

Université de Toulouse Jean Jaurès
UFR Lettres, Philosophie, Musique
Département de Philosophie

De la chevelure féminine à la chevelure féministe
Les cheveux des femmes, un emblème culturel, politique et social



Mémoire présenté par Pascale Lord
pour l'obtention du Master de philosophie
« Philosophies contemporaines et plurielles »
Sous la direction d'Elsa Dorlin

Septembre 2024

*À Mahsa Amini, décédée le 16 septembre 2022,
assassinée à Téhéran par les membres de la République islamique au pouvoir*

Photos de couverture : Man Ray, *Woman with Long Hair*, 1929 – Angela Davis dans les années 70

Remerciements

Je tiens à remercier vivement et chaleureusement Elsa Dorlin qui, par son érudition, sa pédagogie et son engagement m'a fait découvrir tout un univers de pensée qui a changé ma vie. Du féminisme matérialiste au Black Féminism, de la phénoménologie politique aux problématiques intersectionnelles jusqu'à la théorie queer, la richesse des débats menés a façonné mon esprit critique et ravivé ma soif de savoirs.

Je souhaite aussi remercier Claudia Serban et Aline Wiame pour leur disponibilité sans faille, leur soutien amical et leurs précieux conseils.

Je remercie de tout cœur mes fils Pablo et Duane, *morceaux de moi et du monde*, qui m'ont toujours encouragée et inspirée. Sans eux, je ne serais pas la femme que je suis, passionnée, engagée et plus que jamais déterminée à lutter contre toutes formes de discrimination et d'injustice.

Merci aussi à ma mère Agathe et à ma sœur Marie, qui m'ont toujours soutenue dans tous les projets entrepris.

Enfin, je suis vraiment reconnaissante envers mes ami.e.s qui, par leur écoute et leur enthousiasme, ont contribué de près ou de loin, à l'élaboration de ce mémoire.

SOMMAIRE

Introduction	7
I – LA CHEVELURE-CORPS : SUBLIMATION ET INCARNATION	11
1. La chevelure oxymorique : entre Éros et Thanatos	11
a) Chevelure mythifiée, médusée	11
b) Chevelure iconique, entre vertu et péché	17
c) Création de la femme blonde : entre vertu, luxure et propagande.....	23
2. La chevelure phénoménologique	31
a) Chevelure subjective et intersubjective	31
b) Chevelure parrésiasique	34
c) Chevelure-monde	36
3. La chevelure-rhizome ou <i>échevelure</i>	38
a) Multiplicité de significations, déterritorialisation et reterritorialisation	39
b) Chevelure CsO, chevelure utopique	41
c) Chevelure et lignes de fuite, chevelure somatopolitique	44
II – STIGMATISATION, APPROPRIATION, NEANTISATION	48
1. La chevelure voilée et dévoilée	48
a) Chevelure voilée et origines chrétiennes	49
b) Chevelure et voile du dilemme : entre tradition et modernité	53
c) Le voile politique : orientalisme et stigmatisation	56

2) La chevelure colonisée, niée, appropriée	61
a) Esclavagisme et mécanismes d'assimilation	61
b) La dictature du cheveu lisse	66
c) Appropriation culturelle	70
3) La chevelure tondue	73
a) Chevelure purifiée, épurée	73
b) Chevelure déshumanisée	77
c) Dimension éthique	79
III – RÉSISTANCE, ÉMANCIPATION, RÉINVENTION	82
1. La chevelure féministe matérialiste	82
a) Chevelure sociale	83
b) L'économie de la chevelure	86
c) Déconstruction du cheveu straight	91
2. La chevelure mouvementée	94
a) Chevelure woke, chevelure queer	95
b) Chevelure naturelle et libérée	100
c) Femme, Vie, Liberté	104
3. La chevelure entropique	108
a) Chevelure pathologique	109
b) Chevelure persévérante	112
c) Chevelure vitaliste	116
Conclusion	120
Bibliographie	123
Annexes	129

Introduction

Pourquoi s'intéresser aux cheveux des femmes ? pourquoi en faire un objet d'étude philosophique spécifique ? Sujet éminemment politique depuis des millénaires, il paraît pertinent de s'atteler à la construction d'un tel objet dans la mesure où il traverse le temps en y endossant des modalités de politisation qui se transforment au gré des événements de l'histoire humaine. Sujet maintes fois traité dans le monde de l'art, de l'histoire de l'art ou de l'histoire, la chevelure des femmes est très peu abordée en philosophie qui traditionnellement envisage l'universel au travers du corps masculin institué comme norme. Assignées à la sphère domestique, exclues des cercles de pensée et contrôlées dans l'espace public, les femmes n'ont pas accès au monde politique pendant des siècles ce qui explique l'absence de grandes figures féminines dans l'histoire de la philosophie. Les problématiques qui ne peuvent qu'émerger et s'énoncer dans un espace qui légitime l'expérience vécue des femmes et les considérations esthétiques et corporelles sont de fait occultées. Il en résulte une forme de biais épistémologique producteur d'ignorance.

Ce n'est qu'au XX^{ème} siècle que de nouvelles questions philosophiques vont être posées notamment par Simone de Beauvoir qui, poursuivant les réflexions de ces prédécesseuses souvent marginalisées voire invisibilisées dans l'histoire de la philosophie (Christine de Pizan, Olympe de Gouges, Sojourner Truth, Mary Wollstonecraft, Concepción Arenal, Flora Tristan, pour n'en citer que quelques-unes), va penser le corps des femmes dans une approche plus systématique qui interroge « cette réalité mystérieuse et menacée qu'est la féminité ».¹ Et c'est en 1949 que de Beauvoir publie *Le deuxième Sexe*, ouvrage qui posera les jalons du féminisme français par une prémisse qui définit l'homme comme un être nécessaire et absolu, la femme comme Autre et contingent. Pour de Beauvoir, il s'agit de sortir le corps féminin de l'essentialisme, de l'objectivation et de l'aliénation en conscientisant les femmes de toutes les formes d'oppression qui s'exercent sur elles, seule façon d'envisager une réappropriation de leur corps en dehors des diktats imposés par la société.

Les différents mouvements sociaux initiés notamment par les femmes occidentales au cours du XX^{ème} siècle, ont engagé une véritable rupture épistémologique qui a permis de confronter deux conceptions du féminin totalement opposées, l'une essentialiste, l'autre constructiviste. En France, après la première vague féministe qui incarne la lutte pour l'obtention des droits de vote au milieu du XX^{ème} siècle, la deuxième vague s'attaque à la

¹ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, tome I, Éditions Gallimard Folio Essais, (1949), 1976, P. 14

déconstruction du système patriarcal et engage une bataille de la procréation et de l'assignation à la maternité, un tournant qualifié de « mutation anthropologique.»² Et c'est aux Etats-Unis que le concept de genre est théorisé dès les années 80 et développé en France dans les années 2000. Au creux de la troisième vague du féminisme, la pensée *queer* se déploie et le cadre traditionnel binaire masculin-féminin se fissure, le mouvement des LGBTQI+ renvoyant à d'autres formes de sexualité et de normativités. Dès les années 90, on parle du concept d'intersectionnalité, terme qui regroupe différentes formes d'oppression (race, classe, genre). Avec le mouvement #MeToo de 2017, nous entamons une quatrième vague de l'histoire du féminisme avec cette fois-ci comme fer de lance la « bataille de l'intime »³ qui veut en finir avec les violences structurelles faites aux femmes. Les débats sur le viol, l'inceste et le consentement font rage et renvoient, nous dit la philosophe Elsa Dorlin à ce « point de basculement de ces dernières décennies [qui] réside dans la repolitisation inédite des violences, inégalités et discriminations sexistes qui désormais sont publiquement, massivement nommées, dénoncées comme relevant d'un système patriarcal contemporain. »⁴ La médiatisation du procès des viols de Mazan en septembre 2024 pose d'une façon tout à fait nouvelle la violence faites aux femmes qui atteint-là son paroxysme. Pour trouver des éléments de réponse à cette « banalité du mal » théorisée par Hanna Arendt, la recherche philosophique offre un cadre de travail sans précédent.

Lorsque Georges Canguilhem définit la philosophie comme « une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et pour qui toute bonne matière est étrangère »⁵, il désigne la philosophie comme un espace ouvert à tout sujet, même ceux qui semblent les plus éloignés des considérations théoriques classiques, qu'il s'agisse de problématiques liées à la psychologie, la sociologie, l'art ou la politique. Pour lui, la philosophie ne renie aucuns apports extérieurs puisque c'est ceux-là mêmes qui la rendent toujours plus vivante et inexorablement tournée vers le monde.

Ainsi, faire de la recherche en philosophie produit souvent des déplacements, des formes d'errances que l'on qualifie de nomades. Pourquoi ? parce qu'elles ne cessent de produire des mondes : « Le monde est fait de l'étoffe même du corps »⁶, nous dit Merleau-Ponty c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'accès au monde, aux choses mêmes autrement que par l'intermédiaire du

² Camille Froidevaux-métrie, *Le corps des femmes. La bataille de l'intime*, Points 2021

³ *ibid.*, p.29

⁴ Elsa Dorlin, « Cette fois, le feu ! Une histoire populaire des féminismes », in *Feu ! Abécédaire des féminismes présents*, Éditions Libertalia, 2021, p. 7

⁵ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, 2021, p. 7

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Quadrige, p.1595.

corps. On pourrait envisager que le corps ou une partie du corps, parce qu'empêché, caché, masqué, ne peut avoir de prise avec le réel. Mais les choses sont plus complexes. C'est dans le regard de l'autre que le corps des femmes se déploie. Dès leur plus jeune âge, les filles adaptent leur comportement physique, intériorisent les empêchements, leur rapport à l'espace étant souvent entravé, limité, angoissé. La chevelure joue un grand rôle dans la façon de se montrer au monde et d'être perçue. La chevelure est alors dite « féminine » quand, sans être une caractéristique ou un trait biologique particulier elle devient une situation vécue, une qualité propre à l'existence des femmes. Ces femmes qui sont perçues comme « autres » dans une société patriarcale qui continue à vouloir les assujettir, ces femmes qui doivent lutter pour « transcender ce comportement corporel », nous dit Iris Marion Young.⁷

De fait, d'un simple sujet d'ordre esthétique a priori, la chevelure des femmes se voit ici promue au rang d'objet qui cristallise entre autres des enjeux d'identité, de pouvoir, d'oppression, de résistance, un sujet au carrefour de luttes intersectionnelles arrimées aux problématiques de race, de classe et de genre.

Pour construire notre objet de recherche philosophique, nous commençons par la dimension mythique et symbolique de la chevelure des femmes à travers le temps. convoitée, elle est d'emblée instrumentalisée et contrôlée par les hommes de pouvoir au sein d'institutions politiques ou religieuses étant considérée comme un élément de subversion et de désordre. Véritable icône qui traduit la vertu ou le péché, les cheveux des femmes font l'objet de toutes les passions, ainsi ils doivent être cachés, masqués, voilés, rasés ! La charge symbolique qu'ils sous-tendent devant être contenue par un foulard, un voile, un hijab, un niqab ou un sheitel et même un voile de mariée.

Et c'est par une traversée conceptuelle que nous formulons des hypothèses qui s'adosent toutes au politique. En effet, la chevelure des femmes se fait tour à tour phénoménologique, rhizomatique, utopique, voire même somatopolitique. Elle se voile et se dévoile partagée entre la tradition et la modernité. Elle se fait manipuler et stigmatiser par un esclavagisme et un orientalisme sans humanité et sans éthique. La chevelure alors déshumanisée se fait tondre, raser. Puis, elle se fait matérialiste, déconstruit les normes de genre en s'affirmant dans son inventivité. Enfin, la chevelure s'*entropise* par la mobilisation du conatus spinoziste et de l'élan vital bergsonien. Mouvementée, elle est aux prises de dynamiques émancipatrices ou à l'inverse de forces nécropolitiques.

⁷ Iris Marion Young, *Throwing like a girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality*, 1977

Ici, l'historicité de notre sujet rejoint l'histoire en train de se faire lorsqu'un événement tragique vient percuter de plein fouet notre construction et conceptualisation de notre objet philosophique. En effet, le 16 septembre 2022 à Téhéran, une jeune iranienne d'origine kurde, Mahsa Amini, est assassinée à la suite d'une interpellation de la police des mœurs. En cause : une mèche de cheveux sortant de son voile mal ajusté. Alors qu'elle est interrogée au commissariat, elle est rouée de coups, transportée à l'hôpital dans le coma et décède 3 jours après. Sa mort fait l'objet d'une vague de contestation sans précédent depuis l'arrivée au pouvoir de la République Islamique en Iran. Le slogan « *Femme, vie, liberté* »⁸ retentit dans les manifestations organisées en signe de protestation dans tout le pays. Partout, les hijabs sont brandis comme étendards, jetés, brûlés, les cheveux des femmes devenant le symbole d'un mouvement d'ampleur inédit contre un régime islamiste bafouant les droits et les libertés fondamentales de tout un peuple.

Dans ce contexte, la chevelure des femmes devient un véritable emblème aux prises avec une réalité socio-historique dont les racines se trouvent dans les champs de la morale, de l'esthétique, de la phénoménologie, de la politique, du religieux. Mais alors comment la chevelure si chargée de cette sacro-sainte *essence féminine*, récupérée par une normalisation politique et culturelle, se transforme-t-elle en instrument de résistance et d'émancipation féministe, au cœur de dynamiques contemporaines ?

Du féminin au féminisme, il y a toute une histoire qui se déploie dans un mouvement non-linéaire, une histoire qui essentialise les femmes jusqu'aux racines de leurs cheveux pour les assigner à une féminité construite et approuvée par le système patriarcal. De fait, il s'agit de traverser de nombreux espaces de pensée pour éclairer, dans un processus *d'hybridation* des styles capillaires et des mouvements théoriques, la richesse et la complexité des expériences humaines. La chevelure des femmes se perçoit ici comme un entrelacs d'interprétations, de symbolisations et de significations du politique, du culturel et du social.

⁸ Ce cri de ralliement, déjà utilisé en 2013 à Ankara, est indissociable du militantisme kurde. Il a été utilisé lors du congrès de la branche féminine du BDP (Parti de la paix et de la démocratie), une formation majoritairement kurde et historiquement liée au PKK (Parti des travailleurs du Kurdistan).

I LA CHEVELURE-CORPS : SUBLIMATION ET INCARNATION

Qu'elle soit déifiée, sanctifiée, virginale, désirante, puissante ou dangereuse, fragile et empêchée, effrayante ou *médusée*, blonde, rousse, brune ou blanche, la chevelure des femmes nous apparaît au fil des siècles dans tous ses états, c'est-à-dire frappée du sceau des représentations aux dimensions multiples et toujours réinventées. Tel un organe séparé du corps tout en étant son prolongement, la chevelure, par sa capacité à signifier, est récupérée par les cosmogonies, mythologies et religions, participant de fait à la construction des normes de beauté, cet *éternel féminin* façonné par un imaginaire masculin nourri de symboles et de fantasmes.

1. La chevelure oxymorique, entre Éros et Thanatos

Inséparable de l'analyse psychanalytique, le thème de la chevelure des femmes s'invite au cœur d'une problématique qui pose la question de la confrontation des pulsions de vie, Éros, et des pulsions de mort, Thanatos, à l'aune des récits mythologiques, littéraires et de toute forme de représentations artistiques. Entre transcendance et immanence, les mythes ont la dent dure et fascinent tout en remodelant constamment nos imaginaires faisant de la chevelure des femmes un éternel objet de beauté et de désir empreint de peurs et d'instincts mortifères. Incarnant transformation et renouveau, la chevelure s'inscrit dans un cycle de création et de destruction qui mêle la fin, Thanatos, et un nouveau départ, Éros.

a) Chevelure mythifiée, médusée

Dieu de l'Amour dans la mythologie grecque et de la puissance créatrice, *Éros* fait partie des cinq divinités primordiales selon la Théogonie du philosophe antique Hésiode. Si Éros est *amour de quelque chose*, c'est l'amour de la beauté nous dit Socrate dans *Le Banquet*⁹ qui décrit Éros comme un démon (*daimon*), un intermédiaire entre les dieux et les mortels, moteur de transformation permettant aux hommes d'atteindre l'amour transcendantal, forme de beauté spirituelle et intellectuelle qui dépasse le désir physique. Ainsi, Éros est bien plus qu'un simple désir charnel ou romantique, il est une force motrice qui pousse l'âme humaine à rechercher le bien, la vérité et la beauté. L'amour commence souvent par l'attraction physique, mais il peut

⁹ Platon, *Le Banquet*, 202d, Éditions Hatier, 2007

s'élever vers des formes plus élevées de beauté et de sagesse. Éros est donc un chemin vers l'accomplissement spirituel et intellectuel, guidant l'individu vers une compréhension plus profonde et plus pure de la beauté et du divin.

Puisant dans cette tradition mythologique et antique, les poètes, écrivains, artistes et penseurs ont attribué à la chevelure des femmes ce rôle d'Éros, c'est-à-dire celui du médiateur interférant entre le divin et le mortel, entre admiration esthétique et désir physique. Tel un faisceau de fils organiques qui relie le mortel au divin, la chevelure féminine s'offre à tous les regards et s'affiche comme un système de signes et de messages conscients et inconscients. De fait, évoquer la chevelure des femmes dans toutes ses dimensions symboliques, c'est envisager les divinités qui se logent dans son épaisseur, et nécessairement invoquer la pensée freudienne. En effet, le psychanalyste de l'Éros et du Thanatos n'a-t-il pas affirmé, au cœur de ses nombreuses correspondances que « la nature décide de la destinée d'une femme en lui donnant la beauté, le charme et la bonté » ? Les choses semblent posées en cohérence avec son époque qui naturalise la femme depuis des siècles en lui attribuant un rôle très précis au sein d'une société qui valide et réactive le mythe de l'éternel féminin. Ce *féminin* incarné par sa chevelure est la force de vie et de séduction, la vitalité, la jeunesse et l'attraction sexuelle qu'elle reflète.

Mais que révèle un mythe, quelle est sa force ? Nous emprunterons sa définition au philologue et historien Georges Dumézil (1898-1986) pour qui :

Le mythe exprime dramatiquement l'idéologie dont vit la société, il maintient devant sa conscience les valeurs qu'elle reconnaît et les idéaux qu'elle poursuit de génération en génération, mais d'abord son être, sa structure même, les éléments de liaison, les équilibres et les tensions qu'elles constituent. Les mythes participent ainsi à créer l'identité d'une civilisation en indiquant la norme à suivre.

Ici, la norme à suivre c'est donc celle qui sanctifie la femme et sa beauté, la chevelure participant grandement à la célébration de sa vertu mais aussi, contre toute attente, de sa déchéance. D'ailleurs, c'est ce que le philosophe danois Søren Kierkegaard, tourmenté par la sexualité des femmes, évoque dans son *Journal d'un séducteur* :

Qu'il y a-t-il de plus beau que l'abondante chevelure d'une femme, que cette profusion de boucles ? Et pourtant, c'est un signe de son imperfection, d'après l'Écriture qui en donne plusieurs raisons. Et n'est-ce pas aussi le cas ? Regarde la femme quand elle incline sa tête vers le sol que ses lourdes tresses viennent presque toucher, semblables à des sarments fleuris qui l'attachent à la terre ; n'est-elle pas alors une nature plus imparfaite que l'homme dont le regard est tourné vers le ciel et qui touche plus simplement le sol ? Et pourtant, cette chevelure est sa beauté, plus encore sa force ; car c'est par là, selon le mot du poète, qu'elle captive l'homme, l'enchaîne et le lie à la terre. Je voudrais dire à un de ces nigauds qui prêchent l'émancipation : Regarde, la voici dans toute son imperfection, plus faible que l'homme : si tu en as le courage, coupe ces boucles

abondantes, tranche ces lourdes chaînes, et laisse-la courir comme une folle, comme une criminelle, en effroi à tous.¹⁰

Texte emblématique qui révèle l'obsession de son auteur pour la chevelure des femmes, véritable objet de culpabilité qu'il faudrait couper puisque source du désir masculin qu'il faut réprimer sous peine de se perdre : la chevelure, c'est la force et la faiblesse des femmes nous dit-il : Éros face à Thanatos, personnification de la mort et de la destruction.

Chez Freud, ces dieux mythiques deviennent concepts fondamentaux représentant des pulsions opposées mais complémentaires qui régissent le comportement humain et les dynamiques psychiques. Si Éros est pulsion de vie, il inclut tout ce qui préserve la vie et crée des liens entre les êtres. Ainsi, Éros c'est la libido, l'énergie psychique des pulsions sexuelles alors que Thanatos c'est l'inorganique, l'absence de stimulation, l'inertie, la destruction, la mort. Ainsi, la chevelure des femmes hébergerait un couple oxymorique, Éros et Thanatos ! D'ailleurs, n'est-ce pas la gorgone Méduse, figure monstrueuse de la mythologie antique qui abrite des serpents dans sa chevelure devenue hirsute et qui incarne ici ce qui sépare en deux l'être humain : la vie et la mort. Ce danger tapi dans la chevelure des femmes devient effroi pour Kierkegaard comme pour le Caravage qui dépeint Méduse la tête coupée par Persée sur un bouclier d'ornement destiné à la famille des Médicis : porteuse de mort, tout être qui ose poser les yeux sur elle se voit pétrifié.



Caravage
Tête de Méduse, 1598



Bernardo Buontalenti
Le bouclier de Méduse, 1570



Pierre Paul Rubens, *Tête de Méduse*, 1613

Convoquant la figure subversive et transgressive de la gorgone, la philosophe Hélène Cixous refusant toute euphémisation de l'image de la féminité nous renvoie à l'interprétation freudienne de la castration pour défaire les stéréotypes associés aux femmes et appeler à une *écriture féminine* permettant de transcender les barrières érigées par une société patriarcale.

¹⁰ Søren Kierkegaard, *Journal du séducteur*, 1843

Et c'est au travers d'un manifeste résolument politique que Cixous prend pour modèle Méduse, « nom de code d'une créature à l'identité indéfinie, proche et lointaine à la fois »¹¹ rappelant que celui qui croise son regard se voit figé à la vue des serpents qui infiltrent ses cheveux. En psychanalyse, il s'agit d'une vision de terreur de la castration ressentie à la vue des organes génitaux féminins, qui selon Freud, apparaissent comme une confirmation de l'absence de pénis. Le psychanalyste décrit cette image terrifiante comme un mécanisme de défense face à cette peur primale, la pétrification, ou le fait d'être transformé en pierre, pouvant être vue comme une métaphore de l'impuissance ou de l'incapacité d'agir face à cette angoisse profonde. Ainsi, Méduse dans la psychanalyse freudienne est une représentation de l'angoisse liée à la castration et aux dynamiques de pouvoir et de sexualité¹². Les serpents symboliseraient le sexe masculin démultiplié manquant chez la femme. Cependant, Cixous montre que la chevelure de Méduse, perçue comme effrayante et repoussante par la société patriarcale est en réalité symbole de pouvoir et de force, une métaphore de cette puissance féminine non domestiquée.

A l'encontre de Freud, l'objectif de Cixous est de faire de l'écriture le fondement d'un corps *non monarchisé*, qui ne craint pas cette castration symbolisée par la Gorgone Méduse ainsi psychanalysée et ramenée à cette *éternelle menace* :

Quelle est cette femme bouillonnante et infinie qui n'a pas, immergée qu'elle était dans sa naïveté, maintenue dans l'obscurantisme et le mépris d'elle-même par la grande poigne parentale-conjugale-phallogocentrique, *eu honte de sa puissance* ? Qui ne s'est pas, surprise et horrifiée par le remue-ménage fantastique de ses pulsions (car on lui a fait croire qu'une femme bien réglée, normale est d'un calme...divin), accusée d'être monstrueuse ? qui, sentant s'agiter une drôle d'envie (de chanter, d'écrire, de proférer, bref de faire sortir du neuf), ne s'est pas crue malade ? Or sa maladie honteuse, c'est qu'elle résiste à la mort, qu'elle donne tant de fil à retordre. Et pourquoi n'écris-tu pas ? Écris !¹³

L'écriture, c'est renouer avec la force créatrice jusque-là empêchée, bâillonnée, tétanisée. Pour Cixous, à part Colette et Marguerite Duras, « la femme n'a jamais eu sa parole », réprimée sans cesse par l'écriture masculine, « gérée par une économie libidineuse et culturelle -donc politique, typiquement masculine »¹⁴. Par-delà la femme étrangère à son propre corps, *sa propre maison*, Méduse se met néanmoins à rire chez Cixous car elle *arrive à s'écrire* et à s'émanciper de la frayeur qu'elle inspire aux hommes, notamment sous couvert de l'art. Ce n'est pas une revenante mais une *arrivante* sur la scène du langage. Il faut dire que si peu

¹¹ Frédéric Regard, préface de l'essai d'Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, Éditions Galilée, 2010, p. 15

¹² Sigmund Freud, *La tête de Méduse*, 1922

¹³ Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, Éditions Galilée, Paris, 2010, p. 39

¹⁴ Ibid. p 43

représentées par elles-mêmes, les femmes ont toujours été rendues visibles en tant qu'Autre, symbole de cette *terra incognita* évoquée par Sigmund Freud essayant de résoudre l'énigme de la sexualité féminine devenue *continent noir*, métaphore de ce territoire africain à explorer par les colons européens de l'époque, *jonction entre études de genre et études postcoloniales en établissant une équivalence entre la femme et l'Afrique*¹⁵. Et c'est ce même Freud qui atteste l'impact des légendes, des mythes et des religions dans notre perception et notre compréhension du monde. Dès lors, renversant cette conception freudienne de la féminité se définissant par le manque, Cixous propose une autre vision de la subjectivité féminine qui commence par la capacité à créer, à écrire et à exprimer ses désirs :

Le continent noir n'est ni noir ni inexplorable : il n'est encore inexploré que parce qu'on nous a fait croire qu'il était trop noir pour être explorable. [...] On nous a figées entre deux mythes horribles : entre la Méduse et l'abîme. Il y aurait de quoi faire éclater de rire la moitié du monde, si ça ne continuait pas. Car la relève phallo-logocentrique est là, et militante, reproductrice des vieux schémas, ancrée dans le dogme de la castration. Ils n'ont rien changé : ils ont théorisé leur désir pour de la réalité ! Qu'ils tremblent, les prêtres, on va leur montrer nos sextes !¹⁶

Ainsi, qu'il s'agisse de mythes ou de légendes, de récits ou même de systèmes philosophiques, partout se dresse un véritable théâtre des oppositions et de l'exclusion, vision de mise en ordre hiérarchique du pensable, forme de logocentrisme qui régit tous les concepts, principes, valeurs, distinguant l'activité et la passivité, le vertueux et l'immoral, le maître et l'esclave, la prise et le don, l'homme et la femme. La chevelure oxymorique est le symbole d'un récit où l'humanité et les divinités se confondent et se confrontent au sein d'un monde fait de polarités mais qui un jour *ose l'autre*, ce principe de vie, ose écrire, « le moyen d'investigation le plus intime, le plus puissant, le plus économique, le supplément le plus magique, le plus démocratique. »¹⁷

La chevelure oxymorique est un appel à l'écriture *cixousienne*, à des pratiques et performances émancipatrices délivrées des mythes et du biologisme essentialisant. Car même si la Méduse rieuse est porteuse de *sextes*, « textes avec des sexes de femmes », c'est pour incorporer *la* femme dans le texte qui tout au long de l'histoire l'a tout simplement ignorée, invisibilisée. Et aussi pour la rapprocher de son corps : « Il faut que la femme se mette au texte, comme au monde et à l'histoire, de son propre mouvement. » Et c'est pour refuser cet *apartheid*

¹⁵ Frédéric Regard, Préface de l'essai d'Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, Éditions Galilée, Paris, 2010, p. 13

¹⁶ Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, Paris, Galilée, p. 81

¹⁷ Ibid. p. 25

que Cixous parle de *la* femme, c'est une « femme-sujet universelle qui doit faire advenir les femmes à leurs sens et leur histoire. »¹⁸

C'est en réécrivant sa propre histoire à partir de son corps et en se réappropriant son image accaparée par les hommes que la femme *médusée* pourra conquérir son indépendance. La métaphore de la chevelure ici convoquée rappelle l'intériorité des femmes se manifestant à l'extérieur dans une chevelure serpentiforme qui affole l'organisation patriarcale. La chevelure féminine foisonnante serait ainsi l'étendard d'une expression personnelle conduisant à l'émancipation.

Nous verrons plus loin, dans une autre configuration, plus matérialiste que mythique, que cette *femme-sujet-universelle* sera remise en question dans le cadre de la théorie du *Black Féminism*.

En attendant, nous pouvons avancer que la chevelure oxymorique se fait aussi Nietzscheenne¹⁹, puisque tantôt apollinienne, tantôt dionysiaque, tantôt liée à la beauté et à la vertu, tantôt à l'ivresse et à la tragédie. Apollon, en Dieu de la beauté, des belles formes, de l'art, des images, s'invite dans la chevelure des femmes pour lui donner une consistance ontologique qui ancre à jamais la femme dans le monde éternel des représentations. Dieu de la mesure (*sophrosuné*), il contient la chevelure et l'enferme dans la bienséance et les normes d'une époque et d'une religion. Si le monde apollinien représente l'ordre, la rationalité, la beauté formelle, le monde dionysiaque lui, symbolise la liberté, l'ivresse, l'extase. Ici, c'est une chevelure sauvage, naturelle, désordonnée qui exprime le non-conformisme, l'irrationnel, la tragédie. Dieu de l'excès, Dionysos appelle à l'exubérance, à la flamboyance, à l'émancipation.

Pour Nietzsche, Apollon est le Dieu de l'individualité, puisque la rationalité permet à l'homme de comprendre et de structurer sa pensée, affirmant-là une identité définie et stable alors que Dionysos, c'est l'inverse puisque l'état d'ivresse induit l'oubli de soi et donc la rupture de l'individuation. Pour Nietzsche, l'état dionysiaque donne accès à une autre réalité, à un état au-delà des apparences qui relève d'une force de dépersonnalisation et de dissolution de l'ego, où les distinctions entre soi et les autres s'effacent.

La chevelure des femmes peut être perçue comme une métaphore puissante de l'essence de l'art telle que Nietzsche la décrit, équilibrant les forces apolliniennes et dionysiaques. En incarnant l'ordre, la beauté formelle et la maîtrise, la chevelure stylisée représente l'aspect apollinien de l'art. Simultanément, en exprimant la liberté, la spontanéité et l'émotion brute, la chevelure naturelle et sauvage incarne l'aspect dionysiaque ; l'équilibre et la tension entre ces

¹⁸ Ibid. p. 37-38

¹⁹ Allusion à *Naissance de la tragédie* de Nietzsche qui paraît en 1872

deux aspects, présents dans la manière dont les femmes coiffent et portent leurs cheveux, symbolisent l'équilibre dynamique que Nietzsche considère comme essentiel à la grandeur artistique.

Saintes ou diablasses, apolliniennes ou dionysiaques, les femmes sont le plus souvent qualifiées de dangereuses créatures, sujets des prêches des prédicateurs franciscains : « Quelle vanité que la tienne, femme, toi qui t'ornes la tête d'une telle multitudes de vanités. »²⁰

b) Chevelure iconique, entre vertu et péché

En attendant une fusion prometteuse, la chevelure des femmes est toujours scrutée, analysée, psychanalysée même, et associée au versant sauvage, animal, instinctif, passionnel de la nature humaine. Penchant du côté dionysiaque de la débauche et de la luxure lorsqu'elle se déploie, elle est contraire aux dogmes de l'Église qui entend lutter contre toutes pulsions sexuelles et dépravations. D'ailleurs, le théologien et pédagogue Fénelon de pointer du doigt, dans son *Traité de l'éducation des filles*, la culpabilité et la vanité associées à la figure féminine :

Mais ne craignez rien tant que la vanité dans les filles ; elles naissent avec un désir violent de plaire ; les chemins qui conduisent les hommes à l'autorité et à la gloire leur étant fermés, elles tâchent de se dédommager par les agréments de l'esprit et du corps, de là vient leur conversation douce et insinuante ; de là vient qu'elles aspirent tant à la beauté et à toutes les grâces extérieures, et qu'elles sont si passionnées pour tous les ajustements ; une coiffe, un bout de ruban, une boucle de cheveux plus haut ou plus bas, le choix d'une couleur, ce sont pour elles autant d'affaires importantes.²¹

L'historienne Michelle Perrot rappelle qu'au cœur du christianisme antique, la femme c'est Ève, c'est-à-dire le péché²². C'est elle qui a fait succomber l'homme par sa beauté et par sa longue chevelure. Par conséquent il faut voiler les femmes pour empêcher les hommes d'être tentés, il faut cacher cet objet de désir irrésistible. Il est vrai que l'histoire est ponctuée par l'obsession des cheveux des femmes, d'ailleurs, au cœur du récit d'Adam et Eve figurent une pomme et un serpent mais aussi une splendide chevelure.

Eve a de long cheveux blonds aux ondulations naturelles, descendant dans le dos jusqu'à mi-cuisse. La plupart des Ève peintes – mais non celle de Michel-Ange – sont des blondes aux cheveux naturellement bouclés : l'idéal masculin de la femme innocente ? Au Paradis en effet,

²⁰ Bernardin de Sienne (1380-1444)

²¹ François Salignac de La Mothe-Fénelon, *De l'éducation des filles*, chapitre X : « La vanité de la beauté et des ajustements », dans *Œuvres*, tome I, édition établie par Jacques Le Brun, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1983, p. 149

²² Michelle Perrot, *Mon histoire des femmes*, Éditions du Seuil 2006

l'Ève aux cheveux longs ne péchait pas, ou plutôt péchait sans le savoir. Passés les portes du Paradis, Ève est pécheresse, mais elle peut atténuer sa faute en enveloppant sa tête dans un bonnet, un foulard, un voile ou en mettant un chapeau, pour prouver au monde son honnêteté. La femme au longs cheveux devient alors la femme sans moralité qui aguche le mâle innocent.²³

Sans oublier Marie-Madeleine, maîtresse de Jésus ou prostituée repentie -selon les interprétations-, qui essuie les pieds du Christ de sa généreuse chevelure et devient véritable sujet du tableau de nombreux peintres. Représentée presque toujours nue, les longs cheveux dénoués de la pécheresse marquent la lascivité, la luxure, par opposition à ceux de la femme honnête et vertueuse qui sont tressés, couverts, *dénaturés*. Sauvage et flamboyante, la chevelure des femmes se révèle dangereuse et délétère pour les hommes provoqués et séduits. Ainsi, pour libérer l'homme de toute pulsion, il est plus sage pour les femmes de dissimuler leurs cheveux afin de ne pas attiser leur désir. Pour les hommes d'Église du Moyen-Âge, la chevelure féminine est l'un des principaux emblèmes de leur sexualité : associées au diable, à la ruse, à la fornication, les femmes, à l'instar d'Ève, portent tous les péchés du monde. Renvoyée à Vénus, Ève représente toutes les femmes, c'est-à-dire un mélange de trahison et de séduction. Tout comme Marie-Madeleine qui navigue entre péché et rédemption, exhibant malgré tout une chevelure désignée comme *le bien le plus précieux des femmes*²⁴, selon le cardinal Eude de Châteauroux.



Gregor Erhart,
Sainte Marie-Madeleine
1515-1520



Marie-Madeleine, Sainte patronne
de la Provence, Chapelle St-Érige
d'Auron (06)



Titien, Marie-Madeleine en
pénitence, 1530-1535

Si l'on parcourt l'histoire de l'art, les cheveux des femmes font l'objet d'une attention particulière de la part des artistes qui, jusqu'il y a peu, sont essentiellement masculins. L'image des femmes regardées par les hommes s'en trouve façonnée à jamais, « forme d'énigme, délice-danger, de la séduction »²⁵. Qu'il s'agisse de l'époque antique et médiévale ou de l'époque

²³ Marie France Auzépy, *Poils*, Ed. Pictum, 2014, p. 85

²⁴ Joanna Pitman, *Les blondes. Une drôle d'histoire, d'Aphrodite à Madonna*, Autrement, 2005, p. 52

²⁵ Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, Paris, Galilée, p. 80

moderne, la façon dualiste dont les cheveux des femmes sont représentés ne varie guère : cheveux soigneusement cachés ou domptés pour la vertueuse, cheveux libres et sauvages pour la dangereuse tentatrice : « Il faut être pieuse ou scandaleuse pour exister. »²⁶, apollinienne ou dionysiaque.

Considérée comme une figure du néoplatonisme, la *Vénus* de l'italien Sandro Botticelli (1445-1510) offre une vision idéalisée de l'amour, entre figure céleste et terrestre, amour spirituel et matériel s'inspirant du *Banquet* de Platon. Le tableau *Naissance de Vénus* incarne le prototype de l'idéal féminin de l'époque, les cheveux longs et blonds de la déesse symbolisant la beauté et en même temps la pudeur puisqu'ils cachent le pubis. Quant au portrait de celle qui a posé, Simonetta Vespucci, les cheveux sont au premier plan et occupent une surface plus grande que le visage, c'est le véritable sujet du tableau : la coiffure savamment construite tout en oppositions est un mélange sophistiqué de cheveux dénoués, de mèches s'échappant d'un chignon, d'une natte rigoureusement tressée et sertie de perles, une sorte d'entrelacs entre *femme de mauvaise vie* et sainte :

Nature et culture emmêlées dans la même chevelure. La dame semble vivre au pays où « tout n'est qu'ordre et beauté, luxe, calme et volupté », traversant un monde qui lui est donné et qu'elle contemple avec assurance, voire un léger mépris. Mais sa chevelure chante en sourdine une autre chanson : la belle n'est pas libre, sa vraie nature, exubérante, est contrainte, liée par des rubans, des chaînettes, tressée en d'inflexibles nattes. D'où peut-être ce zeste d'amertume au coin de la bouche ?²⁷

Sandro Botticelli,
La naissance de Vénus,
1485



Sandro Botticelli,
Portrait de Simonetta Vespucci,
1476

Du Titien (1488-1576) au XIX^{ème} siècle des impressionnistes, de Rodin (1840-1917), à Klimt (1862-1918) jusqu'aux surréalistes, il a toujours été question de s'appropriier un corps, une image, une vision de la femme idéale et de ses cheveux : « Les femmes sont imaginées, représentées, avant que d'être décrites ou racontées. »²⁸ Et c'est cette imagination fertile et diabolique qui trouve à s'incarner dans les œuvres ou chez ceux qui les regardent :

²⁶ Michelle Perrot, *Mon histoire des femmes*, Éd. Du Seuil, 2006, p. 18

²⁷ Marie France Auzépy, *Poils*, Ed. Pictum, 2014, p. 75

²⁸ Michelle Perrot, *Mon histoire des femmes*, Éd. Du Seuil, 2006, p. 18

originellement appelé *Amour et douleur*, le tableau d'Edvard Munch, prenant bien plus tard le nom de *Vampire*, choque son public qui y voit un homme en proie à une femme-vampire, dangereuse rousse flamboyante qui lui suceraient le sang. Alors que le peintre soutient qu'il s'agit d'une femme embrassant un homme dans le cou pour le réconforter, les nazis y voient une œuvre moralement dégénérée, le public une prostituée ou un fantasme macabre dans un décor obscur et angoissant.



Edvard Munch, *Vampire*, 1893

Toujours potentialité, la chevelure des femmes, a aussi été investie dans le champ littéraire à diverses époques : la blonde Yseult (beaucoup de commentateurs se demandent si elle était vraiment blonde), les longs cheveux de Raiponce chez les frères Grimm, la blonde rousseur de *Nana* chez Émile Zola, la chevelure de Fantine dans *Les Misérables* de Victor Hugo, celle de *Cendrillon* chez Charles Perrault, etc. Pour Charles Baudelaire (1821-1867), la chevelure des femmes se métamorphose au fil du poème²⁹ : tantôt elle est animale, *toison*, *encolure* ou *crinière*, tantôt végétale et se fait *arbre*, *sève*, *forêt aromatique*, *oasis*, tantôt minérale : *or*, *saphir*, *rubis*. C'est un retour à la nature primitive humaine auquel le poète aspire, critiquant par là-même la modernité. C'est une rêverie exotique, une invitation au voyage qui se fondent dans cette chevelure tel un *port*, un monde de *langueurs*, de *voiles*, *mâts et rameurs*. Un monde imaginaire et spirituel, une soif d'idéal. C'est encore un univers sensuel et même érotique qui surgit dans *Un hémisphère dans une chevelure*³⁰ ramenant inlassablement la chevelure féminine à l'idée du voyage réel et imaginaire, à l'idée de beauté, d'amour, d'objet sensuel.

²⁹ Charles Baudelaire, *Les fleurs du mal*, La chevelure, *Œuvres complètes I*, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1975, voir Annexe 1

³⁰ Charles Baudelaire, *Le Spleen de Paris*, *Hémisphère dans une chevelure*, *Œuvres complètes I*, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1975, voir Annexe 2

Cette *sacralisation capillaire* se poursuit avec Guy de Maupassant (1850-1893) qui explore les confins de l'Éros et du Thanatos dans un récit fantastique où une tresse blonde retrouvée dans un tiroir devient objet de désir obsessionnel d'un homme en proie à la folie. La tresse est ici signe de puissance surhumaine, naviguant entre le monde des morts et des vivants. Car la tresse appartient à une défunte « comme si quelque chose de l'âme fût resté cachée dedans ». ³¹ Ici, Éros et Thanatos entrent dans une tension narrative puisque co-existent les notions de vie et de mort, de présence-absence, de matériel-immatériel, de passé-présent : « cette chevelure [qui] fut demeurée ainsi, alors qu'il ne restait plus une parcelle du corps dont elle était née. » ³²

Pour William Shakespeare, ce sont les larmes et une longue chevelure qui définissent le mieux la femme. Et c'est Ophélie, un des personnages d'Hamlet, que Gaston Bachelard convoque dans un de ses ouvrages parus en 1942 *L'eau et les rêves*. Dans une démarche de psychanalyse et de *psychophysique*, voire même de *psychochimie des rêves*, le philosophe lui aussi combine féminité et eau. Une eau *printanière ou marécageuse, déchaînée ou d'un calme plat, profonde ou réduite à l'état de flaque*. Prenant l'exemple du cygne, Bachelard désigne par *complexe de culture* tout stéréotype fondé sur les fantasmes masculins, forme d'impensé qui s'ancre à jamais chez les artistes, poètes ou écrivains qui s'apparente à une forme de paresse non seulement esthétique mais intellectuelle : « Le cygne, en littérature, est un ersatz de la femme nue. C'est la nudité permise, c'est la blancheur immaculée et cependant ostensible. Au moins, les cygnes se laissent voir ! Qui adore le cygne désire la baigneuse. » ³³ Et c'est encore cette lascivité perçue comme élément féminin devenu *complexe de culture, culture scolaire ou traditionnelle*, qui imprègne l'inconscient collectif notamment en matière de représentation du féminin dans l'histoire de l'art. Pour Bachelard, le mythe d'Ophélie incarne la passivité, le désir donc, et en même temps la mort, la tragédie : « L'eau qui est la patrie des nymphes vivantes est aussi la patrie des nymphes mortes. Elle est la vraie matière de la mort bien féminine. » Éros et Thanatos sont de retour. L'eau mortelle devient le lit de la chevelure d'Ophélie, cheveux de la séduction, du danger donc.

Dans *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Gilbert Durand, philosophe et disciple de Bachelard, reprend le symbole de la chevelure féminine pour en faire une figure archétypique du romantisme :

³¹ Guy de Maupassant, *La parure et autres nouvelles*, Le livre de poche, 1995

³² Ibid. p 244

³³ Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, Livre de poche, 1999

Une autre image fréquente, et bien plus importante dans la constellation de l'eau noire, est la chevelure. Cette dernière va insensiblement incliner les symboles négatifs que nous étudions vers une féminisation larvée, féminisation qui se verra définitivement - renforcée par cette eau féminine et néfaste par excellence : le sang menstruel. C'est fort à propos du « complexe d'Ophélie » que Bachelard insiste sur la chevelure flottante qui peu à peu contamine l'image de l'eau. La crinière des chevaux de Poséidon n'est pas loin des cheveux d'Ophélie. Bachelard n'a aucune peine pour nous montrer la vivacité du symbole ondulant chez les auteurs du XIX^{ème} siècle, comme chez Balzac, d'Annunzio ou Poe, ce dernier rêvant d'être noyé dans un bain de tresses d'Annie.³⁴

Dans la lignée de Bachelard et de Durand, Carl Jung, en psychologue analytique, relie les symboles à des archétypes déterminant l'inconscient collectif, la chevelure étant alors perçue comme un déploiement vital, un faisceau dynamique qui révélerait l'intérieur de la psyché. Le sociologue allemand, Georg Simmel insiste sur la mise en avant et la sollicitude du corps comme légitimation du corps social. Tout détail a une fonction symbolique qui permet de se reconnaître entre groupe sociaux, les cheveux étant de tous temps et de toutes civilisations de véritables objets de culte, qu'il s'agisse de récits mythologiques, homériques, bibliques, qu'il s'agisse des Égyptiens, des Gaulois, etc.

Pour Novalis, poète, philosophe et scientifique, représentant du romantisme allemand, *Le monde doit être romantisé* : « Ses cheveux dorés coulaient comme un ruisseau brillant sur ses épaules et le remplissaient d'un sentiment indescriptible de dévotion »³⁵. La poésie l'emportant sur la philosophie, le processus de romantisation passe par la transfiguration du banal et de l'ordinaire vers le sublime qui donne accès à de nouvelles dimensions de la réalité : « Romantiser, c'est rendre quelque chose mystérieux, infini, merveilleux. Le processus est opposé à celui qu'utilise le chimiste : il dissout l'inconnu dans le connu. Nous romantisons quand nous dissoudrons le connu dans l'inconnu. »³⁶ Pour Novalis, poésie, quête mystique et spirituelle se rejoignent dans un élan apollinien empreint de beauté et de transcendance du quotidien qui rappelle la nécessité, selon les termes d'Hölderlin, d'*habiter poétiquement le monde*. Ainsi, Novalis écrit dans son dernier roman resté inachevé, *Heinrich von Ofterdingen*³⁷, « la chevelure de la jeune fille brillait comme un halo d'or autour de son visage angélique, chaque mèche semblait tissée de lumière et de rêve. » Pour l'auteur, « la philosophie est la théorie de la poésie. Elle nous montre ce que doit être cette dernière, c'est-à-dire Un et Tout. » Le romantisme, en voulant libérer l'être humain de toute limite et élargir l'espace du réel, a

³⁴ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, 2016

³⁵ Novalis, *Henri d'Ofterdingen*, Paris, Gallimard, 2011

³⁶ Novalis, *Le monde doit être romantisé*, Éd. Allia, 2002

³⁷ Novalis, *Henri d'Ofterdingen*, Paris, Gallimard, 2011

idéalisé l'image de la femme, la montrant angélique, évanescence, virginale, victime sacrifiée. Sa chevelure en voit de toutes les couleurs, surtout le blond, habitée le plus souvent par Éros mais aussi par Thanatos comme pour la défunte Atala chez Chateaubriant: « On voyait dans ses cheveux une fleur de magnolia fanée ».

