

GUEST EDITOR'S INTRODUCTION TO BODILY PRACTICES AND AESTHETIC RITUALS IN TWENTIETH- AND TWENTY- FIRST-CENTURY AFRICA FORUM

On a cool July day, two cousins wandered through a crowded makeshift market on the streets of Bafoussam, a Francophone city nestled in the Bamboutos Mountains of western Cameroon. Charged by their aunt with the task of getting a robust live chicken at a “bon prix,” they navigated through the crowded market, the red soil of the ground collecting on the frayed bottom of their long *kabba*, a type of loose-fitting Cameroonian dress women often wear in casual circumstances. Like most street markets throughout West and Central Africa, the scene that unfolded around them engaged their visual, auditory, and olfactory senses: women sold fruit and vegetables—the ripe aroma of yellowing plantains in the air—and men carried bags of shiny technological accessories to sell—shouting the prices of bright cell phone covers and shiny electric razors. Suddenly, they saw a tall Cameroonian woman arrayed in the most beautiful two-piece *pagne*, a traditional garment frequently worn by women in West Africa. She seemed to flow up to a hair salon in high heels on the uneven earth (Figure 1). The salon was blasting *makossa*, an energetic Cameroonian dance music popularized in the 1970s by Manu Dibango, and there were vivid caricatures of women’s faces in varied hairstyles and brightly colored words drawn on the exterior gray concrete walls: “Esthetic Beauty Salon,” “Cheveux Africaine,” and “Cheveux Américain” (Aesthetic Beauty Salon; African Hair; American Hair). The cousins joked that they wished they hadn’t worn their shabby *kabba* to the market, as the woman made them feel so underdressed. They tried to straighten out the creases in their *kabba*, before carrying on with their mission.

Much like the lively scene that unfolded in Bafoussam, the contributing works in this forum use interdisciplinary approaches to stimulate the senses and paint vivid imageries of women’s different bodily practices and aesthetic rituals in twentieth- and twenty-first-century Africa. Each author uses gender analysis as a key instrument to capture how aesthetic and bodily

Figure 1. One of many Salon de Coiffures in Cameroon. Bafoussam, Cameroon, August 13, 2018. Photo by Jacqueline-Bethel Mougoué.



rituals have been a primary site for the public construction and performance of diverse (contesting) ideas of African femininities and womanhood. The scenes in this forum powerfully encapsulate the significant connections between gender, aesthetic rituals, and body constructions in five African countries: from newspaper advice columns for women in 1960s English-speaking Cameroon, to the brightly lit beauty pageant stages of contemporary Nigeria, navigating digital circuits that take us into girls/women-only Facebook groups in Sudan, to beneath the *malahfa*, a veil that has long been popular in Mauritania, to standing on the earth where the placenta and umbilical cord are buried by mothers in Niger.

Africanist scholarship evidences the importance of body constructions and the aesthetic principles of African rituals, with particular reference to religious practices, theater, traditional masquerade dances, and festival performances (e.g., Israel 2014). Current scholarly work on aesthetic customs and bodily rituals demonstrates that women's bodies "have been a subject of concern, anxiety, and surveillance in a variety of times and places across the world" (Ballantyne & Burton 2005:4). Yet gender analysis of women's experiences of aesthetic standards and constructions of the body remains scant. By taking the body surface as an academic focus, the selected works examine aesthetic and bodily rituals associated with women's bodies as sites of gendered agency that reveal much about "the frontiers upon which individual and social identities are simultaneously created" (Hendrickson 1996:2).

Through the lens of gender analysis, the contributors exemplify how various aesthetic rituals and bodily practices shape African women's everyday lived realities, reflecting diverse identities through time and geographic regions.

Feminist scholars have long addressed how women's bodily practices have invoked societal unease and anxiety. Nira Yuval-Davis argues that women "reproduce nations, biologically, culturally and symbolically" (Yuval-Davis 1997:2). As the nation's "[a]uthentic voices" (45), women's dress practices and bodily manipulations have larger social, cultural, economic, and political importance. And Ayo A. Coly calls attention to how anxiety about the unclothed female African body reflects women's changing positions, whether economically or politically, driving debates about how women, as cultural bearers of society, might suitably represent the spectrum of African cultural values. As Coly asserts, this anxiety results in "the predictable and sometimes pathologising interpretive grid of negotiations of tradition and modernity, globalization and postcolonial patriarchal anxieties, or again African societal uneasiness with the growing socioeconomic autonomy of women" (Coly 2015:12). In a similar thought process, Simidele Dosekun contends that African women's bodily practices foster discourse about what it means to be authentically "African," with charges of being "*unAfrican*" "levied against bodies, practices and sites that challenge patriarchal power, from women's changing fashion and beauty routines, to feminism, to queer-ness" (Dosekun 2016:4). Thus, as Dosekun maintains, women's bodily practices and aesthetic rituals are not mundane matters, but "are structured and shaped by power" (5). As the collected works demonstrate, African women express agency through varied sartorial practices and different bodily practices, (re)negotiating and challenging supposed collective boundaries and varied forms of embodied identities on the continent.

Three major themes connect these works on aesthetic rituals and bodily practices: the *space* in which bodily practices take place, the *language* of such practices, and women's agency and *pleasure* in performing assorted bodily rituals. These themes stimulate varied senses—intellectually and visually—bringing to life, to color, women's everyday bodily practices in twentieth- and twenty-first-century Africa.

This forum shows the importance of the diverse spatial configurations in which bodily practices are exercised and performed. Oluwakemi Balogun's article [<https://doi.org/10.1017/asr.2018.125>] on the Nigerian beauty pageant world addresses the role of the pageant stages and the bikinis worn on them in representing varied ideas of Nigerian nationalism(s) and (contesting) cultural ideas. Through the lens of embodied respectability, she examines the controversy around bikini-wearing in two contemporary national beauty contests and the manner in which various stakeholders used personal, domestic, and international frames about women's bodies to address respectability for the self and the Nigerian nation on the spaces of beauty pageant stages.

Nada Mustafa Ali [<https://doi.org/10.1017/asr.2018.146>] addresses a different kind of space, online social networks such as Facebook, and how

Sudanese women discuss and debate varied bodily practices in the digital spaces of *groupat al-banat* [girls/women-only groups] on Facebook. As well as discussing beautification, everyday body aesthetics, and traditional aesthetic rituals in these groups, she considers silences in these groups, the topics not broached. She interrogates discussions of altering one's voice so it is low and seductive, enlarging one's backside, and slimming one's body to achieve "a Kim Kardashian waist" to attract and keep a man, and how these messages reflect or contradict traditional body aesthetics in Sudan. Taking stock of the scrutiny and policing of women's bodies in public life in Sudan, Ali asks whether, in a country that is affected by neoliberal globalization and violent conflict, these digital spaces offer women the opportunity for aesthetic self-expression and self-care, pleasure, and for resisting inequality and subordination, or whether they reinforce existing inequalities and dominant patriarchal body aesthetics through the circulation of commodities and exchange of money for goods.

Traveling directly west across the Sahara to Niger, Barbara Cooper [<https://doi.org/10.1017/asr.2018.17>] explores the history of placenta burial in Niger over the past fifty years, an example of how women exercise agency in engaging in varied bodily practices. Her contribution deepens our understandings of how Nigerien women construct the postpartum body through ritualized practices, treating the placenta as a part of the mother's body in ways that reflect cultural constructions of women's postnatal personhood and identity. Cooper explains the handling of the placenta by Hausa, Zerma, Tuareg, and Fulani women in Niger and how it reflects their understanding of childbirth, the shaping of birthing practices in urban and ethnic interaction, and their understanding and experiences of medical practices. The burial of the placenta bears many different meanings that have shifted over time. Cooper takes stock of how today it marks a space of shared feminine ritual, based on the idea that the placenta is the fetus's friend in the womb, and its respectful burial a way to maintain the mother's future fertility and therefore desirability. Examining how women exercise agency throughout this practice invites considerations of the displacement of the preservation of health and beauty away from individuals and onto a broader network linking communities, generations, ethnicities, and spiritual worlds.

Katherine Wiley [<https://doi.org/10.1017/asr.2018.83>] engages debates about women's agency in ideas of self-fashioning behind the *malahfa*, a veiling style long popular in Mauritania. Using the scholarship of materiality to analyze how the veil and the wearer co-constitute each other, Wiley demonstrates how the *malahfa*'s particular form and fabric provide women with certain constraints and possibilities. Observing a wedding, she examines how a bride's *malahfa* and its accompanying accessories signify the kind of married woman she might become. Wiley examines how women activate these qualities to redefine their positions in the social hierarchy, exercise control in their relationships, and assert authority over other women. This is a vital contribution to our understanding of how women shape the broader social hierarchy through their clothing practices.

As well as examining the spatiality of beauty, Nada Mustafa Ali's contribution [<https://doi.org/10.1017/asr.2018.146>] on women-only Facebook groups in Sudan provides an investigation of the linguistic terms and understandings of beauty. These include "*al-nadafa*," "*al-dukhan*," and "*al-dilka*." While the first term literally means cleanliness or hygiene, women in the social media groups use it to refer to skin lightening; *al-dukhan* [smoke baths] and *al-dilka* [scented traditional scrub] are traditional beautification rituals for women preparing for marriage. Jacqueline-Bethel Mougoué's article [<https://doi.org/10.1017/asr.2018.110>] reflects on corporeal dialectics—whether in French, English, Arabic, or creole and local languages—facilitating understanding of how bodily practices were and are talked about, intellectually and orally, bringing into focus the varied lived realities and imaginations of physiological practices and aesthetic rituals. Mougoué's case study, set in Cameroon, is important because the country's unique legacy of British *and* French administrative rule continues to create tensions and opportunities into the present day. She examines the construction of "natural" black beauty among Anglophone urban elites in the 1960s through oral interviews and the archive of women's newspaper advice columns, which were written by formally educated female urbanites, many of whom also worked as civil servants. As Mougoué describes, female journalists sought to regulate women's bodily practices and emotional expressivity in order to construct a perceived feminine respectability utilizing a concept of a woman's "natural" beauty that had both internal and external implications. She interrogates terms such as *nyanga*, a Cameroonian Pidgin English word for varied ideas about beauty and stylishness, and how they blended with Western terms such as "polecat" and "flapper" in everyday conversations and in the policing of gendered bodily and housekeeping practices and behavior. By employing the use of historical linguistics, the history of the development of languages, Mougoué illustrates the hybridity of understandings of natural beauty and bodily comportment, painting a distinct African imagery denoting the social progression of black Cameroonian elite subcultures in Anglophone Cameroon that sought to differentiate themselves from their Francophone Cameroonian counterparts for social, cultural, and political reasons.

