

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE CHEVEU CRÉPU : DE L'ALIÉNATION À L'ÉMANCIPATION
IDENTITAIRE. LE CAS DU MOUVEMENT NAPPY AUX ÉTATS-UNIS.

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
FATOU DABO

JANVIER 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à débiter ce mémoire en remerciant convenablement ma directrice Anne-Marie D'Aoust et mon directeur Francis Dupuis-Déri, qui ont témoigné d'une gentillesse et d'une patience infinies à mon égard. Vous avez tous les deux manifesté un grand intérêt pour ce sujet qui me tenait à cœur et m'avez beaucoup conseillée dans la rédaction de ce document. Je remercie également mes parents et mon époux. Sans votre soutien et vos encouragements indéfectibles, ce projet n'aurait pas vu le jour. Vous m'avez motivée à me dépasser et à exploiter mon potentiel. Cela n'a pas été facile tous les jours, mais nous voilà au bout d'une belle étape.

DÉDICACE

À mes belles Nappies.

« I want to know my hair again, the way I knew
it before I knew that my hair is me, before I lost
the right to me, before I knew that the burden of
beauty-or lack of it-for an entire race of people
could be tied up with my hair and me »
(Caldwell, 2000 : 275).

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|----|
| RÉSUMÉ..... | vi |
| INTRODUCTION | 1 |
| CHAPITRE I | |
| FÉMINISME NOIR ET CONCEPTS CENTRAUX..... | 6 |
| 1.1 Approche méthodologique..... | 7 |
| 1.2 Cadre théorique..... | 12 |
| 1.2.1 Le féminisme noir : remise en question et distanciation des approches féministes occidentales traditionnelles..... | 12 |
| 1.2.2 Apports et pertinence de l'intersectionnalité..... | 20 |
| 1.3 Présentation des concepts centraux..... | 27 |
| 1.3.1 Le cheveu en tant que symbole et présentation..... | 27 |
| 1.3.2 Pouvoir..... | 30 |
| 1.3.3 <i>Empowerment</i> : définition et usages | 36 |
| 1.3.4 Identité..... | 38 |
| CHAPITRE II | |
| L'HISTOIRE DU CHEVEU AFRO-AMÉRICAIN : ENTRE OPPRESSION ET RÉSISTANCE..... | 43 |
| 2.1 Le cheveu en Afrique de l'Ouest au début du 15 ^e siècle..... | 45 |
| 2.1.1 Fonction informative et de régulateur social..... | 45 |
| 2.1.2 Fonction esthétique..... | 46 |
| 2.1.3 Fonction spirituelle..... | 50 |
| 2.2 La traite négrière : du ressentiment au déni du cheveu crépu..... | 51 |
| 2.2.1 Une perte totale et collective de l'identité et des codes de beauté africains durant l'esclavage..... | 51 |
| 2.2.2 Une hiérarchisation raciale intériorisée en dépit de l'abolition en 1865..... | 63 |

| | | |
|---|--|-----|
| 2.3 | Les mouvements des droits civiques et <i>Black Power</i> de 1954 à 1979 : une résistance collective prometteuse mais limitée..... | 70 |
| 2.3.1 | Éveil d'une identité collective et de la fierté noire..... | 70 |
| 2.3.2 | Politisation de l'Afro et rôle prépondérant des militantes afro-américaines..... | 72 |
| 2.3.3 | Essoufflement des mouvements : entre résistance et conformité..... | 84 |
| CHAPITRE III | | |
| LE MOUVEMENT NAPPY : RENOUVEAU DES QUESTIONS IDENTITAIRES..... | | |
| 3.1 | Perceptions contemporaines du cheveu crépu..... | 91 |
| 3.1.1 | Le cheveu durant l'enfance : naissance du fantasme du cheveu lisse.... | 91 |
| 3.1.2 | Persistance de la discrimination et des stéréotypes raciaux..... | 93 |
| 3.2 | Principales motivations de ce retour au naturel..... | 97 |
| 3.2.1 | Visées environnementales et médicales..... | 97 |
| 3.2.2 | Visées esthétique et financière..... | 100 |
| 3.2.3 | Visée identitaire..... | 105 |
| 3.3 | Une renaissance capillaire favorisée par l'avènement d'Internet et des réseaux sociaux..... | 109 |
| 3.3.1 | Influence des médias et internationalisation du mouvement Nappy.... | 109 |
| 3.3.2 | Rôle majeur d'Internet et des réseaux sociaux..... | 112 |
| 3.3.3 | Limites du mouvement Nappy..... | 121 |
| CONCLUSION..... | | 127 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | | 130 |

RÉSUMÉ

Dans cette recherche, nous voulons d'une part identifier les motivations qui poussent les Afro-descendantes, en particulier les Africaines-Américaines à pratiquer le défrisage. D'autre part, nous voulons comprendre les raisons derrière le retour au cheveu naturel d'une importante partie d'entre elles, une transition en masse désignée par mouvement Nappy, apparu vers 2008. Par le biais du féminisme noir et de la théorie sur l'intersectionnalité, nous tentons d'examiner les effets des canons esthétiques de la culture blanche dominante sur les Africaines-Américaines. Un retour historique sur l'Afrique précoloniale ainsi que la période de l'esclavage des Noirs-e-s aux États-Unis nous permet de comprendre que le rapport conflictuel de l'Afrodescendant-e à son cheveu, en particulier les femmes, et qui se perpétue encore de nos jours, est intrinsèquement lié à ce douloureux héritage. En effet, elles ont intériorisé le regard négatif porté sur leur cheveu crépu et ont fini par développer une sorte de mépris envers elles-mêmes. Cependant par le passé, lors des mouvements *Black Power* des années 1960 et à nouveau à l'heure actuelle avec le mouvement Nappy, nous avons pu constater l'existence d'une minorité qui tente de résister à ce contrôle mental et qui choisit de ne pas altérer mais plutôt d'arborer fièrement leurs cheveux crépus. Ces deux ensembles de mouvements constituent notre principal objet de recherche.

Mots clés : féminisme noir, intersectionnalité, *empowerment*, cheveu crépu, aliénation, mouvement Nappy, mouvements *Black Power*, communauté virtuelle.

INTRODUCTION

Cette recherche part d'une observation empirique. Que ce soit dans les espaces publics comme privés et dans les médias, nous avons remarqué que la majorité des femmes afro-descendantes, qu'elles soient au Canada, aux États-Unis, en France ou en Afrique ont des pratiques capillaires spécifiques et quasi-systématiques : le port de tissages, de perruques et l'application de produits chimiques défrisants. D'un autre côté, nous avons aussi observé une tendance récente allant à contre-courant de ces pratiques capillaires, dans laquelle de plus en plus de femmes noires arborent d'impressionnantes « coupes afro » ou des coiffures qui mettent en valeur leur chevelure naturellement crépue. Il s'agit du mouvement identitaire Nappy, en quelques sortes un acronyme de l'anglais «Natural hair mouvement». Ce mouvement les encourage à s'aimer telles qu'elles sont et à conserver leur texture capillaire en cessant toute utilisation de produits chimiques défrisants (Luter, 2014).

Il est difficile néanmoins d'identifier avec exactitude le début de ce mouvement, étant donné la nature informelle de celui-ci. En outre, malgré nos recherches extensives, nous n'avons trouvé aucun document qui avance une date précise quant à la naissance de ce phénomène ; tous le désignent systématiquement comme « un mouvement des années 2000 ». Cependant, nous pouvons considérer qu'il a pris émergence aux États-Unis en 2008. En effet, Mintel, une entreprise mondialement connue et spécialiste de l'étude de marché, a publié une analyse en 2013 qui démontre la chute brutale des ventes de produits défrisants à partir de l'année 2008 (Mintel, 2013). Étant donné que les hommes et surtout les femmes noires en sont les consommateurs quasi exclusifs, le lien de causalité est tout de suite apparent. Cela nous permet d'estimer que la première année marquant la baisse conséquente des produits défrisants marque aussi le début informel

du mouvement Nappy. La popularisation de ce mouvement a donné aux femmes noires la confiance qui leur manquait pour créer leurs propres idéaux de beauté et s'émanciper des préjugés et stéréotypes négatifs entourant le cheveu africain.

Malgré cela, d'aucuns pourraient penser à prime abord que les cheveux et la coiffure sont généralement dénués d'expression ou de connotation politique et renferment surtout des préoccupations d'ordre esthétique en étant l'expression des tendances de mode. Or, rien n'est plus faux : en l'espèce, le cheveu africain constitue un enjeu d'importance pour les communautés noires vivant en Occident ou sur le continent mère, car marquées par leur héritage commun, l'esclavage et la colonisation. C'est pour cela que les pratiques capillaires citées plus haut ne sont pas des comportements anodins, triviaux ou sans intérêt : elles sont très politiques et le fruit de siècles d'endoctrinement, mais également de résistance et de contestation.

Ces observations nous ont permis de poser la question suivante : comment aux États-Unis les Afro-descendant-e-s ont-elles pu, à travers un processus d'*empowerment*, se réappropriier et transformer l'image stigmatisante et péjorative du cheveu africain véhiculée par l'esclavagisme européen durant la traite négrière et intériorisée par les communautés noires en en faisant finalement une arme de fierté, de revendication identitaire et politique ainsi qu'un idéal de beauté noire tant au sein des mouvements *Black Power* des années 1960 et 1970 que du mouvement Nappy des années 2000 ?

Nous soutiendrons que le dénigrement collectif du cheveu africain par les populations occidentales souvent intériorisé, voire perpétué, par les Afro-descendant-e-s eux-mêmes, est l'expression et la continuité d'une série d'oppressions et d'exactions contre les Noir-e-s dont l'origine remonte à la période esclavagiste et coloniale. Plus spécifiquement, nous examinerons comment deux mouvements récents au sein des populations afro-américaines, soit le mouvement afro-américain des droits civiques et le *Black Power* (1965-1979) ainsi que le mouvement Nappy apparu en 2008 ont politisé

le cheveu africain et offert des réponses différentes face au dénigrement collectif de celui-ci.

Afin d'éclairer les mutations symboliques et politiques qu'a subies le cheveu africain au cours des dernières décennies, nous présenterons dans un premier temps le *Black feminism* que l'on peut traduire par « féminisme noir », ainsi que quelques concepts tels que l'identité, le pouvoir et l'*empowerment* qui nous ont semblé centraux pour notre étude. Le féminisme noir est la perspective qui reflète le mieux la situation d'intersectionnalité identitaire des femmes noires qui se trouvent au carrefour des rapports de domination basés sur la race et le genre (Collins, 2001). Par la suite nous aurons l'occasion de rappeler et d'analyser le contexte historique. Nous examinerons la période allant du début du 15^e siècle jusqu'à la fin du mouvement des droits civiques et des mouvements *Black Power* dans les années 1970. Cela nous permettra de mieux comprendre les causes et les conséquences de l'évolution des pratiques capillaires des Afro-Américain-e-s avant et durant l'esclavage ainsi que pendant les années 1960 et 1970. Finalement, nous nous pencherons sur le mouvement Nappy contemporain, ses similitudes et différences avec les mouvements *Black Power*. Nous verrons que même si le message politique diffère de celui des mouvements *Black Power*, le mouvement Nappy n'est pas apolitique et purement esthétique pour autant. Malgré un néocolonialisme toujours présent, ce mouvement marque le renouveau des questions identitaires noires et la volonté de s'affranchir des standards de beauté rigides et exclusifs occidentaux.

C'est donc cette dynamique que nous allons étudier et pour ce faire, nous allons intégrer notre mémoire dans une perspective Afro-féministe avec un sous-champ en sociologie politique puisque nous nous intéressons particulièrement à la construction des rapports sociaux des sociétés africaines précoloniales jusqu'à l'esclavage. Le matériel qui sera étudié spécifiquement dans le dernier chapitre qui traite du mouvement Nappy est basé sur des sources secondaires et des témoignages recueillis par des chercheuses sur les

pratiques capillaires actuelles des femmes noires. Nous avons également fait de la recherche sur Internet, au sein des groupes communautaires virtuels sur le cheveu naturel, les blogs et les *vlogs* (blogs vidéo). Toute cette recherche diversifiée nous a en outre permis de comparer les enjeux et motivations du retour au naturel du mouvement Nappy à ceux des droits civiques aux États-Unis dans les années 1960.

En ce qui concerne notre cadre spatio-temporel, nous effectuerons un rappel historique important de la sociologie culturelle capillaire des Africain-e-s avant la colonisation et l'esclavage afin de pouvoir en relever les spécificités et les différences et ainsi pouvoir en examiner l'évolution d'une période à une autre. Notre recherche couvrira donc une assez large période de temps s'étendant du 15^e siècle à aujourd'hui, mais en portant spécifiquement attention à la question des cheveux et de leur signification culturelle et politique. Nous identifierons et nous nous concentrerons principalement sur quatre périodes clés : la période précoloniale soit le 15^e siècle en Afrique de l'Ouest ; la période esclavagiste aux États-Unis ; les années du mouvement des droits civiques et des mouvements *Black Power* de 1954 à 1979 et enfin, le nouveau mouvement capillaire Noir ou mouvement Nappy des années 2000.

Notre analyse se focalisera sur les pays de l'Afrique de l'Ouest uniquement dans le cadre des pratiques sociologiques capillaires précoloniales, et tout le reste de notre étude se centrera sur les États-Unis, en particulier les populations afro-américaines. Nous avons choisi de limiter notre étude à la partie occidentale de l'Afrique non seulement parce que c'est à partir de cette région que les Occidentaux ont déporté les Africain-e-s en direction du « Nouveau Monde », mais aussi parce que l'Afrique et ses coutumes et traditions capillaires sont beaucoup trop nombreuses et diversifiées pour pouvoir être contenues dans un travail de mémoire. Nous nous intéresserons donc à quelques peuples de l'Afrique de l'Ouest, en particulier les Mandingues, les Yorubas, les Wolofs et les Mendé. Nous avons sélectionné ces groupes ethniques d'une part car ils font partie des civilisations dominantes de la région, et d'autre part à cause de la

richesse et variété de leurs pratiques et codes capillaires. À partir de là, nous avons choisi de nous focaliser sur les États-Unis, afin d'examiner l'impact de l'esclavage sur ces Africain-e-s et descendant-e-s d'Africain-e-s exilés de force dans le « Nouveau Monde », ainsi que les changements capillaires, de perceptions de soi et du beau qui en ont découlé.

CHAPITRE I

FÉMINISME NOIR ET CONCEPTS CENTRAUX

L'expérience des femmes noires en général et des femmes noires-américaines en particulier est singulière du fait de leur héritage historique commun (esclavage, colonialisme, néocolonialisme). Par conséquent, analyser les conditions d'existence des femmes noires signifie qu'on s'intéresse également à ce passé collectif, dont les nombreux impacts sont encore visibles et perdurent aujourd'hui : racisme, difficultés sociaux-économiques, sous-développement. Or, les féministes occidentales ne tenaient pas du tout compte de ces considérations raciales dans leurs analyses - jusqu'à récemment et dans une certaine mesure - qui ne les touchent pas directement, mais sont pourtant nécessaires dès lors que l'on parle de personnes racisées (D'Aoust, 2010 : 351). C'est dans ce contexte que des Africaines-Américaines ont développé aux États-Unis un sous-champ du féminisme noir qui s'intéresse spécifiquement à la situation historique et présente des femmes noires vivant aux États-Unis ; on peut penser, entre autres, à bell hooks, Kimberlé Crenshaw et Patrica Hill Collins. La réalité décrite et analysée par ces auteures est en partie différente de celle d'autres femmes noires vivant ailleurs qu'aux États-Unis, en particulier celles qui ont vécu en Afrique et qui ont moins ou pas de contacts avec les féministes blanches. La pensée de ces Africaines-Américaines occupera donc une place d'importance dans notre propre analyse.

Partant de là, ce chapitre théorique est structuré essentiellement autour de deux questions principales. En quoi la situation « au centre », voire privilégiée des femmes

occidentales a-t-elle contraint les femmes noires à s'éloigner des approches féministes traditionnelles dominantes et à créer leurs propres analyses afin de mieux adresser et refléter leurs réalités plurielles ? Comment l'*empowerment* permet-il un certain redessinage, une certaine réappropriation du pouvoir ?

Pour ce faire, nous mobiliserons les travaux effectués par des féministes Noires, telles que Patricia Hill Collins et bell hooks afin de comprendre la manière dont se manifestent la marginalisation de ces femmes par les féministes occidentales ainsi que leur situation intersectionnelle. Nous analyserons les concepts de pouvoir, d'*empowerment* et d'identité car ils sont au cœur de notre travail. Nous nous intéresserons à la façon dont la discrimination, le contrôle parental ou familial, les médias et d'autres influences sociales ont contribué à la manière dont les femmes noires forment leurs identités et ont influencé leurs pratiques capillaires. Toutefois, nous débuterons ce chapitre par la présentation de notre méthode de recherche.

1.1 Approche méthodologique

Dans le cadre de ce mémoire, notre démarche sera essentiellement théorique et reposera sur une analyse historique des principales sources documentaires portant sur l'histoire du cheveu africain, les significations des diverses pratiques et comportements capillaires des Africain-e-s de l'Ouest durant la période précoloniale, et des Afro-descendant-e-s aux États-Unis dans un contexte colonial et postcolonial. La méthode historique permet de constituer l'histoire en déterminant les faits historiques (Seignobos, 2014). Elle s'inscrit dans une perspective d'analyse qualitative des sources historiques. Nous effectuerons une construction historique en groupant les phénomènes successifs de façon à dresser et comprendre l'évolution des pratiques capillaires des Afro-descendantes. Pour ce faire, il va d'abord falloir isoler les évolutions à étudier pour ensuite les comparer afin de les comprendre (Seignobos, 2014 : chap. 10). Pour isoler

ces évolutions, il faut en premier lieu déterminer le fait dont on veut chercher l'évolution (dans notre cas, les pratiques capillaires africaines); ensuite délimiter le groupe dans lequel on étudie le phénomène en évolution (les Afro-descendant-e-s étasunien-ne-s, en particulier les femmes) ; déterminer la durée pour laquelle on veut étudier l'évolution ainsi que les points de repères chronologiques (du 15e siècle à aujourd'hui, avec comme points de repères l'Afrique de l'Ouest précoloniale au 15e siècle; la période esclavagiste aux États-Unis, du 17e au 19 siècle; les années des mouvements civiques noirs-américains de 1965 à 1979; enfin le mouvement Nappy depuis les années 2008).

Vient ensuite le moment de la comparaison et de l'explication de ces évolutions sociales. Or, comme l'explique Seignobos, les causes au sens scientifique, c'est-à-dire « les conditions déterminantes des faits sociaux, sont toujours des états intérieurs, des motifs ; or, aucun procédé statistique n'atteint les états intérieurs » (2014 : chap. 10). C'est pour cela que pour expliquer toute évolution sociale, « il faut remonter à une cause psychologique, par conséquent faire intervenir une espèce de phénomène qui échappe à toute méthode statistique » (2014 : chap. 10). Lorsqu'un fait social subit un changement de forme ou de quantité, cela a pour cause une modification dans les conditions extérieures ou dans l'état intérieur des êtres humains. Il faut recourir à une méthode psychologique, qui est celle de l'histoire, et se demander ce qu'il y a de changé dans les motifs des actes ou dans les conditions extérieures de ces motifs (Seignobos, 2014 : chap. 10). Enfin, pour Seignobos, le changement social peut se produire de deux façons, qu'il faut savoir distinguer :

1° Ou bien les hommes changent réellement, en un point quelconque, leur façon d'agir ou leurs règles d'action, – soit volontairement parce que leurs idées sur ce point ont changé, – soit par la contrainte des conditions matérielles, – soit par la pression de leur gouvernement ou de l'opinion de gens dont ils dépendent. 2° Ou bien les hommes qui agissaient d'une certaine façon au début de la période sont morts et ils ont été remplacés par d'autres hommes (soit leurs descendants, soit des étrangers), qui procèdent

autrement qu'eux, parce qu'ils ont d'autres motifs ou d'autres habitudes (Seignobos, 2014).

Que ce soit durant la période des mouvements des droits civiques et *Black Power* ou durant le mouvement Nappy contemporain, nous soutenons que ces changements sociaux s'inscrivent principalement dans le premier cadre délimité par Seignobos, c'est-à-dire que les Afro-descendants ont changé leurs pratiques capillaires à la fois volontairement et par contrainte.

Par ailleurs, nous effectuerons une étude comparée. La politique comparée se définit par un « effort d'explication par la confrontation d'institutions, de structures sociales et de comportements situés dans un temps et un espace spécifiques » (Gazibo et Jenson, 2004 : 16). Elle aspire à comprendre les ressemblances et les divergences existantes entre les phénomènes politiques et à dégager des constantes. La politique comparée nous permet de chercher la source et le pourquoi des contrastes et des similitudes à travers la confrontation. La comparaison est cruciale car elle joue en sciences sociales le même rôle que l'expérimentation en sciences naturelles (Gazibo et Jenson, 2004 : 17-18). Ainsi, l'objectif de la comparaison n'est pas la seule recherche de comparaison mais plutôt la recherche d'explication. En effet, comme l'a constaté Przeworski, « il y a un consensus sur le fait que la recherche comparative ne consiste pas à comparer, mais à expliquer. L'objectif général de la comparaison transnationale est de comprendre » (Przeworski, cité dans Gazibo et Jenson, 2004 : 51). Mais cette quête d'explication n'est jamais évidente à cause de la pluralité de facteurs en mesure d'interpréter les similarités et les différences observées entre les phénomènes. Pour éviter de se perdre parmi cette pluralité de facteurs, il faut, après avoir délimité son objet d'étude, avoir recours à des concepts et à un cadre théorique appropriés qui vont orienter la comparaison puisqu'une « une bonne analyse comparative requiert un va-et-vient entre la théorie utilisée par l'analyste et ses observations empiriques » (Gazibo et Jenson, 2004 : 58). Enfin, il faut déterminer quel type de comparaison à appliquer. Sur

ce plan il n'y a pas de consensus et plusieurs types de comparaison existent, allant de l'étude de cas aux comparaisons explicites (Gazibo et Jenson, 2004 : 63). Mais dans le cadre de notre travail nous avons choisi l'étude de cas dans une perspective comparative comme développée par Dogan et Pelassy. En prenant comme point de départ le mouvement Nappy contemporain, nous faisons un rappel historique des périodes clés des communautés afro-américaines afin de tenter de comprendre leurs pratiques capillaires.

Pour le reste, notre analyse ne reposera pas sur une recherche de terrain, même si cela aurait pu être une méthode d'enquête très intéressante, car nous ne disposons pas du temps et du financement pour effectuer une recherche de terrain aux États-Unis auprès des populations noires-américaines. Par contre, nous privilégierons les auteur-e-s qui ont mené des entrevues et qui ont donné la parole à ces femmes afro-américaines qui, dans un contexte postcolonial, continuent néanmoins de ressentir les effets de siècles de stigmatisation raciale. Nous citerons quelques extraits de ces entrevues en sélectionnant les discours et les expériences les plus récurrentes dans le cadre de ce travail. Cette stratégie va de pair avec les postulats des théories féministes postcoloniales qui favorisent un point de vue situé.

En outre, en tant qu'étudiante féministe noire, africaine de classe moyenne, influencée et construite par le contexte postcolonial (Williams, 2018 : 65), je¹ suis partie prenante de mon sujet d'étude. Je fais de même intégralement partie de l'objet de réflexion. D'ailleurs, si j'ai choisi ce sujet, c'est parce qu'il me touche personnellement et reflète mon expérience ainsi que l'expérience de ma famille, de mon entourage africain, plus précisément sénégalais, issue d'une famille nucléaire vivant en centre-ville, à Dakar, et d'une famille élargie dont la moitié vit au village. Mon analyse est donc issue d'une

¹ Ce paragraphe est écrit à la première personne du singulier puisqu'elle traite de ma situation en tant qu'auteure inscrite dans un système d'oppressions et face à mon sujet d'étude. Le reste du texte demeure à la première personne du pluriel.

position particulière dans un système de privilèges et d'oppressions que je subis. Les expériences et les savoirs sont « situés, socialement construits, marqués par la « race », la classe, le genre, la sexualité ou l'ethnicité » (Kian, 2010). Par conséquent, le milieu de la recherche est constamment confronté, selon les mots de Pierre Paillé, au « défi du sens » (2012 : 51). Dès lors, « ne m'apparaissent que les phénomènes significatifs pour moi. Et le plus significatif pour moi dépend du contexte que les circonstances me font privilégier ». Évidemment, la première règle d'or donnée aux étudiants est la règle de distanciation avec le sens commun (Feldman, 2002 : 96). Il est donc nécessaire en tant que chercheuse de reconnaître sa propre subjectivité et l'influence de ses expériences afin de tenter de présenter une analyse la plus objective et impartiale possible. Cela étant dit, une distanciation absolue du chercheur de son objet d'étude étant impossible, mon but ici est plutôt d'en faire usage dans une certaine mesure tout en sachant user de réflexivité. En particulier, ma subjectivité et mes propres expériences sur mon cheveu ont facilité cette recherche et ces questionnements, étant donné que c'est une réalité qui me concerne directement. Il est d'ailleurs même fort probable que je n'aurais jamais eu l'idée de ce mémoire ni même eu conscience de l'existence d'une problématique aussi importante sur le cheveu crépu pour une grande partie de la population humaine. De même, ma subjectivité m'a permis de savoir où chercher l'information sur le phénomène Nappy. Ayant moi-même cessé d'utiliser les produits chimiques défrisants depuis 2012, j'avais déjà un bagage de connaissances important sur le sujet puisque dans ma transition au naturel, Internet, les *vlogs* (blogs vidéos) et les communautés virtuelles m'ont été, comme pour la plupart des femmes dans ma situation, d'une aide précieuse. Je savais donc d'avance où chercher l'information puisque j'appartenais à cette communauté virtuelle naturelle. Et ayant échangé avec de nombreuses femmes durant notre transition commune vers le naturel, j'avais déjà une bonne idée des raisons principales qui les poussaient à arrêter le défrisage, ce qui m'a permis d'avoir un certain regard critique sur mes sources secondaires. Par ailleurs, du fait de ma situation de femme africaine partageant une histoire commune et douloureuse sur l'esclavage et le colonialisme avec les autres Afro-descendant-e-s, j'ai tout d'abord craint que la qualité

de mon travail ne soit affectée par mes jugements de valeurs et mes émotions. En particulier dans le chapitre II dans lequel je fais un retour historique sur l'esclavage et les conditions inhumaines que mes ancêtres et mon peuple ont subi. Cependant, je pense avoir pu faire la part des choses et approcher cette période délicate avec sang-froid et le recul nécessaires à un bon travail scientifique.

1.2. Cadre théorique

1.2.1. Le féminisme noir : remise en question et distanciation des approches féministes occidentales traditionnelles

Nous avons privilégié dans le cadre de cette recherche le féminisme noir, dont s'inspire en grande partie la pensée féministe postcoloniale. Le féminisme postcolonial présente l'intérêt de soumettre des analyses moins ethnocentrées et hégémoniques de l'oppression des femmes par l'inclusion des « rapports de sexe dans leur dimension historiquement et géographiquement colonisée et racisée » (Dechaufour, 2008 : 99). Comme l'explique Dechaufour, le féminisme postcolonial désigne non pas l'aire géographique correspondant aux pays anciennement colonisés, mais renvoie plutôt à une « relecture critique et anti-colonialiste des effets qu'ont occasionnés le colonialisme et l'impérialisme sur les rapports sociaux de sexe » (Dechaufour, 2008 : 109). Et effectivement, ce féminisme demeure dans la lignée des études postcoloniales, tout en contestant l'androcentrisme de ces études (Mills, 1996 : 98), mais aussi l'ethnocentrisme du féminisme occidental dominant et enfin en s'inscrivant dans une analyse des rapports de colonisation. En outre, il s'agit aussi de mettre l'accent sur la dimension située des discours des femmes marginalisées sur leurs expériences (Dechaufour, 2008 : 109). Les concepts de savoirs situés (*situated knowledge*) et de « théorie du point de vue » (*standpoint theory*) ont donc été de même largement mobilisés puisque la position d'où l'on parle est déterminante dans l'interprétation que

l'on fait de la réalité sociale (Collins, 2001 ; Rich, 1984 ; Spivak, 1988). Ironiquement et bien que luttant contre le patriarcat et la marginalisation des femmes dans la société, les féministes occidentales ont pourtant elles-mêmes marginalisé les femmes racisées en adoptant une posture de référent principal et en les excluant dans leurs discours et analyses. Ces femmes ont longtemps jugé la question du privilège de la blancheur comme non pertinente, « comme si leur blancheur n'était pas pertinente socialement et comme si le racisme ne les concernait pas directement » (Dechaufour, 2008 : 108).

Cette pensée est partagée par bon nombre d'auteures féministes telles que Uma Narayan, Chandra Mohanty et bell hooks. Cette dernière dénonce d'ailleurs fermement le fait que la plupart des théories féministes émergent de femmes blanches privilégiées qui vivent au centre, et non en marge de la société. De ce fait, ces femmes blanches ont rarement conscience ou connaissance de la réalité des femmes racisées et d'une autre classe sociale. Pire, les auteures féministes occidentales faisaient preuve de condescendance et de racisme envers les femmes afro-américaines et, de façon plus générale, les groupes de femmes qui vivent quotidiennement dans l'oppression et la domination patriarcale (hooks, 1984 : 10). En réalité, ces femmes racisées étaient même contraintes au silence par les femmes blanches privilégiées et entendues uniquement quand leurs paroles allaient dans le même sens que les discours dominants. hooks (1984: 12) note que :

They [whites women] make us the 'objects' of their privileged discourse on race. As « objects », we remain unequals, inferiors. Even though they may be sincerely concerned about racism, their methodology suggests they are not yet free of the type of paternalism endemic to white supremacist ideology.

Ainsi, les féministes occidentales sont incapables de donner la parole directement aux autres groupes de femmes racisées et préfèrent parler en leur nom (quand elles en parlent tout court), car elles ne comprennent pas l'interconnectivité de l'oppression basée sur le sexe, la race et la classe sociale ou refusent de les prendre en compte dans

leurs analyses (une interconnectivité aujourd'hui connu sous la notion d'intersectionnalité). Le féminisme occidental est évidemment complexe, pluriel et paradoxal, et il est influencé au moins en partie - surtout depuis quelques années dans le monde francophone et depuis plus longtemps chez les anglophones - par l'afroféminisme mais aussi par des femmes musulmanes et autochtones, entre autres. Cela dit, plusieurs ont constaté que les féministes blanches restent dominantes autant dans les institutions militantes qu'universitaires (Hamrouni et Maillé, 2015). Si des efforts ont été fait depuis quelques années pour inclure davantage les femmes racisées dans les analyses féministes dominantes, cette intégration reste tout de même assez minoritaire et superficielle à notre sens. C'est pour cela que nous avons privilégié les œuvres de bell hooks et de Patricia Hill Collins car, bien qu'un peu datées, les analyses étayées demeurent pour la plupart d'actualité et pertinentes sur la question du cheveu crépu et des pratiques capillaires des femmes africaines-américaines.

Par conséquent les femmes noires-américaines se retrouvent doublement marginalisées d'une part, par la société patriarcale et d'autre part, au sein même des mouvements féministes dominants. Cette façon de raisonner des féministes occidentales n'est pas sans faire penser à la réflexion du philosophe Descartes qui base la reconnaissance d'autrui sur un raisonnement fondé par analogie. Cette approche présuppose que l'on ne reconnaît autrui que s'il nous ressemble (Descartes, 1641). Le reproche que nous faisons justement à cette manière de connaître autrui est son caractère foncièrement égoïste. Toutes les formes d'intolérance (racisme, sexisme, intolérance religieuse par exemple) que le féminisme cherche pourtant à combattre, ont pour cause le fait de ne pas respecter l'autre en tant que sujet partageant notre condition parce qu'il ne nous ressemble pas assez. À l'inverse, cette « reconnaissance égoïste » d'autrui peut également donner l'illusion de le connaître sous prétexte qu'on le trouve semblable à nous-mêmes, lui prêtant alors nos propres idées de façon abusive. Dans les deux cas, on ne reconnaît autrui que dans ce qu'il a de commun avec nous. À l'instar des féministes occidentales, les différences avec les femmes noires sont alors niées, quitte

à nier absolument l'autre s'il est trop différent, si ses luttes et sa réalité nous sont trop étrangères. Dans les mots de Nicolas Malebranche, « la connaissance que nous avons des autres hommes est fort sujette à l'erreur, si nous n'en jugeons que par les sentiments que nous avons de nous-mêmes » (1675 : 265). Ainsi, comme le rappelle Merleau-Ponty, les choses et les êtres, en particulier autrui, ne sont pas des objets à connaître absolument par l'analyse rationnelle : ce sont avant tout des phénomènes pour notre subjectivité (Merleau-Ponty, 1945). La connaissance d'autrui n'est jamais donnée d'emblée par une simple analogie avec nous-mêmes mais doit être une authentique découverte fondée sur l'échange et des interprétations sans cesse renouvelées. D'où la nécessité pour les féministes occidentales de ne pas maintenir une posture de référent principal s'exprimant au nom de toutes les femmes, mais de développer des analyses faisant état de savoirs situés (D'Aoust, 2010 : 349) en laissant les voix féministes issues des minorités ethniques s'exprimer directement sur leurs expériences.

C'est en ce sens que Narayan, s'inscrivant dans la même ligne de pensée que hooks et Mohanty, suggère aux féministes occidentales d'abandonner l'idée et l'espérance de « shared interests qua women » ou de « common forms of patriarchal oppression that cut across national boundaries » (1997 : 80). Elle souligne avec justesse que :

One of the 'dangers' of some forms of Western feminism is their all-too-singular focus on 'women's interests.'... a serious feminist commitment to attending to dimensions such as class, caste, race, or sexual orientation has to be a commitment to caring about how these factors adversely affect the lives of different groups of men as well as women (1997 : 79).

Selon elle, les féministes du Nord et du Sud pourraient par contre atteindre ensemble une compréhension politique de l'histoire coloniale (Narayan, 1997 : 80), ses impacts continus dans l'agenda politique et l'économie des pays occidentaux et du Tiers-monde, ainsi que ses effets sur les relations entre les nations. Pour ce faire, une historicisation scrupuleuse des cultures, traditions et identités nationales, en particulier

lorsque des savants occidentaux souhaitent écrire sur le Tiers-Monde est nécessaire (Grewal, 2001 : 103). Bien que l'illustration que développe Narayan s'adresse spécifiquement au contexte national culturel de l'Inde, ses principes de précautions sont aussi applicables aux féministes occidentales qui tentent de comprendre les problèmes des féministes du Tiers-Monde ou postcoloniales. Son ouvrage est ponctué de façon judicieuse de sa propre expérience en tant que femme originaire d'un pays du Tiers-Monde. Elle réfute la notion de *westernization*, selon laquelle le féminisme serait un concept uniquement occidental. Elle montre comment dans le monde postcolonial actuel, il n'est pas évident de séparer les éléments occidentaux de ceux non-occidentaux, étant donné leur imbrication. Elle note la façon dont « the selective, self-serving, and shifting ways in which certain social changes in Third-World contexts (notably, but not exclusively, those involving gender roles) are castigated as symptoms of « Westernization », while other changes are regarded as innocuous » (Narayan, 1997: ix). À ceux qui arguent que le féminisme postcolonial serait un discours importé de l'Occident, elle situe son propre développement en tant que féministe à son enfance lorsqu'elle était témoin de la souffrance de sa mère qui faisait face à un contexte culturel patriarcal. Cette douleur maternelle était instructive et « earlier than school and « westernization » call to rebellion that has a different and more primary root, that was not conceptual or English, but in the mother-tongue » (1997 : 8).

Chandra Mohanty rejoint bell hooks et Narayan dans la mesure où elle affirme que les discours féministes occidentaux ont tendance à adopter une posture de référent principal dans leurs réflexions sur les femmes des autres régions du monde et ne contextualisent pas par conséquent leurs analyses en fonction de leurs réalités et valeurs sociales (1988 : 62). Mohanty avait déjà critiqué quelques années auparavant cette tendance à l'universalisation des problématiques des approches féministes occidentales. Le travail de Narayan est toutefois une addition bienvenue puisqu'elle approfondit cette critique.

