité sont identifiées comme principales responsables du problème. Selon l'Association pour la santé publique du Québec (ASPQ) et la Coalition québécoise sur la problématique du poids, l'engagement pris par les acteurs de l'industrie signataires de la Charte corporelle est en lui-même la preuve du problème comme de leur responsabilité face à celui-là : « Cette initiative réunissant des acteurs de milieux divers confirme l'impact sur la santé publique des modèles corporels présentés dans les médias et véhiculés par l'industrie de la mode »¹¹⁷.

Le problème est ainsi formulé d'abord et avant tout en termes de solution(s). Encore ici, la problématisation est en partie caractérisée par une énonciation qui se fait en termes de solutions, c'est-à-dire que des objets sont constitués et naturalisés en tant que problèmes, dans certains contextes, par la proposition et la mise en place de stratégies et de réponses diverses. À ce titre, l'extrait du communiqué de l'ASPQ (*op. cit.*) est éloquent alors qu'il produit clairement le problème à travers l'initiative de la Charte corporelle qui tente d'y remédier. Le préambule de la Charte corporelle met également l'accent sur les solutions, reposant à la fois sur le comportement individuel, la santé publique et l'engagement :

L'image corporelle véhiculée dans l'espace public et médiatique a une influence sur l'image personnelle, sur l'estime de soi et, indirectement, sur la santé de la population. **Nous reconnaissons** que les idéaux de beauté basés sur la minceur extrême peuvent nuire à l'estime personnelle, particulièrement chez les filles et les femmes. **Nous croyons** que les comportements alimentaires et les pratiques de contrôle du poids sont influencés par des facteurs tant biologiques que psychologiques, familiaux et socioculturels. **Nous préconisons** l'engagement des partenaires de tous les milieux, gouvernementaux, associatifs et corporatifs pour, ensemble, contribuer à faire diminuer les pressions socioculturelles au bénéfice

¹¹⁶ Repéré à : <http://www.newswire.ca/fr/story/1003855/la-charte-quebecoise-pour-une-image-corporelle-saine-et-diversifiee>

¹¹⁷ Repéré à : <http://www.aspq.org/fr/salle-de-presse/communiques-et-publications/11/une-premiere-etape-franchie-qui-rejouit>

d'une société saine et égalitaire (grasses originales).¹¹⁸

Le texte insiste sur la reconnaissance du problème, de ses causes et de ses solutions, ainsi que sur l'engagement individuel dans le cadre d'une action collective visant non seulement à remédier au problème mais aussi à encourager « une société saine et égalitaire ». Se trouvent ainsi soulignées les dimensions politiques, morales et éthiques de la Charte corporelle qui repose sur l'engagement que prennent les signataires « sur une base volontaire et morale » (Chouinard, 2009) à ne pas encourager la minceur dite extrême dans la mode et les médias et, par conséquent, à contribuer à l'amélioration de la société. La définition somme toute assez floue de cet engagement laisse place à une panoplie de gestes et d'attitudes qui pourraient être considérés comme des formes d'engagement citoyen, allant de la reconnaissance « que les idéaux de beauté basés sur la minceur extrême peuvent nuire à l'estime personnelle, particulièrement chez les filles et les femmes »¹¹⁹, à la signature en ligne de la Charte corporelle. Le texte de la Charte détaille par ailleurs sept points d'engagement auxquels souscrivent les signataires, qu'il s'agisse de particuliers ou de représentants institutionnels et corporatifs :

1. **Promouvoir** une diversité d'images corporelles comprenant des tailles, des proportions et des âges variés.
2. **Encourager** de saines habitudes autour de l'alimentation et de la régulation du poids corporel.
3. **Dissuader** les comportements excessifs de contrôle du poids ou de modification exagérée de l'apparence.
4. **Refuser** de souscrire à des idéaux esthétiques basés sur la minceur extrême.
5. **Garder** une attitude vigilante et diligente afin de minimiser les risques d'anorexie nerveuse, de boulimie et de préoccupation malsaine à l'égard du poids.
6. **Agir** à titre d'agents et d'agentes de changement afin de mettre de l'avant des pratiques et des images saines et réalistes du corps.
7. **Faire connaître la Charte québécoise pour une image corporelle saine et diversifiée** auprès de nos partenaires, de nos clientèles et de nos relations professionnelles tout en participant activement à l'adhésion à ses principes et à leur respect (grasses originales).¹²⁰

Ces points d'engagement sont produits comme autant de solutions qui viennent répondre au problème et le définir à la fois. Ainsi, il s'agirait d'abord et avant tout d'un problème d'influence des médias et de la mode qui diffusent des idéaux de beauté irréalistes et malsains, ce qui risque d'induire des troubles alimentaires, une préoccupation excessive à l'égard du poids et de l'image corporelle ainsi qu'une faible estime de soi au sein de la

¹¹⁸ *ibid.*

¹¹⁹ Repéré à : http://www.scf.gouv.qc.ca/fileadmin/publications/Charte/Para-clip_Charte.pdf

¹²⁰ *ibid.*

population. Partant de la prémisse que cette influence néfaste s'exerce essentiellement sur les filles et les jeunes femmes, il en irait non seulement de leur santé à elles mais aussi de l'intégrité physique et morale d'une société dite égalitaire.

La Charte corporelle cherche ainsi à responsabiliser non seulement de bons sujets citoyens sur une base individuelle mais aussi des « citoyens corporatifs »¹²¹ face au problème et aux risques qu'ils représentent. À ce titre, les acteurs de l'industrie de la mode et des médias ont eût à jouer un rôle privilégié dans la mise en place de la Charte. Des chercheur-es en santé publique (Baril, Paquette & Gendreau, *op. cit.*) ont fait paraître les résultats d'une étude portant sur le processus de création de la Charte corporelle et, plus spécifiquement, sur les motivations de ses premiers signataires. Les chercheur-es ont assisté aux rencontres du comité de travail chargé de l'élaboration de la charte en plus d'effectuer des entrevues avec les membres du comité provenant des industries de la mode et médiatique. L'accent que leur analyse met sur la notion de risque est particulièrement intéressant. En effet, l'analyse prend l'angle de la « gestion sociale du risque » dont la Charte corporelle serait un bon exemple et tente de répondre à la question suivante : « Dans quelle mesure les acteurs de l'industrie acceptent-ils leur part de responsabilité, quant au risque produit collectivement ? » (p. 202).

Le processus d'élaboration de la Charte s'est fait à travers quatre séances de travail au cours desquelles des experts étaient invités à fournir des informations et à partager leurs connaissances sur quatre grands thèmes choisis par la ministre et la coprésidence du comité :

- (1) la nature des troubles alimentaires et les facteurs en cause (génétiques, familiaux, psychologiques et socioculturels); (2) le risque pour la santé associé à l'hyper sexualisation chez les femmes et les jeunes filles; (3) des exemples de solutions applicables par l'industrie de la mode; (4) un résumé d'actions réalisées dans d'autres pays (p. 208).

Notons que, des quatre points énumérés, le « risque pour la santé » est directement associé à l'hypersexualisation. En revanche, à l'image du problème de l'hypersexualisation et des

¹²¹ L'OQLF signale que l'expression « citoyen corporatif » est un calque de l'anglais mais offre par ailleurs cette définition intéressante de l'« entreprise citoyenne » : « Lorsqu'une entreprise se fixe comme principe d'éthique de servir à la fois les intérêts des actionnaires et propriétaires et ceux de la collectivité dans son ensemble, contribuant à l'économie du pays en cherchant à produire durablement une valeur ajoutée supérieure à la somme de ses coûts, on peut l'appeler **entreprise citoyenne**, ou **entreprise socialement responsable**. [...] On peut ainsi dire qu'une telle entreprise, bien intégrée à la vie sociale de la collectivité et consciente de ses responsabilités dans la société, est 'une bonne citoyenne' » (grasses originales). Repéré à : http://www.oqlf.gouv.qc.ca/actualites/capsules_hebdo/terminologie_citoyenne_20040226.html

différentes définitions dont il fait l'objet, le risque demeure diffus et ambigu. Les auteurs de l'analyse reconnaissent eux-mêmes la difficulté que posent non seulement la définition mais aussi la répartition du risque : « La question ainsi soulevée est celle des frontières à tracer entre les différentes zones de distribution du risque. Autrement dit, est-il réellement possible de circonscrire les excès et d'identifier des coupables ? » (p. 213). Toujours animés par leur questionnement sur la capacité des acteurs de l'industrie à assumer leur part de responsabilité dans la production et la gestion du risque, les auteurs de la recherche font état des réticences dont ont fait preuve ces acteurs tout au long du processus d'élaboration de la Charte corporelle. Ces derniers se sont sentis culpabilisés face à un problème qui leur semblait trop répandu et complexe pour être uniquement de *leur* faute : « Les participants ont l'impression qu'on demande à l'industrie seule de s'engager, alors qu'il y a un problème de normes sociales et que toute la société en est partie prenante » (p. 215). Ce que les auteurs qualifient de « déresponsabilisation » des acteurs de l'industrie a été enrayé au fil des séances de travail, c'est-à-dire, dès lors qu'elles ont été réorientées vers la « gestion partagée du risque » et que les acteurs de l'industrie ont été considérés comme « agents de changement » plutôt que « coupables » face au problème :

La nouvelle orientation donnée aux travaux avec l'introduction de la notion d'« agent de changement » laisse place à une compréhension plus large du phénomène de la préoccupation excessive à l'égard du poids et de l'image corporelle. Ceux qui se lèvent pour dire de faire attention ne le font pas parce qu'ils sont coupables des impacts négatifs observés dans le passé, mais parce qu'ils ont la capacité de contribuer à ce que toute la société évolue vers une plus grande tolérance à la diversité corporelle. (*ibid.*).

La notion « d'agent de changement » a joué un rôle décisif dans la ratification de la Charte par les membres du comité de travail issus de l'industrie. Ces derniers y voyaient en effet quelque chose de plus positif, leur donnant le sentiment de faire davantage partie de la solution que du problème. Et ce, contrairement à la première version du texte de la Charte corporelle qu'ils percevaient comme étant trop accusatrice à leur endroit, notamment quant à leur responsabilité face au risque que poserait l'hypersexualisation sur la santé des femmes et des jeunes filles. Ainsi, les travaux qui ont mené à l'élaboration de la Charte, comme l'analyse qu'en font Baril *et al.*, envisagent le risque dans sa positivité : « comme facteur d'*empowerment*, lieu d'un renforcement de la capacité d'action des individus et des collectivités qui opèrent des choix conscients (Massé, cité dans Baril *et al.*, p. 219). Le risque est ici compris comme une technologie capable de produire des « agents de

changement » - c'est-à-dire des acteurs de l'industrie qui, en tant que membres actifs de la société, ont un rôle à jouer dans la gestion collective du problème - plutôt que de simplement désigner et punir des « coupables ».

Si leur volonté d'adhésion à la Charte corporelle a été refroidie par ce qu'ils ont perçu au départ comme une tentative de culpabilisation à leur égard, les membres du comité issus des industries de la mode et des médias ont néanmoins fait amende en reconnaissant et en assumant leur part de responsabilité face au problème. Ils l'ont fait ne serait-ce qu'en acceptant de faire partie de la solution, elle-même constitutive du problème ou plutôt de la problématisation des images de corps hypersexualisés et « hyper minces » diffusées, de leurs impacts sur les jeunes femmes et des risques que cela représente pour la santé publique. Il semble par ailleurs que le comité d'élaboration de la Charte ait entrepris de déculpabiliser ses membres provenant de l'industrie sur une base individuelle (ils - ou l'industrie qu'ils représentent - ne sont pas personnellement ni à eux seuls responsables du problème) tout en les culpabilisant à titre de citoyens corporatifs, membres d'une collectivité dont chacun possède une part de responsabilité face au risque. C'est donc à cette collectivité qu'ils sont redevables et envers laquelle ils doivent faire amende en reconnaissant leur capacité à prendre en charge une partie de la gestion collective du risque. Ce processus de re-culpabilisation est conséquent avec ce que Maurizio Lazzarato (Lazzarato, Manning & Massumi, 2008) identifie comme le fonctionnement de la dette dans le gouvernement néolibéral contemporain. La rationalité de la dette sous-tend en effet la logique économique du capitalisme avancé mais aussi une morale individuelle et collective qui se déploie notamment dans la rhétorique des devoirs qui supplante désormais celle des droits, eux-mêmes transformés « en dette ou en crédits » (p. 2). Tant l'initiative de la Charte corporelle, produite en partie comme solution au problème de l'hypersexualisation et aux risques qu'il pose pour la santé, que la rhétorique du risque social et sa gestion collective dans laquelle elle est inscrite participent ainsi de l'articulation et de la moralisation d'un (bon) sujet citoyen qui se fait notamment en termes de devoirs et de responsabilités.¹²² Autrement dit, la Charte corporelle contribue à problématiser l'hypersexualisation en moralisant le bon sujet citoyen comme étant responsable et

¹²² Ruth Lister (2003) souligne par ailleurs que selon la rhétorique des devoirs qui informe les discours de la citoyenneté de la « nouvelle droite » et des néoconservateurs ainsi que des communautaristes en Occident, l'une des premières obligations est celle de travailler et de contribuer financièrement à la société.

redevable face aux risques collectifs encourus.

Je reviendrai sur les tensions entre droits et devoirs qui informent les discours publics sur l'hypersexualisation et le port du voile mais j'aimerais d'abord souligner l'association entre morale (individuelle) et santé (publique) en tant que technologie de gouvernement particulièrement efficace :

[...] la rationalité néolibérale participe à faire de la santé une 'super-valeur' [...] un impératif moral définissant entièrement l'accomplissement personnel. [...] C'est dans/par l'adoption d'un style de vie sain – terme qui suppose un ensemble de comportements librement choisis (Coveney, 2000) – que les sujets sont appelés à s'accomplir mais aussi [...] à remplir leur devoir de citoyens (Vigneault, 2011, p. 39).

L'intitulé complet de la *Charte québécoise pour une image corporelle saine et diversifiée* est d'ailleurs révélateur à cet égard alors qu'il suppose une image corporelle « saine » qui serait à encourager. Or, si elle exclut l'extrême maigreur, cette image saine n'inclut pas non plus l'obésité qui fait par ailleurs l'objet de nombreux discours et interventions de santé publique depuis quelques années.¹²³ L'image corporelle saine en est une qui se doit également d'être diversifiée mais dans les limites imposées par une certaine conception de la santé qui, si elle n'est pas synonyme de maigreur, l'est certainement de minceur. De plus, le discours de santé contemporain participe directement de la culture de consommation et, par extension, de la gouvernementalité qui caractérise le capitalisme avancé. Autrement dit, la santé invoquée ici comme solution au problème de l'hypersexualisation et plus spécifiquement aux risques que représente la diffusion de certaines images corporelles dans la mode et les médias sur la santé individuelle et collective, n'est pas en dehors d'une culture de consommation axée sur l'intensification des rapports à soi comme celle « des désirs de chacun pour, dans et sur son propre corps » (Foucault, 2001/1975, p. 1623). Elle agit elle aussi comme technique servant à créer chez chaque sujet, entrepreneur de soi, une insatisfaction perpétuelle ainsi que la promesse qu'elle puisse être comblée tant par l'amélioration de son apparence physique que par la préservation de sa santé.

¹²³ À ce titre, le communiqué de presse annonçant la parution dans l'*American Journal of Public Health* (*op. cit.*) d'une étude sur les impacts de la Charte corporelle, établissait clairement la lutte à l'obésité et celle contre la minceur extrême comme priorités de la santé publique : « Même si de nombreuses initiatives de la santé publique visent à aider les gens à réduire la quantité de nourriture qu'ils consomment et à faire de meilleurs choix alimentaires, certains chercheurs croient que ces mesures négligent l'aspect de la quête malsaine de la minceur et des pratiques malsaines correspondantes en matière de contrôle du poids ». Repéré à : <http://www.newswire.ca/fr/story/1003855/la-charte-quebecoise-pour-une-image-corporelle-saine-et-diversifiee>

Mais, au-delà de la valorisation de la beauté et de l'attractivité sexuelle, la valorisation de la santé vient moraliser chaque sujet sur une base individuelle en le positionnant en tant que membre actif et responsable d'une collectivité. Baril *et al.* (*op. cit.*) vont en ce sens lorsqu'ils inscrivent leur analyse du processus d'élaboration de la Charte corporelle dans le paradigme de la « nouvelle santé publique » :

[...] la nouvelle santé publique multiplie les tentatives de créer des espaces et des occasions de partage de la responsabilité à l'égard de la santé. Se dissociant d'une volonté de « santéisation » de la société qui ferait porter aux individus la charge d'éviter tout comportement à risque pour leur santé (Crawford, 1980), le discours de la nouvelle santé publique propose une meilleure appropriation sociale de la santé » (p. 203).

Ils insistent sur la répartition sociale des risques sur la santé et le partage de la responsabilité à leur égard. Chez Ulrich Beck (2001), la production sociale de risques globaux et insaisissables est caractéristique d'une société d'abondance d'où « la véritable misère matérielle est objectivement minorée et socialement exclue » (italiques originales, p. 35). Ainsi, les risques produits par la société postindustrielle viennent masquer les inégalités sociopolitiques liées à la répartition des richesses en mettant chaque membre de la société sur un pied d'égalité relatif dans la répartition du risque. Face à ces risques collectifs, chacun est responsabilisé sur une base individuelle et collective à la fois puisque chacun est susceptible d'en être affecté et entretient une dette à la fois économique et morale envers la collectivité. Or, la question d'une réponse collective aux risques globaux demeure, et c'est là l'une des préoccupations de Baril *et al.* (*op. cit.*) comme de la Charte corporelle elle-même :

La perspective de la société du risque incite cependant à chercher, dans les actions collectives telles que l'élaboration de la *Charte québécoise pour une image corporelle saine et diversifiée*, les germes d'un renouveau politique plus profond. Ainsi, lorsqu'un représentant de l'industrie interviewé se dit conscient du fait que les activités du secteur dont il est un des principaux dirigeants pourraient avoir un impact sur ses propres enfants, il exprime une certaine conscience de vivre dans la société du risque (p. 218).

Les auteurs insistent sur l'aspect collectif et politique de la Charte mais font néanmoins état d'une prise de conscience et d'une responsabilisation individuelle face au risque. Par ailleurs, tout au long de leur analyse, Baril *et al.* insistent sur le caractère consensuel de la Charte corporelle. Non seulement s'intéressent-ils au « processus de construction du consensus entre les membres du groupe de travail chargé d'élaborer la charte » (p. 203) mais ils avancent que la Charte corporelle participerait « d'un nouveau type de 'mouvement social', qui n'est plus seulement le fait de marginaux ou d'opposants, mais bien un point de

ralliement de tous les acteurs sociaux en mesure de jouer un rôle significatif » (p. 219). Le consensus s'explique ainsi du fait que cette Charte relèverait d'un nouveau type de mouvement social qui ne serait plus uniquement l'affaire de contre-publics critiques, plus ou moins organisés, mais bien de publics dont la parole est jugée légitime tant sur le plan social que politique. C'est-à-dire, qui jouissent d'une reconnaissance et d'une résonance dans une sphère publique constituée de consensus et de normes, où il est difficile pour les voix marginalisées de se faire entendre (Warner, 2002).¹²⁴ Si la fonction d'exclusion du consensus a déjà été démontrée par certains auteurs (Schmitt dans Mouffe, 2005), sa dimension normative se trouve à nouveau soulignée ici : il ne s'agit pas de parvenir à un consensus entre n'importe quels acteurs mais bien entre des acteurs sociaux dont la légitimité est reconnue et acceptée par le plus grand nombre - en l'occurrence, des représentants de l'industrie, experts de la santé et représentants gouvernementaux. Ces acteurs légitimes sont en eux-mêmes consensuels parce qu'ils sont présumés plus neutres ou moins connotés sur le plan politique, contrairement aux habituels « opposants » et autres « marginaux ».

Il faut dire que la Charte corporelle a été généralement bien accueillie (Lortie, 2009a) et les rares critiques qui ont pu se faire entendre portaient surtout sur le manque de coercition d'une charte qui repose sur l'engagement volontaire et qui n'a pas force de loi. C'est notamment le cas de l'Association féminine d'éducation et d'action sociale (2009) qui regrettait « l'absence de contrainte de la Charte ». Or, il semble que pour Baril *et al.* (*op. cit.*), le consensus et l'engagement volontaire soient autant sinon plus efficaces que n'importe quelles mesures coercitives, précisément parce qu'ils rallient un plus grand nombre d'acteurs sur le plan moral (ils reconnaissent l'importance du problème), éthique (ils s'engagent sur une base individuelle à faire partie de sa solution) et politique (ils signent une charte et adhèrent officiellement à ses principes). Plus encore, l'engagement serait une fin en soi d'après les auteurs qui voient dans cette initiative collective et citoyenne une avancée politique, indépendamment des résultats hypothétiques de la Charte corporelle :

¹²⁴ Selon Warner (*op. cit.*), un public se forme d'abord autour de l'articulation contextuelle d'actions et d'intérêts communs avant de devenir, le cas échéant, une catégorie et/ou une identité sociale : « The existence of a public is contingent on its member's activity (...) and not on its members' categorical classification, objectively determined position in the social structure, or material existence » (p. 88).

Même si le processus d'élaboration de la charte n'avait été que l'occasion, créée collectivement par les membres du groupe de travail, d'envisager sous un nouveau jour la possibilité de leur participation à la vie politique au sens large, il nous semble que ce résultat pourrait encore être vu comme une avancée (p. 218).

En revanche, le silence relatif de voix critiques à l'égard de la Charte corporelle ne témoigne peut-être pas tant d'un consensus social que d'une normalisation et/ou d'une monopolisation des espaces du dicible et du visible propres à ces enjeux, rendant difficiles l'existence de contre-discours comme la non-reconnaissance du problème tel qui est articulé à travers ses pistes de solution.

L'apparence de consensus dont fait l'objet la lutte à l'hypersexualisation semble encore plus importante lorsque l'hypersexualisation est arrimée à des problèmes de santé publique tels que, dans ce cas-ci, les troubles alimentaires et les problèmes de poids. À ce titre, Duits & van Zoonen (2011) avancent que l'hypersexualisation rallie aujourd'hui davantage d'acteurs de divers horizons sociopolitiques que n'a pu le faire le combat anti-pornographie dans les années 1980, lui qui était fortement associé au mouvement féministe et, ajouterais-je, à une droite religieuse et/ou conservatrice. Bon nombre de discours à propos de l'hypersexualisation, et en particulier de la Charte corporelle, produisent cette apparence de consensus en laissant notamment entendre qu'on ne peut pas être contre les solutions cherchant à s'attaquer au problème. Cette production de consensus s'exprime de différentes manières sur différentes tribunes. Par exemple, une dépêche du quotidien *La Presse* (2010) à propos de la Charte corporelle titrait : « Pour une image corporelle saine? Adhérez à la Charte québécoise ». Le texte était par ailleurs accompagné d'une photo d'un mannequin très maigre, à l'ossature apparente. Le titre de l'article agit ainsi comme une injonction morale alors qu'il est presque impossible de répondre « non » à la question qu'il pose, ce qui viendrait à se prononcer « contre » une image corporelle saine. Plus encore, il suggère que l'action à entreprendre si l'on est effectivement - et normalement - « pour » une image corporelle saine est l'adhésion à la Charte corporelle. Le texte de l'article rapporte quant à lui les propos de la ministre St-Pierre et vise explicitement les femmes et les jeunes dans la production du consensus :

La ministre de la Culture, des Communications et de la Condition féminine, Christine St-Pierre, a annoncé cette campagne, lundi 'afin de rallier tout le Québec à la lutte pour une saine évolution des mentalités en matière de diversité corporelle'. 'Nous voulons que tous, et plus particulièrement [*sic*] les jeunes, autant les garçons que les filles, prennent la parole sur ce site', a affirmé la ministre (*ibid.*).

Encore une fois, si elles ne font pas toujours l'unanimité, les mesures proposées pour lutter contre l'hypersexualisation (comme le problème lui-même) soulèvent moins de critiques et de dissension que lorsqu'il est question du port du voile islamique. À ce titre, les propositions en faveur d'une charte de la laïcité au Québec sont beaucoup plus controversées. En revanche, la Charte corporelle a inspiré au moins une critique de la part d'une éditorialiste au quotidien *Le Devoir* – la même qui avait signé la série d'articles sur l'hypersexualisation des jeunes analysée plus tôt - qui me semble particulièrement intéressante :

Au tissu d'inconséquences dont [les femmes] sont trop souvent le centre s'ajoute celle-ci, livrée la semaine dernière par le gouvernement du Québec : l'absurde manque de corrélation entre la divulgation d'une 'Charte québécoise pour une image corporelle saine et diversifiée' et le refus de Québec de consacrer la primauté de l'égalité hommes-femmes sur le droit à la liberté de religion [dans son projet de loi 16 sur la diversité¹²⁵] (Chouinard, 2009).

Ce n'est pas la pertinence de la Charte corporelle ni « l'inquiétante adhésion des petites filles, adolescentes et femmes aux diktats de la mode et de la publicité » (*ibid.*) que remet en question Chouinard. C'est plutôt « l'incohérence » des décideurs publics comme celle des femmes du Québec dont témoignerait l'absence de ce qui serait le corollaire évident d'une Charte corporelle : une charte de la laïcité ou, à tout le moins, l'homologation par le gouvernement de la primauté de l'égalité des sexes sur la liberté de religion. Encore ici, l'hypersexualisation et le port du voile, problématisés à travers la Charte corporelle et le projet de loi 16 sur la diversité culturelle, sont posés comme deux extrêmes, deux formes d'oppression des femmes dont il importe de se préoccuper et contre lesquelles il importe d'agir :

Tous deux mettent en scène l'image de la femme. D'un côté, les femmes élégantes dans leur minceur, dévoilées aux limites du recevable, dépourvues non seulement de vêtements mais de ces rondeurs gênantes pour les amateurs de perfection. De l'autre côté il y a les femmes voilées, masquées, camouflées, anonymes, à la féminité effacée à coups de décrets religieux (*ibid.*).

De la tension voilement/dévoilement produite par l'éditorialiste, où le corps des femmes est à nouveau compris comme se devant d'être ni trop ni trop peu sexualisé, émerge également la notion de respect (et de respectabilité) des femmes. Pour Chouinard, le gouvernement se doit de mettre la question du respect des femmes au cœur de ses politiques, notamment par

¹²⁵ De son intitulé complet, le projet de *Loi favorisant l'action de l'Administration à l'égard de la diversité culturelle* a été déposé en 2009 par la ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles de l'époque, Yolande James. Le projet de loi 16 a été rapidement « jeté aux oubliettes » (Lessard, 2009) après avoir essuyé de nombreuses critiques.

le biais de mesures s’attaquant aux deux principales formes actuelles de non-respect envers les femmes que seraient l’hypersexualisation et le port du voile :

[...] si le Québec veut réellement combattre les velléités des concepteurs de cette ‘fausse’ image de la femme, ainsi que tous ceux qui encouragent le retour en force des stéréotypes sexistes et sexuels, il devra emprunter la voie de la cohérence. Il devra accepter que dans des débats où se heurtent confusément des valeurs comme l’égalité des sexes et la religion, la question du respect des femmes mérite tous les égards (*ibid.*).

Dans les termes de Chouinard, faisant écho à d’autres commentaires dont ceux du CSF (2011), l’engagement citoyen et collectif à l’égard du respect des femmes et de la préservation de leurs droits se doit d’être concrétisé par la sanction légale de la primauté de l’égalité des sexes sur la liberté de religion. Autrement dit, le principe d’égalité des sexes devrait pouvoir restreindre la liberté de religion lorsque vient le temps d’accorder, par exemple, des accommodements raisonnables pour motifs religieux tel que le port du voile islamique dans les institutions publiques.¹²⁶ En revanche, certains commentateurs y voient plutôt un manque de respect envers les « autres » femmes, voilées en l’occurrence, ainsi qu’une entorse potentielle à la *Charte des droits et libertés du Québec* :

Il nous semble donc malsain et contraire à la Charte d’encourager de fausses oppositions, telle celle entre laïcité et liberté de croyance ou encore celle entre égalité et liberté de religion. Et il nous apparaît non moins malsain de prétendre qu’il existerait des groupes ciblés de femmes pour qui la Charte aurait une valeur relative, partielle ou redessinée (Collectif d’auteurs, 2009).