The assembled work draws from varied disciplines and interdisciplinary approaches to examine local, global, and contesting ideas about bodily practices, expressing women's originality and agency when shaping personas, internally and externally, in diverse settings across the continent. Collectively, the articles contribute to a cross-cultural theorization of the body while suggesting new avenues for the rearticulation of traditional research questions and boundaries. They further the study of and epistemologies of aesthetics embedded in the complex and divergent cultures on the continent and beyond into its Diaspora (see Damme 1996; Nutall 2006; Sanga 2017). The contributors draw from history, anthropology, sociology, and gender studies, employing a wide range of research methods, from archival records to oral interviews, engaging in new and diverse forms of

primary sources in the digital age. Through interdisciplinary lenses, the use of new and varied strategic research methods reflect the colorful envisioning and enactment of African women's bodily practices.

The use of a wide array of multi-disciplinary methods, such as ethnographic research and color images, allows the authors to make more tangible understandings of bodily practices and rituals, allowing readers to grasp, appreciate, and even to be tantalized. The contributors touch on the senses (see Geurts 2002), analyzing varied bodily practices—from movement and comportment when wearing the *malahfa* or the bikini, to examining how women might manipulate olfactory sense with perfumes, to advice that women might cultivate sweet melodious voices to ascribe to feminine orality traits, in locations ranging from Sudan to Anglophone Cameroon.

The authors rely heavily on ethnographic research. As ethnographic researchers, they understand that scholars cannot always separate themselves from their research, that they often must step behind the scenes—standing by and observing—to employ strategic methods to highlight women's agency and pleasure in exercising various bodily rituals. Balogun's work draws from nearly a year of ethnographic observations in 2009 to 2010 of two national beauty contests, where she watched the scenes unfold behind and in front of the curtains of the pageants. While contestants might portray one image of respectability on stage, Balogun gained an in-depth understanding of the reasons and aspirations for their involvement, facilitating her examination of how contestants, as individuals, exercise their agency in framing diverse ideas about respectability. Ali infiltrated knowledge and discussions not readily available to the public by gaining admission to closed Facebook groups, allowing her to examine how participants express diverse ideas about bodily practices and consumption against the backdrop of social media networks that are often inherently, visibly public. Wiley likewise enters and brings the reader into the intimate circles of female friendship and camaraderie in Mauritania, where she observed and asked about how women's sartorial decisions are linked to their understandings of their impact on the world. Cooper also draws upon oral interviews and ethnographic materials, interviewing women to uncover how they believe they have shaped their fertility over time, and how the burying of the placenta has borne fruit later in their lives.

These varied methods also facilitated the inclusion of striking imagery, which appears here to complement the authors' articulation of the role of visual culture in illuminating discourses about wide-ranging bodily practices. Like Hudita Nura Mustafa's (2001) work on fashion and urban life in contemporary Senegal, the forum contributors "combine 'snapshots' from [their] fieldwork with tracking shots of speculation on larger scale historical and socioeconomic forces" (2001:48). The images that accompany the authors' work bring to life the discourses on aesthetic rituals and bodily practices, melding intellectual and illusory senses. The images, some in color, others

in black and white, illustrate how women have visually identified themselves, simultaneously facilitating a cognizance of the many and assorted bodily practices. These photos portray how varied aesthetic and bodily rituals—contesting ideas about self-fashioning and embodied practices—have been a primary site for the public construction and performance of gender, particularly of diverse (contesting) ideas of African femininities and womanhood. While the contributors are aware of the assorted meanings and contexts that the photos bring forth, the images provide a powerful perspective in ways that complement, enhance, and deepen their scholarly analysis beyond print, touching upon multiple senses—bringing to life, energizing and visualizing women’s varied bodily practices in twentieth- and twenty-first-century Africa.

This forum originated with a Women’s Caucus-sponsored panel, organized by Jacqueline-Bethel Mougoué at the 2017 African Studies Association meeting in Chicago, Illinois. The guest editor, as well as the rest of the contributors, would like to thank Judith van Allen and Judi Byfield for their support, as well as the reviewers, Benjamin N. Lawrance, Sean Redding, and Kathryn Salucka. Baylor University provided funding for the color images.

Jacqueline-Bethel Tchouta Mougoué
Baylor University
Waco, Texas
jb_mougoue@baylor.edu

References

- Ballantyne, Tony, and Antoinette Burton. 2005. “Introduction: Bodies, Empires, and World Histories.” In *Bodies in Contact: Rethinking Colonial Encounters in World History*, edited by Tony Ballantyne and Antoinette Burton, 1–15. Durham: Duke University Press.
- Coly, Ayo A. 2015. “Un/clothing African Womanhood: Colonial Statements and Postcolonial Discourses of the African Female Body.” *Journal of Contemporary African Studies* 33 (1): 12–26.
- Damme, Wilfried van. 1996. “Beauty in Context (Part One): Aesthetic Preference and Sociocultural Ideals Among the Baule and the Fang.” In *Beauty in Context: Towards an Anthropological Approach to Aesthetics*, by Wilfried van Damme, 205–64. Leiden: E.J. Brill.
- Dosekun, Simidele. 2016. “Editorial: The Politics of Fashion and Beauty in Africa.” *Feminist Africa* (21): 1–6.
- Geurts, Kathryn Linn. 2002. *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley: University of California Press.
- Hendrickson, Hildi. 1996. “Introduction.” In *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-Colonial Africa*, edited by Hildi Hendrickson, 1–16. Durham: Duke University Press.
- Israel, Paolo. 2014. In *Step with the Times: Mapiko Masquerades of Mozambique*. Athens: Ohio University Press.
- Mustafa, Hudita Nura. 2001. “Ruins and Spectacles: Fashion and City Life in Contemporary Senegal.” *Nka: Journal of Contemporary African Art* (15): 47–53.

- Nuttall, Sarah, ed. 2006. *Beautiful/Ugly: African and Diaspora Aesthetics*. Durham: Duke University Press.
- Sanga, Imani. 2017. "Antinomies of African Aesthetics and the Impulses of Aesthetic Relativism: Reading p'Bitek, Abiodun and Agawu." *African Identities* 15 (3): 310–23.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender & Nation*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications.

Over-Making *Nyanga*: Mastering “Natural” Beauty and Disciplining Excessive Bodily Practices In Metropolitan Cameroon

Jacqueline-Bethel Tchouta Mougoué

Abstract: This study examines how Anglophone urban elites in 1960s metropolitan Cameroon negotiated local and global ideas about culturally constructed forms of “natural” black beauty. Formally-educated Christian urbanites, such as freelance female journalists, who often worked as civil servants, sought to discipline women’s bodily practices and emotional expressivity in order to regulate the boundaries of perceived feminine respectability and to define a woman’s “natural” beauty, a descriptor with both internal and external implications. The language they used included both local terms such as *nyanga*, a Cameroonian Pidgin English word for varied ideas about beauty and stylishness, and standard English terms. This specific use of language illustrates the hybridity of understandings of natural beauty and bodily comportment, painting a distinct African imagery denoting the social progression of black Cameroonian elite subcultures.

Résumé: Cette étude examine comment les élites urbaines anglophone du Cameroun métropolitain des années 1960 ont négocié les idées locales et mondiales sur les formes culturellement construites de la beauté noire « naturelle. » Les citoyens chrétiens formellement éduqués, tels que les femmes journalistes pigistes, qui travaillent souvent comme fonctionnaires, ont cherché à discipliner les pratiques corporelles des femmes et leur expressivité émotionnelle afin de réglementer les limites de la respectabilité féminine et définir la beauté « naturelle, » un terme aux répercussions internes et externes. La langue utilisée comprend deux termes locaux tels que *nyanga*, un mot camerounais en pidgin anglais pour exprimer les idées

African Studies Review, Volume 62, Number 2 (June 2019), pp. 175–198

Jacqueline-Bethel Tchouta Mougoué is an assistant professor of history at Baylor University. She is particularly interested in the gendering of identities in state politics, body politics, and religious politics in Cameroon. Her first book, *Gender, Separatist Politics and Embodied Nationalism in Cameroon* is forthcoming with University of Michigan Press in 2019. E-mail: jb_mougoue@baylor.edu

variées sur la beauté et l'élégance et des termes anglais standard. Cet usage spécifique du langage illustre l'hybridité de la compréhension de la beauté naturelle et du comportement corporel, peignant une imagerie africaine distincte et indiquant une progression sociale de sous-cultures élitaires camerounaises noires.