Ainsi, le féminisme noir dont il est question dans ce travail a pour objectif principal de mettre en perspective « les différents rapports de domination qui contraignent les femmes racisées » (Dechaufour, 2008 : 102) en plaçant au cœur de l'analyse l'expérience de la colonisation, de l'esclavage et du racisme. C'est dans la période qui s'étend de 1968 à 1980 que le féminisme noir est né et s'est développé, dans un contexte de mouvements des droits civiques, de *Black Power*, de déségrégation mais aussi de répression continue contre le *Black Panthers Party* et l'assassinat de Martin Luther King Jr. en avril 1968 (Falquet, 2006 : 79). Le *Third World Women's Alliance* (TWWA), qui a opéré entre 1968 et 1980 fut l'une des premières organisations fondées par les « femmes de couleur » en réponse aux théories essentialistes des premiers mouvements féministes et a ouvert la voie au féminisme chicana et au féminisme noir notamment (2006 : 9). bell hooks, dont on a parlé plus haut et Patricia Hill Collins en sont deux figures incontournables et ont montré dans leurs travaux à quel point l'articulation et l'imbrication du racisme et du sexisme dans la vie des femmes noires-américaines « rendai[ent] inopérante[s] l'analyse féministe égalitariste américaine et contribuai[ent] à les stigmatiser d'autant plus et à les éloigner du mouvement des femmes américain » (Dechaufour, 2008 : 102). D'ailleurs, hooks nous fait remarquer la manière pernicieuse dont les individus sont socialement amenés à raisonner en termes d'opposition plutôt que de complémentarité. En effet, être une femme noire se revendiquant comme féministe signifie qu'on fait le choix de lutter contre l'oppression basée sur le sexe en sacrifiant la lutte contre le racisme (hooks, 1984 : 29). « Rather than see anti-racist work as totally compatible with working to end sexist oppression, they are often seen as two movements competing for first place. All such questions are rooted in [...] the belief that the self is formed in opposition to an other » (1984 : 29). Il n'y a donc en réalité aucun choix à faire puisque le féminisme se bat en théorie contre tous types d'inégalités et d'oppressions sociales. Mais en pratique les faits sont autres puisqu'on observe une certaine hiérarchisation entre les différentes luttes contre les oppressions, la lutte contre le sexisme primant sur les autres pour les féministes occidentales.

Par ailleurs, tous les auteurs postcoloniaux s'accordent pour dire que le féminisme noir est indissociable du concept de race, comme l'observe Elsa Dorlin dans son *Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000* (2008). Et comme l'explique Michele Wallace, les femmes afro-américaines, constatant qu'elles n'ont ni leur place dans le discours sexiste du *Black Power* ni dans le courant féministe raciste blanc et bourgeois, prennent rapidement conscience de la nécessité de créer des « contre-récits » (Dorlin, 2008 : 183) et ainsi témoigner de leurs propres expériences afin de lutter contre cette double discrimination. Les auteures féministes Hazel Carby, Barbara Smith, Audre Lorde et y compris bell hooks reconnaissent la nécessité de trouver des ponts entre féminisme noir et féminisme occidental et de développer la solidarité politique entre les femmes. Cependant, elles se questionnent sur les limites de cette sororité (*sisterhood*) lorsque les femmes blanches, adoptant systématiquement des « présupposés eurocentriques et androcentriques » (Dorlin, 2008 : 168), refusent de reconnaître leur propre racisme et établissent une hiérarchisation entre lutte contre le sexisme et lutte contre le racisme quand ces deux luttes sont indissociables pour le féminisme noir.

En quête permanente de reconnaissance, de visibilité de leur négritude (Dorlin, 2008 : 77) et de leur expériences et histoires singulières de discrimination, les féministes afro-américaines ont développé « une politique qui soit antiraciste à la différence de celle des femmes blanches, et antisexiste, à la différence de celle des hommes noirs et blancs » (Dorlin, 2008 : 61). À raison : les femmes noires doivent combattre tout un ensemble d'oppressions liées à l'ethnicité, au sexe et à l'appartenance socioéconomique. Tandis que les féministes occidentales, dominantes dans le rapport de race, occupent par le fait même une position privilégiée qui leur a permis d'affirmer le caractère premier de l'oppression de sexe. Or, les auteures que nous avons vues relèvent avec justesse que pour les femmes racisées, le sexe n'est pas toujours le point de ralliement le plus pertinent (Dechaufour, 2008 : 109 ; Crenshaw, 1989 ; Collins,

2002). C'est justement cette articulation des concepts de race, de genre et de classe dans un même questionnement qui permet à la pensée féministe noire de se singulariser des autres approches (Antiope, 2009 : 425). Ces articles montrent la richesse et la complexité de la réflexion du féminisme noir, réflexion qui par ailleurs ne concerne pas uniquement les femmes noires mais permet de réfléchir à des questions essentielles pour l'ensemble de la pensée féministe. Toutefois, si les textes qui ont constitué l'anthologie de Dorlin sont enrichissants, elle occulte complètement les événements sexistes bien réels qui ont existé au sein-même des mouvements Noirs, ce qui est paradoxal puisque les textes qu'elle a sélectionnés insistent particulièrement sur la coexistence de ces deux phénomènes politiques dirigés contre les femmes afro-américaines et leur refus de prioriser une lutte au détriment de l'autre. Les auteurs de cette anthologie invitent plutôt leurs lecteurs et les féministes à mener conjointement ces deux luttes en question. Ceci est d'autant plus important sur la question du cheveu crépu des africaines-américaines car celui-ci est à la fois un symbole de féminité mais aussi de race en raison du passé colonial (Henderson, 2015 : 8). Ce passé en question a non seulement fait en sorte de marginaliser les types de beauté qui s'éloignent de la norme blanche dominante, elle a aussi creusé les divisions qui existent entre les femmes noires-américaines et euro-américaines (Patton, 2006 : 25).

1.2.2. Apports et pertinence de l'intersectionnalité

À l'aide des auteures citées précédemment, nous avons pu observer que toutes soulèvent la particularité de la situation des femmes noires, qui se retrouvent à un carrefour d'oppressions basée non seulement sur le genre, mais aussi sur la race et la classe sociale, de manière non exclusive. Comme l'a dit Caldwell, « Black women are the immediate, although not exclusive, physical and material representation of the intersection of race and gender » (Caldwell, 1991 : 372). Cette situation singulière - que nous abordons dans les paragraphes précédents - est appelée l'intersectionnalité, une approche développée en premier lieu par la juriste américaine Kimberlé Crenshaw

à la fin des années 1980. Avec ce terme, Crenshaw cherchait à donner un nom aux dilemmes stratégiques et identitaires que rencontraient certaines catégories de personnes subissant des formes combinées de domination et d'oppression aux États-Unis, en particulier les femmes noires. C'est pourquoi il nous a semblé particulièrement essentiel d'inclure le concept d'intersectionnalité dans notre cadre théorique.

En 1989, Crenshaw définit donc l'intersectionnalité comme « the various ways in which race and gender interact to shape the multiple dimensions of Black women's employment experiences » (1989 : 139). Tout comme plusieurs autres auteures vues précédemment, elle critique la tendance des théories féministes à considérer les notions de race et de genre comme appartenant à des catégories distinctes et mutuellement exclusives qui doivent être étudiées séparément dans l'analyse des enjeux du féminisme noir. Cette façon de faire corrompt les expériences des femmes noires et rend les analyses féministes très limitées. Il s'agit d'un « single-axis framework [that] erases Black women in the conceptualization, identification and remediation of race and sex discrimination by limiting inquiry to the experiences of otherwise-privileged members of the group » (Crenshaw, 1989 : 140). Cette focalisation sur les membres les plus privilégiées du groupe marginalise les autres femmes et engendre une analyse déformée du racisme et du sexisme, car seule une partie mineure d'un phénomène bien plus complexe sera étudiée et attribuée de manière erronée à l'ensemble du groupe.

En d'autres termes, ne pas adopter une approche intersectionnelle favorise implicitement la perspective des membres les plus privilégiés des groupes opprimés, à savoir « sex or class-privileged blacks in race discrimination cases ; race or class-privileged women in sex discrimination cases » (Allen, 2016). Ainsi, comme l'explique Crenshaw, « the intersection of racism and sexism factors into Black women's lives in ways that cannot be captured wholly by looking at the race or gender dimensions of those experiences separately » (1991 : 1244).

Crenshaw observe très justement, comme bell hooks avant elle, que cela contribue à la marginalisation, voire l'exclusion des femmes noires dans les discours féministes et politiques antiracistes étant donné qu'ils ne reflètent en général pas l'interaction des notions de race et de genre. Ainsi, toute analyse féministe qui ne prend pas en compte l'intersectionnalité ne pourrait faire état de la manière dont les femmes noires subissent diverses oppressions. Il ne suffit donc pas de juxtaposer ou d'ajouter les expériences des femmes noires au cadre d'analyse existant mais de le repenser et le revoir intégralement en ayant en tête l'imbrication et l'articulation des différentes catégories sociales (la race, le genre, la classe sociale) dans la production et la reproduction des inégalités sociales (Crenshaw, 1989 : 140). Hancock arrive aux mêmes conclusions et note que bien que ces catégories pertinentes doivent être examinées avec un intérêt égal, la relation parmi les catégories est une question empirique ouverte puisqu'elles n'auront pas systématiquement le même poids dans chaque contexte politique (Hancock, 2007 : 251). Une approche intersectionnelle ne doit pas se contenter d'additionner la somme des analyses sans prendre en compte leur intégration et interaction mutuelles mais doit observer les catégories aux différents niveaux d'analyses individuels et institutionnels (Bilge, 2009).

En outre, tout comme hooks, Crenshaw réalise que la valeur des théories féministes pour les femmes noires telles qu'elles sont articulées est considérablement réduite par le fait qu'elles proviennent d'une position blanche ou occidentale rarement reconnue comme telle :

Not only are women of color in fact overlooked, but their exclusion is reinforced when white women speak for and as women. The authoritative universal voice-usually white male subjectivity masquerading as non-racial, non-gendered objectivity- is merely transferred to those who, but for gender, share many of the same cultural, economic and social characteristics. When feminist theory attempts to describe women's experiences through analyzing patriarchy, sexuality, or separate spheres ideology, it often overlooks the role of race. Feminists thus ignore how

their own race functions to mitigate some aspects of sexism and, moreover, how it often privileges them over and contributes to the domination of other women (1989 : 154).

En conséquence, les théories féministes maintiennent des positions et postulats blancs et échouent donc à s'adresser aux femmes non privilégiées.

Les années suivant la publication des essais de Crenshaw sur l'intersectionnalité, ce cadre d'analyse est devenu extrêmement influent au sein des études féministes, de genre et sur la sexualité. Mais ce sera véritablement Patricia Hill Collins qui va enrichir l'approche intersectionnelle de Crenshaw. Étant l'une des théoriciennes majeures de la pensée féministe noire, elle utilise l'intersectionnalité pour éclairer les relations entre les aspects structurels, symboliques et quotidiens de domination dans les luttes collectives et individuelles dans divers domaines de la vie sociale. Ce qui distingue son livre de celui de Crenshaw et la rapproche davantage de hooks est notamment le fait qu'elle ne s'intéresse pas uniquement à l'oppression mais également à la résistance, l'activisme ainsi qu'aux politiques d'*empowerment* des femmes noires. Fondé sur une épistémologie féministe noire, elle met l'accent sur la relation entre pouvoir et savoir et se questionne sur l'idée d'un savoir foncièrement objectif et d'espaces neutres (Collins, 2002).

Plus encore, Collins montre le défi que représente le fait de combattre l'oppression intersectionnelle, en raison de la multiplicité des positions des agents sociaux et la simultanéité des multiples et intersectionnels lieux d'oppression qui rendent le lien entre domination et résistance extrêmement complexe. En effet, en fonction de leurs positions dans les structures et hiérarchies sociales, les individus et les groupes peuvent faire partie intégrante de ces systèmes d'oppression et reproduire la domination. Ainsi, pour Patricia Hill Collins, les individus peuvent à la fois être opprimés dans un contexte et oppresseurs dans un autre (Collins, 2002 ; Alinia, 2015: 2334), une situation également soulignée par hooks.

Dans son livre, Collins identifie cinq caractéristiques distinctives de la pensée féministe noire (Collins, 2002 : 24). Premièrement, le genre, la classe sociale, la race, la sexualité et la nation composent la « matrice de domination » aux États-Unis tout en encadrant aussi l'oppression et les luttes de femmes afro-américaines. Deuxièmement, la féminité noire-américaine en tant qu'identité collective se forme autour de la dialectique d'oppression et de résistance. Troisièmement, en tant qu'identité collective, les femmes afro-américaines ont des divisions et des différences internes, étant donné qu'elles sont, en tant qu'individus, placées différemment dans les structures sociales et les hiérarchies de classe sociale, mais aussi en matière d'orientation sexuelle, d'éducation, d'âge et de religion. Quatrièmement, malgré ces hétérogénéités internes, ces femmes partagent une conscience de groupe basée sur une mémoire collective, une histoire partagée et des expériences quotidiennes communes. Enfin, la dernière caractéristique concerne l'importance pour la pensée féministe noire de demeurer dynamique et constamment à la recherche de nouvelles idées afin qu'elle puisse opérer de manière effective et efficace en tant que projet de justice sociale (Collins, 2002 : 24-48).

Sur l'intersectionnalité, elle observe, tout comme bell hooks, que beaucoup de groupes subordonnés, en particulier les femmes noires qui font face à une oppression intersectionnelle, vont sacrifier leur lutte pour les droits des femmes au profit des luttes contre le colonialisme, le néocolonialisme, le racisme. Elle cite l'essayiste Nellie McKay, qui explique pourquoi les femmes noires-américaines demeurent silencieuses en ce qui concerne les questions sur le sexe et la sexualité :

In all their lives in America [...] black women have felt torn between the loyalties that bind them to race on one hand, and sex on the other. Choosing one or the other, of course, means taking sides against the self, yet they have almost always chosen race over the other: a sacrifice of their self-hood as women and of full humanity, in favour of the race (McKay, citée dans Collins, 2002 : 124).

Les revendications des femmes pour leurs droits ont souvent été considérées comme menaçant la lutte commune. Le fait de faire front commun contre un ennemi collectif en fermant les yeux sur les injustices internes marque la formation de ce que Collins décrit comme « a cohesive cultural context » :

The most cohesive cultural contexts are those with identifiable histories, geographic locations, and social institutions. Some can be so tightly interwoven that they appear to be one cultural context, the situation of traditional societies with customs that are carried on across generations, or that of protracted racial segregation in the United States where Blacks saw a unity of interests that necessarily suppressed internal differences within the category « Black » (2002 : 285).

D'ailleurs, bell hooks en parlait déjà dans son ouvrage *Talking Back : Thinking Feminist, Thinking Black*. Dès les premières pages et à travers son vécu, l'auteure expose la façon dont les femmes noires sont victimes de sexisme au sein de leurs propres communautés et dans la cellule familiale. En effet, elles sont sans ménagement poussées au silence, à l'invisibilité, à taire leurs idées voire à ne pas avoir d'opinions, toute tentative de dissidence étant sévèrement découragée et réprimée. Or, comme l'explique Collins, « maintaining the invisibility of Black women and our ideas not only in the United States, but in Africa, the Caribbean, South America, Europe, and other places where Black women now live, has been critical in maintaining social inequalities» (2002 : 3). C'est une oppression qui commence dès l'enfance et qui va durer toute leur vie. Il est intéressant d'observer que cette oppression des femmes n'est pas uniquement pratiquée par les hommes noirs : elle est perpétrée également par les femmes noires elles-mêmes, dont la mère, la grand-mère et la tante, par exemple. C'est peut-être l'une des pires formes d'oppression : celles qui sont maintenues par les opprimées elles-mêmes, qui deviennent à leur tour oppresseuses. Pour hooks, le féminisme permet aux femmes de retrouver leurs voix et aux femmes noires de briser leur silence et de s'exprimer, non pas en quantité, mais en qualité :

It is important that we speak. What we speak about is more important. It is our responsibility collectively and individually to distinguish between mere speaking that is about self-aggrandizement, exploitation of the exotic 'other', and that coming to voice which is a gesture of resistance, an affirmation of struggle (1988 : 18).

L'approche de Collins sur l'intersectionnalité, la relation entre oppression, résistance et les politiques d'*empowerment* ont permis de rendre ce concept plus accessible sans simplification excessive. On remarque que la dualité analytique macrosociologique et microsociologique est présente chez elle. Cela signifie que l'approche intersectionnelle doit se constituer sous forme d'un cadre d'analyse qui permet d'aborder et de répondre aux questions aussi bien macrosociologiques que microsociologiques. Comme l'explique Sirma Bilge, l'analyse intersectionnelle se manifeste sur deux niveaux. Au niveau microsocial, elle s'intéresse à l'imbrication des catégories sociales et des différentes sources de pouvoir et de privilèges, ce qui permet de cerner les effets des «structures d'inégalités sur les vies individuelles et les manières dont ces croisements produisent des configurations uniques» (Bilge, 2009 : 73). Au niveau macrosocial, elle se questionne sur les façons dont les « systèmes de pouvoir sont impliqués dans la production, l'organisation et le maintien des inégalités» (Bilge, 2009 : 73). Chez Collins, nous remarquons que cette dualité analytique se traduit par une distinction lexicale : elle utilise le mot intersectionnalité pour désigner les formes particulières que prennent les oppressions imbriquées dans l'expérience vécue des individus et l'expression « matrice de la domination » pour indiquer leurs organisations sociétales (Collins, 2002). Malgré tout, Collins fait partie des auteures qui cherchent à dépasser cette dualité macro et micro ou acteurs et structures, tout comme Nira Yuval-Davis (2006 : 196), par la complexification des niveaux d'analyse.

Plus récemment, Sirma Bilge a mis l'accent sur l'importance de ne pas figer l'intersectionnalité dans une direction définie mais plutôt de considérer l'intersectionnalité comme un « méta-principe ». Celui-ci doit être ajusté et complété

en fonction des champs d'études et des objectifs de la recherche, sans oublier d'en accepter les mises en application plurielles (Bilge, 2009 : 84-85). Pour finir, nous mentionnerons l'apport de Julia Jordan-Zachery, qui s'interroge sur la visée de l'approche intersectionnelle. Selon elle, et nous la rejoignons à ce sujet, l'intersectionnalité doit avoir un objectif qui transcende les considérations théoriques, académiques afin d'en faire un outil analytique qui décrit les comportements et le fonctionnement des groupes marginalisés (Jordan-Zachery, 2007 : 254-262). Et en effet, ultimement le but principal de l'approche intersectionnelle doit être la formulation d'un cadre politique de libération desdits groupes marginalisés et cela doit s'y ressentir. D'ailleurs, les premiers écrits sur le féminisme noir allaient clairement dans ce sens (bell hooks, Collins, Crenshaw).

En conclusion, l'existence d'une interaction entre la race, le genre et la classe chez les femmes noires est indubitable. Celle-ci découle factuellement et logiquement de l'examen de la structure de domination historique et contemporaine et des stéréotypes, mythes et images véhiculés sur la race et le genre (Caldwell, 1991 : 374). Par conséquent, un des postulats principaux du féminisme noir est la reconnaissance de la situation intersectionnelle des femmes noires. Le défi des analyses intersectionnelles est qu'en raison de leur complexité analytique, leur application concrète est difficile, puisqu'il faut analyser constamment « l'évolution de l'interaction entre la race, le genre et la classe, et non pas simplement identifier l'une des catégories comme étant dominante et négliger les autres » (D'Aoust, 2010 : 352). Ainsi comme l'explique hooks, il ne suffit pas de décider si je suis une femme ou si je suis noire, mais bien d'analyser le fait d'être une femme noire. Concernant le cheveu plus spécifiquement, il s'agira de nous demander dans quelle mesure les femmes africaines-américaines subissent à ce propos à la fois une oppression de genre, de race et de classe - bien que nous nous focaliserons davantage sur l'oppression de genre et de race - de la part de la société dominante et même au sein de leurs propres communautés. Dans la partie

suivante, nous présenterons nos principaux concepts : la symbolique du cheveu, le pouvoir, l'*empowerment* et enfin l'identité.

1.3. Présentation des concepts centraux

1.3.1. Le cheveu en tant que symbole et présentation

Avant de commencer, nous avons estimé utile d'expliquer dans notre mémoire les particularités du cheveu africain pour une meilleure compréhension du sujet. Nous naissons tous avec plus de 100 000 follicules capillaires, mais nos similarités s'arrêtent là (Davis-Sivasothy, cité dans Ellis-Hervey et al, 2016 : 871). Visuellement, le cheveu naturel africain est plus épais, bouclé et frisé que le cheveu blanc ou asiatique. Une autre spécificité du cheveu noir est qu'il nécessite un entretien et des soins particuliers. Ce cheveu est plus sensible à la manipulation et aux altérations chimiques, comme l'usage de sèche-cheveux et de défrisant. Ce qu'on entend par *natural hair* ou cheveu naturel est le cheveu qui n'a pas été altéré par des produits chimiques, en particulier ceux qui modifient le bouclage naturel (Thompson, 2009 ; Ellis-Hervey et al, 2016 : 872). Une troisième différence est qu'il y a une typologie spécifique aux cheveux des Afro-descendant-e-s. Par exemple, le cheveu de type 4, le dernier type, désigne la texture capillaire la plus bouclée de toute, la plus «crépue». Lui-même comporte trois sous-catégories : 4a, 4b et 4c, 4c étant les cheveux qui s'entortillent le plus sur eux-mêmes, celui aux boucles les plus serrées (Naturally Curly, 2015). Le type 4 est le type de cheveu le plus fragile de tous, avec le moins de couches de cuticules, ce qui signifie aussi que ce cheveu est plus sensible face au peigne, et que toutes sources thermique et chimique doivent être évitées (Ellis-Hervey et al, 2016 : 873). Cette catégorie est généralement spécifique aux Afro-descendant-e-s. À l'inverse, le type 1 représente le cheveu raide et est considéré comme le standard de beauté. Le type 2 désigne les cheveux ondulés, et le 3 les cheveux bouclés.

Dans les faits, le cheveu peut être perçu comme faisant partie intégrante de l'identité des femmes. Cependant pour les femmes noires, leur chevelure est non seulement un symbole de féminité mais aussi un symbole de race à cause du passé colonial (Henderson, 2015 : 8). Les effets de la colonisation et de l'esclavage - que nous analyserons plus en détail - ont fait naître de nouvelles façons d'apprécier ou de déprécier le cheveu africain en fonction des standards de beauté dominants. Et ces standards de beauté véhiculés en grande partie par les médias ne se sont pas construits ou adaptés à la grande diversité des femmes.

Most often the hair commercials show Euro American women tossing their bouncy, shiny, long, straight hair. [...] This image, while directed toward Euro American women, impacts African American women, because it is often not our image that becomes the vision and standard of beauty (Patton, citée dans Thompson, 2009 : 849).

Cette marginalisation de certains types de beauté qui s'écartent de la norme hégémonique étatsunienne est non seulement dévastatrice pour toutes les femmes, elle creuse en outre les divisions qui existent entre les femmes noires-américaines et euro-américaines (Patton, 2006 : 25). Ainsi, les individus, en particulier les femmes noires, consacrent un temps, de l'argent et une énergie considérables à essayer de se calquer sur un modèle de beauté souvent inaccessible pour elles du fait de leurs spécificités physiques (Ellis-Hervey et al, 2016 : 873). Les femmes noires en sont la parfaite illustration : pour des femmes ayant des cheveux naturellement très frisés voire crépus, rentrer dans le standard européen de beauté (c'est-à-dire posséder de longs cheveux lisses) peut s'avérer extrêmement difficile, coûteux et même impossible. Ce besoin de changer sa nature physique pour ressembler à l'idéal blanc est appris aux enfants noir-e-s par leurs parents dès le plus jeune âge et se transmet de générations en générations (Bellinger, 2007) :

I was about four or five years old and [...] my mom was combing my hair and it was tough because you know natural hair, I was getting my hair pulled every time and I would cry and cry [...] So, every morning I remember dreading getting my hair pulled. So, my mom actually said to me one time [...] there's this treatment you can do and your hair will be a lot easier to comb so it won't hurt as much [...] I've pretty much had my hair relaxed since then (Nicole, citée dans Thompson, 2009 : 844).

Ce rite de passage dans lequel les petites filles noires apprennent très tôt à défriser et lisser leur chevelure aura pour conséquence de les éloigner complètement de leur texture capillaire naturelle et de les pousser à croire que celle-ci a nécessairement besoin d'être altérée pour être présentable à l'extérieur du cercle familial et acceptée par la culture blanche dominante (Thompson, 2009 ; Ellis-Hervey et al, 2016 : 873).

Cependant, Donaldson fait une observation très juste dans son ouvrage. Pour elle, l'altération capillaire des femmes noires n'exprime pas nécessairement le désir d'être « blanche » ou la haine de soi, mais plutôt leur manière de « work within internalized beauty paradigms to attain one small piece of what society defines as beautiful » (Donaldson, 2012), ou parfois tout simplement une expression de leur créativité et de leurs envies (Patton, 2006 : 29 ; Jones et Shorter-Gooden, 2003 : 178).

Cela appuie les propos de la féministe noire Collins qui affirmait quelques années plus tôt que les femmes noires semblaient avoir adopté le langage et les façons de faire de leurs oppresseurs en dissimulant leurs vraies personnalités dans la sphère publique (au travail notamment), tout en étant davantage elles-mêmes dans la sphère privée (à la maison, dans leurs communautés, leur voisinage...) (Collins, 2002). Et effectivement, cela démontre que les femmes noires, conscientes des stéréotypes raciaux négatifs véhiculés à leur propos, vont choisir de se conformer le plus possible aux standards de beauté occidentaux à l'extérieur et dans le monde professionnel :

For Blacks, and particularly for Black women, such choices also reflect the search for a survival mechanism in a culture where social, political and

economic choices of racialized individuals and groups are conditioned by the extent to which their physical characteristics, both mutable and immutable, approximate those of the dominant racial group (Caldwell, 1991 : 383).

D'ailleurs, il est intéressant de noter qu'une étude récente menée aux États-Unis a montré que bien que certains participants blancs considèrent que leurs choix de coiffure ne sont pas importants sur le plan professionnel, aucun des participants issus de minorités ethniques n'a estimé que ces choix de coiffure sont simples et sans conséquences. La même étude révèle que dans leurs vies privées, les femmes noires-américaines préfèrent pour la plupart mettre en valeur leur cheveu naturel en portant des coiffures africaines comme les tresses, les nattes et les coiffures afro (Dumas et Rosette, 2007, p. 401-411). Par conséquent, « to provide a sense of normalcy and better position themselves, African American women often change how they look or behave to accommodate the varying codes of race, class, and gender » (Jones et Shorter-Gooden, 2003 : 86). Ceci rappelle la réflexion de Collins au sujet de l'adaptation différenciée des femmes noires selon la sphère privée ou publique.

1.3.2. Pouvoir

Le pouvoir est un concept central des approches féministes, et le féminisme noir n'y fait pas exception. C'est indéniable qu'une part considérable des théories féministes cherche à comprendre la construction et les causes de la subordination des femmes, à analyser les interactions entre le sexisme et les autres formes d'oppression comme le racisme et enfin à envisager des solutions individuelles et collectives afin de résister, voire mettre fin à ces oppressions (Allen, 2016 : 1).

De nombreu-x-ses auteur-e-s ont cherché à définir le concept de pouvoir. Là-dessus, deux écoles de pensée existent. La première définit le pouvoir comme le fait d'avoir la

possibilité de faire faire à quelqu'un ce que l'on souhaite (le pouvoir sur). Max Weber appartient à cette première école de pensée et définit le pouvoir comme « la probabilité qu'un acteur au sein d'une relation sociale sera à même d'imposer sa propre décision en dépit de toute résistance » (Weber, 1978 : 53). De façon similaire, Robert Dahl définit le pouvoir comme suit : « A détient du pouvoir sur B dans la mesure où il peut obliger B à faire quelque chose que B n'aurait pas fait autrement » (Dahl, 1957 : 202). Nous pouvons en retenir deux choses : d'une part, le pouvoir s'exerce dans le cadre d'une relation, ici entre A et B ; d'autre part, la contrainte est consubstantielle à l'exercice d'un pouvoir (Charmettant, 2006). Pour certains critiques comme le sociologue et théoricien Steven Lukes, Dahl échoue à capturer d'autres dimensions importantes du pouvoir, telles que la capacité d'un acteur à façonner les normes et les valeurs détenues par d'autres (Lukes, 2015 : 262).

La seconde école de pensée définit le pouvoir comme la capacité d'agir, de faire quelque chose (le pouvoir de). Pour Hannah Arendt, le pouvoir correspond à « la capacité humaine non seulement à agir, mais à agir de concert. Le pouvoir n'est jamais la propriété d'un individu ; il appartient au groupe » (1970 : 44). Il faut néanmoins appréhender cette lecture du pouvoir avec prudence. Le principal mérite de cette définition est de renouveler la conception relationnelle et de mettre l'accent sur le consentement de ceux qui sont appelés à interagir à travers l'exercice du pouvoir. Toutefois l'approche de Arendt ne tient pas suffisamment compte des manipulations dont le consentement apparent peut être le produit (Balzacq et al, 2014: 85). Au fond, le problème de ces caractérisations de Dahl et d'Arendt est qu'elles ne tiennent pas suffisamment compte des contraintes auxquelles doivent faire face les acteurs. Car l'exercice du pouvoir n'est pas inscrit dans un espace social vide de toute contrainte. Les règles, les coutumes, les positions institutionnelles, la répartition inégale des ressources matérielles ou symboliques affectent, à des degrés divers, l'exercice du pouvoir (Balzacq et al, 2014 : 68).

C'est pour cela que dans le cadre de ce travail, nous privilégions l'analyse foucauldienne du concept de pouvoir. Les travaux de Michel Foucault nous ont permis de considérer le pouvoir de manière plurielle. Foucault observe qu'il n'existe pas qu'un seul pouvoir dominant mais bien des pouvoirs multiples, relationnels et diffus comme une « constellation d'étoiles » qui doivent être analysés dans toute sa microphysique (Foucault, 2001 ; Charlier et al, 2007 : 9). Ensuite, ces pouvoirs ne dérivent pas d'un pouvoir central. Enfin, Foucault ne conçoit pas les pouvoirs comme ce qui s'exprime uniquement sous une forme négative et n'a pour fonction première que d'empêcher, d'interdire et de dominer. Il se les représente plutôt dans leur forme positive en tant que « producteurs d'une efficacité, d'une aptitude, [...] d'un produit » (Foucault, 2001 : 187), de subjectivités assujetties (Daoust, 2013 : 65). Le pouvoir est productif des sujets et constitutif des divers et complexes processus d'interaction entre les individus. Il y a dépassement de la conception classique du pouvoir. Celui-ci n'est pas monolithique et ne s'opère pas du haut vers le bas. Il n'y a donc pas pour Foucault un pouvoir unique et omnipotent mais plutôt un ensemble de rapports de forces, de stratégies, de pratiques. C'est ce qui lui fera dire que « la société est un archipel de pouvoirs différents [...] où s'entrecroisent différentes formes de domination et d'assujettissement localisées, hétérogènes et relativement autonomes ». (Foucault, 2001 : 1006). Il n'est donc pas surprenant que l'approche de Foucault du pouvoir a été la plus influente auprès des théoriciens du pouvoir depuis quelques décennies, en particulier chez les féministes (voir, par exemple, Allen, 1996 ; Butler, 1997 ; Diamond and Quinby, 1988 ; McLaren, 2002 ; McNay, 1992).

Chez Foucault, le pouvoir ne se possède pas mais s'exerce, et il existe une relation forte entre pouvoir et savoir. Ils ne doivent pas s'étudier distinctement car ils se constituent, se produisent et s'engendrent réciproquement (Kasula, 2015 : 66-67). Et c'est cette réciprocité, indissociable et inéluctable, sans primat de l'un ou de l'autre, qui permet de saisir le sens de l'affirmation de Foucault : « Il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne

constitue en même temps des relations de pouvoir » (Foucault, 1975 : 36). En d'autres termes, un nouveau savoir engendre une nouvelle classe d'individus ou d'institutions qui peuvent exercer un nouveau type de pouvoir (Kasula, 2015 : 68). Ainsi donc Michel Foucault, mais également Michel Serres, nous font accéder à ce postulat fondamental selon lequel il est impossible que le pouvoir s'exerce sans savoir, et que le savoir n'engendre pas le pouvoir (Serres, 1974 : 85). À noter toutefois que Foucault n'a pas été le premier à démontrer l'existence d'une corrélation entre pouvoir et savoir. Dès le début de son livre, Patricia Hill Collins évoque, dans la première publication de *Black Feminist Thought* (1990), Maria W. Stewart, la première femme noire à prononcer des conférences publiques dont il reste des traces écrites. Considérée comme une pionnière en matière d'activisme et femme noire de surcroît, elle déclara le 27 février 1833 à l'*African Masonic Hall* de Boston aux femmes noires : « turn [your] attention to knowledge and improvement : for knowledge is power » (Collins, 1990 : 4). Ces assertions de Stewart, Collins et Foucault sont d'ailleurs visibles au sein du mouvement Nappy : le renouveau des questions identitaires des communautés noires a enclenché un réveil des consciences et l'abandon de bon nombre de pratiques capillaires nocives et historiquement dégradantes, obligeant ainsi les entreprises de cosmétiques à revoir leurs gammes de produits.

Par ailleurs, si la domination masculine exprime le pouvoir des hommes sur les femmes, celles-ci exercent également un pouvoir sur les hommes, bien que moins visible et indirect (Charlier et al, 2007 : 9). D'ailleurs pour Foucault, les femmes ne sont point dénuées de pouvoir, ce qui n'est pas sans rappeler les propos de bell hooks. Elle dit : « the suggestion that women must obtain power before they can effectively resist sexism is rooted in the false assumption that women have no power » (hooks, 1984 : 90). D'ailleurs, elle illustre son affirmation en argumentant sur le pouvoir économique des femmes, toutes races et classes sociales confondues, à travers l'exemple du boycott. Elle considère que si toutes les femmes s'organisent pour boycotter l'électricité sur une période déterminée, par exemple, en cessant de regarder

la télévision notamment et en achetant que des produits de première nécessité dans le but de protester contre l'exploitation des femmes, alors ces actions auraient eu des impacts politiques et économiques certains. Ce qu'elle affirme est avéré, car quand les femmes noires contemporaines ont pris conscience de la nocivité tant dans la symbolique que pour leur santé de leurs produits capillaires (la soude présente dans les défrisants par exemple), une partie considérable d'entre elles a tout simplement arrêté de les acheter. Or, les femmes noires sont les premières consommatrices de produits cosmétiques, et de loin (Mintel, 2013). En conséquence, les multinationales cosmétiques telles que Olive Oil, constatant la chute catastrophique de leurs ventes ont été contraintes de s'adapter pour ne pas faire faillite. Aujourd'hui, le changement est visible dans les rayons cosmétiques des supermarchés et parapharmacies ne serait-ce qu'en Amérique du Nord : des étagères entières sont dédiées aux produits capillaires naturels destinés aux cheveux crépus (Henderson, 2015 : 2). Donc le pouvoir est là, mais encore faut-il qu'elles en aient collectivement conscience et aient la volonté de mener la lutte de front. Malheureusement, elles n'ont bien souvent pas conscience des différentes formes de pouvoir qu'elles ont à leur disposition (hooks, 1984 : 92). Mais hooks va encore plus loin en proposant de définir le pouvoir non pas comme la domination et le contrôle des hommes sur les femmes - et donc d'insister sur l'impuissance de ces dernières et proposer des solutions sans changer la structure sociale existante comme le font certaines auteures féministes, ce qui améliore ainsi la situation matérielle de certaines femmes mais maintient surtout le statut quo -, mais de repenser et redéfinir le pouvoir tout en modifiant la structure patriarcale dominante actuelle. En effet, sans cette restructuration du système, les femmes ne font que reproduire les mêmes schémas de domination masculine lorsqu'elles tiennent des positions de pouvoir (hooks, 1984 : 84-89) :

Some women's liberationists encouraged women to believe that their individual achievements of success, money, and power (especially in spheres historically dominated by men) advance feminist movement. These women need to know their success has little impact on the social status of

women collectively and does not lessen the severity of sexist oppression or eliminate male domination. Their individualism is dangerously narcissistic when it leads them to equate personal success with radical political movement. Individual achievements advance feminist movement if they serve the interests of collective feminist struggle as well as satisfying individual aspirations (hooks, 1984 : 92).