Il reste que, dans la foulée de la crise des accommodements raisonnables, de nombreuses voix réclamant une charte de la laïcité ou la consécration de l’égalité des sexes sur la liberté de religion se sont fait entendre au Québec. Parmi les plus ardents défenseurs d’une charte de la laïcité, notons le Collectif citoyen pour l’égalité et la laïcité (CCIEL), fondé par Louise Mailloux et Djemila Benhabib dont les prises de positions à titre individuel ont été discutées dans les chapitres précédents.¹²⁷ Le CCIEL multiplie les interventions publiques et médiatiques afin d’interpeller les citoyen-nes du Québec sur l’importance du problème que pose la religion (le port du voile en particulier) dans l’espace public. Une menace directe à la laïcité et à l’égalité des sexes que l’élite intellectuelle et politique québécoise ne prendrait pas suffisamment au sérieux, d’où l’importance d’une mobilisation collective et citoyenne : « Devant l’inertie des pouvoirs politiques, seule la bataille de l’opinion

¹²⁶ Voir à ce sujet le chapitre 2 qui présente les revendications similaires de nombreuses féministes.

¹²⁷ Voir « Du sexisme au racisme » à la section 2.1.3 et « Expérience et exploration sociale » à la section 3.3.1.

publique, donc des électeurs potentiels, pourra faire une différence ».¹²⁸ Le CCIEL rejette la notion de « laïcité ouverte » et se définit comme une organisation athée. Prônant un modèle de laïcité à la française, il a jugé « trop timide » le projet de loi 94 encadrant les demandes d’accommodement dans les institutions publiques et demandé l’interdiction du voile intégral :

Comme la France, le Québec devrait interdire le port du voile intégral dans tout l’espace public [...] La position de ce collectif va plus loin que celle du Parti québécois. Ce dernier veut interdire le port de signes religieux ostentatoires – dont le niqab – chez les employés de l’État; le port du voile intégral resterait permis dans l’espace public (Chouinard, 2010).

Un autre groupe militant de façon notoire en faveur d’une charte de la laïcité est le Mouvement laïque québécois (MLQ). Reconnaissant qu’une telle charte contreviendrait à la *Charte canadienne des droits et libertés*, le MLQ soutient néanmoins que le Québec se doit de faire figure de pionnier dans ce combat puisque une « ‘véritable laïcité des institutions publiques’ est garante d’une ‘saine gestion du bien commun’ et du ‘maintien de la paix sociale’ » (Baril, cité dans Lachapelle, 2009). À l’instar du CCIEL avec lequel il collabore à l’occasion, le MLQ prône une « laïcité républicaine » :

La laïcité républicaine, telle que défendue par le Mouvement laïque québécois, a été taxée de dogmatisme, d’intolérance ou d’être une religion d’État. Ce que les anti-laïques appellent l’intégrisme laïque n’est que l’application conséquente des principes de la laïcité. Et cette laïcité ne peut être neutre face à l’anti-laïcité, pas plus que les lois sur les droits fondamentaux ne sont neutres face à ceux qui les refusent. L’égalité entre hommes et femmes n’est pas neutre, accepter le mariage des conjoints de même sexe n’est pas neutre, interdire les châtiments corporels n’est pas neutre, lutter contre le racisme n’est pas neutre (Baril, 2007).

Ces propos du vice-président du MLQ, Daniel Baril, illustrent bien le caractère polémique des débats sur la laïcité qui opposeraient des « pro » et des « anti » laïcité. Mais il révèle également un paradoxe quant à la soi-disant neutralité de l’État. En effet, le MLQ, comme d’autres partisans d’une laïcité stricte, soutient que les employé-es de l’État « ont non seulement un devoir de stricte neutralité religieuse et politique (au sens partisan), mais aussi un devoir ‘d’apparence de neutralité’ [et que le] port d’un voile, d’une croix, d’un kirpan ou d’une kippa est une entrave à cette apparence de neutralité » (Lachapelle, 2009). En revanche, il affirme que la neutralité et l’apparence de neutralité religieuse de l’État découleraient d’une obligation de non-neutralité à l’égard des inégalités engendrées par les religions. En d’autres mots, le devoir de neutralité de l’État, assuré par une « application conséquente des principes de la laïcité » (Baril, *op. cit.*), supposerait une prise de position

¹²⁸ Repéré à : <http://www.cciel.ca/>

sur des questions liées à l'égalité des sexes mais également celle des personnes homosexuelles, racisées, etc.

Outre ces regroupements citoyens, le Parti québécois (PQ) a lui aussi proposé son projet de charte de la laïcité qui stipulerait notamment « que le Québec est 'laïque', 'neutre par rapport aux croyances ou non-croyances' » (Journet, 2013) en plus de consacrer la primauté de l'égalité des sexes sur la liberté religieuse.¹²⁹ Une telle charte étendrait également l'interdiction de porter des signes religieux ostentatoires aux infirmiers, enseignants et fonctionnaires, en plus des représentants de l'État que sont les « policiers, gardiens de prison, juges et procureurs de la Couronne » (*ibid.*). Le projet de charte du PQ va ainsi plus loin que le projet de loi 94 du gouvernement libéral de Jean Charest (2010) qui s'attaquait uniquement au port du voile intégral pour les employées de la fonction publique, ainsi que des établissements d'éducation et de santé. De plus, le texte du *projet de loi n° 94 sur les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements* ne fait jamais mention de la « laïcité », contrairement à la charte du PQ portant explicitement là-dessus.

Par ailleurs, l'une des particularités de la laïcité préconisée par le PQ, est qu'elle ne concerne pas certains signes qui sont considérés comme étant plus patrimoniaux que religieux. C'est le cas par exemple du crucifix qui trône au salon bleu de l'Assemblée nationale à Québec. Ce dernier, bien qu'il fut installé par le gouvernement Duplessis en 1936 pour souligner les liens privilégiés entre l'Église et l'État (Rouillard, 2007), est considéré comme un symbole historique du Québec. Il en irait ainsi d'un devoir de mémoire de conserver ce crucifix tout comme d'autres objets témoignant du passé catholique du Québec. Comme l'affirmait la chef du PQ Pauline Marois : « cela illustre qu'on ne renie pas le passé, qu'on vient de quelque part. Vouloir faire un pas pour s'assurer de la neutralité ne veut pas dire qu'on renie ce qu'on est, simplement qu'on est à un autre moment de notre histoire » (Bourgault-Côté, 2012). Il faut dire que l'ensemble des partis

¹²⁹ Le PQ a sorti son projet de charte à l'époque où il formait l'opposition officielle à l'Assemblée nationale. Il a été porté au pouvoir aux élections du 4 septembre 2012 après avoir axé sa campagne en partie autour de l'idée d'une charte de la laïcité et de sa candidate-vedette dans la circonscription de Trois-Rivières, Djemila Benhabib. Cette dernière a été défaite lors des élections. Par ailleurs, cela a valu au PQ de nombreuses critiques dont certaines très virulentes dans la presse anglophone, associant ce projet de charte de la laïcité à une dimension identitaire raciste de la plateforme du PQ. À titre d'exemple, un éditorial du *Toronto Star* voyait dans les positions en faveur de la laïcité du PQ une forme « d'intolérance à l'Européenne » : « The Parti Québécois' descent into cultural warfare bears some resemblance to the contemporary French assault on minorities » (Siddiqui, 2012).

politiques présents à l'Assemblée nationale, à l'exception du parti de gauche Québec solidaire, s'oppose à l'idée de décrocher le crucifix au nom du patrimoine historique. Aussi, le CSF qui a également plaidé en faveur d'une charte de la laïcité dans un avis émis en 2011, formulait notamment les recommandations suivantes à l'endroit du gouvernement :

Modifier la Loi sur la fonction publique afin d'étendre l'obligation de neutralité politique et le devoir de réserve aux manifestations religieuses nettement visibles [et d'adopter] une loi qui [...] interdirait aussi les signes et les symboles religieux dans les institutions de l'État, sous réserve de leur caractère patrimonial.¹³⁰

Ainsi, le patrimoine serait politiquement neutre. De la même manière que de reconnaître à certains signes et symboles un « caractère patrimonial » n'aurait pas de connotation politique particulière et viendrait les soustraire à leur signification religieuse qui pourrait éventuellement interférer avec « l'obligation de neutralité politique et le devoir de réserve » (*ibid.*) de l'État.

Bien que partagée par plusieurs, cette acception particulière de la laïcité et du patrimoine a néanmoins valu au PQ de nombreuses critiques, dont certaines provenaient de membres du parti,¹³¹ lui reprochant de se servir de la laïcité uniquement à l'encontre de la religion de l'Autre, tout en préservant les signes du catholicisme au nom du patrimoine. La compréhension du PQ de ce que sont les signes patrimoniaux à préserver est néanmoins cohérente avec l'inscription du projet de souveraineté politique du Québec dans un discours nationaliste conservateur. Ainsi, il importerait moins de conserver les signes de la monarchie britannique que ceux de la religion catholique :

Mme Marois a indiqué « avoir pas mal moins de scrupules vis-à-vis les signes de la monarchie », et que ça « ne l'embarrassera pas de les voir disparaître » du salon bleu. « Je crois que les Québécois ont un attachement pas mal plus profond aux symboles religieux qui ont permis au peuple québécois de survivre en terre d'Amérique », a-t-elle dit (Bourgault-Côté, *op. cit.*).

Ce nationalisme conservateur a pris une certaine ampleur dans la foulée de la crise des accommodements raisonnables. Plusieurs ont d'ailleurs qualifié la direction prise par le PQ en ce sens de populiste et d'électorale, profitant de l'indignation populaire et de l'anxiété sociale suscitées par cette crise pour se faire du capital politique. Aussi, un article du *National Post* (Hamilton, 2012) faisait état d'une vague de défection du PQ au profit de Québec Solidaire chez les souverainistes en désaccord avec ce « virage identitaire ».

¹³⁰ Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=3817

¹³¹ C'est le cas de Benhabib qui a promis « de mener à l'intérieur du PQ un combat pour que le parti change d'idée à cet égard » (Bourgault-Côté, *op. cit.*). D'autres encore, comme la présidente du MLQ Marie-Michelle Poisson, ont plutôt proposé de conserver le crucifix dans un musée (Lachapelle, 2009).

Ces différentes positions ont notamment en commun de poser le voile, entre autres signes religieux ostentatoires, comme l'expression d'une préférence privée, d'une conviction intime qui n'a pas lieu d'être dans l'espace public. Une expression individuelle potentiellement néfaste pour le tissu social laïque et égalitaire de la majorité, composée de citoyen-nes « neutres » sur le plan religieux, ethnique, culturel. Il semble par ailleurs que les devoirs prennent une fois de plus le dessus sur les droits. Par exemple, c'est le devoir de protection des droits des femmes qui est invoqué lorsqu'il s'agit de justifier la nécessité de faire primer l'égalité des sexes sur la liberté de religion. L'égalité serait le droit fondamental des femmes, ayant préséance sur les autres et ne pouvant pas se comprendre en termes de pratiques ni de convictions religieuses.¹³² Les femmes voilées auraient ainsi le devoir de préserver ces valeurs communes au Québec en retirant leur voile afin de pouvoir travailler, étudier ou parfois même de simplement se trouver dans certains lieux publics. La liberté de religion ou de conscience serait ici un droit aliénable, au contraire de l'égalité.

L'argumentaire postulant que, dans certains cas, les devoirs viennent sans droits (Delphy, 2003) se retrouve également sur le site d'information féministe *Sisyph.org* qui porte de façon notable le projet d'une charte de la laïcité au Québec. Il a entre autres mis en ligne une pétition réclamant l'adoption d'une telle charte dont l'appel à signature est signé par les deux éditrices de *Sisyph*, Éline Audet et Micheline Carrier, ainsi que par Diane Guilbault auteure de *Démocratie et égalité des sexes* également publié aux éditions *Sisyph*. Leur texte met l'accent sur « le droit de recevoir des services public neutres [l']obligation de neutralité et de laïcité de l'État [et] le devoir de réserve des employé-es de la fonction publique » (Audet, Carrier & Guilbault, 2010). Comme dans le cas de la Charte corporelle, le texte insiste sur la responsabilité individuelle face au collectif et à ce qui ferait l'objet d'un consensus social. Ainsi, chacun aurait le devoir de défendre et de respecter les lois issues d'un large consensus et destinées à favoriser la laïcité et l'égalité entre les femmes et les hommes. Et ce, avant de pouvoir bénéficier des droits assurés par un tel consensus :

[...] le devoir de réserve des employé-es de la fonction publique relativement à l'expression de leurs opinions politiques a déjà été reconnu et encadré par les articles 10 et 11 de la Loi sur la fonction publique. Tout le monde accepte ces restrictions à la liberté d'expression et d'opinion, et l'État pourrait étendre la portée de cette loi aux opinions religieuses (*ibid.*).

Au nom de sa neutralité, l'État aurait le droit, voire l'obligation, d'exiger de ses employé-es qu'ils et elles « s'abstiennent, dans l'exercice de leurs fonctions, d'afficher ou de défendre

¹³² Voir à cet effet la section 2.2.1 « La tolérance : 'supplément' et menace à l'égalité ».

leurs opinions personnelles » (*ibid.*). Par ailleurs, les pétitionnaires participent à produire la laïcité, au sens d'une neutralité religieuse visible, comme pré-condition de l'égalité. Une acception de la laïcité que l'on retrouve chez bon nombre de féministes majoritaires au Québec. Par exemple, le CSF a émis un premier avis en 2007 portant sur la conciliation entre liberté religieuse et droit à l'égalité entre les femmes et les hommes, puis un second en 2011, plaidant en faveur d'une charte de la laïcité qui garantirait « l'atteinte d'une égalité 'réelle' entre les femmes et les hommes ». Ce dernier a récolté plusieurs commentaires favorables qui réitéraient à leur tour ce rapport conditionnel entre laïcité et égalité : « Le CSF nous rappelle que la laïcité qui assure la protection de la liberté et de l'égalité entre toutes les citoyennes et citoyens ainsi qu'entre toutes les religions n'est pas reconnue officiellement et que le gouvernement doit corriger cette situation » (Sirois & La Rivière, 2011). De manière générale, c'est à travers cette acception de la laïcité posée comme pré-condition de l'égalité que les mesures d'interdiction du voile sont justifiées : le port du voile dans les institutions publiques va à l'encontre des valeurs fondamentales d'un État laïque et brime les droits des femmes, eux-mêmes assurés par cette laïcité. Ce sont les valeurs dites communes et fondamentales de laïcité et d'égalité des sexes qui sont en jeu et qui se croisent de manière toute particulière dans le voile islamique qui serait, selon plusieurs, un symbole non seulement religieux mais aussi d'oppression des femmes et d'inégalités des sexes.

Scott (2009) parle pour sa part de « *sexularism* » en référence à l'idée que la laïcité (ou le sécularisme) est intrinsèquement liée et représente une condition de base à l'égalité des sexes ainsi qu'à la liberté sexuelle. Elle démontre en revanche que la laïcité ne peut expliquer à elle seule la plus grande liberté sexuelle que l'on retrouve aujourd'hui dans certains pays occidentaux :

[...] in recent invocations of the secular, the issues of sex and sexuality get entangled in the wrong way. The most frequent assumption is that secularism encourages the free expression of sexuality and that it thereby ends the oppression of women [...] It is taken to be an idea, either timeless or evolving, that signifies a universal project of human emancipation specifically including women (p.1).

L'évolution des rapports hommes/femmes comme celle de la science et des technologies, ou encore, les changements démographiques sont autant de facteurs qui ont contribué, de manière contingente et non linéaire, à produire de nouvelles normes sexuelles, de nouvelles définitions de la famille, du couple, des rôles sociaux de genre, notamment de la place des

femmes sur le marché du travail, etc. De plus, comme le rappelle Scott, l'égalité des sexes était loin d'être la motivation première derrière la séparation historique entre l'Église et l'État. Tout comme l'égalité de genre n'est, dans les faits, pas entièrement assurée par la laïcité telles que nous le démontrent les inégalités qui subsistent, entre autres, sur le plan de l'équité salariale ou de la parité en politique ainsi que le sexisme en général. Bref, la laïcité n'a pas réglé le problème que pose la différenciation sexuelle et ses rapports de pouvoir pour « l'organisation sociale et politique » (trad.. libre, p. 2).

Les premiers penseurs français de la laïcité ont placé la sexualité comme étant non plus redevable à la religion mais bien à la nature, répondant à un ordre essentiel et naturel des choses. Ils ont ainsi pu invoquer la biologie et la différence sexuelle comme arguments refusant aux femmes leur pleine citoyenneté : « They did not cite religious explanations for women's exclusion from active citizenship, instead they pointed to the qualities that followed from the incontestable biological difference of sex » (p. 4). Non seulement la laïcité n'est-elle pas nécessairement garante d'une égalité ni d'une neutralité sexuelles mais c'est sur la base de cette différenciation sexuelle, posée comme naturelle, que sont comprises et évaluées les dichotomies constitutives du principe de laïcité tel qu'il est notamment énoncé dans les discours publics sur le port du voile : « past and future, religion and rationality, public and private » (p. 8). Cette vision de la laïcité comme condition et origine de l'égalité de genre et de la liberté sexuelle prend ainsi racine dans un contexte historique récent marqué par les relations conflictuelles entre la religion/culture musulmane et le monde occidental libéral/laïque : « one in which the hyperbolic language of a 'clash of civilizations' and a 'crisis' of secularism has come to characterize what ought to be more nuanced discussions about the complex relationships within and between 'Islam' and 'the West' » (p. 6). En outre, les partisans de cette laïcité se réclamant du modèle républicain français, dont le CCIEL et le MLQ, passent sous silence le fait que l'interdiction du voile est perçue par plusieurs femmes voilées comme une forme de paternalisme d'État, contraire au principe d'égalité des sexes duquel ils se revendiquent pourtant.

4.1.2 Le code de vie d'Hérouxville

Au-delà des propositions et des demandes en faveur de l'adoption d'une charte de la laïcité au Québec, une initiative a fait grandement réagir dans la foulée de la crise des accommodements raisonnables : l'adoption et la publication de *Normes de vie* par les conseillers de la petite municipalité d'Hérouxville dans la région de la Mauricie. Cette

municipalité qui comptait quelques 1225 habitants selon le recensement fédéral de 2006, formant une population relativement homogène sur le plan ethnoculturel et linguistique¹³³, a décidé de se doter d'un code de vie homologuant et détaillant différentes normes auxquelles les nouveaux arrivants potentiels devraient adhérer. Ces « nouveaux arrivants » ne sont pas des Québécois-es « de souche » venus d'ailleurs au Québec pour s'établir à Hérouxville mais bien des personnes issues de l'immigration. En effet, le préambule pose clairement les *Normes de vie* comme étant non seulement celles d'Hérouxville mais aussi du Québec tout entier, présenté comme une « terre d'accueil » à laquelle doivent s'intégrer « des immigrants » : « Le Québec est une province où il fait bon vivre (paix, égalité, liberté) [...] En tant que terre d'accueil, nous n'avons pas à renoncer à nos valeurs. Tolérants, nous sommes prêts à faciliter l'intégration des immigrants, mais pas à n'importe quel prix » (2007). Il est à noter, une fois de plus, la tolérance qui joue ici un rôle discriminant entre une majorité québécoise tolérante et des personnes venues d'ailleurs qui sont tolérées mais jusqu'à un certain point. Cette limite - ou le « prix » de la tolérance évoqué dans le préambule du code de vie - est actualisée dans les différentes normes présentées aux nouveaux arrivants hypothétiques comme autant de valeurs que ces derniers ne sauraient connaître ni respecter d'emblée. Des valeurs, qui seraient par ailleurs naturellement partagées par l'ensemble de la population québécoise dite de souche. C'est donc afin de faciliter l'intégration d'immigrant-es que les *Normes de vie* s'emploient à leur inculquer ces valeurs, présentées sous la forme de prescriptions sur le plan du comportement ainsi que d'une déclinaison d'objets et d'aliments spécifiques : sortir à visages découverts, sauf à l'Halloween; écouter de la musique; boire des « boissons alcoolisées »; décorer à Noël « un sapin ou une épinette avec des boules et des lumières »; retrouver différentes sortes de viandes à l'épicerie etc. (*ibid.*). Ces éléments formeraient le « commun » auquel il importe de s'intégrer, voire la base ou le ciment démocratique de la société québécoise. Une *demos* qui ne se comprend pas tant d'un point de vue politique qu'à travers divers signes soi-disant

¹³³ Hérouxville ne comptait aucun immigrant au recensement de 2006 de Statistique Canada, pas plus que d'autochtones, et les personnes recensées habitaient en grande majorité à la même adresse cinq ans auparavant. De plus, sur 1225 résidents, 1219 avaient le français comme langue maternelle et 960 connaissaient le français seulement. Des chiffres qui laissent entrevoir une population assez homogène, du moins en ce qui concerne la diversité ethnique et linguistique. Repéré à : <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-591/index.cfm?Lang=F>

identitaires, à l'intérieur d'une « équation race/culture » spécifique au Québec et produite de manière toute particulière dans les *Normes de vie* d'Hérouxville (Kin Gagnon, 2007).

Ainsi, la distinction Nous/Eux effectuée par le code de vie d'Hérouxville est d'abord morale, s'énonçant en termes de valeurs communes, de conduites appropriées et autres principes d'action individuelle et collective. En revanche, ce texte se veut politique et il a été produit par des élus et adopté par un conseil municipal. De plus, les différentes versions du code de vie contiennent de nombreuses références à la démocratie ainsi qu'au caractère démocratique des normes. L'extrait suivant démontre bien les glissements entre le politique, ou le législatif, et les mœurs et le vivre-ensemble effectués par le code de vie d'Hérouxville :

Ces normes résultent des lois municipales, provinciales ou fédérales, toutes démocratiquement votées. Elles s'inspirent de nombreux comportements sociaux généralement admis par les personnes occupant le territoire et font ainsi partie des us et coutumes de ses résidents. À la limite ces normes font partie intégrale de la culture de nos gens (*Normes de vie, op. cit.*)

Bien que maladroite, la formulation est néanmoins conséquente avec la thèse développée par Chantal Mouffe (2005) qui avance, en réponse aux penseurs déclarant la mort du politique au sens traditionnel du terme, que le politique se déploie désormais sur un « registre moral » d'abord et avant tout :

What is happening is that nowadays the political is played out in *the moral register*. In other words, it still consists in a we/they discrimination, but the we/they, instead of being defined with political categories, is now established in moral terms. In place of a struggle between 'right and left' we are faced with a struggle between 'right and wrong' (italiques originales, p. 5).

C'est donc dire que les principes de laïcité et d'égalité, notamment, sont produits à la fois comme enjeux politiques et comme valeurs morales. Ce faisant, ils interpellent des sujets en tant que citoyen-nes devant faire des choix et poser des actions qui tendent vers le bien commun. Autrement dit, les mœurs individuelles auraient un impact direct sur le vivre-ensemble, qui se comprend lui-même à travers un registre moral de bien et de mal, de devoirs et de responsabilités. Dans cette perspective, les figures du voile (comme celles de l'hypersexualisation) ne sont donc pas produites en tant que catégories politiques, dans une logique de représentation et d'adversité politiques, mais plutôt comme des subjectivités « hors normes ». À ce titre, elles se doivent d'être éduquées voire moralisées afin de devenir elles-mêmes de bonnes citoyennes - en l'occurrence, connaître les normes de la municipalité d'Hérouxville et y adhérer. La distinction entre un Nous québécois dépositaire de valeurs d'égalité, de liberté et de laïcité et un Eux étranger à ces mêmes valeurs, ainsi

que les confusions quant au caractère légal et démocratique ou usuel et culturel des normes d'Hérouxville, témoignent des façons par lesquelles les « universaux » politiques se pensent dans les termes très concrets d'« us et coutumes » investis d'une valeur morale : « a trap that forecloses politics by thinking of abstract universal only in concrete terms » (Žižek, cité dans Scott, 2007, p. 94). Décorer « un sapin ou une épinette avec des boules et des lumières » devient donc un geste dont la portée est politique dans le code de vie d'Hérouxville, en accord avec les valeurs fondamentales de la société québécoise et assurant l'intégration des nouveaux arrivants ainsi que la « paix sociale » (Normes de vie, *op. cit.*).

Cette initiative a par ailleurs donné lieu à une « contre-initiative » de la part d'un groupe de huit femmes musulmanes voilées qui se sont rendues à Hérouxville avec « le voile sur la tête et le drapeau du Québec dans la main, des baklavas, des livres et de l'artisanat arabe dans leurs bagages » (Montpetit, 2007) afin de s'entretenir avec des membres du conseil municipal et des résident-es du village. Différents commentaires ont été formulés au sujet de cet évènement, certains y voyant une tentative de manipulation de l'opinion publique fomentée par des islamistes¹³⁴ tandis que d'autres ont salué la volonté d'établir le dialogue entre ces communautés. Par contre, il ressort à nouveau des enjeux de classe sociale de cet évènement et sa couverture médiatique. En effet, tant les journalistes que les membres de la délégation de femmes musulmanes et des citoyen-nes d'Hérouxville ont insisté sur le haut niveau d'éducation de ces femmes voilées qui avaient fait le voyage depuis Montréal afin de rencontrer de simples villageois : « 'Elles sont d'accord avec nous. Ce sont des femmes éduquées, et elles sont d'accord avec nous, des gens plus simples' » (dans Montpetit, 2007). Aussi, ces femmes portaient toutes le *hijab*, ne couvrant que les cheveux et le cou, se présentant ainsi voilées mais « à visage découvert », c'est-à-dire en accord avec l'une des normes édictées dans le code de vie de la municipalité : « 'On a vu leurs visages', s'est réjouie une citoyenne de Hérouxville qui s'était déplacée pour l'occasion » (*ibid.*).

L'affaire Hérouxville a fait couler beaucoup d'encre, tant dans les médias que dans le milieu de la recherche universitaire (Kin Gagnon, 2007; Ahadi, 2009; Bilge, 2010; Leroux, 2010), mais le passage qui a fait le plus réagir au moment de la sortie des *Normes de vie* est

¹³⁴ Plusieurs commentateurs ont vu la confirmation de cette thèse dans l'arrestation en 2011 de l'une des membres de la délégation, Mouna Diab, soupçonnée d'exportation d'armes vers le Liban au profit du Hezbollah (Duhaim, 2011; Mailloux, 2011).

certainement celui qui mentionnait l'interdiction de lapider, brûler et exciser les femmes : « [...] nous considérons comme hors norme toute action ou tout geste s'inscrivant à l'encontre [des valeurs d'égalité des sexes de la municipalité], tels le fait de tuer les femmes par lapidation sur la place publique ou en les faisant brûler vives, les brûler avec de l'acide, les exciser etc. » (Normes d'Hérouxville, 2007a). La formulation employée ne souligne pas tant l'illégalité de ces actions - considérées comme des offenses au *Code criminel* canadien qui prévoit des sanctions en cas d'homicides, de voies de fait et de lésions corporelles - que leur caractère « hors norme ». Comme l'a fait valoir Foucault (2001/1978), le pouvoir contemporain s'exerce davantage par les normes et la « conduite des conduites » qu'elles assurent, que par la répression des lois. Et c'est bien ce que font les *Normes de vie* d'Hérouxville en suggérant que les nouveaux arrivants devraient corriger leurs propres comportements, profondément misogynes et violents, afin d'intégrer les normes de ce futur milieu d'accueil.