Resumo: O presente estudo analisa o modo como as elites urbanas anglófonas e metropolitanas dos Camarões negociaram as ideias globais e locais acerca das várias expressões culturalmente construídas de beleza “natural” negra. As elites urbanas, inicialmente educadas segundo os princípios cristãos – como por exemplo as jornalistas freelance, que eram muitas vezes funcionárias públicas – procuravam disciplinar as práticas corporais e a expressividade emocional, de modo a regular os limites da representação da respeitabilidade feminina e a definir o conceito de beleza “natural” da mulher, um descritor com implicações internas e externas. A linguagem utilizada por estas elites incluía termos locais, como *nyanga*, uma palavra que em pidgin inglês dos Camarões significa uma série de ideias sobre beleza e estilo, assim como termos em inglês. Esta utilização específica da linguagem demonstra a natureza híbrida do entendimento acerca da beleza natural e da postura corporal, revelando um imaginário africano muito próprio, indiciador da progressão social das subculturas da elite camaronesa negra.

Keywords: Cameroon; gender; beauty; bodily practices; pan-Africanism

“They over-make *nyanga*.” Bekene Eyambe, a lively woman in her sixties, was referencing the excessive sartorial patterns and bodily practices of the French-speaking Cameroonian women of the 1960s (interview, Buea, November 8, 2011). *Nyanga* is a Cameroonian Pidgin English (or Cameroonian creole) term for varied ideas about beauty and stylishness (Nkengasong 2016:33). Bekene is an English-speaking resident of Buea, originally from the neighboring town of Kumba, and I interviewed her on a rare sunny day in the middle of the rainy season in front of her house, which hugs the side of a major street in her neighborhood. During the interview, she busily fried *puff puff*, or beignets, a sweet dough fritter that is popular throughout the West African region. Anglophone women, Bekene claimed, made “their own *nyanga*” in the 1960s by wearing minimal cosmetics and donning African-style attire. But she noted the economic underpinning of *nyanga*: “It depends on your money how much you do *nyanga*. When money [is] not there . . . you [for example] cut your hair short.” Bekene looked up from frying *puff puff* at one point during the interview and used one hand to shield her eyes from the sun. She pointed to the street and asserted that female students of all cultural backgrounds who attended the nearby university sometimes walked by in what she considered immodest dress: “Today they do not have respect when they dress. They do naked themselves.” The implication that contemporary Cameroonian women, regardless of their cultural backgrounds, “over-make *nyanga*” sheds light on how individuals in metropolitan Cameroon have long connected diverse external bodily practices to inner psyche, shaping varied ideas about culturally constructed forms of feminine aesthetic purity, or, in other words, “authentic” black beauty.

Figure 1. Natural beauty? Although the photo was taken in a photo studio in Victoria (modern-day Limbe) in 1975, her bodily aesthetics—her afro, minimal cosmetic wear, and western-style clothing—are reminiscent of hybrid understandings and reflections of beauty rituals and sartorial practices in 1960s Anglophone Cameroon. Photo owned by historian Walter Gam Nkwi.



This study contributes to debates on bodily practices and performances, underscoring the importance of how emotional expressivity and “natural” body manipulation and behaviors drive discourse on an “authentic” beauty, supposedly not always characterized by artifice. Bekene’s commentaries about women’s excessive sartorial practices and their relationship to money illuminate contradictory nationalist and cultural identities present in 1960s Cameroon, a West/Central African country with the legacies of both British and French rule. Two federated states aligned with these European legacies during this period. Further, Bekene’s assertion that various women “over-make” *nyanga* hints at the complex nature of mastering natural beauty. Within this context, the idea of women’s bodies as architecture reflects the double-bind they faced. While many Cameroonians applauded women’s engagement with new beauty trends, excessive *nyanga*—possibly demonstrating undisciplined bodily practices and inclinations—might betray representations of suitable feminine ideals within the dominant Cameroonian cultural ethical frameworks.

Using print records and oral interviews, this study examines how Anglophone urban elites negotiated local and global ideas about culturally constructed forms of African authenticity, or, simply, “natural” black beauty. References to women’s experiences with consumer culture and newly constructed bodily practices and attitudes are highlighted to examine emergent ideas about cosmopolitan African womanhood in Cameroon during the 1960s, an era of rising (Anglophone) nationalism in the country. Formally-educated Christian urbanites, such as freelance female journalists, who often worked as civil servants, sought to discipline women’s bodily practices and emotional expressivity in order to regulate the boundaries of perceived feminine respectability and to define a woman’s “natural” beauty within a metropolitan setting. They described a “natural,” or “pure,” black African aesthetic that was informed by both disciplined internal qualities, such as an appropriate level of emotional confidence, and external merits relating to judicious bodily practices and decorum, such as restrained cheery dispositions. Such individuals drew from disparate ideas and influences across time and space to discipline women’s bodily practices and attitudes. Those sources included indigenous, or local, values; the legacy of Western-originated Christian missions; English-speaking Cameroon’s close social, educational, and political ties to Nigeria during British rule; ongoing pan-Africanist discourses related to the 1960s “black is beautiful” movement; and a growing global capital market that resulted in the influx of various toiletries from Europe. Within this context, Anglophone urbanite elites considered “natural” beauty a feeling and a bodily inclination that signified social and racial progress. While a woman might judiciously engage in consumerism by curbing the excessive purchase and use of cosmetics—thus preserving dominant understandings about standards of respectability for women—she might also “master” “natural” bodily practices by manipulating olfactory preferences to fabricate a pleasant bodily odor through moderate perfume use. However, as a Foucauldian notion of discourse suggests, women were not passive bodies on

which acts of disciplinary forces were acted (Foucault 1979:136). This study applies a logic similar to Shirley Tate's in her work on ideas about contemporary black beauty, which suggests black women can widen the boundaries of black beauty, mediating varied "discourses of belonging and exclusion while simultaneously articulating subjectivity and agency" (2007:300) to discourse on black natural beauty in 1960s Anglophone Cameroon.

Discourses on "natural" beauty blossomed in English-speaking regions of metropolitan Cameroon in the 1960s. Contemporary Cameroon was under German colonial rule from 1885 until the end of the First World War. At that point, a League of Nations mandate—reclassified as United Nations trust territories after the Second World War—divided Cameroon between Britain and France. France controlled the bulk of the territory, but Britain controlled a smaller portion, some of which it governed from Nigeria, until 1954. At that time, the British government gave the Southern Cameroons an autonomous House of Assembly in Buea; the city became the capital of the West Cameroon State after independence in 1961. In that year, the Southern Cameroons merged with the area of Cameroon that France had controlled. Although cultural identifications crossed the border between the two federate states, for example, in the Bamenda (western) Grassfields, during the federal period, which concluded in 1972, Anglophone Cameroonians defined bodily practices to sharpen ideals of Anglophone cultural and national identity within urban spatial boundaries. Like Bekene, many emphasized distinctions in the ideals of Anglophone and Francophone Cameroonian identities in their response to globally circulating ideas about sartorial trends, aesthetic practices, and changing attitudes (Mougoué 2016:8–9, 11, 14). Various individuals (re)defined new bodily practices against the backdrop of a hopeful temporality in which women enjoyed increased access to formal education and employment. Such women drew from a vast repertoire of international experiences and knowledge that their social positioning afforded them, facilitating rapid changes in gender norms.

Attitudes toward the appearance of the skin and of bodily practices shift and reveal evolving social, national, and cultural identities. Hildi Hendrickson (1996) maintains that, by taking the body surface as a category of analysis, much can be learned about individual and social identities. Tony Ballantyne and Antoinette Burton remind us that women's bodies in particular "have been a subject of concern, scrutiny, anxiety, and surveillance in a variety of times and places across the world" (2005:4). Nira Yuval-Davis concluded that intense societal scrutiny on women's daily actions reflect a perception of women as the "authentic" representatives of the nation because they "produce nations, biologically, culturally, and symbolically" (1997:2). Sylvia Tamale contends that, in African societies, "[w]omen's bodies constitute one of the most formidable tools for creating and maintaining gender roles and relations" and that "[a]lthough the texts that culture inscribes on African women's bodies remain invisible . . . they are in fact critical for effecting social control" (2011:216). In 1960s English-speaking

Cameroon, women's everyday actions, such as their cosmetic and sartorial practices, figured importantly in symbolizing dimensions of the national cultural values in the early post-independence period.

Nyanga offers an opportunity for a temporal and analytical extension of Lynn Thomas and Walter Nkwi's focus on emergent forms of African womanhood in colonial sub-Saharan Africa, highlighting continuities and fractures in the way urbanites in the 1960s strived to (re)define ideal womanhood. As Thomas and Nkwi show, formally-educated urban Africans employed varied idioms such as the "modern girl" or "women of newness" to envisage an ideal feminine figure that reflected the progressiveness of African cultural values during and after colonialism. Thomas's work on beauty in South Africa in the 1920s and 1930s describes Christian mission-educated black South Africans' representations of the "modern girl" as intersecting with local and global ideas about feminine bodily practices and standards. She asserts that "some social observers saw African young women's school education, professional careers and cosmopolitan look as contributing to 'racial uplift'" in segregationist South Africa. But some accused the "modern girl" of sexual immorality because of "their engagement of international commodity cultures," cosmetic use, provocative clothing, and singlehood (Thomas 2006:461, 462, 464). Nkwi documents a similar figure, the "woman of newness," among the Kom people 1920–61 in the Bamenda Grassfields, which were at the time located in the British Southern Cameroons. Traveling to and working in more economically robust coastal towns, such as Victoria (modern-day Limbe), Buea, and Kumba, facilitated such women's engagement with new economic activities, global commodity cultures, hygienic practices, and Western-style clothing (Nkwi 2014:1, 6). Similarly, in 1960s urban Anglophone Cameroon, formally-educated women—unlike those Nkwi studied, long Christianized—who entered formal professional employment drove many urbanites to associate certain bodily practices and behavior with "racial uplift" (Thomas 2006:46), nationally and even into the diaspora.