Néanmoins et bien qu'ardue, la résistance est possible. Et à la lumière des propos de hooks, le postulat foucauldien prend tout son sens : « là où il y a du pouvoir, il y a de la résistance » (Foucault, cité dans Marteu, 2011 : 66). Dès lors, on peut même réciproquement en déduire à l'instar de Lila Abu-Lughod que là où il y a de la résistance, il y a du pouvoir (Abu-Lughod, citée dans Marteu, 2011 : 66). Ainsi, la résistance serait un « diagnostic du pouvoir » (Marteu, 2011 : 66), dans la mesure où les actes de résistance s'inscrivent dans le système de pouvoir et de contraintes en interagissant et évoluant avec lui. L'analyse faite par Lila Abu-Lughod se base sur ses recherches menées auprès de la tribu bédouine égyptienne des Awlad'Ali. Elle s'oppose à la vision orientaliste et totalisante des femmes arabes comme victimes absolues du patriarcat et de la domination masculine. Lughod identifie plusieurs formes « traditionnelles » de résistance des femmes bédouines, telles que leur réappropriation et maîtrise des espaces dédiés aux femmes (les hammams, l'intérieur de leurs maisons, par exemple) et leurs résistances contre les mariages arrangés. Elle identifie également des formes nouvelles de résistance chez les Bédouines sédentarisées, comme la consommation de masse ou le port de vêtements islamiques. (Abu-Lughod, 1990 : 41-55). Son analyse s'adapte au contexte des mouvements noirs-américains des droits civiques des années 1960 et 1970 mais également au mouvement Nappy contemporain, où s'observe de la même façon une reconfiguration des différentes formes de résistance et des rapports de pouvoir dans un système néolibéral et un contexte de mondialisation. Dans ce contexte, les femmes noires-américaines investissent plus massivement l'espace public étatsunien, notamment par l'éducation, le travail, les médias et, plus récemment, les réseaux sociaux.

1.3.3 L'*empowerment* : définition et usages

Le mot *empowerment* est utilisé dans de nombreux contextes et par de nombreuses organisations. Il existe diverses interprétations de ce terme, apparu dès les années 1960 aux États-Unis, en raison de sa large diffusion. Cependant et bien qu'il soit souvent utilisé dans les études et travaux de développement, il a rarement été défini. Toutefois, Charlier propose la définition suivante :

L'*empowerment* est considéré comme le processus d'acquisition « de pouvoir » au niveau individuel et collectif. Il désigne chez un individu ou une communauté, d'abord la capacité d'agir de façon autonome, mais également les moyens nécessaires ainsi que le processus pour atteindre cette capacité d'agir, de prise de décision dans ses choix de vie et de société (2007 : 10).

Le concept de pouvoir est à la base de la notion d'*empowerment*. S'inspirant de la notion foucauldienne de pouvoir, plusieurs institutions féministes et ONG de développement telles que le *Disabled Women's Network* (DAWN) et l'*Oxford Committee for Famine Relief* (OXFAM) identifient quatre types de pouvoir. Le premier, dont nous avons parlé plus haut dans cette section, est le « pouvoir sur ». Ce pouvoir implique des rapports de domination ou de subordination, mutuellement exclusifs, et s'exerce sur un individu. Il suscite des résistances, passives comme actives. Le deuxième est le « pouvoir de », soit la capacité de prendre des décisions, gérer des problèmes, d'avoir de l'autorité et d'accomplir des choses. Cette notion renvoie donc aux capacités intellectuelles (savoir et savoir-faire) ainsi qu'aux moyens économiques (l'avoir). Le troisième est le « pouvoir avec ». Ce pouvoir social et politique met l'accent sur la notion de solidarité, la capacité de s'organiser dans le but de mener des mobilisations collectives afin de négocier et de défendre un objectif commun. Collectivement, les individus ont conscience qu'ils ont du pouvoir lorsqu'ils s'organisent et s'unissent dans la poursuite d'un objectif commun. Enfin, le « pouvoir

intérieur » se réfère à l'estime de soi, à la conscience de soi, de son identité (savoir être). Ce pouvoir permet à l'individu d'influencer sa vie et de proposer des changements (Oxaal et Baden, 1997 : 1 ; Charlier et al, 2007 : 10).

Nous pensons donc, comme Marteu, que l'*empowerment* a comme objectif la capacité de contrôle sur sa vie et de réaliser des choix ainsi que l'acquisition de pouvoir, en priorité le « pouvoir de », le « pouvoir avec » et le « pouvoir intérieur » (Marteu, 2011). De plus, l'*empowerment* inclurait les capacités individuelles comme collectives qui permettent « de gagner un espace sociopolitique, d'accéder aux moyens et de les contrôler » (Charlier et al, 2007 : 11). Il s'inscrit donc sur deux niveaux : le premier concerne la capacité de changement personnel de chacun, homme ou femme, et le second par rapport au changement politique et social. L'*empowerment* posséderait également quatre aspects : « l'avoir », soit le pouvoir économique, y compris l'accès à l'information, à la formation, aux centres de santé ; «le savoir et le savoir-faire », soit les connaissances, compétences et raisonnements ainsi que leurs applications concrètes; « le vouloir », soit le pouvoir interne, la force psychologique, les valeurs, les peurs, la confiance et l'image de soi, la conscience de son projet de vie et des défis de sa communauté ; enfin « le pouvoir », soit la possibilité de prise de décisions, la responsabilité, la liberté d'actes, de choix et d'user de ses ressources (Charlier et al, 2007 : 13).

Dans notre cas d'espèce, nous avons jugé que le concept d'*empowerment* s'applique très bien au mouvement Nappy et aux mouvements afro-américains des années 1960 en ce qu'ils ont cherché à s'affranchir des canons de beauté occidentaux dominants, à réaffirmer leur estime de soi et à développer leurs propres codes de beauté qui reconnaissent et magnifient leurs spécificités physiques collectives. Ainsi, les pratiques capillaires de survie et issues de l'esclavage telle que le défrisage (qui consiste à lisser chimiquement et donc à altérer de façon semi-permanente la fibre capillaire), auparavant considérées comme un acte nécessaire et normalisé ont subi un changement

de perception radical auprès d'une importante partie des communautés noires. Par contre, on retrouve dans les deux mouvements les caractéristiques de l'*empowerment* : « le pouvoir de » (aujourd'hui et depuis l'avènement du mouvement Nappy, des millions de femmes noires du monde entier revendiquent leur retour aux sources africaines et ont cessé l'utilisation de défrisants capillaires); « le pouvoir avec» (les femmes afro-descendantes ont montré leur capacité à se mobiliser pour cette cause commune, en organisant régulièrement des conventions, rencontres et festivals sur le cheveu crépu et ont ainsi développé un important réseau d'entraide qui ne s'embarrasse plus des frontières avec l'avènement d'Internet et des réseaux sociaux) et enfin « le pouvoir intérieur » (diminution progressive des notions de «good hair» et « bad hair », un complexe d'infériorité hérité de l'esclavage et de la colonisation, explosion visible du nombre de femmes afro-descendantes arborant un Afro ou des coiffures naturelles dans les rues ou s'identifiant comme Nappy). Tout ceci est le signe patent d'une réaffirmation identitaire autant individuelle que collective.

1.3.4 Identité

Tout d'abord, il importe de rappeler que les individus grandissent et se construisent à travers la communication et les interactions avec les autres. Et c'est à travers ces échanges que les normes sociales sont acquises et intériorisées et que les individus forment leur identité, constamment en évolution (Goffman, 1959). Ainsi, notre savoir et identité dépendent fortement des différentes institutions entrées à notre contact, en premier lieu la famille, l'entourage et l'école. C'est donc à travers ces échanges que nous réussissons à comprendre la société dans laquelle nous évoluons de même que notre position à l'intérieur de celle-ci. Les interactions, verbales et non verbales contribuent à la construction de notre identité (Goffman, 1959 ; Garrin, 2016 : 17). Avec l'âge et au contact de nos pairs, des idéologies, sentiments et compétences plus complexes se développent, et l'identité se forme continuellement. « It is from this

continued interaction that social guidelines and meanings, stereotypes, and assumptions develop and are sustained by recognition of institutions of power » (Garrin, 2016 : 18). Et c'est à travers tous ces repères que les individus commencent à s'identifier et se définir aussi bien à l'interne que par rapport aux autres. Appliquées au corps, ces interactions vont permettre à l'individu d'acquérir les normes sociales et culturelles admises sur une grande variété de domaines, tels que les vêtements et les styles de coiffures socialement acceptés. « All of this information indoctrinated both purposefully and subconsciously, determines actions and reactions, creating appearance and values related to it » (Garrin, 2016 : 19).

Or, l'une des particularités de l'identité des femmes noires est, comme l'ont souligné Kimberlé Crenshaw et Patricia Hill Collins, le fait qu'elles se retrouvent à un carrefour d'oppressions basées non seulement sur le genre, mais aussi sur la race et la classe sociale (Crenshaw, 1989 ; Collins, 2002). Comme nous l'avons vu dans ce travail, les théories féministes dominantes considèrent les notions de race et de genre comme appartenant à des catégories distinctes qui doivent être étudiées séparément. Cela contribue à la marginalisation voire l'exclusion des femmes noires dans les discours féministes et politiques antiracistes puisqu'ils ne reflètent en général pas l'interaction des notions de race et de genre (Crenshaw, 1989 : 140 ; hooks, 1984). Or, la situation de l'individu en fonction de son genre, sa classe, sa sexualité, sa religion entre autres vont façonner leur être (Garrin, 2016 : 14).

Patricia Hill Collins va donc analyser avec justesse dans *Black Feminist Thought* (2002) la manière dont les « controlling images » (comprendre les images, concepts et stéréotypes raciaux négatifs développés par le groupe dominant à l'encontre des groupes subordonnés), héritage de l'esclavage et la colonisation, affectent les femmes noires dans leur vie quotidienne. Elle cite la poète noire Maya Angelou qui raconte dans son autobiographie la façon dont elle a amèrement réalisé que « the only way she could become truly beautiful was to become White » (Maya Angelou, citée dans

Collins, 2002 : 99). Collins examine dans son livre comment la discrimination, les oppressions et le racisme sont intrinsèquement liés à l'identité des Africain-e-s-Américain-e-s et ont contribué à l'intériorisation par ces derniers de ces stéréotypes raciaux extrêmement péjoratifs. Les exemples les plus marquants de ces stéréotypes sont la hiérarchisation de la couleur de peau ou le colorisme (plus on a la peau claire, plus on est valorisé par le groupe dominant et même par son propre groupe dominé), et la valorisation du cheveu lisse (Henderson, 2015 : 4). Avant le mouvement Nappy contemporain, il était rare de voir une femme noire à la peau foncée arborant de surcroît un Afro ou des *Dreadlocks* à la télévision, au cinéma ou dans les publicités. Conséquemment, le message reçu par les femmes noires était que celles d'entre elles à la peau claire ou métisse étaient plus belles que celles à la peau foncée. De même, celles qui ont un type de cheveu se rapprochant le plus du type blanc (donc lisse) ont de beaux cheveux. Le beau est donc associé exclusivement à ce qui est considéré comme tel par la culture blanche occidentale.

Cette hiérarchisation est issue de la période esclavagiste, durant laquelle la dégradation de l'identité des esclaves africains passait par une anonymisation physique et la confiscation de tout objet leur permettant de s'identifier. Le corps ainsi martyrisé ne devait porter aucun signe distinctif autre que celui imprimé dans la chair par le maître. Ainsi, historiquement et après l'esclavage, les Afro-descendant-e-s devaient supprimer tout ce qui se rattachait à leur « identité noire » (les signes externes et internes) s'ils souhaitaient avancer dans l'échelle sociale. Ils devaient donc adopter « White, « upper class behaviors », demeanor, and dress, in order to be credible or appear socially proper » (Jones et Shorter-Gooden, 2003 : 83). Avec le temps, ces images ont façonné la perception des Afro-Américain-e-s qui ont fini par les rendre légitimes. (Dumas and Rosette, 2007 ; Henderson, 2015 : 7). Ainsi, les opinions de leurs familles, de leurs pairs, des figures populaires et des médias ont fortement contribué à forger l'identité des femmes noires (Henderson, 2015 : 4).

Au-delà de cette nécessité de paraître appropriées au regard des normes blanches, les femmes noires-américaines étaient obligées de lutter constamment et simultanément contre l'oppression basée sur le genre (Collins, 2002). Pour s'adapter à ces normes et ainsi mieux se positionner sur l'échelle sociale, ces femmes devaient souvent changer leur aspect physique, leur comportement, afin de se conformer aux divers codes raciaux, de genre et de classe (Jones et Shorter-Gooden, 2003 : 86). En plus de devoir se conformer aux idéaux du groupe blanc dominant, les femmes noires-américaines devaient également trouver leur place au sein de leur propre groupe marginalisé. Jones et Shorter-Gooden appellent cela des « home codes », des règles comportementales au sein des communautés noires définies non seulement par la race, mais aussi par le genre et la classe (2003 : 83). Bien que ces « home codes » dictent les règles dans les espaces afro-américains, ils sont le résultat direct d'idées intériorisées et provenant du groupe dominant et donc fortement guidées par des valeurs et normes hégémoniques. Et si tous les groupes sociaux ont un certain code (de conduite, vestimentaire, capillaire ou autres) interne qui les rassemble et les constitue, la douloureuse histoire commune des Afro-descendant-e-s est telle que leurs codes intensifient leur esprit communautaire (Garrin, 2016 : 21). Par contre au 20^e siècle, lors de l'avènement des mouvements des droits civiques, le processus inverse est à l'œuvre, et consiste à « rendre visible les traces d'Afrique autrefois dissimulées derrière des assignations identitaires exogènes » (Fila-Bakabadio, 2009 : 39). À ce moment-là, l'identité afro-américaine est, pour la majeure partie de cette communauté, liée à la reconnaissance et la réappropriation de leurs racines africaines. Ce sont tous ces phénomènes politiques, économiques et sociaux et tant d'autres qui sont autant de problématiques d'importance pour les communautés noires, minées par leur contexte et histoire particulière, que le féminisme blanc dominant échoue à saisir, comprendre, et inclure dans leurs analyses.

En conclusion, il nous a semblé opportun d'étudier la question des pratiques capillaires des femmes noires-américaines avec les lunettes du féminisme noir, car il prend en compte et inclut les réalités et spécificités culturelles, sociales et historiques des

femmes racisées, ce qui n'était pas le cas des approches féministes traditionnelles qui les marginalisaient voire les supprimaient. En effet, les théories féministes occidentales ont tendance à adopter une posture de référent principal dans leurs réflexions sur les femmes des autres régions du monde sans jamais contextualiser leurs analyses en fonction des réalités et valeurs sociales de ces autres femmes (Mohanty, 1988 : 62). Par conséquent, celles-ci ne peuvent se retrouver dans de tels discours. De plus, leur position de femmes noires les rend victimes d'une oppression sexiste et raciste, étant donné que le cheveu crépu appartient à un imaginaire raciste en tant que trait négroïde et qu'en tant que femme, elles font l'objet d'une pression sexiste visant leur apparence (Roots, 2014). Les féministes occidentales, dominantes dans le rapport de race, occupent par le fait même une position privilégiée qui leur permet d'affirmer le caractère premier de l'oppression de sexe (Dorlin, 2008 : 61).

Cependant grâce à un *empowerment* progressif, les femmes noires-américaines se libèrent de plus en plus des standards de beauté occidentaux intériorisés par le biais de siècles d'endoctrinement et imposent graduellement leurs propres idéaux de beauté, plus adaptés à la texture capillaire noire. Elles se réapproprient leur pouvoir, en particulier « le pouvoir de », « le pouvoir avec » et « le pouvoir intérieur », ce qui leur permet de s'affranchir des complexes esclavagistes de « good hair » et de « bad hair », de développer leur estime de soi et de décider, tant au niveau individuel que collectif, d'accepter et d'embrasser leur texture capillaire. Bien entendu, le chemin reste encore long, car il s'agit de siècles d'endoctrinement ancrés dans les esprits collectifs noirs qui ont contribué à forger l'identité des femmes afro-descendantes, qu'elles en aient conscience ou non. Dans le prochain chapitre, nous ferons un important retour historique afin de tenter de mieux comprendre les origines des comportements capillaires singuliers des Afro-descendant-e-s.

CHAPITRE II

L'HISTOIRE DU CHEVEU AFRO-AMÉRICAIN : ENTRE OPPRESSION ET RÉSISTANCE

D'aucuns pensent que discuter du cheveu est une activité triviale et dénuée d'intérêt, cependant rien n'est plus faux. Dans le cas du cheveu africain, celui-ci renferme une culture riche, au sens propre, tel que les anthropologues eux-mêmes le définissent, c'est-à-dire l'ensemble des modèles acquis et appris de comportements et de pensées (y compris les rituels, le langage, la mémoire et l'évolution) qui aident un groupe donné à s'adapter à son environnement (Byrd et Tharps, 2014). On comprend donc à travers cette définition que le cheveu africain est bien une culture. Mais depuis le 16^e siècle, avec la découverte du « Nouveau Monde », la mise en esclavage des Noir-e-s d'Afrique, et le choc des cultures qui en a découlé ont été à l'origine d'une nouvelle échelle de valeurs favorisant le colon européen et de la disparition de cette culture du cheveu africain. C'est ainsi que les caractéristiques physiologiques qui s'éloignent du type « Blanc », à savoir la peau foncée et le cheveu crépu, ont été associées par les Occidentaux à une infériorité intellectuelle, sociale et morale. À partir de là, des siècles d'esclavage et de traumatismes loin de leurs terres natales ont réussi à faire rompre tout lien entre l'Afro-descendant-e et ses glorieuses pratiques et traditions capillaires ancestrales. Ce-tte dernier-e va développer de nouvelles pratiques afin de survivre dans ces milieux hostiles. Or, ces pratiques, devenues collectives, ont fini par être intériorisées et par dépasser le cadre de la survie pour devenir la nouvelle norme

acceptable à l'intérieur même des communautés afro-américaines, et ce même après l'abolition et la fin de la ségrégation légalisée. Selon la sociologue Juliette Sméralda, une pratique devient collective, et donc extérieure à l'individu, lorsqu'elle est intériorisée par les individus sous la forme de schémas de pensées, de perceptions inconscientes et d'actions motrices pouvant s'exercer en dehors du contrôle formel des individus (Sméralda, 2004 : 5). Autrement dit, des pratiques imposées de l'extérieur finissent par devenir spontanées au point que l'individu qui les adopte croit en être l'auteur (Boltanski, 1971 : 217)

Partant de là, ce chapitre historique est structuré essentiellement autour de quatre questions principales. Quelle était la place du cheveu dans l'Afrique précoloniale et en quoi l'esclavage va-t-il dénaturer le rapport de l'Africain à son cheveu ? Deuxièmement, comment la position spécifique des femmes afro-américaines en tant que membres d'un groupe marginalisé, à la fois par la race, par la classe et par le sexe, leur a fait subir une expérience intersectionnelle de leurs cheveux, qui s'est notamment traduite par la pratique du défrisage ? Ensuite, comment l'identité collective des Afro-Américain-e-s, et plus particulièrement des femmes a-t-elle pu se construire au sein des mouvements idéologiques *Black Power* ? Enfin, dans quelle mesure les cheveux des Afro-Américaines ont-ils été vecteurs de résistance et d'*empowerment*, mais également de conformité face aux normes de beauté dominantes ?

Pour ce faire, nous examinerons en premier lieu les pratiques capillaires qui avaient cours en l'Afrique occidentale précoloniale, ce qui correspond au début du 15^e siècle chrétien. Il nous semble impossible, en effet, de jeter un regard objectif sur la pratique de défrisage sans contextualiser et saisir l'importance et la place du cheveu dans les sociétés africaines. Par la suite, nous nous pencherons sur l'impact de l'esclavage sur les Afro-Américain-e-s, qui a totalement transformé leur perception d'eux-mêmes, de leur corps et notamment de leur cheveu, et qui a à terme engendré des comportements et pratiques capillaires qui prédominent encore de nos jours. Enfin, nous analyserons

le grand impact des mouvements des droits civiques et *Black Power* de la fin des années 1960 et 1970 ainsi que l'avènement de la pensée « Black is beautiful » sur le changement de perception des Afro-Américain-e-s d'eux ou d'elles-mêmes et de leurs racines africaines. Cette période fut rythmée par le militantisme et la solidarité communautaire dans un but de résistance face aux puissances dominantes et de lutte pour l'égalité.

Les nombreux emprunts faits aux trois ouvrages de Ayana Byrd et Lori Tharps, *Hair Story : Untangling the Roots of Black Hair in America*, Willie Morrow et son *400 Years Without a Comb* et Juliette Sméralda et son *Peau noire, cheveu crépu, l'histoire d'une aliénation* s'expliquent par la rareté des sources historiques sur la question du cheveu africain. C'est donc à partir de ces ouvrages de référence que nous réalisons la synthèse que constitue l'essentiel de ce présent chapitre.

2.1 Le cheveu en Afrique de l'Ouest au début du 15e siècle

2.1.1 Fonction informative et de régulateur social

Au début du 15e siècle, le cheveu africain avait une fonction informative dans la majorité des pays de l'Afrique de l'Ouest. Dans les sociétés Wolof, Mendé, Mandingo et Yoruba, le cheveu faisait partie intégrante d'un système de langage complexe. Par exemple, les coiffures servaient à indiquer le statut marital, l'âge, la religion, l'identité ethnique, les origines géographiques, la richesse et le rang des individus dans la communauté (Byrd et Tharps, 2014). Il n'était pas rare de pouvoir identifier l'appartenance familiale des personnes rien qu'en observant leur coiffure : en effet, dans plusieurs cultures, chaque clan avait son propre et unique style de coiffure. Le peuple Kuramo du Nigéria était reconnaissable grâce à leur coiffure unique et singulière qui consistait à se raser intégralement la tête en ne laissant qu'une mèche de

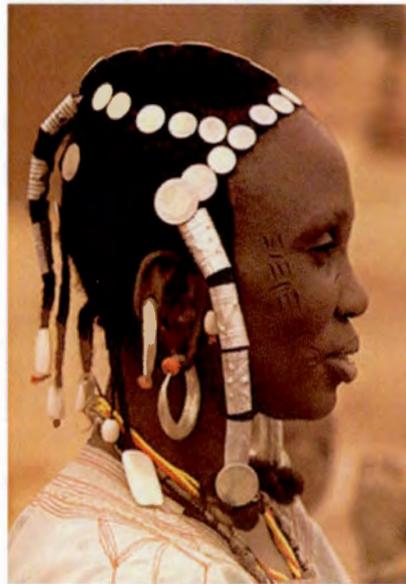
cheveux au sommet du crâne. Chez les Wolofs au Sénégal, les jeunes filles qui n'étaient pas encore en âge de se marier se rasaient partiellement la tête pour exprimer ce fait. Une femme récemment séparée de son mari ou veuve ne devait apporter aucun soin à ses cheveux pendant une période donnée dans le but de repousser les hommes, car une tête négligée était un anathème pour le sexe opposé dans la plupart des sociétés africaines. Traditionnellement, les dirigeants des communautés – hommes comme femmes - étaient davantage mis en valeur par des coiffures plus élaborées et seuls les rois et reines ou l'équivalent pouvaient porter des coiffe-têtes (Byrd et Tharps, 2014 ; Morrow, 1973 : 17-22).

2.1.2 Fonction esthétique

Le cheveu africain avait également une visée esthétique tout aussi importante dans l'Afrique précoloniale. Comme l'écrit l'anthropologue sierra-léonaise Sylvia Ardyn Boone, « west African communities admire a fine head of long, thick hair on a woman. A woman with long, thick hair demonstrates the life-force, the multiplying power of profusion, prosperity, a 'green thumb' for raising bountiful farms and many healthy children » (Sylvia Ardyn Boone, citée dans Byrd, 2014). Mais la longueur, la brillance et le volume n'étaient pas les seuls critères esthétiques ou cosmétiques recherchés chez les femmes : la propreté et la coquetterie des cheveux et l'élaboration de la coiffure étaient aussi cruciaux pour être attirant pour le sexe opposé. Il était aussi attendu des hommes qu'ils maintiennent leurs cheveux propres et soignés, peu importe leur coiffure.



Fulani woman, East Africa (Sudan)
Photo: Afrika Museum
Berg en Dal, Netherlands



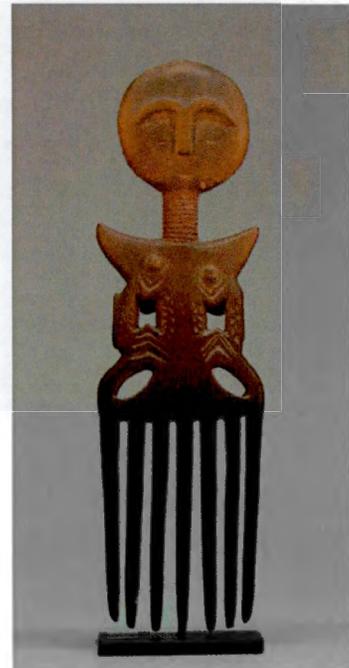
Fulani woman, West Africa
(Mali or Burkina Faso)
The Creative Museum, France

Femmes Fulani arborant des coiffures sophistiquées avec des ornements (Afrika Museum ; The Creative Museum, non datées)

Les coiffures exotiques et sophistiquées étaient non seulement répandues et communes, elles étaient également la norme (Morrow, 1973 : 17) chez les Africain-e-s. Avant leur déportation, ils-elles avaient des pratiques esthétiques, des soins du corps et des cheveux ainsi que des accessoires extrêmement élaborés et adaptés à leur environnement et à leur structure capillaire (Sméralda, 2014). Il existait donc un véritable art du tressage de la chevelure, partout en Afrique. D'ailleurs, si la réalisation de coiffures aussi élaborées dans les cultures africaines était possible, c'est en partie la texture unique du cheveu africain qui le permettait. Comme l'observe l'historien John Thornton, « the tightly spiraled hair of Africans makes it possible to design and shape it in many ways impossible for the straighter hair of Europeans » (Thornton, cité dans White et White, 1995 : 50). Par conséquent, si les cheveux peuvent jouer un rôle important dans la vie des personnes de toutes races, pour les personnes d'ascendance

africaine, ce rôle est amplifié en raison de la nature et de la texture uniques du cheveu noir (Johnson et Bankhead, 2014 : 87).

Et l'outil principal de ces hommes et de ces femmes était le peigne africain, qu'ils confectionnaient eux-mêmes et qui était parfaitement adéquat et adapté pour les soins de leurs cheveux. Comme le décrit Morrow, « the comb, carved from hard wood, was a work of art. The teeth were perfectly round, as though fashioned by machine, and impeccably smooth. This was so that the teeth would not snag the hair » (1973 : 20). La pointe des dents du peigne était arrondie de façon à ne pas blesser le cuir chevelu tout en étant suffisamment résistante pour ne pas se briser pendant utilisation. Au-delà de son utilisation pratique, le peigne était un objet précieux, dessiné et décoré avec art et souvent incrusté de pierreries (Sméralda, 2004 : 75).



Style de peigne pouvant être confectionné dans l'Afrique subsaharienne précoloniale (Ken Kamer, 1974).

Pour finir, il est important de souligner l'existence d'une relation de pouvoir genrée et patriarcale dans les sociétés africaines précoloniales. D'abord, ces sociétés étaient

patriarcales dans la mesure où, si la femme avait parfois une certaine influence concernant l'organisation de la famille et de son foyer, elle n'avait que rarement un pouvoir politique ou décisionnel. Ces sociétés n'étaient pas structurées autour d'un pouvoir détenu par des femmes mais bien par des hommes. Par contre, elles étaient bien souvent matrilineaires, signifiant que la descendance, l'héritage, la succession s'effectuaient selon la lignée des femmes. C'était par exemple le cas de la société Ashanti, où le mariage était également matrilocal, c'est-à-dire que l'époux vient résider dans la famille de sa femme, et les parents de la mère exercent une autorité sur les enfants de cette dernière (Radcliffe-Brown, 1972 ; Malongte, 2017). Les Ashantis étaient régis par un roi, appelé Asantehene, dont la nomination était matrilineaire. Il est nommé sur les conseils de la reine-mère, l'Ohemmea, à laquelle on fait recours en dernière instance en cas de litige. Cependant, c'était le seul personnage féminin de la société ashanti qui disposait d'un certain pouvoir politique (Radcliffe-Brown, 1972).

D'autre part, les sociétés africaines étaient régies par des codes genrés, où la femme et l'homme sont soumis à des critères de beauté, de virilité et de féminité très importants et spécifiques à leurs cultures. Cependant, ils s'exprimaient autrement que dans le patriarcat occidental. Le respect de ces normes va définir la place des individus dans la société. Par exemple, chez les Mendé, les hommes se rasaient en général la tête à ras ou presque, et seules les femmes laissaient pousser leurs cheveux (Ardyn, 1990 : 138). De ce fait pour cette ethnie, la beauté des cheveux devenait un trait exclusivement féminin. Et plus la femme avait une chevelure fournie et soyeuse, plus elle était jugée féminine et admirée par tous. Cette polarisation d'un attribut physique basée sur le genre est à la base des normes esthétiques mendé. Plus la femme s'éloigne physiquement de l'apparence d'un homme, plus est-elle considérée comme étant belle (Ardyn, 1990 : 96). Par contre, si ces sociétés africaines étaient soumises à des codes genrés, la dimension raciste n'y existait pas - bien qu'il pouvait exister des préférences d'une ethnie à une autre pour les peaux plus claires ou plus foncées - et c'est ce qui va changer avec le colonialisme. C'est ainsi que pendant plus de mille ans, les Africain-

e-s ne connaissaient aucune autre couleur de peau ni aucun autre type de cheveu que les leurs. « Black skin, kinky hair was their world, their universe. The wide nose, thick lips, ebony skin, curly hair were elements of beauty and regarded as such » (Morrow, 1973 : 19). Ces codes sociaux ont été détruits par les colons européens afin d'effacer l'africanité et l'humanité des esclaves pour en faire des objets. C'est ainsi que les rapports de genre préexistants ont été détruits (Dorlin, 2008).

2.1.3 Fonction spirituelle

Le cheveu comportait aussi une dimension spirituelle dans la plupart des civilisations africaines. Pour les Yoruba, les cheveux se positionnant au point le plus élevé du corps humain signifie qu'ils sont le plus proche du divin, du paradis, facilitant ainsi la communication avec les Dieux et les esprits (Byrd et Tharps, 2014). À cause de cette croyance, les coiffeurs étaient souvent considérés comme les plus dignes de confiance et détenaient une position privilégiée dans la vie communautaire. C'est aussi pour cette raison que dans certaines cultures, l'on confiait sa tête uniquement à un membre de la famille. En ces temps et jusqu'à aujourd'hui, certains peuples croient aux pouvoirs surnaturels du cheveu, et de la possibilité de jeter des sorts à une personne lorsqu'on détient un cheveu lui appartenant. Pour les Mendé, proposer de coiffer quelqu'un était une façon d'offrir son amitié à un individu (Byrd et Tharps, 2014).

Par conséquent le cheveu n'a jamais eu des considérations purement esthétiques pour les peuples d'Afrique de l'Ouest. Leurs significations spirituelles, sociales et esthétiques ont toujours fait intrinsèquement partie de leur sentiment d'identité, « de ce qui fondait l'Être des Africains ou de ce qu'ils voulaient devenir » (Sméralda, 2004 : 75). C'est pour cela que les significations culturelles et sociales des coiffures africaines ne devraient pas être ignorées. Le fait que ces rituels et croyances sur le cheveu soient encore pour la plupart toujours présents dans certaines sociétés africaines

traditionnelles contemporaines est la preuve manifeste de la force de ces cultures africaines. Et ce sera justement ce sentiment d'identité que les esclavagistes européens vont tout faire pour supprimer.

2.2 La traite négrière : du ressentiment au déni du cheveu crépu

2.2.1 Une perte totale et collective de l'identité et des codes de beauté africains durant l'esclavage

Les premiers explorateurs européens sont arrivés sur la côte ouest-africaine en 1444. Dans les premiers temps, une entente et une coopération cordiales s'installèrent, les voyageurs échangeant des armes, du textile, de l'alcool entre autres contre de l'or, de l'ivoire et parfois même un petit nombre d'esclaves (Byrd et Tharps, 2014). Cependant, dès le début du 16^e siècle, les Espagnols, les Allemands, les Portugais, les Anglais et les Français ont commencé à conquérir de nouveaux territoires en Amérique du Nord, en Amérique du Sud et dans les îles du Caraïbes. Le manque de main-d'œuvre pour cultiver ces nouvelles acquisitions leur a rapidement posé un grand problème. Les colonisateurs européens décidèrent donc de faire davantage appel à la main d'œuvre africaine. C'est ainsi qu'un immense réseau de traite humaine débuta, les Européens débarquant plusieurs fois par année sur la côte occidentale africaine et emportant des milliers d'autochtones. Pour faire face à la demande de plus en plus importante et tirer parti de la richesse apparemment inépuisable des Européens, les cités-États d'Afrique de l'Ouest les plus puissantes ont multiplié leurs raids sur les plus petites nations de l'intérieur du pays qui cherchaient à vendre des esclaves (Byrd et Tharps, 2014). Parfois, certains rois, comme ceux du Dahomey (actuel Bénin), étaient très impliqués dans le commerce d'esclaves. Le royaume entier a fondé sa prospérité du 17^e jusqu'à la première moitié du 19^e siècle sur le commerce des esclaves, vendus aux négriers. Vers 1750 par exemple, le roi du Dahomey Tegbessou vendait près de 10 000 esclaves

chaque année aux négriers (Yoder, 1974 : 417). Cette traite humaine dura pendant près de 400 ans et on estime aujourd'hui que plus de 20 millions d'hommes, de femmes et d'enfants ont été enlevés par la force, enchaînés et déportés dans des navires négriers, souvent à partir de l'île de Gorée. La plupart des captifs étaient des jeunes entre 10 et 24 ans (Byrd et Tharps, 2014). À peine dans les navires, les marchands d'esclaves commencèrent à raser la tête de leurs nouveaux esclaves, hommes et femmes confondus, à la demande des Européens. Le rapport inédit de dominant-dominé débuta ainsi. Étant donné les profondes significations du cheveu dans les sociétés africaines, ce rasage complet de têtes fut la première mesure que prirent les colons européens pour effacer la culture de l'esclave et ainsi changer la relation entre celui-ci et ses cheveux (Ellis-Hervey et al, 2016 : 871). Or le cheveu était un symbole important pour l'africain et faisait partie intégrante de sa culture, de sa construction et représentation identitaire. Comme nous l'avons vu, les significations culturelles, sociales, esthétiques et spirituelles étaient centrales et l'entretien du cheveu constituait une activité à part entière des sociétés africaines (Martial, 2018 :14). Séparer les individus de leurs familles et de leurs communautés et les marquer au fer rouge renforcèrent davantage leur aliénation, leur déshumanisation et leur séparation de leurs cultures d'origine.



Des Africains arrachés à leur terre sont enchaînés et entassés dans la cale d'un navire négrier. Après la traversée de l'Atlantique, ils seront esclaves dans le Nouveau Monde (Rischitz, 1835).