Le passage concernant la lapidation et l'excision des femmes se retrouve dans la première version du code de vie mais il a été retiré de la version subséquente après avoir été abondamment critiqué, parfois même ridiculisé.¹³⁵ Il va sans dire qu'il confine à la caricature en affirmant une interdiction qui relève de l'évidence et en réitérant un préjugé tenace envers la religion/culture musulmane où ces pratiques de violence envers les femmes seraient courantes. En revanche, cet autre extrait des *Normes de vie* est, à mon sens, plus frappant encore :

Nous considérons que les hommes et les femmes ont la même valeur. À cet effet, une femme peut, entre autres: conduire une voiture, voter librement, signer des chèques, danser, décider par elle-même, s'exprimer librement, se vêtir comme elle le désire tout en respectant les normes de décence démocratiquement votées et les normes de sécurité publique, déambuler seule dans les endroits publics, étudier, avoir une profession, posséder des biens, disposer de ses biens à sa guise. Cela fait partie de nos normes et mode de vie (2007a).

Plus particulièrement, c'est le passage affirmant qu'une femme peut « se vêtir comme elle le désire tout en respectant les normes de décence démocratiquement votées et les normes de sécurité publique » qui m'a interpellé.¹³⁶ En effet, de la liste d'exemples de ce que les femmes *peuvent* faire librement au Québec et à Hérouxville, seul le choix d'une tenue

¹³⁵ Le conseiller André Drouin, à l'origine de la rédaction et de l'adoption du code de vie, a lui-même affirmé quelques années plus tard que l'ensemble du texte n'aurait été en réalité qu'une bonne blague destinée à faire réagir le gouvernement du Québec sur la question des accommodements religieux (Gruda, 2011; Laura-Julie Perreault, 2011).

vestimentaire fait l'objet d'un bémol. Les femmes peuvent conduire, voter, déambuler et s'exprimer à leur guise, c'est-à-dire sans que le texte ne vienne préciser de limites à ces « libertés », mais elles peuvent se vêtir comme il leur plaît uniquement à l'intérieur des normes de décence et de sécurité publique. Ainsi, une femme portant le voile comme une femme dont la tenue serait jugée trop *sexy* outrepasseraient probablement les normes de décence (synonyme de réserve, de pudeur, que le *Larousse* définit comme le « [r]espect des convenances, surtout en matière sexuelle »¹³⁷) et de sécurité publique (le voile étant sous-entendu, entre autres, comme une entrave à l'identification dans la section « À propos de la sécurité » des *Normes de vie*). Dans tous les cas, la tenue des femmes est clairement posée comme un enjeu public dont il est l'affaire de tous de se préoccuper.

De plus, les normes de la décence féminine seraient ici « démocratiquement votées » plutôt qu'arbitrairement imposées aux femmes, comme ce serait le cas dans les pays d'origine des nouveaux arrivants à qui s'adressent les *Normes de vie*, où le port du voile est notamment imposé par des régimes totalitaires et théocratiques. Ainsi, le code de vie d'Hérouxville pose la décence comme l'une des rares limites à la liberté des femmes, elle-même produite comme une valeur fondamentale de la société québécoise. En l'inscrivant dans un soi-disant processus démocratique, comme principe d'auto-restriction des libertés individuelles au nom de la protection d'un bien commun, le code de vie souligne à nouveau l'aspect moral, éthique et politique de la décence des femmes. Au même titre que la respectabilité que j'ai abordée au chapitre 3, la décence fonctionne à la fois comme critère d'appartenance à un groupe (être décente en tant que femme), comme moyen de rendre visible sa moralité dans l'espace public et comme signe d'individualité. Une tenue féminine décente ferait ainsi montre de respect envers soi-même et de libre-arbitre; de respect envers les autres et envers les institutions démocratiques.

4.1.3 Les codes vestimentaires à l'école

Les corps et les tenues des femmes sont régulièrement produits comme enjeux démocratiques, se devant d'être règlementés, codifiés, contenus, au nom de la décence, de la laïcité, ou encore, de la protection de la « paix sociale » comme le suggèrent les *Normes de vie de la municipalité d'Hérouxville*. Ce même code de vie affirme également que les

¹³⁶ Ce passage a été conservé mais modifié dans la deuxième version des normes (2007) qui dit plutôt qu'une femme peut « se vêtir comme elle le désire tout en respectant les normes de décence généralement admises ».

¹³⁷ Repéré à : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/décence/22087>

enfants d'Hérouxville et du Québec sont libres de « chanter et applaudir et pratiquer des sports et jouer en groupe » mais il justifie d'éventuelles interdictions vestimentaires prévues dans les règlements scolaires au nom de la décence ainsi que de l'éthique : « En vertu de l'éthique et de la décence, afin d'éviter toute discrimination, les écoles ayant adopté un code vestimentaire se doivent de le faire respecter » (2007, 2007a). Ce passage vient lier directement les mœurs individuelles et le rapport à soi à des normes de décence qui seraient par ailleurs consensuelles. Aussi, il affirme que les codes vestimentaires dans les écoles seraient mis en place « afin d'éviter toute discrimination », ce qui est révélateur à plus d'un égard. D'une part, dans le contexte des *Normes de vie*, il est implicite que de tels codes vestimentaires puissent éventuellement interdire le port du voile islamique, ce qui ne serait pas en soi une mesure discriminatoire à l'endroit des jeunes femmes musulmanes. Au contraire, ces codes étant là pour éviter toute forme de discrimination, il s'agirait plutôt de ne pas favoriser l'expression d'une religion en particulier (et surtout non chrétienne) aux dépens de la neutralité religieuse de l'école et de la liberté de conscience de ses élèves (non musulmans). D'autre part, bien qu'il réfère explicitement à la décence, ce passage vient néanmoins donner l'impression que ces codes vestimentaires n'exercent pas vraiment de contrôle sexuel sur les corps des élèves, principalement ceux des jeunes filles.

En posant les codes vestimentaires dans les écoles comme outils de lutte à la discrimination, les *Normes de vie* réitèrent l'argument que l'on retrouve par ailleurs régulièrement, entre autres chez les partisans du retour à l'uniforme scolaire, avançant que le port de l'uniforme et/ou des balises vestimentaires strictes dans les écoles atténueraient les inégalités socio-économiques. À ce titre, la *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse* du Québec a publié un avis sur la question des codes vestimentaires et du port de l'uniforme scolaire dans les écoles publiques, en regard de la *Charte québécoise des droits et libertés*. Il est à noter que cet avis a été publié en 2005, dans la foulée des « réformes vestimentaires » (Caron, *op. cit.*) entreprises dans les écoles du Québec autour de 2003 en réponse au problème de l'hypersexualisation des jeunes filles. La Commission y souligne que les codes vestimentaires, de vie ou de conduite, relèvent le plus souvent du « projet éducatif » (Carpentier, 2005, p. 1) d'un établissement scolaire et non pas de la *Loi sur l'instruction publique*. Elle rappelle en outre que si les droits et libertés fondamentaux peuvent être invoqués contre l'application d'un code vestimentaire et des sanctions qu'il prévoit, ces mêmes droits et libertés ont des limites dans leur portée. Par exemple, la

Commission juge que l'imposition « d'un uniforme dans une école publique ne porte pas atteinte à la liberté d'expression », notamment parce que cette mesure « peut se justifier par le désir d'établir un contexte égalitaire où les différences socio-économiques ne peuvent jouer dans l'apparence vestimentaire » (p. 11).

Si c'est d'abord et avant tout en tant que non-dit que la classe sociale est un enjeu constitutif des discours féministes et médiatiques sur l'hypersexualisation, elle est mobilisée de façon plus explicite lorsqu'il est question de codes vestimentaires et d'uniformes scolaires. Plus encore, l'argument de la classe sert à passer sous silence la dimension sexuelle de ces balises vestimentaires. Dans la plupart des discours, l'implantation de codes vestimentaires et/ou d'uniformes scolaire est présentée, au départ, comme une solution à l'hypersexualisation des filles qui porteraient des tenues inappropriées (pour leur âge, pour le milieu scolaire) et indécentes (trop *sexys*). Mais ces mêmes réglementations vestimentaires sont rapidement justifiées au nom d'une égalité sociale : il faut protéger les élèves qui ne peuvent pas se payer certains vêtements à la mode de la honte et l'envie qu'ils pourraient éprouver; il faut protéger les mieux nantis de la convoitise qu'ils attisent et du « taxage » dont ils pourraient être victimes. La promesse d'égalité que contiennent les codes vestimentaires à l'école est ainsi informée par des rapports de classe spécifiques qui se comprennent eux-mêmes en termes de genre et de sexualité. Par exemple, un article publié dans *La Presse* relatait les propos tenus en 2002 par le président du comité exécutif de la Commission scolaire de Montréal, Marcellin Noël, et qui furent en partie à l'origine des débats ayant mené aux réformes vestimentaires dans les écoles québécoises : « Les écoles sont devenues de véritables plateaux de mode, avec pour conséquence dramatique l'exclusion des plus pauvres » (Allard, 2003). Or, cette mode aux effets discriminatoires sur le plan socio-économique semble surtout concerner les tenues féminines jugées indécentes dans l'article qui la détaille de la manière suivante : « L'an dernier, les filles venaient en classe le nombril à l'air, en jupe courte ou avec des vêtements transparents [...] Quant aux garçons, ils se lançaient des défis: ils arrivaient en pyjama ou portaient des bermudas par-dessus leur pantalon pour avoir l'air *cool*' » (*ibid.*). En effet, les pyjamas et les bermudas des garçons ne sont pas connotés sur le plan sexuel, pas plus d'ailleurs qu'au plan de la classe sociale (le port d'un pyjama par certains entrainerait-il l'exclusion des plus pauvres ?). De plus, l'extrait laisse entendre que ce sont les filles qui suivent passivement la mode hypersexualisée, tandis que les garçons se

lancent des « défis ». Les tenues de ces derniers sont ainsi comprises comme étant inappropriées dans un contexte scolaire plutôt qu'indécentes; comme résultant d'un jeu, d'une bravade adolescente, et non pas de l'influence d'une mode dispendieuse et hypersexualisée.

Le fait de cibler majoritairement les corps et les tenues des filles par différents règlements et sanctions servirait, entre autres, à assurer une égalité et à prévenir des actes de violence et d'exclusion commis à l'encontre de certains élèves. C'est ce que laissait entendre un internaute commentant un article du *Journal de Montréal* sur le retour à l'uniforme scolaire :

[...] le port de l'uniforme élimine les « classes sociales » dans une classe. [...] Il tue dans l'oeuf le phénomène d'appartenance et d'IDENTITÉ à un gang quelconque, souvent responsable de taxage, d'intimidation et même de violence lié à la tenue vestimentaire et ne *marginalise* pas une certaine couche de la société étudiante [...]. On le sait, les adolescentes profitent d'une mode actuelle complètement *débile* qui fait en sorte qu'elles vont à l'école avec des jeans à taille très basses avec le g-string apparent et bien entendu, la mini-camisole à *bretelles-spaghettis* très sexy qui ne cachent partiquement [*sic*] rien et ce, dans un cadre de mixité des classes. Pas pour rien que les gars ONT DE LA MISÈRE À L'ÉCOLE!!!!¹³⁸

Les mentions de l'identité et de l'appartenance à un gang renvoient aux façons par lesquelles les corps et les tenues des garçons font l'objet de mesures de surveillance et d'interdiction. C'est-à-dire, par des prescriptions vestimentaires le plus souvent racialisées qui interdisent les vêtements associés au look hip hop, les signes d'appartenance à un gang de rue, et autres.¹³⁹ Par ailleurs, la conclusion de ce commentaire exemplifie bien un argument typique des discours masculinistes et antiféministes qui ont émergé dans les dernières années, faisant porter aux femmes en général et aux féministes en particulier le blâme des piètres performances scolaires et du décrochage endémique chez les garçons (Dupuis-Déry, 2005). Les difficultés des garçons à l'école seraient causées par une sur-représentation des femmes dans l'enseignement et, d'après le commentaire ci-dessus, par l'hypersexualisation des filles. Ces dernières seraient également responsables de la sous-représentation des hommes, qui craindraient de fausses accusations d'harcèlement sexuel de la part de leurs élèves féminines. À ce titre, Caron (*op. cit.*) cite un article du quotidien *Le Droit* relatant l'initiative d'une école secondaire de Gatineau « pour bannir les nombrils à l'air et les décolletés plongeants des salles de classe » :

¹³⁸ Repéré à : <http://www.autokmh.com/forum/topic3482.html>

¹³⁹ Voir « La classe sociale à travers ses 'euphémismes moraux' » à la section 3.2.

Depuis plusieurs années, la mode vestimentaire en a fait voir de toutes les couleurs au personnel de l'école. [...] Les adolescentes causent surtout problème [...] [a]u point que les enseignants masculins doivent éviter les regards en biais sur les jeunes filles sexy pour ne pas se faire accuser de harcèlement (p. 54).

Dans son analyse, Caron souligne que les jeunes filles sont ainsi produites comme « une menace à l'endroit des professeurs masculins. Ces derniers sont pour leur part posés en victimes potentielles de fausses accusations à caractère sexuel » (*ibid.*). Il importe donc, encore une fois, d'intervenir sur les corps des filles pour assurer le bon fonctionnement de l'école, en particulier dans un cadre de mixité sociale et sexuelle.

Il n'y a d'ailleurs pas qu'à l'école où un contrôle et une surveillance sont exercés sur les corps féminins dans le but, plus ou moins avoué, de contenir les comportements et le désir sexuel des garçons. Les Centres jeunesse du Québec qui accueillent des jeunes contrevenants ainsi que des personnes mineures placées sous la Direction de la protection de la jeunesse, se sont également dotés de codes vestimentaires dont la majorité des règlements concernent les tenues et les comportements des filles. Plus encore, certains Centres jeunesse ont décidé d'imposer ce même genre de codes vestimentaires à leurs éducatrices afin de prévenir des attitudes « séductrices » de leur part et de les protéger à la fois face à des jeunes hommes provenant de milieux défavorisés, souvent violents, membres de gangs de rue, etc. :

Depuis deux ans, le centre jeunesse de Montréal impose un code vestimentaire à tous ses employés. « On voyait des éducatrices habillées de façon très inconvenante. Travailler en camisole sans soutien-gorge, c'est beaucoup trop provocant dans un milieu de gars de 12-18 ans! » explique un professionnel du centre jeunesse. Aujourd'hui, l'hypersexualisation des jeunes s'observe même au sein du personnel (Malboeuf, 2011d).

Encore une fois, le code vestimentaire imposé à « tous » les employés concerne en fait les éducatrices dont les tenues hypersexualisées sont jugées non seulement inconvenantes mais potentiellement provocantes pour des jeunes hommes, classés et racialisés, en proie à un désir sexuel hors de contrôle : « Des jeunes ont par ailleurs trouvé le moyen de percer un mur pour observer les éducatrices qui utilisaient les toilettes jouxtant leur unité. Et certains se masturbent debout derrière leur porte, en les regardant » (*ibid.*). L'article relatant cette initiative du Centre jeunesse de Montréal va encore plus loin que de suggérer que la tenue voire la simple présence des éducatrices soit responsable du comportement sexuel « débridé » des garçons et laisse entendre qu'elle puisse potentiellement être la source de crimes sexuels :

L'éducatrice interrogée au procès pour meurtre d'un jeune du centre a dû expliquer pourquoi elle n'a rien noté au registre lorsqu'elle s'est retrouvée dans le

noir, avec un jeune en érection. « On en voit tous les jours, des garçons en érection, a-t-elle répondu. C'est banal pour moi. » C'est un crime de toucher le corps d'un enfant âgé de moins de 16 ans à des fins d'ordre sexuel. Ce l'est aussi d'inviter un enfant de cet âge à se toucher. Lorsque l'enfant a 16 ou 17 ans, ces gestes restent criminels s'il s'agit d'un adulte en situation de confiance ou d'autorité (*ibid.*).

En somme, dans ces institutions publiques que sont les écoles et les Centres jeunesse, il semble qu'il faille contenir la sexualisation des corps féminins pour protéger les garçons et les hommes contre leurs instincts. Mais aussi, pour assurer la supposée neutralité de ces institutions tant sur le plan socio-économique que sexuel.¹⁴⁰ Or, cette neutralité est informée par une différenciation sexuelle et elle vient justifier une codification des tenues féminines posant la décence comme limite à, disons, leur libre-expression.

À l'instar des *Normes de vie* d'Hérouxville, cette neutralité est notamment produite à travers le langage neutre par lequel les codes vestimentaires sont énoncés et justifiés, insinuant qu'ils ne sont pas des impositions arbitraires mais qu'ils relèvent du bien commun. Par exemple, dans une capsule linguistique intitulée « Hypersexualisation et code vestimentaire » l'OQLF offre la définition suivante :

Le terme, qui semble un peu didactique, se répand depuis quelques années, notamment depuis que la publicité érotise nos jeunes adolescents, voire nos enfants. On parle d'*hypersexualisation* surtout pour dénoncer l'excès. La mode des pantalons à taille basse et des hauts très courts, moulants, ou des camisoles (ou *camis*) à fines bretelles incite bien des jeunes à nous dévoiler une bonne partie de leur anatomie. Depuis quelques années, bon nombre d'écoles ont adopté un *code vestimentaire* pour simplifier leurs rapports avec les élèves sur ce plan. Ce code, qui vient préciser ce qui est acceptable, mais surtout ce qui ne l'est pas, s'ajoute au *code de vie*, ou *code de conduite*, de l'école qui vise à baliser le comportement des élèves et à assurer le respect de chacun. Certaines écoles vont plus loin en imposant un uniforme. Il faut dire qu'au fil du temps, le concept d'uniforme scolaire a grandement évolué, passant d'une tenue bien précise et souvent austère à un ensemble de vêtements aux couleurs et au style déterminé par l'école et à partir desquels les élèves peuvent composer leur propre garde-robe (italiques originales).¹⁴¹

L'OQLF est un organisme gouvernemental qui a pour mission de faire respecter la *Charte de la langue française*. Il agit à la fois comme référence linguistique, offrant des outils terminologiques et linguistiques, et comme organisme régulateur. Or, la définition qu'il donne ici participe, d'une part, à valider l'hypersexualisation comme problème dans un langage qui se veut neutre (celui de la définition terminologique) mais qui est néanmoins

¹⁴⁰ Pour citer à nouveau l'analyse de Caron (*op. cit.*) : « La perception partagée à propos de l'existence d'une 'trop' grande visibilité du corps des élèves féminines dans le lieu public, laïque et mixte qu'est l'institution scolaire au Québec trahit un sentiment de transgression à l'égard d'une volonté, ou encore d'une croyance, en la neutralité sexuelle de ce territoire » (p. 40-41).

¹⁴¹ Repéré à : http://www.oqlf.gouv.qc.ca/actualites/capsules_hebdo/hypersexualisation_20090812.html

fortement connoté au plan moral par l'usage d'un ton possessif (*nos* jeunes, *nos* enfants) ainsi que par la référence à l'excès, laissant entendre qu'il y aurait une norme sexuelle à préserver. D'autre part, sa définition participe à légitimer l'implantation de codes vestimentaires dans les écoles qui viendraient « simplifier » les rapports des directions avec leurs élèves. Plus encore, l'OQLF suggère que le code vestimentaire est, au même titre que le code de vie ou le code de conduite, un outil essentiel pour baliser et assurer la « vie bonne » en milieu scolaire. Les codes vestimentaires encadreraient les conduites des élèves sans être pourtant des mesures disciplinaires arbitraires, comme en témoignerait l'évolution du « concept d'uniforme scolaire » (*ibid.*) ces dernières années. En effet, l'OQLF oppose un uniforme autrefois précis et austère, donc autoritaire, à ce qui serait désormais « un ensemble de vêtements aux couleurs et au style déterminé » (*ibid.*) – ce qui, au demeurant, ne s'éloigne pas tellement de la définition même de l'uniforme comme tenue réglementaire. Dans une optique de gouvernementalité, les codes vestimentaires, et même les uniformes selon la définition qu'en donne l'OQLF, sont produits et agissent en tant que cadres à l'intérieur desquels les élèves sont amenés à poser des choix libres parmi des possibles prédéterminés. C'est ce que laisse entendre cet autre commentaire d'une internaute, énonçant une position de compromis quant au retour des uniformes dans les écoles du Québec :

Moi j'aurais tendance [...] à couper la poire en deux. Laisser une certaine forme d'identité propre aux jeunes en leur permettant de s'habiller comme ils le veulent bien MAIS, selon un code d'éthique bien établi, remis et signé par les parents à l'inscription de leur enfant et qui permettrait à l'institution scolaire de contrôler les 'exagérations' qui dérogent des bonnes mœurs. Donc je vote CONTRE le port obligatoire de l'uniforme mais assujetti à un code d'éthique en ce qui a attrait [*sic*] à la tenue vestimentaire.¹⁴²

Ces codes servent ici d'outils disciplinaires également puisqu'ils permettent de « contrôler les 'exagérations' qui dérogent des bonnes mœurs » et de rabattre sur la norme les comportements et les tenues non consensuels et excessifs. Ils prévoient en outre des sanctions en cas de non-respect des règlements (ou des bonnes mœurs) : des mesures souvent punitives pouvant aller jusqu'au renvoi et dont l'application se fait bien souvent de manière plus arbitraire que systématique, variant en fonction de « l'appréciation de celui ou celle qui l'applique » (Caron, *op. cit.*, p. 170).¹⁴³

Il n'en demeure pas moins que ces techniques et mesures de discipline sont fréquemment

¹⁴² Repéré à : <http://www.autokmh.com/forum/topic3482.html>

¹⁴³ Voir ma discussion de ces actions disciplinaires à la section 2.1.3.

produites comme servant d'abord et avant tout un « apprentissage social », nécessaire aux adultes et citoyens en devenir que sont les jeunes à l'école. Ainsi, Roch Chouinard, un professeur au département de psychopédagogie et d'andragogie de l'Université de Montréal présenté comme un spécialiste de la question, s'est prononcé pour le recours aux uniformes scolaire ou à des codes vestimentaires plus stricts :

‘Il faut qu'ils apprennent à adapter leur habillement, leur attitude et leur langage au milieu où ils évoluent. [...] Une école, ce n'est pas une discothèque ou une plage. C'est un milieu de travail. [...] Quand tu vas à l'église, par exemple, tu ne peux pas porter un bikini. Est-ce qu'on a violé la liberté d'expression pour autant? [...] La liberté des uns s'arrête où commence celle des autres' » (Ménard, 2003).

Les codes vestimentaires relèveraient ici non seulement du bien commun mais aussi de la liberté individuelle. Une certaine conception de la liberté, typique du (néo)libéralisme, qui aurait pour limites celle des autres. Mais en quoi au juste est-ce que l'habillement de l'un-e brimerait la liberté de l'autre ? Il semble que ce soit plutôt les infractions aux conventions sociales ainsi qu'aux bonnes mœurs qui empièteraient sur la liberté de ceux et celles qui sont dans la norme. Tout comme le port du voile brimerait la liberté de conscience des non-croyants.

Ce qui est par ailleurs frappant dans la position exprimée par M. Chouinard est qu'elle pose l'école comme un lieu neutre (une neutralité sexuelle qui appelle à des tenues uniformisées) et non neutre à la fois (l'école n'est pas comme n'importe quel autre lieu public mais, à l'instar d'une église, elle possède un décorum spécifique). L'apprentissage des normes de bienséance à l'école sert donc aussi à aiguïser le jugement des élèves quant aux tenues (in)appropriées selon les milieux, lieux, âges, circonstances sociales. La neutralité sexuelle de l'école et la lutte à l'hypersexualisation justifient ainsi une uniformisation des tenues allant bien au-delà de celles que l'on pourrait qualifier de *sexys*. C'est le cas, par exemple, au Collège Mont-Saint-Louis à Montréal où la direction a préféré resserrer son code vestimentaire plutôt que d'imposer le port de l'uniforme à ses élèves :

Plus de jeans à l'école, épaules recouvertes et ventre camouflé, exit le t-shirt à col rond ou en V, et « les souliers conçus pour les activités sportives, les bottes d'hiver, de travail, de cow-boy et d'armée sont interdits ». Deux centimètres de semelle à l'avant, cinq à l'arrière, aucun body piercing toléré — sauf le port des anneaux à l'oreille. Des pantalons de coupe régulière pour les garçons, pas de capuchon au chandail, et « les vêtements troués, effilochés, trop usés, délavés, d'armée, de camouflage, transparents ou de taille inappropriée à la ceinture ou dans la longueur, sont interdits ». Pas de crâne rasé, des teintes naturelles pour les cheveux, svp, et aucune « extravagance dans la coiffure ou la coupe », le non-respect de tout cela entraînant une sanction de type 3 : retour à la maison pour corriger la situation (Chouinard, 2003).

Le détail des règlements encadrant les tenues vestimentaires et l'apparence corporelle ainsi que la gradation des sanctions prévues en cas de non-respect, témoignent de la façon par laquelle les codes vestimentaires s'inscrivent dans le « projet éducatif » de l'école. À nouveau, ils fonctionnent comme techniques de gouvernementalité et outils disciplinaires à la fois, servant la production de corps dociles et utiles, ne faisant pas montre d'« extravagance » (*ibid.*), normalisés, neutres.

Plus précisément, l'école sert à former de futurs citoyen-nes et l'apprentissage social auquel contribueraient notamment les codes vestimentaires s'inscrit en partie dans la conception républicaine de l'école « as the crucible of citizenship, the space of transition from private to public, from family and community to nation » (Scott, *op. cit.*, p. 102-103). Cela soulève des enjeux apparentés aux discours publics sur le port du voile islamique qui invoquent le caractère laïque, c'est-à-dire neutre au plan religieux, de l'école produite non seulement comme lieu d'éducation à la citoyenneté mais aussi d'intégration à la vie publique. Cependant, Scott souligne qu'en France cette façon d'envisager l'éducation nationale a été en quelque sorte inversée à travers les débats sur le voile qui posent désormais l'intégration comme un « prérequis » plutôt que le résultat de l'éducation scolaire (p.102). Il faut que certains choix soient déjà faits, que certaines actions soient déjà posées avant même d'avoir accès à cette éducation. Par exemple, il faudrait qu'une jeune fille ait déjà recouvert ses épaules ou enfilé une jupe assez longue, ou encore, qu'une femme ait déjà enlevé son voile avant de pouvoir aller en classe (comme c'est le cas en France du moins). Cela implique donc qu'il y a de bons choix à faire, de bons comportements à avoir, avant même d'acquérir l'agentivité offerte par la citoyenneté. Et si le fait de ne pas porter de *string* ou de voile est compris comme un prérequis, une condition de base à l'éducation, le développement d'une pensée autonome et critique conséquente ne pourrait logiquement pas conduire vers le port du *string* ou du voile.

4.2 À propos de la neutralité

J'aimerais revenir à présent sur la notion de neutralité qui est fréquemment mise de l'avant dans les discours publics plaidant en faveur d'une charte de la laïcité ou d'une laïcité renforcée qui interdirait notamment le port du voile dans les institutions publiques, mais aussi (bien que dans une moindre mesure) dans les discours autour de la Charte corporelle, de l'imposition de codes vestimentaires dans les écoles et de la lutte contre l'hypersexualisation en général. Ces discours réfèrent, plus ou moins directement, à la

neutralité religieuse et sexuelle de l'État, de ses institutions et leurs représentants, afin de justifier d'éventuelles mesures de contrôle et d'interdiction à l'endroit des corps, vêtements et comportements de femmes et de jeunes filles. En revanche, la neutralité n'y est jamais clairement définie ni problématisée et est prise pour un allant de soi. Si la neutralité est communément utilisée comme synonyme d'impartialité, l'emploi des qualificatifs « neutre » et « neutralité », par rapport à une saveur ou à une couleur par exemple, renvoie également à ce qui « manque d'éclat, de relief ».¹⁴⁴ Aussi, pourrions-nous voir dans la neutralité religieuse et sexuelle alléguées plus haut non pas l'impartialité et la non-ingérence de l'État sur ces questions mais plutôt ce qui ne s'exprime pas, ce qui est rendu lisse, neutralisé.