Périodes historiques et mouvements artistiques révèlent sans discontinuer une attention particulière portée aux cheveux des femmes qui fascinent et inquiètent. Artistes et auteurs, notamment les écrivains réalistes, se focalisent sur la description de leurs personnages, faisant du portrait un miroir de la personnalité. Longueur, couleur, épaisseur, texture : les cheveux informent de la situation sociale des héroïnes, de leur tempérament. Ainsi, les cheveux dénoués sont attribués bien souvent à la prostituée, la sophistication de la coiffure de l'aristocrate contrastant avec la sobriété de celle de l'ouvrière.

Cependant, symboliquement, c'est la blondeur qui incarne le mieux la beauté et la séduction, dépassant même l'idée de couleur pour signifier des valeurs morales et sociales. Éros et Apollon semblent perpétuellement sollicités dans notre inconscient collectif occidental, toujours côtoyés par Thanatos et Dionysos.

c) Création de la femme blonde, entre vertu, luxure et propagande

A en croire les textes et archives tout au long de l'histoire, le sujet de la blondeur des femmes a toujours été d'actualité. Dès l'Antiquité grecque, la chevelure blonde de la déesse Aphrodite (Vénus chez les Romains) pose les jalons d'un pouvoir de séduction hors normes qui instille à chaque époque des critères de beauté ou de dangerosité. Qu'elle soit un appel au mysticisme ou au vice, la blondeur porte en elle jeunesse, fertilité, dynamisme et richesse. Ainsi, il faut être blonde pour jouir de toutes les qualités et user d'artifices si besoin. Le carthagénois Tertullien né au II^{ème} siècle apr. JC, considéré comme le plus grand théologien de la chrétienté et l'un des Pères de l'Église, a son avis bien tranché sur la question de la blondeur des femmes qu'il entend bien combattre de ses conseils avisés :

Le Seigneur a dit : Qui de nous peut noircir un cheveu blanc ou blanchir un cheveu noir ? Celles-là font ainsi mentir Dieu, qui vont répétant : Nous savons rendre fauve une chevelure qui était noire ou blanche. Mauvais présage que de prêter à ses cheveux l'éclat des feux de l'enfer. Un évêque martyr, Saint Cyprien, avait parlé de même : Une audace sacrilège, disait-il, change la nuance des

cheveux et leur donne, par un funeste présage, la couleur des flammes éternelles ; c'est pécher par sa tête, c'est-à-dire par la plus noble partie du corps humain.³⁸

Il faut dire que de nombreuses femmes utilisent des mixtures variées pour se teindre les cheveux : safran, racines de rhubarbe, urine de cheval, fiente de pigeon, graisse de chèvre, lie de vinaigre, cendre de hêtre, tout est bon pour décolorer ses cheveux. La *bionda*, mixture propre aux Vénitiennes permet d'obtenir le fameux *blond vénitien* si prisé qu'incarne l'*arte biondeggiante*, l'art de blondir les cheveux : « On l'a souvent redit, les blondes superbes que peignirent le Giorgione, le Titien et Paul Véronèse étaient nées brunes. Comme tant de femmes de l'ancienne Rome, elles devaient à de savants apprêts l'éclat de leur chevelure fauve ou doré.»³⁹

Critère de beauté essentiel au Moyen-Âge, il est inenvisageable qu'un personnage féminin, telle Yseult, n'ait pas une chevelure blonde, les éléments narratifs se chargent d'en apporter la preuve si besoin : « Surgit une clarté qui lui parut si éblouissante qu'il pensa qu'il n'y avait pas un soleil, mais deux [...] c'était la belle dame qui donnait un tel éclat à la lumière du jour. »⁴⁰ Chaque époque apportera ses éléments de langage qui associent blondeur et être aimé. Ainsi, Paul Éluard pleurera cette *chevelure d'oranges dans le vide du monde*⁴¹ alors qu'André Breton évoquera *sa femme à la chevelure de feu de bois*.⁴² Properce, poète latin du 1^{er} siècle av. JC, se charge de dénoncer la vanité des femmes : « Tu fais ta plaisante avec ta chevelure teinte d'un éclat étranger. Toute beauté doit convenir telle que la nature l'a faite [...] que mille châtiments frappent sur terre celle qui, la sottise menteuse, a changé ses cheveux. »⁴³

Il est vrai qu'au début de la République romaine, montrer ses cheveux blonds ou sa perruque est associé à la prostitution alors qu'à la fin de l'Empire, les femmes affichent leur beauté dans toute la splendeur de leur chevelure, image leur assurant une place, un rang social, tout comme leur mari. Sous le règne de l'empereur romain Titus, la sophistication de la coiffure est de mise car faisant partie des signes extérieurs de richesse. Pour le philosophe Georg Simmel, la chevelure blonde agit comme un mode d'intégration sociale notamment pour les femmes qui n'ont que très peu de droits et d'espace d'expression. Paradoxalement, elle agit aussi comme attribut de distinction qui permet l'individuation. Sous l'Empire romain, il n'en

³⁸ Edmond Le Blant, *Quelques notes d'archéologie sur la chevelure féminine*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 32^e année, N. 5, 1888. pp. 419-425

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Collectif, *Tristan et Yseult*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995, p. 349

⁴¹ Paul Éluard, *Capital de la douleur* [1926], Poésie Gallimard, 1966, voir annexe 3

⁴² André Breton, *Union libre*, in recueil *Clair de terre* [1923], Poésie Gallimard, 1966, voir annexe 4

⁴³ Properce, *Élégies*, Livre II, Paris, Les belles Lettres, 1968, p. 79-80

est pourtant pas question mais nous verrons par la suite ce que cette chevelure-parure va permettre de signifier, entre individualisme et conformisme, distinction et intégration.

Par-delà la stylisation formelle de la parure, le ressort matériel de sa finalité sociale est cet éclat de la parure par lequel celui qui la porte apparaît comme le centre d'une sphère de rayonnement dans laquelle sont inclus tous ceux qui sont à proximité, sous les regards qui se portent sur elle. [...] C'est pourquoi elle est spécialement au service de la vanité qui a besoin des autres pour pouvoir les mépriser.⁴⁴

Cette parure, perçue comme une vanité associée à la débauche ostentatoire de fin de règne, débouche sur un moralisme chevillé au corps par les adeptes d'un christianisme naissant. Voilà que Vénus-Aphrodite refait surface et se trouve accusée de tous les maux de l'époque. Tertullien, en bon puritain dénonce la blondeur infâmante et l'usage des perruques blondes qu'il associe volontiers aux flammes de l'enfer :

J'en vois également qui se teignent les cheveux au safran : elles rougissent même de leur nation, regrettant qu'on ne les ait pas fait naître en Germanie ou en Gaule. Ainsi changent-elles de patrie par leurs cheveux ! [...] N'allez pas ajuster sur une tête sainte et chrétienne la dépouille d'une tête profane, peut-être impure ou peut-être coupable et vouée à l'enfer. D'ailleurs, chassez loin d'une tête libre tous ces embellissements qui vous asservissent.⁴⁵

Chez Émile Zola, le personnage de Nana, *La blonde Vénus*, « était nue avec une tranquille audace, certaine de la toute-puissance de sa *chair*. [...] C'était Vénus naissant des flots, n'ayant pour *voile* que ses *cheveux*. »⁴⁶ Héritière de la généalogie et des légendes de la déesse grecque Aphrodite, Vénus c'est la beauté, l'amour, la fertilité. Zola insiste sur le côté sensuel et félin de la blonde Nana, telle la Vénus de Botticelli, et use de métaphores animales pour instiller du sauvage dans son apparence : *poil de lionne*, *fauve*, *bête d'or*. Pourtant *Nana*, selon les critiques de l'époque, c'est l'obscénité d'un érotisme glissant vers la pornographie, l'indignité et non, comme l'a voulu l'auteur, un regard acéré sur la prostitution, l'homosexualité féminine et le désir masculin : Nana c'est la « rentière de la bêtise de l'ordure des mâles ». En effet, Zola, qui s'inscrit dans le mouvement naturaliste de l'époque, fait du personnage de Nana une victime d'un déterminisme biologique, social et historique.

Cette métaphore de la lionne que Zola utilise est reprise par l'écrivaine Wendy Delorme pour qui le *dressage* des femmes est totalement structurel à notre culture : « Comment fantasmer hors de la cage mentale où nous sommes élevées ? »⁴⁷ s'interroge-t-elle. Nana ne serait-elle pas victime de ce dressage ?

⁴⁴ Georg Simmel, *La parure et autres essais*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2021

⁴⁵ Tertullien, *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*, II, 6, 1 et II, 7, 2. Paris, Éditions du Cerf, 1971

⁴⁶ Émile Zola, *Nana*, Éditions GF Flammarion, Paris, 2000, p. 52

⁴⁷ Wendy Delorme, *Devenir lionne*, Éditions JC Lattès, 2023, p. 85

Celui qui fait des filles ces êtres polymorphes, d'une plasticité incroyable, capables de se couler dans toutes les formes possibles, se tordant à l'extrême pour ne pas décevoir, déplaire et être laissée, ne pas souffrir l'opprobre, la stigmatisation, la sanction sociale ou de l'entourage proche, y compris féminin (car plus les femmes se plient, se tordent, oublient leur forme première et leur capacité à déterminer leur propre destinée, plus dur est le regard sur celle qui se redresse).⁴⁸

Pour la féministe et poète américaine Audre Lorde, l'érotique est « en chacun de nous [et se situe] sur un plan profondément féminin et spirituel. »⁴⁹ Ici, l'érotique est source de pouvoir : assumé, il se transforme en force difficile à manipuler. Pourtant, Éros, l'amour personnifié, est continuellement rabaisé, dévalorisé, dans le but d'oppresser invariablement les femmes, ce que la philosophe anglo-australienne Sara Ahmed appelle du « vandalisme », c'est-à-dire « la destruction volontaire du vénérable et du beau ».⁵⁰ Nous reviendrons sur cette approche. Pour Lorde, l'érotique n'est pas envisagé comme un *bon usage*, au contraire, il permet de stigmatiser les *mauvaises usagères* et réprimer leurs élans révolutionnaires. Pourtant l'érotique n'est pas le pornographique auquel les représentations patriarcales veulent l'associer, c'est plutôt une véritable force d'*empouvoirement* nous dit Lorde.

On peut dire que la blondeur sensuelle et délétère, incarnée par Ève et Marie-Madeleine, *mauvaises usagères*, mauvais sujets indissociables du péché, se transforme, grâce à la Vierge Marie dévoilée au XIV^{ème} siècle et dénuée de tout désir sexuel, pour devenir un symbole de vertu et de pureté. Les cheveux des anges et de tout être céleste se devant d'être blonds. Le peintre Le Titien refusera néanmoins de représenter la Vierge en blonde, associant irrémédiablement cette couleur à l'artifice, la manipulation, la sexualité.

Dévoiler Marie, c'était dévoiler cette dangereuse ambiguïté des cheveux blonds, qui pouvaient tout aussi bien être le signe d'une beauté immaculée, innocente et incorruptible (puisque nulle ne surpassait la Vierge Marie en sa divine beauté) que le signe d'un désir de séduire manifesté par d'avidés manipulatrices aussi perfides que rusées qu'Eve et Marie-Madeleine.⁵¹

L'époque victorienne réintroduit de l'ambivalence concernant la blondeur synonyme d'impureté, de luxure ou bien de sainteté. Le peintre de la confrérie préraphaélite, Dante Gabriel Rossetti représente systématiquement les femmes fatales en blondes, obsédé, voire hypnotisé qu'il est par la chevelure féminine. Sa toile représentant Lilith, la première femme d'Adam dans la tradition talmudique, la montre rusée et corrompue, l'inscription au dos du tableau émanant de Goethe, traduit par Shelley en dit long : « Tiens-toi en garde contre ses beaux cheveux,

⁴⁸ Ibid. p. 63

⁴⁹ Audre Lorde, *Sister Outsider*, Éditions Mamamelis, 2018

⁵⁰ Sara Ahmed, *What's the Use? On the Uses of Use*, Duke University Press, 2019

⁵¹ Joanna Pitman, *Les blondes. Une drôle d'histoire, d'Aphrodite à Madonna*, Autrement, 2005, p. 62

parure dont seule elle brille : quand elle peut atteindre un jeune homme, elle ne le laisse pas échapper de sitôt. »⁵² Thanatos, jamais très loin d'Éros, charge les blondes chevelures de pouvoirs des plus effrayants que Claude Debussy transpose dans l'opéra *Pelléas et Mélisande* en 1902.

La blondeur a toujours représenté un critère de beauté physique, qu'il s'agisse des hommes ou des femmes, thèse faisant partie de théories racistes établissant une hiérarchie entre les êtres humains, l'européen blanc étant considéré comme le plus intelligent et le plus beau, la blondeur féminine germanique symbolisant la grandeur. En Europe, cette pensée raciste associée à la notion de race aryenne a commencé à se répandre dès la fin du XVIII^{ème} siècle, les théories darwinistes du XIX^{ème} servant à toute forme d'interprétations tendancieuses pour renforcer les doctrines raciales. L'eugénisme d'alors est élaboré par le cousin de Darwin, suivi par la sœur de Nietzsche qui part, accompagnée d'individus triés sur le volet, créer une colonie de pure race aryenne au Paraguay, projet qui se révélera être un échec cuisant, voire tragique puisque son époux se suicidera plutôt que de rentrer bredouille en Allemagne. Et c'est toujours ce XIX^{ème} siècle qui marque la suprématie des différences raciales sur les différences religieuses, la morphologie dite caucasienne du blanc nordique, blond aux yeux bleus, est désignée idéologiquement comme supérieure et exportée sur le sol américain. La migration des colons vers cette terre promise marque l'avènement du peuple élu, fils d'Adam, un peuple blanc symbolisant la pureté de la race aryenne. Se crée alors une sorte d'association inconsciente liée à la blondeur, la beauté et la valeur d'un individu. Le nationalisme allemand du début du XX^{ème} siècle explique l'histoire du pays par la supériorité de ces soi-disant aryens, terme repris dans une volonté de trouver des éléments d'historicité pour assurer la dominance de la germanité. Et c'est le mythe de l'Atlantide qui est ici convoqué, l'île des atlantes ne se situant ni en Méditerranée ni en Atlantique mais dans le nord, en mer Baltique ! Pour les Allemands, à travers le mythe de Platon, il est question de promouvoir l'idée de supériorité de leur culture, race ou groupe ethnique, théorie mortifère reprise dans la politique discriminatoire et xénophobe du III^{ème} Reich dirigé par Hitler. Cet idéal de l'aryen blond à l'allure divine de la première moitié du XX^{ème} siècle est validé par l'Allemagne, les Etats-Unis et l'Union Soviétique pour qui la blondeur signifie toujours pureté, virginité, supériorité. D'ailleurs la rhétorique d'Hitler est sans appel : « Systématiquement, ces noirs parasites de notre nation souillent nos blondes jeunes filles innocentes, détruisant ainsi quelque chose d'irremplaçable dans notre monde. »⁵³ Certains juifs aux cheveux naturellement blonds, ou teints, bénéficient

⁵² Goethe, *Faust*, GF Flammarion, 1964

⁵³ Joanna Pitman, *Les blondes. Une drôle d'histoire, d'Aphrodite à Madonna*, Autrement, 2005, p. 194

de cet a priori et d'un culte de l'apparence après tout fragile et aléatoire pour échapper aux SS. L'idéologie de la race aryenne fonde un manichéisme obsessionnel marquant les limites du pur et de l'impur, du bien et du mal, de l'ordre et du tumulte, assorti d'un fétichisme fantasmé. Instrumentalisés, les cheveux désignent l'appartenance politique, culturelle, sociale et idéologique : la blondeur est l'idéal du *moi*, symbole de la race blanche, valeur nordique suprême qui gagne le monde et imprègne non seulement le nazisme et le stalinisme mais une Amérique hollywoodienne qui exalte la blondeur vertueuse des femmes au foyer avant de l'associer à nouveau à la séduction et au désir. Car à cette même époque, dans le milieu du cinéma américain, on assiste à une forme de révolution capillaire notamment avec l'érotisme du blond platine de l'actrice Jean Harlow :

Tous les yeux se fixaient sur son irrésistible chevelure, qui attirait les regards comme un flambeau. Les femmes voulurent l'imiter. Des fan-clubs apparurent en nombre et, dans tout le pays, les Américaines se précipitèrent dans les pharmacies pour s'y procurer de l'eau oxygénée. Bientôt on put les voir parader sur tous les boulevards à la mode, de New York à Los Angeles, avec leurs cheveux blond platine.⁵⁴

Marlène Dietrich, qui fuit le nazisme, débarque à Hollywood où les blondes sont l'incarnation du rêve américain et par la même occasion de la politique raciale. Toute star de l'*entertainment* est nécessairement blonde et correspond à la race supérieure, modèle de beauté, et de santé. On est loin des chevelures brunes et brillantes qui ont été, pour les générations précédentes, l'idéal de beauté : place à la décoloration à l'eau oxygénée ! Mais avec la vague puritaniste et la censure qui en découle dès 1934, l'industrie du cinéma américain entend bien remettre de l'ordre moral dans un pays qui traverse la Grande Dépression, la blondeur des actrices agissant comme un rempart à la mélancolie et une promesse de prospérité. Même démarche en Union Soviétique où l'on utilise le cinéma à des fins de propagande et les blondes actrices en héroïnes d'épopées patriotiques, avec, à la fin des années 1930, Staline qui endosse le rôle de censeur suprême. Idem dans l'Allemagne nazie où le cinéma⁵⁵ sert le programme politique à l'œuvre : « Les bonnes petites Allemandes et les gentils garçons étaient tous blonds, les juifs, les ennemis de l'Allemagne étaient tous bruns. »⁵⁶

Élaborée par l'historien et politologue camerounais Achille Mbembe⁵⁷, la nécropolitique désigne la façon dont le pouvoir politique et social est exercé pour décider qui a le droit de vivre et qui doit mourir. Ce pouvoir de *faire mourir* ou de *laisser mourir*, s'oppose à la biopolitique, qui elle est censée réguler la vie. La nécropolitique s'intéresse à la violence

⁵⁴ Ibid., p. 191

⁵⁵ Françoise Sagan, *Un sang d'aquarelle*, Gallimard, 1987

⁵⁶ Ibid. p. 221

⁵⁷ Achille Mbembe, « Necropolitics », *Public Culture*, vol. 15, n° 1, 1^{er} janvier 2003, p. 11–40

cachée des démocraties modernes, à laquelle il devient « de plus en plus difficile d'échapper ». Mbembe affirme que les pratiques coloniales et la guerre sont renouvelées dans la démocratie contemporaine, produisant un monde où les droits sont suspendus en permanence, où les ennemis sont étroitement contrôlés, séparés et exterminés, et où la mobilité continue est nécessaire à la survie.

Le concept de biopolitique, développé par Michel Foucault, désigne la gestion politique de la vie humaine où l'État exerce un contrôle sur la population en termes biologiques. Sous certains régimes, l'image de la femme blonde a été idéalisée, exaltée et promue dans le but de façonner tout un peuple selon des critères spécifiques de beauté et de santé qui finissent par produire, à terme, un groupe humain conforme aux idéaux d'un régime. Associer les notions philosophiques d'idéologie, d'esthétique, d'eugénisme et de biopolitique à la valorisation des femmes blondes, qu'il s'agisse de propagande nazie et soviétique ou américaine, permet de mieux comprendre comment, au travers de représentations spécifiques, pouvoir et idéologies peuvent être renforcés et promus. Les femmes blondes servant de symboles de pureté, de vitalité et de supériorité et répondant aux exigences idéologiques et esthétiques des régimes, tout en participant à des stratégies plus larges de contrôle social et de régulation de la population.

Aujourd'hui, on peut dire que la biopolitique trouve un terrain fertile dans le monde de l'intelligence artificielle qui reprend le flambeau et véhicule invariablement les mêmes stéréotypes à l'égard des femmes. À l'occasion de l'élection de Miss IA⁵⁸, il est question de désigner la plus belle femme du monde créée par les algorithmes nourris d'images déjà existantes qui reproduisent invariablement les stéréotypes en termes d'idéal féminin hypersexualisé. Derrière les écrans, se cachent des hommes pour qui cette femme parfaite se doit d'être blanche et bien évidemment blonde !



© World AI Creator

Ces normes de beauté s'apparentent à une forme subtile et subversive de biopolitique car elles revêtent un caractère mortifère puisqu'inatteignable et incitent les femmes à transformer inlassablement leur apparence à travers des chirurgies esthétiques, des régimes

⁵⁸ Concours organisé par la plateforme *Fanvue* en partenariat avec les World AI Creator Awards

drastiques ou des traitements dangereux. On pourrait même avancer que la pression constante sur le corps des femmes devient, à certains égards, une nécropolitique dans le sens où se conformer à ces normes peut entraîner des conséquences graves en fonction des attentes sociétales comme les troubles alimentaires, l'anxiété, et d'autres problèmes de santé mentale. La nécropolitique avance masquée, voilée, et aujourd'hui bâillonnée pourrait-on dire, puisqu'il s'agit pour le régime des Talibans de supprimer toute visibilité, tout visage, toute chevelure, toute voix, des femmes afghanes dans l'espace public. L'érosion progressive de leurs droits atteint son paroxysme avec la loi nouvellement promulguée qui tend à « promouvoir la vertu et prévenir le vice » parmi la population, « en conformité avec la charia [la loi islamique] selon le ministère taliban de la Justice. La femme c'est toujours l'Autre :

L'existence de l'Autre est une menace, un danger. La vieille philosophie grecque, que Platon sur ce point de dément pas, a montré que l'altérité est la même chose que la négation, donc le Mal. Poser l'Autre, c'est définir un manichéisme. C'est pourquoi les religions et les codes traitent la femme avec tant d'hostilité.⁵⁹

Dans un mouvement achronique et néanmoins tout à fait d'actualité, Beauvoir nous ramène aux prémices de notre réflexion : « Organisant l'oppression de la femme, les législateurs ont peur d'elle. [...] De sacrée, elle devient impure. »⁶⁰ Pour Hannah Arendt, être coupée des autres, confinée dans la sphère privée équivaut à être privée de monde et de réalité. Privée même de son identité narrative, la femme afghane n'a plus aucune agentivité : « *L'action muette ne serait plus action parce qu'il n'y aurait plus d'acteur* »⁶¹.

Ici, la chevelure des femmes n'a plus même de corps propre au sein du monde, elle n'a plus de racines qui la relie aux autres dans une interrelation vivante, libre et active car elle est entrée dans *l'histoire-qui-tue*. Pour Ursula Le Guin, il est grand temps de dire *l'autre* Histoire :

Nous avons tous laissé nos êtres devenir des éléments de l'histoire-qui-tue et nous pourrions bien nous éteindre avec elle, c'est donc avec un certain sentiment d'urgence que je cherche la nature, le sujet et les mots de l'autre histoire, celle qui ne fut jamais dite, l'histoire-vivante. Ce n'est pas dans nos bouches, ça ne vient pas facilement aux lèvres, inconsciemment, comme le fait l'histoire-qui-tue.⁶²

Entre Éros et Thanatos, Apollon et Dionysos, vertu et péché, puissance et propagande, vie et mort, la chevelure des femmes ne cesse d'être envisagée, scrutée, contrôlée et théorisée par

⁵⁹ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe I*, Gallimard Folio Essai, 1949, p. 136

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Hanna Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Livre de Poche, 2020

⁶² Ursula Le Guin, *Théorie de la fiction-panier*, 2018, disponible en ligne : <https://www.terrestres.org/2018/10/14/la-theorie-de-la-fiction-panier/>

une société encore et toujours régie essentiellement par les hommes et leurs fantasmes. Mais qu'en est-il de l'expérience vécue des femmes avec leur chevelure ? Comment les normes façonnent-elles cette intimité pour s'y conformer ou s'en émanciper à l'aune d'une relation singulière avec son propre corps ? Du statut de signifié, la chevelure des femmes passe à celui de signifiant, corps avant tout phénoménal.

2. La chevelure phénoménologique

Parler de chevelure phénoménologique c'est entrer dans une approche philosophique centrée sur l'expérience vécue, la perception sensorielle de la chevelure validant le processus de construction de l'identité. Ici, les choix capillaires fondent une individualité et sont vecteurs d'affirmation et de performativité. Parler de chevelure phénoménologique c'est donc aborder l'expérience quotidienne des femmes avec leurs cheveux, en dépassant les normes et les symboles pour exprimer une appartenance ou une résistance culturelles. Rituels, soins et gestes liés à la chevelure sont autant de moments d'intimité qui attestent d'une relation bien particulière avec son propre corps, avec sa propre image. Ici, il s'agit de notre propre regard et du regard de l'autre sur soi-même, la chevelure devenant médiatrice de relation sociale.

Cette chevelure incarnée nous invite à sortir du paradigme de la féminité assignée dès le plus jeune âge pour ne s'intéresser qu'aux sensations que sa texture, sa couleur et son odeur se donnent à la conscience. En quoi son épaisseur ou sa finesse, sa présence ou son absence impactent la perception de soi et des autres ? Alors que précédemment, nous évoquions les mythes et symboles liés à la chevelure des femmes, nous pouvons ici nous pencher sur la façon dont ces symboles sont vécus et compris subjectivement. Qu'est-ce qui est signifié ? Qu'est-ce qui est présenté de soi au monde ? Comment les modifications, évolutions ou transformations de la chevelure, - qu'il s'agisse de coupe, de couleur, de perte des cheveux ou tout autre phénomène – affectent-elles notre relation au monde ?

a) Chevelure subjective et intersubjective

Objet physique, tangible, texturé, malléable et volatile, la chevelure des femmes dépasse sa matérialité pour être avant tout une expérience vécue qui s'appréhende à l'aune de diverses significations et résonances subjectives. Ici, la phénoménologie permet de saisir la façon dont notre chevelure, qui trouve ses racines au-dedans et ses extensions au dehors, apparaît et s'offre au monde. Dans ce contexte, les cheveux des femmes font partie intégrante de l'être-au-monde : ils ne sont pas perçus ou vécus comme entités isolées mais intégrant un faisceau de relations

dans un environnement où ils sont éléments du corps, de son apparence, de son mode d'existence. Au-delà de cet ensemble matérialisé par des fibres constitués de kératine, ici le corps *körper*, la chevelure est absorbée dans l'être-au-monde d'une femme et elle arrime son identité, son genre et son corps vivant, *le lieb*, dans son ensemble créant alors une relation phénoménologique singulière et intime. L'expérience du phénomène implique une perception sensorielle exacerbée qui allie le toucher de la masse, de la longueur, de la texture, et de la sensation liée à la couleur, au style, au volume et au mouvement. Relation et expérience unique, la chevelure se transforme au gré du temps, des saisons, des événements, qu'ils soient heureux ou traumatiques, contribuant alors à une prise de conscience corporelle de la temporalité.

En phénoménologie, le corps n'est pas un objet séparé du sujet, mais une réalité par laquelle nous vivons et expérimentons le monde. La chevelure faisant partie de cette incarnation, elle devient en partie médiatrice de la relation des femmes avec leur environnement et avec elles-mêmes, s'alignant ou défiant les attentes sociales. Pour la philosophe Camille Froidevaux-Metterie, « s'intéresser aux modalités corporelles de l'être-au-monde des femmes ne serait-ce pas chercher à définir une essence féminine ? Ne s'agirait-il pas de réactiver les ressorts de la hiérarchisation sexuée en réassignant les femmes à leur ancien statut mineur et privé ? »⁶³ Non, argumente-t-elle car d'un point de vue phénoménologique, la corporéité c'est en premier lieu l'expérience vécue. Et celle des femmes est traversée par des *nœuds phénoménologiques*, temporalités physiologiques (de la puberté à la ménopause) qui sont autant de *passages et de tournants existentiels et sociaux*. Déjà, la philosophe américaine Iris Marion Young⁶⁴ abordait la question du corps féminin qui *empêtré d'immanence* se voit toujours étroit et limité. C'est qu'il est toujours observé et donc mis à distance, comme dissocié. Le regard de l'autre sur le corps des femmes, et en particulier sur leur chevelure, entraîne une sorte de désappropriation et d'intériorisation qui ne trouve pas toujours d'échappatoire. Young évoque un *rempart existentiel* entre le corps des femmes et le monde. Ce rempart retient leurs cheveux, fige leur mouvement, interdit leur indiscipline, dissocie.

Pourtant, la chevelure, prolongement de soi, partie extensive du corps par laquelle les femmes peuvent s'identifier en tant que femmes, a une capacité à dire, à raconter qui nous sommes à des moments-clés de l'existence, dans toute les dimensions subjective, représentative, émotionnelle, une forme de *cohabitation diplomatique*, écrirait l'écrivaine Alice Zeniter, cette chevelure prenant la forme d'un *sous-monde entier*⁶⁵ qui se déploie ou

⁶³ Camille Froidevaux-Metterie, *Le corps des femmes. La bataille de l'intime*, Éditions Points 2021, p. 34

⁶⁴ Iris Marion Young, *On Female body experience*, Oxford University Press, 2005

⁶⁵ Alice Zeniter, *Je suis une fille sans histoire*, L'Arche Éditeur, 2021, p. 85

s'invisibilise. Ainsi, la coiffure est une façon d'incarner sa relation au monde. Cet *embodiment capillaire* peut signifier une limite, un lieu, un milieu, un rôle, une contrainte. Il peut aussi signifier un désir, une potentialité, une sensualité, une sexualité. La chevelure devient sujet qui défie l'objectivation dans laquelle on se plaît, depuis l'Antiquité à la maintenir : *Mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps*, nous dit Merleau-Ponty ⁶⁶ pour qui *le corps n'est donc pas un objet*. ⁶⁷ Il n'y a pas séparation entre objet et sujet mais entité par laquelle nous vivons et expérimentons le monde. La phénoménologie, nous dit Natalie Depraz, est *une épreuve expérientielle ainsi que son compte-rendu descriptif par un sujet singulier*⁶⁸.

De fait, la chevelure raconte une histoire faite d'allers-retours continuels entre l'état apollinien et l'état dionysiaque, entre Éros et Thanatos, entre le pur et l'impur, une histoire qui déploie l'hétérogénéité de sa puissance. Cette narration capillaire se distingue de toute approche biologique, organique du cheveu, de sa morphologie, de sa composition chimique pour englober un espace plus vaste, plus incarné. Alors que la phénoménologie n'envisage pas la dimension sexuée de la corporéité, pour Camille Froidevaux-Metterie, *le biais masculin des œuvres fondatrices est flagrant : le corps phénoménologique est en fait un corps générique et universel, un corps mâle donc*.⁶⁹ Et c'est Simone de Beauvoir qui entend expliquer cette aporie :

Si sa fonction de femelle ne suffit pas à définir la femme, écrit Simone de Beauvoir, si nous refusons aussi de l'expliquer par "l'éternel féminin" et si cependant nous admettons que, fût-ce à titre provisoire, il y a des femmes sur terre, nous avons donc à nous poser la question : qu'est-ce qu'une femme ? La femme, comme l'homme, *est son corps* : mais son corps est autre chose qu'elle, il est corps pour l'homme.⁷⁰

Simone de Beauvoir propose de rompre avec la tradition phénoménologique qui contourne la question de la sexuation des corps en faisant de la corporéité féminine l'objet central de sa réflexion. L'herméneutique féministe permet de sortir le corps des femmes de l'immanence qui l'enferme et la prive de cette transcendance réservée au corps de l'homme. Ici, la transcendance est associée à la liberté capillaire et à la capacité de s'extraire du confinement de l'immanence, c'est-à-dire des réalités immédiates et concrètes de la vie. Dans l'œuvre de Simone de Beauvoir, la transcendance se manifeste par la quête de liberté,

⁶⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1976 p 470

⁶⁷ Ibid. p. 231

⁶⁸ Natalie Depraz, *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Armand Colin, 2012, p.

⁶⁹ Camille Froidevaux-Metterie, *Qu'est-ce que le féminisme phénoménologique ?* », *Cités*, 2018/1 (N° 73), p. 81-90.

⁷⁰ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, p. 69

contrastant avec l'immanence dans laquelle les femmes sont souvent cantonnées, limitant ainsi leur présence au monde. L'acte transcendant pour Heidegger c'est l'acte de se libérer des déterminismes pour parvenir à une existence véritablement authentique mais qui engage et responsabilise l'individu face à sa propre mort.

b) Chevelure parrésiasique

La *parrésia* est un concept grec qui vient de l'Antiquité et qui signifie « dire vrai sur soi-même », « tout dire ». On l'associe à la liberté de parole, au courage de la vérité, au franc-parler. Présentée dans le cadre d'une conférence, Michel Foucault réinvestit cette notion, non d'un point de vue psychologique mais plutôt politique afin de réexaminer la relation entre démocratie et vérité. Ainsi, la chevelure des femmes, identifiée comme objet de contrôle social et symbolique, peut représenter un lieu d'expression de la parrésia, en tant qu'acte de courage et de vérité face aux nombreuses normes sociales qui régissent le corps des femmes. La chevelure devenue *parrésiasique* peut alors défier mythes, tabous et normes imposées et reconsidérer les notions de beauté et de liberté corporelle.

Pour Foucault, il s'agit pour le sujet de dépasser l'acte de penser pour privilégier la capacité à dire, à exprimer une vérité devant les autres. C'est la dimension éthique du sujet en lien avec la vérité qui le préoccupe, pas son versant épistémologique. C'est le courage et la liberté déployées qui prévaut pour Foucault, sachant les tensions qu'ils peuvent induire chez les autres. Selon Judith Butler, *dire la vérité sur soi a un prix, et ce prix équivaut à la suspension de la relation critique au régime de vérité dans lequel on vit.*⁷¹ Pour Butler, la responsabilité émerge à travers l'acte de rendre des comptes, mais elle n'existe que lorsqu'elle est suscitée par l'interrogation ou la demande de quelqu'un d'autre. C'est parce que l'on me parle et que l'on attend une réponse de ma part que je me mets à me raconter, et ainsi, je développe une conscience réflexive en interaction avec l'autre.

Ainsi, les cheveux des femmes rendent compte de situation d'émancipation ou de contrainte car ils disent la vérité sur ce qui les affecte, les fragilise ou les libère. La canitie, processus de blanchiment des cheveux dû au vieillissement ou à tout événement traumatique ou psychologique, peut ici nous servir d'exemple. Symboles de sagesse, d'autorité et de pouvoir chez les hommes, les cheveux blancs n'évoquent pour les femmes que perte d'*agency*, de capacité d'agir. Or, de plus en plus de femmes décident de ne plus répondre aux injonctions

⁷¹ Judith Butler, *Le récit de soi*, PUF, 2007, p. 113-136

jeunistes de la société en assumant et en affirmant leur cheveux blancs dans une sorte d'éthique corporelle de désassujettissement que l'on peut rapprocher de la parrèsia : les femmes disent vrai sur leur âge à travers leurs cheveux blancs. Ici, la parrèsia c'est le courage de faire face et de faire éclore cette vérité, de la reconnaître publiquement, et de vivre avec les transformations physiques qu'elle impose. C'est une forme d'honnêteté radicale avec soi-même et avec les autres, en dépit des normes sociales qui valorisent une apparence féminine idéalisée.

Exprimer la vérité de son expérience, malgré la vulnérabilité qu'elle engendre, peut devenir un acte de parrèsia. Pour les femmes atteintes d'un cancer qui perdent leurs cheveux, cela peut signifier embrasser leur apparence modifiée sans cacher ou minimiser la réalité de leur situation. Le fait de ne pas se conformer aux attentes sociales de camouflage de la maladie devient une manière de pratiquer cette vérité, en affirmant son identité et son vécu, même sous le regard des autres. La parrèsia, dans ce contexte, se manifeste par la résistance aux normes, par le choix que font les femmes de ne pas dissimuler leur calvitie, de ne pas porter de foulard ou de perruque, acte courageux de vérité dans une volonté de réappropriation de leur image et de leur récit personnel.

Pour Butler, la « capacité d'agir éthique n'est jamais totalement déterminée ni radicalement libre, mais sa lutte ou son dilemme premier est d'être produite par un monde, alors même que chacun doit se construire lui-même d'une certaine façon »⁷². L'action éthique ne dépend pas totalement de nous seuls ni de forces extérieures, elle est traversée par un monde que nous devons apprendre à dépasser. Ainsi, la chevelure des femmes est à la fois façonnée par l'environnement culturel et social et libre de s'afficher, de s'assumer malgré les pressions du monde. Le dilemme se perçoit comme une lutte constante pour déployer notre capacité d'agir au sein d'un monde déjà construit. En d'autres termes, nous ne sommes ni totalement contraints ni entièrement autonomes dans nos actions éthiques. Pour Michel Foucault⁷³, la résistance est perçue comme une vertu, vertu que Butler associe à une esthétique ou à une *stylisation de soi*. Il s'agit donc d'une pratique de la liberté, et non d'une liberté innée. Vérité de l'expérience, affirmation de soi, dialogue avec l'autre, toutes les dimensions de la parrèsia sont abordées dans l'expérience féminine de la canitie ou de la calvitie qui se distingue fondamentalement de l'expérience masculine. En effet, l'homme aux cheveux blancs et l'homme chauve continuent d'être socialement valorisés, considérés comme puissants et désirables, à l'inverse de la femme

⁷² Ibid., p. 19

⁷³ Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, Éditions Seuil/Gallimard, 2011

aux mêmes caractéristiques qui ne suscite que respect, apitoiement ou indifférence, selon le contexte.

Mais au-delà de ces cas particuliers, la chevelure des femmes peut devenir terrain d'expression d'une liberté existentielle et de choix esthétiques qui cassent tous les codes traditionnels et engagent une rupture avec les attentes culturelles et sociales : tête rasée, couleur, coupe, volume, participent de la parrèsia pour afficher une vérité personnelle au risque, comme dirait Foucault, du jugement et de l'exclusion de l'Autre.

De fait, la chevelure *parrésiaistique* s'apparente à un espace de réflexion éthique, de résistance et de posture d'authenticité dans le monde profondément incarné. Manifestation d'une existence basée sur des actes de vérité, la parrèsia est une forme d'engagement politique qui rejette le monde conçu comme réalité objective et immuable pour l'envisager comme un champ d'expériences et de significations toujours renouvelées.

c) Chevelure-monde

En phénoménologie, le corps n'est pas considéré comme un simple objet dans le monde mais un élément qui nous permet d'entrer en relation avec le monde : la chevelure féminine, en tant que partie du corps visible, est porteuse de significations tout à la fois personnelles et culturelles, elle peut donc être appréhendée comme un élément majeur de l'expérience phénoménologique. La chevelure, perçue comme un corps-propre ou *lieb*, accueille l'expérience du monde : se coiffer, être caressé, passer la main dans ses cheveux, sentir le mouvement des mèches sur son visage, leur poids, leur masse, leur odeur, sont autant de moments d'expérience sensorielle qui connectent le corps animé aux autres corps matériels ou *körper*s.

Ici, l'enjeu est de dégager la chevelure des femmes d'un système de réification à l'œuvre depuis l'Antiquité afin de laisser émerger sa subjectivité propre.

Pour Merleau-Ponty, ce que nous montrons à l'extérieur est inséparable de l'expérience subjective. De fait, la façon dont une chevelure est perçue participe de sa façon d'être-au-monde. La coiffure ou le style capillaire ne sont pas seulement des choix esthétiques, mais des expressions de soi *parrésiaistiques* qui influencent et sont influencées par la manière dont le monde est vécu : par exemple, une femme peut adapter sa coiffure en fonction de la manière dont elle souhaite se présenter au monde ou en réponse aux normes culturelles de son environnement. Comme évoqué précédemment, l'intersubjectivité est centrale car la chevelure féminine est souvent un lieu d'interaction avec les autres, elle est visible et sujette à

l'interprétation sociale faite de pressions ou de tensions entre le désir personnel et les attentes sociales. Les cheveux peuvent ainsi devenir un moyen de communication non verbale, de conscience individuelle, d'expressivité du monde : une coiffure spécifique peut signifier l'adhésion à un groupe social particulier, une revendication identitaire, ou un moyen d'attirer l'attention ou bien de se conformer aux injonctions de toutes sortes. Nous le verrons prochainement avec la problématique du port du voile ou dans la valorisation des cheveux lisses qui entre en conflit avec la considération des cheveux naturels. La chevelure dépasse le seul attribut physique, elle est espace de perception, de temporalité, espace de relation aux autres, de signification. Au cœur de l'apparence, elle est au cœur de l'identité, en cela elle participe à l'être-au-monde dans toutes ses dimensions.

Pour Sartre⁷⁴, le regard de l'autre est une composante centrale de l'expérience humaine. Dans cette lignée, les cheveux, en tant que corps-propre et *körper*, sont soumis au regard de l'autre de manière intersubjective, que ce regard soit admiratif, dévalorisant ou neutre.

Ainsi, la chevelure, prolongement du visage, peut être perçue comme manifestation sensible de l'autre, et comme intermédiaire pour accéder à un autre monde que le sien. Merleau-Ponty articule le corps-propre et le désir en insistant sur le fait que le corps n'est pas simplement un objet, un *körper*, mais qu'il est au cœur de notre expérience du monde, y compris dans ses aspects désirants. Le corps-propre est ainsi une interface entre la conscience et le monde, et le désir y prend racine, révélant le lien intrinsèque entre notre existence corporelle et notre rapport au monde.

Selon le philosophe Renaud Barbaras, le désir désigne ce mouvement singulier et impérieux qui nous porte vers un autre et non le désir amoureux ou sexuel. Tout désir est désir du monde qu'on ne peut posséder qu'en y pénétrant. Ainsi, autrui incarne *un* monde qui est une sorte de médiation vers *le* monde et ce que nous aimons en l'autre c'est la singularité de l'accès qu'il nous donne au monde. Proust, en grand phénoménologue, a très bien mis en évidence cette cristallisation par laquelle le désir est d'abord attirance pour un monde. Barbaras avance que l'essence du désir sexuel n'est pas sexuelle mais d'un autre ordre, elle est rapport à un monde, elle est phénoménologique car ce qui est visé n'est pas l'essence, c'est le monde comme condition de toute présence sensible : « L'apparaître de la chose suppose l'accès à son "là" mais cet accès suppose lui-même l'ouverture à son être-monde, à ce monde auquel renvoie son épaisseur ontologique. »⁷⁵ Ici, la chevelure, en tant qu'objet de perception, se manifeste dans le monde. Ce « là » représente le contexte social et culturel et le tissu relationnel dans lequel elle

⁷⁴ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 2017

⁷⁵ Renaud Barbaras, *Le désir et le monde*, Hermann Éditeurs, 2016, p. 86

se déploie. Son « épaisseur ontologique » c'est ce qui est signifié au-delà de son apparence, notamment au niveau politique, culturel, historique. Nous le verrons plus loin avec le port du voile, réceptacle d'un héritage religieux ou d'une appartenance identitaire, et les cheveux crépus des femmes racisées, empreints de l'héritage esclavagiste et des luttes émancipatrices postcolonialistes.

Coiffée, transformée, naturelle ou cachée, la chevelure féminine, partie du corps-propre, participe à ce désir de monde en incarnant une relation, une place dans l'espace social, porte-parole de l'identité, projection du corps vers le monde, mouvement fondamental du désir de monde. Devenue chevelure-monde, touffe de racines *-rhizōma*, elle prolifère et se déploie de manière transversale afin de s'éloigner de toute ligne de subordination pour se retrouver elle-même à l'aune d'une relation éthique et responsable.

3. La chevelure-rhizome ou *échevelure*

Associé à la spontanéité, le concept de rhizome deleuzo-guattarien engendre sans cesse de nouvelles configurations qui s'avèrent imprévisibles. Et c'est le rhizome capillaire qui s'invente et s'invite au cœur de notre recherche, un objet philosophique et artistique élaboré pour nous aider à penser le monde et notamment le corps des femmes : les *chevelures-des-femmes-rhizomes* que nous nommerons *échevelures* s'apparentent à un réseau d'enchevêtrements conçu comme un écosystème naturel s'étoffant de manière anarchique et dynamique.

En effet, si les cheveux des femmes peuvent être considérés comme un rhizome c'est en raison de leur multiplicité et des nombreuses couches de significations qu'ils portent. Chaque mèche de cheveux revêt une possibilité de se relier à différents aspects de l'identité d'une femme, et ce, qu'il s'agisse de contextes culturel, politique ou personnel. Qu'ils soient bruns, blonds, blancs ou roux, courts ou longs, fins, épais, lisses, frisés ou crépus, qu'ils soient attachés, libres, tressés, voilés, tondus, les cheveux des femmes sont encore et toujours scrutés et jugés comme objets de domination.

Néanmoins et malgré cette objectivation, cette chevelure et ses extensions ont trouvé dans l'art un moyen de s'émanciper, de se *déterritorialiser* : les connexions qu'elles produisent ne prennent pas un chemin prédéterminé mais s'entremêlent et se déploient de manière non hiérarchique, créant ainsi un réseau dense et vivant. Les cheveux et leur représentation relèvent d'une plasticité et d'une esthétique qui révèlent des maillages jusque-là invisibles entre les mondes complexes et le corps humain. Les *échevelures* deviennent tissages visuels offrant-là

une multiplicité de points de départ qui engendrent lignes de fuite et lignes de vie, au cœur desquelles s'exprime la création.

a) Multiplicité de significations, déterritorialisation et reterritorialisation

Les cheveux ou leur représentation, véritables sujets plastiques, esthétiques ou métaphoriques, révèlent des connexions invisibles entre les écosystèmes complexes, l'environnement et le corps humain. Les cheveux des femmes deviennent rhizomes visuels offrant-là une multiplicité de points de départ qui engendrent des lignes de résistance ou de rupture, des lignes de fuite ou de déterritorialisation deleuzo-guattarienne. Car les cheveux des femmes résistent malgré toutes les injonctions, aliénations et répressions subies. Ils tentent de s'extirper des pouvoirs dominants pour mieux appréhender les enjeux des socialisations raciste et sexiste. Ils s'affichent dans toute leur fragilité et leur force pour dépasser toute posture victimaire. Ils crient, avec Silvia Federici, que *nos corps sont des terrains de résistance car ils sont pour d'autres des terrains à conquérir*⁷⁶. Ainsi, ce corps politique trouve dans ce *Nous les femmes* un terrain fécond pour se libérer des oppressions communes.

Laetitia Ky⁷⁷, artiste féministe Ivoirienne, a très bien compris le pouvoir de l'art, notamment lorsqu'elle sculpte ses propres cheveux et revendique l'acceptation des poils, la démystification et en même temps l'incarnation du corps féminin.