Ainsi déportés dans des conditions inhumaines, 15% des Africain-e-s moururent durant la traversée. Comme l'explique la sociologue Juliette Sméralda lors d'une conférence sur le cheveu crépu en 2016, « ces personnes captives ont eu le temps d'expérimenter l'idée du sale, l'idée de se sentir sale », en raison du fait que l'équipage du navire négrier ne leur donnait ni les moyens ni l'occasion d'entretenir leur hygiène corporelle un minimum. Par conséquent, ni les hommes ni les femmes ne pouvaient prendre soin de leur apparence physique, des considérations d'ailleurs insignifiantes comparées aux supplices qu'ils-elles subissaient. Or, la longue traversée vers les Amériques pouvant durer de nombreux mois, les cheveux rasés des Africain-e-s avaient le temps de repousser mais sans entretien aucun, ils étaient de fait dans un état déplorable à leur arrivée (Martial, 2018 : 14).

Débarquant affaiblis moralement, psychologiquement et physiquement, séparés de leurs familles et privés de leur identité capillaire, les Mandingues, Wolof, Yoruba, Fulanis, Ibos et Ashantis entrèrent dans le « Nouveau Monde » tels des biens anonymes, conformément aux intentions des Européens (Morrow, 1973 ; Ellis-Hervey et al, 2016: 871). C'est ainsi qu'a commencé la perte d'identité des esclaves africains. Des Africain-e-s ayant des identités, des appartenances culturelles wolofs, fulanis et mandingues sont entrés dans les navires négriers, mais c'est un peuple esclave non identifiable qui est sorti sur les rives des Amériques (Johnson et Bankhead, 2013 : 88).

Ce fut à l'occasion de cette rencontre dramatique entre Blanc-he-s et Noir-e-s durant laquelle ces derniers n'avaient d'autres choix que de subir les humiliations qui leur étaient infligées que le « germe de l'infériorité » fut semé chez l'Africain (Morrow, 1973 : 50 ; Sméralda, 2004 : 94). Arraché à l'environnement qui conférait à l'esthétique africaine sa pleine expression, l'Africain fut empêché de transmettre et de perpétuer son sens de la beauté, de sa propre valeur, de l'estime de soi acquis à travers la reconnaissance des siens (Sméralda, 2004 : 94). Désormais, la seule stratégie dont il

sera investi dans sa condition d'esclave consistera à assurer sa survie (Morrow, 1973 : 52).

Une fois arrivés dans le « Nouveau Monde », les Africain-e-s étaient pour la plupart vendus à nouveau pour travailler dans des plantations d'agriculture (sucre, coton, tabac notamment). Souffrant de sous-nutrition, de traitements inhumains, de torture et d'exploitation innombrables, travaillant 7 jours par semaine jusqu'à épuisement, ils n'avaient guère de temps de se soucier de leur apparence. Le dégoût qu'ils lurent sur le visage des Blancs à la vue de leur apparence physique ne leur laissèrent pas de répit cependant (Morrow, 1973 : 41). Et c'est pour ne plus revivre ce mépris, ce rejet, qu'ils vont entreprendre tous les moyens possibles pour faire disparaître le trait négroïde gênant, leur cheveu crépu. Il s'agira d'abord de les cacher de la vue du Blanc en portant un couvre-chef, un chiffon, en attendant de pouvoir l'effacer par le défrisage, qui ne sera inventé que bien plus tard. Et c'est à compter de l'adoption et de l'imposition du couvre-chef par les esclavagistes que le cheveu crépu ne quittera plus son statut de stigmaté (Sméralda, 2004 : 86).

De plus, ne trouvant pas de peignes adaptés (Morrow, 1973 : 19), leurs cheveux, auparavant longs, épais et en bonne santé devenaient emmêlés, infectés et rêches, en somme, incoiffables. Sans leurs peignes, huiles et recettes de cheveux indigènes, les Africain-e-s étaient incapables de s'occuper d'une partie d'eux ou d'elles-mêmes (Johnson et Bankhead, 2013 : 87).

C'est la perte de cet instrument [le peigne africain], d'autant plus précieux qu'il est indispensable au soin du cheveu crépu, qui va désolidariser les Noir-e-s de la nature de leurs propres cheveux, qu'ils ne seront plus considérés que comme « difficiles à coiffer ». [...] L'Africain fut arraché à son peigne lorsqu'il fut arraché à sa terre natale et ainsi, dépossédé d'un symbole culturel irremplaçable, héritage et accessoire de sa culture de la beauté (Sméralda, 2004 : 75).

Pour Willie Morrow, l'un des évènements qui a mené à ce qu'il appelle « bondage of black hair » (Morrow, 1973 : 23) ou l'asservissement capillaire, est la perte du peigne africain. En effet, comme il l'explique, le peigne africain était un outil essentiel à l'entretien des cheveux qui demande des soins et des techniques particulières du fait de la nature unique du cheveu négroïde. Morrow explique que le manque d'outils adaptés à l'entretien du cheveu africain était une autre source de haine de soi des Noir-e-s. Non seulement les esclaves utilisaient-ils des produits dangereux pour la santé tels la graisse d'essieu et de porc, les peignes à petites dents de leurs maîtres blancs causaient d'importants dommages à la tête (Morrow, 1973; Kelley, 1997 : 345).

Black children learned early in life that the [European] comb hurt and got tangled in curls. So painful was this experience to black boys and girls, that they avoided getting their hair combed whenever possible [...]. The eagerness to avoid this necessary grooming was passed on from generation to generation of children to this day. The truth was never told to them—that the comb, the European comb, was not designed for them (Morrow, 1973 : 49).

En guise de solutions, ils avaient deux choix : se raser continuellement la tête ou se servir des outils qu'ils utilisent pour démêler la toison des moutons et des chèvres comme peignes, ce qui était particulièrement dur pour les femmes, comme se rappelle une ancienne esclave Jane Morgan : « We carded our hair cuz we never had no combs, but the cards they worked better [...]. We used the cards to card wool with also, and we just wet our hair and then card it. The cards had wooden handles and strong steel wire teeth » (Morgan, citée dans Byrd et Tharps, 2014), ce qui malheureusement les exposait à de nombreuses infections de teignes et toutes sortes d'insectes et de parasites dues aux conditions désastreuses d'hygiène. Souvent, les esclaves dissimulaient leurs cheveux sous un chiffon pour éviter les réactions de dégoût de la part de leurs maîtres (Morrow, 1973 : 23-27). Ce dernier fait est révélateur, car dans les sociétés précoloniales africaines, le port de foulards n'était pas du tout une pratique

répandue, le but étant toujours d'exposer fièrement les coiffures sophistiquées, pas de se cacher.

Dans ces nouvelles contrées majoritairement habitées par des individus à la peau pâle et à la chevelure raide, les cheveux africains étaient perçus comme repoussants et inférieurs aux cheveux des Européens. Les maîtres d'esclaves demandaient souvent aux enfants de considérer leurs cheveux comme de la laine et encourageaient les jeunes esclaves à les détester. La plupart des personnes blanches préféraient qualifier les cheveux africains de « laine » de façon dérogatoire (Byrd et Tharps, 2014). En 1850, le scientifique Peter A. Browne déclara que les Afro-Américain-e-s et les « Caucasienn-e-s » devaient appartenir à deux espèces distinctes puisque selon lui, ces derniers avaient des cheveux alors que les premiers avaient non pas des cheveux mais de la laine sur la tête (Sieber et Herremans, 2000, cités dans Bellinger, 2007 : 63). Dès lors, une fois qu'il fut décidé que l'idéal de beauté féminin requiert d'avoir des cheveux longs et raides avec des traits de visage fins, les propriétaires blancs d'esclaves se mirent à rendre pathologiques les traits africains tels que la peau noire et les cheveux crépus dans le but de démoraliser et rabaisser davantage les esclaves, en particulier les femmes:

Black women began to perceive themselves as ugly and inferior [...] and if you believe you're inferior, then you're much easier to control. On the part of the slave owners, [...] this brainwashing was not accidental, but deliberate. When the slave women internalized the slave owner's racist rhetoric, which was almost inevitable, it wasn't long before they passed the pathology on to their sons, daughters, and future generations (Joy DeGruy Leary, cité dans Byrd, 2014).

Pire encore, l'ensemble des problèmes que connurent les esclaves à cause de leur chevelure (difficulté à les entretenir, stigmates et rejet engendrés chez les Blancs) finirent par engendrer des effets psychologiques, qui seront encore plus dévastateurs que les causes elles-mêmes : ils ont fini par intérioriser l'aversion que leurs cheveux et

leur couleur de peau inspiraient aux Blancs. « La conviction d'être définitivement ridicules ne les quittait-elle plus, entretenue qu'elle était par leur exposition permanente aux sarcasmes des Blancs qui les ridiculisaient en jugeant leurs traits outrageants et inacceptables » (Sméralda, 2004 : 95). Cela les affecta tellement qu'ils étaient désormais incapables de trouver quelque forme de beauté à leurs cheveux crépus, pire, ils devinrent leurs propres oppresseurs et commencèrent à mener une longue et âpre guerre à leurs cheveux. Cela a eu pour conséquence d'effacer de leur mémoire le prestige dont bénéficiait le cheveu crépu dans leur terre d'origine, l'Afrique (Morrow, 1973 : 99). Ils-elles ne surent plus regarder celui-ci qu'avec le mépris que leur manifestait les Blancs, et qu'ils alimentaient davantage en puisant sur leur haine de soi (Sméralda, 2004 : 96). La mentalité forgée pendant l'esclavage s'était cristallisée, et les habitudes d'autodénigrement et de pratiques capillaires dénaturalisantes seront acceptées et intégrées sans aucune remise en question (Sméralda, 2004 : 96).

Malgré l'intention claire des propriétaires d'esclaves de briser le moral des Africain-e-s, certains résistèrent néanmoins et choisirent d'arborer fièrement leur crinière indomptable dans un geste de résistance. À travers cela, on constate que l'action de porter ses cheveux naturels pour défier le colon et revendiquer la conscience et la fierté identitaires a débuté durant l'esclavage et a eu dès lors une dimension et une signification politique qui seront continuellement perpétuées. Ainsi,

Hair that was worn long and bushy [...] emphasized and even flaunted its distinctive texture [and] may have been an affirmation of difference and even of defiance, an attempt to revalorize a biological characteristic that White racism had sought to devalue (White et White, 1995 : 47).

Avant que le commerce transatlantique ne soit interdit en Amérique du Nord en 1808, faisant écho à l'embargo du Parlement anglais sur la traite des Noir-e-s en 1807, une nouvelle culture afro-américaine distincte s'était déjà développée.

This new culture became an intriguing mixture of African traditions and those developed in the Americas as a means for survival. Blacks from different parts of Africa combined their beliefs, their music, and their languages while borrowing from the European culture to create a commonality (Johnson et Smith, cités dans Byrd et Tharps, 2014).

Cela nous permet de revoir la discussion sur le pouvoir et plus précisément sur les trois conceptions du pouvoir selon Dahl, Arendt et Foucault, exposées au chapitre précédent. Il est commun de penser l'esclavage à l'image de Dahl, c'est-à-dire que le maître exerce un pouvoir total sur l'esclave (pouvoir de vie et de mort, pouvoir de revendre tout enfant né parmi ses esclaves par exemple) tandis que ce dernier ne dispose d'aucun pouvoir et lui est totalement soumis (Dahl, 1957 : 202). Selon Orlando Patterson (1982: 1), l'esclavage est l'une des formes les plus extrêmes de domination quasi-totalitaire du point de vue du maître, et d'impuissance totale du point de vue de l'esclave. En somme, l'esclavage est « the permanent, violent domination of natively alienated and generally dishonored persons » (1982 : 1). Or, malgré un contexte aussi clairement coercitif et institutionnalisé - car le maître a du pouvoir en tant que maître et propriétaire d'esclaves mais aussi et surtout parce que la loi lui donne ce pouvoir -, les actions de sabotages, les révoltes des esclaves nous rappellent la vision de Foucault selon laquelle là où y a du pouvoir, il y a de la résistance (Foucault, 1976 : 125), sans que celle-ci ne soit extérieure au pouvoir. Il n'y a pas un pouvoir unique et omnipotent mais plutôt un ensemble de rapports de forces, de stratégies, de pratiques. Donc le pouvoir s'inscrit dans une logique de résistance (Marteu, 2011 : 66). Et ces résistances, selon Foucault, « ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir » (1976 : 126).

Cette résistance des esclaves prenait parfois une forme d'extrême violence, que ce soit en luttant contre des maîtres brutaux, en mettant en place des rébellions à grande échelle ou même en commettant leur propre suicide et parfois ceux de leurs enfants (Kaplan, 2007 : 100). Nous rejoignons Kaplan lorsqu'elle conçoit la violence comme

un type de pouvoir productrice de sens et de sujets par son application et est « embedded in the situated practices of agents in different places and different kinds of places, including the body, the home, the state, and the antebellum plantation (2007 : 96). Les esclaves rebelles se sont réappropriés la violence qui était à la base la méthode de domination de prédilection du maître pour en faire l'instrument de leur propre libération et ont ainsi fait de la mort un puissant acte politique (2007 : 96). L'Afro-Américain et abolitionniste David Walker exprime avec passion ce sentiment dans son livre *An Appeal to the Coloured Citizens of the World* (1830 : 17) :

Had I rather not die, or be put to death, than to be a slave to any tyrant, who takes not only my own, but my wife and children's lives by the inches? Yea, would I meet death with avidity far! far!! in preference to such servile submission to the murderous hands of tyrants.

Par conséquent, le choix de la mort était un acte politique de refus de vivre dans des conditions que Patterson (1982 : 3) appellent la « mort sociale », c'est-à-dire une situation dans laquelle un individu n'est pas reconnu par la société dominante et ses institutions comme étant un être humain à part entière. Ainsi, on leur refusait d'avoir une structure sociale indépendante ou même des droits puisque l'esclave n'est perçu qu'en tant que représentation (1982 : 4) et propriété du maître sans pouvoir d'autodétermination. Cette mort sociale de l'esclave africain s'est mise en place dès sa capture, lorsqu'il-elle perd son identité à travers des pratiques telles que le rasage de tête, le changement de leur nom, l'imposition d'un code vestimentaire. C'est pour cette raison que mener des rébellions ou se donner volontairement la mort leur donnait le sentiment de récupérer du pouvoir sur leur vie. D'ailleurs, les femmes esclaves n'étaient pas en reste concernant la violence et la résistance extrême, sous forme de révoltes, de meurtres, de suicide et même d'infanticides (Kaplan, 2007 : 101). Un exemple tragique de cette résistance est le cas de Celia, une jeune esclave de 19 ans qui tua son maître en 1855 quand elle ne pu, après cinq années de viol, le convaincre d'arrêter alors qu'elle était enceinte de son deuxième enfant – tous deux ayant comme père le maître (McLaurin, 1991 ; Kaplan, 2007 : 101). Et malgré le fait que la législation

de l'État du Missouri criminalisait déjà le viol à l'encontre des femmes, le juge à l'instruction jugea cet argument irrecevable étant donné que les esclaves noires n'étaient ni visées ni protégées par cette mesure (McLaurin, 1991 : 107-108).

Avec la fin de l'importation de nouveaux esclaves et la mise en place de mesures plus « clémentes » envers eux-elles (par exemple le dimanche qui devint jour de repos et de recueil spirituel), ces dernier-e-s avaient désormais davantage de temps pour s'occuper d'eux-elles, et en particulier de leur chevelure. « The only time the slaves had to comb their hair was on Sunday. [...] They would comb and roll each other's hair and the men cut each other's hair. That all the time they got » (Williams, cité dans Byrd et Tharps, 2014). Ce changement s'explique par le fait qu'après plus de 150 ans d'esclavage, les maîtres d'esclaves se sont rendus compte de la nécessité de mieux traiter leur « investissement » en prenant davantage soin de leurs esclaves. Cela ne signifiait en aucun cas qu'ils étaient enclins à les considérer comme des êtres humains, mais tout simplement qu'ils avaient compris qu'ils devaient prendre soin de leurs « biens » afin de maintenir leur valeur marchande (Morrow, 1973 : 31).

Cependant, en l'absence de forums publics ou privés où le cheveu africain pouvait être célébré, et du fait de la difficulté pour les Africain-e-s qui sont né-e-s et qui ont grandi dans la servitude et la méconnaissance de leurs origines d'apprécier et d'être fiers de leurs cheveux, les coiffures commencèrent à se modifier pour imiter les styles occidentaux. Vu l'apologie de l'homme blanc du cheveu raide, les hommes comme les femmes afro-américain-e-s cherchèrent des solutions pour lisser leur chevelure. Il y avait notamment la méthode qui consistait à appliquer de la graisse (en général de porc ou d'oie) ou du beurre sur les cheveux et se servir d'un couteau à beurre chauffé comme fer à lisser. La technique la plus corrosive pour les cheveux qui fut inventée (et qui existe jusqu'à présent) était la soude, mélangée avec des pommes de terre pour atténuer son effet caustique. Cette concoction, une fois appliquée sur les cheveux les rendait

lisses de façon semi-permanente mais était aussi très dangereuse à cause de sa corrosivité (Byrd et Tharps, 2014 ; Morrow, 1973 : 72-78).

Cette quête frénétique du cheveu lisse n'était cependant pas uniquement d'ordre esthétique. D'une part, les Européens, concevaient beaucoup d'enfants avec les esclaves. Ces derniers, étant de teint clair, avaient la possibilité de passer pour blancs et donc d'élever leur statut social et économique (et de parfois gagner leur liberté si leur maître et accessoirement père les affranchi) à condition d'avoir les cheveux lisses ou, à défaut, rasés. « Essentially, the hair acted as the true test of Blackness, which is why some male slaves opted to shave their heads to try to get rid of the genetic evidence of their ancestry when attempting to escape to freedom » (Byrd et Tharps, 2014). D'autre part, être de teint clair et arborer une chevelure plus « disciplinée », plus lisse, plus proche donc du physique et de l'idéal européens, signifiait généralement que l'esclave aurait droit à un meilleur traitement (par exemple des travaux moins durs à l'intérieur de la maison du maître, une meilleure nourriture, une éducation, et parfois même la possibilité d'être libéré à la mort du maître) (Morrow, 1973 : 51 ; Byrd et Tharps, 2014; Ellis-Hervey et al, 2016 : 871).

Cette préférence eut pour conséquence une hiérarchisation se développant au sein même de la structure sociale de l'esclave. Ainsi, plus les esclaves étaient de teint clair avec des cheveux ondulés, voire lisses (obtenant le qualificatif de « good hair »), mieux étaient-ils-elles traité-e-s, alors qu'à l'inverse plus ils-elles étaient noir-e-s avec des cheveux crépus (signifiant « bad hair ») plus ils-elles étaient rabaissé-e-s et astreint-e-s aux tâches les plus dures (Banks, 2000 : 28; Ellis-Hervey et al, 2016 : 871). De même, les métisses, ou mulâtres, se vendaient cinq fois plus chers que l'esclave de teint noir, renforçant ainsi la structure de pouvoir basée sur la couleur de peau (Morrow, 1973 : 53). Conséquemment, « Black people themselves internalized the concept and within their own ranks propagated the notion that darker-skinned Blacks with kinkier hair were less attractive, less intelligent, and worth less than their lighter hued brothers and

sisters » (Byrd et Tharps, 2014). C'est ainsi que les femmes à la peau claire (souvent elles-mêmes issues d'un métissage) faisaient tout pour assurer une peau claire à leurs enfants en ayant des relations avec des hommes blancs afin d'améliorer leur statut et d'obtenir la possibilité d'être affranchies avec leurs enfants (Tate, 2007 : 301). Morrow et Sméralda ont même noté à ce sujet que certaines mères se sont livrées dès les premières années de vie de leurs enfants à des pratiques qui avaient incontestablement pour but d'éclaircir leur teint, par exemple en leur savonnant le visage et le corps avec un produit à base de soude (Sméralda, 2004 : 87). Le bébé qui naissait avec des cheveux lisses et plats était un événement de réjouissance, mais celui qui n'affichait pas ces «bons signes» était rarement le bienvenu et se retrouvait ostracisé parmi les siens (Morrow, 1973 : 92). Ainsi, dès sa naissance, « l'esclave se voyait défini à partir des standards d'une esthétique qui n'avait rien à voir avec celle de ses ancêtres [...] puisqu'elle s'accompagnait de pratiques de remodelage effectif de ceux des traits de l'enfant que la mère jugeait inesthétiques » (Sméralda, 2004 : 87). Cette attitude paradoxale était dictée à la mère par ce qu'elle anticipait être le destin de son enfant s'il ne disposait pas de ces «atouts». Par conséquent dans de telles conditions, l'enfant mulâtre jouissait très tôt d'un statut supérieur à celui de l'enfant noir-e (Sméralda, 2004 : 88).

C'est pour cela que la situation de la femme métisse était particulière, tant auprès de la population blanche que noire. Ses origines mixtes en faisaient la proie de problèmes d'intégration raciale et sociale (Charlery, 2008 : 1). D'un côté elle était jalouée par les femmes à la peau plus foncée, astreintes à des tâches plus dures du fait de leur couleur de peau. Ces dernières, contrairement à la femme métisse, n'avaient pas systématiquement la chance d'être assignées aux travaux domestiques, moins durs que les travaux des champs. Elle était aussi jalouée par certaines femmes blanches, en particulier les épouses de maîtres, car elle représentait une menace, étant souvent la maîtresse de leurs maris. Elle était donc régulièrement victime de maltraitance de la part de l'épouse légitime. La femme métisse était un objet exotique hypersexualisé, un

objet de fantasmes et de convoitises pour le maître blanc (Charlery, 2008 : 8). Physiquement, elle se rapprochait des normes blanches mais n'était jamais considérée comme une femme blanche à part entière. Si son apparence physique lui permettait d'accéder à des travaux moins difficiles, elle était en revanche davantage victime de violences sexuelles - à noter que cela touchait également les femmes à la peau plus foncée. (Robinson-Moore, 2005 : 137). Ses expériences différaient donc de celles des femmes noires sur certains points et elles vivaient à ce titre leur propre intersectionnalité.

2.2.2 Une hiérarchisation raciale intériorisée en dépit de l'abolition en 1865

Les années suivant l'abolition de l'esclavage aux États-Unis en 1865 ne furent pas mieux en matière de ségrégation et de hiérarchisation des Africain-e-s-Américain-e-s, non seulement par les Anglo-Saxons mais également au sein même des communautés noires. Par exemple, les Noir-e-s qui étaient libres avant l'abolition, s'appelant « bona fide free » se mirent à mépriser les nouveaux libres, soit ceux qui ont acquis leur liberté suite à l'abolition, et les désignaient par l'expression « sot free » (Byrd et Tharps, 2014). Les Noir-e-s « bona fide free » allèrent même jusqu'à ouvrir des écoles et des lieux de culte, créer des organisations et mettre en place des réseaux excluant les « sot free » à l'exception des « peaux claires » et des « good hair » en instaurant l'épreuve du peigne. Ainsi, dans « some churches a fine-toothed comb was hung from the front door. All persons wanting to join the church had to be able to pass the comb smoothly through their hair. If their hair was too kinky, membership was denied. » (Byrd et Tharps, 2014). Pour cette raison, la vie après l'esclavage signifiait pour beaucoup de Noir-e-s la perpétuation de l'obsession de la peau claire et des cheveux lisses. Avec davantage de temps entre les mains pour les Noir-e-s nouvellement libérés débuta la commercialisation de produits cosmétiques conçus pour les Afro-Américain-e-s ayant ces deux objectifs en tête, soit rendre le cheveu plus lisse et la peau plus blanche. La

plupart de ces produits était extrêmement dangereux pour la santé. Néanmoins, cela fonctionnait car :

Advertisements for skin lighteners and hair straighteners marketed by White companies suggest to Blacks that only through changing physical features will persons of African descent be afforded class mobility within African-American communities and social acceptance by the dominant culture (Ellington, 2015 : 21).

Aspirant à de meilleures conditions de vie dans l'ère post-esclavage, il y eut au début du XXe siècle un rejet général de la part des Afro-Américain-e-s de tout ce qui constituait leur héritage africain et qui les distinguait de manière péjorative de la norme blanche, en particulier la couleur de leur peau et leur cheveu crépu (Garrin, 2016 : 25). Les esclaves affranchis avaient établi un standard de beauté que les nouveaux libres allaient adopter. C'est ce qui a sans doute inspiré Willie Monrow quand il soutena que:

Dans la plupart des sociétés, les gens qui ont vécu des événements traumatisants se ressaisissent, trouvent l'énergie de restructurer leur culture et de reformer une communauté. Les Allemands, les Juifs et les Italiens d'Amérique y sont parvenus. Les Vietnamiens également. Les descendants d'Africains qui ont, eux, connus l'esclavage, contrairement aux autres communautés, n'ont pas su honorer leur histoire, leur culture, leurs résistances, leurs accomplissements et leurs souffrances. Le sentiment d'infériorité qui avait grandi en eux pendant l'esclavage les submergea : toutes les compétences domestiques et les savoir-faire acquis par eux pendant leur esclavage ne se trouvèrent combinés que sous la forme d'un kit de survie (Morrow, cité dans Sméralda, 2004 : 121).

C'est ainsi que les produits éclaircissants pour la peau et les crèmes devinrent monnaie courante et largement utilisés dans le but de ressembler aux standards de beauté dominants (Garrin, 2016 : 25) et ainsi atteindre un style considéré plus «respectable» à la fois par les Anglo-Saxons mais également par la communauté noire, appelé à l'époque « the look of the New Negro » (Byrd et Tharps, 2014). Étant impensable de sortir avec ses cheveux crépus, de nouvelles techniques pour raidir la chevelure furent popularisées. La plus commune était celle qui, très douloureuse, consistait à enduire

les cheveux d'une pommade de graisse protectrice et ensuite de les peigner avec un peigne chauffé à l'aide d'une cuisinière (Craig, 2002 : 27). L'autre méthode, le «conk» (Dash, 2006 : 29) ou défrisage, très répandue également, consistait à traiter le cheveu avec de la soude ou d'autres produits chimiques afin de le rendre lisse de manière artificielle. Cette technique, très populaire auprès des artistes et athlètes, est une version plus récente de celle utilisée presque deux siècles auparavant qui consistait en un mélange de pommes de terre et de soude. Malcolm X, qui dans les années 1950 s'adonnait à cette pratique – car en effet, les hommes étaient également touchés par ce complexe - par recherche de prestige social décrit ainsi sa première épouvantable expérience :

Quand Shorty commença à appliquer le congolene, je ne sentis qu'une douce chaleur. Puis ma tête pris feu. Je grinçais des dents et serrai de toutes mes forces les bords de la table de cuisine. J'avais l'impression que le peigne me scalpait. J'avais les larmes aux yeux, mon nez coulait. Je n'en pouvais plus. Je me ruai sur le lavabo, je traitai Shorty de tous les noms (Haley et Malcolm X, 1993, p. 77).



Un coiffeur et son client, tous les deux arborant un « conk »
(New York Public Library, 1950).

Par ailleurs, la hiérarchisation et la marginalisation des femmes par leur couleur de peau se vivaient au quotidien et étaient intériorisées à un point où les femmes afro-descendantes élaboraient des stratégies selon leur carnation. Comme le montre Maxine Leeds Craig à travers des interviews qu'elle a conduites entre 1992 et 1994 auprès de femmes afro-américaines âgées, ces dernières se rappelaient que durant leur jeunesse dans les années 1920 à 1940, une femme à la peau foncée, connaissant sa réalité sociale et la difficulté qu'elle aurait à trouver un mari, avait tendance à privilégier la voie de l'éducation afin de se soutenir matériellement. À l'inverse, une femme qui avait « la chance » d'avoir la peau claire savait qu'elle aurait beaucoup plus de chances de trouver un mari et donc une situation matérielle relativement confortable qui l'exonèrerait d'avoir à chercher par elle-même son indépendance financière (Craig, 2002 : 25). D'ailleurs, cinquante ans avant Maxine Leeds Craig, Frantz Fanon avait déjà observé cette tendance de l'Afro-descendante à mettre en place des stratégies en fonction de

leur couleur de peau. Si la « négresse », soit la femme à la peau foncée n'a qu'une seule possibilité et obsession, celle de blanchir, la « mulâtresse » ou la femme métisse à la peau claire, elle, non seulement veut blanchir, mais également éviter à tout prix de régresser (Fanon, 1952 : 69) en épousant un homme à la carnation plus foncée qu'elle. De l'autre côté, les décisions masculines dans le choix de leurs épouses étaient le plus souvent façonnées par des standards raciaux de beauté. De fait, la suprématie masculine s'opérait pas moins dans les communautés noires que dans la société globale (Craig, 2002 : 29). Plusieurs études ont d'ailleurs démontré que plus une personne d'origine africaine avait la peau claire, plus elle était susceptible de faire un « bon mariage » et d'avoir de meilleurs emplois. Ainsi, la stratification sociale à l'intérieur des communautés noires-américaines était intimement liée à la stratification basée sur la couleur (Craig, 2002 : 40-43).

Au 19^e et jusqu'au début du 20^e siècle, les femmes noires étaient particulièrement visées par la société blanche dominante et leurs corps méprisés dans les arts, la littérature, les publicités et les films occidentaux, en les dépeignant systématiquement de façon caricaturale et raciste sur leurs spécificités physiques et décrites comme contraires aux canons de beauté (Craig, 2002 : 24). On peut penser notamment au cas de Sawtche Baartman, surnommée la « Vénus hottentote », femme sud-africaine née vers 1789 et réduite en esclavage. Femme callipyge, elle fut exposée, moquée et ridiculisée sur la scène publique européenne pour ses formes généreuses dans les années 1810 (Badou, 2002). Le développement de l'industrie cinématographique dans les années 1920 et 1930 dans laquelle les Noir-e-s étaient dépeints comme stupides, brutaux, sauvages et à l'apparence et aux cheveux négligés a contribué à la popularisation de ces stéréotypes auprès du consommateur blanc. Ces constructions problématiques des sujets noirs étaient utilisées comme symbole de leur dégénération, leur simplicité et leur sauvagerie (Dash, 2006 : 28). Ce dénigrement était particulièrement douloureux pour les femmes afro-américaines dans la mesure où vivre dans une société suprématiste blanche et masculine dans laquelle la femme était

essentiellement valorisée par la beauté, être considérée comme « moche » est vécu comme un douloureux échec et une remise en question de sa féminité. Les femmes noires enduraient donc la honte d'être des femmes dans des corps non acceptables pour la société dominante (Craig, 2002 : 25).

Mais simultanément, il y avait toujours une minorité dans les communautés noires qui résistait à cette forme d'asservissement et brandissait leur peau noire et leurs cheveux crépus pour revendiquer et affirmer leur identité, leur négritude. Des débats sur la pratique du lissage se tenaient au début du 20e siècle dans les églises, dans les médias, mais aussi à l'intérieur des maisons dans les communautés afro-américaines. Également, des groupes de femmes ainsi que des leaders noir-e-s s'organisaient et créaient des clubs qui luttèrent pour l'éradication de cette pratique qui exprime la haine et la honte de soi (Byrd et Tharps, 2014; Garrin, 2016 : 25). Pour Audre Lorde (1984 : 114) et Patricia Hill Collins (2002 : 97) et comme on l'a vu au premier chapitre, les Afro-Américaines ont toujours eu à porter deux chapeaux, à avoir deux identités afin de survivre dans une société qui leur est hostile. Cela a donné lieu à une « double conscience » où d'un côté, elles se familiarisaient et parfois même adoptaient le langage et les mœurs de l'opresseur dans un but de protection illusoire (Lorde, 1984 : 114), tout en dissimulant leur réelle identité aux yeux du groupe dominant (Collins, 2002 : 97). Collins rapporte les propos d'une domestique noire âgée travaillant comme souvent au service d'une famille blanche, et qui résume parfaitement cette situation : « we have always been the best actors in the world. [...] I think that we are much more clever than they are because we know that we have to play the game. We've always had to live two lives - one for them and one for ourselves » (2002 : 97). Et derrière cette conformité comportementale imposée aux femmes noires, des actes de résistance ont longtemps existé, et ce même dans la musique, en particulier le blues. Dans leurs chansons, les artistes de blues afro-américaines remettaient souvent en question les « controlling images » utilisées dans les médias et par la société blanche dominante dans sa globalité qui objectifiaient et aliénaient les femmes noires (2002 : 107). C'est ainsi

que Sara Martin chanta dans la deuxième moitié des années 1920 « Mean Tight Mama », dans laquelle elle rejette le culte de la femme modèle et ses images restrictives de la beauté :

Now my hair is nappy and I don't wear no clothes of silk
But the cow that's black and ugly has often got the sweetest milk (Collins, 2002 : 107).

Et parfois, les textes des chanteuses de blues prenaient un sens plus explicitement politique et engagé. En 1939, Billie Holiday interpréta « Strange fruit », composée par Abel Meeropol et cette chanson rencontra un succès fulgurant. Le texte, en forme de métaphore filée, dénonçait le racisme et le lynchage persistant des Noirs dans le sud des États-Unis :

Southern trees bear a strange fruit, blood on the leaves and blood at the root
Black body swinging in the Southern breeze, strange fruit hanging from the
poplar trees. Pastoral scene of the gallant South, the bulging eyes and the
twisted mouth,
Scent of magnolia sweet and fresh, and the sudden smell of burning flesh!
Here is a fruit for the crows to pluck, for the rain to gather, for the wind to
suck, for the sun to rot, for a tree to drop,
Here is a strange and bitter crop (Holiday, 1939, citée dans Collins, 2002 :
107).

En outre, certaines femmes entrepreneurs afro-américaines très influentes comme Madame C.J. Walker, Annie Trumbo Malone et Sara Spencer Washington ont été capables de défier dès le début des années 1900 les représentations négatives des femmes noires dans l'industrie de beauté en inventant des produits cosmétiques pour la population noire, mais également en venant en aide à leurs communautés en ouvrant des écoles, en offrant des opportunités d'emplois et en promouvant la féminité noire (Morrow, 1973 : 65-68; Garrin, 2016 : 24-27). Par contre, elles n'ont pas remis en question les standards de beauté de la société dominante et ont popularisé des produits lissants.

Cette contradiction, ce dualisme entre les « pro-black », soit ceux qui revendiquaient leur « nature physique » et ceux qui voulaient altérer les traits africains spécifiques pour ressembler et tenter de s'intégrer davantage à la population blanche a toujours rythmé et fait la particularité de l'histoire capillaire des Afro-Américain-e-s. (Byrd et Tharps, 2014). Dans cette troisième partie, nous étudierons l'impact des mouvements *Black Power* et du mouvement des droits civiques de 1954 à 1979 aux États-Unis.