La neutralité passant ici par l'interdiction de signes religieux, dont le voile islamique, ou par le fait de « paraître non croyant » (Milot, citée dans Journet, *op. cit.*), ainsi que par l'imposition de codes vestimentaires normalisés semble en effet renvoyer davantage à une « neutralisation » - venant effacer certains signes visibles, ceux d'une appartenance religieuse ou encore d'une sexualité active, et atténuer leurs effets potentiels - plutôt qu'à un état stable et objectif qui serait celui de la neutralité. En particulier dans les discours publics sur le port du voile et la laïcité, la neutralité n'est pas tant conçue dans une perspective dynamique de prise en compte de la diversité ou de la pluralité que d'une « gestion » des différences, voire dans certains cas de leur effacement. Autrement dit, ces questions requerraient des actions publiques bien précises et dirigées envers des groupes spécifiques, de gestion, d'interdiction, et autres, au nom de la neutralité politique, religieuse et sexuelle de l'État québécois. Cela nous éloigne de l'acception commune de la neutralité supposant non seulement une impartialité mais aussi une non-intervention, tout en s'inscrivant dans différentes théorisations de la neutralité développée par la philosophie politique.

Le concept de neutralité libérale, porté notamment par John Rawls (1987) et, plus récemment, par Charles Taylor¹⁴⁵, suppose que l'État ne privilégie ni ne fasse la promotion de quelque conception particulière de ce qu'est la « vie bonne », ou encore, le bien commun. Ainsi, une idée du bien qui s'appuierait sur une doctrine religieuse ne saurait être

¹⁴⁴ <http://www.cnrtl.fr/definition/neutre>

¹⁴⁵ Voir la démonstration par Bernard Gagnon (2012) du passage chez Taylor d'une vision communautarienne à une adhésion au principe de neutralité libérale dans les dernières années.

rattachée à la conception et à l'application de la justice et de l'équité par l'État. Rawls invoque plutôt un consensus tacite qui existerait à l'origine entre les citoyen-nes quant aux notions de justice, d'équité, d'égalité, et au nom desquelles ils et elles seraient prêts à accepter une restriction leur propre liberté.¹⁴⁶ Dans bon nombre de discours publics sur le port du voile, la restriction des libertés au nom de l'égalité est demandée par des groupes, notamment féministes, qui souhaitent voir reconnaître la primauté de l'égalité des sexes sur la liberté de religion. De la même manière que la liberté de religion des uns devrait s'arrêter là où commence la liberté de conscience des autres. Par exemple, c'est ce que suggéraient les opposants à l'implantation du cours obligatoire *Éthique et culture religieuse* (ÉCR) en 2007 dans les écoles du Québec, perçu comme un exercice de prosélytisme religieux qui desservirait tant « la neutralité de l'État [que] la liberté de conscience et de religion » (CSF, 2011, p. 111) des citoyen-nes :

Contrairement à ce que prétendent ses défenseurs, ce cours n'a rien de neutre ni d'équitable. [...] Les parents qui plaçaient leurs enfants en formation morale pour éviter le lessivage par la pensée religieuse doivent maintenant accepter que l'école leur serve, de la première année du primaire jusqu'à la cinquième du secondaire, la somme des mythologies de l'humanité tout en mettant l'accent sur les bienfaits d'avoir une religion. [...] Du côté des fervents catholiques, les plaintes présentées à la Cour supérieure du Québec ont permis de démontrer que l'approche du cours ÉCR repose sur le relativisme religieux, ce qui heurte leurs convictions. (Baril, *op. cit.*).

Cet argumentaire est en partie cohérent avec la *Théorie de la justice* rawlsienne selon laquelle « la liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté » (*op. cit.*) mais il la détourne à la fois en référant non pas à la protection de la liberté des minorités mais plutôt à une tyrannie potentielle de ces mêmes minorités religieuses qui imposeraient leurs croyances sur la majorité athée ou d'autres confessions, en l'occurrence catholique. Les intolérants sont identifiés ici comme les personnes manifestant leurs croyances dans l'espace public et brimant de ce fait la liberté de conscience des athées et les valeurs laïques de la majorité – mais aussi la liberté de religion de la majorité catholique.

Graham Long (2004) qui se porte à la défense d'un « relativisme méta-éthique », argumentant qu'il ne peut y avoir une seule moralité publique légitime, distingue quant à lui deux grandes conceptions de la neutralité politique qui ressortent de la littérature

¹⁴⁶ Des critiques féministes ont d'ailleurs reproché à Rawls d'évacuer la dimension sexuelle du « contrat social » auquel il souscrit sur le plan théorique. C'est le cas de Carole Pateman (1988) qui voit dans la doctrine contractualiste une forme de répression sexuelle servant l'assujettissement perpétuel des femmes.

produite sur le sujet. L'une situe la neutralité sur le plan de ses effets et impacts, tandis que l'autre la comprend plutôt en termes d'objectifs ou de justification :

According to the former, a state policy is neutral if it has the same impact on all people or conceptions of the good. This neutrality of effect contrasts with what has been termed neutrality of justification or aim. According to this latter idea of neutrality, a state policy is neutral if it does not draw its justification or purpose from any particular controversial conception of the good. It is entirely possible that a policy neutral in aim—not intended to further a particular idea of the good—nevertheless impacts differentially on different ideas of the good (p. 196).

Ainsi, la plupart des discours publics plaidant en faveur d'une charte de la laïcité ou d'une laïcité renforcée au Québec situent leurs arguments dans une conception de la neutralité politique « de justification ». C'est-à-dire que, dès lors que son objectif est jugé neutre (ne pas favoriser une religion en particulier au sein des politiques et institutions publiques), une mesure pouvant potentiellement restreindre les libertés d'un groupe particulier (la possibilité pour les femmes musulmanes de porter le voile dans certains lieux) sera néanmoins justifiable au nom de la neutralité de l'État. Il en va de même pour l'imposition de codes vestimentaires dans les écoles secondaires qui pourraient venir restreindre la possibilité pour certaines jeunes filles de s'habiller selon leurs goûts et préférences au nom de la décence et de la neutralité (sexuelle, socio-économique) des établissements scolaires. Une neutralité, elle-même justifiée par le soi-disant consensus quant à la nécessité « d'établir un contexte égalitaire » (Carpentier, *op. cit.*, p. 11) en milieu scolaire.

Or, Long (*op. cit.*) soutient que toute justification de la neutralité – même de la neutralité comme concept politique abstrait – n'est jamais neutre. Plus encore, certaines justifications seront volontairement non-neutres en se déployant sur des terrains controversés qui s'appuieraient néanmoins sur la production de consensus sociaux. C'est, encore une fois, ce à quoi réfère le vice-président du MLQ dans un extrait cité plus tôt, lorsqu'il affirme que la laïcité, comme garantie de la neutralité de l'État, de justice et d'équité, ne doit précisément pas être neutre face aux valeurs consensuelles et aux principes communs :

[...] la laïcité ne peut être neutre face à l'anti-laïcité, pas plus que les lois sur les droits fondamentaux ne sont neutres face à ceux qui les refusent. L'égalité entre hommes et femmes n'est pas neutre, accepter le mariage des conjoints de même sexe n'est pas neutre, interdire les châtiments corporels n'est pas neutre, lutter contre le racisme n'est pas neutre (Baril, *op. cit.*).

C'est donc dire que l'État neutre ne favoriserait pas un idéal moral à un autre mais qu'il s'appuierait néanmoins sur une acception, par ailleurs contestée, du bien commun : « Non-neutral justifications rely on a conception of the good that some dispute. Their justificatory force is limited to those who accept or can accept the controversial conception » (Long, *op.*

cit., p. 197). À l'inverse, d'autres justifications de la neutralité se veulent neutres, animées par des principes consensuels d'équité et d'égalité, mais elles n'en sont pas moins ancrées, selon Long, dans une conception contestée du bien commun. C'est-à-dire sur un terrain qui n'est pas neutre.

Il n'empêche que ces différentes conceptions de la neutralité ne s'expriment pas tout à fait de la même manière selon les solutions proposées ou mises en place discutées dans ce chapitre. Les partisans d'une charte de la laïcité font explicitement appel au bien commun et aux valeurs consensuelles au sein de la majorité (l'égalité des sexes en tout premier lieu) pour justifier la restriction de la liberté de religion, elle-même produite comme menace à la neutralité de l'État. De plus, dans les discours publics en faveur d'une laïcité forte, le fardeau du respect des principes laïques n'incombe pas uniquement à l'État mais il passe en grande partie par les citoyen-nes qui doivent activement reprendre à leur compte un impératif d'invisibilité du religieux dans l'espace public. C'est-à-dire qu'ils et elles se doivent d'incarner visiblement la neutralité de l'État par l'effacement de leurs croyances personnelles - la laïcité passant ici non seulement par les actions mais aussi par les corps de chacun. Cette tension est, entre autres, exprimée dans le débat opposant les « pluralistes » (Bosset *et al.*, 2010) aux « intellectuels pour la laïcité » (Collectif d'auteurs, 2010). Pour les premiers, « [l]a laïcité s'impose à l'État, non aux individus ». La neutralité ne saurait donc viser un groupe en particulier, en l'occurrence, des « croyants appartenant aux religions comportant des prescriptions vestimentaires ou alimentaires » :

Cette neutralité institutionnelle exige que les normes collectives soient appliquées de manière impartiale, quels que soient le sexe, l'origine ethnique ou l'appartenance religieuse. Le fait qu'un agent de l'État affiche un signe d'appartenance religieuse ne l'empêche nullement d'appliquer les normes laïques de façon impartiale; le citoyen ne peut que constater ce signe religieux, de la même façon qu'il peut remarquer l'origine ethnique du fonctionnaire (*ibid.*).

Dans la *Déclaration des Intellectuels pour la laïcité*, les seconds affirment au contraire que :

La neutralité de l'État s'exprime par la neutralité de l'image donnée par ses représentants. Ces derniers doivent donc éviter d'afficher leur appartenance religieuse, philosophique ou politique. L'idée selon laquelle la laïcité s'impose aux institutions et non aux individus qui y oeuvrent est un faux-fuyant conduisant à nier le principe de laïcité (*op. cit.*).

Dans le premier cas, on envisage la neutralité dans ses impacts et l'on s'inquiète des effets potentiellement discriminatoires que pourrait avoir l'application stricte des normes laïques. Dans le second, c'est en quelque sorte la fin qui justifie les moyens alors que la neutralité

de l'État, garantie par le principe de laïcité, doit nécessairement passer par la « neutralisation » des convictions individuelles de ses représentants.

Cette neutralisation promue par les partisans d'une laïcité forte renvoie de nouveau à la conception républicaine, universaliste, de la citoyenneté. L'État laïque est produit comme un espace neutre dans lequel chaque citoyen est amené à se réaliser, indépendamment de ses appartenances religieuses, de genre, de classe sociale, etc. Plus encore, l'État neutre est régulièrement posé comme un État sauveur par les discours publics sur le port du voile et la laïcité, protégeant les citoyens et, surtout, les citoyennes, de leur religion/culture oppressante. À titre d'exemple, les porte-parole de la Coalition laïcité Québec ont fait valoir que :

[...] en interdisant le port de signes religieux ostentatoires pour ses employés, l'État crée un espace où ceux-ci peuvent se soustraire aux pressions sociales, culturelles et religieuses qui s'exercent sur eux. C'est tout particulièrement le cas des femmes en raison du statut inférieur qui leur est réservé dans les religions. Ainsi, le visage de neutralité de l'État sera apparent et conforme à ce qu'il doit être dans une société pluraliste (Sirois & La Rivière, *op. cit.*).

Or, cette neutralité, de l'État comme du citoyen, a été critiquée par plusieurs comme n'étant précisément pas neutre. Elle participerait davantage d'une logique de culturalisation caractéristique de l'idéologie post-race et de la rhétorique *color blind*, elles-mêmes constitutives de l'idéologie (néo)libérale (Lentin, 2012).¹⁴⁷ Cette culturalisation fait d'enjeux autrefois associés à la race, des problèmes relevant de la culture et des différences culturelles. Des critiques parlent d'un « racisme vertueux » (Guénif-Souilamas & Macé, 2004; Maillé, 2007) entretenant l'idée qu'il soit normal voire nécessaire de s'opposer à certaines cultures fondamentalement oppressantes, réactionnaires et misogynes, par exemple. Dans tous les cas, il semble que cette conception d'un État neutre venant soustraire ses citoyen-nes « aux pressions sociales, culturelles et religieuses » qu'ils subissent vient, d'une part, déresponsabiliser les personnes concernées (il faut les protéger contre leurs milieux, leurs cultures) pour mieux, d'autre part, les responsabiliser par rapport à leur propre conduite (elles doivent reprendre et incarner cette neutralité de l'État qui les protège, notamment en enlevant leur voile dans les institutions publiques). Par conséquent, les sujets appartenant à une religion/culture minoritaire, musulmane en l'occurrence, feront

¹⁴⁷ Les « pluralistes » (*op. cit.*) déplorent pour leur part une dépolitisation des débats sur le port du voile islamique dans les institutions publiques au profit d'une reformulation dichotomique axée sur la légitimité morale du voile et évacuant des questions telles que le droit au travail pour les femmes issues de l'immigration.

l'objet d'initiatives normatives visant à les en soustraire dans une optique de sollicitude. Les interventions biopolitiques pouvant ainsi se déployer non pas uniquement dans les domaines de la santé, de la vie et de la biologie, mais aussi culturel (Balibar, 2005).

Le code de vie d'Hérouxville insiste quant à lui sur le caractère consensuel des normes qu'il détaille, elles qui résulteraient de lois « démocratiquement votées » et qui feraient intrinsèquement partie de la culture commune des citoyen-nes. Or, l'un des effets du consensus qui est à la fois produit et invoqué par les *Normes de vie* d'Hérouxville, comme par les discours publics à propos du port du voile et de l'hypersexualisation en général, est de rendre difficile toute remise en question de la notion même de neutralité. En effet, Sara Cobb & Janet Rifkin (1991) soulignent que la neutralité est le plus souvent mobilisée comme un concept objectif et consensuel, voire une évidence relevant du sens commun. Conséquemment, les rapports de pouvoir dans lesquels s'inscrivent les pratiques de la neutralité se trouvent occultés :

The relative absence of any research on the practice of neutrality suggests that neutrality functions like a folk concept, talked, practiced, and researched on the basis of tacit and local understandings, contained in (and by) a rhetoric about power and conflict. [...] Thus, like other folk concepts, neutrality is both “transparent” and “opaque”: transparent because it operates on the basis of widely held assumptions about power and conflict, and opaque because it is exceedingly difficult to raise questions about the nature and practice of neutrality from *within* this consensus (italiques originales, p. 37).

Non seulement les effets de pouvoir de la neutralité sont-ils masqués mais certains groupes et institutions qui représenteraient cette neutralité (l'État et ses citoyens laïques; l'école et ses directions scolaires) occupent des positions privilégiées et reconnues comme légitimes au sein de ces rapports de pouvoir : « When neutrality is understood as impartiality, power is understood to be an attribute of the mediator. It is assumed that the mediator may exercise this power by coercing disputants or by showing bias » (p. 46). Paradoxalement, la neutralité, comprise comme synonyme d'impartialité et d'équité, suppose une non ingérence et une absence de parti pris, tout en reposant sur des actions concrètes au plan politique telle que l'affirmation d'une laïcité forte, l'interdiction du port du voile dans les institutions publiques ou de certaines tenues jugées indécentes dans les écoles.

Par ailleurs, à l'instar du code de vie d'Hérouxville, les codes vestimentaires dans les écoles invoquent des normes de décence comme balises encadrant les tenues vestimentaires féminines. Cette codification est notamment justifiée par une neutralité tant socioéconomique que sexuelle de l'école publique. Une neutralité sexuelle qui

commanderait l'adoption de règlements vestimentaires, voire l'imposition d'un uniforme, qui ne seraient pas des mesures de contrôle arbitraires mais bien des outils assurant le bon fonctionnement de l'école et puisant à même un consensus social quant aux tenues appropriées ou non selon les lieux, âges, circonstances, et autres.¹⁴⁸ En revanche, contrairement aux discours à propos de la laïcité et du port du voile qui se réclament explicitement de la neutralité de l'État (ses représentants n'affichant pas les signes visibles de leurs convictions religieuses ou politiques; un État neutre à l'égard de ses citoyens), ceux qui traitent des codes vestimentaires dans les écoles ainsi que de la lutte à l'hypersexualisation réfèrent de manière plus implicite à la neutralité.

La neutralité sexuelle dans les discours sur l'hypersexualisation s'exprime en grande partie à travers un langage se voulant objectif, celui de l'expertise psychologique ou sexologique par exemple, qui confère au problème un sceau de vérité : on ne fait pas dans la morale mais bien dans la recherche, la scientificité, la statistique, etc. L'une des caractéristiques des discours publics sur l'hypersexualisation au Québec, tels qu'ils sont énoncés par et à travers l'initiative de la Charte corporelle notamment, est qu'ils posent le problème d'abord et avant tout comme un enjeu de santé publique. C'est-à-dire, un enjeu qui concerne directement la santé (risques d'ITS, grossesses non désirées, troubles alimentaires, dévalorisation et dépression liée à une exposition soutenue à des images corporelles stéréotypées, etc.) mais qui peut éventuellement avoir des répercussions sur le plan de l'hygiène sociale comme sur celui du « vivre-ensemble ». On ne retrouve par ailleurs que très peu de discours publics faisant la promotion de l'abstinence avant le mariage et des bagues de chasteté (*purity rings*), ou encore, exigeant le renforcement des lois en matière sexuelle. Les Québécois se distinguent à ce titre de leurs voisins états-uniens, notamment, pour lesquels le contrôle (moral) de la sexualité des jeunes passe souvent par le religieux et les principes conservateurs. Il faut dire que, de façon générale, les Québécois se présentent comme plus ouverts et moins puritains que leurs voisins du Canada anglais et des États-Unis.¹⁴⁹ Ainsi, les discours publics dénonçant le problème de l'hypersexualisation au

¹⁴⁸ Il va sans dire que ce soi-disant consensus masque, une fois de plus, des rapports de pouvoir spécifiques. À ce titre, Scott (*op. cit.*) souligne l'un des paradoxes de l'interdiction du port du voile islamique dans les écoles de France au nom du principe de laïcité : « women with headscarves were allowed to go on cleaning schools and government offices without being considered a danger to the foundations of the secular state » (p. 106). En d'autres mots, le foulard est jugé inapproprié et contraire aux valeurs de la République pour les enseignantes et les élèves mais pas pour les femmes de ménage dans les écoles.

¹⁴⁹ À l'inverse, il n'est pas rare que le Québec soit dépeint comme « la zone érogène du Canada » (trad.. libre,

Québec le font le plus souvent à travers le langage neutre, soi-disant non connoté sur le plan religieux, moral ou idéologique, de la santé publique et de la recherche universitaire. Encore une fois, l'apparent consensus dont fait l'objet le problème de l'hypersexualisation vient en partie de ce qu'il est mis en discours à travers le langage de la santé publique. Les préoccupations quant aux représentations explicites de la sexualité et à leurs effets semblent aujourd'hui partagées par différents acteurs publics et, comme en témoigne l'initiative de la Charte corporelle, ce large registre d'acteurs concernés par le problème attesterait d'une neutralité quant à la formulation et à l'application de ses solutions. Ces dernières n'étant pas uniquement portées par les militants habituels, féministes ou autres, mais bien par des acteurs n'ayant *a priori* pas de programmes politiques ni de revendications idéologiques spécifiques :

[...] recent policy reports are informed by the neutral academic language of the psychological research on which most of them are based. It identifies 'sexual culture' affecting 'girls' and 'young women', while much feminism of the 1980s was written in politicized language about 'patriarchal culture' that affects 'us women'. [...] Seemingly neutral government publications apparently carry more weight: the American Psychological Association [...] more easily takes on the 'truth' status than the political claims of the women's movement (Duits & van Zoonen, *op. cit.*, p. 493).

Il n'en demeure pas moins que ces discours « neutres » participent de la mise en place de politiques publiques et autres mesures de sensibilisation, campagnes d'informations, plans d'action, etc., visant à contrer le problème de l'hypersexualisation. Des solutions qui mettent généralement l'accent sur la responsabilité individuelle et la répartition sociale du risque, ancrant ainsi le problème dans une logique gouvernementale caractéristique du libéralisme avancé.

À ce titre, le projet de lutte à l'hypersexualisation des adolescentes *Et toi ton couple, ça clic?* implanté dans la région de Matane au Québec est un bon exemple d'une initiative de santé publique, soutenue par différents mécanismes permettant de gouverner les conduites à distance. Le projet a été financé par le gouvernement conservateur fédéral et appuyé par le

Chung 2011). Une caractéristique qui est attribuée à une « culture » distincte chez les francophones mais aussi à un dispositif de la sexualité plus permissif, résultant des révolutions tranquille et féministe : « Many factors play into Quebecers' distinct culture of sexuality. While some chalk it up to 'European influence' or hot Latin blood, there are unique underpinnings in history, politics and even jurisprudence. This culture of sexuality is 'less framed by tradition like sex only in marriage, or by religious morals,' says Martin Blais, a professor in the department of sexology at the Université du Québec à Montréal. 'It's also less framed by the importance of love in sexuality.' There is evidence of greater 'permissiveness' among Quebecers when it comes to sex, he says. That means more partners, especially among francophones, and more variation in the kinds of sex they have. In other, words fewer taboos » (*ibid.*).

ministère d'État à la condition féminine.¹⁵⁰ C'est toutefois le Regroupement des femmes de la région de Matane qui agit comme principal instigateur du projet et qui en assure la mise en place et le fonctionnement. Il est à noter que ce sont les jeunes filles qui ont été identifiées comme « population à risque » et ce sont donc elles qui sont à nouveau la principale cible des techniques de lutte à l'hypersexualisation déployées. Or, ce qui est particulièrement frappant dans ce cas-ci, c'est que l'objectif premier du projet est en fait la lutte à la violence conjugale et aux relations inégalitaires au sein des couples (hétérosexuels) adolescents :

Le projet vise à promouvoir des comportements égalitaires et sans violence dans les relations amoureuses des jeunes, en ciblant l'hypersexualisation des jeunes filles comme une des causes de la violence dans les fréquentations (Condition féminine Canada, 2009).

Ainsi, les filles hypersexualisées sont à la fois produites comme posant des risques (incitant leurs partenaires masculins à les violenter) et comme étant vulnérables (les victimes de cette violence) mais aussi, comme celles qui sont à responsabiliser :

Dans le cadre de ce projet, 15 jeunes filles de la Municipalité régionale de comté de Matane seront formées afin de devenir des agentes de sensibilisation et de changement dans leur milieu de vie et leur milieu scolaire, et plus de 1000 jeunes, dont 350 garçons, accroîtront leur capacité à contrer la violence dans leurs relations amoureuses (*ibid.*).

Ce sont les jeunes filles que l'on veut à la fois protéger et outiller en formant certaines d'entre elles comme « agentes de sensibilisation et de changement » selon le jargon de la santé publique employé dans l'extrait ci-dessus – ce même langage qui a doté les acteurs de l'industrie de la mode et des médias d'une identité jugée plus neutre d'« agents de changement » dans le cadre de l'élaboration de la Charte corporelle. Les jeunes filles prennent donc elles-mêmes le relais des techniques de gouvernement, les amenant à agir sur leurs propres comportements et sur celui des autres. Par ailleurs, il est pour le moins particulier qu'un groupe de défense des droits des femmes s'associe à un gouvernement conservateur tant sur le plan politique et économique que moral et idéologique, et prenne part à une initiative qui identifie l'hypersexualisation des jeunes filles comme un facteur de risque dans la violence commise à leur endroit. L'une des grandes victoires des combats féministes a été la reconnaissance du viol et des agressions sexuelles comme étant des actes de violence envers les femmes et non pas comme une simple question de désir ou d'excitation sexuelle, réfutant ainsi l'argument de « provocation » de la part de la victime,

¹⁵⁰ Le montant du financement s'élève à 144 361 \$ sur une période de 36 mois et a été octroyé par le *Fonds communautaire pour les femmes du Programme de promotion de la femme* de Condition féminine Canada. Repéré à : <http://www.cfc-swc.gc.ca/med/news-nouvelles/2009/0716-4-fra.html>.

en cour notamment, et mettant l'accent sur des causes structurelles plutôt qu'individuelles dans l'explication de la violence de genre.

Cette initiative est néanmoins conséquente avec les solutions apportées au problème de l'hypersexualisation qui visent généralement à protéger d'abord et avant tout les filles – contre une culture de consommation aliénante et une mode sexiste notamment – ainsi qu'à contrôler leurs corps et l'exposition de ceux-là dans le but de prévenir les réactions de désir/violence des garçons. De plus, le langage « neutre » de la santé publique qui est employé vient masquer ces différents enjeux de pouvoir, tout en réarticulant la pensée conventionnelle de la sexualité qui préside à la neutralité sexuelle de l'État, libéral et laïque. En effet, non seulement l'État laïque et neutre exerce-t-il un contrôle sur la sexualité à travers le biopolitique et la santé publique mais la sexualité y sert elle-même d'instrument de contrôle, s'appuyant sur des normes, prescriptions morales et autres règles de décence, de divisions de genre, etc. En revanche, le contrôle sexuel et la pensée conventionnelle du sexe qui le sous-tend ne se déploient pas uniquement à travers des normes et des techniques de gouvernementalité mais aussi de la loi et du discours politico-légal.¹⁵¹ La neutralité sexuelle de l'État laïque se base sur un « consensus » quant aux normes d'une bonne sexualité qui sont elles-mêmes en partie produites par le droit pénal et matrimonial, des incitatifs étatiques, des politiques de natalité, et autres, qui encouragent le modèle conjugal et familial hétéronormatif. L'État intervient ainsi directement dans le domaine sexuel en érigeant le couple hétérosexuel au rang d'institution de la bonne sexualité (Borrillo, 2004). La conjugalité comme idéal moral et comme norme de la bonne sexualité est également instituée sur le plan juridique : « cette idéologie de la suprématie du coït hétérosexuel monogame à finalité reproductive est constamment (re)produite par la jurisprudence et la doctrine des juristes » (p. 185). Le modèle conjugal contient par ailleurs l'idée de « devoir » : celui de respect, fidélité, secours et assistance entre époux homologué dans le *Code civil* (Art. 392) mais aussi le « devoir conjugal », c'est-à-dire de la sexualité se devant

¹⁵¹ Si Foucault et sa théorisation d'un dispositif de la sexualité permet notamment de « penser le sexe sans la loi » (Foucault, 1976, p. 120), cela ne revient toutefois pas à dire que le pouvoir n'a pas d'effets matériels, potentiellement répressifs. À ce titre, Rubin (2001) souligne que le « pouvoir coercitif de la loi assure la transmission de valeurs sexuelles conservatrices » (p. 101) dont la première forme est celle de criminaliser toutes pratiques, et leurs populations corollaires, qui s'éloignent trop de « la » bonne relation sexuelle, c'est-à-dire la pénétration vaginale au sein du couple hétéro marié ou monogame. Si « l'essentiel du contrôle au quotidien est extralégal », il demeure que les lois et règlements soutiennent « les codes de comportement et les formes que prennent les préjugés » (p. 103).

d'être pratiquée dans le couple à des fins de procréation. L'adultère et les « pratiques sexuelles hétérodoxes de l'autre » (Borillo, *op. cit.*, p. 190) peuvent et sont encore invoquées comme motifs (légitimes) de divorce, au Québec comme ailleurs. Aussi, la liberté sexuelle peut-elle s'exercer en une panoplie de pratiques différentes entre personnes consentantes mais elle trouve sa limite dans les impératifs moraux qui forment la norme de tolérance de la société canadienne.¹⁵² Le droit encadre ainsi certaines pratiques sexuelles, en particulier celles qui s'éloignent du modèle hétérosexuel monogame, plutôt que d'autres. De la même manière que certains groupes bénéficient de plus ou moins de droits en matière sexuelle que d'autres. Par exemple, Ogien (2008) fait remarquer que si les jeunes ne cessent de gagner en droits, notamment avec la ratification de la *Convention internationale des droits de l'enfant*, ça n'est pas le cas au plan sexuel. Au nom de leur protection, la plupart des pratiques sexuelles avec et/ou entre des personnes mineures sont criminalisées. À l'inverse, les mineurs gagnent également en responsabilité pénale et font l'objet d'une répression judiciaire accrue.