Laetitia Ky, *Sculptures capillaires*, galerie Lis10, Italie et Paris

⁷⁶ Silvia Federici, *Par-delà les frontières du corps*, Ed. Divergences, 2020

⁷⁷Laetitia Ky, *Love & Justice, A journey of empowerment, activism and embracing black beauty*, Ed. EPA, 2022

Ici, la chevelure-rhizome quitte son cadre habituel -son *territoire*, et rompt avec les normes établies édictées par les structures et les significations culturelles, politiques et sociales. Pour Laetitia Ky, ses sculptures capillaires sont de véritables manifestes militants qui invitent, par leur puissance suggestive à la réflexion et à l'émancipation : *Créer c'est résister*, c'est donc « produire des lignes et des figures de différenciation ». ⁷⁸

D'autres chemins capillaires s'envisagent pour s'ouvrir à l'indéterminé, à l'*échevelé* ou l'*échevelure* comme déjà envisagé. Chaque cheveu est comme une partie de rhizome qui s'entrelace avec d'autres pour former un réseau fourni donnant lieu à des manifestations disruptives, des déterritorialisations suivies parfois de reterritorialisations. Il s'agit-là d'un processus par lequel des éléments ou des flux qui étaient en train de se libérer de cadres ou de structures établies sont réinsérés dans de nouveaux cadres ou de nouvelles structures. Ces reterritorialisations peuvent être perçues comme des réactions aux mouvements de déconstruction initialement menés mais peuvent aussi induire un processus créatif qui ouvre de nouvelles voies d'organisation et de développement. Ce mouvement évoque le modèle de la nature créant des interactions et écosystèmes composites et interdépendants qui peuvent aussi dévier de leur trajectoire ou détermination première et, après une *mise sous tutelle*, se reterritorialiser.

Pour Deleuze et Guattari le terme *involution* n'évoque pas la régression mais plutôt un processus où des organisations se complexifient de manière non-linéaire. Ce mécanisme permet de conceptualiser la façon dont les structures s'agencent ou se réorganisent dans des configurations endogènes. Dans *Mille Plateaux*, cette involution s'apparente au concept de rhizome lui-même lié à des dispositions non hiérarchiques, non linéaires et non verticales, un rhizome dont le centre est partout, la circonférence nulle part dirait Pascal. Ainsi, on peut dire que le rhizome est *involutif* plutôt qu'*évolutif* dans le sens où il ne suit aucune direction prédéterminée comme le voudrait l'évolution en arborescence. L'involution fait donc plutôt référence à une transformation non-progressive, non hiérarchique, non-ascendante qui implique des réorientations, détours et bifurcations.

Si l'on prend l'exemple des normes de beauté en matière de cheveux, elles se réactivent et se réinventent en fonction des mouvements sociaux ou culturels. Ainsi, styles et normes capillaires suivent un mouvement qu'on pourrait dire involutif dans la mesure où il y a une modification à l'œuvre qui n'implique pas l'idée d'évolution mais plutôt de tournant, de réassignation, de réappropriation, la chevelure trouvant en elle-même ses propres lignes de

⁷⁸ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Ed. PUF, 1968

fuite. Cette réinvention peut donc être perçue comme un processus d'involution où de nouvelles significations viennent heurter les structures sociales qui dictent les normes capillaires.

Le choix de porter des cheveux naturels ou d'adopter des styles non conformistes peut être une forme de rébellion et de réponse face aux normes imposées, créant des boucles de transformation et de réinvention, de *réinvolution*, qui peuvent avoir des répercussions sociales. La chevelure, lieu de phénoménalité et de matérialité, donc lieu de complexité devient lieu de défi.

Si l'*échevelure* permet d'envisager les combats des femmes dans un espace étendu, la matière-cheveu se transformant non seulement en matière à penser, mais aussi en matière à rassembler et à façonner nos multiplicités et nos devenirs, le corps sans organe est un état d'être où le désir n'est plus structuré par les organes ou les fonctions traditionnelles, mais opère de manière libre et fluide, créant de nouvelles formes et de nouvelles façons de ressentir.

Entre ondulations, boucles, tresses, chignons et autres styles, l'échevelure devient *espèce-compagne*⁷⁹ c'est à dire un être vivant tissant des liens symbiotiques et complexes qui participent à la richesse de l'écosystème de par son tissu visuel, véritable texture collective.

En reliant toutes ces dimensions, l'*échevelure* est à la fois individuelle et interconnectée, elle reflète la combinaison entre le biologique et le culturel, dépassant de fait le dualisme nature-culture. Cette multiplicité est philosophique autant qu'anthropologique et politique : la chevelure des femmes est non seulement un sujet culturel mais elle est aussi un sujet politique, religieux, historique, social. Elle s'inscrit dans un processus rhizomique qui rejoint un autre concept deleuzo-guattarien, celui de *corps sans organe*.

b) Chevelure CsO, chevelure utopique

À travers la notion de corps sans organe, empruntée à Antonin Artaud, Deleuze et Guattari envisagent un état de potentialité pure, une sorte de monde virtuel qui précéderait toute structuration ou organisation définie. Appliqué à la chevelure, le corps sans organe, ou CsO, pourrait être perçu comme la concrétisation de cette potentialité dans le corps de la femme. De par la diversité de ses textures, de ses couleurs et de ses styles, la chevelure des femmes évoque un espace de liberté, de résistance, d'agentivité et de créativité qui transcende les catégories corporelles conventionnelles. Ici, la chevelure représente une extension du corps tout en défiant les limites anatomiques et sociales. Sous ce prisme, la chevelure des femmes peut être envisagée

⁷⁹ Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, Climat Essais, 2019

comme une expression sensible du corps sans organe, incarnant de fait une possibilité de déterritorialisation et de désorganisation des normes établies. Car ce sont ces normes esthétiques qui enferment et imposent aux femmes des pratiques capillaires spécifiques telles que le lissage, le brushing, la coloration, le style, qui s'apparentent à de véritables forces de territorialisation. Celles-ci tendent à codifier l'apparence des femmes afin de maintenir leur dépendance et assujettissement aux diktats féminins de la beauté.

Le CsO c'est ce qui reste quand on a tout ôté. Et ce qu'on ôte, c'est précisément le fantasme, l'ensemble des signifiants et des subjectivations. La psychanalyse fait le contraire : elle traduit tout en fantasmes, elle monnaie tout en fantasmes, elle garde le fantasme, et pas excellence rate le réel, parce qu'elle rate le CsO.⁸⁰

Considérer la chevelure des femmes comme un CsO c'est explorer les dynamiques de pouvoir et de lutte, c'est remettre en cause les modes de régulation et permettre l'expression de la subjectivité en matière de corps et d'identité. C'est aussi déconstruire les significations conventionnelles attribuées à la chevelure féminine et imaginer une chevelure libérée des fonctions assignées, devenant alors une expression d'un corps qui ne sert plus un rôle social ou biologique préétabli, mais devient un flux de désir, un espace de création libre. Une chevelure ontologique qui sert de base à toute exploration du réel.

C'est aussi rejoindre l'idée du *corps utopique* élaborée par Michel Foucault, ce corps qui échappe aux normes et contrôles institutionnels :

L'utopie, c'est un lieu hors de tous les lieux, mais c'est un lieu où j'aurai un corps sans corps, un corps qui sera beau, limpide, transparent, lumineux, vélocité, colossal dans sa puissance, infini dans sa durée, délié, invisible, protégé, toujours transfiguré; et il se peut bien que l'utopie première, celle qui est la plus indéradicable dans le cœur des hommes, ce soit précisément l'utopie d'un corps incorporel.⁸¹

Tout comme le *corps sans organe*, le *corps utopique* est un corps qui n'est pas réductible à ses propriétés biologiques ni à sa représentation sociale, mais plutôt envisagé comme un domaine de liberté et d'inventivité. Ici, les deux concepts peuvent être apparentés puisqu'il s'agit de s'opposer aux divers organes de pouvoir qui régissent les corps dans la société moderne. Mais les concepts peuvent aussi s'opposer puisque celui de *corps utopique* exploré par Michel Foucault, parle du corps comme un lieu imaginaire, un espace où se projettent des désirs et des fantasmes qui ne correspondent pas toujours à la réalité physique. Ce corps utopique est un lieu de contradiction, à la fois ce qui nous est le plus proche et ce qui peut sembler nous échapper, à la fois intime, l'espace de notre existence physique, et en même temps

⁸⁰ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, p188

⁸¹ Michel Foucault, *Le corps utopique. Les hétérotopies*, Ed. Lignes, 2019, p. 10

un objet distant que l'on observe, transforme et fantasme. Cette dualité permet au corps de devenir une sorte de *lieu utopique*, un espace où la réalité et l'imaginaire se confondent.

Chez Michel Foucault, *le corps utopique* est symbole de force, de pouvoir, de beauté et de jeunesse, voire même d'immortalité. Il peut s'inscrire dans ce qu'il nomme cet *ailleurs*, c'est-à-dire une autre temporalité, une autre dimension que la technologie ou la médecine peuvent générer. Ce corps utopique peut être transformé par tout un tas d'accessoires et de moyens qui permettent d'accéder à une autre réalité. Bien évidemment, Michel Foucault était à mille lieues d'imaginer ce que ce corps utopique allait advenir sous la houlette des transhumanistes d'aujourd'hui et de leur vision de l'homme augmenté.

Le corps utopique de Foucault implique le dépassement des limites physiques du corps humain tel qu'il nous a été donné. Ce corps est un espace de désir et de transcendance qui refuse les contraintes pour se déployer par l'imaginaire, la technologie ou la culture. Tout ce qui vient transformer le corps peut être perçu comme une volonté d'accéder à un corps utopique, un corps qui ne se s'accommode pas des normes biologiques ou sociales admises dans la société.

Dans cette lignée, la chevelure dite utopique n'est pas en reste puisqu'elle existe déjà ! En effet, la chevelure des femmes a toujours fait l'objet de fantasmes et de mythes les plus extravagants à travers les siècles. Ici, la chevelure utopique s'oppose fondamentalement au corps sans organe dans la mesure où elle s'inscrit d'emblée comme perspective du désir masculin. En effet, la chevelure est sans cesse idéalisée, manipulée, modifiée et modifiable dans l'inconscient collectif en un idéal de féminité et de beauté. Or, s'il ne s'agit pas de fantasme dans le corps sans organe, il est tout de même question de désir : « Le CsO, c'est le champ de l'immanence du désir, le plan de consistance propre au désir (là où le désir se définit comme processus de production, sans référence à aucune instance extérieure, manque qui viendrait le creuser, plaisir qui viendrait le combler ».⁸²

Le corps sans organes de Deleuze et Guattari et le corps utopique de Foucault ne sont pas totalement en opposition mais chacun aborde de manière différente la libération du corps. Le premier insiste sur le processus de déterritorialisation et d'intensification, alors que le second explore l'imagination et l'idéal qui transcendent l'existence corporelle. Le CsO est l'immanence tandis que le corps utopique est transcendance. Le CsO entrevoit des possibilités d'existence multiples et imprédictibles, tandis que le corps utopique répond aux ambitions, obsessions et fantasmes qui viennent impacter notre rapport au corps. Le CsO s'insurge contre

⁸² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, p 191

l'idéalisme qu'entretient le corps utopique, alors que celui-ci perçoit les limites d'une pure immanence envisagé par le CsO.

En fait, le corps utopique est déjà et depuis toujours incarné par celui de la femme car il fait l'objet de toutes les attentions, prescriptions et projections fantasmées. Il faut dire que la société médiatique produit inlassablement des corps utopiques, sans graisse, sans rides, sans cheveux blancs, sans tout ce qui peut s'apparenter à une dégradation, un manque, une tare, une perte. Entre la retouche de l'image, la chirurgie esthétique et la cosmétique, le corps utopique se trouve façonné, manipulé, idéalisé, créé et déployé. La chevelure n'y coupe pas en répondant aux normes de cultures et d'époques qui éreintent les corps en les astreignant et en les asservissant aux diktats d'un capitalisme qui entend bien en récolter les fruits.

Pourtant, il s'agit de penser la chevelure comme un point de passage entre le corps matériel et les dimensions immatérielles ou utopiques de l'existence. Cette chevelure authentiquement vécue, *parrésiasitique*, en partie intériorisée par le corps (dans le cuir chevelu), en partie extériorisée (dans le monde), immanente et transcendante à la fois. C'est par elle que peut s'engager une réflexion soutenue puisqu'elle devient un lieu de déconstruction et de transformation ouvert à de nouvelles possibilités d'expression et de perception du corps féminin.

c) Chevelure et lignes de fuite, chevelure somatopolitique

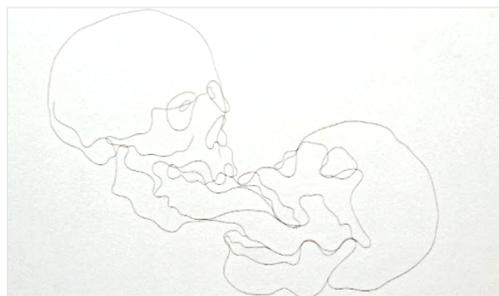
Les *lignes de fuite* sont un concept-clé chez Deleuze et Guattari, principalement développé dans leur ouvrage *Mille Plateaux*. Elles désignent des voies de sortie ou de déviation par lesquelles un système ou un territoire, qu'il soit physique, social ou conceptuel, peut se déterritorialiser et se transformer. Une ligne de fuite est un vecteur de changement, de liberté, d'invention, mais aussi potentiellement de destruction, car elle permet de s'échapper des structures dominantes et d'ouvrir de nouvelles possibilités.

Si la mèche sortie du voile que portait la jeune kurde Mahsa Amini, arrêtée à Téhéran en 2022 par la police des mœurs iranienne, s'est *déterritorialisée* par la force des choses, en ce sens qu'elle a créé une rupture dans la ligne de vie de la jeune femme, le mouvement de protestation qui a suivi en était sa ligne de fuite. Symbole de contestation, les cheveux des femmes ont été libérés du voile et exposés, des mèches ont été coupées et brandies en geste de solidarité donnant lieu à un mouvement de reterritorialisation appelé *Femme, Vie, Liberté*, reterritorialisation qu'il faut ici entendre au sens créatif et émancipateur.

Pourtant, cette reterritorialisation a donné par la suite ce que Deleuze et Guattari appellent des lignes de micro-fascisme, c'est-à-dire dans ce contexte une répression sanglante des manifestations, marquant ainsi l'interruption du processus d'un devenir qui se transforme en ligne de mort :

Nous avons beau présenter ces lignes [de fuite] comme une sorte de mutation, de création, se traçant non pas dans l'imagination, mais dans le tissu même de la réalité sociale, nous avons beau leur donner le mouvement de la flèche et la vitesse de l'absolu, - ce serait trop simple de croire qu'elles ne craignent et n'affrontent d'autre risque que celui de se faire rattraper quand même, de se faire colmater, ligaturer, renouer, reterritorialiser. Elles dégagent quand même un étrange désespoir, comme une odeur de mort et d'immolation, comme un état de guerre dont on sort rompu : c'est qu'elles ont-elles-mêmes leurs propres dangers qui ne se confondent pas avec les précédents.⁸³

De fait, le rhizome-capillaire, même mort, se conserve et, tout comme les os, traverse le temps. Il n'y a ni corruption, ni dégradation, ni dissolution de la matière mais transfert, déplacement, reviviscence. Pour la plasticienne Claudie Dadu, ce sont ses cheveux qui dessinent⁸⁴ dans une dynamique créatrice. Au-delà du geste, l'œuvre faite de cheveux devient ontologiquement corporéité, elle incarne le vivant : les cheveux tombent naturellement, ils s'inscrivent dans un processus physiologique de perte et de renouvellement opéré par le corps. Tel un matériau que l'on peut travailler sans fin, le cheveu est comme sculpté par les mains de l'artiste, avec comme fondement cette appétence pour le cru, l'érotique, l'impudique, les fragments de corps révélés dans un mouvement aérien et provocateur.



Claudie Dadu, *Her hair drawing*, cheveux sous verre, 2017

Enjeu social, politique et esthétique, le corps et avec lui la chevelure, renvoient à l'état de force et de vulnérabilité en même temps, au désir et à la mort, à la puissance et à la fragilité de la vie charnelle, comme si toutes ces *échevelures* recelaient en elles d'innombrables potentialités

⁸³ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, Les éditions de minuit, 1980, p. 280

⁸⁴ Claudie Dadu, série *Her hair drawing*, cheveux sous verre, 2017

d'expériences vécues, incarnations de fragments de corporéité qui poursuivent une existence éthique même après la mort.

Investissant de nouvelles lignes de fuite, la philosophe et danseuse Emma Bigé s'insurge contre les représentations patriarcales du corps féminin qui forcent les femmes à naviguer entre des attentes contradictoires de pureté et de désirabilité. Elle met en évidence la violence symbolique de ces représentations et appelle à une déconstruction de ces normes pour permettre une redéfinition plus libre et autonome de la corporalité féminine :

Sous son voile de résille orange, [Teresa] Vittucci a deux corps. D'un côté, un corps-avec-organe, c'est-à-dire notamment un corps avec des seins et une vulve qui ne nous sont pas cachés – corps qui renvoie à l'histoire des corps construits comme féminins par différentes technologies religieuses, médicales et pornographiques. Le feuillet distribué à l'occasion du spectacle nous dit notamment que l'on nous parlera du corps de la Vierge Marie et du besoin que nous avons, dans une perspective féministe, de nous le réapproprier ; besoin de ne pas laisser les vierges et leurs « corps intacts » à l'hétéropatriarcat, même si toutes les apparences tendent à nous faire croire que le fantasme de cette femme pure, qui adolescente, enfante sans avoir été pénétrée, est un délire appartenant au monde du virilisme régnant. Comment se le réapproprier ce corps-de-la-femme-désirée-vierge ?⁸⁵

L'expression *corps-de-la-femme-désirée-vierge* renvoie à une figure féminine qui incarnerait la pureté (vierge), tout en étant sexualisée (désirée). Cette double posture crée un malaise entre l'innocence et l'érotisation. Le corps de la femme est ici enfermé dans un rôle qui le sanctifie et le sacralise tout en étant traité comme objet de convoitise. Cette vision relève d'une pression culturelle où la femme doit se conformer à des attentes contradictoires : être désirable sans être considérée comme facilement accessible, pure mais attirante. Le *corps-de-la-femme-désirée-vierge* n'est pas un corps réel, mais un fantasme masculin où la femme est privée de sa propre subjectivité et de son empouvoirement (*agency*). Par cette figure virginale qu'on imagine vêtue de blanc et portant un voile (le voile de la mariée indiquant l'innocence), Bigé souligne l'immense pression sociale contraignant les femmes à endosser simultanément des rôles opposés. Pour l'autrice, il s'agit de déconstruire ces visions stéréotypées et se réapproprier le corps féminin en dehors de ces cadres restrictifs. Le *corps-de-la-femme-désirée-vierge* devient ainsi un point de départ pour réfléchir aux manières de libérer la corporalité féminine des attentes patriarcales, en explorant des identités et des désirs qui échappent à ces dualismes oppressifs :

⁸⁵ Emma Bigé, *Mouvementements*, La Découverte, 2023, p. 151-152

Cette réappropriation passe par « un corps vivant-vécu, un corps parlant-dansant, un corps constituant sa propre intériorité et sa propre expérience, un corps capable de produire et d’instancier, à partir de ses propres forces et de ses propres actes, son propre discours et ses propres sentis. Un corps qui n’est pas seulement désiré vierge, donc, mais capable de se virginiser et de s’invirginiser, un corps réversible et mobile, et dont les formes n’attendent pas le pénis pour se constituer.⁸⁶

Pour Bigé, ce *double-corps* évoqué est celui de la *dissidence somatopolitique* qui désigne une forme de résistance corporelle et politique. Il s’agit de la manière dont les corps, en particulier ceux qui sont marginalisés ou soumis à des normes restrictives, peuvent résister, se réapproprier et redéfinir leur propre existence en dehors des cadres dominants. La dissidence somatopolitique explore comment le corps peut devenir un lieu de contestation et de transformation des structures de pouvoir.

Dans ce contexte, la chevelure peut devenir un terrain d’expression de cette dissidence somatopolitique, en tant qu’élément visible du corps féminin pouvant être mobilisé pour résister aux normes oppressives et réaffirmer une autonomie corporelle.

⁸⁶ Ibid., p. 152

II – STIGMATISATION, APPROPRIATION, NEANTISATION,

N'en déplaise aux islamophobes, le port du voile est une pratique qui nous vient du Christianisme. Entre Saint-Paul et les théologiens puis le prophète Mahomet, la chevelure des femmes a d'emblée été scrutée et invisibilisée par un voile signifiant pudeur et modestie. Au-delà de la dimension religieuse et patriarcale qui entend régir l'apparence des femmes, l'injonction de porter le voile ou de lisser ses cheveux peut aussi s'inscrire dans un processus de résistance qui n'en finit pas de nourrir les débats au regard des événements historiques et sociétaux. Entre performativité et puissance d'agir, stigmatisation et appropriation, déshumanisation et éthique, les cheveux des femmes sont toujours et encore au cœur de luttes et de polémiques qui traversent la tradition et la modernité.

Véritable lieu de conflits et de pouvoir, la chevelure des femmes cristallise à elle seule des enjeux qu'il s'agit ici de circonscrire avant d'envisager d'autres formes de capillarité, d'autres interactions et d'autres acteurs/actrices parties prenantes du changement.

Ici, ce sont les territoires du *fémminin* qui ont été scrupuleusement observés et délimités à l'aune d'un grand nombre de prédicateurs et de prescripteurs, tous aussi fervents défenseurs du *masculin* et d'un monde aux relents de colonialisme et de totalitarisme.

1. La chevelure voilée et dévoilée

Morceau de tissu qui cache la chevelure des femmes depuis l'Antiquité, le voile fait l'objet dans nos sociétés occidentales de débats passionnés puisqu'à lui seul il incarne un symbole qui vient travailler l'éthique, le social et le politique. Porté par un grand nombre de femmes musulmanes dans le monde, le sujet se situe au carrefour de diverses notions philosophiques : qu'il s'agisse de liberté individuelle, de questions identitaires, religieuses, féministes ou postcoloniales et de critique du pouvoir, les approches théoriques permettent de réfléchir à sa signification qui dépassent le seul accessoire.

Pratique religieuse ou acte de résistance, le port du voile peut être perçu à la fois comme relevant d'un choix individuel lié à une appartenance identitaire et culturelle, un symbole de soumission aux injonctions patriarcales ou inversement un emblème de lutte pour l'émancipation. Tout l'enjeu sera d'interroger la multiplicité de ces significations à l'aune de l'histoire, des interprétations privilégiées par la religion et de l'herméneutique féministe.

a) Chevelure voilée et origines chrétiennes

Depuis le christianisme antique, il s'agit de cacher la chevelure des femmes puisqu'elle est synonyme de danger et de perte. La voiler, c'est la solution trouvée par les instances religieuses pour empêcher les hommes de se laisser séduire, pour les protéger de ses pouvoirs capillaires réputés maléfiques, le corps de la femme étant un piège, présumé coupable d'attiser la concupiscence des hommes. Pour l'apôtre Saint-Paul, le voile incarne la soumission et l'autorité de l'homme sur la femme :

Le chef de la femme, c'est l'homme ; le chef du Christ, c'est Dieu. Tout homme qui prie ou prophétise la tête couverte fait affront à son chef. Mais toute femme qui prie ou prophétise tête nue fait affront à son chef ; car c'est exactement comme si elle était rasée. Si la femme ne porte pas de voile, qu'elle se fasse tondre ! Mais si c'est une honte pour une femme d'être tondu ou rasée, qu'elle porte un voile ! L'homme, lui, ne doit pas se voiler la tête : il est l'image et la gloire de Dieu ; mais la femme est la gloire de l'homme. Car ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme, Et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. Voilà pourquoi la femme doit porter sur la tête la marque de sa dépendance, à cause des anges. Pourtant, la femme est inséparable de l'homme et l'homme de la femme, devant le Seigneur. Car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme naît de la femme et tout vient de Dieu. Jugez par vous-mêmes : est-il convenable qu'une femme prie Dieu sans être voilée ? La nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas qu'il est déshonorant pour l'homme de porter les cheveux longs ? Tandis que c'est une gloire pour la femme, car la chevelure lui a été donnée en guise de voile. Et si quelqu'un se plaît à contester, nous n'avons pas cette habitude et les églises de Dieu non plus⁸⁷.

Il faut savoir que parmi les écrits monothéistes, seule la lettre de Saint-Paul aux corinthiens impose le port du voile, faisant ainsi du christianisme la première des religions monothéistes à imposer aux femmes de couvrir leur chevelure, régulant de ce fait leurs tenues dans tout le monde chrétien. Pour appréhender une telle prescription au niveau philosophique, il s'agit tout d'abord de revenir au contexte historique puis d'aborder les questions éthiques et ontologiques qu'il pose.

Il est vrai qu'à cette époque, le monde gréco-romain repose sur un système déjà foncièrement patriarcal puisqu'il s'appuie, entre autres, sur les concepts platoniciens et aristotéliens de supériorité de l'homme sur la femme. Néanmoins, dans le monde antique, le voile est utilisé par les deux sexes notamment lors de rites sacrificiels sans lien ni contrainte religieuse. De fait, le voile, considéré comme un vêtement associé à des coutumes vernaculaires, n'est pas systématique, il varie selon les régions, les circonstances et les milieux sociaux sans faire vraiment l'objet d'une prescription officielle.

⁸⁷ Saint-Paul, *Première épître aux Corinthiens*, 11 : 2-16, Traduction Œcuménique de la Bible, édition intégrale de l'Ancien et Nouveau Testaments, Paris, Cerf/Les bergers et les mages, 1976

C'est l'apôtre Paul qui innove si l'on peut dire en fondant, par une théologie de la création toute personnelle, l'obligation du port du voile pour les femmes, instituant-là une pratique qui symbolise la pudeur à l'aune d'une hiérarchie spirituelle et sociale où l'homme est en haut de l'échelle suivi par la femme, les deux au service de Dieu. Ce voile, pour les Pères de l'Église qui surenchérisent, est un signe d'autorité, d'honneur, de dépendance à l'homme qui doit échapper à la tentation que représente la chevelure des femmes. Le théologien Tertullien a un avis sur tout ce qui concerne la vie des femmes : après *La toilette des femmes*, il écrit un traité intitulé *Le Voile des vierges*. Pour lui, une femme mariée se doit d'être voilée car elle est dite *appropriée*.

Signe de virginité, le voile figure l'hymen. Le voile de la mariée est un voile nuptial que seul le mari doit défaire comme il déchire l'hymen. Il signifie oblation, offrande, sacrifice de l'épouse. Ou encore voile d'oblation de la religieuse, qui, le jour de sa profession, offre sa chevelure à Dieu et se voile pour lui. L'Église fait du voile des religieuses une obligation, le sceau de leur chasteté et de leur appartenance à Dieu, surtout à partir du IV^{ème} siècle. L'Église impose le voile aux religieuses et le conseille aux autres femmes ; à tout le moins doivent-elles avoir la tête couverte.⁸⁸

Depuis le Concile Vatican II de 1962, les femmes peuvent se rendre dans les églises tête nue alors qu'il demeure encore obligatoire pour les religieuses, preuve qu'il est difficile de réformer l'Église. Au fil du temps, alors qu'il est limité aux lieux de culte, il devient pour la bourgeoisie, un marqueur social au sein de l'espace public. Ainsi, de nombreuses coiffes apparaissent qui entravent toujours et encore les cheveux des femmes mais qui la protègent : guimpe, barbette, crépine, gorget, escoffions, truffeaux, hennins, etc., toutes plus sophistiquées que les autres. Les perruques et chapeaux prendront le relais jusqu'au XX^{ème} siècle jusqu'à laisser les femmes décider elles-mêmes de se couvrir les cheveux ou non.

Dans le judaïsme, notamment chez les juifs orthodoxes, une femme mariée ne doit pas montrer sa chevelure en public, la chevelure d'une femme est sa plus grande fierté, elle doit être couverte en dehors du foyer : certaines se contentent de porter un couvre-chef à la synagogue, d'autres se font couper les cheveux très courts, d'autres sont totalement rasées et beaucoup portent une perruque, le *sheitel*.

Au sein de l'islam, les débats sur le voile divisent et n'en finissent pas d'occuper les espaces médiatiques et politiques partout dans le monde et plus particulièrement en France. Sachant que le Coran ne mentionne pas explicitement l'obligation du port du voile pour les femmes musulmanes, certains versets, notamment celui relatif au Hijab ou au Khimar sont

⁸⁸ Michelle Perrot, *Mon histoire des femmes*, Éditions du Seuil, 2006, p. 72

interprétés de telle sorte qu'ils justifient le voile. Pourtant, l'analyse herméneutique de ce texte sacré est en constante évolution dans un mouvement, mené par des hommes et des femmes musulman.e.s, de réappropriation du savoir et de l'autorité religieuse qui s'appuie sur les outils des sciences sociales.

De fait, les dynamiques féministes musulmanes sont à l'œuvre et s'émancipent du féminisme dit hégémonique c'est-à-dire occidental, pour réfléchir à l'égalité des sexes au sein du cadre religieux dont la référence est l'Islam, loin des visions racistes et orientalistes qui empêchent d'appréhender pleinement un sujet aussi complexe que clivant. D'ailleurs, depuis les mouvements féministes occidentaux des années 70 et la montée en puissance de l'Islam, on observe un certain malaise de la part des exégètes chrétiens confrontés aux prescriptions phalocrates pauliniennes qui semblent promouvoir le voile devenu désormais et essentiellement musulman. Pourtant, nous dit l'historien Bruno Nassim Aboudrar, « le discours sur le voile islamique connaît, dans le monde musulman, une évolution comparable, et que bien des arguments où nous décelons un peu vite des sophismes typiquement orientaux destinés à couvrir un machisme obsolète ont été forgés en Europe, dans des milieux chrétiens ouverts et libéraux. »⁸⁹

Rappelons que le théologien Tertullien, par ses prescriptions, entend produire une sorte d'ontologie du voile qui englobe la pudeur immanente auquel il se réfère :

Qu'elles sachent que tout est féminin dans une tête de femme ; que la tête c'est tout ce qui s'étend jusqu'aux bords, aux confins du vêtement ; tout ce que les cheveux dénoués peuvent recouvrir, voilà le domaine du voile, de manière qu'il enveloppe aussi la nuque. [...] Revêts l'armure de la pudeur, entoure-toi du rempart de la discrétion, élève autour de ton sexe un mur qui ne laisse ni sortir tes regards, ni rentrer les regards d'autrui. Adopte pleinement la tenue de la femme afin de préserver ton état de vierge. Dissimule tant soit peu ce que tu es à l'intérieur, pour offrir à Dieu la vérité. C'est la nuque qui doit être soumise, elle à cause de qui la femme doit avoir sur la tête un signe de sujétion. Le voile est son joug.⁹⁰

Au cours des siècles suivants, les pères des églises catholique et protestante n'auront de cesse de valider ces propos arguant qu'il s'agit-là de volonté divine parfaite puisque les femmes sont nées dans un état de sujétion à l'égard des hommes. Mais à la fin du XX^{ème} siècle, face aux propos tertulliens gênants, les exégètes chrétiens, par un habile détournement interprétatif se voulant moderne et plaisant pour les femmes, balaient d'un revers de main l'assujettissement

⁸⁹ Bruno-Nassim Aboudrar, *Comment le voile est devenu musulman*, Flammarion, Champs - Essais, 2021

⁹⁰ Tertullien, *Le voile des vierges*, Éditions du Cerf, 1997, op.cit., XVII 4 et XVI, 5

qu'induit le voile pour désormais en faire un honneur et conforter l'équilibre viriliste et machiste ambiant : « La femme est l'honneur de l'homme : son point d'honneur. »⁹¹

Cet honneur, dont il est souvent question lorsqu'on évoque les préceptes de la religion musulmane, s'inscrit, tout comme l'obligation du port du voile, dans le *hadith*, action et parole du prophète Mahomet pas toujours considérées authentiques. A l'inverse, ce qui est avéré dans le Coran sont les bases des fondements de l'égalité entre tous les êtres humains, a fortiori les hommes et les femmes.

Concernant le port du voile au sein de l'Islam, la tradition a décrété qu'une femme devait se couvrir les cheveux devant les hommes par souci de modestie et de respect. C'est dans la sourate 24 (La Lumière) du Coran que le voile est mentionné par le conseil fait aux femmes (mais il s'agit des femmes du prophète) de « rabattre leurs voiles sur leur poitrine. »⁹² et la sourate 33 (Les Coalisés) : « Quand vous demandez quelque objet, Aux épouses du Prophète, Faites-le derrière un voile, Cela est plus pur pour vos cœurs et pour leurs cœurs », et le verset 43 : « Ô Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de se couvrir de leurs voiles : c'est pour elles le meilleur moyen de se faire connaître et de ne pas être offensées. » De nombreuses interrogations et controverses sont toujours sans réponses quant à l'interprétation de ces hadiths, compte-tenu du contexte historique et de la proximité de Mahomet avec son ami Omar, fervent défenseur de mesures patriarcales, contrairement à Mahomet, plutôt enclin, selon les historiens, à favoriser les femmes. L'Islam se développant, le port du voile et l'enfermement des femmes se répandent, le hijab, tissu de protection et de distinction des épouses du prophète se voyant généralisé à toutes les femmes musulmanes en tant que vêtement symbole de leur pudeur et de leur dignité.

Pour l'historienne Lucette Valensi, le voile, « sépare et exprime l'interdit d'engager un échange entre un homme et une femme voilée. Il est l'une des manifestations de la modestie, de la pudeur qu'on attend des femmes vertueuses. Il permet de défendre l'honneur familial auquel les femmes portent atteinte si elles éveillent le désir des hommes en dehors des liens conjugaux. Il revient alors aux hommes de venger cet honneur offensé. »⁹³

Depuis plus de vingt ans, les femmes musulmanes se sont mobilisées pour l'égalité et ont fait entendre leur voix contre l'hégémonie masculine et politique bien souvent au péril de leur vie ou de l'exil. Portés par les recherches de la sociologue marocaine Fatima Mernissi et

⁹¹ Bruno Nassim Abouddrar, *Comment le voile est devenu musulman*, Flammarion, Champs - Essais, 2021

⁹² Le Coran traduit par Denis Masson, Gallimard, 1967

⁹³ Lucette Valensi, *L'islamiste, la femme, le voile et le Coran*, L'histoire n°281, novembre 2003

de l'historienne tunisienne Latifa Lakhdhari, les fondements d'un discours féministe se sont constitués à la fin du XX^{ème} siècle à partir du principe coranique d'égalité, très présent dans les textes sacrés mais interprété en faveur des hommes. Le *fiqh*, jurisprudence islamique imprégné de phallogentrisme, a impacté la *sharia* (*chemin pour respecter la loi divine*) qui édicte les règles et les normes sociales et culturelles.

En véritables défricheuses, les féministes dites laïques se sont situées aux confins d'un courant islamique réformiste et d'un nationalisme laïque, défendant les droits des femmes par une dialectique islamique : ainsi est né le « féminisme islamique » qui découle de l'herméneutique féministe s'appuyant sur cette notion d'égalité homme-femme valorisée dans le Coran. Dans une approche plus spirituelle et contextuelle, le féminisme islamique prône une lecture nuancée des sujets qui agitent le monde musulman en mettant en avant l'autodétermination et la liberté individuelle des femmes. Le débat autour du voile ravive sans cesse les tensions entre les choix personnels, les pressions culturelles et les perceptions extérieures, notamment occidentales.

b) Chevelure et voile du dilemme : entre tradition et modernité

Le port du voile engendre bien des controverses et polémiques toujours au cœur de réflexions liées à la religion et aux choix individuels et collectifs auxquels les sociétés sont confrontées. Réfléchir à la question du voile, c'est essayer de sortir de la vision binaire du pour ou du contre pour appréhender le sujet d'un point de vue féministe et politique des expériences vécues.

Selon la sociologue iranienne Chahla Chafiq⁹⁴, le voile relève d'un rapport de force et de pouvoir, tel un révélateur des enjeux culturels, sociaux et politiques qui sont à l'œuvre dans les sociétés musulmanes d'aujourd'hui traversées par des tensions endogènes et exogènes qui concernent principalement le corps des femmes. Chafiq, qui n'avait jamais porté le voile auparavant, dit s'être laissé duper par la révolution de 1978-1979 : obligée de le porter sous la nouvelle République islamique, elle comprend le sort qui attend les femmes et décide de s'exiler en France. Le cas de l'Iran est singulier puisque pour la première fois, l'autorité religieuse et l'autorité politique fusionnent. Près de 45 ans après, une répression sanglante fait rage dans tout le pays, notamment suite à l'assassinat en 2022 de Mahsa Amini. En guise de protestation face au meurtre de trop et, au risque de leur vie, de nombreuses femmes iraniennes jettent leur voile

⁹⁴ Chahla Chafiq, *Islam politique, sexe et genre*, PUF, 2011

au feu ou se coupent une mèche en signe de solidarité, geste qui sera repris par des personnalités et de nombreuses partisans dans le monde entier. Hommes et femmes manifestent contre le régime au pouvoir en scandant le slogan kurde *Femme, Vie, Liberté*.

Dans d'autres pays, pour d'autres femmes musulmanes, le voile est un moyen d'assumer et de revendiquer son identité religieuse et culturelle, un moyen aussi de se protéger de l'objectivation et de remettre en question les normes esthétiques et sociales que la modernité occidentale veut imposer au reste du monde : dans cette configuration, le voile est un rempart contre les pressions assimilationnistes. Ainsi, dans certains pays occidentaux, porter le voile est synonyme de résistance, de liberté voire même de droit à la différence face à des lois spécifiques qui l'interdisent ou le stigmatisent au sein de l'espace public.

Le voile induit et implique l'appartenance à une communauté et à des dogmes religieux, en cohérence avec la foi et les valeurs de l'Islam. Pour les femmes qui le portent, le voile est présent dans leur vie depuis l'enfance, leur mère et grand-mère le portaient et c'est pour elles un élément de leur esthétique, de leur identité, de leur *habitus*. C'est aussi un manière d'exprimer l'attachement à des valeurs ancestrales, gages de fidélité aux valeurs communautaires.

Dans son roman *Fille, femme, autre*, l'auteurice anglaise Bernardine Evaristo retrace le parcours de douze femmes qui évoluent, s'entraident ou s'opposent, dans une quête existentielle faite d'altérité, de diversité et de destins croisés :

Waris assortit la couleur de ses foulards de tête à celle de ses robes amples, il y a les jours verts, les jours marron, les jours bleus, les jours floraux, les jours fluorescents, jamais de jours noirs (elle n'est pas traditionaliste), elle fourre souvent son portable à l'intérieur de son hijab afin de poursuivre des conversations les mains libres, ce qui, lui assure Yazz, est un excellent mélange de religiosité et de sens pratique. Waris répond que si elle porte le hijab c'est pour affirmer son identité musulmane, et malgré ceux qui soutiennent que c'est ce que veut la religion, il n'y a rien dans le Coran qui oblige les femmes à se dissimuler, tu le sais ?⁹⁵

L'anthropologue américaine Saba Mahmood a étudié les pratiques d'un groupe de femmes musulmanes en Égypte engagé dans le Mouvement des mosquées créé en réaction à l'occidentalisation et à la sécularisation des coutumes religieuses. Donnant elles-mêmes des cours de religion et percevant le voile comme façon de vivre leur piété, ces femmes réinterrogent les représentations occidentales de l'indépendance féminine et entendent démontrer que le port du voile peut s'inscrire dans une pratique religieuse authentique qui a pour but de cultiver vertu et soumission à Dieu, et non de servir les intérêts du patriarcat :

⁹⁵ Bernardine Evaristo, *Femme, fille, autre*, Éditions Globe, 2020, p. 64

L'islam est réduit à un système de croyances abstraites [qu'on continue de chérir mais], dénué d'impact immédiat sur l'organisation concrète de la vie quotidienne. [...] Les da'iyat [les enseignantes de ces cours de religion] et les femmes qui assistent à leurs leçons entendent remédier à cette situation en cultivant les attitudes corporelles, les vertus, les habitudes et les désirs susceptibles d'enraciner les principes islamiques dans les pratiques de la vie quotidienne.⁹⁶

Le concept de performativité est lié au processus à l'œuvre dans l'acte-même de porter le voile. En effet, l'identité d'une femme musulmane est reconnue et renforcée grâce au voile qu'elle va porter chaque jour et qui va devenir au fil du temps partie d'elle-même. Objet institutionnalisé par la religion musulmane, le voile est dit performatif puisqu'il s'inscrit dans un processus de construction et de consolidation des normes religieuses et sociales qui produisent une réalité. Pour l'historien Bruno Nassim Abouddrar, le voile n'est pas vraiment musulman mais il l'est devenu : « Les femmes qui le revêtent plus ou moins volontairement y voient l'expression symbolique de leur appartenance à la communauté des croyantes et oblitèrent l'efficacité coercitive qu'il continue d'avoir pour celles qui le subissent ». ⁹⁷ Ainsi, chaque acte performatif, chaque croyance partagée engendre une réalité sociale, ici une appartenance et une visibilité qui viennent consolider les façons d'être et de penser dans un environnement donné : « *Sistah* constitue une réponse à la façon dont on nous voit autant qu'une définition de qui nous sommes, nous bravons ainsi le réductionnisme simpliste, et ce que nous sommes est en partie une réponse à la façon dont nous sommes vues. » ⁹⁸

Pour Judith Butler⁹⁹, performer un genre c'est se conformer à l'archétype de la femme ou de l'homme forgé par la société. Dans un cadre *butlerien*, performer le voile c'est adopter les comportements et s'imprégner des discours prescrits par la religion musulmane, c'est produire l'apparence d'une identité, en réaffirmant par le voile, les normes religieuses de piété, de respect et de modestie. Toujours dans cette optique, le port du voile s'inscrit dans une pratique qui se veut dynamique puisque l'identité se réactualise en permanence au contact des autres et en fonction des contextes. La performativité du voile peut donc varier en fonction de ces éléments qui sont négociés au fur et à mesure.

Consciente du dilemme auquel beaucoup de musulmanes se voient confrontées aujourd'hui, « ce processus modernité *versus* tradition¹⁰⁰ », la chercheuse marocaine Asma Lamrabet refuse que ces femmes soient instrumentalisées à l'aune d'un désir d'universalisme

⁹⁶ Saba Mahmood, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, La Découverte, 2009, p. 74-75

⁹⁷ Bruno Nassim Abouddrar, *Comment le voile est devenu musulman*, Champs Essais Flammarion, 2017

⁹⁸ Bernardine Evaristo, *Femme, fille, autre*, Éditions Globe, 2020, p. 73

⁹⁹ Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Éditions La Découverte, 2006

¹⁰⁰ Asma Lamrabet, « Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane », in *Féminismes islamiques* de Zahra Ali, La Fabrique Éditions, 2020, p. 73

postcolonialiste des sociétés occidentales. Alors, comment naviguer entre deux visions antinomiques d'une société ? entre tradition et modernité anti-religieuse, « spiritualité sereine » et émancipation légitime ? De fait, la chercheuse enjoint à refuser les traditions imposées et appelle une réforme qui ne peut qu'être radicale. Lambaret souligne que « la modernité n'est pas de rompre avec le passé mais plutôt de rehausser le rapport que l'on a avec lui ». ¹⁰¹ Sans idéaliser celui-ci, il faut le revisiter à travers le prisme des femmes et relire sous un jour nouveau les principes fondateurs de l'Islam. Rompre avec « la culture d'asservissement des femmes », c'est engager une rupture épistémologique qui ne peut qu'être favorable tant aux femmes qu'aux hommes. De fait, selon Lamrabet :

C'est donc loin de ces deux visions, celle d'une idéologie politique hégémonique occidentale et celle d'une idéologie rigoriste voire extrémiste du religieux en terre d'Islam, qui s'inscrivent toutes deux dans le conflit des civilisations et le rejet de l'Autre, qu'il faudrait considérer une voie alternative privilégiant la convergence intellectuelle et l'approche réaliste de la complexité de la question des femmes en Islam. ¹⁰²

c) Le voile-politique : orientalisme et stigmatisation

Depuis plus d'un siècle, les sociétés musulmanes en proie à des mutations profondes, débattent autour du port du voile qui exacerbe les passions et divise instances religieuses, partis politiques et mouvements féministes, pour s'enliser sans trouver de terrain d'entente intellectuelle comme Asma Lamrabet l'a appelé de ses vœux. Révélateur d'enjeux éminemment politiques en France mais aussi dans d'autres pays européens, le sujet du voile et de l'immigration fait couler beaucoup d'encre notamment à partir des années 80 avec l'irruption de femmes voilées dans l'espace public qui attise rejet et stigmatisation et ravive les tensions liées à la citoyenneté, à la laïcité, à l'égalité et à l'identité nationale.

Pour la sociologue Zahra Ali, les stéréotypes relatifs aux femmes musulmanes ont la peau dure, ces femmes qui vivent des réalités extrêmement variées au sein d'environnements tout aussi divers, ne s'inscrivent en rien dans des communautés homogènes. L'essentialisme auquel on les renvoie perpétuellement repose sur des thèses colonialistes, voire orientalistes. Pour Edward Saïd ¹⁰³, l'orientalisme c'est « la domination culturelle et politique de l'Occident sur l'Orient, la dépréciation de la langue arabe et la diabolisation de l'arabe et de l'Islam ». L'Orientalisme est aussi un genre pictural du XIX^{ème} siècle qui repose sur des thèmes reflétant

¹⁰¹ Ibid., p. 74

¹⁰² Ibid., p. 72-73

¹⁰³ Edward Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 1980

une vision occidentale de l'Orient (harem, exotismes des déserts, des oasis, des villes, des femmes) et un regard condescendant sur les peuples autochtones. Eugène Delacroix, Jacques Majorelle et Ingres figurent parmi les artistes orientalistes français les plus connus. L'indépendance de l'Algérie en 1962 mettra fin à ce mouvement artistique en France. Néanmoins, la thèse de Saïd semble toujours d'actualité : l'Orient et l'Occident n'existent pas l'un sans l'autre même si l'Occident a conçu l'Orient à partir de ses besoins, ses désirs et ses rêves et il n'est en aucun cas question d'un échange mais d'une domination. On peut dire que Saïd, véritable précurseur de la question de la domination d'une culture sur l'autre, a inauguré ce qui allait devenir le mouvement postcolonial. Ce mouvement se base sur une posture, une liberté de pensée, une manière de déconstruire avec d'autres disciplines, une version officielle de l'Histoire. De plus, sa critique de l'orientalisme est liée à son combat pour l'égalité du peuple palestinien et la coexistence des peuples, puisque selon lui, dans le cas de la Palestine, il est question de dépossession de la terre par l'Occident et par l'étranger.