2.3 Les mouvements des droits civiques et *Black Power* de 1954 à 1979 : une résistance collective prometteuse mais limitée

2.3.1 Éveil d'une identité collective et de la fierté noire

L'histoire des Africain-e-s-Américain-e-s du début du 20^e siècle jusqu'aux années 1960 et 1970 suivait le climat social et racial de ce groupe racisé aux États-Unis (Garrin, 2016 : 27). Depuis le début du siècle, ces dernier-e-s tentaient d'obtenir les mêmes droits que les Étatsunien-ne-s blanc-he-s, avec plus ou moins de succès. Beaucoup considèrent que l'année 1954 marque le début officiel du mouvement des droits civiques afro-américains, avec l'arrêt historique de la Cour suprême des États-Unis *Brown v. Board of Education* qui déclara la ségrégation raciale inconstitutionnelle dans les écoles publiques (Wilson, 2013). Cette décision a donné naissance à plus d'aspirations d'intégration des Afro-Américain-e-s à la société américaine mais, en l'absence de délais d'exécution, ceux qui s'opposaient à cette loi ont pu la contourner (Garrin, 2016 : 27, Giddings, 2006). Par la suite, l'incident de Montgomery en 1959 en Alabama qui vit, en pleine période ségrégationniste de Jim Crow, une Afro-Américaine et militante de longue date de la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) du nom de Rosa Parks refuser de donner sa place à une Blanche dans un autobus fut, selon Morrow, à l'origine d'une révolution de la mentalité et de la

perception des Afro-Américain-e-s d'eux ou d'elles-mêmes². Le soir même, Jo Ann Robinson, professeure à l'université et activiste du *Women's Political Council* (WPC), photocopie plus de 50 000 tracts invitant à une journée de boycott contre les abus dans les bus (Falquet, 2006 : 70). Cet évènement, qui a connu un grand succès, a propulsé l'activisme non violent dans la décennie suivante et fut le point de départ de divers groupes d'activistes. Éveillé-e-s à leurs spécificités, les Afro-américain-e-s commencèrent enfin à reconnaître et à accepter la beauté de leurs traits naturels et leur cheveu crépu, jadis haï, devint le symbole de leur identité (Sméralda, 2004 : 107). Et ce fut à partir du milieu des années 1960 que naquirent l'expression « Black is beautiful » ainsi que la politisation de la beauté des femmes afro-américaines. Scandée par de nombreuses organisations noires-américaines, aucune ne l'a pourtant revendiquée comme en étant la créatrice. Cette déclaration exprimait l'amour de soi que ressentait la jeune génération qui a trouvé une nouvelle façon de se voir, de reconnaître leur héritage ancestral et de s'apprécier (Craig, 2002 : 23). L'identité noire reformulée et réappropriée devint une marque de fierté. Le mot « Black », longtemps considéré comme péjoratif et aussi mal perçu que « Nigger », connu également un changement de perception chez les Afro-descendant-e-s et fut désormais utilisé dans un sens positif à portée politique (Byrd et Tharps, 2014). L'explication est, selon Paul Taylor, qu'au sein de la nouvelle mouvance noire anti-raciste, ce qui motive davantage à reconnaître et valoriser la peau noire et le cheveu naturel est :

The realization that a white dominated culture has racialized beauty, that it has defined beauty per se as white beauty, in terms of the physical features that people we consider white are more likely to have. They are motivated also by the worry that racialized standards of beauty reproduce the workings of racism by weaving racist assumptions into the daily practices

² En réalité, Rosa Parks ne fut pas la première Afro-Américaine à refuser de donner sa place dans un autobus à un Blanc, mais c'est celle qui sera popularisée. Pourquoi? Parce que la première était une jeune élève de 15 ans, Claudette Colvin, qui tomba enceinte hors mariage quelques temps après son arrêt. Rosa Parks, était une figure plus « respectable » qui concordait avec les normes hétérosexuelles, genrées et sociales de la société traditionnelle. Pour plus d'infos, voir l'article de Holloway Sparks (1997).

and inner lives of the victims of racism - most saliently here by encouraging them to accept and act on the supposition of their own ugliness (1999 : 17).

On constate qu'il y a réappropriation du pouvoir. Ce qui était utilisé contre les Afro-Américain-e-s depuis le début de la traite négrière, à savoir leur apparence physique, dans le but explicite de les rabaisser, de les déshumaniser et ainsi de les contrôler plus facilement a été récupéré et transformé en un message positif. Cette réappropriation a été un moyen efficace de rompre le pouvoir coercitif, abusif et raciste que les mots et stéréotypes ont engendré chez les esclaves et descendants d'esclaves depuis des siècles. On remarque ici aussi que le pouvoir n'est pas pensé dans une logique de domination sur les autres, comme le veut la définition classique et masculiniste du pouvoir, mais plutôt, dans les mots de Jean Baker Miller, « ways that simultaneously enhance, rather than diminish, the power of others » (1992 : 248). C'est pour cela qu'à notre sens par exemple, la déclaration populaire et le sentiment naissant parmi les communautés afro-américaines que « Black is Beautiful » n'excluent pas les autres types de beauté. On a plutôt là une recherche de reconnaissance de la pluralité du beau, qui ne doit pas être circonscrit dans une esthétique et un physique uniquement blancs mais qui doit absolument prendre en compte toute la diversité et les origines ethniques.

2.3.2 Politisation de l'Afro et rôle prépondérant des militantes afro-américaines

Pour commencer les « Nègres » d'Amérique, désormais appelés les Noir-e-s, choisirent de façon massive et généralisée d'adopter une nouvelle identité, une nouvelle vision esthétique qui non seulement serait une alternative aux cheveux lisses, mais serait également célébrée. C'était durant ces années 1950 à 1970 que le cheveu noir connut son plus grand changement de perception depuis l'arrivée des Africain-e-s aux États-Unis. Il prit une dimension politique pour les Noir-e-s comme les Blanc-he-s (Craig, 2002 : 86 ; Byrd et Tharps, 2014). Désormais, la façon dont les Afro-Américain-e-s décidaient de se coiffer symbolisait soit leur désir d'avancer dans leur intégration au

sein du système politique américain en place, soit leur revendication pour le *Black Power* (porté par les *Black Panthers* et d'autres groupes militants), le mouvement des droits civiques et le nationalisme (Byrd et Tharps, 2014; Kelley, 1997 : 344).

Il nous semble d'ailleurs important de souligner les distinctions entre le mouvement des droits civiques et les mouvements *Black Power*. Le mouvement des droits civiques, symbolisé par la figure emblématique d'un pasteur protestant noir, Martin Luther King Jr., adoptait une approche plutôt libérale, égalitariste et non violente. L'objectif principal était d'obtenir l'égalité des droits politiques pour tout-e citoyen-ne étasunienne, qui se concrétise avec l'adoption de la loi de 1964, le *Civil Rights Act* qui interdit toute forme de discrimination dans les lieux publics ainsi que le *Voting Rights Act* de 1965 qui interdit les discriminations raciales dans le vote. Ces lois, parmi les plus importantes du Congrès des États-Unis, ont été adoptées sous la présidence du démocrate Lyndon B. Johnson. De l'autre côté, les mouvements *Black Power* étaient associés à Malcolm X et aux *Black Panther Party* et adhéraient à une idéologie plus révolutionnaire et politiquement subversive. Le premier objectif du *Black Power* était d'amener la communauté afro-américaine d'une part à prendre conscience de son identité, de sa culture, de ses racines et de son histoire et d'autre part à définir ses propres buts au sein d'organisations spécifiques et afin de pouvoir transformer la société raciste (Encyclopædia Universalis). Ainsi, si le mouvement des droits civiques et les mouvements *Black Power* ont quelques similitudes telles que la recherche de la reconnaissance des Noir-e-s en tant que citoyen-ne-s à part entière et la fin de la discrimination raciale, ils ne partagent cependant pas la même idéologie ni n'ont la même approche. C'est pour cette raison que ce mémoire s'appuie essentiellement sur les mouvements *Black Power* car ce sont bien ces derniers qui soulevaient et accordaient une place primordiale dans leurs objectifs à la fierté, à la reconnaissance et aux revendications identitaires, tandis que le mouvement des droits civiques menait une lutte essentiellement juridique. C'est au sein des mouvements *Black Power* que la question du cheveu naturel et crépu chez les Afro-descendant-e-s prenait toute sa place.

C'est donc dans un contexte général de militantisme et de revendications raciales portés par ces deux grands mouvements que le cheveu des Afro-Américain-e-s devint un moyen de montrer de façon visible leur connexion avec leurs racines africaines et l'ensemble des communautés noires de la diaspora. C'est dans ce contexte que la coiffure afro, inspirée par un modèle originellement africain, fut lancée et popularisée par le mouvement des *Blacks Panthers*. La coiffure afro est un style de coiffure crépu, particulièrement dense et arrondie. Cette coiffure a pour particularité d'être parfaitement adaptée au cheveu crépu et de constituer une alternative aux tresses. Et le terme « Afro » intégrait l'origine africaine du cheveu sur lequel cette coiffure était réalisée (Sméralda, 2004 : 235). En définitive, le port de l'Afro se mit à symboliser l'éveil identitaire, la libération de l'esprit et de l'âme, mais également le rejet des canons de beauté eurocentriques par l'affirmation de soi (Craig, 2002 : 80). Comme l'explique dans son autobiographie Assata Shakur, ancienne Black Panther :

We had been completely brainwashed and we didn't even know it. We accepted White value systems and White standards of beauty and, at times, we accepted the White man's view of ourselves. [...] We had never been exposed to any other point of view or any other standard of beauty (Shakur, citée dans Byrd et Tharps, 2014).

Ceci nous permet de constater que l'identité se définit par rapport aux relations interpersonnelles et qu'elle est politiquement fluctuante en fonction de l'interlocuteur. Un attribut physique peut être parfois vécu positivement parfois négativement, dépendamment de la situation ou de la période. L'identité peut donc soulever des luttes à la fois antiracistes et antisexistes. Appliqué aux cheveux, cela fait état de la manière dont les individus pensent avoir prise sur leur propre présentation identitaire en essayant de modifier leur apparence, leur discours par exemple. L'identité n'est donc pas un concept figé mais une question de relations et prend un nouveau sens selon lesdites relations. D'ailleurs, les mouvements *Black Power* jouaient avec ces qualifications à travers le cheveu crépu.

Cependant, si pour les hommes comme pour les femmes noires la coiffure afro représentait la volonté de s'identifier aux mouvements *Black Power*, elle avait une signification supplémentaire pour les femmes afro-américaines. Comme l'explique Maxine Leeds Craig, c'était aussi pour elles la preuve que les standards européens de beauté étaient renversés. En conséquence, ce qui était considéré comme laid et problématique était désormais source de joie et de solidarité entre les femmes :

We were like flowers, blossoming. We were finally coming into our own beauty. It was a common experience. In that sense it brought us together. [...] There was a part of it that felt so magical and so true and honest. The realization that we could be who we were and be beautiful. It provided me with a level of confidence that I'd never known in my life before. There was community in the beauty standard. It wasn't like it was one person who was doing this. It was a whole community of people who were embracing these standards (Craig, 2002 : 92).

Ainsi, si trouver une nouvelle façon de définir et concevoir la beauté semble un moyen improbable pour la mise en place d'un mouvement révolutionnaire, rien n'était pourtant plus révolutionnaire pour les Afro-Américain-e-s que de trouver une nouvelle manière de se regarder, de se reconnaître et de s'apprécier. Et pour cause : ayant vécu pendant plus de 300 ans dans un système qui les a entièrement dépossédés de leur fierté, de leur estime de soi et l'amour de tout ce qui constituait les traits spécifiques africains, se réapproprier leur identité raciale, ou leurs « identity politics » (The Combahee River Collective, 2019) était un changement considérable pour eux-elles (Byrd et Tharps, 2014). Nous avons constaté que le concept d'*empowerment* s'applique parfaitement à la période des mouvements *Black Power* de ces années 1960 et 1970 car l'accent était clairement mis sur la fierté raciale, l'affirmation d'une esthétique noire désaliénée (Sméralda, 2004 : 237), l'indépendance économique et la création d'institutions politiques et culturelles. On remarque que les trois types de pouvoir développés par les ONG de développement et inspirés de la notion foucauldienne de pouvoir et qui s'inscrivent dans une logique d'*empowerment* sont relativement visibles durant les

mouvements *Black Power*. Comme nous les avons détaillés au premier chapitre, il s'agit du « pouvoir de » (décision, gestion des problèmes), du « pouvoir avec » (solidarité et mobilisation collectives) et du « pouvoir intérieur » (conscience et estime de soi) (Oxaal et Baden, 1997 : 1).

Le « pouvoir de » s'exprime dans les mouvements *Black Power* à travers la création de nombreuses organisations telles que le *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC) et le *Congress of Racial Equality* (CORE). Motivés par un désir de sécurité et d'autosuffisance, les militants des mouvements *Black Power* ont créé des librairies, des coopératives alimentaires, des fermes, des médias, des écoles, des services médicaux indépendants et appartenant à des Afro-Américain-e-s (Glaser, 2016 ; Davis, 2017; Nelson, 2011). Cela leur a permis de prendre des décisions et d'accomplir des choses en fonction des besoins de la population noire. C'était le moyen pour eux-elles de reprendre leur destin en main en usant de leurs ressources intellectuelles et économiques. Les nombreuses marches comme celles menées par Martin Luther King Jr., les *sit-ins* et *stand-ins* sont la manifestation du « pouvoir avec ». De multiples mobilisations collectives ont été menées pour dénoncer la persistance de l'oppression et de la ségrégation raciales dans les États malgré les changements de la législation américaine, comme le 24^e Amendement qui en théorie garantit les droits à tous les Étatsunien-ne-s, y compris les Noir-e-s, à voter sans restriction « pour cause de non-paiement de la taxe électorale ou de tout autre impôt » (XXIV^e amendement, 1964). Enfin, les mouvements *Black Power* sont la manifestation même du « pouvoir intérieur ». La coiffure afro en était alors le symbole de rébellion, de fierté et d'*empowerment*, ainsi que la volonté manifeste de rompre avec les stigmates physiques raciaux issus de l'esclavage et de la colonisation qui ont conduit ces Afro-descendant-e-s à la haine de soi.

En outre, de nombreuses artistes afro-américaines comme Faith Ringgold, Abbey Lincoln, Nina Simone, Melba Liston, Odetta et la sud-africaine Miriam Makeba ont

utilisé leur art pour célébrer la femme noire et la texture de leurs cheveux naturels et pour les encourager à l'acceptation de soi. (Craig, 2002 : 85-88). Ces artistes embrassèrent leurs cheveux naturels et ont contribué à rendre populaires dans l'ensemble du pays des styles de coiffures africaines comme la coupe Afro ou encore les *Cornrows* ou tresses africaines. Comme pour la plupart des révolutions sociales, ce soulèvement esthétique était principalement porté par des étudiants et surtout des étudiantes noires, inspirés par les guerres d'indépendance qui se déroulaient en Afrique contre l'impérialisme européen, par les travaux des intellectuels tels que William Edward Burghardt Du Bois et Marcus Garvey, et par les enseignements nationalistes de l'organisation politico-religieuse afro-américaine, *Nation of Islam*. Ces étudiantes, parmi lesquelles on retrouvait les activistes et leaders des mouvements *Black Power*, Angela Davis, Kathleen Cleaver, mais aussi Assata Shakur et Elaine Brown, ont popularisé, parallèlement aux artistes, les coupes naturelles dont l'Afro. C'est ainsi que bien des militantes noires ont fait leurs premiers pas dans l'action collective (Falquet, 2006 : 70).



Jeunes femmes membres du *Black Panther Party*, dont Angela Davis, à la gauche (Shames, 2016).

Désormais donc, la tendance se renversait petit à petit : pour la première fois dans l'histoire noire-américaine, ceux qui n'embrassaient pas la texture naturelle de leurs cheveux étaient critiqués durement et publiquement par leurs pairs et qualifiés d'«Oncle Tom», une expression péjorative utilisée pour désigner une personne noire jugée excessivement servile et obéissante aux « Blancs », et qui est donc considérée comme trahissant son allégeance culturelle et sociale (Dictionnaire Oxford) :

If you didn't have a 'fro as big as Angela Davis or Kathleen Cleaver, it was like 'How black are you?' Or if you continued to straighten your hair, you got a lot of true-nationalistic-do-right-sister pressure. An activist with straight hair was a contradiction, a lie, a joke really (Wade-Gayles, citée dans Byrd et Tharps, 2014).

Ce dernier fait dévoile à quel point la situation d'intersectionnalité des femmes noires est complexe et fluctuante, dépendamment des périodes. S'il faut certes faire attention à ne pas raisonner purement dans une mesure additive ou soustractive comme le rappelle Crenshaw (1989 : 140), cela peut parfois s'avérer utile de réfléchir en termes d'avantages et de désavantages. Par exemple, nous avons vu que durant l'esclavage et même après son abolition, les femmes noires en Amérique du Nord, conscientes des normes sociales, se donnaient les moyens d'apparaître plus blanches et par conséquent plus attirantes pour le sexe opposé. C'est un cas où l'on peut raisonner dans une certaine mesure en termes d'addition et de soustraction car, si jusqu'aux années 1950 le fait de se rapprocher du physique « blanc » par le lissage des cheveux apportait un plus (+) aux jeunes femmes dans leurs communautés noires et même au sein de la société dominante, ce n'était plus le cas (-) durant la période des mouvements *Black Power*. Désormais, chercher à se rapprocher du physique « blanc » était considéré par la jeune population étudiante engagée dans les luttes contre la ségrégation raciale aux États-Unis comme une trahison, une compromission de l'identité individuelle et collective, dans une période où l'on cherche à revaloriser le corps noir africain avec une approche de « Black is beautiful ». Modifier son apparence physique pour répondre aux canons n'est plus un avantage puisque l'on tente de transformer des éléments physiologiques

qui ont toujours été victimes de stigmates en éléments positifs. Par conséquent, faire le contraire revenait à renier sa nature physique et allait à l'encontre des nouvelles idées véhiculées durant les années 1960 et 1970.

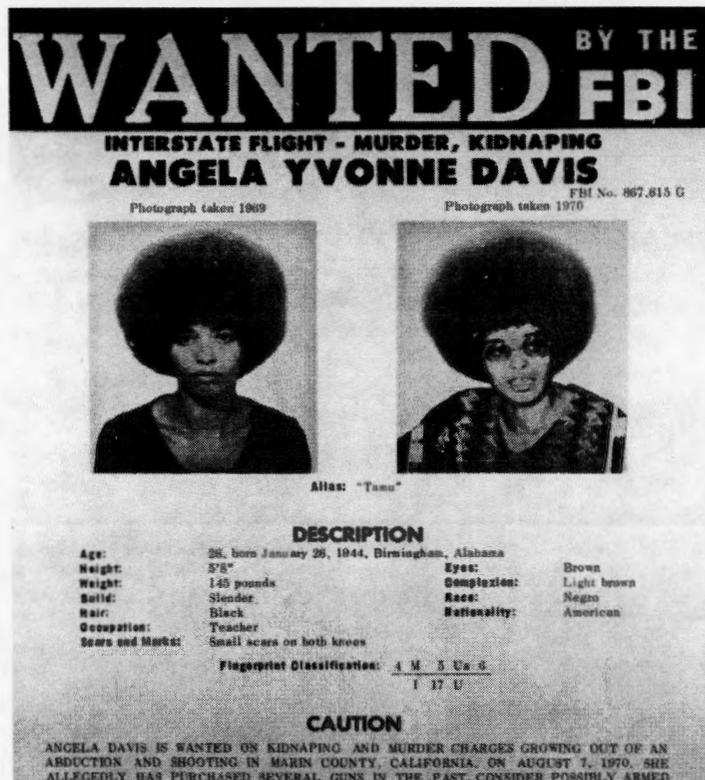
De l'autre côté, ce réveil des consciences noires a inspiré de la crainte à la population blanche. « The Afro was a big, wild, striking thing. It actually frightened mainstream America because it was so much more radical than what they had been used to. It was the whole thought that [Blacks] were quiet for so long and all of sudden they got demanding » (Calvin, cité dans Byrd et Tharps, 2014). La coiffure afro mit alors l'Amérique blanche conservatrice extrêmement mal à l'aise, car elle comprenait que les Afro-Américain-e-s, après avoir renié si longtemps leur héritage culturel, commençaient à lutter contre leur haine de soi. Mais si l'Afro signifia bien à la société dominante que les Afro-Américain-e-s ne se laisseraient plus uniquement définir de manière unilatérale et qu'à partir des standards de beauté blancs, cette société entreprit tout de même de faire systématiquement obstacle à tous ces Noir-e-s qui décidaient d'arborez la coiffure afro, et ceci dans tous les secteurs d'activité publics où les Afro-Américain-e-s exerçaient (armée, hôpitaux, etc.) (Sméralda, 2004: 108). Car, comme le soulignent Shane et Graham White :

« Obviously, blacks were not supposed to be proud of their hair, as they or their ancestors had been in Africa; any suggestion that they were would have sharply challenged complacent white cultural assumptions. In this context, hair worn long and bushy, an arrangement that emphasized, even flaunted, its distinctive texture, may have been, in some cases, an affirmation of difference and even of defiance, an attempt to revalorize a biological characteristic that white racism had sought to devalue » (1995 : 58).

Une répression violente contre les leaders, hommes comme femmes, des mouvements *Black Power* menée par les autorités américaines commença d'ailleurs à avoir lieu avec la popularisation de la coupe afro. Angela Davis, accusée d'avoir organisée une prise d'otage ayant causé la mort dans un tribunal apparaît sur la liste des personnes les plus

recherchées par le *Federal Bureau of Investigation* (FBI), et ce simplement parce qu'elle connaissait certains des accusés. Dans un article publié en 1994, Davis explique comment les affiches d'elle diffusées par le FBI durant sa cavale en 1970 ont affecté la perception et la vie des femmes noires qui portaient leurs cheveux naturels :

While the most obvious evidence of their power was the part they played in structuring people's opinions about me as a "fugitive" and a political prisoner, their broader and more subtle effect was the way they served as generic images of Black women who wore their hair "natural." From the constant stream of stories I have heard over the last twenty-four years (and continue to hear), I infer that hundreds, perhaps even thousands, of Afro-wearing Black women were accosted, harassed, and arrested by police, FBI, and immigration agents during the two months I spent underground. [...] This is the hidden historical content that lurks behind the continued association of my name with the Afro (Davis, 1994 : 42).



Affiche *Wanted* de Angela Davis, *Black Panther*, publiée par le FBI en 1970 (Edgar, 1970).

Même si Davis fut par la suite acquittée de toutes les charges par un tribunal fédéral, pour beaucoup désormais coiffure afro et violence contre les Blanc-he-s allaient de pair (Wheeler, 2017). Par cette attitude de rejet, la société blanche dominante confortait, voire renforçait la stigmatisation de la coupe afro, et les porteurs étaient traités comme des perturbateurs, des délinquants. D'ailleurs, l'Afro n'était pas la seule coiffure ou le seul symbole rejeté par la société dominante. C'est aussi durant la période du mouvement des droits civiques et des mouvements *Black Power* que le mouvement hippie est né aux États-Unis dans les années 1960 (Time Magazine, 1967). Ce mouvement, porté lui aussi par les jeunes, manifestait son rejet des valeurs traditionnelles de l'Amérique blanche, la société de consommation et de la guerre. Par rébellion et protestation, les hommes et les femmes hippies portaient les cheveux longs, au naturel et le plus souvent détachés, ce qui irritait également beaucoup la société dominante (Grazia, 2012). Ainsi, la coupe afro n'était pas durant cette période la seule coiffure qui dérangeait, et les personnes qui décidaient de l'adopter le faisaient en sachant qu'elles auraient à lutter contre de multiples détracteurs : leur famille, à l'école, au travail, à l'église notamment. (Sméralda, 2004 : 236). Or, comme le remarque Morrow, lorsqu'un « genre » capillaire ou un modèle de coiffure n'est pas pris en charge par les institutions qui enseignent la profession, il est condamné à disparaître. Ainsi,

La peur et le rejet mêlés de crainte qu'éprouvaient les Blanc-he-s face à cette coiffure résultaient de ce que, jamais la société américaine dominante n'avait accordé de place aux cheveux crépus, serait-ce en incluant des questions portant sur la coiffure afro, et sur le cheveu crépu plus largement, dans les programmes des examens préparant aux métiers de la coiffure (Sméralda, 2004 : 236).

C'est ce qui explique, a contrario, la pérennité du mouvement Nappy actuel – qui sera analysé au troisième chapitre, car désormais le cheveu crépu est étudié, enseigné, et une multitude de salons de coiffures spécialisés dans ce type de cheveu a vu le jour un

peu partout dans le monde, que ce soit aux États-Unis ou dans les grandes villes et la diaspora africaine.

Toutefois, une faille majeure existait au sein des mouvements *Black Power*. Ces derniers, fragmentés en plusieurs groupes qui luttèrent contre divers enjeux, accordaient peu de place à la problématique du sexisme et aux droits et politiques des femmes afro-américaines (Craig, 2002 : 4). Ainsi, durant le mouvement des droits civiques aux États-Unis et des mouvements *Black Power*, on ne peut que constater que la priorité était accordée à la lutte contre le racisme et la ségrégation. Donc historiquement parlant, il a toujours été difficile pour la communauté afro-américaine de mener la lutte pour l'égalité raciale et celle pour la fin du patriarcat de front (Craig, 2002 : 5). À titre d'illustration, en septembre 1968 eut lieu un concours de beauté organisé par la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) pour les femmes afro-américaines. Ce concours avait pour but de protester contre l'exclusion systématique des femmes de couleur dans les concours de beauté aux États-Unis, véhiculant comme message que les femmes noires ne correspondaient pas à l'idéal de beauté dans la culture dominante. Paradoxalement, se tenait au même moment un mouvement de protestation de membres du *Women's Liberation* contre le concours de beauté *Miss America* qui véhiculait une image sexiste de la femme dans une culture de domination masculine. C'est là que s'illustre bien le gouffre qui existait entre les femmes blanches et leur organisation *Women's Liberation* et les mouvements afro-américains comme la NAACP. Les femmes noires se retrouvaient dans un dilemme que plusieurs des auteures que nous avons vues dans le premier chapitre comme bell hooks et Collins ont soulevé et que la juriste Kimberlé Crenshaw nomme avec justesse « intersectional disempowerment » (Crenshaw, 1991 : 406). Coincées à l'intersection de la domination par la race et par le genre, la femme noire-américaine qui s'associait au NAACP choisissait d'ignorer l'objectification que faisait cette organisation envers les femmes ; à l'inverse, la femme afro-américaine qui se rangeait du côté du *Women's Liberation* se sentait déloyale de ne pas rejoindre sa communauté

pour une lutte unifiée contre l'exclusion des personnes de couleur (Craig, 2002 : 5). Pour pouvoir être entendues, les femmes noires étaient alors souvent obligées de choisir un groupe ou l'autre et par conséquent leurs problèmes spécifiques étaient ignorés.

D'ailleurs, c'est une problématique que Michele Wallace (1979) a soulevé dans son livre controversé *Black Macho*. Elle y révèle la forte présence du sexisme dans les communautés afro-américaines et critique les politiques de genre. Les mouvements *Black Power* étaient en eux-mêmes des vecteurs de stéréotypes de l'homme et de la femme afro-américains. L'homme noir était représenté de façon hypersexualisée et virile dans son rôle de combattant à la quête de la libération des Noirs. La femme afro-américaine, de son côté, symbolisait le stéréotype de la superwoman, la femme noire forte, attaquée et persécutée mais au final insensible au racisme blanc (Wallace, 1979 ; Alexander-Floyd, 2003 : 172). Pourtant, et comme l'avance Wallace, une part de l'idéologie du *Black Power*, chez les leaders masculins, était de s'affirmer comme homme, face à l'homme blanc. Et une preuve de cette réalisation pour l'homme noir était de « sortir » avec une femme blanche, reléguant ainsi la femme noire au dernier plan. Assez ironiquement, la plupart des détracteurs du livre de Wallace tels que Terry Jones (1979 : 48), Maulana Karenga (1979 : 36) et Alvin Poussaint (1979 : 52) soutenaient que le sexisme subi par les Afro-Américaines n'était pas une considération urgente pour les communautés noires, contrairement au racisme, voire même que les femmes noires n'avaient pas besoin du féminisme (Alexander-Floyd, 2003 : 173). D'autre part, cette oppression était aussi économique et professionnelle. Vers la fin des années 1960, les femmes noires, dont l'activiste de la *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC) Ruby Doris Smith Robinson, protestent contre les traitements dont les femmes font l'objet dans leurs communautés mais aussi au sein de leurs partis. Elles dénoncent notamment le fait qu'à compétences égales ou supérieures, les femmes des partis militants étaient cantonnées au travail de secrétariat (Flaquet, 2006 : 74). Et c'est à l'occasion de ces débats sur le sexisme au sein des partis militants noirs que Stokely Carmichael a déclaré, peut-être par boutade, que la seule position des femmes au sein

du SNCC devrait être « prone », c'est-à-dire « couchée » (2006 : 74). À cet égard, force est de constater que les mouvements *Black Power* n'étaient pas sans véhiculer une réelle oppression sexiste à l'encontre des femmes noires.

2.3.3 Essoufflement des mouvements : entre résistance et conformité

Plus tard dans les années 1970 cependant, les mouvements *Black Power* s'essoufflaient et avec eux diminuaient la portée politique et idéologique des coupes Afro qui revinrent à un rôle davantage esthétique. Les femmes se sentaient néanmoins plus séduisantes et pleines de style avec leur coupe Afro dans un premier temps (Craig, 2002 : 106) : «The cause died. [...] The Afro became a fashion statement » (Brown, cité dans Byrd et Tharps, 2014). À certains égards, l'Amérique a semblé avoir élargi sa définition de ce qui était considéré beau ou au moins, acceptable. Par exemple, l'armée et de nombreuses compagnies aériennes qui auparavant refusaient de prendre en considération dans leurs politiques vestimentaires les particularités des cheveux africains sont allées jusqu'à adapter leurs uniformes pour accommoder le cheveu naturel noir (Byrd et Tharps, 2014 ; Morrow, 1973 : 87).

Mais à partir de la fin des années 1970, le nombre d'Afro-Américain-e-s portant l'Afro et les autres coupes naturelles a diminué de manière conséquente, souvent pour des raisons pragmatiques et professionnels. Malgré deux décennies de mouvements révolutionnaires et d'amendements, la communauté noire-américaine n'avait non seulement plus de figures rassembleuses, comme Martin Luther King et Malcolm X, mais elle continuait de souffrir d'importantes inégalités salariales par rapport au citoyen blanc moyen. Avec la diminution des aides fédérales et des programmes sociaux qui offraient de nombreux emplois aux personnes vivant en marge de la société lesquels, il leur a fallu trouver un autre travail. Or, les employeurs étant généralement

des hommes blancs qui exigeaient des cheveux « bien-entretenus » selon leurs normes, et beaucoup ont préféré s’y soumettre à nouveau (Byrd et Tharps, 2014).

Une autre raison majeure de la courte durée du port de la coiffure afro par les militants Afro-Américain-e-s est due au manque de soutien. En effet, tous les Afro-Américain-e-s, en particulier les anciennes générations ne partageaient pas ce point de vue et rejetaient ces coiffures naturelles jugées négligées et mal entretenues (Craig, 2002 : 23), voire « a disgrace » (Price, citée dans Byrd et Tharps, 2014). La croyance du « good grooming » (Craig, 2002 : 35), entendre par là l’entretien selon les normes blanches, continuait à être revendiquée majoritairement par les mères et les pères afro-américain-e-s, qui incorporaient les normes genrées existantes (les femmes aux cheveux longs et lisses, les hommes aux cheveux courts et lisses) dans leurs efforts d’éduquer leurs enfants au sein d’une société hostile où règne le racisme. Pour cette génération de femmes, se lisser les cheveux à l’aide du peigne chauffant était nécessaire pour avoir une apparence présentable, digne et disciplinée et elle ne voyait pas de contradiction entre ce geste et la fierté raciale (Craig, 2002 : 37; Morrow, 1973: 88). Mais la réalité était que les parents n’adoptèrent pas la coiffure afro par peur d’exposer leurs enfants aux représailles de la société blanche (Sméralda, 2004 : 236). La jeunesse afro-américaine qui a voulu adopter le nouveau standard de beauté a dû par conséquent souvent faire face à leurs parents et aux vieilles générations qui maintenaient les anciens codes esthétiques (Craig, 2002 : 43).

Par ailleurs, en plus de perdre sa dimension et sa signification politique, ou du moins le lien avec les politiques nationalistes noires, la coiffure afro s’est masculinisée pour être portée le plus souvent par des jeunes Afro-Américain-e-s pour qui elle était devenue un critère de beauté, jumelé avec la peau claire. En conséquence, suite à cette masculinisation de l’Afro résultant de sa dépolitisation, les femmes afro-américaines disposaient de moins en moins de place et de légitimité pour le porter (Kelley, 1997 : 348).

After all, the Afro was deeply embedded in a larger racial and gendered discourse about the black body under racism and sexism. For black women, more so than black men, going “natural” was not just a valorization of blackness or Africanness, but a direct rejection of a conception of female beauty that many black men themselves had upheld (Kelley, 1997 : 348)

Mais, comme le révèle Rochelle Solomon, certaines femmes étaient mues par d'autres préoccupations :

A lot of sisters got naturals so that they'd be more attractive so that they could get a man. [...]. They embraced certain aspects of revolutionary thought to be with these brothers. So when the seventies came and things started changing, sisters [...] were throwing it [l'Afro] off. Going for the perms (citée dans Byrd et Tharp, 2014).

On voit alors que toutes les femmes n'avaient pas réellement intériorisé la symbolique de la coiffure afro mais suivaient ces nouveaux codes esthétiques simplement afin d'être attirantes aux yeux de leurs confrères engagés dans la lutte. Cela nous permet de saisir la façon dont les femmes cherchent du pouvoir à la fois dans la résistance et l'obéissance des normes de beauté féminines établies, qu'elles soient dictées par la société blanche dominante ou au sein même des communautés noires (Weitz, 2001 : 667). Quelques années après Weitz, Donaldson va également noter que l'altération capillaire des femmes noires n'exprime pas nécessairement le désir d'être « blanche » ou la haine de soi, mais plutôt leur manière de « work within internalized beauty paradigms to attain one small piece of what society defines as beautiful » (Donaldson, 2012). Par contre, beaucoup de femmes parmi les plus militantes ont poursuivi leur combat dans les années 1970 et 1980, au sein du mouvement croissant du féminisme noir qui en était à sa deuxième vague. De nouvelles organisations telles que la *Third World Women's Alliance* (TWWA) et la *Combahee River Collective* affirmaient que la libération des femmes noires conduirait à la liberté de tous (National Archives, 2017).

Dans les années 1980 et 1990, les coupes d'origine africaine en particulier l'Afro et les tresses se sont largement démocratisées et furent adoptées par les femmes blanches. En 1979, Bo Derek, une actrice blanche et américaine joua dans le film *10* dans lequel elle arborait une coiffure africaine, marquant la fin de l'ère où les coiffures africaines étaient exclusivement portées par les communautés noires (Byrd et Tharps, 2014; Garrin, 2016 : 39). L'effet fut instantané : les tresses africaines furent désormais à la mode auprès de la population blanche. Cette réappropriation et commercialisation occidentales d'une partie de la culture afro-américaine a soulevé des réactions mitigées (Dash, 2006 : 33 ; Byrd et Tharps, 2014). Si cela a été accepté et en vogue auprès de la population blanche dominante, ce fut majoritairement mal perçu par les communautés noires-américaines, en particulier les femmes. D'une part, elles ressentaient une grande frustration liée au fait que les coiffures africaines soient acceptées et jugées belles seulement à partir du moment où des femmes blanches aient commencé à les arborer. D'autre part, la population blanche dominante s'était réappropriée ces coiffures en se servant de l'art africain pour en faire une activité extrêmement lucrative au détriment des communautés noires, mais également en leur donnant des nouveaux noms (comme la « Bo Braids », baptisées ainsi après que l'actrice Bo Derek ait popularisé ce style de tresses africaines, alors qu'il s'agissait en réalité des *Cornrows* traditionnelles portées par les femmes afro-américaines), sans aucune reconnaissance pour leurs racines africaines. Ainsi, « after years of being seen as the anti-beauty, Black women now had to face something that was essentially stripped of its historical legacy and given acclaim only after being adopted by a White, blond woman » (Byrd et Tharps, 2014). Cette même forme d'appropriation culturelle est encore d'actualité et vivement décriée de nos jours. Quant aux femmes noires-américaines elles-mêmes, les années 1980 et 1990 ont marqué le recul de la coupe Afro et leur retour en masse vers les produits défrisants pour cheveux, les tresses africaines et les extensions capillaires, mais cette fois, sans stigmatisations politiques. Mais encore très souvent, celles qui choisissaient de porter les tresses africaines étaient victimes de discrimination sur leurs lieux de travail (Byrd et Tharps, 2014). Par exemple, des Afro-Américaines ont perdu leurs emplois à cause

de leurs coiffures, jugées trop « ethniques » (Patton, 2006 : 37). En 1981, l'arrêt *Rogers v. American Airlines* a confirmé le droit des employeurs à interdire le port de tresses africaines sur le lieu de travail (Caldwell, 2000 : 276). Sur la base de cet arrêt, la chaîne d'hôtels bien connue Hyatt Regency a obligé Cheryl Tatum à démissionner pour son refus d'enlever ses tresses (Caldwell, 2000 : 284; Patton, 2006 : 37). Même chose pour Pamela Mitchell, qui a dû quitter son emploi en 1988 pour la même raison. En 2001, les services postaux *New York Federal Express* et UPS ont fait l'objet de poursuites pour discrimination religieuse après avoir renvoyé des employés avec des *Dreadlocks* (une coiffure composée de mèches emmêlées), alors que celles-ci sont une des exigences du Rastafarisme (Patton, 2006 : 37). En clair, les cas étaient innombrables, et pourtant c'est une discrimination qui est encore bien présente jusqu'à aujourd'hui, comme nous le verrons au chapitre trois.