Au Canada, les conservateurs ont voté un projet de loi imposant des peines d'emprisonnement plus sévères pour les jeunes contrevenants et abaissant l'âge minimal pour être jugé à une cour pour adultes. C'est ce même gouvernement conservateur qui a financé le projet de lutte à l'hypersexualisation *Et toi ton couple, ça clic ?* et qui a par ailleurs fait adopter le projet de loi C-22 amendant le *Code criminel canadien* afin de hausser l'âge légal du consentement sexuel. Ce projet de loi cherchait à répondre aux craintes qu'inspirent l'hypersexualisation ainsi que la cyber-pédophilie à la population en général et à l'électorat conservateur en particulier. Mais dans les faits, il ne protège pas davantage les jeunes qui étaient déjà protégés par la loi contre les crimes de leurre, d'abus et d'exploitation sexuelle. Il vient plutôt « criminaliser des relations consensuelles entre adolescents (14 à 16 ans) et adultes (différence d'âge de plus de 5 ans) qui ne se déroulent pas dans un contexte d'autorité, de confiance ou d'exploitation » (Desrosiers & Bernier, 2009, p.13). Un nouveau crime qui se comprend en termes de différence d'âge, de morale et d'hétéronormativité, puisque le mariage entre une personne de plus de 14 ans et un

¹⁵² Dans un jugement dans une affaire de clubs échangistes au Québec, la Cour suprême du Canada s'est écartée de la norme de tolérance, jugée trop subjective, qui prévalait pour juger des affaires de mœurs et d'infractions sexuelles pour lui préférer la norme du préjudice ou du risque appréciable de préjudice (*Labaye*, CSC, 2005). Ainsi, les comportements pouvant être réprimés pénalement sont ceux qui causent ou pourraient causer un préjudice grave à autrui ou à la société.

adulte, peu importe son âge, est permis et rend légales les relations sexuelles entre ces époux (p.11). De plus, cette loi fait fi des données démontrant que dans la grande majorité des cas d'abus sexuel et de pédophilie, les victimes connaissent leur agresseur qui est un membre de la famille ou de l'entourage immédiat (Corriveau & Fortin, 2011).

4.3 Moralisation d'un bon sujet citoyen

Les figures de l'hypersexualisation et du voile sont à nouveau produites comme non consensuelles et excessives dans les discours publics comme contexte de problématisation, s'opposant aux normes de la bonne citoyenneté qui sont elles-mêmes définies en termes de consensus et de bien commun. Plus précisément, deux éléments de cette citoyenneté idéale leur feraient intrinsèquement défaut : le libre-arbitre ainsi que le savoir essentiel à l'exercice de ce libre-arbitre. Car c'est en tant que sujets autonomes et informés, donc responsables, que les technologies de citoyenneté produisent, interpellent et moralisent les citoyen-nes, en plus d'assurer le gouvernement de leurs conduites : « These technologies of citizenship engage us as active and free citizens, as informed and responsible consumers, as members of self-managing communities and organizations, as actors in democratizing social movements, and as agents capable of taking control of our own risks » (Dean, 2009, p. 196). C'est donc à travers la mise en place de différentes solutions que ces figures sont rabattues vers la norme, celle d'un bon sujet citoyen visiblement neutre, laïque et égalitaire, ou encore, sain et diversifié qui prend sur lui sa part de responsabilité face aux problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile ainsi que son agentivité face à ceux-là, sa capacité à faire partie de la solution. À l'inverse, les hypersexualisées et les voilées doivent être responsabilisées : reconnaître le risque qu'elles posent pour le tissu moral/social de la communauté et prendre en charge, du moins en partie, la gestion voire l'élimination de ce risque par leurs choix et comportements individuels. À ce titre, Sean Hier (2008) définit la moralisation comme la gestion individuelle du risque au quotidien, en tension avec le positionnement des sujets comme membres actifs d'une collectivité :

Although moralizing discourses have no fixed or stable content—moralization can manifest itself empirically in any number of forms— one common feature of the process of moralization in everyday life is that people are called upon to engage in ethical forms of individual risk management, and these forms of self-conduct exist in tension with collective subject positions of 'harmful others'. (p. 174).

Cet engagement à la fois éthique, moral et politique est à la base de la production et de la compréhension de (bons) sujets citoyens, à côté desquels se trouvent les (mauvaises) figures de l'hypersexualisation et du voile.

Par ailleurs, ces figures sont non seulement produites comme de mauvaises formes de citoyenneté, elles sont les grains de sable dans l'engrenage du processus de construction d'un bien commun, d'un Nous dont la cohésion repose sur des principes soi-disant neutres, dont la laïcité et l'égalité des sexes. Les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile en révèlent au contraire la non-neutralité, tant sur le plan religieux (un attachement identitaire au patrimoine catholique) que sexuel (hétéronormativité). Les solutions par lesquelles sont problématisés l'hypersexualisation et le port du voile dans les discours publics au Québec prendront la forme de chartes, de codes vestimentaires ou encore de normes de vie procurant l'information nécessaire sur ce qu'est le bien commun et les manières d'y adhérer individuellement. Des mesures d'interdiction du voile dans les institutions publiques et de tenues jugées indécentes dans les établissements scolaires qui sont fréquemment proposées et/ou justifiées au nom de la neutralité religieuse de l'État comme de la neutralité sexuelle de l'école.

Or, ces interdictions et autres codifications sont dirigées à l'encontre de groupes spécifiques : les mineures et les femmes musulmanes. De manière générale, ce sont une fois de plus les corps et les sexualités des femmes qui sont encadrés, surveillés et parfois même disciplinés. Et ce, dans un esprit de sollicitude servant à justifier des interventions gouvernementales au nom du bien commun et de la protection des femmes les plus à risque, vulnérables face aux systèmes d'oppression que seraient la société de consommation et la religion/culture musulmane. Une vulnérabilité, qui servira en retour à poser la norme, le commun, le Nous comme étant forts et bienveillants. Les interventions ciblées sur des corps féminins cherchent ainsi à assurer le respect des valeurs communes, ou l'intégrité morale de la communauté, ainsi qu'à réduire les risques associés au port du voile islamique et à l'hypersexualisation. Qu'il s'agisse d'intégrer les nouveaux arrivants à la société d'accueil et de préserver la neutralité de l'État en interdisant le port du voile dans les institutions publiques, ou encore, de prévenir les troubles alimentaires chez les jeunes filles en proposant des images corporelles saines et diversifiées à la place des mannequins trop maigres dans la mode et les médias.

5. Retour sur la conjoncture

L'hypersexualisation des jeunes et le port du voile islamique sont produits comme des problèmes concomitants dans différents contextes abordés dans les trois chapitres d'analyse de cette thèse. En effet, j'ai identifié le(s) féminisme(s), les médias et la culture populaire ainsi que les débats publics et les textes officiels comme autant de contextes de problématisation, d'apparition et d'articulation des problèmes et de leurs solutions. Des contextes où sont énoncés les discours sur l'hypersexualisation et le port du voile au Québec et qui sont, par ailleurs, constitués de différentes trajectoires et de relations de pouvoir à la fois contingentes et socio-historiquement situées. À ce titre, ces contextes participent d'une conjoncture constitutive des problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile. Je conclurai cette thèse en faisant ressortir quelques-uns des enjeux et tensions qui traversent les analyses présentées dans chaque chapitre comme autant d'éléments conjoncturels. Cela me permettra de brosser un portrait sommaire d'une conjoncture marquée par l'extrême, ainsi que par ce que je qualifie de crise du consensus. En outre, je soulignerai la contribution de ma thèse à un projet théorique et analytique cherchant à (re)penser les articulations de la sexualité aux autres axes de différenciation sociale, dont la race et l'ethnicité. Elle développe en effet une perspective permettant de penser ces questions en dehors des binarités habituelles, du point de vue du pouvoir et de ses processus de normalisation et de moralisation, comme phénomènes ou plutôt comme problèmes sociaux, historiques, politiques. Des problèmes construits et renforcés à travers l'ensemble des institutions et des relations sociales (médias, féminisme, gouvernement) de façon stratégique, servant notamment au maintien d'une organisation sociale, morale, sexuelle assurant les privilèges de certains sujets au détriment d'autres.

Tensions sexuelles, tensions sociales

Différentes tensions ressortent des principaux chapitres de la thèse et s'articulent autour de la notion de pouvoir. Plus spécifiquement, des enjeux de reconfiguration des rapports de pouvoir et les hiérarchisations qu'ils sous-tendent, se croisent dans et à travers les contextes de problématisation de l'hypersexualisation et du port du voile, qui sont autant de formations discursives, d'articulations et de relations à travers lesquelles sont construits et renforcés les problèmes. Il y a d'abord la tension entre « égalité » et « tolérance » qui se retrouve en particulier au sein de discours féministes majoritaires sur l'hypersexualisation et le port du voile islamique. Ces derniers dénoncent fréquemment l'« hyper tolérance » de

la société québécoise face à une surenchère, une banalisation et une marchandisation sexuelles qui auraient cours en Occident, ou encore, devant les demandes jugées déraisonnables de groupes ethnoculturels minoritaires ainsi que les pratiques misogynes contrôlant la sexualité des femmes, via le port du voile principalement, au sein de la religion/culture musulmane. Un excès de tolérance qui serait particulièrement délétère pour le principe d'égalité des sexes mais aussi pour la tolérance, elle-même érigée au rang de vertu des sociétés dites modernes, libérales et laïques.

Les discours sur l'hypersexualisation et le port du voile posent, d'une part, l'égalité comme une valeur consensuelle et fondamentale du féminisme et de la nation québécoise et, d'autre part, la tolérance envers des pratiques et des groupes minoritaires comme excessive et potentiellement menaçante envers l'égalité. De plus, l'égalité est produite comme une valeur consensuelle à partir d'une position d'autorité qui se trouve notamment renforcée à travers la rhétorique d'hyper tolérance qui pose des sujets majoritaires comme (trop) tolérants et d'autres comme (in)tolérables. La tension entre tolérance et égalité - ou plutôt la tolérance comme « supplément » de l'égalité - façonne ainsi les frontières ou les limites entre les mauvaises subjectivités du voile et de l'hypersexualisation et un bon sujet féministe et féminin, modéré et consensuel. Un sujet égalitaire qui adhère aux normes et valeurs communes, celles de la majorité, qui sont potentiellement menacées et remises en cause par les pratiques de groupes minoritaires. En effet, la différenciation étant un processus de comparaison et d'exclusion, des sujets sont compris comme minoritaires et inégalitaires, différents et déviant des normes et principes articulés par une communauté supposée homogène, majoritaire et hégémonique. Il incombe donc à la société majoritaire de circonscrire, de gérer et, le cas échéant, de tolérer ou pas les « différences » afin de préserver l'intégrité du principe d'égalité comme celle du tissu social/moral de la nation. Cette gestion de la diversité représenterait une responsabilité et un défi crucial pour la majorité tolérante et égalitaire. Pour citer à nouveau un éditorial de la *Gazette des femmes* (2007) : « Comme toutes les sociétés occidentales, la nôtre est confrontée à un défi 'extrême', peut-être LE défi du XXI^e siècle : concilier les libertés individuelles – et incidemment la liberté de religion – inscrites dans nos chartes et cette valeur collective fondamentale qu'est l'égalité entre les sexes » (p. 3).

À ce titre, Cohen (1985) identifie un « mythe de l'égalitarisme » (trad. libre, p. 33) assurant le maintien des frontières symboliques d'une communauté mais reposant néanmoins sur

une illusion d'uniformité : « Frequently, the appearance of egalitarianism conceals the reality of differentiation » (p. 34). Aussi, un « Nous » comme expression de l'égalité peut non seulement avoir des effets normatifs et d'exclusion mais également restreindre la prise en compte de l'effectivité, de la multiplicité et de la complexité des différentes formes d'inégalités et de discriminations. Autrement dit, le principe d'égalité hommes/femmes, présenté comme absolu, consensuel et universel, vient bien souvent masquer d'autres situations et facteurs d'inégalités, d'autres formes de différenciation et de discrimination sociales. Ce mythe est d'ailleurs révélé de manière toute particulière par les critiques (anti)féministes et les luttes féministes pour l'hégémonie qui s'articulent dans les discours sur le port du voile et l'hypersexualisation où s'affrontent des visions divergentes, souvent conflictuelles, de l'égalité. Or, l'affirmation de l'égalité des sexes comme étant l'une des trois valeurs fondamentales au Québec avec la langue française et la laïcité, vient balayer certaines contradictions, différences et divisions internes sous ce tapis symbolique, en offrant en retour une image de cohésion et de consensus. Et du mythe d'égalité découle, encore une fois, celui d'un devoir d'intervention pouvant servir à légitimer toute une série de mesures de contrôle, de discipline et d'exceptions légales, dont celle d'une hiérarchisation des droits qui consacrerait la primauté de l'égalité des sexes sur la liberté de religion.

Ensuite, des tensions concernent la visibilité accrue de la « diversité » ou des différences sexuelles et culturelles qui est, entre autres, favorisée par les nouvelles technologies ainsi que par l'immigration et la mobilité des populations. Cette visibilité menace de rompre l'équilibre existant tant dans les espaces de l'intimité que dans les espaces publics. En particulier dans les villes culturelles globalisées telles que Montréal, la présence de femmes voilées rendrait visible une appartenance religieuse qui n'aurait pas lieu d'être dans l'espace public, lui-même régi par un principe de laïcité¹⁵³, tout comme elle contreviendrait à des critères esthétiques privilégiant la mobilité d'une classe créative, cultivée, occidentalisée et bourgeoise à la diversité ethnoculturelle, socioéconomique, religieuse. Cette présence s'avère particulièrement dérangeante dans certains lieux où elle fait se sentir mal les sujets majoritaires au contact ou à la vue des femmes voilées. À ce titre, bon

¹⁵³ Une certaine acception de la laïcité du moins, se comprenant en termes d'invisibilité de signes religieux ostentatoires dans l'espace public, sauf ceux de la religion/culture catholique qui seront considérés comme « patrimoniaux » dans certains cas.

nombre de discours médiatiques sur le port du voile effectuent une territorialisation découpant des espaces urbains auxquels certains corps/sujets majoritaires appartiendraient *de facto* et d'autres – ceux des femmes voilées surtout - y seraient étrangers.

Par ailleurs, la démocratisation et la mobilité de la pornographie, entre autres favorisées par les nouvelles technologies et les nouveaux médias, engendrent des anxiétés sociales et le redéploiement de rapports de force spécifiques autour de groupes pour qui l'accès à du contenu sexuel explicite a toujours été considéré comme particulièrement risqué : les femmes et les enfants mais également les classes populaires (Slayden, 2010). Si les liens entre sexualités et technologies sont depuis longtemps sources de craintes, c'est surtout la pornographie en ligne qui est au cœur des tensions et enjeux actuels, en l'occurrence, de ceux qui informent le problème de l'hypersexualisation. L'Internet favoriserait un accès sans précédent à la pornographie et représenterait de ce fait l'un des principaux obstacles à l'éducation parentale et à la transmission sociale des (bonnes) valeurs et normes sexuelles. Une « bonne sexualité », tel que je l'ai montré plus tôt, se doit d'être pratiquée dans l'intimité et à l'intérieur de la relation amoureuse, hétérosexuelle et monogame. Ainsi, Internet et les nouveaux médias assureraient une omniprésence de représentations sexuelles explicites, « extrêmes », qui aurait pour effet de faire reculer les frontières de l'intimité. Qui plus est, de « mauvaises » formes de sexualité (publique, adulte, hors norme) s'insinueraient dans le monde des adolescent-es via leur consommation jugée excessive des nouvelles technologies et à l'abri du regard parental. Encore une fois, des mesures de contrôle et de surveillance pourront être justifiées sur cette base :

Internet est une nouvelle influence extérieure qui s'insinue dans l'intimité des adolescents mieux que leurs parents. Ils en ont fait l'un des symboles d'identification de leur génération. Mais cette nouvelle influence extérieure, capable du meilleur comme du pire, est peu ou pas balisée par les parents. Pour continuer à assurer la protection des enfants, il importe de reconnaître la gravité du problème de l'hypersexualisation des jeunes, de s'informer et de s'impliquer auprès des adolescents, d'afficher ses positions, de négocier ses limites, d'affirmer ses valeurs et de les faire respecter (Brouillette & Courchesne, 2008).

Le langage utilisé pour nommer les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile dans les discours d'acteurs médiatiques (experts, journalistes, personnalités publiques) qui ont fréquemment recours aux émotions, à l'hyperbole et à l'anecdote, suggère le plus souvent que les adolescentes hypersexualisées et les femmes voilées appartiendraient à des mondes à part, déviant de la norme et donc potentiellement dangereux, menaçants. Les figures de l'hypersexualisation et du voile sont ainsi produites comme excessives et

étrangères au « monde commun », c'est-à-dire aux valeurs communes ainsi qu'aux espaces d'appartenance de la majorité. En revanche, les réactions de peur, de panique ou encore de répulsion que peuvent inspirer les corps voilés ou hypersexualisés (jugés vulgaires, rétrogrades, pas à leur place) viennent reconforter une organisation sociale et symbolique dans laquelle la présence de certains corps/sujets (ni trop ni trop peu sexualisés) est légitimée et valorisée.

Enfin, une autre tension est celle qui s'exprime entre la responsabilité individuelle et le bien commun. Notamment, les discours publics sur l'hypersexualisation et le port du voile sont caractérisés par une rhétorique du risque social supposant à la fois une gestion collective (le cas échéant, une intervention de l'État et/ou l'implication de citoyens et représentants de l'industrie) et une responsabilisation individuelle face au risque, passant notamment par la prise de conscience que les choix et les actions individuels sont également « citoyens » et qu'ils ont une portée collective. Les efforts de codification et de réglementation proposés ou mis en place afin de répondre aux problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile participent ainsi à produire de bons sujets citoyens : (volontairement) engagés et responsables, mais aussi modérés, laïques et égalitaires, diversifiés mais pas trop, sains, etc. Et quand elles n'interviennent pas directement sur les corps des femmes et de jeunes filles, via l'interdiction du port du voile dans les institutions publiques ou les restrictions vestimentaires à l'école par exemple, les codifications et autres campagnes de sensibilisation visent des « agents de changement » jugés aptes à agir face aux problèmes et donc, en position d'autorité. Cela crée en retour un effet de ralliement autour de la protection des plus faibles, des plus « vulnérables » face aux problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile : « The discourse of vulnerability allows self-policing to be readable as the protection of others [...]. The figuring of the good citizen is built on the image of the strong citizen » (Ahmed, 2000, p. 30-31).

Plus encore, il en va de la moralisation de bons sujets citoyens puisque leurs vertus individuelles contribueraient directement au bien commun. La notion de devoir est d'ailleurs fréquemment employée dans les discours : des devoirs citoyens qui seraient autant sinon plus importants que les droits individuels mais aussi un devoir de neutralité qui incomberait à l'État et ses représentant-es. Il s'agit d'une neutralité sexuelle et religieuse qui serait garantie, d'une part, par la « neutralisation » des corps féminins, n'arborant pas de signes religieux ostentatoires ni de tenues fortement connotées au plan sexuel, et qui

serait, d'autre part, garante du bien commun. En revanche, si ce « commun » se veut politique, supposant l'adhésion du plus grand nombre à des principes démocratiques fondamentaux ainsi qu'un engagement citoyen en regard de ces derniers, il est énoncé en grande partie à travers le « registre moral » qui caractérise le politique à l'époque actuelle (Mouffe, *op. cit.*). Une définition du bien commun qui n'est donc pas neutre et qui est contestée par ailleurs mais qui justifie néanmoins toute une série de mesures encadrant les mœurs individuelles, la décence des femmes, et autres. Le contexte de problématisation de l'hypersexualisation et du port du voile que forment les débats publics et les textes officiels met en lumière les manières par lesquelles ces problèmes participent d'anxiétés sociales liées à un contexte politique spécifique. Il révèle notamment les thèmes typiques du libéralisme avancé (choix, responsabilités, devoirs, risques) mais aussi une polarisation accrue des opinions et des appartenances politiques qui se comprennent et s'affrontent en termes binaires de bien et de mal.

Conjoncture de l'extrême

« Tolérance extrême », « minceur extrême », « jeunes [qui] baignent de façon extrême dans le sexe », « défi extrême » : non seulement la notion d'extrême est-elle constamment énoncée dans les discours sur l'hypersexualisation et le port du voile mais elle leur donne forme également. En effet, ces problèmes sont produits de manière polarisée à travers des discours (moraux) dichotomiques qui posent notamment les voilées et hypersexualisées comme deux figures extrêmes, emblématiques de l'époque actuelle et de son propre extrémisme. J'avance que l'extrême n'est pas qu'un simple élément des discours sur l'hypersexualisation et le port du voile mais qu'il traverse et relie les différents niveaux d'abstraction (politique, culturel, économique, affectif) de la conjoncture : pratiques sexuelles extrêmes, recherche de sensations extrêmes, extrémismes religieux, politiques, etc. L'extrême est en quelque sorte paradigmatique, au sens où Agamben (2008) définit le paradigme, c'est-à-dire qu'il éclaire différents phénomènes par la démonstration de leur parenté : « autant de phénomènes historiques singuliers qui sont traités [...] comme paradigmes déterminant un plus vaste contexte problématique que, du même coup, ils constituent et rendent intelligible » (p. 19). Ainsi, l'extrême est constitutif de et rend intelligibles des phénomènes sociaux et culturels contemporains de manière particulière et problématique. Et à l'inverse, des problèmes comme ceux de l'hypersexualisation et du port du voile sont constitutifs de l'extrême en tant que paradigme.

Le dictionnaire *Robert* (2001) définit l'extrême comme ce qui est « excessif, immodéré [et]

qui est le plus éloigné de la moyenne, du juste milieu » mais aussi comme celui ou celle « qui n'a pas de mesure » (p. 980). Et c'est précisément par son caractère incommensurable que l'extrême se retrouve au cœur de la problématisation de l'hypersexualisation et du port du voile. Entre deux extrêmes, il semble toujours ne rien y avoir; rien d'autre qu'une norme incommensurable et invisible dans sa prétendue universalité. En effet, avec l'extrême, il n'est pas de mesure claire et précise, lui qui réfère à l'excès et n'a d'autre point de comparaison qu'un « juste milieu » tout aussi incommensurable. L'incommensurabilité suppose donc des luttes de pouvoir autour de la mesure même du risque ou de la menace que poserait l'extrême, comme de la définition de la norme ou du juste milieu. En outre, l'extrême réfère à l'exception comme qualité et comme état, c'est-à-dire à des situations anormales nécessitant des mesures exceptionnelles.

En dépit de cette difficulté de mesure et de circonscription, l'extrême semble néanmoins se suffire à lui-même et désigner aujourd'hui une réalité reconnue de tous, où il justifie à lui seul toute une série de mesures et d'actions normalisatrices, souvent disciplinaires voire répressives, au nom de la sécurité et du salut. Dans le cas de l'hypersexualisation et du port du voile, les solutions formulées pour répondre aux problèmes sont en tension entre la prévention et ce que Brian Massumi (2007) identifie comme la « la préemption » qui caractérise les stratégies de pouvoir contemporaines et qui opère sur le terrain des affects où la menace possède sa propre ontologie, celle d'une « potentialité indéterminée » (trad. libre, p. 13). D'une part, les problèmes sont emmenés en des endroits où il est possible de les exposer, c'est-à-dire de circonscrire et d'identifier clairement la menace (recul de l'égalité hommes/femmes, intrusion du religieux dans les affaires de l'État, traumatismes sexuels, etc.) ainsi que les façons de la prévenir. D'autre part, la part d'extrême attribuée à ces problèmes contient également des « potentialités indéterminées » (*ibid.*) de risque et de menace. Bon nombre des solutions par lesquelles sont problématisés l'hypersexualisation et le port du voile islamique cherchent ainsi à contenir les menaces potentielles qu'ils présenteraient et ce, en fonction d'une ligne de temporalité normative. C'est-à-dire qu'elles identifient dans le présent des craintes et des inquiétudes comprises comme les signes tangibles de menaces pour le futur et qui se justifient par ailleurs au nom du passé. Il s'agit, en d'autres mots, de sauver au présent les acquis, valeurs et principes du passé (ceux de la « révolution tranquille » en l'occurrence) pour en assurer la pérennité dans le futur.

Crise du consensus

Les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile témoignent d'une volonté de sécuriser les normes et hiérarchies sociales (morales, sexuelles, raciales) existantes, dans une conjoncture caractérisée par l'extrême que ces problèmes contribuent également à produire. Cette sécurisation passe par la réaffirmation de l'autorité de la majorité, ses valeurs communes, son passé historique, face aux nouveaux arrivants et aux reconfigurations géopolitiques contemporaines, ainsi qu'aux différentes réalités des plus jeunes et celles induites par les nouvelles technologies. Par ailleurs, les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile prennent une résonance particulière au Québec, dans le cadre d'anxiétés partagées et de malaises identitaires tant sur le plan national (crise des accommodements raisonnables, définition du « Nous » québécois, etc.) qu'occidental (crainte des intégrismes religieux, surtout islamistes, etc.). Le Québec francophone est également caractérisé par l'institutionnalisation du féminisme et son inscription dans un « discours moraliste ou nationaliste affirmant l'*origine* et l'*unité* de l'identité nationale » (Bhabha, *op. cit.*). Une origine et une unité qui sont produites de manière toute particulière, à travers un narratif temporel au centre duquel se trouve la révolution tranquille, moment d'accession du Québec au rang de « modernité occidentale libérale/laïque » (Bilge, *op. cit.*). Ainsi, bon nombre de discours féministes mais aussi médiatiques et publics invoquent, définissent et entérinent l'égalité des sexes et la laïcité en tant que legs de la révolution tranquille et comme valeurs aux fondements de l'identité québécoise moderne. Des valeurs qui posent les limites entre un Nous et un Eux, entre les pratiques acceptables et celles qui ne le sont pas, les sujets tolérants et (in)tolérables, etc.

Mais en dehors des particularités de l'hypersexualisation et du port du voile, qui y-a-t-il de nouveau à ce qu'ils fassent problème maintenant ? Les étranger-ères, les jeunes, ou encore, les sous-cultures ne suscitent-ils pas ponctuellement de la peur et de la méfiance ? N'ont-ils pas souvent alimenté des épisodes de panique morale par le passé ? De même pour la diversité, l'éclatement des frontières et les nouvelles technologies ? Les corps des femmes et leur sexualité n'ont-ils pas toujours été un lieu privilégié de contrôle et de tensions, de production et de reproduction symboliques ? Il semble en effet que les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile posent les corps et les sexualités des femmes comme terrains de luttes entre les forces, encore bien présentes, de ce qu'on pourrait appeler le « dispositif humaniste » (fondamentalismes religieux et culturels, utopies de la

modernité, féminisme institutionnalisé, etc.). Ils mettent en scène des forces disparates et parfois opposées mais qui réarticulent une pensée conventionnelle de la sexualité ainsi que les grands narratifs de la modernité occidentale, ses utopies et principes constitutifs, dont ceux de laïcité et d'égalité.

Grossberg (2010) rappelle que l'analyse conjoncturelle n'implique pas nécessairement l'identification de grands changements, de ruptures historiques ou de bouleversements qui permettraient de comprendre et d'expliquer la crise ou le problème à l'étude. La conjoncture peut simplement participer de l'articulation de luttes et de trajectoires diverses, à un moment et dans des contextes particuliers :

The crisis is neither objectively given nor the direct creation of the analyst; it becomes the point-sign of a struggle to constitute the conjuncture, and, as such, the framing of a larger political struggle built upon forms of coalition and alliance across the various contexts rather than a battle between two completely distinguishable and separable camps (p. 42).