Il faut dire que Saïd s'appuie sur la pensée du psychiatre et essayiste Franz Fanon qu'il a lu et dont il admire le travail. Fanon, très impliqué dans la lutte pour l'indépendance de l'Algérie, se positionne dans son combat contre toute forme d'aliénation engendrée par la colonisation :

Dans le programme colonialiste, c'est à la femme que revient la mission historique de bousculer l'homme algérien. Convertir la femme, la gagner aux valeurs étrangères, l'arracher à son statut, c'est à la fois conquérir un pouvoir réel sur l'homme et posséder les moyens pratiques, efficaces, de déstructurer la culture algérienne. Encore aujourd'hui, en 1959, le rêve d'une totale domestication de la société algérienne à l'aide des femmes « dévoilées et complices de l'occupant » n'a cessé de hanter les responsables politiques de la colonisation.¹⁰⁴

Pour les colons français, incarnations de la modernité et de l'orientalisme, le voile est synonyme d'infériorité, d'archaïsme, il est rendu visible par le regard colonial et une vision stéréotypée des femmes et de l'islam : « Ta femme est-elle voilée ? Pourquoi ne te décides-tu pas à vivre à l'européenne ? Pourquoi ne pas emmener ta femme au cinéma, au match, au café ? »¹⁰⁵ On culpabilise l'homme algérien en se concentrant sur sa femme voilée qui figure l'oppression masculine. Cette volonté perverse de dévoilement des femmes produit « un univers de résistances » renforçant par là des pratiques traditionnelles qui trouvent un dépassement dans l'enrôlement des femmes dans la révolution. Par stratégie de guerre, les musulmanes impliquées se découvrent parfois la tête non sans difficulté :

¹⁰⁴ Franz Fanon, *L'an V de la révolution algérienne*, Éditions La Découverte, 2011, p. 21

¹⁰⁵ Ibid, p. 22

Le corps dévoilé paraît s'échapper, s'en aller en morceaux. Impression d'être mal habillée, voire d'être nue. Incomplétude ressentie avec une grande intensité. Un goût anxieux d'inachevé. Une sensation effroyable de se désintégrer. L'absence de voile altère le schéma corporel.¹⁰⁶

Après l'indépendance, le voile qui a aussi servi à cacher des munitions, de l'argent ou des informations, se trouve paré de nouvelles significations, d'un nouveau dynamisme : « On se voile par tradition, par séparation rigide des sexes, mais aussi parce que l'occupant *veut dévoiler* l'Algérie. »¹⁰⁷ Le voile se trouve alors redéfini politiquement, perçu dans ce nouveau contexte comme étant à la fois outil de résistance et de libération. Dans ce contexte, Asma Lamrabet revient sur l'effet dévastateur de la colonisation :

Il est évident que la dégradation de la situation des femmes atteindra son apogée avec la colonisation qui vient se greffer sur un monde islamique déjà miné par la décadence civilisationnelle. Les femmes sont alors prises en otage entre un discours colonisateur, censé leur apporter la civilisation en les libérant des carcans religieux oppresseurs, et un discours nationaliste et traditionaliste qui fait d'elles le dernier rempart d'une identité islamique assiégée.¹⁰⁸

D'ailleurs, dès 1958, les agents français du 5^{ème} bureau, spécialistes de la guerre psychologique, orchestrent de façon spectaculaire le dévoilement de femmes algériennes en place publique afin de mettre en scène leur pseudo émancipation. Pour les colonisateurs, le voile représente l'inaccessibilité de la culture musulmane, il faut donc aider les femmes à s'en débarrasser. Ces scènes de dévoilement rappellent curieusement les images des tondues à la Libération : même sentiment d'humiliation pour les femmes concernées, même sentiment de satisfaction et de domination de ceux qui incarnent le pouvoir.

Au fil du temps, certaines mutations au sujet du voile ont opéré dans le monde musulman. Cependant, en Occident, notamment en France, la vision de la femme musulmane voilée dans l'espace public relève toujours et encore d'une vision orientaliste, devenant, selon la philosophe Hourya Bentouhami, « une catégorie monstrueuse du visible, qui heurte les sensibilités. »¹⁰⁹ Pour Bentouhami, le voile est un objet politique qui ne peut être ramené à un seul instrument de domination et d'oppression ni encore à un symbole de liberté individuelle. A l'instar d'Asma Lamrabet, l'analyse de Bentouhami invite à contextualiser le voile au sein d'un espace politique régi par des logiques de race, de sexe et de classe pour privilégier l'expérience vécue toujours singulière de ces femmes. Dans la lignée de Saïd et Fanon, la

¹⁰⁶ Ibid., p. 41

¹⁰⁷ Ibid., p. 45

¹⁰⁸ Asma Lamrabet, « Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane », in *Féminismes islamiques* de Zahra Ali, La Fabrique Éditions, 2020, p. 82

¹⁰⁹ Hourya Bentouhami « Phénoménologie politique du voile », in *Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone*, Revue Philosophiques, Vol. 44, n°2, automne 2017, p. 271–284

chercheuse revient sur l'héritage colonial, mis en perspective avec la situation actuelle, de la perception du voile en France qui n'appréhende pas sa dimension de résistance et d'agentivité. Au contraire, celles qui portent le voile sont d'autant plus stigmatisées qu'elles sont visibles, elle doivent affronter le sexisme, le racisme et toutes sortes de discriminations dans une société européenne qui se sent menacée et qui les considère comme des citoyennes de seconde zone. D'autant plus depuis la loi dite *du foulard* promulguée en 2004 sous Jacques Chirac qui interdit les signes religieux ostentatoires au sein des écoles, collèges et lycées publics. Pour Bentouhami, la société laïque française « veut régler l'ordre des apparitions jusque dans l'espace public alors même qu'elle n'est pas censée s'y appliquer. »¹¹⁰

Rappelant l'affaire du voile, la problématique de la burqa dans l'espace public en France s'inscrit dans une nouvelle « injonction à la transparence ». ¹¹¹ Pour Elsa Dorlin, contrôler le corps des femmes musulmanes portant voile ou burqa, équivaut à leur imposer un « strip-tease », forme de dévoilement devenu véritable mise à nu. Le discours nationaliste, repris par une frange féministe, préfigure l'interdiction de la burqa comme une libération des femmes musulmanes, et ce, dans une adhésion totale à une esthétique validée par la respectabilité de la femme française. Dorlin souligne le paradoxe qu'il y a à se focaliser sur ces femmes et leur burqa plutôt que sur les hommes qui l'imposent à leur épouse. Rejetant l'analyse d'Elizabeth Badinter qui s'acharne sur ces femmes devenues exhibitionnistes, perverses et malades, Dorlin revisite la notion de « civilité » qui circonscrit et valide une apparence et un comportement stéréotypés dans l'espace public. Le déshabillage forcé étant ici le gage d'une assimilation réussie attestant d'une conduite irréprochable, « civilisée ». Pour Badinter, l'approche de l'altérité à travers le visage est rendue impossible par la burqa qui empêche toute réciprocité. Convoquant Emmanuel Levinas, Dorlin met à mal cette vision des choses : « Lorsque Levinas parle du visage, il ne s'en tient jamais à la plasticité nue de cette partie du corps, le visage est pour lui une présence expressive qui outrepassé toute exhibition. »¹¹²

Si pour Levinas « la manifestation du visage est le premier discours »¹¹³, le face à face interpelle, bouscule et d'une certaine manière heurte la subjectivité. C'est dans ce rapport privilégié qui pose des limites que peut alors s'envisager la relation d'humanité : en étant reliée à la fragilité ou à la détresse de l'autre autant qu'à ce qu'il peut nous enseigner. Pour Deleuze et Guattari « à chaque instant, la machine rejette des visages non conformes ou des airs

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Elsa Dorlin, « Le grand strip-tease : féminisme, nationalisme et burqa en France ». *Ruptures postcoloniales Les nouveaux visages de la société française*, La Découverte, 2010. Chap. 33, p.429-442

¹¹² Ibid., p. 441

¹¹³ Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972

louches. »¹¹⁴ Et c'est finalement ce que Badinter assume en toute bonne conscience : le rejet de l'autre.

Ainsi, « pour être acceptable, la religion doit être une affaire privée »¹¹⁵. Pourtant, l'expression du mouvement féministe des années 70, *le personnel est politique* signifie que les problématiques et expériences individuelles sont par nature liées aux structures de pouvoir et de domination sociales. D'ailleurs, l'historienne Joan W. Scott affirme que le débat sur le voile, tel qu'il a été mené en France, tend à occulter certaines questions cruciales comme le racisme, l'identité nationale et le malaise postcolonial. Pour elle, l'interdiction du voile, qui entend promouvoir l'égalité des sexes, engendre plutôt de fortes discriminations à l'égard des musulmanes et renforce la stigmatisation des minorités. La laïcité a été brandie comme étendard vertueux de la séparation entre l'Église et L'État mais en réalité, elle a été instrumentalisée pour marginaliser principalement les musulman.e.s dans une société devenue multiculturelle. Pour Scott, les musulman.e.s deviennent « un ennemi intérieur, une population pas tellement étrangère mais pas encore membre à part entière de la nation -une présence inassimilée, inassimilable. »¹¹⁶ Déjà Pierre Bourdieu dénonçait une société qui produit des individus, *ni totalement intégrés ni complètement exclus* : « Ni citoyen ni étranger, ni vraiment du côté du Même ni totalement du côté de l'Autre, l'immigré se situe en ce lieu bâtard dont parle aussi Platon, la frontière de l'être et du non-être social. »¹¹⁷

Le voile s'inscrit dans une longue histoire du racisme en France, l'islamophobie débutant en 1830 avec la conquête de l'Algérie : discrimination structurelle émanant des stéréotypes liés à la culture musulmane et l'amalgame de l'intégrisme religieux, notamment avec les actes de terrorisme perpétrés à travers le monde. Pourtant, pour Joan W. Scott, « ce n'est pas avec le 11 septembre 2001 et la crainte du terrorisme islamique, mais avec la guerre d'Algérie, que le port du voile a été politisé ».¹¹⁸

La chevelure des femmes musulmanes devient « corps de l'autre », celui qu'on préfère ne pas considérer puisque irrémédiablement inférieur donc subordonné et asservi.

¹¹⁴ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 217

¹¹⁵ Joan W. Scott, *La politique du voile*, Éditions Amsterdam, 2017, p. 47

¹¹⁶ Ibid., p. 102

¹¹⁷ Pierre Bourdieu, « Préface » in Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, De Boeck et Larcier, 1991, p. 13

¹¹⁸ Ibid., p. 94

2. Chevelure colonisée, niée, appropriée

Partie du corps visible ou non, la chevelure des femmes est toujours et encore sujette à objectivation et spéculation au carrefour de réflexions intersectionnelles qui travaillent les questions de genre, de race et de classe. Pour les femmes dites racisées touchées par le racisme et la discrimination, les préjugés sont grands et les attentes concernant leur apparence physique toujours plus pesantes. Tirillées entre leur communauté d'appartenance et le groupe dominant où elles évoluent, leur corps social est mis à rude épreuve malgré les stratégies adoptées, qu'il s'agisse d'intériorisation ou d'assimilation des normes sociétales ou de résistance féroce contre les diktats imposés. Dans le processus colonial, le dévoilement et le lissage des cheveux des femmes sont un passage obligé vers un monde qui se veut moderne, un monde nouveau tournant le dos à l'archaïsme et à la tradition, un monde occidental tout puissant, dominateur et dogmatique, prescripteur de normes.

Et c'est *le voile de la race*¹¹⁹ qui traduit l'un des plus grands fléaux de tous les temps, à savoir la traite négrière et le racisme qui en a découlé.

a) Esclavagisme et mécanismes d'assimilation

A partir de 1503, on parle de *Nouveau Monde* pour désigner les contrées que Christophe Colomb et les conquistadors ont réussi à atteindre à la fin du XV^{ème} siècle, avec comme objectif non d'explorer, comme nous racontent les livres d'histoire, mais plutôt de « s'approprier ». Ce *Nouveau Monde* qui venait remplacer *l'Ancien Monde*, celui que décrivait Ptolémée dans sa *Géographie*, était une page blanche qu'il fallait écrire :

Amerigo Vespucci, le découvreur arrive de la mer, il porte les armes européennes du sens et il a derrière lui les vaisseaux qui rapporteront vers l'Occident les trésors d'un paradis. En face, l'indienne Amérique, femme étendue, nue, présence innommée de la différence, corps qui s'éveille dans un espace de végétation et d'animaux exotiques. Scène inaugurale. Après un moment de stupeur, le conquérant va écrire le corps de l'autre et y tracer sa propre histoire. il va en faire le corps historié, le blason de ses travaux et de ses fantasmes. »¹²⁰

« Écrire le corps de l'autre », « armes européennes du sens » : voilà ce qui caractérise et justifie la traite des esclaves venus de l'Afrique (12 millions) pour pallier le manque de main

¹¹⁹ Charles W. Mills, *Le contrat racial*, Éditions Mémoire d'encrier, 2023

¹²⁰ Michel de Certeau, Préface de *L'exploration du monde, une autre histoire des grandes découvertes*, Romain Bertrand (dir.), Éditions du Seuil, 2019

d'œuvre sur place, 40% des autochtones non immunisés étant terrassés par les maladies importées par les colons et 2 millions d'Africains étant morts à bord des bateaux négriers.

Écrire le corps de l'autre, c'est s'appropriier son corps, le coloniser, c'est y inscrire son empreinte et imposer les diktats euro ou occidentalocentrés de ce que doit être un corps ; c'est désigner l'autre comme une étendue sur laquelle projeter ses idéologies ; c'est s'arroger le pouvoir de représenter l'autre en l'objectivant ; c'est supposer que l'autre n'a pas écrit sa propre histoire, qu'il n'est pas un acteur du monde mais un être passif qu'il faut dominer.

Aussi, au cœur des plantations nord-américaines, sud-américaines et caribéennes, les cheveux crépus des esclaves africain.e.s s'apparentent à la sauvagerie, à la primitivité, ils sont indignes puisque non conformes aux archétypes européens. Ces cheveux *non-civilisés* doivent disparaître : ils sont d'emblée rasés et humiliés, ce qui renvoie aux techniques de déshumanisation qu'utiliseront les nazis lors de l'extermination des juifs dans les camps de concentration. Raser la chevelure c'est couper le cordon ombilical qui rattache l'individu à son milieu d'appartenance, c'est le déshabiller, le marginaliser et l'exposer en tant qu'Autre.

De fait, la chevelure des femmes participe du *corps de l'autre* qu'il faut dompter, déstructurer, *détexturer*. La priver de sa singularité, c'est la priver d'appartenance et d'agentivité. Le biopouvoir foucauldien appréhende les rouages d'un pouvoir qui s'exerce sur les corps pour leur imposer des normes. Le biopouvoir c'est la gouvernance des populations, de leur corps, c'est la régulation de l'apparence et de la sexualité. En effet, dans un élan de modernisation civilisatrice, les colons ne s'en tiennent pas seulement à l'exercice du pouvoir économique et politique, ils veulent aussi modeler et façonner les corps selon leurs standards et leurs idéaux. Le corps des femmes n'y échappe pas, leur chevelure devenant un des symboles culturels et identitaires à domestiquer, à *biopolitiser*.

Pour Frantz Fanon¹²¹, il est urgent que les peuples colonisés se réapproprient leur histoire, étant eux-mêmes « en dehors de leur Histoire ». Il n'est d'ailleurs pas favorable au concept de négritude élaboré par Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor entre autres, négritude définie comme « la simple reconnaissance du fait d'être noir et l'acceptation de ce fait, de notre destin de noir, de notre histoire et de notre culture ».¹²² Césaire enjoint chacun de s'assumer, de prendre la parole, de créer ce qu'il a à créer :

« La Négritude, à mes yeux, n'est pas une philosophie. La Négritude n'est pas une métaphysique. La Négritude n'est pas une prétentieuse conception de l'univers. C'est une manière de vivre l'histoire dans l'histoire : l'histoire d'une communauté dont l'expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ses déportations de populations, ses transferts d'hommes

¹²¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Point Essai, 1952

¹²² Aimé Césaire *Discours sur le colonialisme*, 1950, Présence Africaine, 2004

d'un continent à un autre, les souvenirs de croyances lointaines, ses débris de cultures assassinées. Comment ne pas croire que tout cela constitue un patrimoine ? En faut-il davantage pour fonder une identité ? »¹²³

Selon Fanon, la négritude est une forme de piège essentialiste qui enferme les noirs dans une identité figée. Dans *Peau noire, masques blancs*, il ausculte comment la colonisation psychologique et sociale des peuples noirs a entériné l'objectivation de leur corps : complexe d'infériorité, haine de soi, désir de blancheur, de cheveux lisses, *intérieurisation ou, mieux, épidermisation de cette infériorité*¹²⁴, autant de problématiques qui les détournent de leur culture et entretiennent une posture d'aliénation se répercutant de génération en génération : « elle était stupéfaite qu'il pût aimer à ce point ses épais cheveux crépus qui l'avaient tant gênée. »¹²⁵

Pour Fanon, « c'est le blanc qui crée le nègre. Mais c'est le noir qui crée la négritude. »¹²⁶

Mimétisme comportemental ou complexe de l'imitation, les corps et les cheveux des femmes colonisées et de leurs héritières sont marqués par l'empreinte, souvent indélébile, de ce joug colonial. Emprunté à l'écologie par le mouvement écoféministe, le *Reclaim*¹²⁷, terme anglophone devenu concept, c'est l'idée de récupérer, reprendre, retrouver ce qui a été pris, accaparé, exploité. *Reclaim*, c'est retisser des liens avec la Terre et avec son passé pour réinventer des pratiques de résistance basées sur la coopération et la solidarité. *Reclaim* c'est recréer des espaces collectifs créatifs et articuler des modes de vie écologiques dans un souci de justice sociale.

Après l'abolition de l'esclavage, le processus de ségrégation mené aux Etats-Unis puis la lutte pour les droits civiques, le combat engagé pour l'émancipation des noirs passe par la lutte contre le capitalisme qui est centrale dans la lutte contre le racisme puisque dans les années 60, 94% des noirs sont ouvriers. Angela Davis, insère, dans le mouvement des droits civiques, les problématiques féministes alors que bell hooks intègre, dans le mouvement féministe, les problématiques du racisme. Davis et hooks, universitaires et militantes issues de milieux défavorisés noirs, s'opposent au courant féministe précédent se réclamant d'un universalisme porté par des femmes blanches et bourgeoises.

¹²³ Aimé Césaire, *Discours sur la Négritude* prononcé à l'Université Internationale de Floride le 26 février 1987

¹²⁴ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Point Essai, 1952, p. 11

¹²⁵ Bernardine Evaristo, *Femme, fille, autre*, Éditions Globe, 2020, p. 408

¹²⁶ Franz Fanon, *L'an V de la révolution algérienne*, Éditions La Découverte, 2011, p. 29

¹²⁷ Émilie Hache, *Reclaim, Anthologie*, Éditions Cambourakis, 2016

En effet, avant la féministe américaine Kimberly Crenshaw qui élabore le concept d'intersectionnalité, bell hooks démontre dans sa théorie du *Black feminism* que les discriminations liées à la classe sociale, la couleur de peau ou le genre entrent souvent en intersection et amplifient la domination.

« Étant donné son appartenance aux cinq catégories : noire, musulmane, femme, pauvre et portant le hijab, c'est la seule à qui Yazz ne peut pas dire "fais gaffe d'où tu sors" »¹²⁸.

hooks déplore les rhétoriques victimaires, appelle à la résistance contre cette « idéologie sexiste [qui] enseigne aux femmes que la féminité implique d'être une victime »¹²⁹ et invite à construire une solidarité politique par une vraie sororité. Elle insiste sur l'importance d'inclure les hommes qui peuvent être des camarades de lutte contre toutes les oppressions. Le féminisme de bell hooks est révolutionnaire dans la mesure où il propose une transformation totale de la société, une société radicalement différente débarrassée des rapports de force capitalistes et sexistes.

La sociologue américaine Patricia Hill Collins démontre que le féminisme noir renouvelle l'épistémologie des sciences sociales d'une façon pragmatique, en utilisant le témoignage d'expériences vécues et en revalorisant le vécu personnel qui est aussi politique, *le personnel est politique*. Pour elle, la matrice de la domination est un système d'oppression qui privilégie les traits des européens, rejetant par là même les spécificités des femmes noires, notamment leurs cheveux crépus ou bouclés. Ainsi, les apports du féminisme noir et du féminisme islamique permettent en quelque sorte de « décoloniser » le féminisme occidental.

Le philosophe anglais Charles W. Mills, à travers *Le contrat racial*, dénonce l'universalisme des philosophes des Lumières, grands théoriciens de la modernité occidentale, qui a posé, dans les sociétés basées sur le contrat social, les fondements implicites du racisme. En effet, *le contrat racial* aurait pris forme pendant la période coloniale et l'esclavage, la suprématie des hommes blancs permettant de justifier l'asservissement et la déshumanisation des peuples colonisés et non-blancs. Pour Mills, les penseurs du contrat social n'ont pas mesuré l'aspect racial dans la construction des sociétés modernes, l'idéal de l'égalité entre les hommes n'étant de fait réservé qu'aux blancs, privant de droits universels, de statuts et de véritable citoyenneté tous les autres.

L'intériorisation d'une telle binarité aurait, selon Mills, créé chez les dominants ce qu'il nomme une *épistémologie de l'ignorance* (ou *épistémologie inversée*) façon pour les blancs de

¹²⁸ Bernardine Evaristo, *Femme, fille, autre*, Éditions Globe, 2020, p. 73

¹²⁹ bell hooks, in *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, (dir. Elsa Dorlin), L'Harmattan, 2008, p. 117

ne pas questionner ni jamais assumer un contrat racial qui engendre injustices et inégalités, toujours en cours dans nos sociétés contemporaines. Cette *épistémologie de l'ignorance*, théorisée par Mills est en fait un « accord pour mal interpréter le monde », accord fondé entre les dominants sur un « sentiment de leur propre droit tenu pour acquis. »¹³⁰

Collins s'appuient sur les *savoirs situés*, c'est-à-dire les savoirs fondés sur les expériences vécues de l'oppression, savoirs qui s'opposent à toute forme de relativisme, d'objectivité abstraite, de production d'ignorance même, pour produire une connaissance du « lieu où l'on parle » qui prévaut sur l'objectivité scientifique. En effet, qui de plus légitime pour parler du rapport à sa chevelure qu'une femme noire dont le corps subit un contrôle social permanent ? L'expression des *savoirs situés* a été forgée en 1988 par la philosophe des sciences américaine Donna Haraway¹³¹ qui l'envisage comme un « mode d'appréhension du monde et une technologie de connaissance », alternative à la théorie féministe universaliste qui entend parler au nom de toutes les femmes : « Les conditions de vie sont aussi des conditions de vue. »¹³²

bell hooks se fonde sur l'épistémologie marxiste qui montre que les discours et savoirs sont situés dans l'espace social : ainsi, il faut toujours se demander depuis quelle position sociale parle telle personne. En déconstruisant la catégorie faussement homogène de femmes et en montrant la pluralité des luttes féministes, hooks a révolutionné le milieu militant et universitaire qui selon elle doit inclure absolument tout le monde, autant les femmes silencieuses qui n'ont aucun pouvoir pour dénoncer et faire changer leur conditions que les femmes en situation sociale dominante.

Pour l'autrice brésilienne Joice Berth, Il s'agit de se « renforcer » et de s'accepter « en réussissant à éradiquer en nous la stratégie raciste de dépersonnalisation et d'aliénation de l'image noire. » Seul un travail sur l'autoestime rendra possible un « processus lucide d'empowerment »¹³³ :

Très tôt, nos cheveux deviennent un fardeau difficile à porter qui, alors que nous grandissons et nous développons, pèsera de plus en plus lourd et affaiblira la perception de notre identité. Indépendamment de nos choix esthétiques et des soins que nous portons à nos cheveux, les préjugés raciaux, les stéréotypes et les clichés qui ont été implantés dans l'optique de ridiculiser cet attribut restent ancrés dans le sens commun. Il faut un travail ardu de ressignification pour libérer les femmes noires de ces stratégies de disqualification de l'esthétique noire.¹³⁴

¹³⁰ Charles W. Mills, *Le contrat racial*, Éditions Mémoires d'encrier, 2023, p. 60

¹³¹ Donna Haraway, *Les savoirs situés : pour une pratique scientifique partielle et relationnelle*, Éditions EMS, 2023

¹³² Maria Puig de la Bellacasa, *Politiques féministes et construction des savoirs. "Penser nous devons" !*, L'Harmattan, 2013

¹³³ Joice Berth, *Empowerment et féminisme noir*, Éditions Anacaona, 2019, p. 80

¹³⁴ Ibid., p. 82

Berth estime que les visages et les cheveux des femmes racisées doivent être magnifiés dans de nouveaux récits qui incarnent fierté et appartenance culturelle, des histoires de celles qui restituent la complexité des situations et des territoires.

b) La dictature du cheveu lisse

En suivant les thèses de l'abolitionniste Victor Schœlcher (1804-1893), le style capillaire occidental peut être véritablement assimilé à un vestige hérité du colonialisme. Dans son plaidoyer célèbre contre l'esclavage, il condamne les préjugés selon lesquels « les cheveux plats [sont] plus intelligents que les cheveux crépus »¹³⁵ en nous invitant à considérer les conséquences pour les femmes de se lisser les cheveux : « les femmes de couleur qui ont la chevelure crépue s'imposent des tortures horribles en se coiffant pour la tirer de façon à laisser croire qu'elle est soyeuse.»¹³⁶ En effet, le lissage est une technique toujours pratiquée de nos jours par les femmes racisées de toutes classes sociales, la « guerre du cheveu crépu » est en réalité une guerre sans merci qui s'en prend aux spécificités physiques d'un groupe ethnique dans le but de frapper au cœur même de l'identité individuelle et collective.

Pour comprendre cette perpétuation du cheveu lisse, il faut remonter à l'époque esclavagiste où, après avoir été rasé.e.s, les esclaves étaient forcé.e.s d'adopter de nouvelles pratiques et de discipliner leurs cheveux sous peine de représailles. Femmes et hommes vont donc porter un foulard pour cacher leur cheveux naturels qu'ils peinent à maîtriser ou utiliser un fer à repasser rudimentaire pour lisser leur cheveux. D'autant qu'il leur manque leur peigne, accessoire culturel indispensable pour coiffer les cheveux crépus et les huiles qu'ils utilisent quotidiennement. Néanmoins, la chevelure va jouer un rôle primordial dans la quête de liberté des esclaves : les tresses *cornrow*, héritage des premières civilisations africaines, étaient pratiquées par les esclaves, non seulement pour se protéger de la chaleur et perpétuer leur culture mais aussi pour communiquer entre eux, les *cornrows* servant de cartes et de cachette pour stocker des pépites d'or et des graines de riz leur permettant d'envisager leur fuite et leur survie.

Pour la sociologue française, Juliette Sméralda, les afro-descendants vont intérioriser cette forme de haine de leur cheveux, rendant le rapport à cette partie du corps très problématique : « Les premiers esclaves ont subi ce qu'on appelle l'aliénation : une perte de

¹³⁵ Victor Schœlcher, *Abolition de l'esclavage. Examen critique du préjugé contre la couleur des Africains et des sang-mêlés*, 1840

¹³⁶ Ibid.

repère et d'identité. Ils l'ont ensuite transmise à leurs enfants qui ont été les premières victimes de la haine du cheveu afro. »¹³⁷ Effectivement, le rejet de leur chevelure naturelle est dû en grande partie à l'expérience traumatique vécue et à la stigmatisation dont elle fait l'objet par la suite. Rappelons que l'idéologie de la beauté est définie par la culture occidentale dominante qui dénigre et discrimine le corps des noirs. De fait, lisser ses cheveux est une pratique incontournable si l'on veut s'intégrer et trouver du travail, ce qui induit le recours à des techniques reposant sur l'utilisation de produits chimiques extrêmement toxiques et abrasifs.

Dans les années 70, les cheveux afro étaient disciplinés, séparés par une raie, mais même ça il n'en était pas question pour Shirley, sa mère a commencé à lui appliquer le peigne à lisser électrique à l'âge de douze ans et elle n'a plus jamais depuis senti la nature réelle de ses cheveux.¹³⁸

La notion d'*habitus*, popularisée par Pierre Bourdieu peut ici s'appliquer à la dépossession culturelle et la haine de soi, transmise de générations en générations depuis la période esclavagiste, et se traduire dans la perpétuation des pratiques corporelles nocives qui trouvent leur ancrage dans un racisme systémique fait de micro-agressions, d'insultes, d'humiliations, de harcèlement. Dans les sphères professionnelle, éducative et médiatique, les discriminations capillaires perdurent et attisent les pressions qui incitent les femmes à se conformer aux standards de beauté en cours dans les sociétés occidentales : « Quand elle fit lisser ses cheveux frisottés, Marcus lui dit qu'il les préférerait à l'état naturel, elle lui rétorqua qu'elle ne trouverait jamais de boulot si elle les gardait ainsi. »¹³⁹ De fait, un beau cheveu est un cheveu lisse, soyeux, *colonisé*. Le contrôle du corps des femmes est donc toujours à l'œuvre et tend même à se durcir dans nos sociétés contemporaines en proie à toutes sortes de peurs, notamment la peur de l'Autre. Selon la chercheuse Kristin Denise Rowe¹⁴⁰, les femmes afro-descendantes ont un rapport très affectif à leur chevelure puisqu'aucun attribut physique pour une femme noire n'est aussi chargé au niveau politique, social et culturel que ses cheveux. Pour Sméralda, l'association cheveux crépus et peau noire symbolise un « lieu de passage » d'une emprise ethnoculturelle d'une société sur une autre, laissant une empreinte sur les corps et les cheveux de l'Autre, le dominé :

Outre de devoir s'ajuster en permanence aux évolutions sociales qui s'imposent à eux, les dominés, privés de projet de société et de modèle de développement autocentré, se voient condamner à se remorquer à un développement exogène, qui ne leur laisse de choix qu'entre l'emprunt et

¹³⁷ Juliette Sméralda, *Peau noire, cheveu crépu, l'histoire d'une aliénation*, Éditions Jasor, 2014

¹³⁸ Bernardine Evaristo, *Femme, fille, autre*, Éditions Globe, 2020, p. 445

¹³⁹ Ibid., p. 148

¹⁴⁰ Kristin Denise Rowe, *The Black Beauty Effect*, docu-série, Face Forward Productions, 2022

l'imitation de traits socioculturels non adaptés à leurs spécificités raciales et culturelles, mais qui les aident cependant à ne pas être exclus de la marche du monde.¹⁴¹

Mimétisme des pratiques esthétiques, culturelles et comportementales exogènes, dénaturation et déviation originelles de l'identité liées à une histoire d'asservissement, les phénomènes corporels se voient absorbés par une culture occidentale hégémonique. Dans le cas du défrisage, on parle d'imitation des noirs sur les blancs dans un contexte social et historiquement construit, l'idée de la beauté des blancs à imiter n'étant pas une donnée biologique mais une seule perception. Pour l'auteur brésilien Mauro Fernandes, « cette perception de la beauté noire et métisse doit être (re)construite chez les brésiliens afin que l'on n'ait pas besoin de devenir blanc pour être considéré comme beau. »¹⁴² A travers un florilège de chansons traditionnelles brésiliennes, l'auteur nous dépeint la généalogie d'un racisme qu'il dit inconscient alors que les paroles même des chansons véhiculent des préjugés et stéréotypes de ce que le corps et les cheveux des femmes doivent être pour être considérés comme beaux. Il revient sur les contraintes et souffrances infligées pour se rapprocher de cet idéal :

Après le fer à repasser, il y a eu le henné et divers appareils jusqu'au sèche-cheveux actuel, suivi du défrisage au formol et de la teinture pour devenir blonde. Après avoir lissé et coloré leurs cheveux en blond, de nombreuses femmes métisses se déclarent blanches. Il semble que l'idéologie de la blancheur, dans sa version féminine, soit tatouée sur leur propre corps, reconstruisant ainsi leur image corporelle¹⁴³.

Fernandes précise que les femmes noires brésiliennes qui se teignent les cheveux en blond se retrouvent apparentées aux femmes blanches. Il rajoute que cette même femme noire qui s'élève socialement dans la société brésilienne « est celle qui a un idéal d'égo blanc ou une femme noire avec une âme blanche. » Le culte d'une chevelure lisse a la peau dure au Brésil car il correspond toujours, malgré le mouvement Noir qui a proposé une nouvelle esthétique des cheveux crépus et frisés, aux canons de beauté, une beauté blanche occidentale donc.

La performativité de la chevelure se traduit dans l'acte de défriser ses cheveux, non seulement dans une pratique normée qui valide l'appartenance à un groupe mais aussi dans un geste de reproduction et de consolidation des normes et des hiérarchies sociales. Les cheveux lisses des femmes racisées entretiennent la pérennité de standards de beauté qui font valoir la blancheur tout en dévalorisant la peau noire et les cheveux crépus. Cette performativité

¹⁴¹ Juliette Sméralda, *Peau noire, cheveu crépu, l'histoire d'une aliénation*, Éditions Jasor, 2014

¹⁴² Mauro Fernandes, *De la beauté des cheveux crépus au racisme inconscient*, POD Editora, 2022

¹⁴³ Ibid. p. 7 du chapitre 3, voir traduction en annexe 5 (traduction P. Lord)

institutionnalise le corps blanc comme étant un modèle à imiter se plaçant au sommet de l'échelle sociale :

« considérant la suggestion de Nzinga que la succession de ses liaisons avec des filles blondes pouvait être un signe de dénigrement ; tu devrais te demander si tu n'as pas été intoxiquée par l'idéal de beauté blanche sister, tu dois t'investir beaucoup plus dans tes idées politiques féministes noires tu sais.[...] était-elle vraiment toujours aussi intoxiquée par la société blanche et rebutée par l'identité qu'elle chérissait le plus – féministe noire ?¹⁴⁴

Cette *intoxication* à la société blanche renvoie au lissage des cheveux naturels, forme d'intériorisation et de performativité de cette domination raciale et de genre. Sméralda perçoit le cheveu lisse comme « une manière d'être tenu en laisse », consciente de ce que les femmes doivent s'infliger, elle rajoute : « On aplatit un cheveu qui mérite de vivre, on l'assassine, on le dénature ainsi que la peau. »¹⁴⁵ Pour la chercheuse, dénaturación capillaire rime avec dénaturación identitaire : « Le cheveu recèle la totalité des informations qui nous concernent, et de plus, il est imputrescible, éternel. C'est un territoire qui marque notre existence. »¹⁴⁶

Pour Kobena Mercer, chercheur en arts visuel de la diaspora noire, lorsque la race structure les relations sociales de pouvoir, les cheveux aussi visibles que la couleur de la peau, mais aussi le signe le plus tangible de la différence raciale, prennent une autre dimension symbolique forte. Si le racisme est conçu comme un code idéologique dans lequel les attributs biologiques sont investis de valeurs et de significations sociétales, c'est parce que les cheveux sont perçus dans ce cadre et qu'ils sont chargés d'une série de connotations négatives.

Les idéologies classiques de la race ont établi un système symbolique classificatoire de la couleur, avec le « noir » et le « blanc » comme signifiants d'une polarisation fondamentale de la valeur humaine - « supériorité/infériorité ». Les distinctions de valeur esthétique, « beau/laid », ont toujours été au cœur de la manière dont le racisme divise le monde en oppositions binaires dans son jugement de la valeur humaine. Bien que les idéologies dominantes de la race (et la manière dont elles dominent) aient changé, l'héritage de ce racisme biologisant et totalisant est présent dans les commentaires quotidiens sur les cheveux des noirs. Les « bons cheveux », utilisés pour décrire les cheveux sur la tête d'une personne noire, signifient des cheveux d'apparence « européenne », raides, pas trop bouclés, pas trop crépus. Plus important encore, les caractéristiques de nos cheveux sont souvent qualifiées de laineux, durs ou plus précisément de *cheveux de nègre*. De fait, la connotation péjorative de l'expression *cheveux de nègre* montre clairement comment, dans le cadre de la codification bipolaire du racisme, les cheveux des Noirs ont été historiquement dévalorisés en tant que stigmate le plus visible de la noirceur, juste après la peau.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Bernardine Evaristo, *Fille, femme, autre*, Éditions Globe, 2020, p. 87

¹⁴⁵ Juliette Sméralda, *Peau noire, cheveu crépu, l'histoire d'une aliénation*, Éditions Jasor, 2014

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Kobena Mercer, « Black hair / Style politic », *New Formations*, n° 3, Hiver 1987

Dans une perspective matérialiste, l'industrie de la beauté exploite les populations afin de leur vendre des produits valorisant des normes européennes du cheveu lisse. Non seulement, le défrisage requiert de l'entretien et des produits chimiques coûteux et dangereux pour la santé, mais il est aussi chronophage, le temps passé à ces soins pouvant être utilisé à des activités plus enrichissantes et productives. Les mouvements noirs, *Black Power*, *Black is Beautiful*, *Nappy*, ou *Movimento da Beleza dos Crespos*¹⁴⁸ rejettent les normes eurocentriques pour une réappropriation de leur propre singularité culturelle.

c) Appropriation culturelle

Bien avant la traite négrière, au-delà du style, les cheveux, dans les pays africains, étaient tressés et chargés de signification en lien avec le statut social (religieux, marital). Des coiffures extrêmement sophistiquées nécessitaient de longues préparations, véritables rituels venant consolider les liens sociaux du groupe. Les cheveux étaient considérés comme sacrés et porteurs de spiritualité. Enseigné par les femmes les plus expérimentées et perçu comme un art, le tressage permettait aux divinités et aux esprits d'infiltrer les cheveux et de s'approcher au plus près de l'âme. Pendant la période esclavagiste, les cheveux des esclaves ont été rasés ou associés à la laine et à la sauvagerie qu'il fallait discipliner ou cacher mais le tressage n'a pas disparu et par la suite, a retrouvé ses usages et symboliques d'autrefois. Au XVIII^{ème} siècle en Louisiane, les femmes noires libres portant des coiffures plus sophistiquées les unes que les autres étaient perçues comme dangereuses puisqu'elles attiraient le regard des hommes blancs. Ainsi, la loi des *Tignons* fut promulguée rendant obligatoire le port d'un foulard, le *tignon*. Rendu obsolète au XIX^{ème} siècle, le *tignon* a été pourtant remis au goût du jour depuis les années 1950 et utilisé comme accessoire de mode notamment par certaines femmes blanches.



Cornrow sous diverses formes et tignons

¹⁴⁸ « Mouvement pour la beauté des cheveux crépus » lancé au Brésil

Le mouvement pour les droits civiques (1954-1968) a vu les cheveux crépus signifier le symbole de résistance (Black power) face au racisme favorisant les cheveux lisses. Porter les cheveux naturels et les coiffures traditionnelles est alors devenu un véritable acte identitaire et politique. Depuis, les coiffures traditionnelles des femmes noires font l'objet d'un nouvel engouement non seulement parmi la communauté des afro-descendants mais aussi parmi les occidentaux qui s'enroprient l'usage sans en connaître ni l'histoire ni la symbolique politique. On parle ici d'appropriation culturelle car ces pratiques invisibilisent les luttes menées dans le passé. L'expression d'appropriation culturelle naît à la fin du XX^{ème} siècle dans le milieu artistique, on le qualifie alors de *colonialisme culturel*. bell hooks utilise l'expression *manger l'Autre* dans une vision intersectionnelle qui combine racisme, genre et capitalisme.

Par appropriation, on désigne une culture dominante qui s'approprie des composantes d'une culture minoritaire, qu'il s'agisse de savoirs, de pratiques, de biens matériels ou immatériels, sans reconnaître ou prendre en compte le contexte historique ou culturel de lutte ni les dynamiques de résistance qui leur sont rattachées. Dans le cas des cheveux des femmes noires, ce sont les coiffures traditionnelles, entre autres, qui ont été accaparées et revisitées à l'aune de la mode contemporaine ou du star système qui en a fait bien souvent son fonds de commerce sans se préoccuper des significations pour les communautés d'origine.



Kim Kardashian, Bo Derek et Madonna

L'appropriation culturelle est intimement liée à la question de la domination raciale, où le dominé se voit déposséder des stigmates de sa propre culture qui sont réinvestis dans un autre contexte et dépouillés de leur charge symbolique et historique. De telles pratiques sont à l'oeuvre notamment dans le milieu artistique et le milieu de la mode et du star system en général, notamment avec l'influenceuse Kim Kardashian et la chanteuse Madonna, qui entendent bien rehausser leur prestige et leur pouvoir économique en allant piocher des idées dans d'autres univers. Ce *blanchiment* des symboles fait partie d'une idéologie qui perpétue l'idée d'infériorité des femmes noires et de leurs attributs. Néanmoins, même si leur discours ne s'inscrit pas dans un discours féministe ou racial, un grand nombre de youtubeuses et

d'influenceuses digitales noires réaffirment sur la toile et auprès d'un large public une image valorisante de l'esthétique noire. Selon Joice Berth, cette « réaffirmation de son esthétique ancestrale africaine est une source d'inspiration puissante » même si, explique-t-elle, « sans la compréhension politique de ce que l'esthétique représente en tant qu'instrument de contre-récit, celle-ci se vide et perd toute force pour motiver et bouger tout un groupe. »¹⁴⁹

La philosophe Emma Bigé, s'appuyant sur les réflexions du philosophe et écologue David Abram, suggère de « penser le passé comme au-dessous de nous : le passé, loin d'être ce qui s'éloigne à mesure que nous avançons dans le monde, serait le sol même sur lequel nous progressons – tout composé qu'il est de l'archive des vivants et de nos corps. »¹⁵⁰ Ainsi, l'appropriation de la culture des dominés par les dominants pourrait bien s'avérer inopérante à partir du principe où cette culture (faite d'histoire, de luttes et de symboles) est rendue toujours plus vivante et porteuse de sens.

Faisant écho aux propos du philosophe Tristan Garcia lorsqu'il prend l'exemple du sentiment de dépossession d'une langue et des effets critiques qu'elle induit notamment lors de la transformation de ses usages, l'appropriation d'une culture, lorsqu'elle est dénoncée, permet d'interroger la posture ou l'imposture de celles et ceux qui s'accaparent les stigmates d'une mémoire douloureuse d'un peuple. Pour Garcia, la « démotivation de la langue, c'est quand on oublie l'étymologie »¹⁵¹. Dans ce même raisonnement, l'appropriation culturelle serait une forme de « démotivation d'une culture » qui ne tient pas compte de l'origine de ce qui est accaparé.

À l'instar du visage dont elle est l'extension, la chevelure est chargée de significations culturelles, symboliques, voire religieuses qui suscitent des jugements ou réactions la transformant en un véritable lieu d'interpellation éthique. Pour Emmanuel Levinas, l'éthique ne s'opère que dans l'altérité. Si l'altérité est éthique c'est parce qu'elle interpelle et suscite une réaction de notre part, c'est-à-dire le respect de l'autre dans sa singularité et la légitimation de sa dignité. Dans la lignée de la pensée lévinassienne, la responsabilité éthique s'oppose alors à l'idée d'appropriation culturelle dans la mesure où celle-ci instrumentalise l'autre de façon décontextualisée en le réduisant à un objet de consommation que l'ultralibéralisme économique valide. Pour le sociologue Thorstein Veblen (1857-1929), les usages, gestes et opinions de la

¹⁴⁹ Joice Berth, *Empowerment et féminisme noir*, Éditions Anacaona, 2019, p. 105

¹⁵⁰ Emma Bigé, *Mouvements*, Éditions La Découverte, 2023, p. 174

¹⁵¹ Tristan Garcia, Masterclass organisée par Le Nouvel Obs, 2023

classe des riches et oisifs prennent le caractère d'un code établi qui dicte sa conduite au reste de la société. Ainsi, la propriété et de fait l'appropriation « tient toujours du trophée. »¹⁵²

La philosophe brésilienne Djamila Ribeiro rappelle que « les cultures noires et autochtones ont été expropriées et appropriées historiquement. »¹⁵³ D'une certaine façon, ces cultures noires continuent à être consommées – consumées – sans égard au processus de blanchiment qui est à l'œuvre depuis des siècles. C'est ce que confirme l'anthropologue brésilien Rodney William¹⁵⁴ quand il aborde la thématique sous l'angle historique et culturel du colonialisme en faisant le parallèle avec les premiers colons qui se servaient en denrées et en corps, et les marchés capitalistes d'aujourd'hui qui profitent des spécificités d'un peuple pour s'enrichir et vider de sens tous leurs attributs.

3. La chevelure tondue

Lorsque le pouvoir dominant, qu'il soit religieux ou politique, décide d'éradiquer toute chevelure féminine, il fait appel à une « arme de destruction massive » : la tonte. Pratiquée dès l'Antiquité pour atteindre son paroxysme à la Libération, la tonte des cheveux apparaît comme un châtiment sexué soumettant le corps des femmes à rude épreuve s'il faillit ou trahit la patrie. De fait, tondre les cheveux des femmes, c'est restaurer l'unité de la nation en rappelant à chacun sa place et ses devoirs. C'est atteindre le corps dans sa dimension sexuée, c'est l'objectiver sans en assumer la responsabilité éthique.

a) Chevelure purifiée, épurée

Tondre ou raser les cheveux des femmes ne date pas de la guerre civile espagnole ni de la période d'épuration propre à la Libération mais remonte bel et bien à l'Antiquité. En effet, cette pratique a toujours été utilisée comme instrument de contrôle et de punition voire même d'humiliation et de stigmatisation à l'encontre des femmes. Dès la Rome Antique, les femmes adultères peuvent être publiquement rasées, acte symbolique de trahison et de déshonneur qui exprime jugement moral et contrôle social.

Au Moyen-Âge, l'ordre religieux catholique du Carmel impose tant aux hommes qu'aux femmes la tonsure des cheveux, signe de renoncement à toute sexualité, à tout bien matériel, les carmélites devant ensuite porter un voile. Pour Sainte-Thérèse de Lisieux (1873-1897),

¹⁵² Thorsten Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, Gallimard, 1970, p. 21

¹⁵³ Djamila Ribeiro, *Petit manuel antiraciste et féministe*, Éditions Anacaona, 2020, p. 68

¹⁵⁴ Rodney William, *L'appropriation culturelle*, Éditions Anacaona, 2020

désignée comme la plus grande mystique du XIX^{ème} siècle, c'est un grand sacrifice car sa chevelure blonde est réputée longue et soyeuse. Le contact avec le sacré doit éliminer toute chevelure indisciplinée, autant la supprimer pour que l'accès au divin soit facilité. Dans un autre registre, les femmes désignées comme sorcières sont tondues en raison de leur chevelure maléfique.

Au fil du temps et selon les cultures, l'apparence des cheveux revêt diverses significations, parfois opposées dans une forme de « démarcation communautaire », notamment dans la tradition juive. En effet, lors de son mariage, une femme juive orthodoxe doit se raser les cheveux ce qui signifie l'entrée dans la vie sexuelle et non le renoncement, elle doit aussi se couvrir la tête avec un *sheitel*, perruque qui finalement s'apparente au voile musulman puisqu'elle a la même fonction,

Pourtant, la plupart du temps les cheveux des femmes sont des « substituts métaphoriques visibles des organes génitaux invisibles. [...] Aux cheveux longs correspondrait une sexualité sans contrainte, aux cheveux courts ou attachés une sexualité contrôlée, au rasage de près l'abstinence. »¹⁵⁵ Déjà, pendant la première guerre mondiale, certains hommes, revenus dans leur foyer, font justice eux-mêmes en tondant leurs épouses supposées adultères, femmes à qui l'on reproche d'avoir manqué à leur devoir d'épouse. L'une d'entre elle porte plainte et se voit déboutée par la justice, son mari insistant sur le rôle de ses longs cheveux pour séduire ses amants.