En conclusion, nous avons fait un important retour historique afin de mieux saisir l'origine de la pratique du défrisage chez les Afro-descendant-e-s. Cela nous a permis de comprendre qu'il s'agit d'une pratique esclavagiste, car elle fut inventée par les esclaves afro-américaines purement dans le but de survivre aux regards et aux traitements infligés par les propriétaires d'esclaves et la société étasunienne dans sa globalité. Et ce fut à l'occasion de cette rencontre dramatique faite d'humiliations et de rejet que le « germe de l'infériorité » fut semé chez l'Afro-Américain-e (Morrow, 1973: 50). Pourtant, dans l'Afrique natale de ses ancêtres, les cheveux africains comprenaient tout un ensemble de fonctions. La coiffure des individus permettait de connaître son statut, son origine. En somme, la coiffure était non seulement un gage de beauté, elle était aussi une carte d'identité ambulante.

L'esclavage aboli, la pratique du défrisage ainsi que les stigmates basés sur la couleur de la peau se renforcent paradoxalement chez la plupart des Afro-Américain-e-s, voulant s'accrocher à leur position dans la société noire (Lamiche, 2016). L'esthétique occidentale s'est donc imposée et intériorisée, de sorte qu'ils-elles continuaient eux-

elles-mêmes à perpétuer l'obsession de la peau claire et des cheveux lisses, poussés aussi par le racisme toujours récurrent aux États-Unis. Malgré tout, il y avait toujours une minorité dans les communautés noires-américaines qui résistait à cette forme d'asservissement et cette résistance s'est cristallisée dans les années 1960 et 1970 durant le mouvement des droits et civiques et les mouvements *Black Power*. Les militants firent de la coupe afro, cette coiffure aux origines africaines, le symbole d'une rébellion audacieuse à une esthétique blanche qui avait longtemps fait des cheveux crépus une marque d'infériorité (White et white, 1995 : 53). Mais, faute de soutien et avec la mort de ses figures emblématiques, Malcolm X et Martin Luther King Jr., les mouvements *Black Power* se sont essouffés et, avec eux, le port de coiffures naturelles a décliné. Si pour de nombreuses femmes noires le lien étroit qui unissait leur identité raciale et leurs cheveux s'est libéré de l'oppression au cours des années 1960 et 1970, cela ne les a cependant pas empêchées de faire un retour de masse vers les standards de beauté dominants par la reprise du défrisage. Les Afro-Américaines ont donc généralement tenté de tirer le meilleur parti possible d'une situation, que ce soit en étant dans la résistance ou dans la conformité des normes de beauté féminines établies par la société. .

Dans le troisième et dernier chapitre, nous nous pencherons sur le cas du mouvement Nappy des années 2000, qui s'inscrit dans la continuité des mouvements *Black Power* tout en offrant des réponses différentes et plus durables.

CHAPITRE III

LE MOUVEMENT NAPPY : RENOUVEAU DES QUESTIONS IDENTITAIRES

Suite à l'adoption du *Civil Rights Act* en 1964 et à partir du milieu des années 1970, la plupart des Afro-Américaines ont recommencé à porter le cheveu lisse. Celui-ci est redevenu la nouvelle norme (Ellington, 2014 : 553) jusqu'au début des années 2000, avec la naissance du mouvement Nappy. Ce mouvement, une sorte d'acronyme de l'anglais « Natural hair movement » et né vers l'année 2008 est symbolisé par un retour massif des Afro-Américaines vers leur cheveu naturel crépu et par l'arrêt total du défrisage chimique (Garrin, 2016 : 14). Le cheveu naturel ou « Natural hair » est une expression couramment utilisée par les Afro-Américaines pour faire référence à des cheveux qui ne sont pas traités par des produits chimiques ou des texturisants qui modifient définitivement le bouclage naturel de la fibre capillaire (Norwood, 2018 : 69). C'est pour cela que dans le cadre de ce travail, nous utiliserons de manière interchangeable les expressions cheveu crépu, cheveu naturel et cheveu noir. La redynamisation du cheveu crépu a donc tenté de placer le naturel au rang de nouvelle norme (Byrd et Tharps, 2014), d'un nouvel idéal de beauté accessible aux femmes noires.

Partant de là, ce dernier chapitre sera structuré autour de trois questions. Quels défis les femmes Afro-Américaines ont-elles eu à relever pour entamer leur retour au naturel? Quelles ont été les motivations principales de ce retour au naturel ? Comment

Internet et l'implantation d'une communauté virtuelle sur le cheveu naturel ont-ils offert un support à ces femmes et contribué à l'*empowerment* de ce groupe opprimé ?

Pour y répondre, nous nous pencherons dans une première partie sur les défis que les femmes afro-américaines ont eu à relever concernant leurs cheveux durant leur enfance jusqu'à leur arrivée dans le monde du travail. Par la suite nous nous intéresserons aux différentes raisons qui les ont poussées à ce retour au naturel. Enfin, nous verrons à quel point Internet et les réseaux sociaux ont été les grandes nouveautés du mouvement Nappy, lui permettant en partie d'atteindre sa longévité et sa diffusion actuelles.

3.1 Perceptions contemporaines du cheveu crépu

3.1.1 Le cheveu durant l'enfance : naissance du fantasme du cheveu lisse

Lorsqu'on évoque le soin du cheveu des femmes noires en général durant l'enfance, elles en retiennent très peu de souvenirs positifs. Cela s'explique par le fait qu'elles vivaient ces expériences de manière très douloureuse et contraignante comme le révèlent les témoignages recueillis par Siga Diagouraga dans le cadre d'une étude de terrain menée en France auprès de jeunes fillettes noires âgées de 6 à 10 ans : « c'était long » ; « ça prenait une demi-journée facile » ; « Je regardais la télé ou je rêvassais, tu t'occupes pas, j'avais pas la possibilité de bouger » (2012 : 29). De plus, elles ressentaient une importante douleur physique due à l'immobilité forcée pendant plusieurs heures et aux techniques de coiffure, qui exerçaient invariablement une forte pression et de forts tiraillements sur le cuir chevelu. « J'avais des "picotis" aux fesses » ; « j'ai toujours eu peur, j'avais mal, je pleurais » ; « on partait chez la coiffeuse, on pleurait, elle avait la main assez lourde, elle tirait les cheveux, elle brûlait pour que ça tienne, elle prenait un bout de tissu qu'elle brûlait et qu'elle passait sur notre cuir chevelu et pour brûler les peaux mortes » (2012 : 30). À travers ces aveux - qui sont

une expérience quasi-universelle parmi les Afro-descendantes, on peut visualiser la souffrance associée au soin du cheveu dès l'enfance. À cela s'ajoute la douleur liée au moment du démêlage, où un peigne inadapté aux dents trop fines et serrées est utilisé sur leur chevelure. Là encore, les fillettes expriment leurs souffrances : « Ce qui me faisait mal c'est quand elle passait le peigne dans mes cheveux, c'était comme un mur»; « c'était douloureux, on utilisait des peignes pour cheveux lisses c'était pas adapté à nos cheveux, ma mère tirait comme un folle pour démêler ma touffe » (2012 : 31). Ainsi, aujourd'hui encore, le peigne n'est toujours pas un objet apprécié comme il le fut dans les sociétés africaines précoloniales (Sméralda, 2004 : 76). On constate que la même manipulation rude du cheveu par les mères durant l'esclavage persiste encore de nos jours. Les enfants noir-e-s, et les filles essentiellement, en vinrent à rejeter leur cheveu crépu qui n'est source que de souffrance et d'un dénigrement au sein de leur propre famille qui continue d'être transmis de génération en génération (Morrow, 1973: 90 ; Sméralda, 2004 : 99). Et une fois à l'école, elles sont souvent victimes de moqueries de la part des élèves du groupe dominant (Diagouraga, 2012 : 36). La plupart des Afro-Américaines ont grandi avec ces images et messages qui dénigrent leur cheveu naturel, perpétrés par leur famille et leur entourage (Norwood, 2018 : 70). L'enquête de Johnson et Bankhead a révélé que les femmes Afro-Américaines qui disaient avoir subi des taquineries et moqueries au sujet de leurs cheveux les recevaient à 43% des membres de leur famille, à 28% des étrangers et à 25% de leurs amis (2014: 95). C'est ce qui va conduire ces futurs adultes à faire une distinction entre bons et mauvais cheveux dans leur esprit et à adopter de façon quasi-systématique des standards de beauté qui ne font pas partie de leur héritage culturel et historique (Sméralda, 2004 : 99).

Un exemple poignant et réaliste est illustré dans la pièce de théâtre de la dramaturge canadienne Trey Anthony, *Da Kink in My Hair* (2005). Dans un passage émouvant à la fin de la pièce, Nia, une jeune femme noire, arrive fort en retard à son rendez-vous dans un salon de beauté. Elle supplie alors l'esthéticienne Novelette de s'occuper d'elle

et de ses cheveux car elle doit assister aux obsèques de sa mère qui lui a infligé à elle et à sa fille des traumatismes en raison de leur carnation trop noire à son goût et de leur cheveu crépu, et cela malgré la réussite de Nia sur les plans professionnel et familial. En revanche, sa mère a toujours encensé son autre fille, Sandy, à la peau claire, mais pourtant moins accomplie dans sa vie que sa sœur (Norwood, 2018 : 72). Nia, dévastée dans cette scène, fait alors un monologue bouleversant :

Anything too Black is never good. I should have known that because I was never good enough for you was I ! You hated my Blackness. Ranted and raved every Sunday afternoon as you heated up the pressing comb to press my bad hair. While Sandy ran outside. The good hair one. The light one. We stayed in the hot kitchen and I pinned my ears back holding my breath, not daring to move because I didn't want to get burnt again. And as you fried and cooked my bad hair, you cursed my Blackness. Cursed my father. Hating to see him in me, hating to see you in me, hating to see the Black in me (Anthony, 2005 : 56).

Mais contrairement au processus de coiffure sur cheveu crépu, les petites filles sont beaucoup plus enthousiastes, en général, à l'idée de se défriser les cheveux. Même si le processus de pose du produit défrisant à base de soude reste peu agréable, c'est toutefois beaucoup plus rapide et aisé que de se faire coiffer sur cheveux crépus (Diagouraga, 2012 : 57). Cet enthousiasme est dû au fait que pour ces jeunes filles, le défrisage représente la possibilité de correspondre à l'idéal de beauté féminin tel que conçu par leur entourage et leur famille, et qui est conforme à un idéal blanc. Cela accroissait leur confiance en elles et leur sentiment d'intégrer « le groupe social de référence » (2012 : 57).

3.1.2. Persistance de la discrimination et des stéréotypes raciaux

Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, les préjugés et stéréotypes négatifs sur le cheveu crépu sont paradoxalement également véhiculés par les Afro-Américaines

elles-mêmes. Les stéréotypes raciaux diffusés tout au long de l'histoire des États-Unis et issus de la traite négrière sont toujours inscrits, consciemment ou inconsciemment, dans les pensées des femmes noires (Henderson, 2015 : 51), ce qui fait que leur rapport à leur cheveu est difficile et complexe. Ces femmes sont plus susceptibles de dire aux autres que les cheveux naturels ne sont pas beaux, les ridiculisant et les dénigrant constamment (2015 : 51).

La question de l'emploi ou de l'insertion professionnelle des femmes Afro-Américaines, mais aussi des hommes, a été, depuis la fin de l'esclavage, une incitation majeure et apparente à altérer chimiquement leur cheveu (Bellinger, 2007 : 70) et à dépenser des sommes importantes pour atteindre un résultat le plus proche possible des standards dominants de beauté. Elles présument (et souvent à raison) que les employeurs préfèrent et s'attendent à ce qu'elles maintiennent leurs cheveux dans un style qui ressemble à la texture des femmes blanches, c'est-à-dire lisse ou ondulée (Henderson, 2015 : 46). Par conséquent, cela influe fortement sur leur présentation physique sur leur lieu de travail, motivées par la peur que leur chevelure génère une perception négative de leur caractère et de leurs compétences. Elles vont donc tout faire pour minimiser leurs différences par rapport à leurs collègues blancs, paraître attirantes à leurs yeux et éviter d'être rattachées à des stéréotypes raciaux (fainéantise, ignorance et stupidité présumées des Noir-e-s par exemple) (Rosette, 2007 : 412). Deux jeunes femmes Afro-Américaines interviewées par Bellinger (2007 : 70) le reconnaissent :

I think it has to do with the fact that the people in America who do the hiring aren't always racially sensitive. In order to be promoted in the workplace, African American women feel that they have to adopt a certain look. Looking « neat » means either a very short afro, or flat, expensive, permed hair.

Looks are important and our hair is different. If left in a natural state and/or left wild, I think that the White society would look at it weird.

Par conséquent, comme l'observent Jones et Shorter-Gooden :

These women have had to learn to shift to manage society's limited tolerance of Black hair. They've had to shift to ensure that they aren't immediately dismissed based on their hairdos, and that they're given a chance to demonstrate their competence and skills. They've had to shift so that their hair doesn't blind their employers to their talents (2003 : 190).

D'ailleurs, Jones et Shorter-Gooden désignent par « The Lily Complex » les tentatives des femmes noires à « alter, disguise, or cover up one's physical self in order to assimilate and be accepted as attractive » (2003, 77). De même que Taylor, Jones et Shorter-Gooden réalisent la façon dont ce groupe hégémonique encouragent ces femmes noires à « accept and act on the supposition of their own ugliness » (Taylor, 1999 : 17) et à modifier leur apparence extérieure afin de se conformer aux standards dominants aux États-Unis. De ce fait, ces femmes ont l'impression que lisser, défriser ou porter des perruques et tissages (une méthode d'extension de faux cheveux par couture) les aideront à être considérées attirantes aux yeux de la société dominante blanche mais aussi au sein de leurs propres communautés et leur apportera également de meilleures opportunités d'emplois ou de promotions.

Cela dit, ce n'est pas la même expérience pour toutes les femmes noires. Certaines ne sont pas victime de discrimination sur leur lieu de travail. Tara par exemple, une femme afro-américaine âgée de 34 ans interviewée par Henderson et qui exerce dans le domaine de la communication, n'a rencontré aucun problème depuis plus d'un an qu'elle porte que des coiffures afrocentriques au travail (Henderson, 2015 : 47). Elle estime que ses coiffures d'inspiration africaine et sur cheveu crépu n'ont eu aucune incidence sur son image ni sur la manière dont elle choisit de se présenter sur son lieu de travail en raison de son statut au sein de sa profession. Pour elle, son haut poste la protège de l'objectification manifeste à laquelle les Afro-Américaines de statut inférieur font face (2015 : 47). Paradoxalement, la position de Henderson diffère de celle de Cheryl Thompson qui indiquait dans son étude de 2009 qu'un groupe d'avocates noires lui ont confiée qu'en dépit d'avoir gravi les échelons de leur

entreprise, elles se sentaient toujours stigmatisées quand elles portaient leurs cheveux au naturel (2009b : 83). La position de Thompson concorde avec celle de Sméralda dans la mesure où cette dernière affirmait quelques années avant Collins que le défrisage est une pratique plus systématique dans les milieux favorisés où il fait figure de « principe esthétique bourgeois » (2004 : 226). Quant aux femmes afro-américaines de statut socioéconomique faible ou moyen, elles continuent de se sentir contraintes à se conformer à une certaine image de la beauté afin de conserver leur emploi et montrer qu'elles méritent les opportunités professionnelles qui leur sont offertes (Henderson, 2015 : 48). C'est pour cela que la plupart des femmes afro-américaines estiment qu'elles doivent « compenser » à la fois leur race et leur genre en essayant de présenter une image professionnelle qui les rendra crédibles aux yeux de leurs collègues et employeurs, en particulier blancs (Rosette, 2007 : 408).

Tout ceci corrobore les propos de Patricia Hill Collins (2002) qui affirmait que les «controlling images» ou stéréotypes raciaux développés par le groupe dominant et hérités de l'esclavage affectent jusqu'à présent les Afro-Américain-e-s, notamment les femmes, dans leur vie quotidienne. Les perceptions racialisées sur ce qui constitue un « bon cheveu » ou un « mauvais cheveu » illustrent l'intériorisation de la supériorité des normes de beauté blanches par ces femmes noires et leur lutte quotidienne pour adapter leur présentation (Robinson, 2011 : 360), notamment de leur cheveu, à ces normes qui pourtant leur nuisent. Bien entendu, toutes les femmes noires ne font pas face à une discrimination toujours explicite sur leur choix de coiffure. Comme le note Rosette (2007 : 409), la plupart des employeurs sont assez ingénieux pour éviter des politiques ouvertement discriminatoires qui inviteraient à des poursuites judiciaires et se montreront plus subtils sur les biais négatifs qu'ils associent aux femmes noires et à leur présentation.

Malgré toutes ces contraintes, de plus en plus de femmes Afro-Américaines renouent avec la texture naturelle de leur cheveu et d'arrêter d'utiliser les produits défrisants. Ce

phénomène, appelé mouvement Nappy, prend de plus en plus d'ampleur pour plusieurs raisons : sanitaires, esthétiques, financières et identitaires.

3.2 Principales motivations de ce retour au naturel

3.2.1 Visées environnementales et médicales

La première raison du renouveau de la politisation du cheveu crépu qu'on peut relever est la conscience écologique. Le début des années 2000 a marqué l'accélération des causes environnementales, de la forte hausse médiatique des enjeux de pollution, de la rareté de l'eau et de la destruction de la couche d'ozone et des forêts entre autres (Byrd et Tharps, 2014). Le documentaire sur les changements climatiques sorti en 2006 d'Al Gore, *Une vérité qui dérange*, a bouleversé la terre entière, et en réaction les individus, y compris les femmes noires, désiraient changer les choses en modifiant certains de leurs comportements destructeurs pour la nature. Un véritable engouement pour les produits « verts », biologiques et plus respectueux de la nature s'est manifesté. Pour beaucoup de femmes noires, diminuer son empreinte écologique signifiait au début d'éviter les shampoings et revitalisants qui contiennent des produits toxiques comme le sodium laureth sulfate et les parabènes. Mais comme le notent Byrd et Tharps (2014), les changements sont rapidement allés au-delà de la composition de quelques produits pour devenir une véritable remise en question de leur mode de vie. Cela signifiait éliminer le plus possible la consommation de produits transformés ou non naturels, y compris la composition de tous les produits capillaires, et en particulier les défrisants chimiques.

Rappelons la composition du défrisant capillaire. Si celui-ci s'est beaucoup modernisé par rapport à 200 ans plus tôt, l'ingrédient principal qui le constitue n'a, lui, pas été changé. Il s'agit de l'hydroxyde de sodium, ou soude caustique. C'est l'agent chimique

qui rend possible le lissage du cheveu crépu. Dans tous les cas, le défrisage transforme de façon durable et profonde la forme du cheveu en modifiant la structure chimique de la kératine (Ahanda, 2015), une protéine qui constitue 95% du cheveu. Comme les défrisants capillaires peuvent causer des brûlures et lésions du cuir chevelu (Le Parisien, 2012), il facilite la pénétration de ces composants chimiques et toxiques dans le corps et le sang. Pire, plusieurs études dont une effectuée par une équipe d'épidémiologistes, dont Lauren Wise, pour le compte de l'*American Journal of Epidemiology* (2012) ont démontré la corrélation directe entre l'usage des défrisants capillaires et l'apparition d'un léiomyome utérin, ou fibrome utérin, chez les utilisatrices (Wise et al, 2012 : 435). Il s'agit de tumeurs bénignes qui sont néanmoins l'une des premières causes d'hystérectomie et de morbidité gynécologique. L'apparition de fibromes utérins est 2 à 3 fois plus grandes chez les Afro-Américaines que chez les femmes américaines blanches. Parmi les composantes des défrisants, on y retrouve aussi des phtalates qui pénètrent également dans le corps et se diffusent dans le sang, favorisant l'apparition de fibromes utérins (2012 : 435-439). Une autre étude américaine menée en 2017 par le *Journal of the National Cancer Institute* a trouvé une corrélation entre l'utilisation des produits défrisants et l'augmentation du risque de cancer du sein chez les femmes afro-américaines (Fillon, 2017 : 3).

Quant aux conséquences sur le cheveu lui-même, les défrisants chimiques à base de soude sont responsables à moyen et à long terme et de manière inévitable de la chute des cheveux, de l'alopecie, de brûlures et ce, même en cas de bonne application des produits (Bizet, 2009). 98% des Afro-Américaines ont admis avoir au moins une fois dans leur vie utilisé du défrisant, et parmi elles 98% reconnaissent avoir déjà subi des brûlures et des irritations du cuir chevelu (Sméralda, 2004 : 106). Les agents qui permettent le lissage des cheveux fragilisent la fibre capillaire qui devient alors plus poreuse au fil des utilisations. Par conséquent, les cheveux perdent en quasi-totalité leurs protéines et deviennent secs, faibles et cassants et perdent leur densité (Bizet, 2009 : 61). Au contact du produit avec le cuir chevelu, celui-ci produit un déséquilibre

du niveau de pH, ce qui provoque fréquemment l'apparition de pellicules (desquamation) et d'irritations (Ahanda, 2015). Le cuir chevelu durcit et devient scléreux, sans la sécrétion de sébum, et des chéloïdes apparaissent à la base de la nuque, en cas de défrisage agressif (Bizet, 2009 : 61 ; Sméralda, 2004 : 150). Avec le temps, les pores se bouchent et empêchent ainsi les cheveux de se renouveler.

Durant cette dernière décennie et après des années de défrisage, de plus en plus de femmes noires se sont rendues compte de ses conséquences nocives sur leur santé et leur chevelure. Et comme le note Norwood (2018 : 80), leurs cheveux défrisés dissuadaient de nombreuses de femmes afro-américaines à faire de l'exercice physique. En effet, après avoir dépensé beaucoup d'argent et consacrer un temps considérable à se faire coiffer, « transpirer » et ainsi prendre le risque de saboter son lissage leur semblait être un gaspillage. Dans une interview de Curly Nikki, la blogueuse explique en ces termes son retour au naturel : « I decided I was done with perms. They control your life. [...] You go on vacation and people are like « hey, let's jump in the pool » ... nope, can't jump in the pool ». D'autre part, plusieurs femmes interrogées par Diagouraga (2012 : 85) témoignent à propos des conséquences plus directes sur leurs corps :

« J'ai trouvé que ça se cassait un petit peu je trouvais ça agressif avec les brûlures les machins donc j'ai voulu arrêter. J'avais pas beaucoup de casse, mais je trouvais que mes cheveux n'était pas en vie, ils étaient pas vitalisés, pas bien, et j'attribuais ça au défrisage. Dès l'instant où je me suis rendue compte que c'était pas bien j'ai arrêté ».

« Ils étaient pas beaux, *lisses mais pas beaux*³, comparés à mon idéal de l'époque ils étaient pas doux, pas longs et ternes ».

« Ça s'approchait plus de la nécessité que du plaisir, c'était soit ça soit je finissais chauve, et c'est ma hantise ».

³ Mis en italiques par nous-même.

Il est intéressant de remarquer dans le deuxième témoignage que malgré qu'elle ait réussi à atteindre ce qu'elle considérait comme une condition *sine qua non* de beauté, cette femme s'est rendu compte que le résultat n'était pas à la hauteur de ses espérances. De même dans ce dernier témoignage on constate la présence persistante chez ces femmes du désir de correspondre à une norme sociale (Diagouraga, 2012 : 87) qui exige qu'elles aient les cheveux longs. Enfin, il est utile de préciser qu'à ce stade, ces raisons sanitaires et environnementales sont en général le premier pas vers une remise en question du bien-fondé de l'usage du défrisant et vers un éventuel arrêt de celui-ci.

3.2.2 Visées esthétique et financière

L'aspect esthétique est très présent et ce beaucoup plus que durant les mouvements des droits civiques et *Black Power* des années 1960 et 1970, et cela s'explique par deux raisons. D'abord, le contexte politique et social est très différent : les revendications des Afro-Américain-e-s pour les droits civiques primaient largement sur toutes considérations esthétiques et, par le fait même, la coupe Afro était avant tout brandie comme une arme, un instrument politique (Garrin, 2016 : 68-69), ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. D'ailleurs l'aspect esthétique est tellement important dans ce processus de retour au naturel qu'il engendre une longue réflexion et remise en question (Diagouraga, 2012 : 88). En effet, arrivées à ce stade, les Afro-Américaines ignorent tout de la manière de prendre soin de leur cheveu crépu naturel et se posent beaucoup de questions : « comment s'en occuper ? Est-ce que j'aurais le temps ? Quels soins et quels produits utiliser ? Est-ce que ça va pousser ? Quelle texture de cheveux j'aurais ? Est-ce que je serai belle avec ? » (2012 : 88).

Il est ici apparent que ces questions reflètent les préjugés avec lesquels ces femmes ont grandi vis-à-vis du cheveu crépu. Et ce sont la plupart du temps des angoisses liées à la dimension esthétique, notamment sur la longueur, avec l'a priori que le cheveu crépu

ne pousse pas et que le résultat ne soit ni beau ni présentable. La crainte du regard et de la réaction des autres, en particulier de leur famille, de leurs amis et de leurs collègues est leur plus grande source d'hésitation (Diagouraga, 2012 : 89). Pour trouver des réponses à ces questions, les femmes noires vont naturellement, dans une démarche informative, se tourner vers Internet et les réseaux sociaux, comme nous le verrons. Or, durant les mouvements *Black Power*, l'accent était mis sur l'aspect politique, ce qui signifiait que les femmes Afro-Américaines s'arrêtaient peu sur ces considérations plus superficielles et trouvaient belle de facto leur coiffure Afro, car auréolée par le message politique.

D'autre part, une autre raison qui explique la plus grande importance de l'aspect esthétique est le fait que les femmes ne veulent plus se limiter à l'Afro mais développent et inventent au contraire une très large palette de nouveaux styles plus à l'ère du temps (Byrd et Tharps, 2014). Elles rivalisent de créativité pour créer toute sorte de coiffures sur cheveu naturel, inspirant ainsi des milliers de femmes noires. Et c'est d'autant plus important et révélateur puisque depuis le début de l'esclavage et de la colonisation, c'est bien la première fois que les femmes noires, qu'elles soient afro-américaines ou africaines, sentent qu'elles ont la liberté de faire preuve d'autant d'imagination et de créativité en matière de coiffures sur cheveu naturel, allant des plus simples aux plus sophistiquées (Garrin, 2016 : 69). Par ailleurs, il est intéressant de noter qu'après des années de défrisage, une partie considérable d'entre elles estimaient finalement que le cheveu lisse ne permettait pas une grande variété de coiffures, alors que c'était ce qu'elles reprochaient initialement au cheveu crépu. Ironiquement, cette texture de cheveu, dévalorisée depuis tant de siècles, demeure pourtant la plus polyvalente (Ashe, 2010) et offre une plus grande possibilité de diversité en termes de coiffures que la plupart des autres textures (Robinson, 2011 : 364). Ces propos de femmes noires défrisées, tirés de l'étude de Diagouraga (2012 : 70), en témoignent :

« Là je savais pas quoi en faire, parce que mine de rien ils avaient beau être lisses je savais pas quoi en faire, je savais pas comment les coiffer pour que ça donne un rendu que j'aimais bien. »

« J'étais pas satisfaite, toujours la même coiffure, toujours la même coupe, toujours pareil. ».

Mais avec cette nouvelle vague Nappy, ces femmes ont trouvé de nouvelles façons de se trouver belles et se sentir bien dans leur peau sans pour autant altérer leur corps et leurs cheveux en ayant recours à des produits chimiques éclaircissants pour la peau et défrisants pour les cheveux. Et ceci, à la lumière de notre analyse sur la période esclavagiste, de l'aliénation mentale et du complexe d'infériorité qui en ont découlés, est une profonde révolution en soi.

Durant les années du mouvement des droits civiques, l'aspect financier dans la question du retour au naturel n'était pas majeur, voire inexistant. À l'époque, très peu de produits à l'usage de la texture crépue existaient, hormis ceux de Madam C.J. Walker notamment, qui a popularisé et amélioré les formules des crèmes défrisantes et du «hot comb » ou peigne chauffant (Byrd et Tharps, 2014). Donc, l'entretien du cheveu des Afro-Américain-e-s n'était pas excessivement coûteux à l'époque. Mais les choses ont dramatiquement changé depuis les années 1980, marquées par une démocratisation des perruques et des tissages. Leurs prix peuvent être considérables, surtout avec l'avènement des perruques de cheveux humains, dont le coût peut aller de 900\$ à 3000\$, dépendamment de la qualité et de la longueur, comme le montre le site de vente en ligne New Hair Boutique. D'ailleurs, la société Mintel a révélé que six femmes afro-américaines sur dix portaient des perruques et des tissages (Opiah, 2014). Et d'après une autre étude menée par l'*American Association of Retired Persons* (AARP), les femmes afro-américaines qui portent des perruques ou ont les cheveux chimiquement altérés vont au salon deux fois par mois en moyenne - malgré le nom de l'association, cette étude ne concerne pas uniquement les femmes âgées (Gill, 2015 : 73). En 2000, 80% des Afro-Américaines utilisent des produits défrisants (Sméralda, 2004 : 218), et

ces produits représentent une dépense importante pour un budget moyen. Selon la docteure Khadi Sy Bizet (2009) qui a effectué une étude auprès des femmes de la diaspora africaine en France, le défrisage bimensuel a un coût qui varie entre 30 et 60 euros, une somme qui n'intègre pas le prix des cosmétiques d'entretien du corps et du cheveu. On peut aisément imaginer que les résultats sont sensiblement les mêmes aux États-Unis. Pire encore, certaines femmes doivent même ajouter à ces dépenses celles des frais de traitement des pathologies qui surviennent après un usage régulier de produits dénaturant la peau et le cheveu telles que les lésions de la peau, brûlures du cuir chevelu, pellicules et chéloïdes (Bizet, 2009 ; Sméralda, 2004 : 222). Cela n'empêche pas les Afro-Américaines d'être de grandes consommatrices de produits cosmétiques.

Mais avec l'avènement du mouvement Nappy, qui vise à réconcilier les femmes afro-descendantes avec leur cheveu naturel, elles se rendent compte des dépenses énormes consenties sur des produits non seulement pas adaptés à leur chevelure mais pire, ils leur créent des problèmes de santé à long terme. Elles décident alors de s'orienter vers les produits plus biologiques et naturels et tournent en masse le dos au défrisage. Suite à cela, les ventes de défrisants capillaires ont diminué de façon conséquente ces dernières années. Entre 2010 et 2012 elles ont chuté de 30% (Holmes, 2013), et de 26% sur la période allant de 2008 à 2013 (Gill, 2015 : 72). Une étude de marché menée par Mintel en 2013 a démontré que 70% des femmes afro-américaines ont reconnu avoir déjà porté ou portant encore leurs cheveux au naturel, ou non défrisés (Gill, 2015 : 72). Ce nouveau mouvement Nappy a engendré cette fois une véritable boulimie de produits qui profite énormément à l'industrie de beauté, qui a tout fait pour s'adapter à la modification de la demande (Byrd et Tharps, 2014) par la suppression des composants chimiques comme le Sodium Laureth Sulfate, le silicone, l'alcool, et le parabène notamment, ainsi qu'une plus grande diversité dans les produits proposés: « The natural hair trend is driving an increase in sales of styling products such as styling moisturizers, setting lotions, curl creams, pomades» (Roberts, cité dans Gill, 2015 : 74). Une

véritable économie s'est développée autour de ce mouvement, allant des grandes entreprises mais aussi et surtout en réveillant l'âme d'entrepreneure de nombreuses femmes afro-américaines qui s'engagèrent dans la production et la vente de produits naturels pour femmes noires et métisses. Parmi elles, on peut citer notamment Jane Carter, fondatrice de l'entreprise *The Jane Carter Solution* ; Lisa Price, fondatrice de *Carol's Daughter* et celles de *Mixed Chicks*, Wendy Levy et Kim Etheredge (Byrd et Tharps, 2014). D'autre part, on observe l'émergence depuis une dizaine d'années de nombreux salons de coiffure, boutiques, marques et gammes de produits spécialisés dans le soin du cheveu naturel aux États-Unis mais aussi partout dans la diaspora africaine (Diagouraga, 2012 : 126). Toujours selon cette étude Mintel, « \$684 millions were spent on African American hair products in 2012, with an estimated jump to \$761 millions by 2017 » (Gill, 2015 : 74), sans compter les produits capillaires achetés dans les boutiques en ligne et les distributeurs indépendants. Et le groupe Mintel reconnaît lui-même que ce chiffre est loin de refléter la totalité de la consommation en produits capillaires des Afro-Américaines :

What's missing from these figures are general market brands, weaves, extensions, wigs, independent beauty supply stores, distributors, e-commerce, styling tools and appliances. If all of those things were to be taken into consideration, the \$684 million in expenditures could reach a whopping half trillion dollars (Mintel, cité dans Opiah, 2014).

Toujours selon cette entreprise, les Afro-Américain-e-s représentent 30% des dépenses en soins capillaires, et l'écrasante majorité par les femmes, même s'ils ne comptent que pour 13% de la population étasunienne totale (Thompson, 2009b : 85). Ainsi, la consommation des produits cosmétiques et capillaires en particulier des Afro-Américaines est considérable et a en outre connu un boom dans le sous-secteur des produits destinés au cheveu crépu, tandis que celui des produits défrisants est en chute continue depuis le début du mouvement Nappy.

3.2.3 Visée identitaire

Si dans les années 1960 les femmes noires portaient la coupe Afro comme une déclaration politique, conserver la texture naturelle de leurs cheveux est pour les femmes d'aujourd'hui davantage le moyen de se retrouver, de s'accepter telles qu'elles sont. Pour beaucoup, c'est surtout par désir de reprendre contact avec leurs racines et leur authenticité et de revendiquer leur africanité et leur volonté de s'affranchir des standards de beauté dominants. C'est tout simplement le désir de s'accepter et d'être acceptées sans concession en se débarrassant des notions héritées de la traite négrière de « bad hair » et de « good hair » (Bellinger, 2007 : 71). Donc si le mouvement reste politique, il l'est davantage dans une mesure de reconquête identitaire et reconquête de soi que comme revendications de droits civiques et collectives. C'est ce que démontre une enquête dirigée par Henderson et dans laquelle les interviewées affirmaient en majorité que leur décision de porter leur cheveu au naturel n'était pas le symbole de leur désir de prendre position sur une question politique importante pour les Noirs-e-s (2015 : 58). Sur le plan collectif, le mouvement a instigué une grande vague de solidarité entre les femmes noires, toutes origines confondues (Lanoy, 2017) et une lutte pour l'acceptation et le respect du cheveu crépu dans le milieu du travail, comme nous le verrons un peu plus tard. Par contre, il s'inscrit davantage dans une quête personnelle profonde et psychologique, et une remise en question des stéréotypes négatifs véhiculés par la société dans son ensemble sur le cheveu noir.