D'où l'importance de rediriger l'analyse conjoncturelle de problèmes tels que ceux de l'hypersexualisation et du port du voile vers les rapports de pouvoir plus larges desquels ils participent, ce qui permet de nouveau d'aller au-delà de la polémique. Aussi, bien que j'y ai situé mon analyse, la conjoncture ne se résume pas au Québec francophone – pas plus que ce dernier n'est une entité séparable de la conjoncture – ni aux tensions spécifiques qui le caractérisent, qu'il s'agisse des anxiétés identitaires, de l'institutionnalisation du féminisme, ou encore, du projet politique de souveraineté nationale. À l'instar d'autres États occidentaux, le Québec s'inscrit dans une conjoncture plus large notamment caractérisée par une difficulté croissante à produire des consensus et à rassembler autour de ceux-là : « [...] an emergent (and transforming) crisis around the ability of the West to organize consensus, to achieve a balance in the field of forces, and to imagine new forms of political settlement » (p. 58).

À ce titre, il ressort des analyses présentées dans cette thèse une crise autour du consensus comme mode de production contemporain des rapports sociaux, du commun; comme paradigme et mode d'opération de la politique, de la nation, et autres. Une crise du consensus qui n'est certainement pas étrangère à l'amalgame contemporain des enjeux politiques et des questions morales que j'ai abordé plus haut, qui s'exprime notamment dans la polarisation grandissante des opinions politiques au Québec comme ailleurs (gauche/droite, laïcité/pluralité, protection de l'environnement/développement de l'économie, etc.). Cette polarisation existe beaucoup plus à travers les polémiques et

l'absence de consensus autour des grands principes et valeurs communes qui sont mis de l'avant que dans la forme polarisée qu'on voudrait donner au port du voile et à l'hypersexualisation (à travers des représentations comme celles de la couverture de *La vie en rose*, par exemple, qui produisent les voilées et les hypersexualisées comme deux extrêmes mutuellement exclusifs). Ainsi, les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile mobilisent et articulent des principes soi-disant consensuels et des valeurs communes de la « modernité libérale/laïque » qui font néanmoins l'objet de divisions politiques et d'affrontements moraux intenses.¹⁵⁴

En somme, les figures « non consensuelles et excessives » du voile et de l'hypersexualisation incarnent et catalysent deux caractéristiques de la conjoncture actuelle : l'extrême et la crise du consensus. Cependant, si les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile islamique ainsi que leurs figures révèlent une crise ou une certaine faillite du consensus, ils ont néanmoins des effets de ralliement ou de collectivisation. D'une part, ils servent à produire des subjectivités idéalisées, modérées et consensuelles, ainsi qu'à réaffirmer l'adhésion à des valeurs communes et l'autorité de celles-là. D'autre part, les tensions, divisions et inquiétudes sociales qu'ils génèrent ont, en elles-mêmes, des effets de ralliement à travers le spectre politique, indépendamment des positionnements idéologiques. Tel que je l'ai démontré au chapitre 3, les positions d'acteurs médiatiques incarnant une division politique croissante au Québec se rejoignent lorsqu'il est question de l'hypersexualisation et du port du voile. Par exemple, tout oppose habituellement le *Journal de Montréal* et *Le Devoir*, le premier émettant des opinions populistes, de droite, en faveur d'une réduction de l'État, tandis que le second est considéré comme étant plus à gauche, plus intellectuel, offrant davantage d'analyses et généralement en faveur d'un modèle social-démocrate. Or, les positions émises dans ces deux quotidiens montréalais au sujet de l'hypersexualisation des jeunes et du port du voile islamique sont le plus souvent apparentées. Si les solutions préconisées, le ton employé et le type d'arguments avancés diffèrent parfois, ces problèmes et les risques qu'ils représenteraient envers les principes d'égalité des sexes et de laïcité, entre autres, font apparemment

¹⁵⁴ Il va sans dire que la notion de modernité est problématique et que la vision euro-centriste d'une seule modernité, plus ou moins celle des Lumières, a été abondamment contestée dans la littérature postcoloniale notamment (Ashcroft, 2009). Cependant, la normalisation d'une « modernité libérale/laïque » et de ses Autres constitutifs est caractéristique des discours sur l'hypersexualisation et le port du voile qui font constamment référence aux valeurs modernes en plus de réarticuler les lignes temporelles et les oppositions typiques de cette modernité occidentale, dont celles entre raison et religion, progrès et tradition, etc.

consensus. De la même manière que les discours de féministes progressistes et ceux d'une droite conservatrice pourront se rejoindre autour des craintes qu'inspirent la sexualité précoce et les corps sexualisés des jeunes filles, ou encore, le traitement réservé aux femmes au sein de la religion/culture musulmane. Ils se rejoindront aussi parfois autour des solutions préconisées pour répondre à ces problèmes, qu'il s'agisse d'imposer des codes vestimentaires dans les écoles, de censurer certaines représentations de la sexualité jugées sexistes ou d'interdire le port du voile intégral dans les institutions publiques.

Les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile catalysent et génèrent à la fois des craintes intenses qui servent à (re)produire des valeurs fondamentales, un bien commun, des sujets légitimes à certains lieux, et autres, ainsi qu'à (ré)affirmer l'autorité de la majorité. Et les effets de ralliement de ces problèmes proviennent justement des inquiétudes, de la peur et du sentiment de menace qu'ils inspirent. À ce titre, le philosophe Bernard Stiegler (2006) parle de la panique comme d'une « réaction grégaire » (p. 16) induite par la peur et comme l'un des rares éléments rassembleurs qui puisse encore soutenir la formation d'un « corps social » (p. 19) unifié à notre époque du capitalisme avancé. Par exemple, les « Nous national » ont besoin de paniques pour maintenir l'illusion de leur essence précisément parce que ces paniques se comprennent en tant que menaces à l'intégrité de l'identité nationale, des valeurs et croyances fondamentales de la collectivité. Lauren Berlant (1997) parle pour sa part de « set of boundary-drawing panics » (p. 14) au sein des États-nations, résultant des profonds changements économiques et culturels entraînés par l'expansion du capitalisme transnational et de l'immigration. Ainsi, les problèmes de l'hypersexualisation et du voile participent à faire exister le « commun », la norme ou la majorité (une identité nationale, des valeurs communes, une citoyenneté idéale, une sexualité appropriée) en constituant une menace à leur endroit. Et la menace potentielle, ou plutôt les potentialités de menaces virtuellement contenues dans et constitutives des problèmes de l'hypersexualisation et du voile, tire son effectivité de la dynamique affective de laquelle elle participe. Autrement dit, la menace, à l'instar du risque et du danger, existe ne serait-ce que parce qu'il y a *vraiment* de la peur (Massumi, *op. cit.*). Les dangers sont en partie actualisés dans les peurs qu'ils suscitent, de la même manière que les problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile existent et se comprennent au travers des solutions qui leur sont proposées.

Éviter la polémique, vraiment ?

Dans cette thèse, j'ai voulu montrer la cooccurrence entre les discours sur l'hypersexualisation et ceux sur le port du voile islamique au Québec qui sont produits comme problèmes, au cœur des préoccupations féministes, médiatiques et publiques.

J'espère surtout avoir démontré la pertinence de penser ces problèmes de la sorte, c'est-à-dire du point de vue de leur cooccurrence comme un troisième espace mettant en lumière leurs processus de subjectivation, de normalisation et de moralisation, bref, leur productivité et leur positivité. Cette manière de penser autrement les questions de l'hypersexualisation des jeunes et du port du voile islamique, en dehors de la polémique qui les caractérise habituellement, m'a permis de ne pas rester confinée aux termes mêmes par lesquels ils font problème ni de simplement offrir d'autres solutions (donner la parole aux jeunes filles ou aux femmes voilées par exemple). Notamment, mon analyse de discours s'est intéressée à la productivité des problèmes et de leurs figures, leurs effets sur les plans normatif et politico-légal ainsi que leurs processus de subjectivation, participant à circonscrire un « bon sujet » féminin, féministe, sexualisé et citoyen. En revanche, si mon élaboration d'un cadre conceptuel et théorique critique, empruntant notamment à la problématisation chez Foucault, m'a permis d'éviter la polémique au plan de l'analyse, cette thèse n'a cessé de susciter des objections et des résistances récurrentes tendant à la ramener dans la polémique. Or, il m'est rapidement apparu que le genre de questions et de réactions hautement émotives, personnelles, opiniâtres, qui était systématiquement soulevées par ma thèse participait précisément de ce que j'essaie de montrer. Comment comprendre que l'hypersexualisation des jeunes et le port du voile choquent à ce point ? Que ces « phénomènes » inspirent des opinions tranchées, polarisées et qu'ils soulèvent bien souvent plus d'objections que de critiques ?

Cette volonté d'éviter la polémique ne signifie pas pour autant une position de neutralité de ma part. D'aucuns pourraient même y voir précisément une prise de position sur ces questions, appuyée par une orientation analytique et conceptuelle effectuant des liens entre des phénomènes qui ne sont *a priori* pas du même ordre. Par exemple, on pourrait me reprocher de relativiser le problème du port du voile – qu'il soit conçu comme menace aux principes d'égalité des sexes et de laïcité de l'État, du point de vue de l'oppression des femmes voilées ou de la discrimination subie par certaines d'entre elles – en l'analysant dans sa cooccurrence avec celui de l'hypersexualisation des jeunes. Ce dernier serait pour sa part moins sérieux, moins important sur le plan politique notamment, et ses enjeux seraient bien différents de ceux liés au racisme, à l'immigration et à la liberté de religion. Or, j'ai notamment voulu démontrer que les discours condamnant l'hypersexualisation ainsi que les mesures proposées et/ou mises en place pour remédier au problème n'en sont pas

moins des enjeux de contrôle des corps des femmes et des filles et de leurs sexualités. Et qu'il n'y a pas que les industries de la mode et des médias qui peuvent exercer un tel contrôle, via l'imposition de standards de beauté contraignants et l'objectification sexuelle des femmes. Tant l'adoption de codes vestimentaires que la valorisation de la conjugalité, ou encore des campagnes de santé publique visant la sexualité, sont des techniques assurant la normalisation, la moralisation et parfois même la discipline des conduites féminines, bien que cela se fasse presque toujours dans un esprit de sollicitude.

Par ailleurs, la cooccurrence « voile/string » élargit le spectre des inégalités que peuvent subir les femmes musulmanes, en mettant en lumière comment ces inégalités sont réduites à certains éléments (et pas d'autres) et qu'elles sont hiérarchisées. C'est-à-dire, comment elles sont tour à tour comprises comme étant avant tout, si ce n'est exclusivement, le traitement misogyne qui est réservé aux femmes voilées au sein de leur religion/culture (qui voile les femmes, entre autres), ou alors, leur instrumentalisation politique servant la mise en place de mesures xénophobes et discriminatoires. Ainsi, il pourrait m'être reproché de mettre sur un même pied d'égalité un racisme à l'encontre des femmes musulmanes nourri par la géopolitique contemporaine, s'exprimant entre autres à travers l'obsession occidentale du dévoilement et les propositions d'interdiction du voile dans les institutions publiques, et de simples préoccupations, certes moralisatrices, à l'égard de la sexualité des jeunes filles. Des préoccupations, qui plus est, qui concernent surtout les jeunes filles blanches, de classe moyenne à aisée.¹⁵⁵ Mon objectif était plutôt de montrer comment les discours font parfois s'équivaloir les réalités des femmes issues de l'immigration et celles des mineures. Des figures non consensuelles et excessives, produites comme deux extrêmes, deux formes d'oppression des femmes, à côté desquelles se trouvent normalisés et sanctionnés de bons sujets féminins. Et c'est bien la cooccurrence des problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile qui est particulièrement productive alors qu'elle circonscrit et dresse les limites des corps/sujets consensuels et modérés, ni trop ni trop peu sexualisés.

¹⁵⁵ En effet, il ressort des discours sur l'hypersexualisation que les inquiétudes qu'elle suscite sont en grande partie dirigées vers les jeunes filles de « bonne famille », éduquées, vivant en banlieue, etc., qui ne seraient plus à l'abri de ses ravages. Contrairement aux filles de milieux défavorisés qui, elles, auraient déjà une sexualité précoce et débridée, ou encore, aux jeunes filles urbaines et racialisées déjà hypersexualisées, baignant notamment dans la culture hip hop. Comme à l'époque coloniale, il semble que ce soit la vertu des femmes blanches qu'il importe de préserver, assurant de ce fait l'organisation sociale ainsi que l'intégrité morale et territoriale de la nation.

De plus, la cooccurrence « voile/string » éclaire non seulement les manières par lesquelles ces problèmes servent à justifier diverses mesures de contrôle et de surveillance des corps féminins à l'époque actuelle mais aussi comment ces mesures se trouvent elles-mêmes évaluées, hiérarchisées ou relativisées en fonction de chacun des problèmes. Par exemple, le contrôle sexuel des mineures semble faire davantage consensus socialement que celui des femmes voilées, mais il n'en est pas moins dépourvu de conséquences matérielles importantes : criminalisation des pratiques sexuelles, négation du droit à la sexualité, remise en question du consentement, interdiction de certaines tenues vestimentaires, etc. Des mesures qui feraient certainement réagir si elles concernaient des femmes adultes mais qui deviennent acceptables, voire normales, dès lors qu'elles prétendent protéger les jeunes. Il me semble ainsi qu'il ne faille pas relativiser non plus ces mesures de moralisation, de contrôle et de surveillance des corps des jeunes filles, aussi privilégiées puissent-elles être au plan de l'ethnicité et/ou de la classe sociale, en les comparant aux discriminations « plus importantes » que peuvent subir les femmes musulmanes voilées. Chacun participe d'entreprises de subjectivation, de moralisation et même de discipline similaires, à l'encontre de catégories de femmes spécifiques et à l'opposé desquelles sont privilégiés de bons sujets féministes, sexualisés et citoyens. C'est d'ailleurs en ce sens que je prends, effectivement, position dans cette thèse : par le choix d'orienter l'analyse sur les relations de pouvoir à l'œuvre, en particulier lorsqu'elles sont moins évidentes, qu'elles passent pour allant de soi. Une position qui invite, encore une fois, à penser l'hypersexualisation et le port du voile en dehors des binarités habituelles, non pas en termes de vrais ou de faux problèmes mais bien des manières par lesquelles ils sont problématisés. C'est-à-dire qu'ils s'inscrivent dans des rapports de forces spécifiques témoignant d'une conjoncture particulière.

Je crois par ailleurs que c'est au sein des articulations entre les questions de sexualité et celles de race et/ou d'ethnicité, mais aussi de classe sociale, que se situent les principales contributions et ouvertures de ma thèse. Une contribution aux études féministes en particulier qui s'emploient depuis quelques décennies à repenser ces questions et, plus spécifiquement, aux études féministes francophones traditionnellement moins réceptives aux théories antiracistes, postcoloniales (Maillé, 2007) et *queer*. En revanche, si les enjeux culturels et politiques du genre et des sexualités au croisement des autres axes de différenciation sociale (ethnicité, classe, âge, nationalité) (Yuval-Davis, 2006) font l'objet d'analyses notamment dans les littératures féministes de l'intersectionnalité, il reste que la

question sexuelle est bien souvent occultée voire discréditée. L'idée n'est pas de mettre la sexualité dans une catégorie à part mais bien de reconnaître les possibilités d'une distance analytique permettant de développer un axe alternatif afin de se sortir d'une pensée normative. À ce titre, la cooccurrence entre l'hypersexualisation et le port du voile crée un troisième espace permettant de mettre en lumière des enjeux de contrôle sexuel, par exemple, qui traversent ces problèmes sans les réduire à des questions de racisme ou encore d'oppression de genre uniquement.

Depuis 2005, année charnière dans l'apparition et l'intensification des problèmes de l'hypersexualisation et du port du voile, d'autres événements ont continué à émerger dans l'actualité récente et à poser des questions à la lumière de mon analyse. Par exemple, en 2011, une première *SlutWalk* (marche des salopes) a été organisée pour protester contre les propos d'un officier de la police de Toronto ayant déclaré devant des étudiant-e-s de l'université York : « women should avoid dressing like sluts in order not to be victimized » (CBC, 2011). Ces propos articulaient à nouveau un mythe de la provocation suggérant que la victime de viol ou d'agression sexuelle soit en partie à blâmer en raison d'une tenue et/ou d'un comportement jugés sexuellement provocants. D'abord à Toronto puis dans une soixantaine de villes à travers le monde, des jeunes femmes majoritairement en tenues *sexys* ont défilé dans un effort de réappropriation de l'insulte *slut* et de détournement du sens péjoratif dont est chargée la sexualité féminine.

Les *SlutWalks* ont suscité de nombreuses critiques, au sein des mouvements féministes en particulier. Notamment, plusieurs féministes noires américaines ont remis en cause la pertinence politique pour les femmes de se réapproprier le mot *slut*. Bien qu'elles approuvaient le message que les corps sexualisés des femmes ne sont pas une prédisposition naturelle ni une invitation au viol, elles dénonçaient le medium de la *SlutWalk* comme étant le privilège de jeunes femmes blanches, éduquées, de classe moyenne à aisée : « As Black women, we do not have the privilege or the space to call ourselves 'slut' without validating the already historically entrenched ideology and recurring messages about what and who the Black woman is » (Black Women's Blueprint, 2011). Par ailleurs, une presse de droite a accusé les féministes de la *Slutwalk* de faire deux poids, deux mesures en ne dénonçant pas les islamistes qui « voilent leurs femmes » : « Do a SlutWalk in Saudi Arabia and then you'll earn your stripes » (Furey, 2012). Or, une question fondamentale demeure : les femmes peuvent-elles se revendiquer d'une sexualité active, perverse, excessive, publique, ou encore rémunérée, sans pour autant être

victimisées ? Les critiques, qu'elles proviennent de conservateurs ou de féministes, ne participent-elles pas *aussi* à tracer les contours normatifs d'une respectabilité féminine, en l'occurrence, à travers la moralisation d'un bon sujet féministe et la mise à l'écart de la question sexuelle soulevée par la *SlutWalk* ?

Afin d'ouvrir la discussion autour de la *SlutWalk*, qui a rapidement pris la forme d'une polémique, il pourra s'avérer pertinent de la penser dans sa cooccurrence avec d'autres initiatives récentes se réclamant du féminisme ainsi que de leurs tensions et enjeux croisés. C'est le cas de Femen, par exemple, dont les actions menées par des réseaux de militantes aux seins nus suscitent de nombreux débats, tant au sein des milieux féministes que des médias et de la population. La question qui revient le plus souvent est celle de savoir si cette organisation est véritablement féministe ou non tandis qu'on lui reproche de reproduire le modèle d'oppression de la société de consommation patriarcale en mettant de l'avant des femmes jeunes, blondes et minces, correspondant aux standards hégémoniques et hétéronormatifs de beauté féminine. De plus, les origines ukrainiennes de Femen sont fréquemment invoquées pour relativiser ou critiquer leurs actions : « Se mettre seins nus, c'est subversif en Ukraine mais en France, le corps de la femme est quand même beaucoup objectivé, instrumentalisé... Ça attire l'attention, ça fait un électrochoc... mais ça ne permet pas de convaincre » (Brouze & Greusard, 2012). Deux des slogans utilisés par Femen sont par ailleurs intéressants à la lumière de la présente thèse : « Better naked than a burka » et « sextrémisme » (*ibid.*).

Ainsi, la liberté sexuelle revendiquée par certaines femmes « privilégiées » viendrait, au mieux, réarticuler une conception patriarcale et marchande de la sexualité, réduisant les femmes au statut d'objet sexuel. Au pire, elle participerait à opprimer les autres femmes racialisées et classées qui, elles, ne peuvent pas se réclamer de cette même « liberté ». L'analyse de la sexualité revenant une fois de plus à se positionner, selon le point de vue emprunté, par rapport à une compréhension morale construite en termes binaires de bien/mal, d'oppression/résistance, de plaisir/danger. Les discussions autour de la *SlutWalk* et de Femen prennent ainsi la forme de débats, voire de polémiques, où s'affrontent des positions dichotomiques et où l'on se demande si ces initiatives sont racistes ou non, féministes ou non, hétérosexistes ou non. En revanche, penser aux manières par lesquelles ces phénomènes font problème, tel que je l'ai suggéré dans cette thèse, implique aussi de s'intéresser à comment la race, la classe, l'âge ou l'orientation sexuelle peuvent servir, dans certains cas, à occulter la question sexuelle et à discréditer certaines analyses ou initiatives

prises en ce sens. En outre, cela permet de mettre en lumière les rapports de pouvoir opérés dans, autour et à travers des phénomènes comme ceux de la *Slutwalk* et de Femen.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio (2008). *Signatura rerum. Sur la méthode*. Paris : Vrin.
- Agamben, Giorgio (2006). *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* Paris : Payot & Rivages.
- Agamben, Giorgio (1990). *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*. Paris : Seuil.
- Ahadi, Daniel (2009). L'Affaire Hérouxville in context: Conflicting narratives on Islam, Muslim women, and identity. *Journal of Arab and Muslim Media Research*, 2(3), 241-260.
- Ahmed, Sara (2008). The Politics of Good Feeling. *Australian Critical Race and Whiteness Studies Association*, 4(1), 1-18.
- Ahmed, Sara & Swan, Elaine (2006). Doing Diversity. *Policy Futures in Education*, 4(2), 96-100.
- Ahmed, Sara (2000). *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. Londres : Routledge.
- Allard, Sophie (2012, 8 mars). Léa Clermont-Dion : prendre le flambeau. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/vivre/societe/201203/08/01-4503528-lea-clermont-dion-prendre-le-flambeau.php>
- Allard, Sophie (2009, 13 novembre). Sexualité des ados: moins débridée qu'on pense. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/vivre/sexe/200911/12/01-921217-sexualite-des-ados-moins-debridee-quon-pense.php>
- Allard, Sophie (2009a, 13 novembre). Sexualité des ados: un discours accrocheur. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/vivre/sexe/200911/12/01-921217-sexualite-des-ados-un-discours-accrocheur.php>
- Allard, Marie (2003, 19 août). Fini les nombrils à l'air et les pyjamas à l'école secondaire de Saint-Jérôme. *La Presse*, p. A1
- Amirmokri, Vida, Arjomand, Homa, Audet, Éline, Carrier, Micheline & Houda-Pépin, Fatima (2005). *Des tribunaux islamiques au Canada ?* Montréal : Sisyph.
- Arendt, Hannah (1961). *La condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy.
- Ashcroft, Bill (2009). Alternative Modernities: Globalization and the Post-Colonial. *ARIEL: A Review of International English Literature*, 40(1), 81-105.
- Association féminine d'éducation et d'action sociale (2009, 28 octobre). *Une Charte pour une image corporelle saine et diversifiée : l'Afeas dit «oui» mais...* Repéré à :

<http://www.afeas.qc.ca/wp-content/uploads/2009/10/Pubsexistecom.pdf>

Attwood, Feona (2010). Introduction: Porn Studies: From Social Problem to Cultural Practice. Dans F. Attwood (dir.), *Porn.com. Making Sense of Online Pornography* (p. 1-13). New York : Peter Lang.

Attwood, Feona (2010a). 'Younger, paler, decidedly less straight': The New Porn Professionals. Dans F. Attwood (dir.), *Porn.com. Making Sense of Online Pornography* (p. 88-104). New York : Peter Lang.

Audet, Éloïse (2011, 2 novembre). Djemila Benhabib – Une pensée articulée et un ardent plaidoyer contre l'islamisme politique. *Sisyph.org*. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=4017

Audet, Éloïse, Carrier, Micheline & Guilbault, Diane (2010, 1^{er} mai). Non aux signes religieux dans les services publics. Pour une Charte de la laïcité au Québec. *Sisyph.org*. Repéré à : <http://sisyphe.org/spip.php?article3310>

Audet, Éloïse (2010, 4 novembre). Voile, Prostitution, Militarisme, Indépendance. La Fédération des femmes du Québec représente-t-elle toutes les femmes ? *Sisyph.org*. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=3689

Audet, Éloïse (2005, 8 mars). Des groupes musulmans dénoncent le relativisme culturel d'une certaine gauche. *Sisyph.org*. Repéré à : <http://sisyphe.org/spip.php?article1589>

AutoKmh (2012). On parle de tout et de rien : Pour ou contre le port de l'uniforme à l'école publique? [Forum]. Repéré à : <http://www.autokmh.com/forum/topic3482.html>

Avis du conseil du statut de la femme (2011, 2 avril). Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes. *Sisyph.org*. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=3817

Baillargeon, Gabrielle D. (2007, 20 mars). Les autres propriétaires d'établissements en désaccord. *Le Journal de Montréal*. Repéré à : <http://fr.canoe.ca/archives/infos/societe/2007/03/20070320-075503.html>

Balibar, Étienne (2005). La construction du racisme. *Actuel Marx*, 2(38), 11-28.

Baril, Daniel (2007). Et si on optait pour la laïcité républicaine. *À bâbord!* Repéré à : http://www.ababord.org/spip.php?page=imprimer_articulo&id_article=972

Baril, Gérald, Paquette, Marie-Claude & Gendreau, Marcelle (2011). Le culte de la minceur et la gestion sociale du risque : le cas de la *Charte québécoise pour une image corporelle saine et diversifiée*. *Sociologie et sociétés*, 43(1), 201-222.

Barrière, Caroline (2009, 12 mai). Les ados ont des doubles standards. *Le Droit*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/le-droit/dossiers/congres-de-lacfas/2>

- Barron, Christine & Lacombe, Dany (2005). Moral Panic and the Nasty Girl. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 42(1), 51-69.
- Beck, Ulrich (2001). *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (traduit par L. Bernardi). Paris : Flammarion.
- Becker, Howard S. (1973). *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. New York : Macmillan.
- Bell, Shannon (1994). *Reading, Writing & Rewriting the Prostitute Body*. Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press.
- Bellavance, Joël-Denis (2011, 5 mars). Gare aux gauchistes du Plateau. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/politique-canadienne/201103/05/01-4376384-gare-aux-gauchistes-du-plateau.php>
- Benhabib, Djemila (2011). *Les soldats d'Allah à l'assaut de l'Occident*. Montréal : VLB.
- Benhabib, Djemila (2009, 15 mai). J'accuse la FFQ de trahir le combat des femmes. *Sisyphes.org*. Repéré à : <http://sisyphe.org/spip.php?article3300>
- Bennett, Bruce & Tyler, Imogen (2010). 'Celebrity chav': Fame, femininity and social class. *European Journal of Cultural Studies*, 13(3), 375-393.
- Bennett, Tony, Grossberg, Lawrence & Morris, Meaghan (2009). *New Keywords. A Revised Vocabulary of Culture and Society*. Malden, Oxford, Victoria : Blackwell Publishing.
- Ber, Claude (2007). Tolérer l'intolérable au nom de la diversité culturelle est une forme de colonialisme. *Sisyphes.org*. Repéré à : <http://sisyphe.info/spip.php?article2432>
- Berlant, Lauren (1997). *The Queen of America Goes to Washington City. Essays on Sex and Citizenship* (2^e éd.). Durham & Londres : Duke University Press.
- Berlant, Lauren & Warner, Michael (2002). Sex in Public. Dans M. Warner (dir.), *Publics and Counterpublics* (p. 187-208). New York : Zone Books.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture* (2^e éd.). Londres : Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1990). *Nation and Narration*. Londres : Routledge.
- Bilge, Sirma (2010). ...« alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi » : la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une « nation » en quête de souveraineté. *Sociologies et sociétés*, 42(1), 197-226.
- Bilge, Sirma (2006). *Le dilemme genre/culture ou comment penser la citoyenneté des femmes minoritaires au-delà de la doxa féminisme/multiculturalisme?* Communication

présentée au colloque Diversité de foi, égalité de droit du Conseil du Statut de la femme, Montréal, Québec. Repéré à :

<http://www.csf.gouv.qc.ca/modules/fichierspublications/fichier-28-353.pdf>

Black Women's Blueprint (2011, 23 septembre). An Open Letter from Black Women to the SlutWalk [Billet de blogue]. Repéré à :

<http://www.blackwomensblueprint.org/2011/09/23/an-open-letter-from-black-women-to-the-slutwalk/>

Blais, Martin, Sarah Raymond, Hélène Manseau & Otis, Johanne (2009). La sexualité des jeunes Québécois et Canadiens. Regard critique sur le concept d'« hypersexualisation ». *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, 12(2), 23-46.