The consumption of new commodities such as toiletries and cosmetics has shaped feminine subjectivity and (re)defined social identities beyond the artifice of ideal womanhood. Judith Butler contends that "[t]he figure of the interior soul understood as 'within' the body is signified through its inscription on the body, even though its primary mode of signification is through its very absence, its potent invisibility" (2002:172). In other words, the psyche, or internal drive, is "a sense of stable contour," a form of enclosure, that can be "achieved through identificatory practices" (Butler 2011:xxii). From this mindset, individuals might experience external appearance as an internal feeling by using commodities that are vessels of various gendered identificatory practices. For instance, Timothy Burke argues that "[b]ecause toiletries work on or through the body, they function in one of the most intensely contentious aspects of modern identity. The material body is often in plain sight, but the social body, as an artifact of the self and a canvas for identity, is both indispensable and invisible" (1996:4).

Likewise, Constance Classen, David Howes, and Anthony Synnott assert that artificial fragrances enlist “smell . . . to create and enforce class boundaries [and] ethnic and gender boundaries” (1994:8). As this study shows, scrutinizing olfactory practices and somatic pleasures is one way in which the disciplining of women’s bodily practices emanates suitable feminine bodily presentations and particular social positionings.

Methods

Women’s columns in English-language Cameroonian newspapers, oral interviews, and lexical knowledge provide an opportunity with which to examine how formally-educated Christian Anglophone urbanites policed women’s bodily practices and attitudes in the 1960s. Ericka Albaugh and Kathryn de Luna describe “language change and movement” as “a lens through which to understand other historical process” (2018:9). Nkwi examines the lives of “women of newness” by employing the use of *kfaang*, “which among the Kom people connotes newness—innovation and novelty in thinking and doing, and the material indicators and relationships that result from it” (2014:1). Following these models, I use historical linguistics, the history of the development of languages, to excavate how 1960s urbanites questioned and reframed an existing social order in patriarchal and Christian urban spaces based on their lexicon and vernacular phrases, including both local terms such as “nyanga” as well as standard English terms.

I draw on newspapers with the caveat that, while they were privately owned, political elites funded them, and they had strong ties to political parties as well as funding from these parties. John Ngu Foncha, simultaneously Prime Minister of West Cameroon and Vice President of the Federal Republic of Cameroon, founded the *Cameroon Times*, and his main political rival, E. M. L. Endeley, founded the *Cameroon Champion*.¹ West Cameroon papers with less obvious political ties were equally permeable to state propaganda, although, unlike most papers of East Cameroon—most of which did not have women’s advice columns—they were not government-owned. However, as this article reflects, I found no distinction in the rhetoric of the women’s columns that appeared in these newspapers regarding bodily practices. Note that men wrote more published letters to the “women’s” columns than did women, which suggests that both men and women were readers. Those letters may reflect that, at that time, men were better educated than women were. Indeed, male teenagers in 1964 West Cameroon, for example, were five times as likely to have had a primary education as girls their own age. However, even boys had only a 34.6 percent rate of participation, and only 2.3 percent of teenage girls and boys had technical, secondary, or higher education.² Thus, the columns provide a specific and limited set of views on cosmopolitan African womanhood in the early period of independence.

Oral interviews conducted in 2011 and 2015 with formally-educated women in Buea in their fifties and older, such as Bekene, complement

and sustain my findings from the newspaper sources. These women were in their late teens and early twenties during the 1960s.³ Their anecdotes about their engagement with new beauty practices illustrate that ideas about bodily conduct and aesthetic rituals resonated in varied terminology and reveal the experiences of Anglophone Cameroonians who endeavored to shape what emerged as a distinct hybrid cultural identity.

Women, Gender, and Hygiene

British Rule

Many male and female letter writers, journalists, and interviewees were highly literate and had formal schooling; they were often Christian mission-educated in Cameroon or Nigeria, although some were Western-educated. Protestant groups such as the Jamaica Baptist Missionary Society and the English Baptist Missionary Society were active in the period of British rule from the mid- to late 1880s. The Basel Mission Society, a Christian missionary society founded in Germany, was active in Anglophone Cameroon from the late 1880s to the mid-1900s. The American Presbyterian Mission also had a presence. Thus, many African women first encountered European rule at a Christian mission station or in missionary schools designed to produce “good” Christian wives for Christian African men educated in mission schools for boys. Curricula included religious education, cookery, and housekeeping (Adams 2006:1, 3, 4). Bodily practices focused on maternal and infant health care (Burke 1996; Hunt 1999).

Missionaries linked cleanliness, virtue, and godliness for both sexes (Burke 1996:17–34; Hunt 1999:122, 130), but judged women more harshly for failing to live up to standards of hygiene. Laura Burton (1987), an American Baptist missionary, documents accounts of unannounced cleanliness checks in the homes of the wives of male seminary students in Cameroon in the waning days of European rule. Such associations between domestic cleaning, personal hygiene, and apposite moral comportment were taught in the neighboring Belgian Congo (Hunt 1992) and also in settler Rhodesia (Burke 1996). This history led to many of the formally-educated Christianized individuals in Anglophone Cameroon asserting in the 1960s that embracing “natural” beauty was akin to accepting a gift from God.

But Christian mission-educated Africans shaped hybrid (urban) identities by renegotiating the meaning of new everyday practices within colonial settings. As Melinda Adams points out, “African women were not just passive recipients of missionary and colonial doctrine, they were also active agents who reinterpreted and reshaped these messages.” For example, Cameroonian women in the British Southern Cameroons used baking and sewing skills learned in missionary domestic science classes for profit (Adams 2006:3). Hunt describes “the creolization and transcoding” of bodily practices in the Belgian Congo (1999:10); Nkwi observes that adopting new everyday (hygienic) practices allowed “women of newness” to enter

“a new social stratum in [British-ruled] Kom” (2006:6). The reworking of varied hygienic practices created real social power. Also, like their European-ruled counterparts, urban women (and men) in 1960s English-speaking Cameroon would renegotiate varied ideas about dirt and hygiene, driving new everyday practices.

Post-Independence

Anglophone Cameroonians in the post-independence era retained ideas gained from their mission education linking health and cleanliness to godliness, virtue, and moderate natural bodily aesthetics as a celebration of God’s original creation, all traits that marked the trope of a hybrid respectability in metropolitan regions. Like their counterparts throughout colonial and postcolonial Africa, educated urban elites saw themselves as having a special role in defining morals and respectability and, relatedly, in defining the nation, a crucial function given West Cameroon’s relationship to the hegemonic Francophone East Cameroon State. Thus, they scrutinized the behavior of formally-educated urban Anglophone women from high school age on up, endowing them with the responsibility for modeling respectability while simultaneously exhibiting the progressiveness of Cameroonian societies by embracing new global cultural trends. Nonetheless, educated urbanites condemned the “free” or “loose” urban woman as westernized and sexually loose because she wore wigs and short skirts, used makeup excessively, and had sex outside of marriage. A respectable woman would avoid cosmetics or use them minimally, eschew wigs, and dress modestly, mirroring an ideal “natural” beauty through self-confidence, social etiquette, and controlled bodily practices (Mougoué 2016: 9–10). The complications are clear in columnist Ruff Wanzie’s 1964 advice regarding facial expressions: a respectable woman smiles just enough to please without being labeled overly social and sexually loose (1964a:4). Further, as in Jehanne Teilhet-Fisk’s study showing the role of local and global influences on transitioning ideas of “natural beauty” in contemporary beauty contests in Polynesia (1996:195), I found disaggregated ideas about the meaning of suitable aesthetic purity in 1960s metropolitan Cameroon.

Newspaper readers and writers as well as the educated urban women I interviewed were a minority of the urban population, and they focused their policing of women’s behaviors on their own demographic. To be specific, rural West Cameroonians outnumbered urbanites by a ratio of 8.4 to 1, and only 9 percent of West Cameroon teenagers (ages fifteen to nineteen) had technical, secondary, or higher education.⁴ While much of this education took place in Nigeria, some individuals were educated in the United Kingdom and United States, reflecting the ties of West Cameroon to Anglophone West Africa and Anglophones globally; the West Cameroon State had few institutes of higher learning and even fewer for women (Elong 2013:148–49). Educated Anglophone Cameroonians thus drew from international experiences and cultural knowledge that crossed time and space, to (re)frame ideas about women’s bodily practices and attitudes.

"Foreign and Odd": Pan-Africanism and "Natural" Black Beauty

In addition to the Anglophone West African culture, Anglophone Cameroon was part of a global 1960s pan-Africanist community that advocated for natural African aesthetics to reclaim cultural identity and racial pride following British rule. As Sarah Banet-Weiser asserts in her examination of how stages of U.S. beauty contests in the 1990s reflect concepts of national identity, "[p]ageants are not only about gender and nation, they are also always (and increasingly visibly) about race and nation" (1999:21–22). These assertions can be applied to 1960s metropolitan Cameroon; the interplay of race and gender, along with ideas circulating locally and globally about racial politics, fostered anxiety about racialized beauty ideals. The "black is beautiful" movement began in the mid-1960s in the United States and spread across the Atlantic. Proponents advocated the celebration of often-stigmatized bodily symbols associated with blackness—dark skin, tightly curled hair, and large behinds—as a way to reclaim black self-esteem (Pinho 2010:76), convey "the spirit of self-love and exuberance," and "forge a unified black identity" (Craig 2002:20, 23). In Cameroon, Ethiopia, Uganda, Malawi, Zambia, Zanzibar, and elsewhere, transatlantic connections and awareness of the racial politics shaping a larger pan-Africanist discourse (Thomas 2006:47; Mougoué 2016:15) were evident in the condemnations urbanites and leading political figures made in newspaper letters and political speeches (Ivaska 2002; Hansen 2004). Wearing miniskirts, wigs, nail polish, or lipstick, or attempting to lighten one's complexion, came to be understood as racial and cultural betrayal. Under the influence of Christian missionary ideals, these new aesthetic rituals were associated with both Western decadence and immorality and/or lack of Christianity, and seen as a hindrance to black social progress, which was posited as the goal of a unitary black culture (Mougoué 2016:16).