Désormais, le cheveu crépu est un moyen d'expression, de créativité mais aussi de solidarité. Si l'aspect esthétique y est central comme nous l'avons vu plus tôt, il ne s'agit pas d'un simple phénomène de mode. D'abord, parce que rares sont les phénomènes de mode qui durent plus d'une année, or le mouvement Nappy existe aujourd'hui depuis plus d'une décennie et ne fait pas mine de faiblir. Ensuite car, sans être un mouvement de rébellion politique et de reconnaissance des droits humains comme l'a été la coiffure Afro durant le mouvement des droits civiques et les

mouvements *Black Power*, il a néanmoins inspiré un véritable réveil des consciences (Henderson, 2015 : 54) et une remise en question des standards de beauté auxquels les femmes afro-descendantes ont été exposées toute leur vie. Elles ne sont pas uniquement focalisées sur leur oppression en tant que femmes, mais en tant que femmes noires et résistent à ces standards de beauté qui leur paraissaient jadis incontestables et qu'elles ont intériorisé (2015 : 55). Désormais, une partie considérable d'entre elles mais également de femmes noires du monde entier ont embrassé la véritable nature de leurs cheveux et sont arrivées à une plus grande acceptation de soi, en se débarrassant des préjugés hérités de l'esclavage et en reconnaissant que les cheveux crépus dans leur état le plus naturel sont synonymes de beauté (Sméralda, 2004 ; Henderson, 2015 : 56). Tout ceci a eu pour conséquence que des millions de femmes noires de par le monde ont refait la paix avec leurs cheveux crépus et ont banni l'utilisation des défrisants capillaires de façon individuelle. C'est en cela que le mouvement Nappy incarne la pensée féministe noire car elle aborde et reconnaît les expériences et points de vue uniques des femmes noires davantage en tant qu'individus qu'en tant que groupe racial collectif :

It recognizes the shared experience of being Black women, the inability to naturally have Eurocentric hair, and the oppression it creates in our society because they cannot live up to Western standards of beauty. However, their unique Black feminist standpoint gives way to produce knowledge about the subjectivity in defining natural (Henderson, 2015 : 59).

Enfin, la dernière raison qui justifie que le mouvement Nappy n'est pas un simple phénomène de mode est le fait que les femmes et jeunes femmes à la texture naturelle, davantage conscientisées sur les méfaits sanitaires des produits défrisants (Wise et al, 2012 : 432-439) et fortes de leur nouveau sentiment d'acceptation de soi et de leur corps, vont incidemment transmettre ces valeurs à leur descendance et ainsi contribuer à modifier progressivement les mentalités. Comme l'a relevé Collins (2002 : 102), la relation mère-fille chez les Afro-Américaines est fondamentale dans la construction de l'identité et de l'estime de soi des jeunes filles. Ce changement est d'ores et déjà visible

empiriquement et sur les réseaux sociaux : de plus en plus de mamans et jeunes mamans n'utilisent pas ou plus de produit défrisant non seulement sur elles mais encore moins sur les cheveux de leurs enfants, alors qu'il y a encore quelques années chaque petite fille noire y était soumise souvent dès l'âge de 7 ans, parfois même plus tôt (Ellis-Hervey et al, 2016 : 873 ; Henderson, 2015 : 43). Aujourd'hui, elles encouragent plutôt leurs filles à apprécier leur cheveu. Une jeune maman, Brandi Jetter, témoigne dans son blog à propos de sa fille et du message positif sur son cheveu qu'elle tient à lui transmettre :

The one thing I'm very conscious of is making sure I'm not complaining about her hair. It's hard enough being a little Black girl in the world, tough enough to feel comfortable in your own skin, without your own mother disparaging something about you that is natural and beautiful. [...] Just like with everything I do, Ayva is looking at me to learn how to be. She's observing to find out whether this hair is "thick" with a frowned up face, or "thick" with an exclamation mark and tone filled with admiration. She is looking to see if our tresses are "kinky" with a look of disgust, or "kinky" with hands on our hips and a sassy smirk. It's up to me to demonstrate that nappy isn't an insult, but rather a key into a beautiful, natural world filled with super fly women with super fly hair (Jetter, 2015).

C'est là la différence majeure avec les mouvements *Black Power* des années 1960. À l'époque, porter ses cheveux dans leur état naturel était surtout une déclaration politique, par conséquent à la fin du mouvement, le port de l'Afro a largement reculé pour revenir aux tissages et aux produits défrisants. En outre, ces jeunes militantes n'obtenaient aucun soutien de la part de leurs parents et des anciennes générations comme nous l'avons vu au chapitre précédent. Or, le mouvement Nappy contemporain est avant tout une quête personnelle d'*empowerment*, à travers l'acceptation de soi, le développement spirituel, la santé générale du corps (Norwood, 2018 : 80) et la liberté de l'esprit, du corps et de l'âme. Car, comme le dit si justement Norwood, « no matter how oppressed an individual woman may be, the power to save the self lies within the self » (2018 : 72). Bien évidemment, elle peut obtenir du soutien auprès de ses sœurs dans la lutte, mais en fin de compte, la responsabilité de s'autoévaluer et de se

concevoir lui incombe. Ainsi, on comprend que contrairement aux années 1960 et 1970, l'accent n'est pas mis au sein du mouvement Nappy sur la politique de la race noire, ni sur le fait de prouver sa négritude, ni sur des considérations sur le « bon » ou le « mauvais » cheveu, qui avaient tendance à limiter l'expression de la féminité noire (Johnson, 2016). Le mouvement présent concerne les femmes noires de toutes les couches de la société qui décident de promouvoir leur santé et leur bien-être (Norwood, 2018 : 80). C'est pour cela qu'il n'est d'ailleurs pas isolé dans un contexte géographique particulier mais s'étend au sein de diverses communautés de femmes afro-descendantes dans diverses parties du monde (Johnson, 2016). Ce mouvement, quel que soit son lieu géographique, semble viser à cultiver un amour et une acceptation de soi qui permet de s'exprimer à leur nom propre et pas au nom d'un mouvement ou d'une communauté entière. Cela ne les empêche évidemment pas de mener des marches collectives, à l'instar de la *Marcha do Empoderamento Crespo* (la Marche pour l'Empowerment du Cheveu Naturel) qui a réuni des milliers de personnes au Brésil en 2015 (Norwood, 2018 : 80). Il s'agit d'une marche sans pareil pour l'affirmation de soi et la célébration de « one's own natural esthetic » (2018 : 80) pour un pays comme le Brésil, marqué par de profonds clivages raciaux et sociaux-économiques. De fait, le mouvement Nappy est une revendication du droit à une beauté différente (Diagouraga, 2012 : 120) et non pas exclusivement blanche.

C'est pour toutes ces raisons que la vague Nappy est une quête tant personnelle que collective, un changement profond de soi et pour soi, d'où une meilleure, à notre sens, intériorisation et transmission aux générations futures. Cela a été rendu possible notamment par l'apport d'Internet et des réseaux sociaux dans la création d'une communauté virtuelle transcendant les frontières nationales, de genre, de race et de classe sociale.

3.3 Une renaissance capillaire, une prise de conscience et un *empowerment* favorisés par l'avènement d'Internet et des réseaux sociaux

3.3.1 Influence des médias et internationalisation du mouvement Nappy

Par le passé, les médias ont eu tendance à ne présenter que des femmes aux cheveux longs et lisses flottants et à la peau claire comme standards universels de beauté. Quelques efforts sont présentement faits, mais il en faudrait davantage pour réduire ces standards monolithiques et refléter une plus grande diversité (Ellis-Hervey, 2015 : 880).

Les médias et les célébrités ont néanmoins eu un rôle important dans l'expansion de cette nouvelle culture capillaire noire qu'est le mouvement Nappy. Cette culture est devenue de plus en plus présente et célébrée au cinéma, dans des films comme *Barbershop* en 2002, le premier long-métrage Disney avec une princesse noire Tiana aux cheveux bouclés dans *The Princess and the Frog*, des livres et séries de livres comme *Nappily Ever After* de Trisha Thomas, des documentaires comme *In Our Heads About Our Hair* sorti en 2012, mais également dans les œuvres d'art comme chez le peintre Tim Okamura et la photographe Nakeya Brown (Byrd et Tharps, 2014). Tout récemment, la compagnie étasunienne de diffusion de films et séries en ligne Netflix a d'ailleurs produit une adaptation cinématographique du roman *Nappily Ever After*, qui raconte le retour au naturel d'une femme noire-américaine appelée Violet Jones, une carriériste perfectionniste obsédée par le cheveu lisse qui va entamer, suite à un accident capillaire, une découverte de soi dans sa transition vers le cheveu naturel. De même, la première Barbie noire aux cheveux naturels est proposée aux petites filles en 2009 (Rimondi, 2014). Enfin, on remarque aussi de plus en plus de modèles noires portant leurs cheveux naturels dans les publicités commerciales et les magazines de mode (Byrd et Tharps, 2014).

Le documentaire *Good Hair* de Chris Rock, célèbre humoriste et producteur noir-américain, est sorti en 2009 et a eu un impact assez positif sur les communautés noires et les femmes afro-américaines. Ce film a contribué au réveil des consciences noires sur certains déterminismes liés à leur appréciation de leur cheveu crépu et de leur couleur de peau qui continuent de régir certains aspects de leur vie sans qu'elles en aient forcément conscience. Après visionnage de ce film documentaire, nous en avons conclu que bien qu'il comporte de sérieuses lacunes (notamment un manque d'analyse critique, de contextualisation et de rappel historique et sociologique), Chris Rock a au moins permis de lever le débat sur les comportements capillaires des Afro-descendantes.

Ce renouveau de la culture noire et plus particulièrement de la culture capillaire noire ne s'est d'ailleurs pas limité qu'aux États-Unis. Il s'est exporté partout dans le monde. Des conventions sur le cheveu ont été organisées à Londres, à Paris, à Madrid et dans plusieurs villes européennes (Byrd et Tharps, 2014). Les villes africaines ne sont pas en reste même si, comme partout dans le monde, le mouvement ne fait pas l'unanimité. Grâce aux réseaux sociaux, les femmes du continent africain ont pu s'y joindre et développer leurs propres réseaux internes notamment à Dakar, à Bamako, à Abidjan et à Lomé (Wuilbercq, 2014).

Des figures importantes de femmes noires arborant leurs cheveux naturels ont inspiré des millions de femmes afro-descendantes de par le monde. Des actrices à la renommée mondiale telles que Lupita Nyong'o, Viola Davis et des artistes comme India Arie, Jill Scott, Raven Simone, Noémie Lenoir, Inna Modja, Janelle Monáe (Rimondi, 2014) n'ont pas hésité à faire leur « big chop » (couper radicalement les parties de leurs cheveux défrisés) et à porter des coiffures avec leurs cheveux naturels, permettant ainsi d'offrir des options de rechange aux standards de beauté noirs (Byrd et Tharps, 2014). Alicia Keys, la chanteuse afro-américaine, est l'une des premières à populariser de nouveau les *Cornrows* aux États-Unis à travers ses photos de mode, ses tournées

mondiales et ses clips vidéo auxquels beaucoup de femmes noires s'identifient. De plus en plus, les jeunes femmes noires remettent en question leurs standards de beauté capillaires : « Going natural, like Alicia Keys or Tracee Ellis Ross, didn't seem radical. Natural hair was no longer as foreign to the notion of what was beautiful » (Byrd et Tharps, 2014). Cette fois, quand elles furent prêtes à couper leurs cheveux défrisés et à revenir au naturel, l'Internet était là pour les aider à les entretenir. C'est une différence importante et une chance que les anciennes générations de femmes afro-américaines n'ont pas eu, car deux des raisons qui décourageaient bon nombre d'entre elles à conserver la texture originale de leur chevelure étaient leur méconnaissance de celle-ci et la rareté des canaux d'information et d'aide sur l'entretien de leurs cheveux.



La chanteuse Solange Knwoles est l'une des premières à repopulariser le cheveu naturel (Celotto, 2012).



Lupita Nyong'o au naturel (DeGuire, 2019)

3.3.2 Rôle majeur d'Internet et des réseaux sociaux

L'Internet a eu un rôle prépondérant dans l'expansion de la culture capillaire noire depuis les années 2000. Cela a radicalement changé la vie quotidienne des individus et révolutionné la façon dont ils ont accès à l'information, communiquent et magasinent (Haythornthwaite, 2011).

En particulier, la femme noire a incorporé Internet comme aide et source dans leur quête capillaire. De façon générale, les réseaux sociaux (Twitter, Instagram, Facebook) et Youtube sont leurs plateformes de prédilection en matière de conseils de beauté et capillaires (Byrd et Tharps, 2014 ; Henderson, 2015 : 52-54). « Through YouTube and social media, Black women are in conversation with each other. It has given us education, power and agency » (Davis, cité dans Byrd et Tharps, 2014). Les réseaux sociaux sont des constructions de groupes de personnes connectés à travers l'Internet qu'on appelle des communautés (Ellington, 2015 : 23). Avec l'avènement d'Internet et du réseautage social, on comprend que les communautés d'entraide peuvent alors avoir des formes et modèles autres que traditionnels (Wellman et Gulia, 1997). Comme l'explique Keating (2013 : 1017), le soutien social est un processus de communication qui procure un sentiment de réconfort et de validation et qui procure « a sense of belonging to a network of communication » (Park, 2012 : 47). Selon Keating (2013 : 1020), le soutien social a deux fonctions, le soutien informationnel (éduquer et conseiller) et le soutien affectif (renforcer l'estime de soi). On retrouve ces deux fonctions dans la communauté virtuelle du mouvement Nappy (Ellington, 2014 : 552), dans la mesure où les femmes afro-américaines s'impliquent dans cette communauté du cheveu naturel et peuvent être influencées dans leur prise de décisions concernant ce domaine (Ellington, 2014 : 552).

Wellman et Gulia (1997 : 8) dans leur ouvrage font une observation très juste. Selon eux, les communautés virtuelles permettent de créer des liens forts et faibles à la fois

entre les membres. Les liens faibles se réfèrent à la distance physique qui existe entre les membres et leur ignorance mutuelle, dans une certaine mesure, du statut socioéconomique, du sexe et de la race des adhérents. Les liens forts naissent quand il y a contact ou rencontre dans la vie réelle entre les utilisateurs, ou un lien de famille ou d'amitié (collègues par exemple) entre eux. Cependant, Wellman et Gulia soulignent avec pertinence que « weak ties are more apt than strong ties to link people with different social characteristics » (1997 : 8). Plus loin, ils ajoutent que :

People on the net have a greater tendency to develop feelings of closeness on the basis of shared interests rather than on the basis of shared social characteristics...The homogeneous interests of virtual community participants can foster high levels of empathetic understanding and mutual support (1997 : 16).

Cela signifie que les réseaux sociaux ont la particularité de pouvoir créer des liens entre des individus qui n'auraient pas eu l'occasion de se connaître autrement, car vivant dans d'autres régions du monde, appartenant à une autre classe sociale, etc. Ainsi, ces sites de réseaux sociaux offrent une plate-forme où diverses personnes au profil varié peuvent acquérir des compétences, des connaissances et un soutien social à travers les blogs, YouTube ou Facebook (Ellington, 2014 : 554).

Ces réseaux sociaux sur le cheveu naturel présentent généralement quatre types de profil (Ellington, 2014 : 559). Le premier profil est celui de la testeuse et promotrice de produits capillaires. Elles discutent des produits utilisés ou qu'elles utiliseront sur leurs cheveux et donne leurs opinions sur la qualité et les bienfaits des produits, s'il y en a. Le deuxième est celui de la motivatrice ou supportrice, qui va faire preuve d'empathie et d'encouragement envers ceux et celles qui pensent à sauter le pas et arrêter le défrisage. Les gourous du fitness et de la santé, quant à elles, vont procurer des conseils pour avoir et garder un corps sain (à travers l'alimentation et l'exercice notamment), nécessaires pour obtenir des cheveux en bonne santé. Enfin, le rôle de

l'éducatrice ou de la tutrice est d'enseigner au public des techniques de coiffage, de lavage et d'entretien du cheveu naturel crépu.

C'est ainsi que des milliers de blogs, de chaînes YouTube, de groupes et pages Facebook dédiés exclusivement au soin et à la versatilité du cheveu noir ont été peu à peu créés. Désormais on trouve plus de 1,7 milliard de résultats sur Google quand on entre l'expression « natural black hair » et plus de 30 millions pour le mot « nappy ». On trouve sur ces sites notamment des articles, des photos des vidéos, des podcasts sur les produits capillaires ; des tutoriels sur diverses coiffures réalisables à la maison, sur comment entretenir ses cheveux naturels dépendamment de notre type de cheveux; des articles de réflexions personnelles et des interviews avec des gurus des techniques capillaires (Byrd et Tharps, 2014). Parmi les plus célèbres Youtube *vloggers* (blogueuses vidéo) on retrouve Naptural85 (Whytney White de son vrai nom) qui a près de 800 000 abonnés et My Natural Sistas (qui en ont 625 000) qui non seulement apprennent aux femmes à styliser leurs cheveux mais également à réaliser leurs propres produits de beauté à partir d'ingrédients naturels comme le miel, l'huile de coco, l'avocat facilement accessibles, efficaces et bon marché, leur permettant de faire beaucoup d'économie d'échelle (Henderson, 2015 : 54). Naturally Curly est une autre communauté virtuelle très large fondée par deux femmes afro-américaines, Gretchen et Michelle, également dans le but d'offrir de l'information et des conseils sur le soin du cheveu naturel par le biais d'articles et de vidéos (Olorundare, 2010).

Ces vidéos et journaux capillaires de bord rendent aussi compte du cheminement que les Afro-Américaines devront prendre si elles décident de sauter le pas en coupant leurs cheveux traités chimiquement pour débiter leur nouveau voyage capillaire (Ellis-Hervey, 2016 : 876), une pratique appelée « big chop ». En bref, tout un système virtuel organisé et destiné à venir en aide aux personnes noires ou métisses voulant comprendre leur chevelure, mais aussi à recevoir du réconfort quand elles ne peuvent pas l'obtenir dans leur communauté immédiate (Ellington, 2015 : 28 ; Gill, 2015 : 77).

D'ailleurs, une enquête menée par Ellington (2015 : 78) sur des individus faisant partie de la communauté virtuelle du cheveu naturel a révélé que 76% des participantes ont développé leur estime de soi grâce à leur fréquentation de ces réseaux sociaux sur le cheveu crépu. Par contre, il a été constaté que si l'implication et la discussion dans la communauté facilitait la transition vers le naturel, elle n'a en revanche pas influencé de manière considérable la décision sur le port du cheveu naturel. En effet, les participantes consultaient ces sites en ayant généralement déjà le désir de revenir au naturel souvent pour les raisons que nous avons exposées précédemment. Par exemple Josie, une des participantes de l'enquête, a déclaré que sans toutes les informations et le soutien fournis par les réseaux sociaux, elle n'aurait pas franchi le pas aussi rapidement (Ellington, 2014 : 561). Ainsi, cette participation dans les réseaux sociaux n'a pas dicté la décision de devenir naturel dans la plupart des cas, car davantage basée sur un désir de changement holistique de leur mode de vie, antérieure à leur participation et consultation des groupes parlant de soins capillaires. Cette communauté leur a plutôt offert un moyen de commencer à accepter leurs cheveux, à s'accepter en tant que femme noire (Ellington, 2015 : 23-28) et à se donner du courage. La capacité de ces communautés virtuelles à réunir les Afro-descendantes (Norwood, 2018 : 79) où qu'elles se trouvent dans le monde dans une sorte de sororité, comme l'espérait bell hooks, et dans lesquelles elles ont la possibilité de s'élever et de se soutenir mutuellement est impressionnante.

Le sondage d'Ellington (2014 : 562) a par ailleurs aussi révélé que 35% des participants ont un *blogger* ou *vlogger* préféré. Carol, une intervenante, a partagé son appréciation pour une *vlogger* qu'elle considère également comme un modèle : « [I] loved her personality and her overall style. [...] I would like to sit with her and just have coffee one day » (Carol, citée dans Ellington, 2014 : 562). Cela montre que les *bloggers* et *vloggers* entretiennent une relation « réelle » avec leur communauté puisque celle-ci permet à des individus qui ne se sont en général jamais rencontrés en personne de tisser des liens basés sur des centres d'intérêts mutuels (Wellman et Gulia, 1997 : 10). En

outre, quand la question de la crédibilité de l'information et des administrateurs des blogs, *vlogs* et pages Facebook a été posée, les intervenants ont convenu qu'ils faisaient tous confiance aux *bloggers* et *vloggers* ainsi qu'à leurs conseils prodigués, convaincus qu'ils n'agiraient pas par malveillance (Ellington, 2014 : 562).

Et comme l'a affirmé Collins, elle-même inspirée par Maria W. Stewart, le savoir est pouvoir (2002 : 269), et il joue en tant que tel un rôle crucial dans la quête d'*empowerment* des groupes opprimés. C'est pour cela que la recherche d'une meilleure connaissance de son cheveu a été extrêmement important dans la question du cheveu crépu et a aidé beaucoup de femmes à ne pas se décourager et revenir au défrisage, faute de bonnes informations sur le soin du cheveu naturel. Effectivement, le cheveu crépu a besoin de soins importants et de temps (plusieurs heures par semaine) et est loin d'être aussi facile à entretenir que le cheveu blanc ou asiatique. Il nécessite des soins adaptés et individuels, car ce qui fonctionne pour une femme ne fonctionnera pas pour toutes. Par conséquent, il est fréquent que les Afro-descendantes se démoralisent et perdent patience, non pas par haine de leur cheveu mais par désorientation. Ainsi, faute de trouver ce qui correspond à leur cheveu, elles peuvent finir par se rabattre sur ce qui paraît plus simple et malléable et revenir au défrisage, même si sur le long terme cela détruit leur fibre capillaire. Donc l'accès au savoir, à l'information et au soutien communautaire virtuel grâce à la démocratisation d'Internet a révolutionné le mouvement Nappy et a assuré sa longévité actuelle. Tandis que dans les années 1960, sans Internet ou réseaux communautaires d'information et de soutien démocratisé (hormis au sein des associations), sans l'existence de salons de coiffure ou produits naturels dédiés au cheveu crépu, ces militants afro-américains ne disposaient pas des ressources nécessaires à son entretien et à son maintien sur le long terme (Norwood, 2018 : 79). Or, au-delà de la symbolique de la coiffure Afro, il fallait bien évidemment entretenir ce cheveu. C'est peut-être là une des raisons de sa discontinuité.

De plus, une véritable culture capillaire noire s'est développée à travers cette communauté virtuelle portant un nom issu de Twitter: « #teamnatural », ayant ses propres codes et son propre vocabulaire capillaires (Byrd et Tharps, 2014), avec des mots tel que « big chop » ; « shrinkage » qui désigne la façon dont les cheveux crépus rétrécissent au contact de l'eau ; le « twa » ou le mini-afro que les femmes ont après le big chop; « pre-poo » qui consiste à faire un masque capillaire avec une ou plusieurs huiles végétales avant le shampoing pour fortifier et nourrir le cheveu; « coiffure protectrice » pour désigner une coiffure comme les nattes ou tresses, avec ou sans extensions, qui permet de reposer et de protéger le cheveu crépu fragile contre les manipulations excessives et les agressions extérieures comme le froid ; ou encore le «hair journey» ou aventure capillaire, qui représente le fait de devenir naturelle en coupant ses cheveux défrisés et en suivant sa propre évolution capillaire (Adaze Style, 2016).

En outre, la communauté #teamnatural a permis le développement d'une base de données virtuelle interactive colossale constituée de photos et d'images de femmes arborant des coiffures sur cheveux naturels. Cela a donné l'occasion aux femmes afro-descendantes qui voyaient rarement des « naturelistas » comme elles de s'affirmer davantage en réalisant qu'elles ne sont pas seules dans leur reconquête de leur africanité en voyant des photos de femmes de leur communauté valorisées. «Tagging a selfie «#TeamNatural» does not simply assert one's individual beauty, but connects a personal quest for affirmation to a wider community » (Gill, 2015 : 75).

Exploitant le pouvoir de la Toile, #teamnatural a également permis de réunir les femmes afro-descendantes en dehors d'Internet. En effet, cette communauté a trouvé de multiples façons de maintenir et enrichir ces nouveaux liens entre les membres en organisant par exemple régulièrement des rencontres, où des dizaines voire des centaines de femmes se réunissaient pour discuter et échanger de visu. Des panels, des conférences, des salons du cheveu et même des fêtes sont également régulièrement

organisés (Byrd et Tharps, 2014). En clair, n'importe quelle idée qui permet aux femmes d'échanger activement sur la question du cheveu crépu, des soins de beauté et même sur d'autres sujets non affiliés est susceptible d'intéresser un grand nombre d'entre elles, prêtes à se déplacer pour y participer.

Internet est donc devenu la forme la plus effective et efficace de marketing pour les produits naturels, en particuliers ceux créés par des femmes entrepreneures. Dorénavant et grâce à Internet, il suffit aux consommatrices de dire ce qu'elles n'aiment pas dans les gammes de produits pour que des marques l'améliorent (Gill, 2015 : 74). Avec le développement des réseaux sociaux, des blogs et des vlogs, les femmes noires ne sont désormais plus dépendantes de l'industrie de beauté occidentale pour leur dicter comment entretenir et styliser leurs cheveux. Désormais, elles produisent leur propre savoir à l'intérieur de leur communauté capillaire (Henderson, 2015 : 53). De même, les produits cosmétiques qui s'alignent sur les étagères des magasins ne se limitent plus uniquement à des types de peaux et de cheveux, mais de couleur également (Sméralda, 2004 : 223). Norwood elle-même raconte son choc de voir l'hypermarché étasunien Walmart aménager « an entire two-sided aisle with products that target Black, mostly women, consumers » (2018, 76). Ce changement est d'ailleurs visible partout en Amérique du Nord, y compris au Canada. Par contre, on constate que les marques pour cheveux crépus vendues en grandes surfaces appartiennent, pour l'écrasante majorité, à des entreprises dirigées et créées par des Blanc-he-s. Pour trouver des produits pour cheveux crépus conçus et appartenant à des entrepreneur-e-s noir-e-s ou afro-américain-e-s, il faut aller dans des magasins spécialisés, ou les acheter en ligne. Ce qui fait qu'il est encore assez difficile de se procurer des bons produits pour cheveux crépus qui profitent aux communautés et à l'entreprénariat noirs.



Rayon de produits cosmétiques pour cheveux crépus dans un Pharmaprix, Montréal, Canada, 2019. Photo prise par nous-même⁴.

Plus important encore, la communauté virtuelle #teamnatural a un pouvoir de pression non négligeable : elle est venue plusieurs fois au secours de femmes victimes de discrimination sur leur lieu de travail pour avoir porté des coiffures africaines en menant par exemples des opérations de boycott, en les dénonçant publiquement ou encore en leur apportant de l'aide juridique (Byrd et Tharps, 2014). En juillet 2009, quand Solange Knowles, la soeur de la chanteuse Beyoncé, a coupé ses cheveux et a choisi de revenir au naturel, la #teamnatural l'a défendue face à ses détracteurs qui désapprouvaient ce changement et l'a aussitôt érigée au rang d'icône (Byrd et Tharps, 2014). En 2013, une petite fille afro-américaine de 7 ans du nom de Tiana Parker a été

⁴ Bien que des efforts pour proposer des produits destinés aux Afro-descendant-e-s sont faits, ils restent fort limités. Quand ces derniers ne sont pas des produits défrisants ou texturants (donc avec de la soude ou un de ses dérivés), ils tentent de cibler les « Nappies » avec des produits supposément naturels et non nocifs, mais une lecture attentive des ingrédients suffit pour déceler la présence perpétuelle de silicone, d'alcool et de parabènes, des composants chimiques qui fragilisent voire détruisent le cheveu à terme.

renvoyée de son école pour avoir porté des *Dreadlocks*, jugées «unacceptable and faddish» (Gill, 2015 : 76) par l'établissement. Grâce aux communautés afro-américaines et aux réseaux sociaux, l'école est revenue sur sa décision et a modifié son règlement intérieur. De même en 2014, l'armée étatsunienne avait annoncé sa décision d'interdire le port des coiffures africaines aux femmes militaires, avant de reculer suite à la pétition qui a réuni plus de 17 000 signatures (Lee-Sandra, 2014). Récemment, un lutteur lycéen afro-américain, Andrew Johnson a eu le choix entre couper ses *Dreadlocks* ou déclarer forfait au tournoi interlycéen, selon l'ordre de l'arbitre. Pourtant, les règles des tournois de lutte entre les lycées du New Jersey autorisent le port d'un casque recouvrant les cheveux. Cependant l'arbitre ne lui a pas laissé cette option (Huffington Post, 2018), et ce de manière complètement abusive. Cela a déclenché la colère des internautes et des communauté noires et de la communauté nappy et finalement, l'arbitre de lutte a été interdit de diriger des matchs sportifs dans le district scolaire de South Jersey (Chery, 2018)

L'impact social de cette communauté virtuelle ne se limite pas uniquement à faire pression sur les compagnies qui mènent des politiques discriminatoires à l'égard des Afro-Américain-e-s et de leur cheveu crépu. Elle a également un rôle de mécène dans le but d'instiguer un changement social positif. À titre d'exemple, cette communauté a financé entièrement un projet de court-métrage sur le cheveu crépu créé par l'artiste afro-américain Matthew Cherry qui raconte l'histoire d'un papa noir qui apprend à coiffer sa petite fille pour la première fois. Le but de Cherry était de promouvoir l'amour du cheveu naturel dans les communautés noires. Sponsorisé par cette communauté naturelle virtuelle à travers le financement participatif, il a pu récolter plus de 300 000\$ de dons sur le site hébergeur Kickstarter, lui permettant même de publier en sus un livre pour enfants sur le même thème et dont la sortie est prévue pour

mai 2019. Cet engouement a attiré l'attention de la compagnie Sony Pictures Animation, qui a décidé de s'allier au projet (Naturally Curly, 2019)⁵.

En somme, la communauté naturelle virtuelle contribue à faire changer les mentalités des femmes noires de leur propre cheveu et de la société dans sa globalité. D'ailleurs, le sondage effectué par l'équipe de Johnson en 2016 auprès de près de 5 000 participants a montré que les femmes membres de cette communauté manifestent un regard plus positif à l'égard des cheveux crépus que les autres femmes issues d'un panel national, qu'elles soient blanches ou noires (Johnson et al, 2017 : 32).

3.3.3 Résistances au mouvement Nappy

Cela étant dit, le mouvement Nappy a aussi ses limites. La première est qu'il n'est pas uniformisé. Malgré son ampleur, il demeure que la majeure partie des Afro-descendantes ne s'y retrouve pas et préfère continuer à se défriser les cheveux, invoquant souvent la plus grande malléabilité, polyvalence et acceptation sociale et professionnelle du cheveu défrisé par rapport au cheveu crépu (Ellis-Hervey et al, 2016: 875). Une partie des Afro-Américaines continue d'admirer les standards de beauté blancs et refuse d'adopter le cheveu naturel, convaincue qu'il s'agit, en comparaison, d'une sous norme. Mais, comme nous l'avons montré tout au long de ce travail et comme le résume la sociologue Sméralda, la pratique du défrisage repose sur des déterminations structurelles historiques (la colonisation, la traite négrière) qui ont influencé et continuent d'influencer les « fonctionnements et les comportements collectifs des Afro-descendants » (Sméralda, 2012) souvent de façon inconsciente. Cette idée est également partagée par Steven Zdatny, qui remarque qu'il serait

⁵ Voir, pour une illustration supplémentaire, le court-métrage d'animation de Renelle Williams (2017), qui raconte le processus compliqué de démêlage de cheveu d'une petite fille noire par sa mère, diffusé gratuitement sur YouTube à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=6eprK6ldvN8>.

«véridique d'admettre que ce qui ressemble à une opposition en logique n'est pas nécessairement ressenti comme tel dans la vie » (Zdatny, 1996 : 56). Dès lors, si le rapport des individus à leurs cheveux est certes une affaire personnelle, il n'en demeure pas moins que :

Croire que chacun décide librement de son esthétique et du traitement de son corps est une illusion : rien n'est plus collectif - et donc culturel, et donc social - que l'esthétique précisément, car c'est à travers des pratiques caractéristiques qu'un groupe culturel affirme ses spécificités en ces domaines » (Sméralda, 2012).

Enfin, porter ses cheveux au naturel reste un sujet de controverse dans le milieu du travail. Malgré l'importance et l'aide des réseaux sociaux, les mentalités occidentales dominantes demeurent globalement hostiles au port des cheveux naturels par les personnes noires, et de nombreux licenciements continuent à être perpétrés pour cette raison. Les références officielles aux *Dreadlocks*, tresses et *Cornrows* par des institutions telles que l'armée comme étant des coiffures « matted and unkempt » (Terkel, 2014) témoignent amplement de la continuité de ce type d'objectification et de déshumanisation institutionnalisées du cheveu des Noir-e-s. Un autre exemple de discrimination institutionnalisée du cheveu noir est celle commise par la *Transportation Security Administration* (TSA), une agence fédérale étasunienne de sécurité dans les transports. De nombreux plaintes pour discriminations raciales ont été déposées contre cette agence pour « unnecessary, unreasonable, and racially discriminatory hair searches that single out Black women at airports » (ACLU, 2015). La slameuse et activiste afro-américaine Imani Cezanne se rappelle d'ailleurs les nombreuses fois où elle a été arrêtée pour interrogation et fouille sur ses cheveux :

The fifth time my hair asked to speak to a supervisor. The supervisor told my hair it was overreacting, should not speak so loudly, so angry, should have conformed, relaxed, straightened itself out before it got here and then maybe it wouldn't end up in these types of situations (Cezanne, citée dans Norwood, 2018 : 76).

Les nombreuses plaintes ont finalement donné lieu à une enquête officielle et l'*American Civil Liberties Union* (ACLU, 2015) a conclu un accord à l'amiable avec la TSA qui stipule que l'agence organisera des formations pour tous ses agents en mettant l'accent sur la fouille de cheveu des voyageuses noires et en surveillera la mise en œuvre.

La discrimination institutionnalisée du cheveu crépu transcende les frontières nationales, la classe sociale et le sexe (Norwood, 2018 : 75). Plus récemment encore en 2016, des élèves noires du prestigieux lycée pour filles de Pretoria en Afrique du Sud ont mené une manifestation collective contre une interdiction similaire de celle des services militaires étasuniens qui a voulu imposer des restrictions sur l'apparence des *Cornrows*, *Dreadlocks* et tresses. (Norwood, 2018 : 75). Le Canada n'est par ailleurs pas épargné. À Toronto, la serveuse noire Akua Agyemfra a été licenciée pour avoir porté un Afro (Norwood, 2018 : 75). Elle a déclaré que les femmes noires qui travaillaient dans la restauration étaient souvent obligées de porter des perruques ou extensions qui imitent les cheveux lisses (CBC News, 2016). Encore plus récemment, en avril 2019, Sibeth Ndiaye, la nouvelle porte-parole du gouvernement français d'origine sénégalaise a fait l'objet de nombreuses critiques racistes et sexistes sur les réseaux sociaux à propos de son apparence, en particulier de ses cheveux afro, comme en témoignent les commentaires sur Facebook suivants (Koumpeu, 2019) :



De ce fait, comme le démontrent tous ces cas récents, la route est longue et les stéréotypes raciaux et sexistes sur le cheveu crépu ont encore de beaux jours devant eux. Du coup, beaucoup préfèrent continuer à suivre les normes dominantes par peur de perdre leurs emplois puisque ce cheveu est encore trop peu le bienvenu dans le monde de l'entreprise à majorité blanche (Rosette, 2007 : 412 ; Sméralda, 2012).