A la Libération, l'image de l'épuration c'est la tonduie. On ne pense pas aux camps de travail en Allemagne, à la délation, à l'engagement dans un parti collaborationniste, on pense surtout aux femmes ayant couché avec les Allemands. On a là une vision de la collaboration des femmes qui dépolitise totalement leur engagement : si elles ont collaboré c'est qu'elles étaient amoureuses d'un allemand ou complètement insouciantes, ou bien elles voulaient améliorer l'ordinaire par des cadeaux, ou bien elles suivaient un frère, un mari, un père collaborateur mais jamais il n'est question d'initiatives qui leur seraient propres. Ainsi, la collaboration des femmes s'inscrit principalement dans ce qui relève de l'expression « collaboration horizontale » avec l'ennemi, stigmatisant de fait celles qui ont eu des relations sexuelles avec l'occupant, acte désigné comme immoral et sanctionné par la tonte des cheveux et à l'humiliation de l'afficher en public. Alors que coucher avec l'ennemi n'est pas un fait répréhensible dans le Code pénal, la tonte des femmes relève plutôt d'une forme d'exutoire à toutes sortes de frustrations, les femmes étant ici livrées à la vindicte de la population, humiliées

¹⁵⁵ Christian Bromberger, *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, Bayard Éd., 2010, p. 25

et exhibées lors de cortèges en ville ou à la campagne. On assiste-là à de véritables célébrations de la misogynie qui s'apparentent à une domination du corps des femmes. L'historien Fabrice Virgili parle d'environ 20 000 femmes tondues à la Libération : bien sûr, elles sont aussi accusées d'autres formes de collaboration, notamment économique, c'est-à-dire toute forme de commerce avec les Allemands : une serveuse rémunérée de manière avantageuse, une femme de ménage à leur service, le recours au marché noir, toute adhésion « même sans participation active constitue le crime d'indignité nationale »¹⁵⁶

De plus, même si de nombreuses prostituées ont été tondues, il est intéressant de noter que certaines chambres civiques ont fait preuve de mansuétude à leur égard, arguant que leur conduite revêtait un caractère professionnel et non politique, ce qui permettait aussi de mettre une distance entre les sentiments de ces femmes et l'ennemi. Aussi, c'est la perception de la forme de collaboration qui permet d'en définir le degré, le côté sentimental étant totalement nié, une relation amoureuse avec l'occupant n'étant pas concevable : « Quand il s'agit d'un Allemand et d'une Française, la relation entre un homme et une femme ne peut être perçue autrement que par un rapport d'occupant à occupé. »¹⁵⁷

Basé sur un scénario de Marguerite Duras, le film *Hiroshima mon amour*, réalisé par Alain Resnais en 1959, a pour personnage principal une actrice, *elle*, qui arrive à Hiroshima pour le tournage d'un film des années après les bombardements atomiques. Elle y rencontre un architecte japonais qui devient son amant et qui raconte qu'il a perdu toute sa famille dans les bombes. A son tour, *Elle* évoque son passé à Nevers, son amour pour un soldat allemand tué pendant la 2^{ème} guerre mondiale et l'humiliation subie lorsqu'elle est tondu à la Libération. Et c'est au travers d'Hiroshima que les souvenirs traumatiques refluent et réactivent une blessure mémorielle. Duras dira du film : « Nous avons voulu faire un film sur l'amour. Nous avons voulu peindre les pires conditions de l'amour, les conditions les plus communément blâmées, les plus répréhensibles, les plus inadmissibles. Un même aveuglement règne du fait de la guerre sur Nevers et sur Hiroshima. »¹⁵⁸ Le fait de mélanger intimité et histoire, individuel et collectif choque énormément le public de l'époque bien que le film jouisse d'une critique extrêmement favorable.

Comprendre pourquoi et comment des milliers d'individus ont vécu de telles relations serait un apport essentiel à la connaissance des sociétés en guerre. Observer la manière dont un conflit a pu perturber les relations intimes, ou que celles-ci aient pu au contraire constituer des lieux

¹⁵⁶ Fabrice Virgili, *La France virile. Les femmes tondues à la Libération*, Éditions Payot, 2019, p. 25

¹⁵⁷ Ibid., p. 43

¹⁵⁸ Lettre ouverte de Marguerite Duras à la sortie du film en 1959

préservés, au moins provisoirement, permettrait de mieux percevoir la profondeur de telles crises pour chaque individu. Il y a là un champ immense et méconnu qui reste à explorer.¹⁵⁹

La mise en abîme de l'expérience personnelle de *Elle* à Nevers et la destruction de Hiroshima, ravivent les blessures personnelles et historiques qui s'entrelacent et se manifestent dans les souvenirs. Les deux événements symbolisent la douleur, la perte et la mémoire, l'humiliation de la tonte représente une forme de violence et de destruction personnelle alors que Hiroshima représente une violence et une destruction à grande échelle. Ainsi, les métaphores de Nevers et d'Hiroshima, de l'amant allemand et japonais, permettent de restructurer la compréhension du passé et de recréer de nouvelles associations et significations.

Pourtant, les significations sont claires : il faut s'attaquer à l'intégrité physique et morale de ces femmes et s'en prendre à un symbole de leur féminité, à savoir leur chevelure. Pour certains, on évoque de *légers sévices* ou bien *rien de fâcheux* puisqu'il s'agit d'appliquer la loi. Pour d'autres, on assiste à *d'odieux et d'absurdes sévices* puisqu'en plus de la tonte des cheveux, les femmes peuvent être forcées à défiler nues :

Près du métro Danube, une foule suivait une femme entièrement nue. Elle avait le crâne rasé et, sur les seins, deux croix gammées tatouées à l'encre de Chine. Je tremblais à l'idée que cette femme ne pourrait peut-être plus se dévêtir devant un homme sans exhiber la honte sur le corps. Sur le dos, elle avait, tatoué également, un portrait d'Hitler. La foule déchaînée lui jetait des pierres, la bousculait, l'insultait.¹⁶⁰

Malgré les souffrances endurées tant physiologiques que psychologique, la tonte des femmes n'est pas perçue comme un acte violent puisqu'elle n'est pas supposée entraîner de douleurs physiques et qu'elle n'est que provisoire. De fait, il s'agit simplement d'appliquer une sanction en toute légitimité et en toute impunité sans se préoccuper des conséquences puisque qu'elle n'implique aucune responsabilité individuelle, n'étant après tout que l'émanation d'une volonté collective. Cette violence sexuée s'oppose en tous points à l'engagement et à l'éthique de la résistance, elle est le reflet d'une société revancharde qui voit sa haine exulter et se reporter sur le corps des femmes. D'ailleurs, tout le monde n'y adhère pas. Paul Éluard¹⁶¹ écrit un poème et Jean-Paul Sartre exprimera même son dégoût et le fera savoir en 1944 : « Le châtement est symbolique, mais les femmes, privées de leur chevelure, sont mises littéralement à nu. L'homme les rase pour les purifier et pour effacer l'arme du crime, leur séduction. En perdant leur dignité humaine, elles expient pour tout le monde. »¹⁶²

¹⁵⁹ Fabrice Virgili, *La France virile. Les femmes tondues à la Libération*, Éditions Payot, 2019, p. 44

¹⁶⁰ Mélinée Manouchian, *Manouchian*, Les Éditions français réunis, 1974, p. 73

¹⁶¹ Paul Éluard, « Comprenne qui voudra », recueil *Au rendez-vous allemand*, 1944

¹⁶² Dans le journal *Combat* du 2 septembre 1944

N'oublions pas que les tontes purificatrices relèvent non seulement du patriarcat mais aussi du fascisme. La Libération a récupéré l'usage de la tonte perpétré pendant la guerre civile espagnole. En effet, seuls les nationalistes franquistes ont eu recours à la tonte des femmes pendant la guerre d'Espagne. Si les femmes républicaines armées étaient emprisonnées ou exécutées, les autres considérées comme partisans communistes et donc hostiles à la nation, étaient soumises à la tonte. Filles, épouses, mères, grand-mères, veuves sont accusées de propager des thèses marxistes délétères :

Son but [la tonte] est en effet de remettre le monde à l'endroit, et donc chaque sexe à sa place, en gommant les modifications apportées par la République. C'est pourquoi la tonsure touche toutes celles qui ne correspondent pas au modèle idéal féminin que veulent imposer les nationalistes dans leur société.¹⁶³

Ici, tondre les femmes, c'est leur contester toute conscience politique, c'est les considérer uniquement comme *des pécheresses*. C'est ramener toujours le féminin à l'inférieur, l'inconsistant, le négligeable. Selon l'historienne Yannick Ripa tondre les femmes, c'est une « violence contre et uniquement contre les femmes, elle est une violence spécifique qui entend agir ici et maintenant, mais se projette aussi dans l'avenir. Le camp nationaliste est paranoïaque et viril, celui de la République est hystérique et féminin ! »¹⁶⁴ Nous sommes ici dans la rhétorique du sexe fort et du sexe faible, du péché originel attribué à la femme que l'on veut toujours culpabiliser et rabaisser. Les Républicaines doivent être tondues, humiliées puisqu'elles ont manqué à leur devoir patriotique, à leur tâche éducative puisqu'elles ont donné naissance à cette « pourriture républicaine ».¹⁶⁵

b) Chevelure déshumanisée

Si en période de guerre tondre les cheveux des femmes a pour objectif de punir toute atteinte à la nation par l'humiliation, tondre les cheveux des hommes et femmes juifs dans les camps de concentration est l'étape qui précède l'anéantissement. Il ne doit rien rester de ces corps objectivés mis à part ce qui servira de matières premières à la fabrication de toutes sortes d'objets, qu'il s'agisse de chaussettes, de matelas ou de patins de feutres. Ainsi, les cheveux sont prisés, notamment ceux des femmes qui sont plus longs que ceux des hommes et qui offrent plus de potentialités de recyclage.

¹⁶³ Yannick Ripa, « La tonte purificatrice des républicaines pendant la guerre civile espagnole », *Cahiers de l'IHTP*, n° 31 « Identités féminines et violences politiques (1936-1946)

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibid.

Tondre les cheveux des femmes n'a pas le même impact chez les hommes. En effet, comme nous l'avons vu, la chevelure des femmes est investie socialement de symboles de féminité, de séduction, de désir et même si elles rejettent cet *éternel féminin*, les priver de leurs cheveux, c'est les priver de leur être au monde, de leur image et liberté corporelles durement acquises. Dans les camps, les hommes en souffrent moins, habitués qu'ils sont à les porter courts ou ras. Les conditions de vie du camp modifient les corps exténués et affamés qui deviennent des corps déssexualisés, notamment ceux des femmes qui perdent leurs formes, leurs cheveux, leur poitrine.

Pour Michelle Perrot, « raser quelqu'un, homme ou femme, c'est prendre possession de lui, l'anonymiser. [...] Les cheveux des déportés constituent, parmi les traces, les restes des camps les plus terribles parce que ultimes vestiges quasi vivantes de la personne. »¹⁶⁶

Dans son œuvre¹⁶⁷, la philosophe Hannah Arendt explore le processus de déshumanisation en tentant de remonter jusqu'aux racines du mal qui ont conduit au totalitarisme. L'acte de violence vise à supprimer toute dignité, ce qui selon elle s'oppose au pouvoir qui peut s'engager sur un terrain de dialogue. L'expression *banalité du mal* désigne des actes commis par des êtres tout à fait ordinaires qui ont pour seule référence l'autorité et l'ordre.

Les conditions de vie et d'avilissement auxquelles les prisonnier.e.s des camps sont confrontées sont racontées dans le film documentaire *Shoah*¹⁶⁸ de Claude Lanzmann, sorti en 1985, incarnation du concept d'Arendt. Une séquence du film montre Abraham Bomba, un ancien déporté survivant de Treblinka, relatant une scène où lui et d'autres compagnons ont pour ordre de raser les cheveux des femmes avant leur passage à la chambre à gaz. Bomba décrit l'arrivée des femmes nues et de leurs enfants à qui il doit raser la tête en moins de deux minutes sans que les intéressées ne soient informées de leur mort prochaine. De façon poignante, Bomba décrit sa détresse « C'était très dur de ressentir quoi que ce soit [...]. Vos sentiments disparaissaient, vous étiez morts aux sentiments. » Puis Bomba est incapable de poursuivre son récit lorsqu'il se remémore l'arrivée de la femme et de la sœur d'un coiffeur et ami présent à ses côtés dans la chambre à gaz. Il s'agit de gagner quelques secondes de vie que son camarade emploie à caresser les cheveux de ses proches aimées avant de les couper et donc de les envoyer à la mort. Ici, les femmes sont dépouillées de ce qui les singularise en tant que sujets : leur chevelure est le dernier stigmat qui les relie à leur famille, à la vie.

¹⁶⁶ Michelle Perrot, *Mon histoire des femmes*, Éditions du Seuil, p. 66

¹⁶⁷ Hannah Arendt - *Les origines du totalitarisme*, Gallimard, 1951

¹⁶⁸ Claude Lanzmann, *Shoah*, Film documentaire, 1985

L'auteur polonais Chil Rajchman raconte le même genre de scène lorsqu'une jeune fille à qui il doit raser les cheveux lui dit « Ne me coupez pas totalement les cheveux, de quoi aurais-je l'air ? »¹⁶⁹

Robert Anthelme (1917-1990), poète et écrivain survivant des camps de Buchenwald, décrit la détermination des nazis à refuser au déporté l'affiliation à toute espèce humaine. « Malgré tout, il revendique son humanité par sa volonté de résister, par le dépassement de l'humiliation, par la solidarité et la compassion : « L'homme n'est rien d'autre qu'une résistance absolue, inentamable, à l'anéantissement. »¹⁷⁰

c) Dimension éthique

La déshumanisation liée à la tonte des cheveux des femmes symbolise le rejet de toute communauté morale et la négation de l'Autre dans tout ce qu'il incarne, c'est-à-dire sa condition humaine. Ici, le visage au crâne tondu est nié, dépossédé, dépersonnalisé et décorporalisé. Dans une approche phénoménologique, on ne peut réduire le visage aux caractères physiques (yeux, bouche, nez, front, cheveux) mais on cherche à capturer son essence, à dévoiler ce qui transcende son étendue. L'altérité est donc l'essence spécifique d'autrui qui est différente de la nôtre. Pour Levinas, cette parole traverse le visage et appelle à une conversion éthique :

L'approche du visage est le mode le plus fondamental de la responsabilité. Comme tel, le visage de l'autre est verticalité et honnêteté ; il signifie une relation de droiture. Le visage n'est pas en face de moi, mais au-dessus de moi ; il est l'autre devant la mort, il regarde à travers, exposant la mort. En second lieu, le visage est l'autre qui me demande de ne pas le laisser mourir seul, comme si le laisser serait devenir complice de sa mort. Ainsi, le visage me dit : « Tu ne tueras pas.¹⁷¹

Le philosophe d'origine Lituanienne est hanté par la guerre, la violence et la tragédie de l'anéantissement. Il a passé quatre ans en captivité en Allemagne, sa famille ayant été massacrée par les nazis. De fait, sa philosophie est habitée par la possibilité d'une destructivité fondamentale. Pour lui, tuer n'est pas dominer mais anéantir l'autre comme tel, nier non seulement l'altérité mais aussi renoncer à la compréhension, à cette commune humanité. Pour Levinas, Autrui peut être empiriquement chosifié, réduit à néant, comme dans un camp nazi,

¹⁶⁹ Chil Rajchman, *Je suis le dernier juif. Treblinka (1942-1943)*, Éditions des Arènes, 2009, p. 55

¹⁷⁰ Robert Anthelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, 1957

¹⁷¹ Entretien inédit en français accordé en 1981 à Paris par E. Levinas à R. Kearney, professeur de philosophie à l'université de Dublin et au Boston College.

mais jamais ne pourra être effacé le fait qu'il a été. *Entrer en éthique* en rencontrant le visage d'autrui c'est devenir le sujet de quelqu'un, son otage nous dit-il.

Mais que nous dit le visage d'une femme sans ses cheveux ? Est-il toujours perçu comme altérité ? Alors que la société patriarcale a toujours fait de sa chevelure un objet de désir, d'injonctions et de domination, voilà cette femme anéantie par une autre forme de pouvoir, le totalitarisme. Même tondus, on peut dire que les cheveux des femmes continuent en quelque sorte d'être objectivés comme stigmates d'une individualité qui doit disparaître. L'idée est d'anonymiser cette masse humaine, ne plus y entrevoir aucune particularité, d'engager un processus de transformation qui annihile toute altérité, toute subjectivité : un numéro remplace l'identité, un uniforme empêche toute volonté de se distinguer, les effets personnels sont confisqués. Il n'y a plus d'hommes ni de femmes puisque leur condition humaine leur a été refusée.

Cependant, pour Levinas, le visage d'autrui est un point de départ, un fil conducteur. Il exprime quelque chose qui dépasse comme s'il accueillait toute l'humanité. En effet, le visage d'autrui n'est pas ce qui apparaît, il transcende sa propre phénoménalité car au-delà de ses signes distinctifs, il ne livre pas tout. Il est impossible de le circonscrire, d'en faire le tour. Et puisqu'il nous échappe, il ouvre une dimension éthique c'est-à-dire qu'il ne s'inscrit pas dans un rapport de perception, au contraire, il étonne, interroge. Il renverse toute subjectivité, pose des limites et de fait engage notre responsabilité. Penser cette responsabilité, l'installer au cœur de l'identité ne signifie pas effacer la subjectivité mais investir la liberté, penser autrement le sujet. Ici l'idée de l'éthique ne recouvre pas l'ensemble des règles morales, notre manière de penser, ici l'éthique a comme source l'extériorité. Ce moment éthique s'apparente à un appel qui n'est pas prévu où Autrui est une injonction, un appel qui ne vient pas de nous-mêmes mais de l'extérieur.

Le visage des hommes et des femmes, même transfiguré par la souffrance, ouvre à l'humanité tout entière. Pour Levinas, le bouleversement vient de la fragilité, de la vulnérabilité, de la mortalité de ce visage. Car le visage d'autrui ne ressemble à aucun autre, il est singulier, imprévisible, unique, et c'est ce qui ordonne de le protéger. C'est pourquoi Levinas insiste sur le *Tu ne tueras pas*, c'est-à-dire tu rejetteras toute tentation de supprimer son altérité.

Dans les camps de concentration, l'altérité ne peut plus s'exprimer. Le phénomène de dépersonnalisation mis à l'œuvre entraîne un tel dépouillement du corps qu'il s'en trouve réduit uniquement à sa nature biologique. Reprenant les thèses biopolitiques de Michel Foucault, le

philosophe Giorgio Agamben théorise le concept de « vie nue »¹⁷² qui désigne une vie privée de toute implication et reconnaissance sociale, une vie en prise directe avec la mort sur laquelle elle ne peut agir, une vie soumise à un pouvoir dominant qui peut y mettre fin sans conséquence. La vie biologique, ou « vie nue », *zoè* en grec, s'opposant à la vie politique, *bios*. Pour étayer son propos, Agamben va chercher une figure de la Rome antique, l'*Homo Sacer*, homme pouvant être légalement tué sans que personne ne soit traduit en justice pour homicide. Ainsi, les meurtres de masse commis par les nazis s'inscrivent dans le paradigme de l'*Homo Sacer* puisque les détenus se retrouvent littéralement sans droits, sans aucun pouvoir, réduits à cette *vie nue* qui détruit toute individualité. Tondre les cheveux des femmes et des hommes participe à la perte de leur dignité, de leur individualité créant des individus semblables et anonymes, tous réduits à l'état de *vie nue*. Dans un système totalitaire, il n'y a plus de corps, ni de cheveux d'hommes ou de femmes mais des corps d'*Homo Sacer* exploitables tels des matières premières interchangeables au gré des tâches assignées, en gros des corps jetables. La tonte des cheveux participe au passage à l'état de *vie nue* et marque, par sa violence symbolique, la première étape vers l'anéantissement total.

En tondant les cheveux des femmes et des hommes, les nazis ont ruiné toute possibilité de rencontrer le visage d'autrui tel que le décrit Levinas, car ce visage est détruit, il n'existe plus, il est comme déréalisé. Il n'a plus d'*aura* nous dirait Walter Benjamin. C'est un visage de la *vie nue* qui rend toute interaction impossible. Pour Benjamin, l'*aura* est une trame singulière d'espace et de temps. Faire l'expérience de l'*aura* d'un être serait se rendre compte de sa capacité de répondre à un regard : « Sentir l'*aura* d'une chose, c'est lui conférer le pouvoir de lever les yeux. »¹⁷³ Pour que cette *aura* demeure vivante et perceptible et pour laisser le temps à la chevelure voilée, lissée, tondue de respirer pour renaître dans la puissance de son authenticité.

Dans un monde où les théories colonialistes sont toujours vigoureuses, la montée des intégrismes menaçante et la laïcité excluante, la chevelure des femmes apparaît comme un refuge qui cristallise les valeurs consensuelles et rassurantes de l'ordre social. Pourtant, malgré toutes les vellétés d'en faire un objet lisse, obéissant et blond, cette partie du corps des femmes s'est dotée d'un pouvoir d'agir dépassant les restrictions, prescriptions et oppressions en tous genres pour entrevoir enfin son émancipation.

¹⁷² Giorgio Agamben *Homo Sacer : Le pouvoir souverain et la vie nue*, Éditions du Seuil, 1997

¹⁷³ Walter Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Gallimard, 2000

III – RÉSISTANCE, ÉMANCIPATION, RÉINVENTION

Influencées par les mouvements culturels et politiques africains-américains, les pratiques esthétiques capillaires ont toujours été reliées au militantisme et à l’affirmation de soi, à des valeurs antiracistes et anticolonialistes. Qu’ils soient tresses, dreadlocks, coupes afro, boucles ou mèches blondes, rousses ou brunes, qu’ils soient rasés, courts ou longs, les cheveux des femmes peuvent être perçus comme des stigmates du constructivisme ou de la déconstruction, une subculture à eux tout seuls. Et c’est par la diversité de leur apparence et de leur traitement que la conscience politique vient s’aiguiser puis s’éveiller. Les cheveux des femmes appellent le wokisme, la déconstruction des normes et le militantisme.

1. La chevelure féministe matérialiste

Envisager la doctrine du féminisme matérialiste pour penser la chevelure des femmes s’inscrit dans une historicité des mouvements féministes. Issu de la deuxième vague du féminisme, le féminisme matérialiste, ou féminisme radical, s’appuie sur des outils conceptuels inspirés du marxisme pour penser le patriarcat dans une visée anti-essentialiste. En effet, le patriarcat ne repose pas sur une supposée supériorité de l’homme sur la femme en raison de la nature spécifique de l’un et de l’autre (psychobiologique, biologique) mais plutôt sur la structuration de la société qui engendre des rapports sociaux de sexe (le genre) créant ainsi la classe des hommes et la classe des femmes. A travers le prisme de l’exploitation matérielle, c’est-à-dire de l’appropriation de la force de travail des femmes tant dans le champ domestique que reproductif, le féminisme matérialiste se penche sur les mécanismes de domination qui sont à l’œuvre et que l’on désigne par division sexuelle du travail.

Parler de chevelure féministe matérialiste prend tout son sens dans la mesure où cette partie du corps des femmes devient, au fil de l’histoire, un *terrain* non seulement de contrôle et d’exploitation symbolique et matérielle mais aussi un lieu d’émancipation et de résistance au sein des configurations socio-économiques.

a) Chevelure sociale

Aborder le sujet des classes sociales à travers le prisme de la chevelure des femmes permet de croiser des éléments de l’histoire, du social et du biologique, avec l’idée que les

cheveux représentent des marqueurs du féminin ou du masculin et de l'identité individuelle et sociale.

Principale figure du féminisme matérialiste, Christine Delphy ausculte, dans son œuvre, les rapports de production implicites au sein du mariage et de la famille par la problématique du travail domestique invisibilisé et par conséquent non rétribué ni valorisé et de fait exploité par le système patriarcal. Par travail domestique, elle n'entend pas seulement les tâches ménagères mais tout ce qui contribue économiquement à la vie de la famille (organisation, logistique, coopération, etc.). Selon Delphy, le féminisme matérialiste comporte deux aspects philosophiques : tout d'abord, c'est une théorie constructiviste, c'est-à-dire qu'elle incorpore l'idée que le monde est un monde construit par le regard et l'action de la société, c'est-à-dire des humains, et que ceci concerne aussi le monde physique. L'autre aspect philosophique développé est l'aspect marxiste : la structure de toute société est le résultat de l'affrontement pour le pouvoir de groupes sociaux, les modes de production de la vie matérielle étant eux-mêmes produits par des modes de coopération et de rivalité. A cet égard, Delphy formule trois hypothèses de travail : « 1) le patriarcat est le système de subordination des femmes aux hommes dans les sociétés industrielles contemporaines ; 2) ce système a une base économique ; 3) cette base est le mode de production domestique. »¹⁷⁴

Alors que le monde capitaliste brouille les cartes en termes de dominé/dominant en instituant l'argent comme dénominateur commun aux différents modes de consommation, le « mode de production domestique » pensé par Delphy ne génère ni rémunération ni statut, puisque consommation et production se confondent sans aucune médiation financière. Pour Delphy, les femmes et les hommes sont des groupes sociaux :

Je pars du fait incontestable qu'ils sont socialement nommés, socialement distingués, socialement pertinents, et je m'interroge sur cette pratique sociale : comment est-elle réalisée ? À quoi sert-elle ? Même si l'on donne un poids minimal à cet aspect social, même si l'on se contente de constater la pertinence du sexe pour la société, on est obligé de considérer que cette pertinence est un fait social, qui requiert donc une explication elle aussi sociale. C'est pourquoi une partie importante de mon travail est consacrée à dénoncer les démarches explicitement naturalistes, qui cherchent une explication naturelle à un fait social.¹⁷⁵

Si Delphy voit dans le patriarcat un système indépendant du capitalisme qui exploite les femmes comme classe économique à part entière, la philosophe matérialiste Silvia Federici

¹⁷⁴ Christine Delphy, *L'ennemi principal. Préface Tome I*, Éditions Syllepse, 2013

¹⁷⁵ Ibid.

estime que le patriarcat est fondamentalement lié au capitalisme qui ne peut se passer de l'asservissement et de l'exploitation des femmes.

Le capital a dû nous convaincre que c'était une activité naturelle, inévitable, et même épanouissante d'accepter de travailler sans salaire. En retour, la condition non salariale du travail domestique a été l'arme la plus puissante pour renforcer l'acception commune selon laquelle le travail domestique n'est pas du travail, empêchant ainsi les femmes de lutter contre cela, à l'exception des querelles menées dans l'espace privé de la cuisine ou de la chambre à coucher, querelles que toutes sociétés s'accordent à ridiculiser, réduisant encore les possibilités de lutte.¹⁷⁶

Elsa Dorlin, s'inscrit elle aussi dans un féminisme radical et soutient, comme Federici que le capitalisme, traversé par des dynamiques raciale et coloniale, s'appuie sur l'exploitation des femmes dans leur dimension reproductive. C'est à travers le prisme du féminisme intersectionnel qui travaille les questions de genre, de classe et de race, que le capitalisme peut s'appréhender comme exploitation systémique des femmes. Selon elle, patriarcat, capitalisme et colonialisme se répondent et convergent :

Avec Federici, et à l'inverse de Delphy, mode de production domestique (patriarcat) et mode de production capitaliste ne sont pas distincts : il s'agit d'un seul et même mode de production de nos conditions matérielles d'existence, structurellement patriarcal, racial et écocide. Toutefois, le recentrement et le renouveau du féminisme matérialiste sur l'anticapitalisme permet de refonder, à partir de l'analyse de la production et de la reproduction sociale, un sujet révolutionnaire : « les femmes ». ¹⁷⁷

Dans une perspective féministe matérialiste, la chevelure des femmes est socialement construite et antinaturaliste. Sa disciplinarisation s'est faite au fil de l'histoire et sous le joug de différentes instances de domination, qu'elle soient culturelles, religieuses ou politiques. Sa matière, traversée par des contraintes, empêchements et luttes incessantes, représente une ressource économique et un lieu de contrôle social tout comme un symbole de résistance qui devient au fil du temps véritable « territoire à défendre ». La chevelure dite *sociale* participe au travail d'historicisation. Pour Elsa Dorlin « Il y a des rapports de domination et d'exploitation, là où l'on s'en tenait aux normes culturelles ou morales, au destin des corps, aux structures psychiques ou culturelles, aux choix individuels. »¹⁷⁸

Métaphore des codifications et normalisations esthétiques, la *chevelure sociale* c'est la chevelure scrutée, surveillée et enfermée dans une classe et un style imposés. Les modèles en matière de coiffure doivent être respectés et la chevelure des femmes, jeunes filles et petites

¹⁷⁶ Silvia Federici, *Par-delà les frontières du corps*, Ed. Divergences, 2020

¹⁷⁷ Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, PUF, 2008, p. 80-81

¹⁷⁸ Ibid., p. 10

filles doit être respectable. Les institutions reflètent et reproduisent cette normalisation capillaire qui rejette toute forme de dissidence. La pression de se conformer aux attentes du groupe social est plus forte et des relais, assurés bien souvent par d'autres femmes, trouvent à consolider, à performer, des pratiques genrées et de classe. Les styles de coiffure sont adoptés quoi qu'il en coûte car les apparences conformes aux normes sont le gage d'une intégration sociale réussie ; celle-ci se base sur le jugement et l'évaluation, restreignant de ce fait toutes vellétés individualistes et confirmant les fonctions traditionnelles du féminin.

Un surcroît de besogne nous arrive : les papillotes ! Vous ne savez pas, vous ne pouvez pas savoir. Apprenez qu'à Montigny une élève n'assisterait pas à une distribution de prix, à une solennité quelconque, sans être dûment frisée ou ondulée. Rien d'étrange à cela, certes, quoique ces tire-bouchons raides et ces torsions excessives donnent plutôt aux cheveux l'aspect de balais irrités ; mais les mères de toutes ces petites filles, couturières, jardinières, femmes d'ouvriers et boutiquières, n'ont pas le temps, ni l'envie, ni l'adresse de papilloter toutes ces têtes. Devinez à qui revient ce travail un peu ragoûtant ? Aux institutrices et aux élèves de la première classe ! [...] Et pour une tête propre aux jolis cheveux souples, combien de tignasses grasses – sinon habitées !¹⁷⁹

Il n'y a aucune ambiguïté lorsque l'écrivaine Colette désigne la *première classe* qui signifie ici la *classe des grandes* puisque le personnage de Claudine évolue dans une petite école rurale. Il y a cependant une certaine ambivalence à utiliser le terme de *classe* puisque l'on décrit des petites filles issues de milieux défavorisés qui, de par leur classe sociale, n'ont pas accès à des soins capillaires et des coiffures sophistiquées. On suppose que si toutes ces mères « n'ont pas le temps » c'est qu'elles travaillent, « ni l'envie » c'est qu'elles sont fatiguées, « ni l'adresse » c'est qu'elles ne connaissent pas les codes sociaux et les pratiques capillaires de la bourgeoisie. Aux XVIII^{ème} et au XIX^{ème} siècle, les cheveux signifient et informent sur la personnalité mais aussi sur la situation sociale. La coiffure sophistiquée de l'aristocrate ou le chapeau de la bourgeoise se distinguent du chignon de l'ouvrière ou des cheveux relâchés de la prostituée considérés comme vulgaires puisqu'ils affichent une disponibilité sexuelle.

Pour les féministes matérialistes, les normes de beauté féminine sont perçues comme le résultat d'un système de production capitaliste encouragé par la publicité, la consommation de produits de beauté et de soins personnels. Ainsi, malgré les combats féministes, le marché entretient un discours ambivalent en jouant sur tous les tableaux, celui de la modernité et celui de la féminité. Éros, logé invariablement dans la chevelure des femmes, est toujours au cœur

¹⁷⁹ Colette, *Claudine à l'école*, Albin Michel, 1977, p.162-163

des messages publicitaires. Les cheveux et le corps des femmes doivent être désirables. Et pour cela, il faut en payer le prix.

b) L'économie de la chevelure

Constamment sommées de soigner leur apparence, les femmes consacrent beaucoup de temps, d'argent et d'énergie pour entretenir leur corps, leur chevelure en particulier. Considéré comme non-rentable puisque domestique et donc non-productif, le soin capillaire est pourtant un véritable travail qui nécessite des moyens financiers relativement conséquents et des plages horaires dédiées, deux facteurs d'empêchement pour une partie des femmes. On peut dire que c'est une charge rattachée au mode de production domestique et donc non reconnue en termes d'investissement personnel et économique. Dans une perspective matérialiste, les cheveux des femmes sont utilisés comme des objets, de véritables ressources économiques dont les structures de pouvoir dominantes tirent profit. Qu'il s'agisse de soins, de shampoing, de coloration, d'extensions, le marché cible majoritairement les femmes afin de les pousser à consommer des produits pour entretenir leur apparence. L'objectif : la beauté et la jeunesse, deux qualités qui prévalent depuis toujours dans nos sociétés humaines et qui font supporter toutes sortes de souffrances, après tout, « il faut souffrir pour être belle ».

Il faut remonter à l'Antiquité pour bien comprendre les mécanismes d'objectivation qui sont toujours à l'œuvre actuellement et qui maintiennent les femmes dans une forme d'habitus et d'aliénation lorsqu'il est question de soins capillaires. Épouse de Néron, l'impératrice Poppée est réputée consacrer de grosses sommes d'argent et beaucoup de temps et d'énergie pour préserver sa beauté et sa chevelure grâce à des lotions, des teintures, et même des bains de lait d'ânesses. Déjà le poète latin Ovide dans son *Art d'aimer* prodigue de précieux conseils aux dames de la bonne société :

C'est la simple élégance qui nous charme. Que votre coiffure ne soit pas en désordre. Les mains [de la coiffeuse] augmentent la beauté ou la retirent [...] La femme, elle, teint ses cheveux blancs avec des herbes de Germanie et leur procure artificiellement une couleur plus seyante que la couleur naturelle. La femme, elle, avance parée d'une épaisse chevelure qu'elle a achetée et, à prix d'argent, les cheveux d'une autre deviennent les siens. Et elle ne rougit pas d'en faire ouvertement l'achat : on les vend sous les yeux d'Hercule et du chœur des Muses. »¹⁸⁰

Ces poèmes d'Ovide ont un effet tel que « ces sages et austères matrones d'autrefois, tenues de respecter les vertus de frugalité, de modestie et de simplicité, commençaient à se transformer

¹⁸⁰ Ovide, *L'art d'aimer*, III vers 123-125, 163-168 et 190-192, Paris, Les Belles Lettres, 1924

en papillons frivoles et extravagants. Ne craignant plus de montrer leur chevelure en public, elles devinrent d'impitoyables beautés. »¹⁸¹

Alors que la chrétienté n'encourage pas les soins de beauté considérés comme vaniteux, des recettes d'onguents et de teintures circulent principalement dans les rangs élevés de la société. Déjà, il est question de décoloration, de pousse ou de chute de cheveux, considérations qui rappellent celles de notre époque à ceci près que la chevelure de la femme mariée est propriété légale de l'époux : « Ce goût scandaleux des femmes pour les modes diaboliques et les cosmétiques, leur habitude de se contempler dans des miroirs, d'user de teintures pour se décolorer les cheveux ou de porter des perruques blondes, tout cela apportait la preuve irréfutable de leur perfidie. »¹⁸² On assigne les femmes à la beauté et on leur reproche. Bien que véritable capital, bien patrimonial et matrimonial par excellence, nombreuses sont celles qui s'insurgent contre cette tyrannie qui produit « un échange inégal où l'homme, le séducteur, est supposé être seul actif, tandis que sa partenaire doit se contenter d'être séduisante, mais ô combien ingénieuse dans sa passivité escomptée. »¹⁸³

A partir du XVIII^{ème} et surtout au XIX^{ème} siècle, une nouvelle industrie se développe autour de *l'intimité du cheveu*. Des bijoux sont créés et mis sur le marché afin que chacune puisse emporter une mèche de cheveux de la personne aimée. D'ailleurs, pendant la première guerre mondiale, les combattants partent avec une photo de leur femme, de leurs enfants, de leur promesse et une mèche de cheveu. Donner ses cheveux c'est donner une part de soi, une parcelle de son corps à l'autre. Un fragment qui résiste au temps, un symbole de l'être aimé.. Le fragment devient le tout.

Quand on parle d'économie des cheveux, il faut aussi parler des salons de coiffure. Dans un premier temps, les coiffeurs vont chez les aristocrates et bourgeoises qu'ils coiffent devant leur *coiffeuse*. Puis, ces femmes vont s'habituer à aller dans le salon du coiffeur, salon qui n'est pas visible de l'extérieur car se faire coiffer est encore un geste d'intimité. Le coiffeur devient alors le confident de la cliente, une intimité se crée qui n'était jusqu'ici réservée qu'au confesseur, la femme bourgeoise n'ayant pas beaucoup d'occasions de se livrer. Jusqu'au début du XX^{ème} siècle, les femmes se font donc coiffer chez elle ou dans un espace confiné. Les premiers salons de coiffure pour femmes apparaissent aux Etats-Unis grâce à Martha Harper qui s'est imposée malgré les difficultés, ses premiers salons étant considérés comme des lieux de prostitution. A travers l'histoire, on a traité les cheveux des femmes et des hommes de

¹⁸¹ Joanna Pitman, *Les blondes. Une drôle d'histoire, d'Aphrodite à Madonna*, Éditions Autrement, 2003 p. 41

¹⁸² Ibid., p. 48

¹⁸³ Michelle Perrot, *Mon histoire des femmes*, Éditions du Seuil, 2006, p. 63

manière différente au sein d'espaces différents, les salons de coiffure étant de nos jours encore majoritairement des lieux genrés. « Les hommes ne sont pas leurs cheveux. Ils sont éventuellement leur barbe mais pas leurs cheveux tandis que la féminité c'est la chevelure, son instrument de séduction. »¹⁸⁴ Pourtant, dans les milieux populaires, on n'allait pas chez le coiffeur et, jusque dans les années 50 dans certaines provinces françaises, les femmes allaient une fois par an vendre leur cheveux lorsque le « coupeur de cheveux » passait dans leur village. Dans *Les Misérables*, Victor Hugo dépeint le personnage de Fantine qui vit dans une misère extrême. Par le sacrifice de ses cheveux et dans un courage qui la transcende, elle pense que sa fille vivra :

Fantine gagnait trop peu. Ses dettes avaient grossi. Les Thénardier, mal payés, lui écrivaient à chaque instant des lettres dont le contenu la désolait et dont le port la ruinait. Un jour ils lui écrivirent que sa petite Cosette était toute nue par le froid qu'il faisait, qu'elle avait besoin d'une jupe de laine, et qu'il fallait au moins que la mère envoyât dix francs pour cela. Elle reçut la lettre et la froissa dans ses mains tout le jour. Le soir elle entra chez un barbier qui habitait le coin de la rue, et défit son peigne. Ses admirables cheveux blonds lui tombèrent jusqu'aux reins. — Les beaux cheveux ! s'écria le barbier. — Combien m'en donneriez-vous ? dit-elle. — Dix francs. — Coupez-les.¹⁸⁵

Des cheveux « conformes », voilà ce qui est demandé aux femmes afro-descendantes qui se voient confrontées aux prérogatives occidentales postcoloniales exigeant, notamment dans le cadre professionnel, des cheveux lisses et soignés. Et pour y arriver et échapper à toute stigmatisation et rejet, il faut souffrir en se faisant défriser les cheveux, et ce, dès l'enfance. De fait, pour se fondre dans la masse, une majorité de femmes noires et métissées ont recours aux produits chimiques défrisants et au fer chaud qui brûle les cheveux. Nous sommes bien loin du peigne afro, objet sacré remontant à 6000 ans qui se transmet de génération en génération, peigne confisqué lors de la traite des noirs. La longue traversée de ce qui attend une petite fille aux cheveux texturés est bien décrit dans cet extrait d'un roman de Léonora Miano :

Paris, boulevard de Strasbourg. Le plus petit coin de rue révèle la longue peine des femmes noires, leur obsession intime : se trouver belles en portant les cheveux crépus. Les autres femmes ne savent pas cela. Toutes les autres femmes du monde, même les Aborigènes des Antipodes, sont nées avec une chevelure lisse. Des cheveux qui bougent sous le souffle du vent, qui ne s'aplatissent pas quand elles se couchent, des cheveux dans lesquels les hommes peuvent passer la main. Les femmes d'ascendance subsaharienne sont les seules à avoir été radiées de la douceur. Elles ne l'entendent pas de cette oreille, se battent pour en acquérir leur part, c'est le combat d'une vie entière, une angoisse transmise à leurs filles dès le vagissement. La mère ausculte la tête du nourrisson. Il faut attendre des mois, parfois la fin de la première année, pour que les cheveux dévoilent leur nature, comme oracle annonçant le cours d'une destinée. Contrairement aux autres, les fillettes noires connaîtront les bains d'huile, le lissage à la

¹⁸⁴ Michelle Perrot, *Mon histoire des femmes*, Éditions du Seuil, 2006

¹⁸⁵ Victor Hugo, *Les misérables*, Tome I, Classique Livre de poche, 1998

Vaseline, le lustrage à la brillantine, toutes sortes de traitements pour obliger la déveine capillaire de prendre une autre tournure.¹⁸⁶

Quand on parle de produits défrisants, on parle d'une industrie de produits chimiques à base de soude caustique, utilisée aussi pour nettoyer les toilettes. Appliquer de la soude sur le cuir chevelu impacte le cheveu mais aussi tout le corps puisque le produit est un agent actif qui provoque une sensation de brûlure intense que l'industrie réussit à atténuer sans en faire disparaître la toxicité. L'usage de certains produits de lissage capillaire peut même entraîner la chute des cheveux ou même provoquer des cancers de l'utérus : « Selon une étude américaine, les femmes qui utilisent fréquemment des produits de défrisage des cheveux ont un risque de cancer de l'endomètre multiplié par 2,5. Les femmes noires, parce qu'elles ont davantage recours à ces produits, seraient plus affectées. »¹⁸⁷

Traumatisme, souffrance, mauvaise conscience, impact économique et perte de temps, la chevelure devient, pour certaines femmes un fardeau difficile à assumer car il renforce les inégalités déjà à l'œuvre en matière de genre et de race. On peut s'interroger sur une société qui décide de qui est présentable ou non, qui peut s'intégrer ou non. Car ici il n'est pas question d'esthétique mais de politique, voire même de biopolitique. Silvia Federici parle de « nouveau paradigme conceptuel et disciplinaire du corps : un corps privé de ses pouvoirs propres, bien délimité dans le temps et dans l'espace, et se comportant de manière uniforme, réglée et contrôlable. »¹⁸⁸

Uniformiser et discipliner les cheveux des femmes noires c'est les remettre à leur place, leur rappeler d'où elles viennent. Ainsi, la championne olympique de gymnastique 2024, Simone Biles, malgré ses performances exceptionnelles, se voit harcelée au sujet de ses cheveux qui, selon ses interlocuteurs ou interlocutrices, ne sont pas « faits », l'expression *doing her hair* signifiant littéralement *faire ses cheveux*, s'en occuper, se coiffer. Il est intéressant de constater qu'un grand nombre de commentaires la concernant proviennent de femmes noires. Frantz Fanon avait déjà pensé cette forme d'intériorisation du racisme : « Il n'est pas possible d'asservir des hommes sans logiquement les inférioriser de part en part. Et le racisme n'est que l'explication émotionnelle, affective et parfois intellectuelle de cette intériorisation antérieure. »¹⁸⁹ Les cheveux crépus participent de la stigmatisation des noirs par les blancs,

¹⁸⁶ Leonora Miano, *Blues pour Elise*, Plon, 2010, p. 39-40

¹⁸⁷ Extrait de l'article « Cancer de l'utérus : les produits de lissage capillaire augmenteraient le risque » paru dans le journal *Le Monde* du mercredi 19 octobre 2022

¹⁸⁸ Silvia Federici, *Par-delà les frontières du corps*, Éditions Divergences, 2020, p. 104

¹⁸⁹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Point Essai, 1952

« les stigmatisés ont intériorisé le stigmate et avalisé la hiérarchie esthétique des stigmatisateurs. »¹⁹⁰

Cependant, pour Kobena Mercer, la question du temps, de l'argent et de l'énergie consacrée à la mise en forme des cheveux n'est pas un problème. Selon lui, dans une perspective éclairée par les travaux théoriques sur les sous-cultures, la question du style peut être considérée comme un moyen d'exprimer les aspirations des noirs exclus de l'accès aux institutions sociales officielles de représentation et de légitimation dans les sociétés urbaines et industrialisées du monde capitaliste.

Les peuples noirs de la diaspora africaine ont développé des modèles de style distincts, voire uniques, dans toute une série de pratiques - musique, discours, danse, habillement et même cuisine - qui sont politiquement intelligibles en tant que réponses créatives à l'expérience de l'oppression et de la dépossession. La coiffure noire peut donc être considérée comme une forme d'art populaire articulant une variété de « solutions » esthétiques à une série de « problèmes » créés par les idéologies de la race et du racisme.¹⁹¹

On peut s'étonner que la grande distribution en France ait ignoré le marché des produits spécifiques aux cheveux texturés puisque pendant longtemps ils n'étaient disponibles que dans des magasins spécialisés. Même chose avec le monde de la formation aux métiers de la coiffure qui, depuis seulement 2023, propose un module spécifique (non obligatoire) aux cheveux texturés. Ce rejet a amplifié la méconnaissance des cheveux afro par les communautés afro-descendantes elles-mêmes.

Dans le cas du marché des extensions capillaires ou des perruques, la chevelure devient une marchandise prisée qui se voit promue et commercialisée comme n'importe quel objet de consommation. Le marché s'inscrit dans un réseau de pays du sud où des femmes racisées sont exploitées pour fournir des matières premières, leurs cheveux, qui seront transformés, achetés et consommés par des femmes des pays du Nord. Selon l'anthropologue Emma Tarlo¹⁹² l'industrie des perruques et des extensions capillaires représente des milliards de dollars. Les cheveux sont collectés principalement dans les pays du Tiers Monde où la pauvreté pousse les femmes à vendre leur cheveux. Ils proviennent aussi de couvents bouddhistes ou bien de temples hindous qui récupèrent les cheveux des femmes donnés en offrande après la cérémonie de rasage de leurs cheveux. Ceux-ci sont même récupérés par mèches dans les décharges ou sur

¹⁹⁰ Christian Bromberger, *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, Bayard, 2010, p. 143

¹⁹¹ Kobena Mercer, « Black hair / Style politic », *New Formations*, n° 3, Hiver 1987

¹⁹² Emma Tarlo, *Racial hair : the persistence and resistance of a category*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, volume 25, juin 2019

des peignes de femmes aux cheveux longs, ils alimentent ainsi une industrie aux nombreux fournisseurs de par le monde. Ici, c'est une partie du corps de femmes en situation de précarité qui devient une marchandise comme les autres devant générer du profit au sein d'un système capitaliste toujours plus enclin à trouver de nouveaux marchés lucratifs. On parle même de *perruques casher* à destination des femmes juives orthodoxes qui doivent porter le *sheitel* et qui s'interrogent sur la provenance des cheveux. Le marché des fabricants de perruques ne peut leur garantir la conformité liée au rite judaïque, mais n'envisage pas de renoncer à ce juteux marché, symbole de l'opportunisme d'une industrie qui profite des besoins du milieu piétiste juif et de la misère des femmes n'ayant plus, comme le personnage de Fantine, que leurs cheveux à vendre.