As the letters examined below suggest, men seemed to be the loudest voices denouncing women's cosmetic and beauty rituals. Lengthy commentaries by a gentleman in Buea identified as David Benato and a journalist named Tarh serve as the organizational framework that allows us to analytically envision—in the intellectual mindset of the men—how issues of pan-Africanism defined some men's ideas of authentic black beauty. In May 1969, Benato wrote to the editor of the *Cameroon Telegraph* and blatantly declared, "There is something seriously wrong with our sense of beauty, or with our standards of beauty." He explains, "Our women have a very strange notion of beauty. . . They think beauty must be foreign and odd." He pleads:

Mr. Editor if your "Women's Page" is going to make a contribution to our culture, then its editor should come back home [metaphorically speaking] . . . coming back home does not mean casting away everything that is foreign. It is important for us to admit that we are all suffering from an inferiority complex. At the same time, we are passing through

a period of transition. We must admit that the Whiteman's educational system brainwashed us to hate even our very selves. That is why we want . . . the white woman's hairstyles, and the white woman's hair for wigs. That is why our women want the Whiteman's red face and complexion . . . white woman's miniskirts and strange sex ways. And that is why our modern men sit back and pretend to admire these oddities . . . This is the time for our women leaders to come out frankly and boldly to condemn strange makeup and fashion that are foreign to our nature. (Benato 1969:7)

Benato identifies specific practices and conduct—"strange sex ways," for example—as visible markers of "foreign" cultural and racial invasion. Further, by looking to leading female figures, Benato implies the social stratification that informed just who was responsible for disciplining women's beauty practices. He suggests that women of high social positioning—individuals who most likely had obtained formal education—should play a primary role in monitoring and regulating the behavior and actions of their counterparts.

Two other male journalists made similar cases about women's beauty practices in their columns. On June 15, 1971, Thomas Tataw Obsenson, the popular journalist of the "Ako-Aya" columns for the *Cameroon Outlook* during the late 1960s and early 1970s, linked women's new beauty rituals to racial betrayal. He asserted that women whitened their skins because "Europeans are forming this hatred for our colour for their own purposes. How else can I explain this when many dark Cameroon beauties have suddenly become 'white' . . . Let us be proud of our colour and not imitate foolish things" (Ako-Aya 1971). Ako-Aya implies that women mindlessly follow European beauty trends and senselessly change their appearance to fit ongoing western beauty trends, thus making themselves vulnerable to external factors and complicit in buttressing European racist doctrines. The journalist who wrote "Tarh's Commentary" in the *Sunday News*, who was simply known as Tarh and sometimes penned part of his columns in Pidgin English, likewise expressed his disdain for skin lightening, saying he had learned of the practice only recently:

I very much believe in nature. . . I have often wondered how some girls who had such beautiful black faces suddenly have such pale faces and in my ignorance, I often blurt out, "How sister, you sick?" and they reply "No, I no sick, why you de' ask?" . . . Ignorant fool that I am who never takes a hint . . . continues this disastrous conversation. "I de ask because your face change small like person we e sick." "You no like am?" she asks. "No I no like am because I be like face for person we e sick." End of smile. A frown spreads on her face. She turns her back on me and walks away. I have never understood why. . . whenever we happen to meet again, they refuse to speak to me . . . I don't know about the warping of their psychology but it certainly makes them act funny at times. (Tarh 1971:4)

Despite the hilarity of Tarh's alleged ignorance of skin whitening practices, his anecdote illustrates how men strived to foster social power by disciplining women's beauty practices publicly on the streets and through print media. Ako-Aya uses terms such as "foolish," and Tarh references terms such as "sick" to describe women's use of "strange" beauty products and rituals as hindering black social progress and sully the image of ideal "natural" black beauty. Tarh's questioning of the psychological nature of women who engage in such practices further shows how he associates external bodily practices, skin whitening, with internal qualities, feelings of racial shame.

Tarh condemns women's new hair practices as well. He writes about hair dyeing: "[S]ome women even dye their natural hair . . . I go ahead and ask them why they have dyed their hair. They look at me disgustingly and say 'that is the colour of my hair!' [I] can't tell her that only the other day her hair was black, so I say I am sorry and walk away. Another friend lost." He shares an exchange about "natural" hair that took place with an African American gentleman one day:

I recall that when Black Americans started to wear their hair natural, one of them was involved in an argument with me and he said it was unnatural for Africans to straighten their hair with a hot steel comb to make it less "kinky." "Bullshit" I told him as they say in America. If white women can stay under a hair dryer for hours with their hair in rollers so they can put some "kinkiness" into their hair, I see no reason why girls can't use a hot comb to get some kinkiness out of theirs . . . I wouldn't approve of anything [other] than hot combs like women processing their hair to be like the Whiteman's hair. (Tarh 1971:4)

The fact that Tarh disagrees with the black American gentleman about "natural" beauty practices reflects divergent pan-Africanist discourses on suitable racial aesthetics throughout Africa and in the diaspora (see for example: Rooks 1996:3, 6). As Maxine Leeds Craig writes, between 1962 and 1972, African Americans "explicitly and self-consciously reconsidered what being black meant" through orientation toward Africa, through recognition of the beauty of black skin and hair texture, rejecting stigmatizing language, and adopting new names and rituals. But while by 1965 many Black Americans saw straightened hair as an emblem of racial shame (2002:15–16), Tarh implies that the process that women use to achieve the "whiteman look," rather than the result, delineates the boundaries of racial betrayal. He suggests that a woman might use hot combs to achieve straightened hair, but wearing a wig visibly indicates racial betrayal.

In condemning specific beauty practices that sullied "authentic" black physical attributes, the preceding referenced men engaged in what Shirley Tate terms "anti-racist aesthetics" (2007:303). Although Tate's work on "anti-racist aesthetics" referenced contemporary black identities in the diaspora, I temporally extend her concept of anti-racist aesthetics to 1960s

Anglophone Cameroon. Tate argues that anti-racist aesthetics “is a cultural criticism of a negative black aesthetic”; the ideology emphasizes that black individuals can be “beautiful just as [they] are naturally” (2007:303). From this perspective, men such as Tarh, Benato, and Ako-Aya believed that black women might combat European racist ideologies by mastering an authentic beauty that recaptured black racial pride, on the exterior and interior. Thus, ending the use of “foreign” aesthetic wares such as wigs was one way in which women might contest European racist doctrines. However, as Tate observed, the anti-racist aesthetic position is socially constructed with limited (and problematic) boundaries of definition: “the only authentic black hairstyles would be dreadlocks, afro, cane-row and plaits. By extension, the only authentic blackness would be a dark-skinned one” (2007:303). Similar to their diasporic counterparts, some men described Afros and dark skin—“dark Cameroon beauties” as Ako-Aya framed it—as the “natural” appearance of black African women.

Unsurprisingly, the anti-racist discourse in 1960s urban Anglophone Cameroon was couched within transnational racial politics. It reflected the pan-Africanist struggle to achieve racial pride through exterior bodily practices and emotional, or internal, qualities. Women’s (unapproved) aesthetic practices might increase the internalization of feelings of black racial inferiority generally. Benato opines at length about the historical roots of racial shame among the global black community:

The story began many years ago when white men treated the black man as beasts and tried to justify slavery. As a reaction, Afro-Americans began to imitate white men to aspire to whiteness . . . They have red skins, stretched hair, red lips . . . Is this the standard of beauty we in Africa want to set for ourselves? . . . I am sure many of our women indulge in these strange beauty ideas ignorantly. If they know the origin, they will really come back home . . . We abuse our Creator when we commit such distortion on our persons [bodies]. I should like to know what the Church and religion say about these distortions . . . Let us do something to save our Afro-American colleagues who are now fighting for selfhood, manhood, and equal rights. (1969)

Benato ties African women’s endeavors to achieve standards of beauty based on white norms to the history of slavery in the United States and to feelings of self-hatred. He blames beauty rituals of both black Americans and Africans for the disintegration of black pride. He invokes “the civil rights movement that was raging in the United States at the time to suggest that West Cameroonian women and men must also regain their personhood and black pride” (Mougoué 2016:18). Through the practice of approved “authentic” beauty practices, natural black beauty would inform higher racial self-esteem and, in the words of Ako-Aya, encourage Cameroonians to be “proud of [their] colour” (1971).

But, while anti-racist aesthetics are about recapturing black aesthetic pride, the different suggested practices women can engage in to capture

and preserve this pride are complex and reveal much about the socially constructed nature of authenticity. Marc Epprecht's treatment of sexuality in postcolonial Africa discusses the concept of "un-Africanness." He argues that the notion has evolved because of colonial rule and political and cultural nationalism. What it means to be authentically African often repeats colonial stereotypes about Africans (2008). Benato's statements and those of Ako-Aya and Tarh suggest their acceptance of discriminatory factors shaping (African) black authenticity. While such men condemn women's new beauty practices, they simultaneously refashion, or remake, new contradictory ideas about "natural" beauty. Benato invokes religion as the barometer for moral responsibility—"the Church" as he states it—reflecting the Christian undertones of aspects of pan-Africanist discourse. In an earlier presented excerpt, he acknowledges that Cameroonian cultures are changing, yet he limits beauty ideals to forms that eschew perceived cultural betrayal. He foregoes calls for "casting away everything that is foreign" but calls on advice columnists to condemn "strange makeup and fashion" that are "foreign" (1969:7) to Cameroonian cultures while simultaneously embracing Christianity as an emblem of African authenticity.