Blais, Mélissa & Dupuis-Déri, Francis (2007). La rencontre du féminisme et de l'antiracisme. Entretien avec Christine Delphy. *À babord!*

Repéré à : <http://www.ababord.org/spip.php?article726>

Blencowe, Claire Peta (2011). Biology, Contingency and the Problem of Racism in Feminist Discourse. *Theory, Culture & Society*, 28(3), 3-27.

Boileau, Josée (2006, 10 novembre). Être vue. *Sisyphes.org*. Repéré à :

http://sisyphe.org/article.php?id_article=2458

Bombardier, Denise (2010, 9 février). Au Canada de la burqa. *Le Devoir*. Repéré à :

<http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/282128/a>

Bombardier, Denise (2010a, 4 décembre). La religion de l'insignifiance. *Le Devoir*. Repéré à :

à : <http://www.ledevoir.com/societe/education/312350/la-religion-de-l-insignifiance>

Bombardier, Denise (2009, 10 octobre). Sexe et religion. *Le Devoir*. Repéré à :

<http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/271058/sexe-et-religion>

Borrillo, Daniel (2004). La surveillance juridique des pratiques sexuelles légitimes.

L'institution de la norme conjugale. Dans D. Fassin & D. Memmi (dir.), *Le gouvernement des corps* (p. 185-206). Paris : Éditions de l'Ehess.

Bosset, Pierre, Leydet, Dominique, Maclure, Jocelyn, Milot, Micheline & Weinstock, Daniel (2010, 3 février). Manifeste pour un Québec pluraliste. *Le Devoir*. Repéré à :

<http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/282309/manifeste-pour-un-quebec-pluraliste>

Bouchard, Pierrette, Bouchard, Natasha & Boily, Isabelle (2005). *La sexualisation précoce des filles*. Montréal : Sisyphes.

Bourgault-Côté, Guillaume (2012, 14 août). Benhabib veut débattre du crucifix à

l'Assemblée nationale. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/politique/elections-2012/356770/laicite-benhabib-veut-debattre-du-crucifix-a-l-assemblee-nationale>

Bouteldja, Houria (2007). De la cérémonie du dévoilement à Alger (1958) à Ni Putes Ni Soumises : l'instrumentalisation coloniale et néo-coloniale de la cause des femmes. *Les mots sont importants*. Repéré à : <http://lmsi.net/spip.php?article320>

Braidotti, Rosi (1994). *Feminism Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York : Columbia University Press.

Brouillette, Diane & Courchesne, Marie Christine (2008). Hypersexualisation des ados - L'influence de l'Internet. *Service vie.com*. Repéré à : <http://www.coupepouce.com/vie-de-famille/ado/adolescence-sexualite-et-internet/a/44426/3>

Brouze, Émilie & Greusard, Renée (2012, 23 décembre). Seins nus : les Femen, phénomène médiatique ou féministe ? *Rue 89*. Repéré à : <http://www.rue89.com/rue69/2012/12/23/seins-nus-les-femen-phenomene-mediatique-ou-feministe-238004>

Brown, Wendy (2006). *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton : Princeton University Press.

Butler, Judith, Fassin, Éric & Scott, Joan (2007). Pour ne pas en finir avec le 'genre'... table ronde. *Sociétés & Représentations*, 2007/2(24), 285-306.

Buzetti, Hélène (2010, 24 mars). Le niqab des solitudes, vraiment? *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/285622/le-niqab-des-solitudes-vraiment>

Cameron, Daphnée (2008, 8 juin). Donner sa main sans choisir. *La Presse*, p. A2.

Canal vie (2007). *Jeux de société. Femmes musulmanes : doit-on lever le voile ?* [Synopsis de l'émission]. Repéré à : <http://www.canalvie.com/emissions/jeux-de-societe/100390563-femmes-musulmanes-doit-on-lever-le-voile/chroniques/>

Caron, Caroline (2009). *Vues mais non entendues. Les adolescentes québécoises francophones et l'hypersexualisation de la mode et des médias* (Thèse de doctorat inédite). Concordia University.

Carpentier, Daniel (2005). Codes vestimentaires et uniformes dans les écoles publiques. *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse* [Cat. 2.113-3.24]. Repéré à : http://www.cdpdj.qc.ca/publications/documents/codes_vestimentaires.pdf

Carrier, Micheline (2008, 9 septembre). Sexe et médias - Le Conseil du statut de la femme répond à Lise Ravary, directrice de Châtelaine. *Sisyph.org*. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=3067

Carrier, Micheline (2007, 4 octobre). Une comparaison réductrice de Christine Delphy.

Sisyphes.org. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=2759

Cassivi, Marc (2011, 18 octobre). Les soldats de Djemila. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/chroniqueurs/marc-cassivi/201110/18/01-4458322-les-soldats-de-djemila.php>

Castañeda, Claudia (2002). *Figurations. Child, Bodies, World*. Durham : Duke University Press.

Cauchy, Clairandrée (2006, 11 mars). Promenade en hijab. *Le Devoir*, p. a1.

Cauchy, Clairandrée (2006a, 11 mars). Derrière le voile. *Le Devoir*, p. a1.

Cauchy, Clairandrée (2006b, 11 mars). Une femme libérée! *Le Devoir*, p. a7.

Cauchy, Clairandrée (2005, 15 septembre). Adoption d'une motion contre l'établissement de tribunaux islamiques - Les musulmans du Québec se sentent discriminés par l'Assemblée nationale. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/justice/90414/adoption-d-une-motion-contre-l-etablissement-de-tribunaux-islamiques-les-musulmans-du-quebec-se-sentent-discrimines-par-l-assemblee-nationale>

CBC (2011, 3 avril). Toronto 'slut walk' takes to city streets. Repéré à : <http://www.cbc.ca/news/canada/toronto/story/2011/04/03/slut-walk-toronto.html>

Chouinard, Marie-Andrée (2009, 22 octobre). Image corporelle – L'incohérence. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/272788/image-corporelle-l-incoherence>

Chouinard, Marie-Andrée (2007, 1 octobre). Position extrême. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/158934/position-extreme>

Chouinard, Marie-Andrée (2005a, 16 avril). Ados au pays de la porno. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/education/79553/ados-au-pays-de-la-porno>

Chouinard, Marie-Andrée (2005b, 16 avril). Petit lexique cochon pour parents avertis. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/education/79514/petit-lexique-cochon-pour-parents-avertis>

Chouinard, Marie-Andrée (2005c, 18 avril). AdoSexo – Porno.com. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/education/79658/adosexo-porno-com>

Chouinard, Marie-Andrée (2005d, 4 mai). Des Québécoises précoces. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/education/80974/des-quebecoises-precoces>

Chouinard, Marie-Andrée (2003, 13 septembre). Au chapitre de l'uniforme scolaire - Une hypersexualisation du vêtement. *Le Devoir*. Repéré à :

<http://www.ledevoir.com/societe/education/36018/au-chapitre-de-l-uniforme-scolaire-une-hypersexualisation-du-vetement>

Chouinard, Tommy (2009, 8 octobre). Accommodements raisonnables: le Conseil du statut de la femme inquiet. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/national/200910/08/01-909648-accomodements-raisonnables-leconseil-du-statut-de-la-femme-inquiet.php>

Chung, Andrew (2011, 18 mars). Quebec: Canada's Erogenous Zone. *The Star.com*. Repéré à : <http://www.thestar.com/printarticle/956555>

Centres d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel (2011, 1 février). La tolérance sociale, complice de la violence et de l'exploitation sexuelle. Repéré à : http://netfemmes.cdeacf.ca/les_actualites/imprimer.php?identite=17287

Clermont-Dion, Léa (2011). *L'hypersexualisation et Mirador* [vidéo en ligne]. Repéré à : <http://vimeo.com/30413273>

Cobb, Sara & Rifkin, Janet (1991). Practice and Paradox: Deconstructing Neutrality in Mediation. *Law and Social Inquiry*, 161, 35-62.

Cohen, Anthony P. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. Londres : Ellis Horwood et Tavistock.

Cohen, Stanley (1973). *Folk Devils and Moral Panics*. St-Albans : Paladin.

Collard, Nathalie (2010, 1 novembre). Stéréotypes sexuels : la faute des médias ? *La Presse*. Repéré à : <http://www.lapresse.ca/arts/medias/201011/01/01-4338058-stereotypes-sexuels-la-faute-des-medias.php>

Collard, Nathalie (2009, 16 novembre). Une étiquette contestée. *La Presse*, p. A18.

Collard, Nathalie (2006, 24 septembre). Le défi de la diversité. *La Presse*, p. A16.

Collectif d'auteurs (2010, 16 mars). Déclaration des Intellectuels pour la laïcité - Pour un Québec laïque et pluraliste. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/285021/declaration-des-intellectuels-pour-la-laicite-pour-un-quebec-laique-et-pluraliste>

Collectif d'auteurs (2009, 16 mai). Cachez ce foulard... qu'on aurait le droit de ne pas voir ? *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/non-classe/250662/cachez-ce-foulard-qu-on-aurait-le-droit-de-ne-pas-voir>

Conde, Catherine (2009, 21 mai). La FFQ : nouveau porte-étendard de l'islamisme? *Sisyph.org*. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php?id_article=3312

Condition féminine Canada (2009). Le gouvernement du Canada soutient un projet de lutte contre l'hypersexualisation des adolescentes à Matane. Repéré à : <http://www.swc-cfc.gc.ca/med/news-nouvelles/2009/0716-4-fra.html>

Connor, Liz (2004). *The Spectacular Modern Woman: Feminine Visibility in the 1920s*. Bloomington : Indiana University Press

Conseil du statut de la femme (2012). Mission du CSF. Repéré à : <http://www.csf.gouv.qc.ca/modules/AMS/article.php?storyid=12>

Conseil du statut de la femme (2011). *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*. Québec : Conseil du statut de la femme.

Conseil du statut de la femme (2008). *Le sexe dans les médias : obstacle aux rapports égaux*. Québec : Conseil du statut de la femme.

Conseil du statut de la femme (2007). *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*. Québec : Conseil du statut de la femme.

Corriveau, Patrice & Fortin, Francis (2011). *Cyberpédophiles et autres agresseurs virtuels*. Montréal : VLB.

Couldry, Nick (2003). *Media Rituals: A critical approach*. Londres : Routledge.

Daoust, Valérie (2005). *De la sexualité en démocratie*. Paris : Presses Universitaires de France.

De Rougemont, Denis (1956). *L'amour et l'Occident*. Paris : Plon.

Dean, Mitchell (2010). *Governmentality: Power and Rule in Modern Society* (2^e éd.). Londres : Sage.

Dechaufour, Laetitia & Lebrun, Aurélie (2006). Les mots sont importants... les images aussi ! *Les mots sont importants*. Repéré à : <http://lmsi.net/spip.php?article498>

Delphy, Christine (2003). Un point de vue féministe contre l'exclusion des élèves voilés. *Les mots sont importants*. Repéré à : <http://lmsi.net/Debat-sur-le-voile-au-Collectif>

Derrida, Jacques (1967). *De la grammatologie*. Paris : Éditions de Minuit.

Descarries, Francine & Mathieu, Marie (2010). *Entre le rose et le bleu : stéréotypes sexuels et construction sociale du féminin et du masculin*. Québec : Conseil du statut de la femme.

Descarries, Francine (2004, 28 juin). Victoires incomplètes, avenir incertain : les enjeux du féminisme québécois. *Sisyphes.org*. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=1161

Desmarais, Louise, Dupont, Sylvie, Émond, Ariane, Guénette, Françoise, Moisan, Lise,

Pedneault, H el ene & Pelletier, Francine (2005). *La vie en rose* (hors-s erie). Montréal :  ditions du Remue-Ménage.

Desrosiers, Julie & Bernier, Dominique (2009). Sexe, adolescence et populisme pénal... ou comment la différence d'âge est devenue un crime. *Cahiers de droit*, 50(3-4), 637-662.

Dorais, Michel (2012). *La sexualité spectacle*. Montréal : VLB.

Dubien, Jacynthe (2008, 29 septembre). Lettre   Mme Lise Ravary – Nous savons, nous, à quelles femmes s'adresse le CSF. *Sisyphes.org*. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=3088

Duhaime, Eric (2011, 23 octobre). Les islamistes sont parmi nous. *Journal de Québec*. Repéré à : <http://fr.canoe.ca/cgi-bin/imprimer.cgi?id=1051740>

Duhaime, Eric (2010, 12 octobre). Les paléo-féministes. *Journal de Québec*. Repéré à : <http://blogues.canoe.ca/ericduhaim/ideologie/feminisme/les-paleo-feministes/>

Duits, Linda & van Zoonen, Liesbet (2011). Coming to terms with sexualization. *European Journal of Cultural Studies*, 14(5), 491-506.

Duits, Linda & van Zoonen, Liesbet (2006). Headscarves and porno-chic: Disciplining girls' bodies in the European multicultural society. *European Journal of Women's Studies*, 13(2), 103-117.

Dupuis-Déri, Francis (2005). Féminisme et réaction masculiniste au Québec. Dans M.N. Mensah, *Dialogues sur la troisième vague féministe* (p. 157-173). Montréal :  ditions du Remue-Ménage.

Duquet, Francine & Queniart, Annie (2009). *Perceptions et pratiques de jeunes du secondaire face à l'hypersexualisation et à la sexualisation précoce* (Rapport de recherche). Montréal : Université du Québec   Montréal.

During, Simon (dir.) (2007). *The Cultural Studies Reader. Third Edition*. Londres & New York : Routledge.

Durocher, Sophie. (2011). Entrevue avec Djemila Benhabib. Dans R. Tremblay (réalisateur), *Ici et là*, épisode #73. Montréal : Vox.

Dyer, Richard (2001). The Matter of Whiteness. Dans L. Back & J. Solomos (dir.), *Theories of Race and Racism: A Reader* (p. 539-548). New York : Routledge.

Elkouri, Rima (2008, 10 juin). Le féminisme en string. *La Presse*, p. A-7.

El-Tayeb, Fatima (2012). 'Gays who cannot properly be gay': Queer Muslims in the neoliberal European city. *European Journal of Women's Studies*, 19(1), 79-95.

- Émond, Ariane (2006, 8 mars). L'hypersexualisation des filles - Ceci n'est pas qu'une pipe! Opinion. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/education/103791/l-hypersexualisation-des-filles-cest-n-est-pas-qu-une-pipe>
- Emploi Québec (2012). Embauche et diversité. Ministère de l'emploi et de la solidarité sociale. Repéré à : <http://emploi.quebec.net/entreprises/recrutement/diversite/index.asp>
- Entrevue *Métro* (2010, 21 septembre). Jocelyne Robert. Sexe, jeunes et société. *Métro*, p. 24.
- Fassin, Eric (2010, 20 décembre). Pourquoi Marine Le Pen défend les femmes, les gays, les juifs... *Libération*. Repéré à : <http://docs.jean-jaures.net/NL418/1-Eric-Fassin-Libe.pdf>
- Fédération des femmes du Québec (2012). À propos. Repéré à : <http://www.ffq.qc.ca/a-propos/>
- Fédération des femmes du Québec (2010). *Mémoire sur le Projet de loi n° 94*. Repéré à : <http://www.ffq.qc.ca/2010/11/memoire-sur-le-projet-de-loi-n-94/>
- Fédération des femmes du Québec (2010a). Actions 2010. *Cahiers des revendications*, Coordination du Québec de la Marche mondiale des femmes.
- Fédération des femmes du Québec (2009). *Débat sur la laïcité et le port de signes religieux ostentatoires dans la fonction et les services publics québécois. Proposition et réflexion du conseil d'administration*. Repéré à : <http://www.ffq.qc.ca/wp-content/uploads/2010/11/Doc-AGmai2009.pdf>
- Fédération des femmes du Québec (2009a, 9 mai). La Fédération des femmes du Québec prend position – ni obligation religieuse, ni interdiction étatique. Repéré à : <http://www.ffq.qc.ca/2010/11/pour-en-finir-avec-la-position-de-la/>
- Fédération des femmes du Québec (2008). *Le Féminisme en bref*. Montréal : FFQ.
- Fédération des femmes du Québec (2007). *Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles*. Repéré à : <http://www.ffq.qc.ca/wp-content/uploads/2007/10/Mémoire-FFQ-Commission-Bouchard-Taylor-oct2007.pdf>
- Fédération québécoise pour le planning des naissances (2004). *Pour une éducation sexuelle à l'image de nos valeurs : Regard sur les enjeux actuels*. Montréal : FQPN. Repéré à : <http://www.fqpn.qc.ca/contenu/pdf/FQPN-educationSexuel.pdf>
- Fekete, Liz (2006). Enlightened Fundamentalism? Immigration, Feminism and the Right. *Race & Class*, 48(2), 1-22.
- Féministes laïques algériennes et iraniennes (2010, 11 mars). Nous avons jadis les mêmes ennemis : le patriarcat et les lois divines. *Sisyphes.org*. Repéré à :

http://sisyphe.org/article.php3?id_article=3309

Florida, Richard (2002). *The Rise of the Creative Class: And How It's Transforming Work, Leisure, Community And Everyday Life*. New York : Basic Books.

Forest, Luc (2005, 8 août). Lettres : Du string au fond de culotte. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/education/87776/lettres-du-string-au-fond-de-culotte>

Foucault, Michel (2004). *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris : Seuil & Gallimard.

Foucault, Michel (2001/1984). Polémique, politique et problématisations. Entretien avec Paul Rabinow. *Dits et écrits II, 1976-1988* (p. 1410-1417). Paris : Gallimard.

Foucault, Michel (2001/1980). Table ronde du 20 mai 1978. *Dits et Écrits II, 1976-1988* (p. 839-853). Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (2001/1975). Pouvoir et corps. *Dits et écrits I, 1954-1975* (p. 1622-1627). Paris : Gallimard.

Foucault, Michel (2001/1978). La gouvernementalité. *Dits et Écrits I, 1954-1975* (p. 635-656). Paris : Gallimard.

Foucault, Michel (1984), Des espaces autres [conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967]. Repéré à : <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html>

Foucault, Michel (1976). *L'histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel (1975). Entretien sur la prison : le livre et sa méthode. Entretien avec J-J Brochier. *Magazine littéraire, 101*, 27-33.

Foucault, Michel (1971). *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.

Furey, Anton (2012, 17 juillet). Muslim cleric highlights SlutWalk hypocrisy. *Sun News*. Repéré à : <http://www.sunnewsnetwork.ca/sunnews/straighttalk/archives/2012/07/20120717-120837.html>

Gagnon, Bernard (2012). Du communautarisme à la neutralité libérale. Un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor. *Politique et société, 31*(1), 127-147.

Gagnon, François (2006). *L'art du laissez-faire « juste assez » la circulation automobile à Montréal : généalogie d'un régime de gouvernement libéral avancé* (Thèse de doctorat inédite). Université de Montréal.

Galipeau, Silvia (2012, 16 janvier). Le sexe en spectacle. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/vivre/sexe/201201/16/01-4486131-le-sexe-en-spectacle.php>

Galipeau, Silvia (2010, 15 janvier). La phobie d'être gros. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/vivre/mode/beaute/201001/15/01-939300-la-phobie-detre-gros.php>

Gazette des femmes (2011). Réflexion sur la laïcité. *Gazette des femmes*, janvier-février, Québec : Conseil du statut de la femme.

Gazette des femmes (2010). Hypersexualisation : la quête d'un temps nouveau. *Gazette des femmes*, 32(2), Québec : Conseil du statut de la femme.

Gazette des femmes (2009). L'égalité toujours en tête! 30 ans d'action. *Gazette des femmes*, 31(1), Québec : Conseil du statut de la femme.

Gazette des femmes (2007). Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes. *Gazette des femmes*, 29(2), Québec : Conseil du statut de la femme.

Gazette des femmes (2007a). Gazette des jeunes. *Gazette des femmes*, 29(3), Québec : Conseil du statut de la femme.

Gazette des femmes (2007b). La tendance pitoune. *Gazette des femmes*, 28(5), Québec : Conseil du statut de la femme.

Gazette des femmes (2006). Gazette des filles. *Gazette des femmes*, 28(2), Québec : Conseil du statut de la femme.

Gazette des femmes (2006a). Notre femme de l'année : Homa Arjomand. *Gazette des femmes*, 27(4), Québec : Conseil du statut de la femme.

Gazette des femmes (2005). Hypersexualisation des filles. Échec du féminisme ? *Gazette des femmes*, 27(2), Québec : Conseil du statut de la femme.

Gazette des femmes (2004). 25 ans. *Gazette des femmes*, 26(2), Québec : Conseil du statut de la femme.

Geadah, Yolande (2003). *La prostitution un métier comme un autre ?* Montréal : VLB.

Giasson, Thierry, Brin, Colette & Sauvageau, Marie-Michèle (2010). La couverture médiatique des accommodements raisonnables dans la presse écrite québécoise : Vérification de l'hypothèse du tsunami médiatique. *Canadian Journal of Communication*, 35(3), 431-453.

Giasson, Thierry, Brin, Colette & Sauvageau, Marie-Michèle (2009, mai). *Le Bon, la Brute et le Raciste. Analyse de la couverture médiatique de l'opinion publique pendant la 'crise' des accommodements raisonnables au Québec*. Communication présentée à la conférence

Diversity and Democratic Politics: Canada in Comparative Perspective. Kingston, Canada.
Repéré à :

http://www.com.ulaval.ca/fileadmin/contenu/docs_pdf/articles/articles_profs/GiassonetCORAfinal.pdf

Girls Circle Blog (2010, 18 mai). Sexually Charged Pop Culture Permeates an Ever-Younger Demographic – Part Two. Repéré à :

<http://girlscircleassociation.wordpress.com/tag/single-ladies/>

Goldfarb, Lilia & Kebbouche, Nora (2005). *Actes de la journée de réflexion sur la sexualisation*. Montréal : YWCA, Centre des Femmes de l'UQÀM.

Grossberg, Lawrence (2010). *Cultural Studies in the Future Tense*. Durham & Londres : Duke University Press.

Grossberg, Lawrence. (2005). *Caught in the Crossfire: Kids, Politics, and America's Future*. Boulder : Paradigm.

Grossberg, Lawrence (1997). Cultural Studies, Modern Logics, and Theories of Globalisation. Dans A. McRobbie (dir.), *Back to Reality? Social Experience and Cultural Studies* (p. 7-35). Manchester : Manchester University Press.

Grossberg, Lawrence (1997a). *Bringing it All Back Home. Essays on Cultural studies*. Durham & Londres : Duke University Press.

Gruda, Agnès (2011, 26 mai) Et ça continue. *La Presse*. Repéré à :

http://www.lapresse.ca/debats/chroniques/agnes-gruda/201105/26/01-4402898-et-ca-continue.php?utm_categorieinterne=traficdrivers&utm_contenuinterne=cyberpresse_vous_suggere_4402851_article_POS2

Guénif-Souilamas, Nacira & Eric Macé (2004). *Les féministes et le garçon arabe*. La Tour d'Aigues, France : Éditions de l'aube.

Guénif-Souilamas, Nacira (2003). Ni pute, ni soumise ou très pute, très voilée ? Les inévitables contradictions d'un féminisme sous influence. *Cosmopolitique*, 4, 53-65.

Guilbault, Diane (2009). Pour la laïcité complète et visible dans les services publics. *Sisyph.org*. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=3288

Guilbault, Diane (2008). *Démocratie et égalité des sexes*. Montréal : Sisyph.

Gupta, Akhil & Ferguson, James (1997). Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference. Dans A. Gupta & J. Ferguson (dir.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology* (p. 33-51). Durham & Londres : Duke University Press.

Hage, Ghassan (2003). *Against paranoid nationalism: searching for hope in a shrinking society*. Annandale, NSW : Pluto Press.

Hage, Ghassan (2001). *The Shrinking Society*. *Makeworlds*. Repéré à : <http://www.makeworlds.org/node/132>

Hage, Ghassan (2000). *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*. New York : Routledge.

Hall, Stuart (2007). Notes sur la deconstruction du « populaire ». Dans M. Cervulle (dir.), *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* (p. 71-80). Paris : Amsterdam.

Hall, Stuart (1997). *Representations and Signifying Practices*, Londres : The Open University et Sage.

Hall, Stuart (1988). *The Hard road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. Londres : Verso.

Hall, Stuart, Critcher, Chas, Jefferson, Tony, Clarke, John N. & Roberts, Brian (1978). *Policing the crisis : mugging, the state, and law and order*. New York : Holmes & Meier.

Hamilton, Graeme (2012, 25 août). The identity politics of Pauline Marois' Parti Québécois. *National Post*. Repéré à : <http://news.nationalpost.com/2012/08/25/the-identity-politics-of-pauline-marois-parti-quebecois/>

Hayward, Keith & Yar, Majid (2006). The 'chav' phenomenon: Consumption, media and the construction of a new underclass. *Crime, Media, Culture*, 2(1), 9-28.

Hétu, Richard (2007). Le jeans sous les fesses? Un crime... [Billet de blogue]. *Cyberpresse*. Repéré à : <http://blogues.cyberpresse.ca/hetu/2007/08/31/interdit-de-porter-des-jeans-sous-les-fesses/>

Hier, Sean P. (2008) Thinking beyond moral panic: Risk, responsibility, and the politics of moralization. *Theoretical Criminology*, 12(2), 173–190.

Hollows, Joanne & Jones, Steve (2010). 'At least he's doing something': Moral entrepreneurship and individual responsibility in Jamie's Ministry of Food. *European Journal of Cultural Studies*, 13(3), 307-322.

Intolerable intrusion (2010, 11 mars). *The Globe and Mail*. Repéré à : <http://www.theglobeandmail.com/news/national/intolerant-intrusion/article1497006/>

Jenkins, Henry (2007). *Porn 2.0. Confessions of an ACA/Fan* [Billet de blogue]. Repéré à : http://henryjenkins.org/2007/10/porn_20.html

Jetté, Christian & Paquin, Christian (2009). *Agir ensemble à Verdun. Portrait et enjeux socio-économiques du territoire*. Repéré à :

http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/PAGE/ARR_VER_FR/MEDIA/DOCUMENTS/PORTRAIT_ET_ENJEUX_SOCIOECONOMIQUES_ARRONDISSEMENT_DE_VERDUN_FEVRIER_2009.PDF

Jiwani, Yasmin (2006). *Discourses of Denial. Mediations of Race, Gender, and Violence*. Vancouver : UBC Press.

Journet, Paul (2013, 1^{er} février). Québec lance une nouvelle consultation sur la laïcité. *La Presse*. Repéré à : <http://www.lapresse.ca/actualites/quebec-canada/politique-quebecoise/201302/01/01-4617511-quebec-lance-une-nouvelle-consultation-sur-la-laicite.php>

Journet, Paul (2012, 14 août). Benhabib contre le crucifix à l'Assemblée nationale. *La Presse*. Repéré à : <http://www.lapresse.ca/actualites/elections-quebec-2012/201208/14/01-4564958-benhabib-contre-le-crucifix-a-lassemblee-nationale.php>

Journet, Paul (2012, 1^{er} août). Benhabib se défend d'être la militante d'une seule cause. *La Presse*. Repéré à : <http://www.lapresse.ca/actualites/elections-quebec-2012/201208/01/01-4561433-benhabib-se-defend-detre-la-militante-dune-seule-cause.php>

Journet, Paul (2011, 12 mars). La laïcité confuse. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/national/201103/12/01-4378725-la-laicite-confuse.php>

Julien, Mariette (2010). *La mode hypersexualisée*. Montréal : Sisyphes.

Juteau, Danielle (2002). The Citizen makes an entrée. Redefining the national community in Quebec. *Citizenship Studies*, 6(4), 441-458.

Kin Gagnon, Monica (2007). Making (Non)Sense of l'Affaire Hérouxville. *R.A.C.E.link*, 4-6.