Qu'elle soit traitée comme un déchet, une relique ou une offrande sacrée, la chevelure des femmes devenue objet dissocié du corps est désormais marchandise, une *vie nue*, décorporalisée et déréalisée.

c) Déconstruction du cheveu straight

Dans son ouvrage phare, *La pensée straight*, la féministe radicale Monique Wittig (1935-2003) questionne l'hétérosexualité comme norme en remettant en cause sa naturalité. Pour la philosophe, l'histoire a enfermé les individus dans un régime de domination qui a créé des catégories de sexe, homme et femme, qu'il faut donc supprimer. Lorsqu'elle affirme que « les lesbiennes ne sont pas des femmes » elle explique que les femmes sont le produit d'un système hétéronormé devenu obligatoire et oppressif qu'il faut renverser. Ce système a produit une femme totalement dépendante d'un homme tant au niveau économique que physique au sein d'un espace domestique qui l'assujettit aux devoirs conjugaux et reproductifs. Ainsi, choisir le lesbianisme comme régime politique c'est « la seule forme sociale dans laquelle nous puissions vivre libre ». Wittig invite à raviver la conscience de classe qui permet d'entrer en lutte pour sortir du régime de l'hétérosexualité. Ainsi, dire que « les lesbiennes ne sont pas des femmes », c'est déclarer qu'elles ne s'inscrivent pas dans la catégorie « femme » institué par le régime hétérosexuel.

La catégorie de sexe est une catégorie totalitaire qui, pour prouver son existence, a ses inquisitions, ses cours de justice, ses tribunaux, son ensemble de lois, ses terreurs, ses tortures, ses mutilations, ses exécutions, sa police. Elle forme l'esprit tout autant que le corps puisqu'elle contrôle toute la production mentale. Elle possède nos esprits de telle manière que nous ne pouvons pas penser en-dehors d'elle. C'est la raison pour laquelle nous devons la détruire et

commencer à penser au-delà d'elle si nous voulons commencer à penser vraiment, de la même manière que nous devons détruire les sexes en tant que réalités sociologiques si nous voulons commencer à exister.¹⁹³

A travers ce prisme, la chevelure des femmes doit s'envisager en dehors des normes capillaires prédominantes qui entretiennent la binarité de genre. Pour faire résonner les concepts de Wittig, il nous faut alors sortir de ce paradoxe de chevelure-désir et de chevelure-vertu et clamer haut et fort que « la chevelure n'est pas féminine ». Tout comme Wittig entend lutter contre le régime de l'hétérosexualité, il nous faut ici éradiquer le régime de la féminité imposé par le patriarcat au travers de nombreuses contraintes sociales. Pour Wittig, le féminin, tout comme l'hétérosexualité, est un régime politique totalitaire qui maintient les femmes dans la subordination, la chevelure y étant instrumentalisée pour répondre à tous les fantasmes sociétaux hétéronormés allant du conformisme à la luxure la plus totale. Résister à la pensée straight, c'est donc résister à ces normes hétérosexuelles car le cheveu *straight*, c'est le cheveu de la droiture, du lisse, du politiquement correct. Il faut alors lui résister, rejeter toutes formes d'impositions capillaires construites autour du féminin par et pour le masculin.

Wittig invite à déconstruire la catégorie de femme et la catégorie de sexe et de genre qui ne sont pas des systèmes naturels mais des systèmes politiques. De fait, la chevelure doit se libérer de toute performativité du féminin qui ne fait que renforcer les postures essentialisantes et hétérocentrées. Pour Elsa Dorlin, cette sécession voulue par Wittig qui éradiquerait toute oppression de sexe « n'implique pas la disparition de l'oppression tout court, c'est-à-dire les rapports de classe, de race, de couleur et même de nationalité – à moins d'admettre qu'il puisse y avoir une sexualité sans pouvoir ou en dehors du pouvoir. »¹⁹⁴ Il est vrai que la chevelure des femmes noires est surtout l'héritière d'un pouvoir colonial qui institue les normes de lissage, de défrisage et de style.

Si la silhouette androgyne de la garçonne des années 20 peut bouleverser les normes traditionnelles de genre pour un temps, elle tend aussi à effacer les frontières de classe puisque ouvrières ou bourgeoises adoptent les cheveux courts. Beaucoup portent le pantalon et fument comme les hommes car c'est en adoptant leur style qu'elles pourront s'émanciper pensent-elles. Les corps s'affranchissent des corsets, les jupes et cheveux raccourcissent. Il faut dire qu'avant tout les garçonnnes incarnent une mode qui trouvent un nouveau moyen de se déployer à travers la publicité, les affiches, la photographie et le cinéma entre autres. Entre libération et dépréciation supposée de la femme, l'époque de l'après-guerre a soif de liberté et en même

¹⁹³ Monique Wittig, *La pensée straight*, Éditions Amsterdam, 2018

¹⁹⁴ Elsa Dorlin, *Sexe, genre, sexualités*, PUF, 2008, p. 85-86

temps d'ordre moral. Ambivalence d'une époque à la frontière de la tradition et de la modernité. Ainsi, la garçonne dérange et bouscule les codes d'un système qui a entravé les corps et les cheveux féminins mais sans toutefois s'en affranchir véritablement. Le style garçonne qui entend transgresser les rôles de genre intrigue et inquiète puisqu'il brouille la différenciation sexuelle du genre et en même temps libère l'homosexualité féminine. On assiste à une libération des mœurs, et une « affirmation d'un saphisme androgyne ou d'une extrême féminité. »¹⁹⁵ Le personnage de Claudine, créé par la romancière Colette, assume ses cheveux courts tout en répondant aux normes du féminin du milieu bourgeois. Par sa sensualité érotique, Colette signe un roman totalement subversif, dans une intersectionnalité de genre et de classe dirait-on aujourd'hui. Pourtant, malgré une mauvaise réputation qui l'associe aux lesbiennes, le style garçonne devient une mode qui incarne la modernité.

La garçonne est comparée aux inverties qui aiment à se travestir, nous renvoyant-là à la théorie de « puissance d'agir » et de « performativité » de Judith Butler. Car s'il est question d'excentricité dans le style, qu'il s'agisse de vêtements, de coupe de cheveux ou de mœurs, la garçonne, quoi qu'il en soit se fait l'actrice et le témoin des progrès du féminisme. Entre l'après première guerre mondiale et l'avant-Vichy, la garçonne est taxée par Pétain d'un esprit de jouissance plutôt que de sacrifice, insinuant-là qu'il est temps de renvoyer les femmes à leur naturalité et à leur fonction reproductrice, à l'éternel féminin en quelque sorte.

Le roman populaire de Victor Margueritte, *La garçonne*, sorti en 1923, décrit lui aussi l'émancipation sexuelle de sa toute jeune héroïne. C'est un succès mais un tel scandale qu'il est censuré par l'Église et son auteur déchu de la Légion d'Honneur. La garçonne des années folles a beau avoir les cheveux coupés, elle a beau vouloir s'émanciper et initier quelques pas pour déconstruire les normes genrées, elle appartient toujours à la classe du féminin dirait Monique Wittig, elle n'y échappe pas car elle inscrit son changement dans le même paradigme, celui d'un sujet façonné par une oppression, celle du patriarcat. Emblématique, la chanson de Dréan¹⁹⁶ décrit une femme qui vient de se faire couper les cheveux, *comme une petite fille gentille*. Ainsi sous certains aspects, la coupe garçonne revêt une dimension subversive mais perçue avec indulgence par les hommes, donc pas assez radicale dirait Wittig.

En effet, le mouvement des garçonnnes ne s'inscrit pas dans un véritable projet politique visant à transformer les relations de pouvoir entre hommes et femmes mais plutôt dans une dynamique esthétique et culturelle prônant un style de féminité plus moderne qui relève toujours de la binarité de genre. L'hétérosexualité et son cadre normatif ne sont pas dénoncés

¹⁹⁵ Michel Perrot, *Mon histoire des femmes*, Éditions du Seuil, 2006, p. 76

¹⁹⁶ Alexandre Dréan, *Elle s'était fait couper les cheveux*, 1924

par les garçons qui néanmoins ont le courage d’amorcer une réflexion sur les catégories de sexe et de genre.

Pour Elsa Dorlin, il est donc question de « produire d’autres sujets mais surtout d’autres matrices de production de sujets, c’est-à-dire de contester le cadre d’intelligibilité qui définit quels corps/quelles sexualités/quels genres/quelles vies sont dignes d’être reconnus comme Sujet de droit.»¹⁹⁷ Dans ce cadre, comment *se défaire* du féminin ? Judith Butler souligne le paradoxe de la théorie de Wittig pour qui, lorsqu’elle est soumise à l’obligation de l’hétérosexualité, la catégorie de sexe est toujours féminine, « le masculin restant non marqué et donc synonyme d’universel. »¹⁹⁸

Comment sortir de cette matrice et troubler l’ordre du genre¹⁹⁹ ? Et dans quelle mesure la chevelure des femmes, peut-elle se délester de sa charge féminine et participer à l’élaboration d’un nouveau cadre d’intelligibilité ?

2. La chevelure mouvementée

Au cœur des mouvements de libération des corps et des identités, la problématique des cheveux des femmes n’en finit pas, pour reprendre l’expression d’Emma Bigé, d’être « mouvementée du dedans comme du dehors par d’autres mouvements que les [siens] »²⁰⁰ c’est-à-dire par des mouvements où convergent les expériences vécues personnelles et les luttes intersectionnelles collectives. Entre les élans et les empêchements, les ordres et les désordres, les contraintes et les soulèvements, les contournements et les remaniements, les cheveux des femmes ont toujours été investis comme lieux de résistance et de protestation face à toutes menaces ou mesures coercitives. Matières à penser, matières à désirer, matières à transformer, matières à subvertir, matières à mourir, les cheveux des femmes s’enrôlent dans des dynamiques de pouvoir qui ne cessent de les interpeler au gré des expériences vécues dans divers territoires du monde.

La chevelure *woke*, c’est la chevelure de tous les mouvements car elle s’est éveillée au fil de l’histoire s’affichant comme étendard militant contre toutes les injustices et inégalités dont elle a pu faire l’objet. Queer, la chevelure n’a jamais voulu se laisser enfermer ou réduire à une définition qui la fige affirmant que son genre n’est pas déterminé par son sexe biologique mais par son histoire de vie et son environnement socioculturel.

¹⁹⁷ Elsa Dorlin, *Sexe, genre, sexualités*, PUF, 2008, p. 132

¹⁹⁸ Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l’identité*, La Découverte, 2006, p.86

¹⁹⁹ Ibid. p. 85

²⁰⁰ Emma Bigé, *Mouvementements*, Éditions La Découverte, 2023, p. 13

Naturelle, cette chevelure se retrouve au sein du *Natural Hair mouvement* (Nappy) qui refuse toute assignation capillaire issue d'un colonialisme révolu et qui milite pour des cheveux libres et 'fiers' de l'être. Militante de *Femme, vie, liberté*, la chevelure est solidaire et déterminée à exister malgré les forces nécropolitiques à l'œuvre en Iran et dans d'autres pays régis par des pouvoirs totalitaires..

La chevelure mouvementée refuse d'être biopolitisée, essentialisée, figée ; elle a tendance à se déterritorialiser et se reterritorialiser en prenant des chemins détournés créatifs et producteurs de nouvelles matrices d'intelligibilité. Traversée par tous ces *mouvements*,²⁰¹ la chevelure des femmes est hybride, fluide, solidaire, touffue et toujours portée par les différents courants qui la magnifient.

a) Chevelure woke, chevelure queer

Être woke signifie *être éveillé*, être conscient.e de toutes les formes d'inégalités sociales et raciales qu'il s'agisse de sexisme, d'homophobie, de validisme, de jeunisme ou d'âgisme et de tout ce qui concerne les atteintes environnementales. Le wokisme invite à s'affirmer et à relever ce qui pose problème, ce qui étonne et inquiète, il encourage à désigner ce qui doit être transformé, c'est-à-dire, le préjugé, le mépris, la violence de toute oppression systémique. Le wokisme c'est donc porter un regard critique dans une visée anticapitaliste sur des problématiques systémiques. Qualifié péjorativement d'idéologie, le wokisme apparaît souvent vidé de sa substance et récupéré par un système capitaliste qui a trouvé un faire-valoir moral (woke washing) pour masquer son seul objectif : le profit.

Qu'est-ce alors qu'une chevelure woke ? Les cheveux des femmes étant un lieu de domination par excellence tout comme un lieu de dissidence et de solidarité, la qualification fonctionne. En effet, la chevelure est de tous les combats sociaux, politiques et culturels qui s'appliquent aux minorités pour devenir outil de résistance. Car le wokisme est un scepticisme qui se frotte aux savoirs dits scientifiques pour les confronter à des réalités oppressives biaisées et productrices d'ignorance. Influencé par Michel Foucault pour qui « pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre »²⁰², le wokisme questionne les structures d'oppression systémiques (racisme, sexisme, homophobie, transphobie, écologie, etc.) qui maintiennent l'ordre social.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975

Le wokisme s'intéresse donc à la théorie queer, théorie sociologique et philosophique qui postule que « la sexualité, mais aussi le genre (masculin, féminin ou autre) d'un individu ne sont pas déterminés exclusivement par son sexe biologique (mâle ou femelle), mais par son environnement socio-culturel, par son histoire de vie ou par ses choix personnels. »

De fait, penser la chevelure des femmes à l'aune de la théorie queer renvoie aux notions de normes esthétiques, représentations sociales ou notions de genre. En effet, la théorie queer rejette les normes traditionnelles binaires dans lesquelles la chevelure des femmes a été confinée pendant si longtemps. Pour compenser et subvertir ces attentes sociales, la théorie queer invite les femmes à refuser les diktats et stéréotypes de genre pour adopter des coiffures et styles capillaires hétérodoxes qui reflètent la non-binarité ou *genderqueer* : chevelure rasée, fluidité des coupes, couleurs, styles. Ici, la chevelure est un lieu qui permet d'exprimer sa singularité et son rejet des normes genrées.

C'est ce que donne à voir l'artiste Émilie Hallard²⁰³ dans son travail photographique qui entend célébrer la diversité, l'ambiguïté, la non-binarité et l'androgynie. Pour la photographe « refuser la norme c'est être fidèle à soi-même, incorruptible, honnête, c'est être *punk* dans un système capitaliste qui engendre des enfants monstrueux d'uniformité et de consumérisme, tous taillés dans la même étoffe du postcolonialisme et du patriarcat. »²⁰⁴ Ainsi, Hallard célèbre les corps de tous âges, tailles, sexes et couleurs. Elle met en lumière « les corps invisibles et, par extension, les collectifs invisibles. »



Émilie Hallard, *Les corps incorruptibles*, 2019

Le style androgyne que la garçonne du début du XX^{ème} siècle avait adopté serait peut-être perçu aujourd'hui comme queer. Même si à l'époque l'idée de rejet de toute forme d'hétéronormativité n'était pas la motivation première de la garçonne, elle en était peut-être la prémisse.

²⁰³ <https://www.emiliehallard.com>

²⁰⁴ Émilie Hallard, *Les corps incorruptibles*, Éditions Maria Inc., 2019

Pour la philosophe Sara Ahmed²⁰⁵, il faut revoir les catégories de « bon et de mauvais usage » des objets qui instituent ce qu'elle nomme une « naturalisation du comportement normatif ». Critique de toute objectivation de la norme et de la morale, elle en appelle à investir ce que la définition du mot queer induit : *étrange, bizarre, non aligné*, pour se réappropriier tout un champ d'actions et de postures initialement déclarées convenables. Pour Ahmed, *les usages queers* se déploient dans la pratique du détournement, ce qu'elle conçoit comme une logique de *mésusage* des objets réputés conformes à la bienséance. Tout ce qui vient renforcer ces mésusages est décrit comme du *vandalisme*, c'est-à-dire la destruction volontaire des processus créateurs de diktats. Pour Ahmed, les usages queers participent de ce vandalisme assumé puisqu'ils refusent tout alignement aux normes qui instaurent ce qui est bon ou pas. Ainsi, être vandale c'est ne pas consentir à la *bonne* moralité, aux bons usages de la sexualité ou du genre :

Ne pas s'aligner = détruire : voilà la formule qui interprète les existences queers comme vandales. Mais nous pouvons retourner cette interprétation et faire du vandalisme une pratique volontaire : nos désirs sont jugés comme dommageables à la famille ? Hé bien peut-être devons-nous donner dans la dégradation ! Peut-être faut-il nous donner pour mission de détruire la famille nucléaire et le mariage – puisque telle semble être la condition pour vivre nos vies de manière oblique.²⁰⁶

Ce vandalisme *Ahmédien* tient plus de la profanation que du véritable saccage. En effet, il faut y voir de nouvelles manières d'utiliser les objets et les corps, non dans l'optique de choquer mais plutôt d'ouvrir de nouveaux espaces de *délibération* du corps et des choses. Dans ces espaces se logent même la tendresse et l'amour. Et c'est cette force vitale qu'est l'amour en tant qu'acte politique que bell hooks convoque pour défier le système patriarcal et détruire les cloisons qu'il a dressées pour isoler et dominer : « C'est dans l'amitié que la grande majorité d'entre nous entrevoit pour la première fois la possibilité rédemptrice de l'amour et d'une communauté où l'on prend soin les un.e.s des autres. »²⁰⁷

Vivre nos vies de manière *oblique* c'est devenir *mutant* nous dit le philosophe Paul B. Preciado qui appelle de ses vœux le désalignement du monde que décrit Ahmed. Pour Preciado, la dysphorie de genre fait partie de cette dissonance que les *mésusages queers* induisent, elle participe à la construction d'une nouvelle épistémologie qu'il qualifie de *postpatriarcale*, seule perspective de défense et d'échappatoire à ce qui est aligné, « beau et vénérable », lisse et droit,

²⁰⁵ Sara Ahmed, *What's the Use? On the Uses of Use*, Duke University Press, 2019

²⁰⁶ Emma Bigé, *Mouvementements*, Éditions La Découverte, 2023, p. 162

²⁰⁷ Bell hooks, *À propos d'amour*, Éditions Divergences, 2022, p. 146

straight. Et ce sont les mouvements d'émancipation d'hier et d'aujourd'hui, qu'ils soient féministes, anticapitalistes, antiracistes, écologistes, queers qui donnent le rythme et le ton.

Dans cette perspective, la chevelure des femmes ne peut plus relever de la beauté, du désir et de la tentation mais doit exister dans sa liberté d'être et d'agir avec tous les choix et styles qui lui est possible d'incarner. Elle doit s'écrire et se décrire dans toutes sa multiplicité :

J'écris de chez les moches, pour les moches, les vieilles, les camionneuses, les frigides, les mal baisées, les imbaisables, les hystériques, les tarées, toutes les exclues du grand marché à la bonne meuf. [...] J'écris donc d'ici, de chez les invendues, les tordues, celles qui ont le crâne rasé [...].²⁰⁸

En s'annonçant comme espace d'accueil et d'expression politique, la chevelure des femmes s'avère être un puissant vecteur d'identité (de *désidentité*) et de brouillage des lignes, un lieu fluide et mouvementé, qui redéfinit les postures, objets et usages en vigueur. Aussi, la couleur des cheveux peut être un puissant signe de lutte ou de ralliement au monde queer. C'est ce que décrit la bande dessinée de Jul' Maroh *Le bleu est une couleur chaude*²⁰⁹ qui raconte une histoire d'amour entre deux femmes dont l'une a les cheveux bleus. Adapté au cinéma par Abdellatif Kechiche sous le nom de *La vie d'Adèle*, le film reçoit la palme d'or du festival de Cannes en 2013 malgré le scandale qu'il produit. En effet, le grand public et les milieux conservateurs, s'il ne sont pas choqués de voir au cinéma des scènes torrides entre un homme et une femme, s'offusquent lorsqu'il s'agit de deux femmes.

Au-delà du bleu, toutes les colorations les plus voyantes possibles tendent à identifier leur appartenance au monde queer et au militantisme féministe. Jouer librement sur le côté artificiel de la teinture s'inscrit en opposition avec les teintures tendant à paraître naturelles. Depuis 1978, le symbole de l'arc-en-ciel sert à désigner le mouvement LGBTQI+, sachant que le premier drapeau arc-en-ciel a été utilisé cette année-là lors de la *Gay and Lesbian Freedom Day Parade* de San Francisco. Depuis, il est brandi dans chaque marche des fiertés ou événements en lien avec la communauté queer.

Autre signe de ralliement : se raser. Raser ses cheveux participe à la fois d'un rite de purification et de passage qui relève pour certaines d'un besoin de renouveau et de désidentification. Raser ses cheveux incarne un geste de résistance et de subversion *wittigienne* qui s'apparente au geste *parrésiasique* par excellence puisqu'il est porteur d'un discours authentique sur soi, dissocié de la symbolique entourant généralement le féminin.

Elle pensa qu'elle s'accoutumerait à son corps, mais il commença à lui répugner, à seize ans, elle se rasa le crâne pour voir l'effet, elle adora passer ses mains sur sa petite brosse facile à

²⁰⁸ Virginie Despentes, *King Kong Théorie*, Le Livre de poche, 2007

²⁰⁹ Jul' Maroh, *Le bleu est une couleur chaude*, Glénad, 2010

entretenir, elle se sentit libre, légère, elle-même, sauf que tout le monde se ligua contre elle, ses camarades de classe l'implorèrent de laisser repousser ses cheveux [...] quand une amitié repose sur une coupe de cheveux, c'est que quelque chose cloche.²¹⁰

Instrument de quête existentielle, le rasage de la chevelure est ici choisi délibérément comme façon de ne plus correspondre aux attentes culturelles d'un groupe d'appartenance. Une façon de se tenir *oblique* afin d'intégrer une autre dimension de soi, moins droite et moins conforme aux attentes familiales ou professionnelles. Se raser ou se couper les cheveux se vit comme une *entreprise de démolition*, étape nécessaire à tout assainissement avant reconstruction : « Si on veut pouvoir se regarder dans la glace avant de mourir, il faut tout passer par l'acide, l'essence et le feu, avoir fait ça. »²¹¹



Sinead O' Connor, Brigitte Fontaine, Eva et Adèle, Constance Debré, Marie Patouillet

Si Judith Butler appelle à des « pratiques de désordre »²¹², c'est la notion de puissance d'agir qui vient les compléter. Ainsi, la femme rasée n'est plus cette femme humiliée sur la voie publique à la Libération, c'est une femme qui se libère de tout totalitarisme. Elle apparaît, sous les traits de stars de cinéma ou dans le monde de l'art ou du sport et suscite un véritable choc en raison du caractère unisexe que le visage ainsi *mis à nu* renvoie.

Néanmoins, résister par la subversion des normes de genre « c'est oublier la force punitive que la domination déploie à l'encontre de tous les styles corporels qui ne sont pas cohérents avec le rapport hétéronormé »²¹³ met en garde Elsa Dorlin. Il est vrai que la répression est parfois violente, le harcèlement de nature sexiste, homophobe et transphobe sur les réseaux sociaux en fait partie. Pour preuve, aujourd'hui, des championnes olympiques et paralympiques se font harcelées à cause de leur cheveux trop courts considérés comme *peu féminins*,

En revanche, le prestigieux défilé de mode du créateur franco-tunisien Azzedine Alaïa²¹⁴ mettant en scène des mannequins au crâne rasé est acclamé au Musée Guggenheim de

²¹⁰ Bernardine Evaristo, *Femme, fille, autre*, Éditions Globe, 2020, p. 326

²¹¹ Constance Debré, *Nom*, Flammarion, 2022

²¹² Judith Butler, *Trouble dans le genre*, Édition La Découverte, 2006, p 85

²¹³ Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, PUF, 2008, p. 133

²¹⁴ Défilé Alaïa au Guggenheim de New York le 6 septembre 2024

New York. Est-ce qu'il s'agit de militantisme revendiqué pour visibiliser la communauté queer ou ne serait-il pas question d'une forme *d'appropriation culturelle* à des fins mercantiles ?



Défilé Alaïa au Guggenheim de New York le 6 septembre 2024

Toujours est-il que le mot *queer* à l'origine veut dire « étrange », « bizarre », il reflète désormais toutes les minorités désignées par le terme LGBTQI+. Péjoratif au début, le terme a su s'imposer dans la société contemporaine à force de visibilité accrue dans les médias grâce aux militant.e.s et intellectuel.l.es qui ont théorisé le monde queer dans des ouvrages et au sein de programmes de recherche. Un monde queer devenu espace d'expression des identités plurielles et hybrides, un *Tout-Monde* dirait Edouard Glissant, qui refuse tant l'uniformisation que l'essentialisation et la hiérarchisations des identités multiples.

Ce métissage, cette *créolisation* du monde, laisse place à l'imprévisible, à la *résonance* dirait le sociologue allemand Hartmut Rosa²¹⁵, à la concordance : ici la chevelure dégenrée et ses valeurs politiques individuelles et collectives convergent vers d'autres mouvements, d'autres histoires, d'autres territoires.

b) Chevelure naturelle et libérée

La chevelure en tant que symbole de luttes émancipatrices n'a pas toujours besoin d'être coupée ou invisibilisée pour délivrer un message. Depuis les années 1960 et 70, la coupe afro s'est déployée notamment aux Etats-Unis grâce à grand nombre d'activistes et artistes hommes et femmes, notamment Angela Davis, qui au sein du mouvement noir radical des *Black Panthers* refuse les discriminations et les violences subies par la communauté des africains-américains. Le mouvement des *Black Panthers* a une influence majeure aux Etats-Unis, il se répand dans la pop culture américaine même après sa dissolution. Nina Simone et Diana Ross

²¹⁵ Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*. La découverte, 2018

entres autres afficheront leur soutien aux *Black Panthers* en rejetant l'esthétique du cheveu plat et lisse héritée du colonialisme. Ainsi, la coupe afro apparaît comme un symbole d'affirmation de soi à un moment charnière de l'obtention des droits civiques pour les africains-américains.

A cette même période (1962) s'organise à Harlem un défilé de mode pour célébrer des mannequins noires qui ont décidé de rejeter les normes de beauté occidentales et qui arborent fièrement leurs cheveux naturels en coupes afro ou traditionnelles assorties de vêtements inspirés d'ethnies africaines. Ces mannequins sont désignées comme *Grandassa*, terme créé par le nationaliste noir Carlos Cooks pour désigner l'Afrique (*Grandassaland*). Le défilé lance le mouvement *Black is Beautiful* qui perdure jusqu'aux années 70 et qui célèbre non seulement la naturalité des cheveux mais la beauté noire. Pour Kobena Mercer,²¹⁶ le slogan *Black is Beautiful* qui désigne les coiffures les plus authentiquement noires et donc les plus idéologiquement justes, fait partie d'une époque révolue. En effet, selon Mercer, il n'a plus la même résonance culturelle ou politique qu'avant. Il rappelle que l'afro popularisé à l'époque du Black Power a été remplacé dans les années 70 par une nouvelle gamme de coiffures dont la permanente bouclée en est l'emblème :

On ne peut sous-estimer l'importance historique des coiffures afro et dreadlocks, qui marquent une rupture libératrice avec la domination des Blancs. Mais étaient-elles vraiment si radicales en tant que solutions à la problématisation idéologique des cheveux des Noirs ? Oui : dans leurs contextes historiques, elles ont contre-politisé le signifiant de la dévalorisation ethnique, redéfinissant la noirceur comme un attribut positif. Mais, d'un autre côté, peut-être pas, car dans un laps de temps relativement court, les deux styles ont été rapidement dépolitisés et, avec plus ou moins de résistance, ils ont tous deux été incorporés dans la culture dominante.

À nouveau popularisé dans les années 70 pendant la période hippie et grâce au mouvement *Black feminism*, le style afro a repris du flambeau en 2010 avec le mouvement Nappy (*Natural Hair Movement*) néologisme constitué des mots *natural* et *happy* (heureux) en digne héritier de *Black is Beautiful*. Le mouvement Nappy poursuit la lutte contre la récurrence des discriminations liées aux cheveux des noirs tout en reprenant les éléments de l'histoire pour les transmettre aux nouvelles générations.

Si un tel mouvement en faveur des cheveux naturels revient en force c'est que le rejet de la chevelure des personnes noires n'a pas diminué. Des lois ont même dû être promulguées pour pallier les discriminations à l'embauche. Ainsi, le Crown Act adopté en 2022 est une loi américaine qui vise à interdire toute discrimination liée à la chevelure (cheveux naturels, tresses, locks, twists) dans les lieux publics et les écoles. Et surtout, il est désormais interdit de refuser un emploi, une formation, l'accès à une école ou à un club de sport à une personne

²¹⁶ Kobena Mercer, « Black hair / Style politic », *New Formations*, n° 3, Hiver 1987

en raison de sa chevelure texturée. *Crown* signifie « couronne » en anglais, son acronyme voulant dire *Creating a Respectful and Open World for Natural Hair*²¹⁷. Il faut dire que de nombreux cas de femmes noires aux cheveux naturels, non lissés donc, n'ont pas pu décrocher un entretien d'embauche à cause de leur texture capillaire. Une enquête récente aux Etats-Unis démontre que « les cheveux des femmes afro-descendantes sont 2,5 fois plus susceptibles d'être perçus comme non professionnels, et 20% des femmes noires interrogées entre 25 et 34 ans ont été renvoyées. »²¹⁸

En France, c'est la loi du député Olivier Serva qui a été adoptée en mars 2024 et qui inscrit à la liste des discriminations passibles d'une condamnation dans le code pénal, « la coupe, la couleur, la longueur ou la texture des cheveux ». Le député français explique qu'il y a de vraies souffrances en matière capillaire, sachant que 6 personnes sur dix dans le monde n'ont pas les cheveux lisses, ils sont crépus, bouclés, frisés, texturés donc. C'est une problématique universelle qui devient même un problème de santé publique puisque les femmes qui utilisent des produits lissants s'exposent à un cancer. Le député ajoute que cette loi vise aussi à protéger les femmes blondes et rousses qui souffrent de propos discriminants.

Il faut préciser que la loi adoptée en France ne mentionne pas l'aspect raciste de cette discrimination, contrairement à la législations américaine. Pour l'anthropologue Daphné Bédinadé²¹⁹, ne pas intégrer la notion de racisme c'est nier les problèmes que toute personne racisée vit au quotidien, particulièrement les femmes noires. Pour l'autrice Douce Dibondo, même constat : cette discrimination entrave l'accès aux institutions telles que le travail ou le logement, notamment pour les femmes noires. Les coiffures naturelles sont souvent perçues de manière négative renvoyant à une idéologie raciste colonialiste. Pour Dibondo, « la charge raciale, c'est tout planifier quand on évolue dans des milieux majoritairement blancs et qu'on ne l'est pas. »²²⁰ Et ces normes associées aux milieux blancs sont désignées par la journaliste Rokhaya Diallo par l'expression *white girl flow* (le style de la fille blanche) toujours sacralisé nous dit-elle. Elle appelle de ses vœux un cheveu crépu qui soit « au même rang de respectabilité » et doté d'une « valeur esthétique équivalente ».²²¹

²¹⁷ *Créer un monde respectueux et ouvert pour les cheveux naturels*

²¹⁸ [Enquête LinkedIn-Dove 2023](#)

²¹⁹ Daphné Bédinadé, *La fabrique de la beauté ethnique. L'industrie cosmétique face au "mouvement naturel" : vers une recomposition des normes de beauté ?* Open Edition Journals, 51-2, 2020

²²⁰ Douce Dibondo, *La Charge raciale : vertige d'un silence écrasant*, Fayard, 2024

²²¹ Rokhaya Diallo, *Afro !* Éditions les Arènes, 2015

Selon l'essayiste Mauro Fernandes, le mouvement brésilien du néo Black Power se limite au groupe le plus éclairé de la jeunesse brésilienne qui s'identifie aux propositions du Mouvement Noir :

Même si la majorité des filles portent des cheveux frisés, il se peut que ce ne soit qu'une mode de plus et qu'elle n'atteigne pas les structures de l'inconscient collectif de la société. Sans les atteindre, il ne peut y avoir de changement efficace. Par conséquent, seuls le temps et les nouvelles générations de femmes noires seront en mesure de dire si les propositions du *Movimento da Beleza dos Crespos* dépasseront le stade de la mode, à mesure que le nouveau concept de beauté bouclée sera intériorisé dans l'inconscient individuel et collectif de la société brésilienne.²²²

En effet, le mouvement brésilien *Movimento da Beleza dos Crespos* (Mouvement pour la beauté des cheveux crépus) a un certain impact au Brésil car il s'attaque à la fois au racisme et au sexisme. Il a réussi à toucher certaines femmes métisses qui rejetaient leur origine africaine et s'identifiaient aux femmes blanches par le lissage de leurs cheveux.

Le mouvement des cheveux naturels ravive des débats qui doivent être étudiés dans toute leur complexité sachant que le danger est de produire de nouvelles injonctions, celles de la naturalité comme fidélité à la culture afro par exemple. Pour Kobena Mercer, cette naturalité ne doit pas occulter la technicité de la coupe car naturalité n'est pas synonyme de facilité. Il met aussi en garde ce qui pourrait faire renaître le mythe d'une africanité sauvage et authentique face à un Occident lisse, discipliné et rigoureux. Quoi qu'il en soit, le Nappy mouvement, s'en être dépolitisé, invite à renouer avec une authenticité gaie et décomplexée. Pour Joice Berth, « en aucune manière nous ne devons conclure que cela suffit, ou encore que toute personne qui réussit à s'affirmer esthétiquement a acquis de l'empowerment, ou a compris le sens politique de l'esthétique ancestrale africaine. »²²³ Ainsi, Djamila Ribeiro²²⁴ encourage chacun.e à s'éduquer à l'antiracisme et à analyser l'intersection des discriminations dans un travail constant d'éducation, de remise en question et d'affirmation de soi.

Pour Léonora Miano « Le défi est de faire en sorte que les heures sombres du passé deviennent enfin l'Histoire, pas un présent perpétuel. Les femmes noires du troisième millénaire cherchent leur place, dans un espace aux limites mal définies, « entre aliénation et quête de la pureté identitaire. »²²⁵

²²² Mauro Fernandes, *De la beauté des cheveux crépus au racisme inconscient*, POD Editora, 2022, Annexe 5

²²³ Joice Berth, *Empowerment et féminisme noir*, Éditions Anacaona, 2019, p. 96

²²⁴ Djamila Ribeiro, *Petit manuel antiraciste et féministe*, Éditions Anacaona, 2020

²²⁵ Léonora Miano, *Blues pour Élise*, Plon, 2010, p. 49

c) Femme, Vie, Liberté

C'est un autre combat qui se joue en Iran entre une jeunesse majoritairement sécularisée et un État théocratique qui prône des valeurs traditionnalistes et patriarcales rejetées par une grande partie de la population. D'autant que le pays est en faillite économique ; malgré ses réserves de pétrole et de gaz les plus grandes au monde, la moitié des iraniens vit sous le seuil de pauvreté, acculée par l'inflation et le chômage.

Des révoltes en Iran, il y en a déjà eu en 2017-2018 et 2019 en réponse aux graves crises économiques que le pays a traversées. Mais depuis la mort de Mahsa Amini en 2022, de très violentes émeutes ont éclaté dans tout le pays principalement menées par les femmes qui refusent l'obligation de porter le voile. Ce voile, considéré comme un des piliers de la dictature religieuse, est aussi le symbole le plus visible de l'oppression et du contrôle de toute une société. Malgré les risques qu'elles encourent (passage à tabac, tortures, viols, emprisonnement, assassinat.), les jeunes femmes osent brûler leur voile, danser et chanter en place publique tout en continuant de manifester, rejointes par des hommes et des femmes de toute classe sociale. Les médias iraniens étant contrôlés par le guide suprême, ce sont les réseaux sociaux qui permettent à cette jeunesse dissidente de s'exprimer en partageant des vidéos des événements dans le monde entier.

La génération Z, née entre la fin des années 90 et 2010, reprend le flambeau avec détermination et rage au péril de sa vie, sachant que la génération précédente a lutté dans l'ombre pendant 40 ans, sans toutefois éviter la prison, les purges, l'exil et pour certain.e.s la mort, sans pouvoir renverser le pouvoir des mollahs non plus. Narges Mohammadi, une des grandes figures de ce combat purge une peine de prison de 11 années, malgré son prix Nobel de la paix obtenu en 2010. La diaspora n'a jamais renoncé non plus à dénoncer les exactions commises, elle se mobilise encore aujourd'hui pour soutenir la jeunesse ivre d'espoir pour une société libre et apaisée. Et malgré plus de 850 exécutions en 2023 et encore plus cette année, le mouvement *Femme, vie, liberté*, habité par cette urgence de vivre, gagne de l'ampleur et refuse de plier.

Malgré les manifestations de milliers de femmes dans la rue, la loi rendant le port du voile obligatoire a été promulguée en 1979 après le renversement de la monarchie incarnée par le Shah. Parmi toutes les formes de protestations, il en est une qui marque les esprits : en 2017, le premier acte de dissidence visible vient d'une femme d'une trentaine d'années qui se poste près de l'université de Téhéran, debout dévoilée, le foulard brandi fièrement au bout d'un bâton.



Arrêtée et condamnée à 1 an de prison, le pouvoir prévoit de nouvelles mesures encore plus coercitives, d'autant que la jeunesse inonde les réseaux sociaux d'actes de dissidence relatifs au port du voile. C'est dans ce climat que Mahsa Amini a été assassinée. Depuis, le slogan *Femme Vie Liberté* fédère tout un peuple qui depuis 40 ans de privations crie son envie de vivre. Les étudiants sortent de leur silence pour rallier la cause et exprimer leur solidarité avec le peuple kurde discriminé par le régime. Hommes et femmes de toutes classes sociales se rallient au mouvement qui s'amplifie malgré une répression féroce et brutale.

Au cœur de ce mouvement qui ne s'appuie sur aucun projet politique précis, ni sur aucun leader, les femmes, particulièrement les plus jeunes, font preuve d'une grande maturité. Aujourd'hui, nombre de femmes issues de classes sociales favorisées et éduquées, osent se promener tête nue dans les rues. Les actes de désobéissance civile sont si nombreux qu'ils dépassent les autorités. Pourtant, exécutions, viols, arrestations se poursuivent dans un climat de terreur rendant un quotidien extrêmement anxiogène. De plus, amendes, confiscation de voiture (des caméras peuvent déceler une femme qui ne porte pas le foulard dans sa voiture), interdiction de faire du vélo, de la moto, interdiction de chanter dans l'espace public, toutes ces limites rendent le quotidien des femmes exténuant, périlleux et dangereux d'autant si l'on veut les contourner. Et c'est tout un art du contournement que la population a déployé au fil des années d'oppression.

En Iran, c'est l'indépendance et l'activisme des femmes qui posent problème au régime. Pour de nombreux observateurs, le système de terreur mis en place par le régime islamique est en passe de s'effondrer grâce aux femmes et au pouvoir dont elle se sont emparé et qui dérange les institutions. Les hommes les ont rejointes et participent de la transgression et de la rébellion.

Et c'est ce que fait le cinéaste iranien Mohammad Rasoulof dans son dernier film à charge *Les graines du figuier sauvage*, tourné dans une clandestinité totale qui contraint le réalisateur et son équipe à l'exil après des décennies de résistance. Même détermination pour

le réalisateur iranien Jafar Panahi primé à de nombreuses reprises, emprisonné de longues années et assigné à résidence avec l'interdiction de faire des films. Cela ne l'empêche pas de réaliser clandestinement *Taxi Téhéran* qui recevra l'Ours d'Or en 2015 à Berlin. Déjà son film *Hors-Jeu*, réalisé en 2006, dénonce la loi islamiste qui interdit aux femmes d'assister aux compétitions sportives dans les stades. Quelques jeunes filles bravent pourtant l'interdit en se coupant les cheveux et en se déguisant en garçon.

Entendre chanter les jeunes femmes sur les réseaux sociaux, joyeuses et tête nue, les voir sans foulard dans l'espace public montrent que la jeunesse est plus que jamais décidée à désobéir. « Le voile n'est pas un problème en soi, c'est comme un drapeau qui représente un système d'inégalités, et si on l'enlève, tout s'effondre, parce que c'est leur fierté. (...) Je suis inspiré par cette nouvelle génération, des adolescents, ils ont un talent inimaginable pour ignorer la République islamique. Ce degré d'indifférence, de mépris, la façon dont ils humilient le pouvoir, cela me porte.»²²⁶

Dans son film, Rasoulof dépeint une famille qui se délite face à l'absurdité et à l'injustice du système. Au-delà de l'intrigue qui nous tient en haleine jusqu'au bout, nous voyons que la plus jeune des filles, celle qui va prendre tous les risques et sauver sa sœur et sa mère de l'embrigadement du père, porte les cheveux longs, épais et bouclés alors que sa mère et sa sœur les portent plats et lisses. La chevelure des femmes s'affiche ici comme une métaphore du combat qui se joue : la fougue et le courage d'un côté, la tempérance et la résignation de l'autre.



Face aux constats de l'Histoire et l'expérience traumatisante du XX^{ème} siècle, face à la *banalité du mal* formulée par Hannah Arendt, l'obéissance peut être taxée de monstrueuse dans un régime totalitaire. Ainsi, dans cette perspective éthique du politique, la désobéissance humanise, fédère. Pourtant, dans un régime qui tue en toute impunité, « on obéit parce que le coût de la désobéissance n'est pas soutenable. Au fond, la seule raison d'obéir, c'est

²²⁶ Mohammad Rasoulof in Libération, « Le régime iranien finira enseveli », 14 et 15 septembre 2024

l'impossibilité de désobéir. »²²⁷ En effet, comment concevoir un tel rapport de force ? La force du mouvement *Femme, Vie, Liberté* viendrait-elle du fait que la population n'a plus rien à perdre ? C'est justement parce que les femmes ont perdu toute puissance d'agir que le soulèvement surgit. Et ce sont toutes les franges de la société qui sont impliquées dans cet élan. Pour le philosophe et historien de l'art Georges Didi-Huberman le soulèvement apparaît dans des gestes d'ordre phénoménologique, des formes corporelles. En Iran, on brûle ou on retire son foulard : « Parce que ce qui nous soulève s'enlève – se détache – sur le fond d'une douleur inextinguible qui est son terrain de naissance, son milieu originaire. »²²⁸ Pourtant il n'y a aucune posture dans ces gestes de contestation, juste une rage et une tristesse face à des situations d'oppression, de destruction et de négation de tout droits sociaux et politiques.

En tant que femme, et comme des millions d'autres femmes iraniennes, j'ai toujours été confrontée à l'enfermement de la culture patriarcale, au pouvoir religieux et autoritaire, aux funestes lois discriminatoires et oppressives, et à toutes sortes de restrictions dans tous les domaines de ma vie. [...] La triste vérité, au fond, est que le gouvernement autoritaire, misogyne et religieux de la République islamique nous a volé notre vie.²²⁹

Pour l'anthropologue iranienne Chowra Makarami, le régime islamiste entend lutter contre la « perverse occidentalisation des modes de vie iraniens. »²³⁰ Pour le mouvement, il s'agit plutôt de lutter contre la pauvreté et la ségrégation de genre et renouer avec l'histoire de « l'antagonisme ou de l'opposition frontale », position qui s'assume par la créativité, la joie de la dynamique collective. « Il n'y a pas que de la rage mais aussi de l'allégresse, et ces sentiments impliquent une absence de peur. »²³¹

Dans *Surveiller et punir*, Michel Foucault²³² ausculte les dynamiques de pouvoir à l'œuvre qui, par l'imposition de lois, disciplinent les corps et induisent les comportements normatifs. Ainsi, l'obligation de porter le voile permet à l'État de réguler les agissements des femmes dans l'espace public et d'exercer un pouvoir constant sur elles pour préserver l'ordre moral religieux. Le système de terreur institué par la République Islamique fait partie de l'arsenal de disciplinarisation de la population qui à terme est poussée à devenir un *corps docile*. Pour cela, tous les chefs d'accusation utilisés contre les résistants au pouvoir sont tirés des mots du Coran. Ainsi, selon Ali Khamenei, toute personne qui s'oppose au gouvernement de droit

²²⁷ Frédéric Gros, *Désobéir*, Flammarion, 2017, p. 44

²²⁸ Georges Didi-Huberman, *Désirer désobéir. Ce qui nous soulève*, tome 1, Les Éditions de Minuit, 2019, p. 41

²²⁹ Narges Mohammadi, Prix Nobel de la paix, 2010

²³⁰ Chowra Makarami, *Femme, Vie, Liberté !*, Éditions La Découverte, 2023, p.17

²³¹ Ibid., p. 41

²³² Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975

divin s'oppose à Dieu et répand la corruption sur terre. Quand on est reconnu coupable, la condamnation est la peine de mort.

Foucault emprunte au philosophe anglais Jeremy Bentham le concept de *panoptique* qui décrit une société constamment observée qui s'autodiscipline elle-même pour ne pas avoir à subir les conséquences de lois répressives. « Le Panoptique est une machine à dissocier le couple voir-être vu : dans l'anneau périphérique, on est totalement vu sans jamais voir ; dans la tour centrale, on voit tout, sans jamais être vu. Dispositif important, car il automatise et désindividualise le pouvoir. »²³³ Ce phénomène de scrutation engendre aussi des stratégies de contournements qui deviennent de véritables expertises au fil du temps et nourrissent des mobilisations de résistance collective. « Dissidence civique : cette impossibilité intérieure forme dans le sujet un pli qui est la trace de l'humanité comme valeur, exigence, tension. »²³⁴

Le mouvement *Femme, Vie, Liberté* a renforcé l'*empouvoirement* des femmes, leur mèches transformées en symboles de solidarité internationale brandis par des femmes du monde entier. Il est synonyme autant d'agentivité que d'inventivité. Sa dimension subjective est incarnée par une jeunesse pleine d'espoir qui clame haut et fort : *Nous sommes Mahsa !*

3. La chevelure entropique

La chevelure des femmes est malléable dans le sens où quelque chose résiste, nous pourrions même dire « persévère dans son être ». Une forme de *conatus* du cheveu dirait Spinoza. On pourrait envisager cette persévérance dans le sens de la *phusis*, c'est-à-dire de la nature (*phusis* vient du grec *phuein* qui veut dire 'croître', 'pousser'). Notre corps organique, c'est une éternelle poussée, un indice qu'il y a en nous quelque chose qui nous ramène à la terre, à notre animalité. Avec tout ce qui pèse sur la chevelure des femmes, couleur, style, texture, voilement, perte, contraintes en tous genres, comment s'accommoder, négocier mais aussi résister, persister ? Il faut croire qu'il y a dans sa masse, une tendance entropique, dans le sens où l'énergie qu'elle dégage tend à se disperser pour brouiller les cartes du féminin auquel elle est toujours rattachée. Le désordre dans la chevelure entropique annonce une mutation irréversible.