En conclusion, le mouvement Nappy doit une bonne partie de sa diffusion et de sa démocratisation à l'Internet, aux réseaux sociaux et à la communauté virtuelle naturelle. Il a acquis une grande reconnaissance car il a permis aux femmes noires de réapprendre à aimer leur cheveu naturel et à se faire leurs propres opinions de la beauté en fonction de leur point de vue et perspective (Henderson, 2016 : 60), se distançant dès lors des notions héritées de leur enfance de «good hair» et «bad hair», elles-mêmes

passées de générations en générations. Grâce à ce mouvement et au désir de changement profond de soi et pour soi, le mouvement Nappy semble s'inscrire dans la durée, contrairement à celui des années 1960, caractérisé par un retour en masse vers le cheveu lisse à la fin des revendications raciales. D'ailleurs, si durant les mouvements *Black Power* des années 1960 et 1970 le cheveu naturel ou crépu s'inscrivait dans un contexte de lutte collective et organisée contre des politiques raciales et racistes et également de revendication identitaire, ce n'est pas le cas pour le mouvement Nappy contemporain. Ce dernier est principalement axé sur l'*empowerment* individuel et personnel, à travers l'acceptation de soi et la quête du bien-être du corps et de l'esprit. Cependant, et comme nous l'avons vu, le mouvement Nappy n'est pas pour autant dénué de sens d'abord d'un point de vue collectif et dans une moindre mesure, politique. D'abord, ce mouvement est en partie collectif car la majorité des femmes afro-descendantes qui se sent concernée par la question de leur cheveu naturel va, comme nous l'avons vu, communiquer et échanger inlassablement dans les réseaux sociaux, sur Internet, mais aussi lors de conférences, de festivals, de salons sur le cheveu naturel et même de rencontres plus intimes entre « Nappies » de la même ville, du même pays. C'est cet échange constant et toujours renouvelé qui fait la force de ce mouvement, le nourrit et permet l'avancement des connaissances ainsi qu'un apprentissage continu sur un cheveu totalement méconnu auparavant. De fait ces échanges, virtuels et réels, n'accroissent pas uniquement les connaissances sur le cheveu crépu mais permettent également aux adhérentes d'en apprendre plus sur elles-mêmes, sur leurs défis communs de ce retour au naturel et d'obtenir du soutien de sa communauté (Norwood, 2018 : 81).

De même, on retrouve dans le mouvement Nappy les caractéristiques du « pouvoir avec » qui, comme nous l'avons vu au chapitre I, est un pouvoir social et politique permettant de négocier et de défendre des objectifs communs. Cet *empowerment* social et politique est visible à certains égards, notamment quand les femmes afro-descendantes se mobilisent sur les réseaux sociaux et portent plainte en étant parfois

encadrées et représentées par des associations ou des organisations telles que l'ACLU dans le but de renverser des décisions abusives et discriminatoires prises par des services publics et privés (établissements scolaires, l'armée, l'aviation notamment). Il s'agit d'un pouvoir politique certain bien que limité dans la mesure où ces femmes font pression pour changer des politiques discriminatoires à l'encontre des communautés noires. Ceci étant dit, l'*empowerment* politique au sein du mouvement Nappy reste encore relativement superficiel et mériterait d'être approfondi, avec par exemple la création d'organismes officiels efficaces et reconnus qui auraient les moyens et le pouvoir de relever toutes infractions discriminatoires signalées et de mener des actions collectives en justice et ce pas seulement aux États-Unis mais dans tous les pays où il y a une importante minorité noire.

Par conséquent, ce mouvement naturel contemporain n'est pas exempt de défis comme nous venons de le voir, puisque le cheveu crépu n'est toujours pas totalement accepté ni dans la société étasunienne blanche dominante ni à l'intérieur des communautés afro-américaines, dissuadant par conséquent certaines femmes à l'embrasser. Mais globalement, le bilan reste positif et grâce à la résistance des femmes noires qui pour la plupart refusent de plus en plus de se laisser dicter leurs pratiques, quelles qu'elles soient, les mentalités tendent à changer en ce sens.

CONCLUSION

Pour conclure, nous avons compris que le rapport conflictuel que vivent les Afro-descendant-e-s et qui se perpétue encore à l'heure actuelle a des origines historiques liées au colonialisme et à l'esclavage. Avant le début de l'impérialisme européen au 15^e siècle, le cheveu africain avait un rôle de régulateur social et permettait d'identifier aisément les individus. Esthétiquement parlant, ce qui était alors jugé beau était la tenue, la propreté, la longueur et le volume du cheveu naturellement crépu ainsi que le degré d'élaboration des coiffures. Mais suite à l'esclavage et au contact avec l'homme blanc, ce dernier fit disparaître ces standards pourtant adaptés au cheveu africain au profit des canons de beauté occidentaux (notamment la sacralisation du cheveu long et lisse et de la peau claire), à travers l'endoctrinement, la maltraitance, le rejet et le racisme perpétrés durant des siècles. Ce douloureux héritage est tel que les Afrodescendant-e-s ont, jusqu'à aujourd'hui, du mal à s'en affranchir. Néanmoins par le passé, lors des mouvements *Black Power* et à nouveau à l'heure actuelle avec le mouvement Nappy, nous avons pu constater l'existence systématique d'une minorité qui tente de résister à ce contrôle mental et qui choisit de ne pas altérer mais plutôt d'arborer fièrement sa chevelure crépue.

Depuis une décennie donc, le mouvement Nappy est revenu au goût du jour et le cheveu crépu est à nouveau « à la mode », même si nous avons montré qu'il ne s'agit en rien d'un phénomène éphémère. Récemment, il se dit de la coiffure afro et du cheveu crépu en général, qu'ils sont « rentrés dans les mœurs », ou acceptés, y compris par les Noire-s eux-mêmes, sous l'action d'un processus de conscientisation qui cependant, ne touche encore qu'une minorité (Sméralda, 2012). Nous n'avons pas pu nous empêcher de nous poser la question suivante : en est-on donc arrivé à tellement discriminer le

cheveu crépu qu'aujourd'hui, simplement parce que de nombreuses femmes ont décidé de revenir à leur texture originelle, se pose la question de savoir s'il s'agit d'un phénomène de mode ou d'une revendication de l'africanité ? Cette réalisation morbide dérange. Ce questionnement rend compte à lui tout seul du drame que vit encore le cheveu africain. Comme le note Sméralda :

Que l'on en soit à parler de mode, là où il s'agit d'évoquer la texture du cheveu négroïde, ou encore de reconquête de son naturel, témoigne de la banalisation des conduites de désidentification dans lesquelles les femmes au cheveu crépu et leurs descendantes se sont installées (Sméralda, 2012).

Car, parler de mode pour évoquer le retour au cheveu crépu, alors que la mode désigne traditionnellement ce qui change du naturel, c'est finalement révéler au grand jour le rapport inversé que les Afro-descendant-e-s entretiennent avec cet héritage biologique naturel (Sméralda, 2012). Pour cause : le cheveu défrisé occupe l'espace qu'aurait dû naturellement avoir le cheveu crépu. Mais, sa pratique s'étant généralisée et naturalisée, cela a eu comme conséquence de reléguer le cheveu crépu au rang de marginal.

De manière générale, le cheveu des femmes est rarement exempt de dimension sociale et politique, toutes cultures confondues. La façon dont les individus choisissent de se coiffer a parfois été une marque de rébellion et de désir d'émancipation, que ce soit le port de l'Afro par les Afro-descendant-e-s durant les années 1960 et 1970, ou dans d'autres contextes tels que le refus des hippies de se couper les cheveux (Penny, 2014) ou au contraire l'avènement de « la Garçonne » chez les femmes européennes et américaines dans les années 20 (Zdatny, 1996 : 23) qui a eu un fort retentissement sociopolitique.

Pour finir, nous mentionnerons deux des limites de notre étude. Bien que nous l'analysons sous le prisme du féminisme noir et que nous avons relevé l'imbrication et l'articulation du racisme et du sexisme dans leur manière d'opprimer les femmes afro-

américaines sur leur rapport à la beauté, cette étude ne se penche pas assez sur l'oppression basée sur la classe sociale. Concernant cette dernière catégorie, nous avons juste brièvement évoqué le cas d'un groupe d'avocates afro-américain-e-s qui, malgré leur statut, se sentent menacées sur leur lieu de travail. Par conséquent, il serait intéressant, dans un travail ultérieur, d'examiner la façon dont l'appartenance sociale influe sur les pratiques capillaires des femmes noires. En outre, mon analyse est surtout centrée sur les femmes afro-américaines. Or, les hommes étaient également victimes de ces complexes car, tous comme les femmes, ils étaient nombreux à se défriser les cheveux par l'utilisation du *conk*. Ce serait intéressant de se pencher sur l'impact de ce complexe sur les hommes, d'autant plus que si cette pratique était populaire parmi eux jusqu'aux années 1960, elle est devenue extrêmement rare aujourd'hui. Dans une prochaine étude, nous pourrions tenter de comprendre ce qui explique ce phénomène, là où la plupart des femmes est revenue au défrisage à la fin des mouvements *Black Power*.

BIBLIOGRAPHIE

- Abu-Lughod, L. (1990). The romance of resistance : tracing transformations of power through Bedouin women. *American Ethnologist*, 17(1), 41-55.
<https://doi.org/10.1525/ae.1990.17.1.02a00030>
- Afrika Museum, s. d. *Woman with complex coiffure and hair ornaments* [Photographie]. Récupéré de <https://kwekudee-tripdownmemorylane.blogspot.com/2012/09/hairstyles-in-african-culture.html>
- Ahanda, D. (2015, 26 novembre). Défrisage : ce qu'il faut savoir avant de se lancer. *L'Express*. Récupéré de https://www.lexpress.fr/styles/coiffure/defrisage-de-cheveux-boucles-ou-crepus-conseils-risques-adresses_1738887.html
- Alexander-Floyd, N. G. (2003). « We shall have our manhood » : Black Macho, Black nationalism, and the Million Man March. *Meridians*, 3(2), 171-203.
- Alinia, M. (2015). On Black Feminist Thought : thinking oppression and resistance through intersectional paradigm. *Ethnic and Racial Studies*, 38(13), 2334-2340. <https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1058492>
- Allen, A. (2016). Feminist perspectives on power. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Récupéré de <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-power/>
- Allen, A. (1996). Foucault on power : a theory for feminists. Dans S. Hekman (dir.), *Feminist interpretations of Michel Foucault*. University Park, PA: Pennsylvania State Press.
- Anthony, T. (2005). *'da Kink in my hair*. Toronto : Playwrights Canada Press.
- Antiope, N. (2009). Black feminism. Anthologie du féminisme Africain-Américain, 1975-2000. *Questions de communication*, (15), 424-426.
- Arendt, H. (1970). *On violence*. New York : Harcourt.

- Ashe, B. D. (2010). Invisible dread, from twisted : the dreadlock chronicles. Dans R. Spellers et K. Moffitt (dir.), *Blackberries and redbones : critical articulations of Black hair/body politics in Africana communities* (p. 53-66). New York : Hampton Press.
- Badou, G. (2002). *L'énigme de la Vénus hottentote*. Paris : Payot.
- Balzacq, T. et al. (2014). *Fondements de science politique*. Paris : De Boeck Supérieur.
- Banks, I. (2000). *Hair matters : beauty, power and Black women's consciousness*. New York : New York University Press.
- Bellinger, W. (2007). Why African American women try to obtain « good hair ». *Sociological Viewpoints*, (23), 63-71.
- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogenes*, 1(225), 70-88. Récupéré de http://archives.cerium.ca/IMG/pdf/Bilge-Theorisations_feministesmini.pdf
- Bizet, K. S. (2009). *Le livre de la beauté noire*. Montreuil : YG Publishing.
- Boltanski, L. (1971). Les usages sociaux du corps. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 26(1), 205-233.
- Boone, S. A. (1986). *Radiance from the waters : ideals of feminine beauty in Mende art*. New Haven : Yale University Press.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power: theories in Subjection*, Stanford, CA. : Stanford University Press.
- Byrd, A. et Tharps, M. (2014). *Hair story : Untangling the roots of Black hair in America* [Format Kindle]. New York : St. Martin's Press.
- Caldwell, P. (1991). A hair piece : perspectives on the intersections of race and gender. *Duke Law Journal*, (2), 365-396. Récupéré de

<http://scholarship.law.duke.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3147&context=dlj>.

- Celotto, V. Z. (2012). *Solange Knowles attends amfAR Milano 2012 during Milan Fashion Week* [Photographie]. Getty Images. Récupéré de <https://www.gettyimages.ca/detail/news-photo/solange-knowles-attends-amfar-milano-2012-during-milan-news-photo/152586459>
- Charlery, H. (2008). L'image sexuelle des femmes noires et l'américanité des Africains-Américains dans la seconde moitié du 19e siècle. *AmeriQuests*, 5(1), 1-9.
- Charlier, S. et al. (2007). L'approche de l'empowerment des femmes : Un guide méthodologique. *Commission Femmes et Développement*. Récupéré de http://www.oedc.qc.ca/files/fichiers/2007_cfd_approche_de_l_empowerment_des_femmes-un_guide_methodologique.pdf
- Charmettant, H. (2006). *Un modèle conventionnaliste de l'autorité dans la relation d'emploi* (Thèse de doctorat). Université Lumière Lyon 2. Récupéré de <theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=911&action=pdf>
- Chery, R. L. A. (2018, 24 décembre). L'arbitre ayant forcé l'athlète à couper ses dreadlocks sanctionné. *Loop*. Récupéré de <http://www.loophaiti.com/content/larbitre-ayant-force-lathlete-couper-ses-dreadlocks-sanctionne>
- Collins, P. H. (2002). *Black feminist thought : knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Abingdon-on-Thames : Taylor & Francis.
- Combahee River Collective (2019). A Black feminist statement. *Monthly Review*, 70(8). Récupéré de <https://monthlyreview.org/2019/01/01/a-black-feminist-statement/>
- Craig, M. L. (2002). *Ain't I a beauty queen? Black women, beauty, and the politics of race*. Oxford : Oxford University Press.

- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex : a Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics. *Feminist Legal Theory : readings in Law and Gender*, 1989(1), 139-167. Récupéré de <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins : intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. Récupéré de http://cc.msvu.ca:8080/xmlui/bitstream/handle/10587/942/Crenshaw_article.pdf?sequence=1
- D'Aoust, A-M. (2010). Les approches féministes des relations internationales. Dans A. Macleod et D. O'Meara (dir.), *Théories des relations internationales : contestations et résistances* (p. 339-364). Outremont : Athéna Éditions.
- Dahl, R. A. (1957). The concept of power. *Behavioral Science*, 2(3), 201-215. <https://doi.org/10.1002/bs.3830020303>
- Daoust, V. (2013). Michel Foucault, la philosophie féministe et le sujet femme. Confessions identitaires et énoncés critiques parrésiasitiques. *Symposium*, 17(2), 53-75.
- Dash, P. (2006). Black hair culture, politics and change. *International Journal of Inclusive Education*, 10(1), 27-37. <https://doi.org/10.1080/13603110500173183>
- Davis, A. Y. (1994). Afro images : politics, fashion, and nostalgia. *Critical Inquiry*, 21(1), 37-45.
- Davis, J. C. (2017, 28 janvier). Black-owned bookstores : anchors of the Black Power Movement. *Black Perspectives*. Récupéré de <https://www.aaihs.org/black-owned-bookstores-anchors-of-the-black-power-movement/>
- Descartes, R. (1647). *Méditations métaphysiques*. Paris : Veuve Jean Camusat et Pierre le Petit.

- Dechaufour, L. (2008). Introduction au féminisme postcolonial. *Nouvelles Questions Féministes*, 27(2), 99-110. <https://doi.org/10.3917/nqf.272.0099>
- DeGuire, G. (2019). *Lupita Nyong'o arrives at the 50th NAACP Image Awards* [Photographie]. Getty Images. Récupéré de <https://www.gettyimages.ca/detail/news-photo/lupita-nyongo-arrives-at-the-50th-naacp-image-awards-at-news-photo/1134009202?adppopup=true>
- Diagouraga, S. (2012). *Du défrisage à l'afro : de la désidentification à l'acceptation de soi* (Mémoire de maîtrise non publié). Université Paris-Sorbonne.
- Diamond, I. et Quinby, L. (1988). *Feminism and Foucault : reflections on resistance*, Boston MA : Northeastern University Press.
- Donaldson, C. (2012). Hair alteration practices amongst Black women and the assumption of self-hatred. *Applied Psychology OPUS*. Récupéré de <https://steinhardt.nyu.edu/appsyh/opus/issues/2012/fall/hairalteration>
- Dorlin, E. (2008). *Black feminism. Anthologie du féminisme Africain-Américain, 1975-2000*. Paris : Éditions l'Harmattan. Récupéré de <https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/812>
- Dumas, T. et Rosette, A. (2007). The hair dilemma : conform to mainstream expectations or emphasize racial identity. *Duke Journal of Gender Law & Policy*, 14(1), 407-425. Récupéré de <https://scholarship.law.duke.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1119&context=djglp>
- Edgar, H. J. (1970). *FBI Wanted poster for Angela Davis* [Photographie]. National Museum of African American History and Culture Collection. Récupéré de https://nmaahc.si.edu/object/nmaahc_2012.60.8
- Ellington, T. N. (2014). Bloggers, vloggers, and a virtual sorority : a means of support for African American women wearing natural hair. *Journalism and Mass Communication*, 4(9), 552-564. Récupéré de https://www.academia.edu/33401414/Bloggers_Vloggers_and_a_Virtual_Sor

ority A Means of Support for African American Women Wearing Natural Hair

- Ellis-Hervey, N. et al. (2016). African-American personal presentation : psychology of hair and self-perception. *Journal of Black Studies*, 47(8), 869-882.
<https://doi.org/10.1177/0021934716653350>
- Falquet, J. (2006). Le Combahee River Collective, pionnier du féminisme Noir. *Les cahiers du CEDREF*, 14(2006), 69-104. Récupéré de
<https://journals.openedition.org/cedref/457?lang=fr#quotation>
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil.
- Feldman, J. (2002). Objectivité et subjectivité en science. Quelques aperçus. *Revue européenne des sciences sociales*, (124), 85-108. Récupéré de
<http://journals.openedition.org/ress/577>.
- Fillon, M. (2017). Examining the link between hair chemicals and cancer. *Journal of the National Cancer Institute*, 109(9). Récupéré de
<https://academic.oup.com/jnci/article/109/9/djx202/4102324>
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris : Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris : Gallimard.
- Garrin, A. R. (2016). *Hair and beauty choices of African American women during the civil rights movement, 1960–1974* (Thèse de doctorat). Iowa State University. Récupéré de
<https://lib.dr.iastate.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=6168&context=etd>
- Gazibo, M. et Jenson, J. (2004). *La politique comparée. Fondements, enjeux et approches théoriques*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

- Giddings, P. J. (2006). *When and where I enter : the impact of Black women on race and sex in America*. New York : Amistad.
- Gill, T. M. (2015). #Teamnatural : Black hair and the politics of community in digital media. *Journal of Contemporary African Art*, 2015(37), 70-79.
- Glaser, L. B. (2016, 1er février). The Black Power Movement and its schools. *Cornell Chronicle*. Récupéré de <http://news.cornell.edu/stories/2016/02/black-power-movement-and-its-schools>
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York : Anchor Books.
- Gonçalvès, E. C. (2019, 1^{er} avril). France : après sa nomination, Sibeth Ndiaye essuie des critiques racistes. *Neo Africa News*. Récupéré de <https://www.neoafrikanews.com/2019/04/01/france-apres-sa-nomination-sibeth-ndiaye-essuie-des-critiques-racistes/>
- Grewal, G. (2001). Dislocating cultures : identities, traditions, and Third-World feminism by Uma Narayan. *Hypatia*, 16(1), 102-106.
- Haley, A. et Malcolm X. (1993). *L'autobiographie de Malcolm X*. Paris : Grasset.
- Hamrouni, N. et Maillé, C. (dir.). (2015). *Le sujet du du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe*. Québec : Éditions du Remue-Ménage.
- Haythornthwaite, C. (2011). Social networks and internet connectivity effects. *Information, Communication & Society*, 8(2), 125-147. <https://doi.org/10.1080/13691180500146185>
- Henderson, A. (2015). *Redefining the identity of Black women : « Natural » hair and the Natural Hair Movement* (Mémoire de maîtrise). George Washington University.
- hooks, b. (1984). *Feminist theory : from margin to center*. Boston : South End Press.

- hooks, b. (1988). *Talking back : thinking feminist, thinking Black*. Toronto : Between the Lines.
- Jeffries, R. B. et Jeffries, D. (2014). Reclaiming our roots : the influences of media curriculum on the natural hair movement. *Multicultural Perspectives*, 16(3), 160- 165. <https://doi.org/10.1080/15210960.2014.926747>
- Jetter, B. (2015, 11 février). Ways to encourage your daughter to love her natural hair. *Mama Knows It All*. [Blogue]. Récupéré de <https://mamaknowsital.com/ways-to-encourage-your-daughter-to-love-her-natural-hair/>
- Johnson, A. M. et al (2017). The « good hair » study : explicit and implicit attitudes toward Black women's hair. *Perception Institute*, 1-15. Récupéré de <https://perception.org/wp-content/uploads/2017/01/TheGood-HairStudyFindingsReport.pdf>
- Johnson, C. (2016, 6 octobre). Kinky, curly hair : a tool of resistance across the African diaspora. *The Conversation*. Récupéré de <http://theconversation.com/kinky-curly-hair-a-tool-ofresistance-across-the-african-diaspora-65692>
- Johnson, T. A. et Bankhead, T. (2014). Hair it is : examining the experiences of Black women with natural hair. *Open Journal of Social Sciences*, 2(1), 86-100. Récupéré de http://file.scirp.org/pdf/JSS_2014010814473478.pdf
- Jones, C. et Shorter-Gooden, K. (2003). *Shifting : the double lives of Black women in America*. New York : Harper Collins.
- Jones, T. (1979). The need to go beyond stereotypes. *The Black Scholar*, 10(8), 48-49.
- Karenga, M. (1979). On Wallace's myths : wading thru troubled waters. *The Black Scholar*, 10(8), 36-39.
- Karner, K. (1974). *Ashanti comb - a rare ceramic / pewter example*. [Photographie]. Récupéré de

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Comb_Ashanti_Ceramic_AMR_1974_02.JPG

- Kasula, F. K. (2015). *Le pouvoir chez Michel Foucault : une épistémologique politique*. Paris : Mon Petit Éditeur.
- Kian, A. (2010). Introduction : genre et perspectives post-décoloniales. *Les Cahiers du CEDREF*, (17), 7-17. Récupéré de <https://journals.openedition.org/cedref/603>
- Keating, D. M. (2013). Spirituality and support : a descriptive analysis of online social support for depression. *Journal of Religion and Health*, 52(3), 1014-1028. doi: 10.1007/s10943-012-9577-x
- Kelley, R. (1997). Nap time : historicizing the Afro. *Fashion Theory*, 1(4), 339–352. <https://doi.org/10.2752/136270497779613666>
- Lanoy, M. (2017, 1^{er} juin). Le retour aux cheveux naturels : mouvement d'une génération 2.0 ? *Africa Post News*. Récupéré de <https://africapostnews.com/2017/06/01/retour-aux-cheveux-naturels-mouvement-dune-generation-2-0/>
- Lamiche. (2016, 22 février). Histoire de la coiffure noire partie 2 : le défrisage. *Blake's*. Récupéré de <http://blakes.fr/histoire-de-la-coiffure-noire-partie-2-le-defrisage/>
- Lee-Sandra, M.-L. (2014, 25 juillet). Nappy hair : la revanche des femmes noires. *Afro-Coton*. Récupéré de <http://afro-coton.over-blog.com/nappy-hair-la-revanche-des-femmes-noires.html>
- Levy, B.-H. (1975). Le système Foucault. *Magazine littéraire*, (101), 7-9.
- Lorde, A. (1984). *Sister outsider : essays and speeches*. Berkeley : Crossing Press.
- Lukes, S. (2015). Robert Dahl on power. *Journal of Political Power*, 8(2), 261-271. <https://doi.org/10.1080/2158379X.2015.1057988>

- Luter, C. (2014, 20 juin). The history of natural Black hair, plus how 2014's Afro has a whole new meaning. *Bustle*. Récupéré de <https://www.bustle.com/articles/27404-the-history-of-natural-black-hair-plus-how-2014s-afro-has-a-whole-new-meaning>
- Malebranche, N. (1675). *Œuvres de Malebranche. De la recherche de la vérité* (2^e ed). Paris : Charpentier.
- Malongte, A. G. (2017, 8 mars). La femme dans l'Afrique précoloniale, ou la prédominance du matriarcat dans les sociétés précoloniales noires. *Monwaih*. Récupéré de <https://monwaih.com/le-matriarcat-dans-la-societe-africaine/>
- Marteu, E. (2011). Des usages de l'empowerment, du genre et du féminisme dans les associations de femmes Bédouines du Néguev (Israël). *Cultures & Conflits*, (83), 57-77. Récupéré de <https://journals.openedition.org/conflits/18192>
- Martial, O. (2018). *En quoi la reconquête capillaire est-elle une question identitaire ? Le cas des afrodescendantes martiniquaises* (Mémoire de maîtrise). Université Paris V. récupéré de <https://tel.archives-ouvertes.fr/MEM-UNIV-BORDEAUX/dumas-01890258>
- McLaren, M. (2002). *Feminism, Foucault, and embodied subjectivity*. Albany, NY. : State University of New York Press.
- McLaurin, M. (1991). *Celia, a slave*. Athens : University of Georgia Press.
- McNay, L. (1992). *Foucault and feminism : power, gender, and the self*. Boston, MA. : Northeastern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Miller, J. B. (1992). Women and power. Dans T Wartenberg (dir.), *Rethinking power* (p. 240-248). Albany, NY. : State University of New York Press.
- Mills, S. (1996). Post-colonial feminist theory. Dans S. Mills et L. Pearce (dir.), *Feminist readings / feminists reading* (p. 257-280). Londres : Harvester Wheatsheaf, 1996.

- Mintel*. (2013, 5 septembre). Hair relaxer sales decline 26 % over the past five years. Récupéré de <http://www.mintel.com/press-centre/beauty-and-personal-care/hairstyle-trends-hair-relaxer-sales-decline>
- Mohanty, C. T. (1988). Under western eyes : feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist Review*, 1(30), 61-88. Récupéré de http://www2.kobe-u.ac.jp/~alexroni/IPD%202015%20readings/IPD%202015_5/under-western-eyes.pdf
- Morrow, W. (1973). *400 years without a comb*. San Diego : Black Publishers of San Diego. Récupéré de https://issuu.com/sdwoprepress/docs/400_years_books.
- Narayan, U. (1997). *Dis/locating cultures/ identities : traditions and Third world feminism*. New York : Routledge.
- National Archives*. (2017). Women in Black Power. Récupéré de <https://www.archives.gov/research/african-americans/black-power/women>
- Nelson, A. (2011). *Body and soul: the Black Panther Party and the fight against medical discrimination*. Minnesota : University of Minnesota Press.
- Norwood, C. R. (2018). Decolonizing my hair, unshackling my curls : an autoethnography on what makes my natural hair journey a Black feminist statement. *International Feminist Journal of Politics*, 20(1), 69-84. <https://doi.org/10.1080/14616742.2017.1369890>
- Olorundare, A. (2010, 25 mai). Transition to natural hair - online support : the best places to find support online while transitioning to natural hair. [Blogue]. En ligne. <http://www.curlynikki.com/2010/05/transition-to-natural-hair-online.html>
- Opiah, A. (2014, 24 janvier). The changing business of Black hair, a potentially \$500b industry. *Huffington Post*. Récupéré de https://www.huffpost.com/entry/the-changing-business-of_b_4650819.

Oxaal, Z. et Baden, S. (1997). *Gender and development definitions, approaches and implications for policy*. Brighton : Swedish International Development Cooperation Agency.

Oxford Living Dictionaries. (2019). Oxford : Oxford University Press. Récupéré de https://en.oxforddictionaries.com/definition/us/Uncle_Tom

Paillé, P. et Muccheliatti, A. (2016). *L 'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Montréal : Éditions Armand Colin.

Park, N. (2012). Social side of rural internet use : online communication, social support, and community satisfaction in a rural area. *International Telecommunications Policy Review*, 19(1), 43-64. Récupéré de https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2049347

Patterson, O. (1980). *Slavery and social death : a comparative study*. Cambridge, MA. : Harvard University Press.

Patton, T. O. (2006). Hey girl, am I more than my hair ? African American women and their struggles with beauty, body image, and hair. *NWSA Journal*, 18(2), 24-51. Récupéré de <http://www4.uwm.edu/ptb/africology250/amimorethanhair.pdf>

Poussaint, A. F. (1979). White manipulation and Black oppression. *The Black Scholar*, 10(8), 52-55.

Radcliffe-Brown, A. R. (1972). *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris : Éditions de Minuit. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/classiques/radcliffe_brown/structure_fonction/structure_fonction.pdf

Rich, A. (1984). Notes towards a politic of location. Dans *Blood, bread and poetry : selected prose 1979-1985* (p. 210-231). London : Little Brown & Co.

Rimondi L. (2014, 19 décembre). Nappy, ce mouvement conquérant de la planète Afro. *Le Point Afrique*. Récupéré de

http://afrique.lepoint.fr/life-style/nappy-le-mouvement-qui-conquiert-la-planete-afro-15-12-2014-1889905_2259.php

- Rischgitz. (1835). *Slaves in Transit* [Photographie]. Récupéré de <https://photos.com/featured/slaves-in-transit-rischgitz.html>
- Robinson, C. L. (2011). Hair as race : why good hair may be bad for Black females. *Howard Journal of Communications*, 22(4), 358-376.
<https://doi.org/10.1080/10646175.2011.617212>
- Robinson-Moore, C. L. (2005). *A critical-interpretive analysis of cultural identity and cultural dominance : communicating Black female beauty* (Thèse de doctorat). The University of Nebraska-Lincoln. Récupéré de <https://lib.dr.iastate.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=6168&context=etd>
- Rosette, A. S. (2007). The hair dilemma : conform to mainstream expectations or emphasize racial identity. *Duke Journal of Gender Law & Policy*, 14(1), 407-421. Récupéré de <https://scholarship.law.duke.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1119&context=djglp>
- Seignobos, C. (2014). *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*. Lyon : ENS Éditions. Récupéré de <http://books.openedition.org/enseditions/487>
- Serres, M. (1974). *Hermer III. La traduction*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Shames, S. (2016). *Power to the people : the world of the Black Panthers* [Photographie]. New York : Harry N. Abrams.
- Sméralda, J. (2004). *Peau noire, cheveu crépu. L'histoire d'une alienation*. Pointe-à-Pitre : Éditions Jasor.
- Sméralda, J. (2012). *Du cheveu défrisé au cheveu crépu*. Paris : Éditions Recherches.

- Sparks, H. (1997). Dissident citizenship : democratic theory, political courage, and activist women. *Hypatia*, 12(4), 74-110. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1997.tb00299.x>
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern speak ?. Dans C. Nelson et L. Grossberg (dir.), *Marxism and the interpretation of culture* (p. 271-313). Londres : Macmillan.
- Tate, S. (2007). Black beauty : shade, hair and anti-racist aesthetics. *Ethnic and Racial Studies*, 30(2), 300-319. <https://doi.org/10.1080/01419870601143992>
- Taylor, P. C. (1999). Malcolm's conk and Danto's colors ; or, four logical petitions concerning race, beauty and aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 57(1), 16-20. doi: 10.2307/432060
- Terkel, A. (2014, 13 août). Military revises « racially biased » hairstyle rules. *Huffington Post*. Récupéré de http://www.huffingtonpost.com/entry/military-hairstyle_n_5675031.
- Thompson, C. (2008). Black women and identity : what's hair got to do with it ?. *Michigan Feminist Studies*, 22(1), 78-90. Récupéré de https://www.academia.edu/3556723/Black_Women_and_Identity_Whats_Hair_Got_to_Do_With_It
- Thompson, C. (2009). Black women, beauty, and hair as a matter of being. *Women's Studies*, 38(8), 831-856. <https://doi.org/10.1080/00497870903238463>
- Vaton, M. (2017, 16 avril). Génération Nappy : le cheveu, nouvelle arme politique des Afro-féministes. *L'Obs*. récupéré de <https://o.nouvelobs.com/lifestyle/20170412.OBS7907/generation-nappy-le-cheveu-nouvelle-arme-politique-des-afro-feministes.html>
- Walker, D. (1830). *An appeal to the Coloured citizens of the world*. Boston, MA. : l'auteur. Récupéré de <https://docsouth.unc.edu/nc/walker/walker.html>

- Weber, M. (1978). *Economy and society : an outline of interpretive sociology*. Berkeley, CA. : University of California Press.
- Weitz, R. (2001). Women and their hair : seeking power through resistance and accommodation. *Gender and Society*, 15(5), 667-686.
<https://doi.org/10.1177/089124301015005003>
- Wellman, B. et Gulia, M. (1997). *Net surfers don't ride alone : virtual communities as communities*. Toronto : University of Toronto. Récupéré de <http://groups.chass.utoronto.ca/netlab/wp-content/uploads/2012/05/Net-Surfers-Dont-Ride-Alone-Virtual-Community-as-Community.pdf>
- Wheeler, A.-N. (2017, 17 juillet). La coupe afro, longtemps symbole radical, est désormais un totem du luxe. *I-D Vice*. Récupéré de <https://i-d.vice.com/fr/article/zmn454/la-coupe-afro-longtemps-symbole-radical-est-desormais-un-totem-du-luxe>
- White, S. et White, G. (1995). Slave hair and African American culture in the eighteenth and nineteenth centuries. *Journal of Southern History*, 6(1), 45-76. DOI: 10.2307/2211360
- Williams, N. (2018). *Tentatives de solidarités féministes transnationales et postcolonialisme : regard sur les mobilisations anti-viol à Delhi* (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré de <https://archipel.uqam.ca/11291/1/M15444.pdf>
- Wilson, J. J. (2013). *Landmarks of American mosaic series. Civil Rights Movement*. Santa Barbara, CA. : ABC-CLIO.
- Wise, L. A. et al (2012). Hair relaxer use and risk of uterine leiomyomata in African-American women. *American Journal of Epidemiology*, 175(5), 432-439.
<https://doi.org/10.1093/aje/kwr351>
- Wuilbercq, E. (2014, 6 novembre). Mode : la vague « nappy » déferle en Afrique. *Jeune Afrique*. Récupéré de <http://www.jeuneafrique.com/41021/societe/mode-la-vague-nappy-d-ferle-en-afrique/>

- Yoder, J. C. (1974). Fly and elephant parties : political polarization in Dahomey, 1840-1870. *The Journal of African History*, 15(3), 417-432.
<https://doi.org/10.1017/S0021853700013566>
- Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and feminist politics. *The European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193-209. Récupéré de <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00571274/document>
- Zdatny, S. (1996). La mode à la garçonne, 1900-1925 : une histoire sociale des coupes de cheveux. *Le Mouvement social*, (174), 23-56. Récupéré de <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5621042n.image.f30.tableDesMatières>
- ACLU and TSA reach agreement over racial profiling of Black women's hair. (2015, 26 mars). *ACLU of Northern California*. Récupéré de <https://www.aclunc.org/news/aclu-and-tsa-reach-agreement-over-racial-profiling-black-womens-hair>
- Barber and customer both with conked hair*. (1950). [Photographie]. New York Public Library. Récupéré de <https://balises.bpi.fr/sociologie/afro-une-lecon-de-style-et-dhistoire-noire-americaine>
- Les coupes de cheveux à travers les âges (2012, 26 septembre). *Grazia*. Récupéré de [https://www.grazia.fr/culture/sorties/les-coupes-de-cheveux-a-travers-les-ages-494986/\(page\)/5](https://www.grazia.fr/culture/sorties/les-coupes-de-cheveux-a-travers-les-ages-494986/(page)/5)
- Server Akua Agyemfra, forced to alter hair, says she just wants equality. (2016, 10 mars). *CBC News*. Récupéré de <http://www.cbc.ca/news/canada/toronto/server-akua-agyemfra-forced-to-alter-hair-says-she-just-wants-equality-1.3485535>.
- Sibeth Ndiaye, à peine nommée, elle est déjà victime d'insultes racistes (s.d.). [Photographie]. *Koumpeu.com*. Récupéré de <https://koumpeu.com/sibeth-ndiaye-a-peine-nommee-elle-est-deja-victime-dinsultes-racistes/>
- The first animated film about natural hair you must see : Hair Love. (2019, 29 mars). *Naturally Curly*. Récupéré de

<https://www.naturallycurly.com/curlreading/curls/the-first-animated-film-about-natural-hair-you-must-see-hair-love#slide2>

Un arbitre scandalise en faisant couper les dreads d'un lycéen en plein tournoi.
(2018). *Huffington Post*. [Vidéo en ligne]. Récupéré de
https://www.huffingtonpost.fr/2018/12/22/un-arbitre-scandalise-en-faisant-couper-les-dreads-dun-lyceen-en-plein-tournoi_a_23625144/