The fact that men's voices were the loudest in denouncing women's beauty rituals reveals the masculinist domination of pan-Africanist discourse in the mid twentieth-century. Benato, for instance, feels that his role is to enlighten women on the origin of their beauty practices. He presumes that women beautify themselves for men only, and that the male voice therefore has the only authority on how women should beautify themselves. He candidly claims men have failed to discipline women's beauty practices: "We men have taken too long to tell some of our women that most of them [who use] makeup and who think they are fashionable look like masquerades. . . Many men see nothing beautiful or normal about a woman who comes along with stretched hair" (1969:7). The preceding statements revealed what other scholars have identified as a masculinist Pan-Africanist discourse designed "to restore masculine pride, power, and self determination to black men" (Reddock 2014:66). As Ashley Farmer asserts, the pan-Africanist agenda of the period was rife with "patriarchal interpretations of black nationalist ideologies" (2017:11–12). The male-dominated rhetoric that Benato employed emphasized black women's subordination by encouraging submission to male authority in order to "prevent the degeneration of African cultural identity, and" thereby black pride and culture worldwide (Mougoué 2016:18–19). Yet, as the next section shows, some viewed beauty practices more moderately than Benato, who calls them "strange." His lamentation that women don excessive cosmetics foreshadows how some individuals sought to discipline women's excessive beauty practices by curbing them.

"A Pole-Cat-Like-Odour": Disciplining Excessive Bodily Practices

While some men tied ideas about authentic black beauty to pan-Africanism, some women, such as columnist Ruff Wanzie, tied issues of natural beauty to

disciplined behavior and bodily practices that were not excessive but respectably moderate. By highlighting issues of jovial demeanor and olfactory preferences, this section probes how such individuals shaped ideas about the proper instantiation of the moral hygienic ideal and aesthetic purity. But the judicious economics buttressing issues of “natural beauty” illuminates how they (re)defined proper ethical systems to integrate women’s changing experiences with consumer culture and new beauty practices.

Ruff Wanzie believed that a woman’s controlled jovial comportment in social gatherings and in public spaces reflected a naturalness and beauty beyond the use of cosmetics. She cautioned women against being too forthright and extroverted, thus calling on women to curb excessive bodily practices to preserve respectability; overly extroverted women would be labeled sexually loose. Wanzie cautioned readers in April 1964, “[w]hen a woman is social and smiles to all for courtesy’s sake, people will always misinterpret her for a loose woman” (1964a:4). In the same month, she wrote that the “expression on a woman’s face is more important than the clothes she wears . . . A smile says, ‘I like you very much. You make me happy. I am glad to see you.’ The smile should be a real smile that comes from within . . . Preserve a right mental attitude of courage, frankness, and good cheer.” A proper Cameroonian woman, Wanzie writes, is never too occupied to display appropriate conduct by remembering the names of acquaintances: “Remember the wise saying of the ancient Chinese which says, ‘A man without a smiling face must not open a shop.’ A simple way to make a good impression is to SMILE, and people will like you.” Instead of arguing for cosmetics, Wanzie encourages women to look within themselves when in public; this larger rhetorical symbolism exemplifies how inner qualities, such as a proper mental attitude—as she says, “[t]hought is supreme”—might reflect a women’s appropriate bodily disposition (1964b:5). She invokes a Chinese saying to make her case. In doing so, she draws from her formal educational background and social positioning—as a teacher in the Catholic Primary School in Victoria and as a freelance journalist for the *Cameroon Times*—to bolster her authority (interview with Simon Dikuba by Eileen Manka Tabuwe, Buea, June 17, 2016). Yet, she seeks to empower her female counterparts by encouraging them to garner satisfaction in the power of their demeanor and appearance while adhering to what she believes are dominant societal expectations that African women show restrained public behavior. Thus, Wanzie endeavors to empower women within perceived established boundaries of Cameroonian femininity and conventional hetero-feminine ways, urging women to restrain excessive bodily practices.

A 1964 letter to the women’s column at the *Cameroon Times* likewise warns against women’s exorbitant bodily practices by targeting excessive smiling and the (moral) hygiene ideal: “When women smile broadly they kill. [But] [d]o they really kill? What makes men’s heart leap to their throats when a woman smiles? Everybody, as far as I have seen, appreciates smiles from those whose teeth are very neatly kept” (Muma 1964:3). The writer

was a reader identified as Celtus Muma, based in Bafut, a town in Anglophone Cameroon's Northwest Region. He called for dental hygiene, stating, "Dirty teeth cause tooth ache... and awful mouth odour. . . Whoever keeps his or her teeth dirty should be ashamed." Muma calls on readers to look to "the chemists and the hospitals" for drugs to cure body odor. While these criticisms are gender neutral, he also opines, "[s]ome women pride themselves with wearing very neat external dresses but they have very dirty underwears. Women should keep their underwears very neat always." Muma's comments illuminate how ideas about cleanliness can be moralized into a particular brand of purity. His focus on the figurative and symbolic appearance of dirt suggested the internal and external qualities of culturally constructed forms of feminine aesthetic purity. Mary Douglas asserts that because uncleanness suggests a disruption of order—"matter out of place"—it is symbolic, implying both the existence and the contravention of an established order or system. Thus, dirt and its lack denote social status and social order. Accordingly, if "dirt is essentially disorder," and, if the movement to eliminate dirt is really about "re-ordering our environment" (Douglas 1966:2–3), monitoring women's "dirty" bodily practices was one way to regulate "bad" women who challenged dominant gendered behavior and strayed beyond the perceived boundaries of feminine respectability. As Dorothy Hodgson and Sheryl McCurdy assert in their work on twentieth-century African women who challenge gender boundaries: "Many women are labeled 'wicked' because they . . . directly or indirectly challenge normative expectations of 'respectability'; they are no longer the 'good' wives or daughters they are supposed to be" (2001:6). The absence of dirt—literally and figuratively—reflected, from Muma's perspective, an honest, natural, and respectable woman who did not challenge dominant gender norms and social relations.

Muma's proposal that Cameroonians purchase toiletries to combat foul body odor elucidates the economic underpinnings of "mastering" "natural" bodily practices. Cameroon opened the country's economy to international market forces, private-sector development, and an influx of European/foreign import, which no doubt included toiletries and various beauty products, in the early decades of independence (Tesi 2017:50–52, 64–65, 67–70). Muma's advice commodifies women's struggles as resolvable by using such consumer products even as he emphasizes local understandings of hygienic practices. While suggesting that women consult chemists most Cameroonians would not have been able to afford, he also suggests, "[t]here are chewing sticks cheaply sold everywhere, and I see no reason why both men and women should keep their teeth dirty" (1964:3). Chewing sticks—twigs from the tree *Salvadora Persica*—are a traditional West African means to clean teeth, freshen the breath, and ultimately prevent tooth decay and gum disease. By encouraging women to purchase products from chemists and to visit hospitals to cure systemic causes of body odor, he promotes hybrid hygienic practices that underlie the economics of beauty practices. That he does not suggest the use of soap and water, as was emphasized during

the ferment of Christian missionary education during European rule (Burke 1996:170), reveals the temporal changes in attitudes about proper bodily practices.

A vehement letter by a woman in Victoria responding to Muma questioned his focus on women's bodily practices. The reader, who identifies herself as Esther Nkongho, described Muma as "out of his senses at the time he was writing his article" (1964:3). She castigates him for suggesting that "only women's breaths stink." "If he says so then he is so mistaken for some girls and even fellow men cannot withstand the breaths that come out of some men's mouths." She likewise counters his description of women's dirty underwear with men's "practices of wearing a clean nylon shirt out with a torn or dirty or brown singlet underneath," saying that she will bring him "back home," meaning to reality, to recognize this. She concludes, "both sexes are victims of these dirty practices, and his article should have reflected both sexes and not only women." Nkongho implies that Muma's letter is based on self-aggrandizing and own-sex-aggrandizing fantasies. She accuses him of holding only women to standards of cleanliness. Simultaneously, she agrees with Muma that cleanliness is necessary and amounts to more than what appears on the surface. However, most columnists and letter writers writing about hygiene focused on women, as the following analysis evinces.

Female journalists' statements about women's body odor and the use of perfumes similarly revealed much about excessiveness, gender norms, and the economic stratification of achieving fabricated ideas of "natural" beauty. As Constance Classen, David Howes, and Anthony Synnott assert, "olfactory preferences and aversions tend to take root deep in the human psyche, [such that] evoking or manipulating odor values is a common and effective means of generating and maintaining social hierarchies . . . Such olfactory social codes often pass unnoticed by us, for they tend to function below the surface of conscious thought." Thus, toiletries such as perfumes, as materials inscribed on the body, can be "a political vehicle or a medium for the expression of class allegiances and struggles." As they point out, "[w]hile men are allowed to smell sweaty and unpleasant without losing any of their masculine identity, women who don't smell sweet are traitors to the ideal of femininity and objects of disgust" (1994:8, 161, 164).

Ruff Wanzie certainly believed that women needed to prioritize what Classen, Howes, and Synnott phrase as "ideal olfactory image" (1994:8) to please their husbands. In an April 1966 column in the *Cameroon Times*, she counsels, "lasting marriage happiness depends largely upon honesty, and attractive figure, work, [and] cleanliness as from the start [of the marriage]" (Wanzie 1966:3). She cautions her readers,

Any woman who seeks appeal in the eyes of the man who loves her must take care not to offend his visual, olfactory, hearing and touch sense always. When a man hears the sweet melodious voices of his wife, touches the smooth well-kept body and sniffs the rose perfume [on] his wife, he becomes naturally aroused and stimulated but when he sniffs her and her body odour

is offensive, he feels disgusted or repelled. Women must insist on personal neatness of all parts of the body always so as to maintain that first impression as from [the] start. (1966)

Proclaiming that “[c]leanliness is the well-known feminine charm and therefore must be maintained by all women,” Wanzie recommends “rose smelling scents” as “suitable for women” but cautions “they are not used as camouflage but to supplement [a] clean appearance” (3). Undeniably, cleanliness was central to Wanzie’s views on femininity. To Wanzie, bodily cleanliness is an allure, or magnetism, that keeps a husband physically attracted to his wife and therefore content in his marriage. Perfumes, therefore, must not mask unhygienic practices and “dirty” bodily practices. Within this context, Wanzie extends ideas of dirt and hygiene to include fabricated ideas about gender norms, and, in this case, how a woman’s body “naturally” smells. To Wanzie, cleanliness is about more than being free from dirt or stains. By smelling good, her female readers showed their cleanliness both internally (through sound and virtuous minds) and externally (through good conduct), thus upholding respectable behavior and bodily practices.