Ainsi, dans sa version pathologique, persévérante ou vitaliste, la chevelure n'en est pas moins entropique puisqu'elle est en passe de détourner toutes les formes d'objectivation et

²³³ Ibid., p. 235-236

²³⁴ Frédéric Gros, *Désobéir*, Flammarion, 2017, p. 187

d'aliénation qu'elle subit depuis des millénaires. L'ordre dans lequel la chevelure des femmes a été confinée dévie enfin de sa trajectoire.

a) Chevelure pathologique

Perdre ses cheveux pour les femmes n'a pas la même portée que pour un homme dans la mesure où la chevelure des femmes a été conceptualisée à l'aune des paradigmes du féminin qui lui confèrent une place prépondérante dans l'expression et la perception de soi, et notamment dans le regard de l'autre.



Émilie Hallard, *Les corps incorruptibles*, 2019

Des pathologies comme l'alopecie androgénétique, la pelade ou un traitement chimiothérapeutique peuvent entraîner une perte de cheveux. Ce traitement vise en premier les cellules à multiplication rapide, notamment les cellules du bulbe pileux (cheveux, poils, cils, etc.) : le visage est transformé, renvoyant une image de soi diminuée, tronquée, sans la protection que lui fournit ses cheveux.

À 60 ans, Lou Andreas-Salomé perdit ses cheveux à la suite d'une maladie ; jusque-là elle se sentait « sans âge » ; elle avoua alors qu'elle se retrouvait « sur le mauvais côté de l'échelle ». Mais à moins d'accident analogue, pour nous arrêter devant le reflet que propose le miroir et y découvrir notre âge, il faut avoir déjà des raisons de l'interroger.²³⁵

Pour le médecin immunologiste Jean-Claude Ameisen, un état pathologique provoque une prise de conscience de notre fragilité mais aussi de l'extraordinaire capacité que notre corps possède à se régénérer, notamment à travers ses cellules :

²³⁵ Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Gallimard, 1970, p. 405

Nous sommes chacun une nébuleuse vivante, un peuple hétérogène de milliards de cellules, dont les interactions engendrent notre corps et notre esprit. Aujourd'hui, nous savons que toutes ces cellules ont le pouvoir de s'autodétruire en quelques heures. Et leur survie dépend, jour après jour, de leur capacité à percevoir les signaux qui empêchent leur suicide.²³⁶

Pour les femmes concernées, des signaux de reviviscence réincorporent leur chevelure après quelques mois, parfois sous un autre aspect : de blonds ou bruns, il deviennent gris, de raides, il deviennent frisés. Les cellules reconstruites font parfois surgir de nouvelles textures capillaires et réinventent un visage auquel il va falloir s'habituer. Cette plasticité qui s'opère entre le monde souterrain et le monde visible rappelle l'interconnectivité des *échevelures* précédemment citées et le caractère disruptif et entropique de telles manifestations. En matière de cheveu, la phase *catagène* ou *involutive*, correspond à la phase d'arrêt de la croissance, une période de transition en quelque sorte. Ainsi le cheveu, au cours de sa vie va emprunter des voix involutives pour se régénérer et envisager quelle forme, couleur ou style il va prendre.

En attendant la surprise de la *reterritorialisation* que peut révéler la repousse d'une nouvelle chevelure, il va falloir assumer cette perte en optant pour une perruque ou « prothèse capillaire » qui représente un investissement financier conséquent, ou un foulard, avec tout ce que cela comporte de stigmatisations comme nous l'avons vu précédemment. Quoi qu'il en soit, les femmes font ici face à une nouvelle injonction : la préservation coûte que coûte de leur féminité. « Et pour l'aider à incarner l'image de la femme, toute une industrie est mobilisée. »²³⁷ L'anthropologue Mounia El Kotni nous rappelle à quel point, même dans le milieu du soin, les attributs du féminin sont toujours mobilisés : même malade, il faut *performer* la féminité ! De fait, le stigmate du crâne chauve devient *la* maladie. Il est *le* cancer. Il est ce qui dévie de la norme : « Tandis que les traitements transforment leur apparence physique, plus les patientes perdent ce qui les rapproche de la norme de féminité, plus elles sont enjointes à s'y raccrocher. »²³⁸ Le philosophe Guillaume Le Blanc en revisitant la thèse du philosophe et médecin Georges Canguilhem, établit que la normalité est vécue comme une forme de contrôle social plus qu'un examen médical : « il existe plusieurs allures de vie. Il existe plusieurs normalités [...] il faut dire que la normalité n'a de sens que subjectif. »²³⁹. Pour Canguilhem un organisme en bonne santé est un organisme capable de s'adapter à toutes sortes d'événements et de fait créer ses propres normes de vie qui lui permettent de fonctionner. De fait, il nous

²³⁶ Jean-Claude Ameisen, *La sculpture du vivant, Le suicide cellulaire ou la mort créatrice* Éd. du Seuil, 2003

²³⁷ Mounia El Kotni, « Cancer » in *Feu ! Abécédaire des féminismes présents*, Elsa Dorlin (dir), Éditions Libertalia, 2021, p. 66

²³⁸ Ibid., p. 67

²³⁹ Guillaume Le Blanc, *Les maladies de l'homme normal*, Éditions du Passant, 2004, p.13

invite à interroger ce que l'on désigne par normal et pathologique, santé et maladie, à l'aune de l'état biologique et clinique mais aussi au regard de l'expérience vécue. Pourtant, la médecine impose des standards stricts en matière de normes et prévoit de pallier les écarts entre ce qui lui paraît relever de la santé ou de la maladie.

Le fait pour un vivant de réagir par une maladie à une lésion, à une infestation, à une anarchie fonctionnelle traduit le fait fondamental que la vie n'est pas indifférente aux conditions dans lesquelles elle est possible, que la vie est polarité et par là même position inconsciente de valeur, bref que la vie est en fait une activité normative.²⁴⁰

Ici la maladie est perçue comme un combat, une riposte dynamique de l'organisme face à un dérèglement (lésion, infection). Elle n'est donc pas une faiblesse mais une force qui refuse de subir passivement ce qui la perturbe. Pour Canguilhem, le vivant s'adapte, négocie et entretient un lien étroit avec son environnement lui permettant de persévérer, de survivre. L'expression *polarité* ne signifie pas que la vie est contingence mais plutôt qu'elle prend parti en s'orientant vers les modalités qui sont favorables à sa survie. De fait, la vie produit ses propres normes pour répondre à toute menace, la maladie s'approchant d'une démarche, d'un effort pour redéfinir et recréer des normes au cœur d'un espace devenu néfaste. « La vie est une activité normative » car elle prescrit des valeurs à travers ses ajustements.

Pourtant, qualifier quelqu'un ou quelque chose de normal ou d'anormal induit implicitement une qualité positive pour l'un et négative pour l'autre. « En finir avec le jugement de normalité impliquerait donc d'en finir avec le jugement, ce qui est impossible puisqu'il n'y a pas de vie sans discernement, sans appréciation et par là sans un certain usage des normes. C'est pourquoi la vie est truffée de références à la normalité. »²⁴¹ C'est ce qui est attendu culturellement qui engendre de la souffrance, plus que les différences et variations du corps elles-mêmes. Et ce qui est attendu d'une femme c'est qu'elle ait des cheveux. La honte ou la détresse qu'une femme peut ressentir est souvent exacerbée, voire produite, par le jugement de la société, voir même du corps médical, plutôt que par l'état du corps lui-même. El Kotni s'interroge sur le bien-fondé de la pression exercée sur les femmes dans ce contexte : « la norme enfème. L'énergie (et l'argent) dépensée dans la recherche de conformité avec un idéal inatteignable lorsqu'on est affaibli par la maladie et les traitements fait-elle réellement du bien ? »²⁴² Car ce qui est renvoyé aux femmes, à travers la perte de leurs cheveux, c'est une

²⁴⁰ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, 2021, p. 102

²⁴¹ Guillaume Le Blanc, *Les maladies de l'homme normal*, Éditions du Passant, 2004, p. 22

²⁴² Mounia El Kotni, « Cancer » in *Feu ! Abécédaire des féminismes présents*, Elsa Dorlin (dir), Éditions Libertalia, 2021, p. 67

autre perte, celle de leur essence féminine, de leur assignation à leur genre. Ainsi, leur maladie traverse l'espace social travaillé par le regard culpabilisant de ne plus être vraiment une femme. La société crée des pathologies là où il n'y a que des situations ou expériences qui ne s'inscrivent pas dans les normes établies (apparence, comportement). Toute variation du corps humain engendre jugement et parfois honte, d'où un besoin de correction, de traitement.

En affirmant que « la vie est une activité normative », Canguilhem montre qu'elle produit en permanence de nouvelles normes qui vont ainsi répondre à ses besoins. Face à l'alopécie, les femmes ont la possibilité d'assumer, de cacher leur crâne chauve ou de suivre des traitements. Toute réponse face à cette perte stigmatisante se transforme en puissance d'agir qui produit de nouveaux standards esthétiques, de nouvelles normativités, rebattant les cartes du politiquement correct et d'une industrie capillaire avide de nouveaux marchés. Canguilhem est critique d'une médecine qui pathologise tout ce qui ne correspond pas aux normes strictes de santé qu'elle a érigées.

La chevelure des femmes subit constamment des injonctions diverses, qu'elles soient sociales (normes de beauté), biologiques (influence des hormones), environnementales (pollution) ou culturelles (produits capillaires toxiques). Perdre ses cheveux ne relève donc pas d'un phénomène purement fataliste mais bien d'une réaction de l'état intérieur confronté à un certain nombre d'attaques extérieures : effets secondaires, stress, psychosomatisme, etc.). La chevelure est une des vitrines du corps, elle montre et démontre ses lignes de fuite et ses lignes de mort. Elle est aussi sphère de polarité, tiraillée entre le long, le court, le lisse, le crépu, l'épais, le fin, le blond, le brun, le blanc, etc. Ici, la chute de cheveux se situe au carrefour des interdépendances sociales et biologiques.

b) Chevelure persévérante

Du latin *conatus*, « effort », « tendance », « poussée vers », et dérivé de *conari*, « entreprendre », le concept de *conatus*, développé par le philosophe Baruch Spinoza (1632-1677) désigne le fait que chaque être exprime une puissance d'exister et affirme sa nature particulière ou son essence singulière : « Toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. »²⁴³

Les cheveux blancs ou gris sont particulièrement dans le viseur puisqu'ils symbolisent la vieillesse et donc, selon les diktats en cours, la fin du désir et de la beauté pour une femme.

²⁴³ Baruch Spinoza, *Éthique III*, proposition 6, Gallimard, 2007

Il est vrai que le terme *négligé* est souvent associé aux cheveux blancs des femmes ramenés immanquablement à l'image de la sorcière :

L'injonction est classique. Il s'agit de minimiser l'étendue de cette chevelure offensante, mais aussi d'imposer une ligne de démarcation nette entre deux catégories de femmes : d'un côté celles qui peuvent conserver leur sensualité, leur désir de séduction, grâce à des cheveux blonds, châains, roux ou brun, naturels ou teints ; de l'autre, celles qui 'renoncent' et qui doivent l'indiquer par une coupe stricte. On peut présumer qu'une crinière blanche fait resurgir le spectre du sabbat, d'une sorcière qui donne libre cours à ses désirs, qui échappe à toutes les entraves.²⁴⁴

Phénomène biologique, la cause des premiers cheveux blancs est due à une diminution de l'activité des mélanocytes se trouvant dans le bulbe du cheveu qui, s'il ne capte pas assez de pigment, change de couleur. Processus naturel appelé canitie, l'apparition des cheveux blancs varie d'un individu à l'autre en fonction de l'hérédité, du stress, de chocs émotionnels ou de maladies auto-immunes. Quel que soit l'âge auquel les femmes sont confrontées aux cheveux blancs, « persévérer dans son être » devient un acte de résistance qui symbolise la persévérance de sa nature propre, une mise à l'épreuve *conatusienne*.



Émilie Hallard, *Les corps incorruptibles*, 2020

Refuser de se teindre les cheveux devient alors un acte subversif dans une société qui place le curseur de ce qui est acceptable ou pas en matière de beauté des femmes. Porter les cheveux blancs ou gris c'est accepter son identité, son image de soi modifiée naturellement par l'âge. Pourtant, là où le cheveu blanc masculin est marqueur de sagesse à l'image du patriarce tout puissant détenteur de l'autorité, celui des femmes est simplement marqueur de respect quand il n'est pas celui de décrépitude :

Aussi bien ne parle-t-on jamais de 'belle vieille' ; au mieux, on dira 'une charmante vieille femme'. Tandis qu'on admire certains 'beaux vieillards' ; le mâle n'est pas une proie ; on ne

²⁴⁴ Mona Chollet, *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*, Éditions Zones, 2018, p. 167

réclame de lui ni fraîcheur, ni douceur, ni grâce, mais la force et l'intelligence du sujet conquérant ; les cheveux blancs, les rides ne contredisent pas cet idéal viril.²⁴⁵

Cette condescendance affichée démontre la persistance des normes de beauté et la hiérarchisation des sexes instituées par le patriarcat tant pour la jeunesse que pour la vieillesse. Toute leur vie, les femmes sont réduites à leur apparence, objectivées et pressurées, devenues vieilles, elles ne répondent plus aux critères esthétiques et les voilà disqualifiées. La vie des hommes est bien différente : même vieux, ils échappent à toute pression sociale, les marques de leur virilité n'étant pas affectées par le temps. Dans une société jeuniste, l'âge avancé est souvent porteur de dépréciation, voire même de discrimination se rapprochant d'une forme de racisme anti-vieux. Ainsi, le geste de déployer sa chevelure blanche ou grise est un geste *empouvoirant* qui relève d'une modernité où le pouvoir d'agir devient normalité.

Spinoza nous ouvre une porte de sortie avec le *conatus* puisque ce qui prévaut c'est « l'essence humaine qui se caractérise par sa détermination, cette impulsion consciente à la conservation et au développement de soi. »²⁴⁶ Affirmation, acceptation de soi, authenticité, autant de termes qui marquent l'expression d'une puissance d'agir malgré les pressions sociales, malgré les transformations corporelles. La chevelure blanche, impactée par le *conatus* et la *parrêsia*, devient alors marqueur d'agentivité. Nous voilà dans le règne du *Hair positive*, reliquat du mouvement *body positive* et anti-âgisme dont nous pouvons nous réjouir, les gestes normatifs se libérant de leurs propres entraves pour recréer des normes plus justes reflétant la société tout entière.

Les théories de Canguilhem renforcent le *conatus* spinoziste : les femmes assumant leurs cheveux blancs créent une nouvelle expression qui contribue à requalifier le *négligé* en activité normative. Pour Spinoza, l'homme est libre quand ses actes découlent de la nécessité de sa nature. La liberté n'est donc pas l'absence de contraintes, ni le fait d'agir conformément au libre arbitre qui est une fiction, la liberté caractérise l'état de ce qui a la capacité d'être cause de soi, de ce qui est « déterminé par soi seul à agir. » Le *conatus* spinoziste réside dans notre tendance à actualiser toutes les conséquences de notre essence individuelle, il englobe la totalité de nos désirs et actions. Ainsi, pour une femme, le choix de garder ses cheveux blancs est l'expression de son essence humaine et de son désir d'indépendance qui n'est dicté par aucune influence extérieure.

²⁴⁵ Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Gallimard, 1970, p. 419

²⁴⁶ Jean-François Pradeau, *Histoire de la philosophie*, Éditions du Seuil, 2009, p. 309

Simone de Beauvoir aborde frontalement le sujet de la vieillesse et de l'apparence qui change : « Parler de travestissement, de costume, de jeu, c'est une manière d'é luder le problème. Pour sortir de la 'crise d'identification', il faut adhérer franchement à une nouvelle image de nous-même. »²⁴⁷ Et cette image, selon la thèse du conatus, c'est une glorification de soi, et ce malgré les signes de vieillissement ou transformations du corps, une manière de transcender ce qui est perçu comme une vulnérabilité par l'affirmation de son état et de son être. Le conatus est un surcroît de joie, une affirmation de la vie.

Dans la lignée des cheveux blancs, la chevelure rousse souffre aussi de stigmatisation en lien avec des mythes antiques et moyenâgeux qui ont la peau dure : « Traditionnellement, les rousses, chères à Toulouse-Lautrec, n'ont pas bonne réputation ; le sang leur monte à la peau, elles sont un peu sorcières. »²⁴⁸ En effet, le roux c'est la couleur du diable, une couleur maléfique, inquiétante pour les hommes comme pour les femmes. Ainsi, Toulouse-Lautrec peint des prostituées à la rousseur sensuelle qui renvoie à la perversité, l'immoralité, la provocation.

Mais c'est encore l'image de la sorcière et de cette période de terreur à quoi la femme rousse fait référence : « les chasses aux sorcières ont contribué à façonner le monde qui est le nôtre. Si elles n'avaient pas eu lieu, nous vivrions probablement dans des sociétés très différentes. »²⁴⁹

Une recherche conduite par une équipe de chercheur.e.s écossaises a révélé la présence de huit gènes responsables de la rousseur capillaire. Selon l'écrivain essayiste Xavier Fauche, une personne rousse peut naître de parents qui ne le sont pas, certains gènes se manifestant de manière très aléatoire. La proportion de roux étant d'environ 1% de la population, cela fait d'eux une minorité bien souvent malmenée : « Elle, la mauvaise rousse, elle ne peut être jolie. »²⁵⁰ Symbole de l'altérité, la chevelure rousse est marginalisée à travers l'histoire, commentée, jugée. Les stéréotypes les plus répandus affublent la femme rousse de tous les qualificatifs sexuels possibles, lui jetant même l'opprobre en matière d'hygiène (elle serait sale et malodorante). Les cheveux roux doivent endosser le rôle du bouc émissaire, catalyseur des angoisses les plus irrationnelles.

Véritable lutte contre la négation de soi, la liberté spinoziste consiste à œuvrer selon sa nature propre, à se défaire des projections des autres en produisant de nouvelles normes au sein

²⁴⁷ Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Gallimard, 1970, p.

²⁴⁸ Xavier Fauche, *Roux et rousses. Un éclat très particulier*, Gallimard Coll. Découvertes, 1997

²⁴⁹ Mona Chollet, *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*, Éditions Zones, 2018, p. 13

²⁵⁰ Colette, *Claudine à l'école*, Albin Michel, 1977, p. 174

d'un espace social qu'il faut sans cesse transformer. La chevelure rousse doit donc résister et embrasser sa différence pour affirmer son essence. Et c'est ce qu'elle fait au fil du temps puisque certaines écoles picturales, écrivains et artistes commencent à valoriser sa singularité. Voilà ce qu'écrit Cyrano de Bergerac : Une belle tête sous une perruque rousse n'est autre chose que le Soleil au milieu de ses rayons ; ou le Soleil lui-même n'est autre chose qu'un grand œil sous la perruque d'une rousse : cependant tout le monde en médite, à cause que peu de monde a la gloire de l'être. »²⁵¹ En Afrique du nord, le henné est perçu comme un fortifiant, synonyme de vigueur et de jeunesse. Les artistes s'emparent aussi de cette couleur qui vous différencie des autres : Yvette Horner est relookée en rousse par Jean-Paul Gauthier, l'héroïne du film américain *Qui veut la peau de Roger Rabbit*²⁵², est une magnifique rousse et on ne compte plus les actrices ou artistes célèbres qui assument leur roussure : Jessica Chastain, Julianne Moore, Audrey Fleurot, Mylène Farmer, etc. De diabolique, la femme rousse est devenue *bankable* ; elle est toujours scrutée, qualifiée, jugée. Mais elle persévère.

c) Chevelure vitaliste

Doctrine philosophique, le vitalisme s'inscrit dans un mouvement de pensée qui établit que le vivant ne peut s'expliquer seulement par les lois de la chimie et de la physique. La vie n'est donc pas un seul mécanisme matériel mais elle s'envisage à l'aune d'un principe vital, *vis vitalis* en latin, capable d'instiller de la vie à la matière. Pour le philosophe Henri Bergson (1859-1941), ce principe, force créatrice ou élan vital, se trouve chez tous les êtres vivants, son imprédictibilité serait source de nouvelles formes que ne sauraient expliquer les lois physico-chimiques. La science n'est pas en mesure d'appréhender l'imprévisible de la création car elle s'appuie sur les lois générales de ce qui reste identique dans toute chose, enfermant par là même le vivant dans des modalités de logique et de prévision.

Expression de l'élan vital bergsonien, la chevelure des femmes s'envisage dans une perspective vitaliste. Complétant le conatus spinoziste, le vitalisme permet de mieux saisir la dynamique qui permet aux femmes de contourner par des voies créatives toutes les pressions et contraintes sociales qui s'exercent sur elles, notamment sur leur chevelure. L'élan vital se manifeste ici dans la repousse des cheveux, dans les choix capillaires, styles, couleurs, coupes, dans les transformations du corps à tout âge de la vie et dans tout autre mouvements que le cheveu peut prendre, notamment dans sa dimension entropique et spirituelle : « Les mèches de

²⁵¹ Xavier Fauche, *Roux et rousses. Un éclat très particulier*, Gallimard Coll. Découvertes, 1997, p. 49

²⁵² *Who Framed Roger Rabbit*, film d'animation réalisé par Robert Zemeckis en 1988

cheveux étaient partout, encadrées au mur ou bien enfermées dans des médaillons. Elles devinrent des objets importants, investis d'une valeur propre, cristallisant un attachement émotionnel, et censés contenir une parcelle d'âme . »²⁵³ Joanna Pitman, évoque l'époque victorienne qui se passionne pour les mèches et chevelures féminines qui trouvent à s'incarner en « bijoux, colliers, boucles d'oreilles, bracelets et broches faits de cheveux savamment tressés ».

Ici, l'élan vital s'incarne dans les mèches chargées d'une identité, d'affects et d'histoire, Le temps s'apparente à une durée vécue, une somme d'expériences façonnant notre identité. Les mèches de cheveux véhiculent notre attachement à la mémoire, à l'émotion d'une rencontre, à la relation que nous entretenons avec le passé dans une vitalité toujours féconde et inventive. Ces mèches incarnent aussi le devenir puisque de par leur transformation, leur *déterritorialisation*, elles trouvent-là une nouvelle fonction, un nouvel élan, de nouvelles interprétations tout aussi authentiques qu'originales.

Symbole de vitalité et d'expression de l'individualité, la chevelure n'en finit pas de se réinventer par de nouvelles significations : les cheveux rasés en témoignent, les couleurs, textures et réorientations politiques et symboliques aussi. Pour Bergson, « Nous cherchons seulement quel sens précis notre conscience donne au mot 'exister', et nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. »²⁵⁴ Se demander quel est le sens de l'existence, c'est se positionner en surplomb, ce qui induit un écart entre celui qui veut donner du sens et l'existence elle-même. Essayer de penser l'existence de manière rationnelle, c'est objectiver cette existence, la concevoir comme un objet de pensée qui devient concept et qui alors s'appréhende par la connaissance. Or si l'existence est plus large que le sens qu'on donne au mot exister, alors ce voyage qu'est l'existence se conçoit comme une création de soi à partir d'un « hors de soi » c'est-à-dire au contact des autres et du monde, dans un espace de création qui se régénère en permanence. Et c'est là qu'exister c'est changer, « changer à mûrir » c'est être dans un processus d'autocréation, « cette création de soi par soi. »²⁵⁵ Et tous ces cheminements culturels, éducatifs, politiques qui nous conduisent à exister pourraient alors vouloir désigner un objet commun ou chacun dépasse ce qui lui est assigné par le système. Pour Bergson, toute forme de vie s'apparente à une création inédite qui ne pouvait se prévoir et qui augure un devenir.

²⁵³ Joanna Pitman, *Les blondes. Une drôle d'histoire, d'Aphrodite à Madonna*, Autrement, 2005, p. 148

²⁵⁴ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Quadrige, 2018, p. 7

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 7

Il est vrai que la notion de *devenir* propre à Gilles Deleuze et Félix Guattari²⁵⁶ fait écho au vitalisme de Bergson. En effet, pour Deleuze l'identité n'est jamais figée puisqu'elle échappe aux assignations de la répétition et du même. Se déterritorialiser, c'est se déprendre des entraves qui freinent toute créativité dans un environnement donné pour s'engager dans un devenir. Pour Bergson, le changement est produit par la force créative ou élan vital qui propulse une dynamique d'évolution. Ainsi déterritorialisation et élan vital se rejoignent dans un mouvement de libération de l'expérience humaine.

Penser le corps comme « un champ de relation » résonne avec la conception bergsonienne de mouvement dynamique :

Penser le corps nous dit Erin Manning, comme un champ de relations plutôt que comme une stabilité, une force prenant forme plutôt qu'une forme. Considérez cette image : vos êtes dans le jardin, vos genoux recouverts de terre, vos mains plongées dans l'humus, c'est l'heure des semis – le début du printemps. Au lieu de voir la terre comme un qualité séparée d'un genou qui serait quant à lui bien attaché à une forme humaine préexistante, voyez l'articulation genou-main-terre comme un monde-en-train-de-se-faire, une forme, une écologie à l'œuvre.²⁵⁷

L'image de l'alliance du jardin, du genou, de la main et de la terre incarne bien l'idée de « devenir ». La fabrication d'un nouvel environnement est le résultat d'interdépendances, de rencontres hasardeuses mais signifiantes. L'élan vital bergsonien pousse à des accords fortuits, à des entreprises corporelles inédites et néanmoins fertiles en devenir. Semer c'est créer, c'est produire de nouvelles formes qui elles-mêmes trouveront à se développer dans d'autres sphères. « Créer c'est résister » nous disent Deleuze et Guattari. Et cette résistance trouve un territoire à mobiliser, celui du corps des femmes. A travers leur chevelure se redéfinissent à l'infini des matières à transformer, des textures à sublimer, des couleurs à mélanger et des gestes à engager.

Audre Lorde qui se décrit comme femme, lesbienne, « poète guerrière Noire qui fait son boulot »²⁵⁸ aborde l'érotique comme une puissante énergie vitale qui relie le corps et l'esprit dans un espace de sensualité et de créativité en lien avec le monde. Pour elle, l'érotique c'est « l'énergie de poursuivre un changement authentique dans notre monde, plutôt qu'une rotation de rôles. »²⁵⁹ Ce changement que produit l'érotique est force créatrice entre le corps et l'esprit. Ce corps doit être revendiqué clame Lorde, dans toute sa diversité et ses potentialités, il doit être rendu visible au-delà des peurs et des silences jusque-là contenus : « car nous avons été

²⁵⁶ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980

²⁵⁷ Emma Bigé, *Mouvementements*, p. 49-50

²⁵⁸ Audre Lorde, « Transformer le silence en paroles et en actes », in *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan, 2008, p. 77

²⁵⁹ Audre Lorde, *Sister Outsider, essays and speeches*, Crossing Press, 1984, p 58-59

socialisées pour respecter la peur bien plus que nos propres besoins de parole et de définition. »²⁶⁰

La chevelure féminine déployée et visible dans toute sa phénoménalité, devient territoire érotique à explorer, à enchevêtrer, à écheveler, dans une agentivité joyeuse et décomplexée. L'érotique est alors un espace du non-ordonné et de la non-domesticité. Les cheveux décoiffés traduisent un geste vital inscrivant de son sceau une nouvelle normativité.

²⁶⁰ Audre Lorde, "Transformer le silence en paroles et en actes", in *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan, 2008, p. 79

Conclusion

Comme le dit Sara Ahmed « nous avons besoin d'espaces pour faire notre travail, pour créer des refuges qui nous permettent d'interrompre le cours du monde. »²⁶¹ Il est vrai qu'entreprendre une recherche quelle qu'elle soit demande de s'extraire momentanément du monde pour mener une véritable enquête. Celle qu'il nous faut désormais clore s'est déroulée au cœur de l'histoire de la philosophie mais aussi au cœur de l'histoire humaine dans toutes ses dimensions temporelles, subjectives et expressives. C'est peut-être grâce à l'intuition bergsonienne que les choses adviennent, celle qui devient la conscience immédiate de l'objet que vous traitez. C'est peut-être aussi la présence soutenue de compagnons de voyage, Éros et Thanatos, premiers témoins à surplomber de leur regard inquiet les élucubrations d'une pensée en mouvement.

Bien que le sujet du corps des femmes ait été désormais abondamment traité en philosophie contemporaine, il s'agissait ici de construire des filiations, inattendues peut-être, entre la *matière-cheveu* et les concepts rigoureusement étayés par des philosophes devenues aussi nos compagnes et compagnons de route. Et nous voilà plongée, avec joie et humilité, au cœur de mondes, construisant pas à pas un fil rouge de pensée, tel un fil d'Ariane de chevelures tressées au milieu d'un labyrinthe d'idées et de scénarios possibles.

Alors que l'enquête doit s'achever, le travail ne fait que commencer : en effet, la chevelure des femmes n'en finit pas de se redéfinir, au travers de combats et d'actions de résistance qui ne se découragent jamais. Car cette partie du corps que les femmes mobilisent ne cesse de se déterritorialiser dans des directions surprenantes, surtout lorsqu'elle est attaquée, humiliée, prise pour cible, véritable bouc émissaire d'un patriarcat toujours aussi prégnant, tant dans les démocraties les plus progressistes que dans les théocraties les plus traditionalistes et archaïques.

Le travail ne fait que commencer et il faut maintenant approfondir, rectifier, enrichir et revisiter chaque point abordé, élaborer aussi de nouvelles généalogies et filiations. Comme la chevelure, la philosophie est *rhizomatique*.

Elle a d'abord été envisagée dans la dimension du féminin -impossible de contourner cet aspect-là de son *parcours de vie*, le mythe de l'éternel féminin étant la cause et la conséquence de ce qu'elle est advenue au fil du temps. Sans avoir totalement déviée de cette route, la chevelure, devenue propriété d'un regard masculin expert et sans merci, a été perturbée dans son cheminement par les femmes elles-mêmes, celles qui, sorties de l'aveuglement de

²⁶¹ Sara Ahmed, *Vandalisme queer*, Éditions Burn Août, 2024, p. 4

l'intériorisation des normes patriarcales, se sont réveillées (les *wokes*) pour entamer une transformation significative de ce que le *féminin* est ou n'est pas et s'il existe. Toujours en cours, ce travail s'avère fastidieux si on le mène seule. Le courage dont font preuve des milliers de femmes pour bousculer des normes devenues obsolètes et mortifères mais toujours à l'œuvre est sans commune mesure. La tyrannie du silence est le premier fléau à combattre. Quand on sait que les femmes afghanes et iraniennes, sont en proie à une invisibilisation totale dans la sphère publique, quand on sait les violences que les femmes subissent partout sur la planète, bien souvent en toute impunité, il n'est plus question de se taire mais de vitupérer avec Audre Lorde (et maintenant aux côtés de Gisèle Pélicot) que nous ne sommes « pas seulement des victimes mais des guerrières. »²⁶² Les normes ne demandent qu'à être malmenées pour un *devenir* vitaliste et deleuzien, c'est-à-dire porteur de diagonales et tracés imprévus. Dans cette perspective, les *échevelures* gagnent du terrain grâce à toutes les *guérillères* devenues sujet collectif.

Ainsi, à travers le prisme des concepts mobilisés dans cette étude, certains rapprochements nous ont permis de penser notre sujet dans une approche non linéaire de la complexité. La chevelure des femmes reflète ici les multiples voix et récits qui composent le tissu social du monde et ce sont ces histoires qui nourrissent un militantisme polymorphe, inventif et sans peur, que nous qualifions ici positivement d'*échevelé*. La chevelure intuitive, oblique et mouvementée s'est faite féministe.

Malgré tout, le combat continue et les perspectives de travail sont nombreuses, d'autant que certaines problématiques relevant du corps des femmes se voient récupérées par des rhétoriques nationalistes racistes. En effet, le *fémonationalisme*, néologisme forgé par la sociologue Sara Farris²⁶³²⁶⁴, instrumentalise le féminisme à des fins politiques sous-tendues par la xénophobie et l'islamophobie. Le terme fémonationalisme, (créé à partir de nationalisme et fémocratie), s'inscrit dans une idéologie qui vise à rendre responsables les populations racisées des violences sexistes et sexuelles à l'encontre des femmes. Les rhétoriques fémonationalistes stigmatisent les banlieues populaires devenues berceaux de ces violences. Dans cette vision suprémaciste occidentale imprégnée de bonne conscience, dont le but est la reproduction des classes dominantes, la chevelure des femmes est un sujet central puisqu'elle cristallise les tensions autour du port du voile et de la burqa entre autres. « Du point de vue du racisme, il n'y

²⁶² Audre Lorde, in *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Elsa Dorlin (dir), L'Harmattan, 2008, p. 77

²⁶³ Sara Farris, *Fémonationalisme. Instrumentations racistes du féminisme*, Éditions Syllepse, 2022

a pas d'extérieur. Il n'y a que des gens qui devraient être comme nous, et dont le crime est de ne pas l'être. »²⁶⁵ Empruntée à Deleuze et Guattari, cette citation reflète bien l'idéologie féminationaliste à l'œuvre.

D'autres perspectives de travail se profilent, notamment autour de cette *fémocratie*, forme de féminisme d'État, porté par des féministes à l'intérieur d'institutions parfois les plus conservatrices, voire même au sein de l'Église ou de l'Armée. Ces fémocrates qualifiées d'*insiders*, par opposition à celles qui militent à l'extérieur, les *outsiders*, c'est-à-dire sur le terrain social, peuvent défendre des agendas qu'elles pensent militants depuis la sphère du pouvoir politique, culturel, intellectuel (Françoise Giroud, Monique Pelletier, Yvette Roudy, Martine Aubry, Marlène Schiappa, Caroline Fourest, Elizabeth Badinter, entre autres).

Pour l'heure, la chevelure des femmes est toujours en devenir et en advenir dans toutes déclinaisons possibles. Mouvementée, l'échevelure, dans un coming-out permanent, se radicalise en débordant le cadre du présent.

²⁶⁵ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 218

Bibliographie

- Bruno-Nassim Aboudrar, *Comment le voile est devenu musulman*, Flammarion, Champs - Essais, 2021
- Giorgio Agamben *Homo Sacer : Le pouvoir souverain et la vie nue*, Éditions du Seuil, 1997
- Sara Ahmed, *Vandalisme queer*, Éditions Burn Août, 2024
- Robert Anthelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, 1957
- Hannah Arendt - *Les origines du totalitarisme*, Gallimard, 1951
- Hanna Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Livre de Poche, 2020
- Marie France Auzépy, *Poils*, Ed. Pictum, 2014
- Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, Livre de poche, 1999
- Renaud Barbaras, *Le désir et le monde*, Hermann Éditeurs, 2016
- Charles Baudelaire, *Les fleurs du mal*, La chevelure, *Œuvres complètes I*, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1975
- Charles Baudelaire, *Le Spleen de Paris, Hémisphère dans une chevelure*, *Œuvres complètes I*, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1975
- Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe I*, Gallimard Folio Essai, 1949
- Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Gallimard, 1970
- Daphné Bédinadé, *La fabrique de la beauté ethnique. L'industrie cosmétique face au "mouvement naturel" : vers une recomposition des normes de beauté ?* Open Edition Journals, 51-2, 2020
- Walter Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Gallimard, 2000
- Hourya Bentouhami, « Phénoménologie politique du voile », in *Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone*, Revue Philosophiques, Vol. 44, n°2, 2017
- Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Quadrige, 2018
- Joice Berth, *Empowerment et féminisme noir*, Éditions Anacaona, 2019
- Emma Bigé, *Mouvementements*, Éditions La Découverte, 2023
- Pierre Bourdieu, « Préface » » in Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, De Boeck et Larcier, 1991

André Breton, *Union libre*, in recueil Clair de terre [1923], Poésie Gallimard, 1966

Christian Bromberger, *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, Bayard Éd., 2010

Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Éditions La Découverte, 2006

Judith Butler, *Le récit de soi*, PUF, 2007

Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, 2021

Michel de Certeau, Préface de *L'exploration du monde, une autre histoire des grandes découvertes*, Romain Bertrand (dir.), Éditions du Seuil, 2019

Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* (1950), Présence Africaine, 2004

Aimé Césaire, *Discours sur la Négritude* prononcé à l'Université Internationale de Floride le 26 février 1987

Chahla Chafiq, *Islam politique, sexe et genre*, PUF, 2011

Mona Chollet, *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*, Éditions Zones, 2018

Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, Éditions Galilée, Paris, 2010

Colette, *Claudine à l'école*, Albin Michel, 1977

Constance Debré, *Nom*, Flammarion, 2022

Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Ed. PUF, 1968

Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980

Wendy Delorme, *Devenir lionne*, Éditions JC Lattès, 2023

Christine Delphy, *L'ennemi principal. Préface Tome I*, Éditions Syllepse, 2013

Natalie Depraz, *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Armand Colin, 2012

Virginie Despentes, *King Kong Théorie*, Le Livre de poche, 2007

Rokhaya Diallo, *Afro !* Éditions les Arènes, 2015

Douce Dibondo, *La Charge raciale : vertige d'un silence écrasant*, Fayard, 2024

Georges Didi-Huberman, *Désirer désobéir. Ce qui nous soulève, Tome I*, Les Éditions de Minuit, 2019

Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, PUF, 2008

Elsa Dorlin (dir), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan, 2008

Elsa Dorlin, « Le grand strip-tease : féminisme, nationalisme et burqa en France ». *Ruptures postcoloniales Les nouveaux visages de la société française*, La Découverte, 2010

Elsa Dorlin (dir), *Feu ! Abécédaire des féminismes présents*, Éditions Libertalia, 2021

Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, 2016

Mounia El Kotni, « Cancer » in *Feu ! Abécédaire des féminismes présents*, Elsa Dorlin (dir), Éditions Libertalia, 2021

Paul Éluard, « Comprenne qui voudra », recueil *Au rendez-vous allemand*, 1944

Paul Éluard, *Capital de la douleur* [1926], Poésie Gallimard, 1966

Bernardine Evaristo, *Femme, fille, autre*, Éditions Globe, 2020

Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Point Essai, 1952

Franz Fanon, *L'an V de la révolution algérienne*, Éditions La Découverte, 2011

Silvia Federici, *Par-delà les frontières du corps*, Ed. Divergences, 2020

Mauro Fernandes, *De la beauté des cheveux crépus au racisme inconscient*, POD Editora, 2022

Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975

Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, Éditions Seuil/Gallimard, 2011

Michel Foucault, *Le corps utopique. Les hétérotopies*, Ed. Lignes, 2019

Sigmund Freud, *La tête de Méduse*, 1922

Camille Froidevaux-Metterie, *Le corps des femmes. La bataille de l'intime*, Éditions Points 2021

Camille Froidevaux-Metterie, *Qu'est-ce que le féminisme phénoménologique ?* », *Cités*, 2018/1 (N° 73)

Tristan Garcia, Masterclass organisée par Le Nouvel Obs, 2023

Goethe, *Faust*, GF Flammarion, 1964

Frédéric Gros, *Désobéir*, Flammarion, 2017

Émilie Hache, *Reclaim. Anthologie*, Éditions Cambourakis, 2016

Émilie Hallard, *Les corps incorruptibles*, Éditions Maria Inc., 2019

Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, Climat Essais, 2019

Donna Haraway, *Les savoirs situés : pour une pratique scientifique partielle et relationnelle*, Éditions EMS, 2023

bell hooks, in *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, (dir. Elsa Dorlin), L'Harmattan, 2008

Victor Hugo, *Les misérables*, Tome I, Classique Livre de poche, 1998

Søren Kierkegaard, *Journal du séducteur*, 1843

Laetitia Ky, *Love & Justice, A journey of empowerment, activism and embracing black beauty*, Ed. EPA, 2022

Asma Lamrabet, « Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane », in *Féminismes islamiques* de Zahra Ali, La Fabrique Éditions, 2020

Claude Lanzmann, *Shoah*, Fim documentaire, 1985

Guillaume Le Blanc, *Les maladies de l'homme normal*, Éditions du Passant, 2004

Edmond Le Blant, *Quelques notes d'archéologie sur la chevelure féminine*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 32^e année, N. 5, 1888

Ursula Le Guin, *Théorie de la fiction-panier*, 2018

Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972

Audre Lorde, *Sister Outsider*, Éditions Mamamelis, 2018

Saba Mahmood, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, La Découverte, 2009

Chowra Makarami, *Femme, Vie, Liberté !*, Éditions La Découverte, 2023

Mélinée Manouchian, *Manouchian*, Les Éditeurs français réunis, 1974

Iris Marion Young, *On Female body experience*, Oxford University Press, 2005

Guy de Maupassant, *La parure et autres nouvelles*, Le livre de poche, 1995

Achille Mbembe, « Necropolitics », *Public Culture*, vol. 15, n° 1, 1^{er} janvier 2003

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1976

Charles W. Mills, *Le contrat racial*, Éditions Mémoire d'encrier, 2023

Nietzsche , *Naissance de la tragédie*

Novalis, *Le monde doit être romantisé*, Éd. Allia, 2002

Novalis, *Henri d'Ofterdingen*, Paris, Gallimard, 2011

Novalis, *Henri d'Ofterdingen*, Paris, Gallimard, 2011

Ovide, *L'art d'aimer*, III vers 123-125, 163-168 et 190-192, Paris, Les Belles Lettres, 1924

Kobena Mercer, « Black hair / Style politic », *New Formations*, n° 3, Hiver 1987

Léonora Miano, *Blues pour Élise*, Plon, 2010

Michelle Perrot, *Mon histoire des femmes*, Éditions du Seuil 2006

Joanna Pitman, *Les blondes. Une drôle d'histoire, d'Aphrodite à Madonna*, Autrement, 2005

Platon, *Le Banquet*, 202d, Éditions Hatier, 2007

Jean-François Pradeau, *Histoire de la philosophie*, Éditions du Seuil, 2009

Properce, *Élégies*, Livre II, Paris, Les belles Lettres, 1968

Maria Puig de la Bellacasa, *Politiques féministes et construction des savoirs. "Penser nous devons" !*, L'Harmattan, 2013

Chil Rajchman, *Je suis le dernier juif. Treblinka (1942-1943)*, Éditions des Arènes, 2009

Frédéric Regard, préface de l'essai d'Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, Éditions Galilée, 2010

Djamila Ribeiro, *Petit manuel antiraciste et féministe*, Éditions Anacaona, 2020

Yannick Ripa, « La tonte purificatrice des républicaines pendant la guerre civile espagnole », *Cahiers de l'IHTP*, n° 31 « Identités féminines et violences politiques (1936-1946)

Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*. La découverte, 2018

Kristin Denise Rowe, *The Black Beauty Effect*, docusérie, Face Forward Productions, 2022

Françoise Sagan, *Un sang d'aquarelle*, Gallimard, 1987

Edward Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 1980

Saint-Paul, *Première épître aux Corinthiens, II : 2-16* ,Traduction Œcuménique de la Bible, édition intégrale de l'Ancien et Nouveau Testaments, Paris, Cerf/Les bergers et les mages, 1976

François Salignac de La Mothe-Fénelon, *De l'éducation des filles*, chapitre X : « La vanité de la beauté et des ajustements », dans *Œuvres*, tome I, édition établie par Jacques Le Brun, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1983

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 2017

Joan W. Scott, *La politique du voile*, Éditions Amsterdam, 2017

Georg Simmel, *La Parure*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2021

Juliette Sméralda, *Peau noire, cheveu crépu, l'histoire d'une aliénation*, Éditions Jasor, 2014

Baruch Spinoza, *Éthique*, Gallimard, 2007

Emma Tarlo, *Racial hair : the persistence and resistance of a category*, Journal of the Royal Anthropological Institute, volume 25, juin 2019

Tertullien, *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*, II, 6, 1 et II, 7, 2. Paris, Éditions du Cerf, 1971

Tertullien, *Le voile des vierges*, Éditions du Cerf, 1997

Lucette Valensi, *L'islamiste, la femme, le voile et le Coran*, L'histoire n°281, novembre 2003

Thorsten Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, Gallimard, 1970

Fabrice Virgili, *La France virile. Les femmes tondues à la Libération*, Éditions Payot, 2019

Rodney William, *L'appropriation culturelle*, Éditions Anacaona, 2020

Monique Wittig, *La pensée straight*, Éditions Amsterdam, 2018

Alice Zeniter, *Je suis une fille sans histoire*, L'Arche Éditeur, 2021

Émile Zola, *Nana*, Éditions GF Flammarion, Paris, 2000

ANNEXES

Annexe 1 :

Poème de Charles Baudelaire, *La chevelure*, « Spleen et idéal », Les Fleurs du mal, 1861

*Ô toison, moutonnant jusque sur l'encolure !
Ô boucles ! Ô parfum chargé de nonchaloir !
Extase ! Pour peupler ce soir l'alcôve obscure
Des souvenirs dormant dans cette chevelure,
Je la veux agiter dans l'air comme un mouchoir !*

La langoureuse Asie et la brûlante Afrique,
Tout un monde lointain, absent, presque défunt,
Vit dans tes profondeurs, forêt aromatique !
Comme d'autres esprits voguent sur la musique,
Le mien, ô mon amour ! nage sur ton parfum.

J'irai là-bas où l'arbre et l'homme, pleins de sève,
Se pâment longuement sous l'ardeur des climats ;
Fortes tresses, soyez la houle qui m'enlève !
Tu contiens, mer d'ébène, un éblouissant rêve
De voiles, de rameurs, de flammes et de mâts :

Un port retentissant où mon âme peut boire
A grands flots le parfum, le son et la couleur ;
Où les vaisseaux, glissant dans l'or et dans la moire,
Ouvrent leurs vastes bras pour embrasser la gloire
D'un ciel pur où frémit l'éternelle chaleur.

Je plongerai ma tête amoureuse d'ivresse
Dans ce noir océan où l'autre est enfermé ;
Et mon esprit subtil que le roulis caresse
Saura vous retrouver, ô féconde paresse,
Infinis bercements du loisir embaumé !

Cheveux bleus, pavillon de ténèbres tendues,
Vous me rendez l'azur du ciel immense et rond ;
Sur les bords duvetés de vos mèches tordues
Je m'enivre ardemment des senteurs confondues
De l'huile de coco, du musc et du goudron.

Longtemps ! toujours ! ma main dans ta crinière lourde
Sèmera le rubis, la perle et le saphir,
Afin qu'à mon désir tu ne sois jamais sourde !
N'es-tu pas l'oasis où je rêve, et la gourde
Où je hume à longs traits le vin du souvenir ?

Annexe 2 :

Charles Baudelaire, « Un hémisphère dans une chevelure », recueil *Le Spleen de Paris*,

Laisse-moi respirer longtemps, longtemps, l'odeur de tes cheveux, y plonger tout mon visage, comme un homme altéré dans l'eau d'une source, et les agiter avec ma main comme un mouchoir odorant, pour secouer des souvenirs dans l'air.

Si tu pouvais savoir tout ce que je vois ! tout ce que je sens ! tout ce que j'entends dans tes cheveux ! Mon âme voyage sur le parfum comme l'âme des autres hommes sur la musique.