La Charte québécoise pour une image corporelle saine et diversifiée (2012, 5 juillet). *CNW Telbec*. Repéré à : <http://www.newswire.ca/fr/story/1003855/la-charte-quebecoise-pour-une-image-corporelle-saine-et-diversifiee>

La Vie en rose hors série en réimpression : 10 000 exemplaires vendus en 36 heures ! (2005, 24 octobre). *Sisyphes.org*. Repéré à : <http://sisyphe.org/spip.php?breve479>

Lachapelle, Judith (2009, 22 mai). Pour une charte de la laïcité. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/national/200905/22/01-858743-pour-une-charte-de-la-laicite.php>

Lacombe, Dany (1994). *Blue Politics: Pornography and the Law*. Toronto: University of Toronto Press.

- Lacoursière, Ariane (2008, 30 janvier). Sexe et ados: entre prudence et audace. *La Presse*. Repéré à : <http://www.jgh.ca/controls/newsroom/news.aspx?id=404>
- Lagacé, Patrick (2011, 20 septembre). La lapidation, c'est mal. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/chroniqueurs/patrick-lagace/201109/19/01-4449282-la-lapidation-cest-mal.php>
- Lagacé, Patrick (2010, 12 mars). «The Globe», reporting from Mars! *La Presse*. Repéré à : <http://www.lapresse.ca/debats/chroniques/patrick-lagace/201003/12/01-4259864-the-globe-reporting-from-mars.php>
- Lamoureux, Diane, Maillé, Chantal & de Sève, Micheline (1999). *Malaises identitaires. Échanges féministes autour d'un Québec incertain*. Montréal : Éditions du Remue-ménage.
- Lamoureux, Diane (1989). *Citoyennes ? Femmes, droit de vote et démocratie*. Montréal : Éditions du Remue-ménage.
- Lavoie, Jean-Pierre, Damaris, Rose, Burns, Victoria & Covanti, Véronique (2011). La gentrification de La Petite-Patrie. Quelle place et quel pouvoir pour les aînés ? *Diversité urbaine*, 11(1), 59-80.
- Lazzarato, Maurizio, Manning, Erin & Massumi, Brian (2008). Saisir le politique dans l'évènementiel. Entrevue avec Maurizio Lazzarato. *Inflexions: A Journal for Research-Creation*, 3, 1-17.
- Les filles de quartiers défavorisés sont plus susceptibles d'avoir des relations sexuelles précoces (2008, 16 septembre). *Nouvelles @ UdeM*. Repéré à : <http://nouvelles.umontreal.ca/content/view/1719/1/>
- Lebreton, Christelle (2009). Les revues québécoises pour adolescentes et l'idéologie du girl power. *Recherches féministes*, 22(1), 85-103.
- Lecomte, Anne-Marie (2010). Wassyla Tamzali : vibrant plaidoyer pour la laïcité. *Radio-Canada.ca*. Repéré à : <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2010/10/21/002-Tamzali-laicite-niqab.shtml>
- Lepage, Guy A. (2011). Entrevue avec Djemila Benhabib. Dans M. Brisebois (réalisatrice), *Tout le monde en parle*. Montréal : Société Radio-Canada.
- Lentin, Alana (2012). Post-race, post-politics: the paradoxical rise of culture after multiculturalism. *Ethnic and Racial Studies*, 1-19.
- Lerum, Kari & Dworkin, Shari L. (2009). 'Bad Girls Rule': An Interdisciplinary Feminist Commentary on the Report of the APA Task Force on the Sexualization of Girls. *Journal of Sex Research*, 46(4), 250-263.

Leroux, Darryl (2010). Québec Nationalism and the Production of Difference: The Bouchard-Taylor Commission, Québec Identity Act, and Québec's Immigrant Integration Policy. *Québec Studies*, 49, 107-126.

Lessard, Denis (2009, 22 octobre). Accommodements raisonnables: le projet de loi 16 jeté aux oubliettes. *La Presse*. Repéré à : <http://www.lapresse.ca/actualites/quebec-canada/politique-quebecoise/200910/22/01-913792-accommodements-raisonnables-le-projet-de-loi-16-jete-aux-oubliettes.php>

Lévesque, Lia (2009, 16 octobre). Une charte pour une image corporelle saine est signée. *La Presse*. Repéré à : <http://www.lapresse.ca/vivre/mode/200910/16/01-912078-une-charte->

Lewis, William F. (1987). Telling America's Story: Narrativite Form and the Reagan Presidency. *Quarterly Journal of Speech*, 73, 280-302.

Liotard Philippe & Jamain-Samson, Sandrine (2011). La 'Lolita' et la 'sex bomb', figures de socialisation des jeunes filles. L'hypersexualisation en question. *Sociologie et sociétés*, 43(1), 45-71.

Lister, Ruth (2003). *Citizenship. Feminist Perspectives* (2^e éd.). New York : NYU Press.

Long, Graham (2004). *Relativism and the Foundations of Liberalism*. Exeter : Imprint Academic.

Lortie, Marie-Claude (2010, 9 octobre). Les femmes ont besoin d'une nouvelle voix. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/chroniqueurs/marie-claude-lortie/201010/09/01-4331127-les-femmes-ont-besoin-dune-nouvelle-voix.php>

Lortie, Marie-Claude (2009, 12 mai). La fédération de qui? *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/chroniqueurs/marie-claude-lortie/200905/12/01-855603-la-federation-de-qui.php>

Lortie, Marie-Claude (2009a, 23 octobre). Ne parlons pas de poids. *La Presse*. Repéré à : <http://www.lapresse.ca/debats/chroniques/marie-claude-lortie/200910/23/01-914196-ne-parlons-pas-de-poids.php>

Lundström, Ragnar (2011). Between the exceptional and the ordinary: A model for the comparative analysis of moral panics and moral regulation. *Crime Media Culture*, 7(3) 313–332.

Lussier, Martin (2008). *Les « musiques émergentes » à Montréal. Devenir-ensemble et singularité* (Thèse de doctorat publiée aux Éditions Nota Bene). Université de Montréal.

Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton & Oxford : Princeton University Press.

Maillé, Chantal (2007). Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois. *Recherches féministes*, 20(2), 91-111.

Mailloux, Louise (2011, 28 octobre). Une semaine sainte ! *L'aut'journal*. Repéré à : <http://lautjournal.info/default.aspx?page=3&NewsId=3280>

Mailloux, Louise (2010, 24 février). Le manifeste des pluralistes : un manifeste raciste et antiféministe. *Sisyph.org*. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=3527

Malboeuf, Marie-Claude (2011, 6 décembre). Immigration : la DPJ entre deux feux. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/actualites/201112/05/01-4474932-immigration-la-dpj-entre-deux-feux.php>

Malboeuf, Marie-Claude (2011a, 24 février). Vouloir être cool. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/national/201102/24/01-4373390-vouloir-etre-cool.php>

Malboeuf, Marie-Claude (2011b, 24 février). Commencer petit. *La Presse*. <http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebeccanada/national/201102>

Malboeuf, Marie-Claude (2011c, 24 février). La cyber honte frappe nos ados. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/actualites/201102/23/01-4373365-la-cyber>

Malboeuf, Marie-Claude (2011d, 7 février). Une attitude séductrice. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/actualites/201102/07/01-4367620-une-attitude-seductrice.php>

Marchal, Mathias (2011, 16 mars). Comprendre le phénomène de la cyberpédophilie. *Métro*. Repéré à : <http://journalmetro.com/plus/techno/40234/comprendre-le-phenomene-de-la-cyberpedophilie/>

Martineau, Richard (2011, 25 octobre). Les leçons de Lynda Thalie [Billet de blogue]. Repéré à : http://martineau.blogue.canoe.ca/2011/10/25/les_lecons_de_lynda_thalie

Martineau, Richard (2008, 12 juin). Les sœurs cloîtrées. *Journal de Montréal*. Repéré à : <http://fr.canoe.ca/infos/chroniques/richardmartineau/archives/2008/06/20080612-084900.html>

Massey, Doreen (2005). *For Space*. Londres : Sage.

Massey, Doreen (1998) The spatial construction of youth cultures. Dans T. Skelton & G. Valentine (dir.). *Cool places: Geographies of Youth Culture* (p. 120-129). London : Routledge.

Massumi, Brian. (2007). Potential Politics and the Primacy of Preemption. *Theory & Event*, 10(2).

McClelland, Sara I. & Fine, Michelle (2008). Rescuing a theory of adolescent sexual

excess: Young women and wanting. Dans A. Harris (dir.), *Next wave cultures: Feminism, subcultures, activism* (p. 83-102). New York: Routledge.

Ministère de l'immigration et des communautés culturelles du Québec (2010). *Loi favorisant l'action de l'Administration à l'égard de la diversité culturelle* (Projet de loi n° 16). Repéré à : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-16-39-1.html>

Ministère de la justice du Québec (2010). *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements* (Projet de loi n° 94). Repéré à : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-94-39-1.html>

Ménard, Sébastien (2003, 13 août). Pour ou contre l'uniforme à l'école ? *Journal de Montréal*. Repéré à : <http://www.autokmh.com/forum/topic3482.html>

Mensah, Maria Nengeh (2009). Sexe, médias et... hypermoralisation. *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, 12(2), 169-180.

Mensah, Maria Nengeh (2005). *Dialogues sur la troisième vague féministe*. Montréal : Remue-ménage.

Millette, Josiane & Donné, Barbara (2009). *Actes de la conférence internationale : Jeunes, médias & sexualisation*. Montréal : YWCA.

Mohanty, Chandra Talpade (2003). *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham & Londres : Duke University Press.

Montpetit, Caroline (2007, 12 février). Hérouxville et les musulmans : quelques pas vers le dialogue. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/130867/herouxville-et-les-musulmans-quelques-pas-vers-le-dialogue>

Montreynaud, Florence (2005). Un tissu de contradictions. Dans Desmarais *et al.* (dir.), *La vie en rose* (p. 145). Montréal : Éditions du Remue-Ménage.

Morris, Meaghan (2006). *Identity anecdotes : translation and media culture*. London, Sage.

Morris, Meaghan (1990). Banality in cultural studies. Dans P. Mellencamp (dir.), *Logics of Television* (p. 14-43). Bloomington: Indiana University Press.

Mouffe, Chantal (2005). *On the Political*. Londres : Routledge.

Mouterde, Pierre (2009). Le voile, la FFQ et la laïcité. *Sisyph.org*. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=3317

Mowlabocus, Sharif (2010). Porn 2.0? Technology, Social Practice, and the New Online Porn Industry. Dans F. Attwood (dir.), *Porn.com. Making Sense of Online Pornography* (p.

69-87). New York : Peter Lang.

Myles, Brian (2006, 3 mars). Oui au kirpan à l'école. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/justice/103463/oui-au-kirpan-a-l-ecole>

Nachi, Mohamed (2004). Introduction : dimensions du compromis. Arguments pour la constitution d'une théorie du compromis. *Information sur les sciences sociales*, 43(2), 131-143.

Nadeau, Jessica (2007, 19 mars). Il faut respecter nos traditions. *Le Journal de Montréal*. Repéré à : <http://fr.canoe.ca/infos/societe/archives/2007/03/20070319-081703.html>

Nadeau, Jessica (2007a, 19 mars). De la soupe aux pois sans jambon. *Le Journal de Montréal*. Repéré à <http://fr.canoe.ca/infos/societe/archives/2007/03/20070319-081702.html>

Nicholson, Linda (1994). Interpreting Gender. *Signs*, 20(1), 79-105.

Nicoud, Anabelle (2011, 31 janvier). Le hijab à la mode. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/vivre/mode/201101/31/01-4365263-le-hijab-a-la-mode.php>

Nietzsche, Friedrich (1971). *La généalogie de la morale*. Paris : Gallimard

Normes de vie - La municipalité de Hérouxville (2007). Repéré à : <http://municipalite.herouxville.qc.ca/normes.pdf>

Normes d'Hérouxville (2007a). Dans *Grand Québec.com* [première version]. Repéré à : <http://grandquebec.com/multiculturalisme/normes-en-place/>

Office québécois de la langue française (2012). Hypersexualisation et code vestimentaire [capsule linguistique]. Repéré à : http://www.oqlf.gouv.qc.ca/actualites/capsules_hebdo/hypersexualisation_20090812.html

Ogien, Ruwen (2008). *Penser la pornographie*. Paris : Presses Universitaires de France.

Ouimet, Michèle (2011, 8 mars). Le supplice de Soraya. *La Presse*. Repéré à : <http://www.lapresse.ca/actualites/201103/07/01-4377033-le-supplice-de-soraya.php>

Ouimet, Michèle (2010, 2 mars). Une police du niqab ? Non merci. *La Presse*. Repéré à : <http://www.lapresse.ca/debats/chroniques/michele-ouimet/201003/02/01-4256539-une-police-du-niqab-non-merci.php>

P., Sophie (2010, 5 avril). Parce que j'en ai assez... je signe en ligne! [Billet de blogue]. *Loulou*. Repéré à : <http://fr.louloumagazine.com/blogues-ll/blogue-de-ledito-blogues/celebrities-blogues/parce-que-jen-ai-assezje-signe-en-ligne/>

Parent, Colette, Bruckert, Chris, Corriveau, Patrice, Mensah, Maria Nengeh & Toupin,

Louise (2010). *Mais oui c'est un travail! Penser le travail du sexe au-delà de la victimisation*. Montréal : Presses de l'Université du Québec.

Pateman, Carole (1988). *The Sexual Contract*. Stanford, CA : Stanford University Press.

Paquette, Ève (2009). « Le fléau ». *Sexualité adolescente, Internet et panique morale. Globe. Revue internationale d'études québécoises*. 12(2), 47-69.

Payette, Lise (2010, 5 mars). Ce niqab venu d'ailleurs. *Le Devoir*. Repéré à : <http://libredespenser.net/politique/quebec/284295/ce-niqab-venu-d-ailleurs>

Pelchat, Christiane (2010, 10 septembre). Incessante tyrannie. *Sisyphes.org*. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php?id_article=3645

Pelletier, Francine (2005). Le cul avec un grand C. Dans Desmarais *et al.* (dir.), *La vie en rose* (p. 96-99). Montréal : Éditions du Remue-Ménage.

Perreault, Mathieu (2011, 22 juin). Discuter sexualité pour retarder l'action ? *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/vivre/sexe/201106/22/01-4411494-discuter-sexualite-pour-retarder-laction.php>

Perreault, Laura-Julie (2011, 26 mai). Hérouxville : un coup monté? *La Presse*. Repéré à : <http://www.lapresse.ca/actualites/quebec-canada/national/201105/25/01-4402851-herouxville-un-coup-monte.php>

Pinsonneault, Sylvie (2007). L'hypersexualisation fait des ravages. *À bâbord !*, 20, 25.

Plummer, Ken (2003). *Intimate Citizenship. Private Decisions and Public Dialogues*. Seattle University of Washington Press.

Poirier, Alain (2011, 14 février). L'éducation à la sexualité : un bagage pour la vie [Point de vue]. *Le Soleil*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/le-soleil/opinions/points-de-vue/201102/14/01-4370101-leducation-a-la-sexualite-un-bagage-pour-la-vie.php>

Poulin, Richard (2009). Apparence, hypersexualisation et pornographie. *Nouveaux cahiers du socialisme*, 1, 227-245.

Poulin, Richard & Laprade, Amélie (2006, 7 mars). Hypersexualisation, érotisation et pornographie chez les jeunes. *Sisyphes.org*. Repéré à : <http://sisyphe.org/spip.php?article2268>

Porte, Thierry (2008, 6 mars). Geert Wilders : 'L'idéologie islamique est fasciste'. *Le Figaro.fr*. Repéré à : <http://www.lefigaro.fr/international/2008/03/07/0100320080307ARTFIG00024-geert-wilders-l-ideologie-islamique-est-fasciste.php>

Probyn, Elspeth (1996). *Outside Belongings*. New York, Londres : Routledge.

Probyn Elspeth (1995). *Perverts by Choice. Towards an Ethics of Choosing*. Dans D. Elam & R. Wiegman (dir.), *Feminism Beside Itself* (p. 261-281). New York: Routledge.

Proulx, Steve (2005, 10 novembre). La vie en rose n'a pas dit son dernier mot! *Voir.ca*. Repéré à : http://www.voir.ca/blogs/steve_proulx/archive/2005/11/10/1-insoutenable-d-233-s-233-quilibre-du-monde-la-vie-en-rose-n-a-pas-dit-son-dernier-mot-black-coffee-les-m-232-res-porteuses-d-hitler.aspx

Puar, Jasbir K. (2007). *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham : Duke University Press.

Quatre prédateurs sexuels piégés (2007, 17 septembre) *Journal de Montréal*. Repéré à : <http://lcn.canoe.ca/lcn/infos/faitsdivers/archives/2007/09/20070917-072825.html>

Radio-Canada.ca (2011, 14 février). Charte québécoise pour une image corporelle saine et diversifiée. *Société*. Repéré à : <http://www.radio-canada.ca/regions/ottawa/2011/02/14/005-charte-image-corporelle.shtml>

Radio-Canada.ca (2009, 21 décembre). La sexualité précoce montrée du doigt. *Nouvelles*. Repéré à : <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/sante/2009/12/21/001-Cancer-uterus.shtml>

Radio-Canada.ca (2005, 9 octobre). Montréal, capitale culturelle selon Gérald Tremblay. *Je l'ai vu à la radio*. Repéré à : http://www.radio-canada.ca/emissions/je_lai_vu_a_la_radio/2010-2011/chronique.asp?idChronique=13554

Ravary, Lise (2008). Minute! *Châtelaine*. Repéré à : http://fr.chatelaine.com/billet/article.jsp?content=20080716_114743_18716

Rawls, John (1987). *Théorie de la justice* (traduit par C. Audard). Paris : Seuil.

Razack, Sherene H. (2008). *Casting Out. The Eviction of Muslims from Western Law & Politics*. Toronto : University of Toronto Press.

Rebick, Judy (2005). Feminist? Yes, ma'am! Dans Desmarais *et al.* (dir.), *La vie en rose* (p. 86). Montréal : Éditions du Remue-Ménage.

Revel, Judith (2004). Michel Foucault : discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu? *Le Portique*, 13(14). Repéré à : <http://leportique.revues.org/index635.html>

Richard, Andréa (2009, 20 mai). Victimes ou soumises ? *Le Nouvelliste*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/le-nouvelliste/actualites/200905/20/01-858046-victimes-ou-soumises.php>

Rioux, Christian (2009, 15 mai). L'état voilé. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/250480/l-etat-voile>

Rioux Soucy, Louise-Maude (2005, 16 avril). Sexe à risque. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/education/79513/sexe-a-risque>

Rioux Soucy, Louise-Maude (2005a, 18 avril). AdoSexo - Le grand désarroi. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/education/79638/adosexo-le-grand-desarroi>

Robertson, James R. (2003). *La prostitution* (Publication n° CIR 82-2F). Repéré à : <http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/CIR/822-f.htm#alevolutiontxt>

Robitaille, Antoine (2005, 2 août). Les jeunes libéraux sont contre le string à l'école. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/2005/08/02/87432.html>

Rose, Nikolas (1990). *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. Londres : Routledge.

Rouillard, Jacques (2007, 27 janvier). Le crucifix de l'Assemblée nationale. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/non-classe/128878/le-crucifix-de-l-assemblee-nationale>

Roy, Mario (2010, 16 octobre). Le niqab à la barre. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/debats/editoriaux/mario-roy/201010/15/01-4332892-le-niqab-a-la-barre.php>

Roy, Nathalie (2008, 9 septembre). Réaction du Conseil du statut de la femme concernant le billet signé par Lise Ravary, directrice du magazine Châtelaine. *Sisyph.org*. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=3067

Rubin, Gayle (2001). Penser le sexe : pour une théorie radicale de la politique de la sexualité. Dans É. Sokol & F. Bolter (dir.), *Marché au sexe* (p. 143-165). Paris : Epel.

Sandoval, Chela (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Scott, Joan W. (2009). Sexularism. *RSCAS Distinguished Lectures*. Repéré à : http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1

Scott, Joan W. (2008). *Women's Studies on the Edge*. Durham : Duke University Press.

Scott, Joan W. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton & Oxford : Princeton University Press.

Scott, Joan W. (1991). The Evidence of Experience. *Critical Inquiry*, 17, 773-797.

Secrétariat à la condition féminine (2010). *Charte québécoise pour une image corporelle saine et diversifiée*. Repéré à : http://www.scf.gouv.qc.ca/fileadmin/publications/Charte/Para-clip_Charte.pdf

Sedgwick, Eve Kosofsky. (2008). *Épistémologie du placard* (traduit par M. Cervulle). Paris : Amsterdam.

Siddiqui, Haroon (2012, 18 août). PQ's 'secularism' masks European-style intolerance. *Toronto Star*. Repéré à : <http://www.thestar.com/opinion/editorialopinion/article/1243614--pq-s-secularism-masks-european-style-intolerance>

Sirois, Michèle & La Rivière, Bernard (2011, 5 avril). Avis du Conseil du statut de la femme - La laïcité sans compromis quant aux droits des femmes. *Le Devoir*. Repéré à : <http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/320370/avis-du-conseil-du-statut-de-la-femme-la-laicite-sans-compromis-quant-aux-droits-des-femmes>

Skeggs, Bev (2005). The Making of Class and Gender through Visualizing Moral Subject Formation. *Sociology*, 39(5), 965-982.

Skeggs, Bev (1997). *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*. Londres : Sage.

Slack, Jennifer D. (1996). The Theory and Method of Articulation in Cultural Studies. Dans S. Hall, D. Morley & K.-H. Chen (dir.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* (p. 112-130). Londres : Routledge.

Slayden, David (2010). Debbie Does Dallas Again and Again: Pornography, Technology, and Market Innovation. Dans F. Attwood (dir.), *Porn.com. Making Sense of Online Pornography* (p. 54-68). New York : Peter Lang.

Smith, Clarissa, Attwood, Feona & Barker, Martin (2012). *Porn Research Online*. Repéré à : <http://www.pornresearch.org/Firstsummaryforwebsite.pdf>

Sous le hijab, le string (2008, 29 octobre). *Cyberpresse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/international/ailleurs-sur-le-web/200810/29/01-34089-sous-le-hijab-le-string.php>

Spivak, Gayatri Chakravorty (2005). Scattered speculations on the subaltern and the popular. *Postcolonial Studies*, 8(4), 475-486.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1994). Can the Subaltern Speak? Dans P. Williams & L. Chrisman (dir.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* (p. 66-111). New York : Harvester Wheatsheaf.

Stasiulis, Davia K. (1999). Feminist Intersectional Theorizing. Dans P.S. Li (dir.), *Race and Ethnic Relations in Canada* (2^e éd., p. 347-397). Oxford : Oxford University Press.

St-Amour, Johanne (2008, 25 septembre). Attaques contre le CSF – Lise Ravary se trompe de cible. *Sisyph.org*. Repéré à : http://sisyphe.org/article.php3?id_article=3084

Statistiques Canada (2012, 26 novembre). Hérouxville, Québec (Code2435035) Profils des

communautés de 2006. *Recensement de 2006* [Publication n° 92-591-XWF]. Repéré à : <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-591/index.cfm?Lang=F>

Stiegler, Bernard (2006). *Mécréance et discrédit II : Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*. Paris: Galilée.

Stoler, Ann Laura (1997). Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in Twentieth-Century Colonial Cultures. Dans A. McClintock (dir.), *Dangerous Liaisons. Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* (p. 344-373). Minneapolis : U. of Minnesota Press.

Storey, John (2001). *Cultural Theory and Popular Culture. An Introduction*. Essex, UK : Pearson Educated Limited.

Sympatico/MSN (2008). Hypersexualisation des ados – L'influence d'Internet. Repéré à : <http://mieuxvivre.sympatico.msn.ca/Hypersexualisation+des+ados/Amour/>

Taylor, Jodie (2012). *Queer challenges to ageing in a post-youth (sub)cultural context*. Communication présentée à la conférence Crossroads in Cultural Studies, Paris, France.

Therrien, Richard (2011, 27 octobre). Des pédophiles traqués par J.E. [Billet de blogue]. *Le Soleil*. Repéré à : <http://blogs.cyberpresse.ca/therrien/2011/10/27/des-pedophiles-traques-par-j-e/>

Thiel-Stern, Shayla (2009). Feminity Out of Control on the Internet: A Critical Analysis of Media Representations of Gender, Youth, and Myspace.com in International News Discourse. *Girlhood Studies*, 2(1), 20-39.

Thiel-Stern, Shayla (2008). *From the Dance Hall to Facebook: Analysing Constructions of Gendered Moral Panic in Girls and Young Women in Public Spaces*. Communication présentée à la Conference for the Association of Educators in Journalism and Mass Communication, Chicago, IL.

Thompson, John B. (2005). La nouvelle visibilité. *Réseaux*, 3(129-130), 59-87.

Thompson, Kenneth (1998). *Moral Panics*. Londres et New York : Routledge.

Todd, Sharon (1998). Veiling the 'Other,' Unveiling Our 'Selves': Reading Media Images of the Hijab Psychoanalytically to Move beyond Tolerance. *Canadian Journal of Education / Revue canadienne de l'éducation*. 23(4), 438-451.

Torring, Jacob (1999). *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford : Blackwell.

Toupin, Louise (2006). Analyser autrement la « prostitution » et la « traite des femmes ». *Recherches féministes*, 19(1), 153-176.

Touzin, Caroline (2011, 9 mars). Enlevée et élevée sous le voile. *La Presse*. Repéré à : <http://www.lapresse.ca/actualites/201103/08/01-4377392-enlevee-et-elevee-sous-le-voile.php>

Touzin, Caroline (2008, 5 octobre). Bien des filles trouvent ça « cool » de se prostituer. *La Presse*. Repéré à : <http://www.lapresse.ca/dossiers/la-prostitution-a-montreal/200810/02/01-25625-bien-des-filles-trouvent-ca-cool-de-se-prostituer.php>

Turner, Graeme (2004). *Understanding Celebrity*. Londres : Sage.

Turmel, Anne-Marie & Conradi, Alexa (2010). La marchandisation du corps des femmes, une source de violence. *La Presse*. Repéré à : <http://www.cyberpresse.ca/le-soleil/opinions/points-de-vue/201012/0...-la-marchandisation-du-corps-des-femmes-une-source-de-violence.php>

TVA Nouvelles (2010). Niqab : le commentaire de Jacques Godbout. Repéré à : <http://tvanouvelles.ca/video/71051086001>

Tyler, Imogen & Bennett, Bruce (2010). ‘Celebrity chav’: Fame, femininity and social class. *European Journal of Cultural Studies*, 13(3), 375–393.

Tyler, Imogen (2008). Chav Mum, Chav Scum. *Feminist Media Studies*, 8(1), 17-34.

Un « vivre-ensemble harmonieux » ? Présence musulmane Montréal met Sisyphe en demeure de publier sa réplique à Djemila Benhabib (2009, 14 mai). *Sisyphe.org*. Repéré à : <http://sisyphe.org/spip.php?article3302>

Vance, Carole S. (1984). Pleasure and Danger: Toward a Politics of Sexuality. Dans C. Vance (dir.), *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality* (p. 1-27). Boston, Londres & Melbourne : Routledge.

Veblen, Thorstein (2007/1899). *The Theory of the Leisure Class*. Fairford, UK : Echo Library.

Vincelli, Véronique (2011, 8 novembre). On s’embrasse? *Métro*, p. 26.

Voirol, Olivier (2005). Les luttes pour la visibilité : esquisse d’une problématique. *Réseaux*, 3(129-130), 89-120.

Warner, Michael (2002). *Publics and Counterpublics*. Brooklyn, NY : Zone.

Wente, Margaret (2010, 12 mars). Two solitudes and the niqab. *Globe and Mail*. Repéré à : <http://www.theglobeandmail.com/news/opinions/two-solitudes-and-the-niqab/article1499299/>

Yuval-Davis, Nira (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women’s Studies*, 13(3), 193–210.