A woman who overused beauty products, by contrast, would be criticized in women’s advice columns. In her September 1968 column in the women’s advice section of the *Cameroon Voice*, journalist Cecilia Mengot cautions against transgressing cultural definitions of the clean, proper, and “natural” state of a woman’s body. She writes, “Nature has not been a fool to impart the knowledge of making up [using cosmetics], and it’s really fair to have this knowledge being put into a positive use and not to make nature regret his imparting into us such a gift” (1968:3). She criticizes “the way our flappers, mothers, sisters and aunts do in the field of make-up.” Mengot explains: “before they leave the shops or markets they [women] must have spent about three hundred francs in buying their dearly loved perfumes. Normally it’s factual that perfumes are to be used. But when the perfume is used in an improper way it creates a second meaning for itself.” She instructs:

Perfumes are, for one to sprinkle on either clothes, rub in the armpits in order to attain sweet smell, but when one takes it as a point of rubbing then, it would mean that the person in particular would have had a second definition, like having a pole-cat-like-odour being the reason of the lady or girl in particular using the said [perfume], in such an improper way. Therefore, dear women folks let’s avoid the way of using perfume in an improper manner in order that we should not be labeled with unpleasant titles which we don’t deserve. Hullo, ladies project your beauty by yielding to useful advices. (1968)

Mengot’s advocacy for sensible perfume use supports Classen, Howes, and Synnott’s assertions that “deodorants suppress unwanted odours while perfumes and colognes allow for the creation of an ideal olfactory image” (1994:8). Excessive perfume use would mar this ideal olfactory image, violating

codes of nature and the “natural” state of a woman’s body. In this manner, Mengot emphasizes that heavy perfume use signifies the devaluing of nature and in turn the devaluing of the natural body. Thus, while a woman should use perfume to enhance her natural state and beauty, it goes against the understanding of the natural state of a woman’s body if she uses it excessively. Ultimately, although Mengot advises women to purchase body care products—just as Wanzie and Muma did—she presses them to limit their use so as not to blemish their “natural” bodies and to avoid social stigma.

Mengot’s use of the words “polecat” and “flapper” demonstrates an understanding of Western metaphors and imageries about gendered cleanliness and bodily practices and behavior. Contrary to the use of the term in North America and Western Europe, in 1960s urban Anglophone Cameroon, “flapper” was synonymous with the phrase “free woman”; flappers were not historical, but contemporary figures—single women, or “free women,” who were sexually loose and challenged gender norms. The word “polecats”—another word for skunks—was long a slang term, in British literature, for women, or prostitutes, drenched in cheap perfume and presumed to be lecherous “because of their rank smell” (Damrosch 1999:614). Thus, Mengot suggests that heavy perfume use signifies sexual looseness and an improper femininity that contravenes sexual norms. However, as the following section shows, the historicization of the local term “nyanga” demonstrates that women exercised agency and took pleasure in engaging in new bodily practices, albeit circulating negative stereotypes about some beauty practices.

Nyanga: Pleasure Politics and Agency

Oral evidence suggests that urban Anglophone Cameroonians believed that the traits defining inner beauty—self-confidence, good self-esteem, and suitable bodily comportment—reflected a natural, modest, and respectable outer beauty, signaling to the world the social and economic progression of Cameroonian elite subcultures and hybrid understandings and agency of defining natural beauty. Equally important, women expressed pleasure when engaging with new beauty rituals, simultaneously exerting and shaping their own ideas of beauty standards, similar to their diasporic and continental counterparts. For instance, Noliwe Rooks concludes that throughout history, African American women have exerted agency in defining their own beauty ideals, rather than being passive consumers of beauty products and marketing; they “constructed identities for and meanings about their own bodies” (1996:15). In his examination of the Spring Queen festival in Cape Town, South Africa, from the 1970s to 2005, Peter Alegi similarly observes that black contestants were not “passive dupes,” concluding that the event “provided a rare opportunity for factory women to publicly assert their human dignity, enhance their self-esteem, and claim equal rights as women and workers.” He documents their reports of “‘fun,’ camaraderie, and pride” in competing to be Spring Queen (2008:32–33).

Women exerted agency in shaping beauty standards against a hybrid Anglophone Cameroonian culture. The British Southern Cameroons were administered from Nigeria until 1954, and the legacy was a blended Anglophone Cameroonian culture in the 1960s, shaped and defined by the cultural, language, and political values hailing from both Nigeria and Britain and by the legacy of Christian missionary activities (Mougoué 2017:408). Individuals educated in Nigeria learned indigenous Nigerian languages—including Hausa, Ibo, and Yoruba—and adopted colloquial Nigerian Pidgin English terms, slangs, and expressions (Todd 1982:88). While Pidgin English emerged on the Cameroon coast as the language of commerce and *lingua franca* during the Atlantic Slave Trade (1400–1800), many lexical terms derived from indigenous languages in neighboring Nigeria persisted in Anglophone Cameroon, among them “nyanga,” meaning stylishness, beauty, elegance, and coquetties (Nkengasong 2016:33).

Several women I interviewed, many of whom were in their late teens and early twenties in the 1960s, explained that various aesthetic and bodily rituals were “nyanga.” When I interviewed her at her home in Buea, Fidelia Ngum, at the time in her late fifties, told me, “Women used an iron comb to straighten their hair because the hair would become relaxed . . . These are the things we did to look nyanga” (interview, Buea, November 4, 2011). While scholars debate the multiple Bantu origins of the word *nyanga*, scholarship mostly suggests it emerged in English-speaking Cameroonian towns in the 1960s and derives from a Hausa word meaning “finery” and “decorations.”⁵ Cameroonians have widened its semantic field, using it to mean “putting on airs and graces,” “dressing up,” “pretending to be better off than one is,” “bragging,” “showing off,” or having too much confidence in one’s elegance (Nchare 2017; Todd 1982:122). This gives the word a suggested element of social and economic mobility—much like *kfaang*—facilitating the opportunity to traverse social and aesthetic boundaries through either respectable or disrespected bodily practices. Thus, *nyanga* also has negative connotations. For instance, my interviewees in Buea differentiated between “good” and “bad” *nyanga* based on public comportment, social etiquette, self-confidence, and other potentially unsuitable dispositions. In her late fifties, Annie Kamani, my research assistant in 2011 and 2015 and based in Buea since the 1960s, told me that sitting immodestly was *nyanga* in a negative sense (interview, Buea, August 1, 2015). Thus, excessive cosmetic use might be “bad” *nyanga*.

Notwithstanding nuances in understanding of *nyanga*, interviewees clearly sought agency and pleasure in making their own *nyanga*. Fidelia Ngum recalled that women did *nyanga* to stay up to par with fashion and with each other: “If woman did not follow fashion, it was her problem. No one would force you. But people would say, ‘this one is not really [she shook her head disapprovingly to visually demonstrate people’s reactions of the time] . . . look at her hair . . . she is not putting on what others are putting.’ To look sharp, [women] must follow others’ [model]” (interview, Buea, November 4, 2011). Fidelia underscored her agency and pleasure in engaging in *nyanga*;

she describes the impact of hair products and cosmetics thus: “You feel so happy and happy. I was modern because I was beautiful. I . . . felt beautiful. I used product in my hair, hold it, style[d] it, make-up myself.” Nyanga would continue to be part of the vast circulating repertoire of global, continental, national, and local lexicons from which Anglophone urbanites such as Fidelia would draw to shape discourse and rhetoric about beauty and bodily practices and performances in the 1960s. Interviewees used the term to express their agency and pleasure in engaging in new bodily practices and attitudes even as they acknowledged limitations on their behavior.

Conclusion

Women’s experiences with newly constructed bodily practices and attitudes reveal emergent ideas about cosmopolitan African womanhood in Cameroon during the 1960s, an era of strong Anglophone Cameroonian nationalism characterized by women’s increasing access to formal education and formal employment. Formally-educated Christian urbanites, such as freelance female journalists and male letter writers, sought to discipline women’s bodily practices and emotional expressivity in endeavors to regulate the boundaries of perceived feminine respectability and to define a woman’s “natural” beauty within a metropolitan setting. Drawing from past/contemporary and global/local influences about bodily practices, they described a “natural,” or “pure,” black African aesthetic that reflected both disciplined internal qualities, such as an appropriate level of emotional confidence, and external merits relating to bodily practices and decorum. Not all individuals agreed on what defined “natural” black beauty. Female journalists called for moderate beauty practices while men mostly condemned Western-originated practices, framing their disapproval in the pan-Africanist discourse.

While *nyanga* continues to signify stylishness and too much stylishness, the word has evolved to encompass a variety of meanings related to style in present-day Cameroon. It has traversed Anglo-Franco linguistic boundaries, reflecting the blended nature of Cameroonian identities. In the mid-1970s, after federalism was dissolved and Cameroon became a unitary republic, *Franglais*, or *Camfranglais*, became a common lingua franca in urban areas where English and French speakers lived (DeLancey, Mbuh & DeLancey 2010:181–82). *Nyanga* survived this transition and became the name of a contemporary Francophone Cameroonian magazine. The magazine advertises itself as the magazine for “100% Cameroonians” and aims to celebrate success and promote excellence. It covers humanitarian, political, and cultural topics, and likewise highlights lifestyle trends and advertises fashion trends such as shoes, purses, cell phone covers, and various accessories. Clearly, understandings of *nyanga* now extend to knowledge of global politics and humanitarianism while simultaneously continuing to emphasize the importance of keeping up with aesthetic trends. In this manner, Cameroonians continue to reframe nuances in

understandings of beauty and bodily practices in modern-day Cameroon, thus continuing to refashion Cameroonian identity in a postcolonial, changing world.