Tes cheveux contiennent tout un rêve, plein de voilures et de mâtures ; ils contiennent de grandes mers dont les moussons me portent vers de charmants climats, où l'espace est plus bleu et plus profond, où l'atmosphère est parfumée par les fruits, par les feuilles et par la peau humaine.

Dans l'océan de ta chevelure, j'entrevois un port fourmillant de chants mélancoliques, d'hommes vigoureux de toutes nations et de navires de toutes formes découpant leurs architectures fines et compliquées sur un ciel immense où se prélassent l'éternelle chaleur.

Dans les caresses de ta chevelure, je retrouve les langueurs des longues heures passées sur un divan, dans la chambre d'un beau navire, bercées par le roulis imperceptible du port, entre les pots de fleurs et les gargoulettes rafraîchissantes.

Dans l'ardent foyer de ta chevelure, je respire l'odeur du tabac mêlé à l'opium et au sucre ; dans la nuit de ta chevelure, je vois resplendir l'infini de l'azur tropical ; sur les rivages duvetés de ta chevelure je m'enivre des odeurs combinées du goudron, du musc et de l'huile de coco.

Laisse-moi mordre longtemps tes tresses lourdes et noires. Quand je mordille tes cheveux élastiques et rebelles, il me semble que je mange des souvenirs.

Annexe 3 :

Poème de Paul Éluard , « Comprenne qui voudra », recueil *Au rendez-vous allemand*, 1944

Comprenne qui voudra
Moi mon remords ce fut
La malheureuse qui resta
Sur le pavé
La victime raisonnable
À la robe déchirée
Au regard d'enfant perdue
Découronnée défigurée
Celle qui ressemble aux morts
Qui sont morts pour être aimés

Une fille faite pour un bouquet
Et couverte
Du noir crachat des ténèbres

Une fille galante
Comme une aurore de premier mai
La plus aimable bête

Souillée et qui n'a pas compris
Qu'elle est souillée
Une bête prise au piège
Des amateurs de beauté

Et ma mère la femme
Voudrait bien dorloter
Cette image idéale
De son malheur sur terre.

Annexe 4 : Poème d'André Breton, « L'union libre », recueil *Clair de terre* [1923], Poésie Gallimard, 1966

Ma femme à la chevelure de feu de bois
Aux pensées d'éclairs de chaleur
A la taille de sablier
Ma femme à la taille de loutre entre les
dents du tigre
Ma femme à la bouche de cocarde et de
bouquet d'étoiles de
dernière grandeur
Aux dents d'empreintes de souris blanche
sur la terre blanche
A la langue d'ambre et de verre frottés
Ma femme à la langue d'hostie poignardée
A la langue de poupée qui ouvre et ferme
les yeux
A la langue de pierre incroyable
Ma femme aux cils de bâtons d'écriture
d'enfant
Aux sourcils de bord de nid d'hirondelle
Ma femme aux tempes d'ardoise de toit de
serre
Et de buée aux vitres
Ma femme aux épaules de
Champagne
Et de fontaine à têtes de dauphins sous la
glace
Ma femme aux poignets d'allumettes
Ma femme aux doigts de hasard et d'as de
cœur
Aux doigts de foin coupé
Ma femme aux aisselles de martre et de
fênes
De nuit de la
Saint-Jean
De troène et de nid de scalares
Aux bras d'écume de mer et d'écluse
Et de mélange du blé et du moulin
Ma femme aux jambes de fusée
Aux mouvements d'horlogerie et de
désespoir
Ma femme aux mollets de moelle de
sureau
Ma femme aux pieds d'initiales
Aux pieds de trousseaux de clefs aux pieds
de calfats qui boivent
Ma femme au cou d'orge imperlé
Ma femme à la gorge de

Val d'or
De rendez-vous dans le lit même du torrent
Aux seins de nuit

Ma femme aux seins de taupinière marine
Ma femme aux seins de creuset du rubis
Aux seins de spectre de la rose sous la
rosée
Ma femme au ventre de dépliement
d'éventail des jours
Au ventre de griffe géante
Ma femme au dos d'oiseau qui fuit vertical
Au dos de vif-argent
Au dos de lumière

A la nuque de pierre roulée et de craie
mouillée
Et de chute d'un verre dans lequel on vient
de boire
Ma femme aux hanches de nacelle
Aux hanches de lustre et de pennes de
flèche
Et de tiges de plumes de paon blanc
De balance insensible
Ma femme aux fesses de grès et d'amiante
Ma femme aux fesses de dos de cygne
Ma femme aux fesses de printemps
Au sexe de glaïeul

Ma femme au sexe de placer et
d'ornithorynque
Ma femme au sexe d'algue et de bonbons
anciens
Ma femme au sexe de miroir
Ma femme aux yeux pleins de larmes
Aux yeux de panoplie violette et d'aiguille
aimantée
Ma femme aux yeux de savane
Ma femme aux yeux d'eau pour boire en
prison
Ma femme aux yeux de bois toujours sous
la hache
Aux yeux de niveau d'eau de niveau d'air
de terre

Annexe 5 : Traduction du chapitre 3 de l'essai de l'auteur brésilien : Mauro Fernandes, *Da beleza dos cabelos crespos ao racismo inconsciente*, Pod Editora, 2022

De la beauté des cheveux crépus au racisme inconscient

Chapitre 3 : Les cheveux dans la construction de l'identité de la femme

Dialogue introductif :

Chercheur : Quel est le style de cheveux que vous trouvez le plus joli ? Lisse ou crépu ?

Élève Amanda : Crépu

Élève Betânia : Crépu.

Elève Carmem Lucia : Crépu

Élève Débora: Lisse

Chercheur s'adressant à toutes les élèves : Pourquoi alors vous vous lissez les cheveux ?

Élève Amanda : C'est la mode, comme tout le monde utilise le formol pour avoir de beaux cheveux, je le fais aussi !

Élève Betânia : Moi aussi, sauf que je l'ai regretté.

Chercheur : Maintenant, la mode revendiquée par les artistes noires est d'assumer les cheveux crépus, qu'est-ce que vous en pensez ?

Élève Amanda : Je trouve ça beau

Élève Betânia : C'est beau !

Élève Carmem Lucia : Moi aussi je trouve ça beau.

Chercheur: Vous allez garder vos cheveux crépus comme elles ?

Elève Amanda : Non, maintenant grâce au formol, ils ne sont plus crépus

Élève Débora: Je n'aime pas, avec mon visage, ce serait horrible.

Élève Talita: Moi j'aime beaucoup les cheveux bouclés

Chercheur : Vous trouvez ça beau mais vous ne voulez pas avoir ce genre de coiffure ? Pourquoi ?

Élève Amanda : Ma mère m'influence beaucoup car elle me dit qu'il faut que je me lisse les cheveux.

Ce chapitre intitulé « Les cheveux dans la construction de l'identité de la femme » est la continuité des discussions antérieures qui abordent spécifiquement l'importance des cheveux dans la construction de l'identité de la femme afro-descendante.

Il est possible de classer les modes et les manières d'envisager les cheveux en faisant référence à ce que Marcel Mauss (2003) a appelé des *techniques du corps*. Pour l'auteur, dans l'art d'utiliser le corps prédomine l'influence de l'éducation. Les enfants, en particulier, imitent

mieux les pratiques des personnes en qui ils ont confiance, qu'ils admirent ou qui ont de l'autorité sur eux. Nous voyons que le témoignage de l'élève interviewée confirme la théorie de Marcel Mauss : *Vous trouvez ça beau mais vous ne voulez pas avoir ce genre de coiffure ? Pourquoi ? — Ma mère m'influence beaucoup car elle me dit qu'il faut que je me lisse les cheveux.*

L'acte imitateur s'impose de l'extérieur vers l'intérieur, en accord avec l'élément social, psychologique et biologique et de façon immuable.

Dans cette analyse, il est nécessaire de faire une triple observation de *l'homme total*. Deux choses sont immédiatement visibles à partir de cette notion de techniques du corps, elles se divisent et varient en fonction du sexe et de l'âge. Les différences sont donc marquantes dans la construction des identités du masculin et du féminin ainsi que les différences entre jeunes et adultes. Maintenant, voyons ce que pense Fischer :

Fischer (1986) a défendu, comme Schilder (1999), que l'organisation de l'image corporelle est multidimensionnelle ... il est nécessaire d'avoir à l'esprit que l'objet d'étude en question parle d'une expérience et qu'il s'agit seulement d'un aspect se référant au phénomène corporel. (Ribeiro, Tavares, 2011, p 86).

Au-delà de l'augmentation des indices éducationnels, construire une estime de soi positive est une autre étape importante pour que la femme noire conquière sa dignité, car se percevoir comme belle devant le miroir est fondamental dans la construction de son image corporelle et dans la reconstruction de son identité. Pour cela, son corps a besoin d'être encore plus valorisé, pas seulement pour ses courbes, mais aussi pour une autre forme d'expression qui nie ou réaffirme sa beauté : ses cheveux.

La femme brésilienne a besoin de construire un concept de beauté pour les cheveux crépus et déconstruire de l'imaginaire collectif l'idée qu'ils sont *mauvais* ou moches. Pour les femmes en général, les cheveux sont l'une des principales expressions de la beauté. Comme les cheveux crépus ne sont pas considérés comme jolis, la femme noire ajoute un nouvel élément de négation dans la formation de son image corporelle et de son identité, elle a donc peu de possibilités de reconstruire le concept d'avoir de bons et beaux cheveux.

Il est nécessaire de rappeler que la beauté ou la laideur des femmes n'est pas quelque chose d'innée, mais bien un standard social et historiquement construit. Il faut se rappeler que la perception du jury a changé après que le concours de Miss Univers ait été remis en question à cause de ses standards uniques de beauté correspondant au type européen.

A partir de là, les femmes asiatiques, indigènes et africaines se sont retrouvées régulièrement parmi les finalistes, la dernière lauréate en date étant l'Angolaise Leila Lopes. La beauté n'est pas seulement une donnée biologique comme pense la majorité des gens. Les femmes africaines ou asiatiques ne sont pas devenues plus jolies ou plus moches, ce qui a changé c'est la perception du jury. Elle est construite à partir des éléments ou des traits corporels que chaque société choisit pour composer ses standards de beauté.

La perception de la beauté noire et métisse doit être (re)construite chez les brésiliens afin que l'on n'ait pas besoin de *devenir blanc* pour être considéré comme beau. Quand la femme européenne, en particulier la femme française, adopte les cheveux courts, c'est chic, mais quand la chanteuse brésilienne Elis Regina, dans les années 1970, apparaît les cheveux courts, c'est un scandale. Dans ces années-là, les cheveux style *Black Power* étaient déjà considérés comme beaux par la jeunesse. La coupe Mohican, elle, était perçue comme étrange, assimilée à une culture sauvage indigène et pourtant aujourd'hui elle est devenue à la mode chez les jeunes.

Innocentes en apparence, les paroles de la chanson ci-après ont, durant de nombreuses années, exprimé ou participé à la négation du droit des femmes noires à être considérées comme belles :

*Noire aux cheveux durs
Noire aux cheveux durs, quel peigne coiffe tes cheveux ?
Ondulés permanents. Tes cheveux sont comme ceux d'une sirène
Et la question qui vient à l'esprit
Quel est le peigne qui te coiffe ?
Quand tu entres dans la ronde. Ton corps vacille.
Ma noire, mon amour
Quel est le peigne qui te coiffe ?
Tes cheveux sont des choux-fleurs. Il y a un je ne sais quoi qui me donne le vertige
Ma noire, mon amour
Quel est le peigne qui te coiffe ?
Mis en plis avec le fer et le feu. Il ne se défait pas, même dans le sable
Ils se baignent à Botafogo
Quel est le peigne qui te coiffe ?
Noire aux cheveux durs, (Oh, ma nega) Quel est le peigne qui te coiffe ?
Nega aux cheveux durs, quel est le peigne qui te coiffe ?
Quel est le peigne qui te coiffe ? Oh ma noire !*

Les paroles de cette chanson révèlent plusieurs points qui ont déjà été abordés dans ce chapitre et dans le précédent. Tout d'abord, le fait qu'une personne puisse *discriminer* son partenaire, même s'il l'aime, mais aussi de manière plus explicite le fait que cette discrimination des femmes noires par les cheveux soit quelque chose de banal et de normal, voire une simple

plaisanterie. Jusque-là, tout cela était normal jusqu'aux dénonciations véhémentes du Mouvement Noir dans les années 1980 où ce phénomène a commencé à s'atténuer avec la loi Caôe et les dénonciations du Mouvement Noir.

Une autre *marchinha*²⁶⁶ de Lamartine Babo²⁶⁷ reprend les mêmes thèmes : un homme blanc est amoureux d'une mulâtre, mais renie et rejette sa couleur et ses cheveux.

*Tes cheveux ne trompent personne, mulâtresse
Parce que tu as la couleur dans la peau
Mais comme la couleur n'est pas contagieuse
Mulâtresse, je veux bien ton amour
Tu as la saveur de ce pays. Ton âme est de couleur indigo
Petite mulâtresse, mon amour
On m'a nommé lieutenant pour intervenir en ta faveur*

Porté par le succès de la chanson *O teu cabelo não Nega, Mulata*, Lamartine Babo enregistre *Linda Morena*. Bien que le but conscient de l'auteur ait été de glorifier la femme brésilienne, son inconscient le trahit. Alors qu'il porte aux nues la mulâtresse, il la *discrimine* également en disant : *Mais comme la couleur n'est pas contagieuse, mulâtresse, je veux bien ton amour*. Avec la *Morena*²⁶⁸ (Lamartine Babo, *Linda Morena* -Belle brune-, chanson 1932), ce n'est pas la même chose puisque celle-ci est considérée par certains artistes modernes comme la femme brésilienne idéale.

*Belle brune, brune,
Brune qui me fait mal
La pleine lune qui brille si fort
Ne brille pas autant que ton regard.
Tu es une brune, une grande petite fille,
Il n'y a pas un homme blanc qui ne perde pas la tête
Où que tu ailles
Parfois on te gifle mais tout le monde veut ton sourire*

Dans la chanson suivante, Braguinha, un autre auteur, reprend la formule de Lamartine Babo et la chanson *Linda Lourinha* est également un succès. Dans ce cas néanmoins, il inclut la femme blanche dans la construction de l'image de la femme brésilienne. Pour d'autres courants, la femme brésilienne est un mélange des trois races.

Linda Lourinha

²⁶⁶Musique populaire Brésilienne

²⁶⁷ Voir : <https://www.youtube.com/watch?v=WW1rz-cvOMw>

²⁶⁸Femme aux cheveux noirs ou bruns et généralement au teint de peau plus foncé que les blanches

*Blonde, blonde. Avec des yeux cristallins,
Cette fois à la place de la brune.
Tu seras la reine de mon carnaval !
Poupée blonde. Tu viens d'un autre pays,
Tu viens d'Angleterre. Tu viens de Paris, je veux te donner mon amour plus chaud que
le soleil brûlant de ce pays qui est le mien !
Belle blonde, tes yeux sont si clairs. D'un bleu aussi rare qu'un ciel indigo.
Mais tes joues vont devenir brunes. Comme les petites filles de mon Brésil !*

Dans la chanson *Linda Lourinha*, non seulement ses cheveux sont magnifiques, mais ses yeux cristallins sont également loués, car elle n'est pas considérée comme brésilienne même si « ses joues vont devenir brunes comme celles des petites filles de ce Brésil qui est le mien ». Ce n'est pas un hasard si le Brésil s'inscrit dans une culture de femmes blanches qui prennent le soleil sur les plages en été. Sous l'influence d'une grande partie du mouvement moderniste, la brune (*morena*) était considérée comme la vraie femme brésilienne, puisqu'elle descendait des Indigènes. En plus de célébrer les femmes brésiliennes, les *marchinhas* témoignent également de la recherche d'une identité pour ces femmes ainsi que d'une identité nationale -ce qui remonte à la Semaine de l'Art Moderne (Sao Paulo, 1922).

Historiquement, on peut constater que les diverses tentatives de construction d'une identité nationale incluent la construction de l'identité des femmes. La femme brésilienne fait donc partie des images d'Épinal du Brésil qui sont vendues aux étrangers. Cependant, tout en vendant la mulâtre, la métisse et la *morena*, il serait inutile de vendre la blonde à l'Européen, car il possède déjà l'originale. C'est la contradiction entre le mythe des trois races et le mythe de la blancheur. Être blanc au Brésil est un mythe aux yeux des Européens. Pour eux, nous sommes des métis latins.

Les *marchinhas* marquent un moment historique et peuvent être perçues sous différents angles. Dans le contexte en question, on peut aussi voir l'image d'une femme encore innocente, très différente de celles qui représentent la période qui a suivi les mouvements féministes dans lesquels les femmes ont revendiqué entre autres la liberté sexuelle. Bien que la femme mulâtre portait déjà la sexualité dans son identité sociale, avec les *Mulatos* de Sargentelli, cette sexualité a été publiquement accentuée et, dans le sillage du féminisme et du développement des médias, cette image sexualisée a été étendue aux femmes blanches qui étaient jusqu'alors considérées comme pudiques - bonnes pour le mariage -, reconstruisant ainsi l'image de l'identité de la femme brésilienne en général.

Dans ce nouveau contexte historique, plutôt que de contester l'utilisation de la sexualité dans la reconstruction de leur image par les médias, les femmes ont essayé d'en profiter afin de

chercher à s'affranchir financièrement des hommes. En vendant l'image de leur corps et de leur sexualité, elles sont devenues une marchandise, ce qui littéralement était une bonne affaire puisqu'elle générait toutes sortes de publicités, de programmes télévisés et de magazines masculins comme *Playboy* par exemple.

Si l'on compare les quatre *marchinhas*, les deux qui se réfèrent aux femmes noires contiennent un propos discriminatoire qui dépasse l'imagination de leurs auteurs. La phrase : « *Nega do cabelo duro, Qual é o pente que te penteia ?* »²⁶⁹ a traversé les générations véhiculant une image d'infériorité de la chevelure des femmes noires, qui fait encore aujourd'hui l'objet de mauvaises blagues de la part des enfants à l'école. Ce qu'on retrouve dans les paroles d'élèves comme Betânia : "Elle a les cheveux *durs*, elle a des poux, et... ». Et Carmem Lúcia : « Tes cheveux sont *durs*, les miens sont soyeux. »

Ces chansons restent dans l'imaginaire collectif en raison de leur succès retentissant. Elles sont plus vivantes dans la mémoire orale du peuple brésilien que les chansons sur les brunes et les blondes, précisément parce que leur contenu est raciste et qu'elles alimentent l'inconscient des Brésiliens. Alors que nous disposons actuellement de lois antiracistes, elles sont toujours « autorisées au carnaval », parce que c'est une période où les désirs inconscients sont tolérés, mais aussi parce qu'il ne faut pas effacer notre histoire.

Selon Merleau-Ponty, « il n'y a pas un mot, un geste humain, même distrait ou habituel, qui n'ait un sens ». Ces *marchinhas* sont porteuses des significations sociales les plus profondes de l'histoire des femmes noires brésiliennes.

Récemment, le clown Tiririca a enregistré une chanson avec le slogan « *Miss deprimente* », qui a pour paroles : « *Regarde, regarde ses cheveux, on dirait du Bombril*²⁷⁰ après avoir poncé une casserole », essayant-là de renouer avec le succès des *marchinhas*, bien que le Mouvement Noir s'y soit fortement opposé et l'ait poursuivi en justice, tout comme la maison de disques Sony Music.

Les lois antiracistes ont joué un rôle important dans la lutte contre les attitudes explicites de grande envergure qui sapent l'identité noire, mais elles ne suffisent pas à combattre la micro-discrimination quotidienne et le racisme structurel inconscient, qui continue à reproduire l'imaginaire social hérité de la période esclavagiste selon lequel les noirs sont inférieurs.

Ce n'est pas un hasard si, à cette époque de l'histoire, les femmes noires ont commencé

²⁶⁹ Noire aux cheveux durs, quel peigne coiffe tes cheveux ?

²⁷⁰ Le Bombril est une éponge faite de fils de fer utilisée pour laver les casseroles.

à se peigner les cheveux au fer à repasser, en essayant de les lisser pour qu'ils ressemblent à la chevelure soyeuse de la femme *morena*. Lorsqu'on interrogeait une femme fille de blancs et de noirs sur sa couleur, elle répondait qu'elle était *morena*, car elle avait honte de sa couleur et de ses cheveux. Par conséquent, la construction de l'identité mulâtre adoucit la discrimination à l'égard des femmes noires - reléguant leur couleur et lissant leurs cheveux :

Les gestes, considérés comme bio-culturels expriment notre propre vie individuelle et collective parce qu'ils ont une signification historique. Formant le langage du corps, les gestes nous permettent d'exprimer (certains) symboles et d'en cacher d'autres [...]. Ils impliquent le corps, la nature et la culture [...] (Mendes et Nobrega, 2009, p. 2-3).

Après le fer à repasser, il y a eu le henné et divers appareils jusqu'au sèche-cheveux actuel, suivi du défrisage au formol et de la teinture pour devenir blonde. Après avoir lissé et coloré leurs cheveux en blond, de nombreuses femmes métisses se déclarent blanches. Il semble que l'idéologie de la blancheur, dans sa version féminine, soit tatouée sur leur propre corps, reconstruisant ainsi leur image corporelle. Dans les années 70, une alternative idéologique est apparue, cherchant une manière plus digne de reconstruire l'identité noire : le mouvement Black Power. La mise en valeur de cheveux naturellement bouclés, pratique qui a émergé aux États-Unis, visait à construire une esthétique différente pour les noirs, en abandonnant le défrisage et en essayant de déconstruire l'idéologie de la blancheur. Cependant, lorsqu'il a été massivement absorbé par la jeunesse noire brésilienne, il a pris une connotation rebelle et branchée, masquant ainsi son contenu idéologique original.

Toute personne âgée de plus de 40 ans sait que dans les années 1970, plus le Black Power était fort, plus on était respecté par ses pairs. La première personnalité à adopter le look crépu a été Toni Tornado, puis Tim Maia. Tous deux vivaient aux États-Unis depuis un certain temps. L'actrice Zezé Mota raconte que lorsqu'elle a visité ce pays à l'époque, elle a vu des noirs porter des cheveux naturels, elle est rentrée à l'hôtel, s'est passé la tête sous la douche et a ressenti comme une libération. La vague s'est tellement répandue au Brésil que ce look est devenu un symbole de modernité, et pas seulement pour les noirs. Jô Soares, Marcos Paulo, Roberto et Erasmo Carlos (chanteurs) l'avaient tous adopté. Jusqu'à ce que, à la mi-1974, Paulo César, joueur de Flamengo et de l'équipe nationale brésilienne, innove en colorant son noir avec des noix de cajou. Il a même gagné le surnom de Paulo César Caju (Lourenço et Oliveira, 2012).

Le style de cheveux Black Power dans les années 70, dont les icônes étaient les footballeurs Paulo César et Jairzinho et les chanteurs Jair Rodrigues et Tony Tornado, a rapidement été adopté bien plus par les hommes que par les femmes qui, pour la plupart, n'ont pas adhéré à la mode et ont continué à se lisser les cheveux. Les années 80 ont vu l'émergence

du mouvement rastafari, avec ses cheveux naturellement tressés (dreadlocks). Ce mouvement, né en Éthiopie dans la volonté de réaffirmer l'indépendance culturelle vis-à-vis de l'Europe, a acquis une visibilité mondiale en Jamaïque grâce au chanteur de reggae Bob Marley.

Au Brésil, le mouvement a gagné le soutien des adeptes du reggae et le style des tresses s'est également largement propagé parmi les activistes du Mouvement Noir comme une nouvelle proposition esthétique pour les cheveux frisés, celle-ci venant déconstruire l'idéologie de la blancheur. Au début, les tresses de style rastafari étaient davantage l'apanage des hommes, mais les femmes se sont réapproprié le style en rajoutant des tresses en nylon à leurs cheveux naturels. Ce changement esthétique a entraîné une augmentation significative du nombre d'adeptes de la tresse de cheveux qui est devenue à la mode pour une proportion importante de femmes noires, bien qu'elle ait partiellement perdu son objectif politico-idéologique.

En revanche, le *Movimento da Beleza dos Crespos*²⁷¹ a eu une portée plus large que les autres en raison de trois facteurs importants : tout d'abord parce qu'il portait à la fois deux revendications : contre le racisme et contre le machisme ; ensuite parce qu'il dépassait les limites du Mouvement Noir et du mouvement féministe en atteignant des segments de la société qui étaient réfractaires à ces mouvements politiques, à savoir les filles mulâtres et métisses qui lissaient généralement leurs cheveux et s'identifiaient comme *blanches ou brunes* et niaient leur ascendance africaine ; et enfin parce qu'il ravivait un concept de beauté important pour les femmes noires. Historiquement, les cheveux des femmes noires étaient considérés comme *durs, laids et mauvais*, et ils sont transformés en cheveux bouclés, bons et beaux, ce qui permet au *Movimento da Beleza dos Crespos* de dépasser les limites des mouvements politiques et de s'apparenter aux mouvements de mode.

3.1. Le *Tchan* du mulâtre et le rêve de Carla Perez

Il convient de rappeler que les changements socio-historiques ne se produisent pas de façon linéaire, mais sont pleins de contradictions, d'idéologies et de contre-idéologies qui se disputent l'espace politique, la portée des voix et des images, bref, le pouvoir. Ainsi, nous avons également essuyé des revers dans la construction des mythes télévisuels, basés sur le phénotype européen nordique, blond aux yeux clairs, très éloigné du phénotype brésilien, comme dans les cas de Xuxa et d'Angélica²⁷².

²⁷¹ Mouvement pour la beauté des cheveux crépus

²⁷² Présentatrices célèbres de la télévision brésilienne

Le troisième exemple éclairant notre propos est celui de Carla Perez du groupe *É o Tchan*, l'un des groupes musicaux noirs qui a connu le plus grand succès médiatique au Brésil, atteignant la barre des cinq millions de disques vendus, associant une musique érotique équivoque à des danses libidineuses, une formule déjà expérimentée par les membres de l'ancien groupe *É o Tchan* qui n'a peut-être jamais réalisé à quel point il avait changé l'histoire du mythe de la *Mulata Brasileira*.

Cette image s'est construite depuis le Brésil colonial, quand les seigneurs de l'*Engenho*²⁷³ disaient que « les femmes blanches étaient bonnes à marier, les femmes noires bonnes à cuisiner et les femmes mulâtres bonnes au lit », en passant par Gilberto Freyre, l'un de nos plus grands écrivains ayant fait l'éloge de la mulâtresse dans ses écrits en prose parus dans le monde entier avec l'ouvrage *Casa Grande e Senzala*, cité en référence par le Frente Negra²⁷⁴ lors des concours de beauté noire des années 30 et 40, pour arriver sur le devant de la scène avec *As Mulatas do Sargentele*²⁷⁵ dans les années 60 et 70, et enfin être vendue aux gringos pendant les périodes de carnaval comme la plus noble marchandise brésilienne, c'est-à-dire « la femme la plus chaude du monde ».

Un mythe est un mythe, en cela il n'a pas besoin d'être vrai, mais rien ne l'empêche de révéler une part de vérité qui peut être constamment réinvestie par le rite. Si l'on considère que, jusqu'au XIX^{ème} siècle, les femmes blanches européennes étaient sous le joug de l'Église catholique qui prêchait que le sexe était un péché et ne devait être pratiqué que pour procréer et non pour le plaisir, il n'est pas étonnant que Sigmund Freud ait trouvé nombre d'entre elles souffrant de frigidité dans ses premières études sur la psychanalyse. Contrairement aux Indiens et aux Africains qui portaient très peu de vêtements dans leur environnement culturel, ce qui n'était pas tabou, le sexe pouvait également être source de plaisir. Les propriétaires de plantations avaient probablement plus de plaisir avec les mulâtres qu'avec les femmes blanches.

Le groupe *É o Tchan*, en moins de 10 ans de succès médiatique, a considérablement déconstruit l'une des rares avancées sociales positives des femmes noires et mulâtres dans la société brésilienne du XX^{ème} siècle, la place *naturelle* de la mulâtre ayant toujours été dans la cuisine de « Madame ». Être mulâtre signifiait être sexy, bonne au lit, la véritable femme brésilienne étant notre principal produit d'exportation, la représentante de la race à valoriser ; la seule femme capable de bouger, de se balancer et de danser la samba, dotée d'une peau mixte

²⁷³ Usine et plantation sucrière au Brésil

²⁷⁴ Créé en octobre 1931 dans la ville de São Paulo, le Front Noir brésilien (FNB) a été l'une des premières organisations du XX^e siècle à revendiquer l'égalité des droits et la participation des noirs à la société brésilienne.

²⁷⁵ Spectacle de télévision

blanche et noire et, dans certains États, d'un soupçon de mélange indigène. Et ce, jusqu'à ce que le groupe *É o Tchan* fasse de Carla Perez un mythe avec la complicité des médias.

En 1985, un groupe musical appelé *Gera Samba*, avaient pour membres de départ *Beto Jamaica, Compadre Washington, Jacaré et Débora Brasil*. Après l'énorme succès de la chanson *É o Tchan*, le groupe finit par changer son nom pour celui de la chanson. Dans la première composition du groupe, tous les membres étaient noirs et, lorsqu'ils ont compris que leur succès retentissant était en grande partie dû à la danse, le groupe a décidé d'élargir le nombre de danseurs. Le succès du groupe grandit encore grâce au charisme et au talent de danseuse de Carla Perez, mais surtout grâce à la position sociale qu'elle représentait dans l'imaginaire des femmes brésiliennes.

Cependant, son arrivée dans le groupe a généré quelques conflits et elle a dû le quitter ou a été priée de le faire. Mais quelles que soient les raisons, son départ a suscité de nombreuses critiques du groupe dans l'opinion publique, lui reprochant d'avoir remplacé la femme noire par la femme blonde. Souhaitant conserver deux danseuses, le groupe a décidé de confier à l'opinion publique la responsabilité de choisir une nouvelle *brune* pour remplacer Débora Brasil et faire équipe avec Carla Perez. Cette stratégie s'est avérée fructueuse pour les objectifs du groupe qui a maintenu le contact avec son public et, par conséquent, une audience importante. Une brune, Sheila Carvalho, et une mulâtre, Roscana Pinheiro, sont passées au crible du jugement final. En toute impartialité, il était difficile de choisir laquelle des deux était la plus belle et celle qui savait le mieux danser la samba, le public a tout de même choisi la brune Sheila Carvalho.

Le choix du public confirme l'idéologie de la blancheur et le succès du groupe ne s'est pas démenti jusqu'au départ de ses principaux membres. Cependant, ce n'est pas la brune Sheila Carvalho qui a réellement pris la position sociale de la « mulâtresse » incarnée par Débora Brasil dans l'imaginaire des enfants et des jeunes de cette génération, mais la blonde Carla Perez. Elle était charismatique, elle dansait comme personne, elle était sexy selon les critères des hommes brésiliens, et surtout, elle était blonde par choix. Justement, elle puisait sa force dans le fait qu'elle s'était teint les cheveux en blond. Si elle avait été blonde naturelle, elle n'aurait pas pu incarner le rêve de Carla Perez, c'est-à-dire le désir des filles brésiliennes, car maintenant, n'importe quelle autre fille, blanche, brune, mulâtre ou noire, qui était *sexy* et savait danser la samba, pouvait monter sur scène, au moins pendant le carnaval, et avoir une minute de *Globeleza*. C'était le vieux rêve toujours renouvelé des femmes brésiliennes, d'être « blanches et sexy », la version féminine de l'idéologie de la blancheur était désormais représentée par Carla Perez.

On voit que la force du mythe est telle que même la sensibilité et le pouvoir de Hans Donner²⁷⁶, qui a fait exactement le contraire pendant le carnaval, en remplaçant la dernière *Globeleza* brune par une noire, Valéria Valesca, n'ont pas réussi à modifier l'imaginaire des jeunes filles brésiliennes. Comme le dit l'affiche du Secrétariat spécial pour les politiques de promotion de l'égalité raciale : « C'est un pays pour tous. De toutes les couleurs, de toutes les races. »

Aujourd'hui, toutes les femmes qui ont réalisé le « rêve de Carla Perez » se sont teint les cheveux en blond. Et ce ne sont pas seulement les brunes aux cheveux lisses influencées par Marilyn Monroe ou Xuxa, mais aussi les femmes aux cheveux frisés, mulâtres ou noires qui ont pu réaliser ce rêve, c'est-à-dire se teindre les cheveux en blond et se classer dans la catégorie des blanches ou brunes. Cela n'est possible que dans la société brésilienne. Car nos critères de classification des couleurs, utilisés par le sens commun, sont toujours les mêmes : blanc, clair, brun, métis, mulâtre, noir et *nègre*. Et, selon Oracy Nogueira, ils sont dictés par le phénotype et non par le sang comme aux États-Unis.

Par conséquent, une personne dont le père est noir et la mère blanche peut se classer dans l'une ou l'autre de ces catégories et elle est perçue par les autres comme plus claire ou plus foncée en fonction de son statut social ou économique. Comme Camila Pitanga, par exemple, qui est considérée comme blanche dans le sens commun du terme mais qui est perçue comme noire parce qu'elle est influencée par l'idéologie du Mouvement Noir, ce qui s'est souvent produit pour de nombreuses autres métisses ou mulâtres au cours des dernières décennies.

Pour en revenir au « rêve de Carla Perez », les *gringos*²⁷⁷ ont dû trouver étrange que la nouvelle mulâtre, la « femme brésilienne », soit désormais « blonde ». D'accord, elle sait encore danser la samba et elle est toujours « chaude », mais qu'en est-il de sa couleur de peau ? Pour eux, c'est toujours la même chose : noire, mulâtre, brune et blanche brésilienne. Même les Brésiliens ne savent pas de quelle couleur ils sont !

Mon nom ? Linda. Lindalva, Maria Lindalva. Quelle est ma couleur ?

Quelle est ma couleur ? Quelle couleur ? Suis-je mulâtre ? Métisse ?

Laissez-moi y réfléchir. Je ne sais pas. Laissez-moi m'expliquer. C'est juste que nous mettons notre couleur sur le formulaire. Et cela semble faciliter les choses, vous savez ? Mais vous

²⁷⁶ Hans Jurgen Josef Donner est un designer germano-brésilien. Son œuvre la plus connue est la création du logo de Rede Globo au Brésil. Donner était responsable des vignettes et des morceaux d'ouverture de Globo et de nombreux programmes de Rede Globo (Canal de Télévision le plus puissant et influent du Brésil)

²⁷⁷ Étrangers

*pouvez le voir, je suis Negrinha, Negrita, Negona.*²⁷⁸

Mon copain m'appelle Negona. C'est son droit. Désolée, je lui ai dit au lit. Ma fleur, Mon amour. C'est tellement mélangé. Ah ! Je suis désolée, je suis désolée pour ma façon d'expliquer. Je sais que je ne peux pas être longue. Vous voulez vraiment savoir ? De quelle couleur je suis ? Écrivez-le sur le questionnaire. Laissez-moi y réfléchir. Que pensez-vous que je sois ? Dans le miroir ? Écrivez-le : métisse. Vous pouvez l'écrire. Mais ne le dites à personne, d'accord ?

Marcelo Freire, auteur de « Contos negrinhos » Record. Journal O Globo, 24 mai 2009

Les pressions et les critiques exercées par le Mouvement Noir au cours des deux dernières décennies, en particulier par les médias, ont eu des effets positifs. Le nombre d'acteurs et d'actrices noirs à la télévision (même s'il ne s'agit que d'un ou deux par programme) a déjà considérablement servi l'image positive des noirs dans les médias.

Selon Fernandes : *Comme la télévision occulte l'image des noirs sur l'écran magique, elle renforce la culture discriminatoire de l'invisibilité, elle ne parvient pas à construire dans l'inconscient individuel et collectif des enfants, l'image des noirs dans un lieu social très important que sont les dispositifs multimédias de l'ère post-moderne. La télévision empêche les enfants noirs de se voir dans ce miroir collectif où les personnes apparaissent toujours blanches, de sorte qu'ils auront du mal à penser qu'une personne noire est belle, ils auront honte de leur couleur, de leur origine, de leur race et d'eux-mêmes. Il en résulte une faible estime de soi qui est difficile à guérir tout au long de la vie “ (Fernandes, 2010, p. 10).*

La présence accrue de personnes noires dans les médias pourrait être fondamentale pour la reconstruction d'une identité positive chez les enfants d'origine africaine. Lorsqu'au moins la moitié des personnages de la télévision brésilienne sera composée de noirs et de mulâtres, c'est-à-dire une représentation proportionnelle à la réalité de la couleur de la population, il pourrait y avoir des changements significatifs dans la société brésilienne. Le pouvoir des médias pourrait contribuer à déconstruire les archétypes selon lesquels les noirs sont inférieurs. Après les médias, les écoles sont un autre atout important dans cette lutte.

Dans la sphère spécifique des pratiques scolaires, le sens même de ce qu'est l'éducation s'élargit vers la compréhension que l'apprentissage des manières d'exister, des manières de se comporter, des manières de se constituer, en particulier pour les populations les plus jeunes - qui se construisent avec l'apport indéniable des médias (...) c'est un lieu

²⁷⁸ Adjectifs pour qualifier les femmes noires au Brésil

beaucoup plus puissant (...) en termes de production et de circulation d'une série de valeurs (...). ...] liées à l'apprentissage quotidien de ce que nous sommes, de la manière dont nous devons éduquer nos enfants [...] de la manière dont nous devons considérer les noirs, les femmes, les personnes issues des milieux populaires [...] Bref, il est impossible de fermer les yeux et de refuser de voir que les espaces médiatiques sont aussi des lieux d'éducation au même titre que l'école, la famille et les institutions religieuses. " (Fischer, 2002, p. 151-162).

Nous voyons que Fischer considère l'éducation, non seulement l'éducation formelle, mais aussi l'éducation informelle, notamment l'éducation aux médias, comme essentielle pour façonner un nouveau regard sur les populations afro-descendantes dans les nouvelles générations :

Xô, chapinha ! L'époque où les cheveux lisses faisaient fureur chez les femmes est révolue. Si même la puissante Gisele Bündchen défile sur les podiums les plus branchés du monde avec des cheveux ondulés, du style « je suis naturelle », il n'y a pas de raison que les Brésiliennes ne soient pas encouragées à parader avec les boucles que Dieu leur a données. Après cinq ans de produits capillaires agressifs et autres, les femmes reviennent à la coiffure avec des ondulations et des boucles plus ou moins généreuses. Il suffit d'une bonne coupe et d'une bonne hydratation, explique le coiffeur et maquilleur Fernando Torquatto, considéré comme un magicien des célébrités [...] Les cheveux étant déjà volumineux en eux-mêmes, il est préférable d'éviter de les teindre dans des couleurs plus foncées. La « masse » autour du visage deviendrait encore plus importante et la physionomie trop chargée. L'idéal est une nuance de brun moyen à clair - explique Torquatto, qui prépare déjà le look de Taís Araújo pour Helena dans « Viver a vida », le prochain feuilleton de Manoel Carlos. Après les cheveux lisses mélangés à des extensions dans « A favorita », l'intention est que Taís reprenne dans cette nouvelle œuvre ses belles boucles noires bien entretenues. Un peu comme si elle les lavait, secouait la tête et qu'elles retombaient naturellement.

Chercheur : Des artistes noires comme Sheron Menezes, Taís Araújo, Isabel Filardis et Juliana Alves portent leurs cheveux bouclés. Qu'en pensez-vous ?

Elève Tereza : À mon avis, c'est une très bonne chose, car notre race était également très sous-évaluée à cause de cela. Lorsque j'ai cherché un emploi [...] pour des raisons esthétiques, il aurait été approprié de lisser mes cheveux. Plus il y a de gens qui ont les cheveux bouclés, ondulés, plus c'est facile pour nous [...] C'est une liberté. Cela nous a enlevé tout ce poids. La société en elle-même le dit déjà : "Pourquoi ne pas libérer vos cheveux ? Pourquoi ne pas laisser vos cheveux bouclés, noirs (...) avant, le volume des cheveux était associé à une personne qui ne s'occupait pas de ses cheveux. Quand Taís Araújo a dévoilé cette épaisse chevelure avec cette fleur, les gens ont adoré. Adriana Bombom a été la première à le faire, à l'époque de Xuxa.

Dans le discours de Tereza, il convient de souligner que lorsqu'elle dit « *Cela nous a enlevé tout ce poids* », elle abonde dans le sens de Zezé Mota dans les années 70, celle-ci avait alors déclaré que lorsqu'elle avait entendu parlé du Black Power Movement aux États-Unis, elle avait mis ses cheveux sous l'eau et « s'était sentie libérée ». Ces deux discours révèlent l'oppression, bien qu'inconsciente, subie par les femmes noires lorsqu'elles doivent recourir à la coiffure pour ressembler un minimum aux femmes blanches. Ce que Neusa Souza appelle un idéal de l'égo libéré :

L'Idéal du Moi est le domaine du symbolique. [...] L'Idéal du Moi est donc l'instance qui structure le sujet psychique en le reliant à la Loi et à l'Ordre. C'est le lieu du discours [...] c'est la structure par laquelle se produit le lien entre la normativité libidinale et la culture. La réalisation de l'Idéal du Moi est une exigence difficile à imposer par le Surmoi au Moi. Il y a toujours un sentiment de triomphe lorsque quelque chose dans le Moi coïncide avec l'Idéal du Moi. Et le sentiment de culpabilité (ainsi que celui d'infériorité) peut aussi être compris comme une tension entre le Moi et l'Idéal du Moi. (Souza, 1983, p. 33-34).

L'auteure poursuit en montrant que la personne noire qui s'élève socialement au Brésil est celle qui a un idéal d'égo blanc, ou une personne noire avec une âme blanche. Elles naissent et survivent dans une idéologie qui leur est imposée par les blancs comme un idéal à atteindre. Dans le cas de l'esthétique, « l'homme noir est l'autre du beau ».

Pour Fisher, le corps représente le seul lieu sûr dont dispose l'individu, le corps est l'enveloppe du moi, la base sûre des opérations d'interaction entre le monde interne et le monde externe. Le fonctionnement de l'image du corps repose sur la stabilité d'un axe central, dont la fonction est de fournir une *carte* du soi, une armure qui garantit la notion continue d'identité corporelle. Ce mythe de la blancheur empêche par exemple les noirs, les mulâtres et les métis de se considérer comme un groupe, de construire une identité collective comme le suggère le Mouvement Noir. Mais il les empêche aussi de construire une identité individuelle autonome, puisqu'ils n'ont pas de miroir qui leur renvoie un mythe d'origine socialement accepté.

Chercheur à Talita : Récemment, beaucoup d'artistes ont assumé leurs cheveux bouclés, mais vous avez accepté vos cheveux bouclés avant eux, qu'est-ce qui vous a poussée à arrêter de lisser vos cheveux ?

Élève Talita : C'était plutôt un changement. Quand j'étais petite, je coiffais mes cheveux bouclés. Je voulais changer et les porter de manière plus naturelle.

Chercheur : La première personne que j'ai vue dans les médias arrêter de se lisser les cheveux était la journaliste Zileide Silva. Puis je vous ai rencontrée. Avez-vous été influencée par les médias ou le Mouvement Noir ?

Élève Talita : Non, c'était vraiment le désir de changer. Ester elle-même, mon amie, et d'autres camarades qui avaient les cheveux frisés, m'ont influencée. Mais ensuite, j'ai réalisé que les gens faisaient des commentaires. Tes cheveux sont beaux comme ça.

Chercheur : Comment voyez-vous ce mouvement de femmes qui portent leurs cheveux bouclés?

Elève Talita : Je pense que c'est une bonne chose que les gens assument leurs cheveux naturels. C'est moins de travail. Je pense que les cheveux bouclés sont beaux et plus sains qu'enduits de produits chimiques. Il y a des gens qui ont des cheveux pleins de boucles et qui vont les lisser. Je leur dis : non, laissez-les comme ça, c'est plus joli.

Chercheur : Il est plus facile pour les belles femmes de porter leurs cheveux bouclés. Pensez-vous que cela pourrait devenir une mode pour les femmes noires en général ?

Élève Talita : Je pense que cela pourrait devenir une mode, oui. Il est plus facile d'avoir des cheveux naturels. Mais la plupart préfèrent les cheveux lisses, elles n'assument pas, certaines se font poser des implants, elles n'assument pas.

La déclaration de Tereza indique que ce mouvement, le néo Black Power, se limite à un groupe plus éclairé de la jeunesse qui s'identifie avec les propositions du Mouvement Noir. La déclaration de Talita, en revanche, indique une tendance plus spontanée qui peut aller bien au-delà des propositions du MN ou des artistes de la télévision. Cependant, même si la majorité des filles portent des cheveux frisés, il se peut que ce ne soit qu'une mode de plus et qu'elle n'atteigne pas les structures de l'inconscient collectif de notre société. Sans les atteindre, il ne peut y avoir de changement efficace. Par conséquent, seuls le temps et les nouvelles générations de femmes noires seront en mesure de dire si les propositions du *Movimento da Beleza dos Crespos* dépasseront le stade de la mode, à mesure que le nouveau concept de beauté bouclée sera intériorisé dans l'inconscient individuel et collectif de la société brésilienne.

3.2 Conclusions

L'identité individuelle est une construction élaborée qui contient l'interprétation que l'on fait du corps biologique en tenant compte des pulsions des désirs psychiques et des représentations sociales issues de la culture. Elle présuppose donc l'existence d'une identité collective qui, au Brésil, continue d'être pervertie (au sens psychologique) par le mythe de la blancheur. Que ce soit chez les noirs, les métis ou les blancs, le mythe touche chacun selon

l'idéal d'égo qu'il construit en fonction de sa couleur. Chez les noirs, il s'agit d'un ego avec une forte tendance au complexe d'infériorité. Chez les métis, il y a une intériorisation de l'ego blanc qui n'est pas tout à fait compatible avec leur corps. Ils ont beau se teindre les cheveux en blond et les lisser, il y a toujours un décalage, une tension entre le Moi et l'Idéal du Moi, ce qui maintient le métis dans la frustration et l'empêche d'être heureux. Chez les blancs, il y a une tendance à construire un ego avec un complexe de supériorité. Tous ces éléments sont pervers et frustrants car ils déforment la réalité.

La plus grande difficulté pour combattre le mythe de la blancheur dans la société brésilienne est sa nature inconsciente qui rend ces pratiques quotidiennes invisibles pour la majorité de la société, y compris les enseignants. Il sera nécessaire de construire différents fronts culturels, politiques et idéologiques pour changer les institutions, en particulier les écoles, afin qu'elles s'opposent au mythe de l'idéologie de la blancheur. La société brésilienne ne peut se contenter de lutter contre la discrimination individuelle et explicite et de continuer à dire qu'elle n'est pas raciste. Il est également nécessaire de changer les pratiques quotidiennes impersonnelles, inconscientes et structurelles qui perpétuent les noirs comme des citoyens de seconde zone. Si nous regardons le bas de la pyramide sociale, nous voyons que les bidonvilles, les prisons et les logements de rue continuent d'être des espaces spécifiques aux . C'est là notre plus grand défi.