Acknowledgments

I would like to thank the following individuals for their comments and feedback on earlier drafts of this article: the organizers and participants of the summer school and international conference, *Politics of Beauty: Discourses and Intersections in the Global Sphere*, that took place at the University of Cambridge in 2016; special thanks to Shirley Tate and Sarah Banet-Weiser for their additional and detailed feedback on the work. I also thank the Baylor philosophy writing group, the anonymous reviewers of this article, and Benjamin N. Lawrance.

References

- Adams, Melinda. 2006. "Colonial Policies and Women's Participation in Public Life: The Case of British Southern Cameroonians." *African Studies Quarterly* 8 (3): 1–22.
- Ako-Aya. 1971. "Changing Colours." *Cameroon Outlook*. 15 June.
- Albaugh, Ericka, and Kathryn de Luna, eds. 2018. *Tracing Language Movement in Africa*. New York: Oxford University Press.
- Alegi, Peter. 2008. "Rewriting Patriarchal Scripts: Women, Labor, and Popular Culture in South African Clothing Industry Beauty Contests, 1970s–2005." *Journal of Social History* 42 (1): 31–56.
- Ballantyne, Tony, and Antoinette Burton, eds. 2005. *Bodies in Contact: Rethinking Colonial Encounters in World History*. Durham: Duke University Press.
- Banet-Weiser, Sarah. 1999. *The Most Beautiful Girl in the World: Beauty Pageants and National Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Benato, David. 1969. "A Rejoinder." *Cameroon Telegraph*, 1 May.
- Burke, Timothy. 1996. *Lifebuoy Men, Lux Women: Commodification, Consumption, and Cleanliness in Modern Zimbabwe*. Durham: Duke University Press.
- Burton, Laura, and Solveig Swendseid. 1987. *American Lutheran Church Women in World Mission: An Oral History and Archives Project*. Minneapolis: The American Lutheran Church, Division for World Mission and Inter-Church Cooperation.
- Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble: Tenth Anniversary Edition*. New York: Routledge.
- . 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge.
- Classen, Constance, David Howes, and Anthony Synnott. 1994. *Aroma: The Cultural History of Smell*. London: Routledge.
- Craig, Maxine Leeds. 2002. *Ain't I a Beauty Queen? Black Women, Beauty, and the Politics of Race*. Oxford: Oxford University Press.
- Damrosch, David. 1999. *The Longman Anthology of British Literature*. New York: Longman.
- DeLancey, Mark Dike, Rebecca Neh Mbuh, and Mark W. DeLancey. 2010. *Historical Dictionary of the Republic of Cameroon*. Lanham: Scarecrow Press.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Elong, Eric Ebolo. 2013. "The Anglophone Cameroon Problem and the Secession Option in Cameroon." In *Bondage of Boundaries and Identity Politics in Postcolonial*

- Africa: The "Northern Problem" and Ethno-Futures*, edited by Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni and Brilliant Mhlanga, 148-62. Pretoria: Africa Institute of South Africa.
- Epprecht, Marc. 2008. *Heterosexual Africa?* Athens: Ohio University Press.
- Farmer, Ashley D. 2017. *Remaking Black Power: How Black Women Transformed an Era*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- Hansen, Karen Tranberg. 2004. "Dressing Dangerously: Mini-Skirts, Gender Relations, and Sexuality in Zambia." In *Fashioning Africa: Power and the Politics of Dress*, edited by Jean Allman, 166-85. Bloomington: Indiana University Press.
- Hendrickson, Hildi, ed. 1996. *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-Colonial Africa*. Durham: Duke University Press.
- Hodgson, Dorothy, and Sheryl McCurdy, eds. 2001. "Wicked" *Women and the Reconfiguration of Gender in Africa*. Portsmouth: Heinemann.
- Hunt, Nancy Rose. 1992. "Colonial Fairy Tales and the Knife and Fork Doctrine in the Heart of Africa." In *African Encounters with Domesticity*, edited by Karen Tranberg Hansen, 143-71. New Brunswick: Rutgers University Press.
- . 1999. *A Colonial Lexicon Of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*. Durham: Duke University Press.
- Ivaska, Andrew. 2002. "'Anti-Mini Militants Meet Modern Misses': Urban Style, Gender, and the Politics of 'National Culture' in 1960s Dar es Salaam, Tanzania." *Gender and History* 14 (3): 584-607.
- Mengot, Cecilia. 1968. "Women's Column." *Cameroon Voice* 1 (4): 3.
- Mougoué, Jacqueline-Bethel. 2016. "African Women do not Look Good in Wigs: Gender, Beauty Rituals and Cultural Identity in Anglophone Cameroon, 1961-1972." *Feminist Africa* 21: 7-22.
- . 2017. "Housewives at Husbands' Throats: Recalcitrant Wives and Gender Norms in a West African Nation, 1961-1972." *Gender & History* 29 (2): 405-22.
- Muma, Celtus. 1964. "Women Smile to Kill." *Cameroon Times* 4 (117): 3.
- Nchare, Abdoulaye Laziz. 2010. "The Morphosyntax of Camfranglais and the 4-M Model." ———. 2017. Email exchange, July 25.
- Nkengasong, Nkemngong. 2016. *A Grammar of Cameroonian Pidgin*. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Nkongho, Esther. 1964. "Women Smile to Kill." *Cameroon Times* 4 (129): 3.
- Nwki, Walter. 2014. "Ghii'ki Kfaang: Women, Modernity and Modernization in Colonial Kom, Cameroon, C. 1920s-1961." *Cahiers Ivoiriens d'Etudes Comparées* (1): 39-56.
- Pinho, Patricia de Santana. 2010. *Mama Africa: Reinventing Blackness in Bahia*. Durham: Duke University Press.
- Reddock, Rhoda. 2014. "The First Mrs. Garvey: Pan-Africanism and Feminism in the Early 20th Century British Colonial Caribbean." *Feminist Africa* 19: 58-77.
- Rooks, Noliwe. 1996. *Hair Raising: Beauty, Culture, and African-American Women*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Teilhet-Fisk, Jehanne. 1996. "The Miss Heilala Beauty Pageant: Where Beauty Is More than Skin Deep." In *Beauty Queens on the Global Stage: Gender, Contests, and Power*, edited by Colleen Ballerino Cohen, Richard Wilk, and Beverly Stoeltje, 185-202. New York: Routledge.
- Tate, Shirley. 2007. "Black Beauty: Shade, Hair and Anti-Racist Aesthetics." *Ethnic and Racial Studies* 30 (2): 300-319.

- Tarh. 1971. "Tarh's Commentary: One up for the Editor." *Sunday News*. 24 October.
- Tamale, Sylvia, ed. 2011. *African Sexualities: A Reader*. Oxford: Pambazuka Press.
- Tesi, Moses. 2017. *Balancing Sovereignty and Development in International Affairs: Cameroon's Post-Independence Relations with France, Africa, and the World*. Lanham: Lexington Books.
- Thomas, Lynn. 2006. "The Modern Girl and Racial Respectability in 1930s South Africa." *The Journal of African History* 47 (3): 461–90.
- Todd, Loreto. 1982. *Cameroon*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Wanzie, Ruff. 1964a. "Misinterpreting Mutual Understanding." *Cameroon Times* 4 (64): 4.
- . 1964b. "Getting People to Like You." *Cameroon Times* 4 (58): 5.
- . 1966. "The Secret People Ought to Know." *Cameroon Times* 6 (40): 3.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender & Nation*. London: Sage Publications.

Notes

1. Joseph Lon Nfi, *The Reunification Debate in British Southern Cameroons: The Role of French Cameroon Immigrants* (Bamenda, Cameroon: Langaa RPCIG, 2014:199); W. Jong-Ebot, "The Mass Media in Cameroon: An Analysis of Their Post-Colonial Status" (Ph.D. Thesis, University of Wisconsin-Madison, Wisconsin, 1989:178–81); Henry Muluh and Bertha Ndoh, "Evolution of the Media in Cameroon," in *Journalism and Mass Communication in Africa: Cameroon*, edited by Festus Eribo and Enoch Tanjong (Lanham: Lexington Books, 2002:5).
2. Ministry of Economic Affairs and Planning, Department of Statistics, *The Population of West Cameroon, Main Findings of the Demographic Sample Survey, 1964* (Paris: Société d'Études pour le Développement Économique et Social, January 1966:59, 148); Organisation des Femmes de l'Union Nationale Camerounaise, *Visages de la Femme Camerounaise* (Yaoundé, Cameroon: Ateliers Graphiques du Cameroun, 1975:66).
3. The interviewed women had either obtained a primary or secondary school education and were formerly school teachers, nurses, and civil servants. Many owned makeshift produce shops upon retirement in their fifties.
4. Ministry of Economic Affairs and Planning, Department of Statistics, *The Population of West Cameroon*, 59, 148; *Visages de la Femme Camerounaise*, 66.
5. My research of the origin of the word garnered mixed results. Some scholars maintain that it is derived from the Cameroonian language Ewondo, describing people who take great care of their appearance by dressing well and looking sharp, exhibiting vanity, while others maintain that it is influenced by varied indigenous Nigerian languages such as Yoruba or Hausa. See Nchare (2010); Todd (1982).

Traduction française par Séverine Bates

Traduit de :

Mougoué, Jacqueline-Bethel. "Over-Making *Nyanga*: Mastering 'Natural' Beauty and Disciplining Excessive Bodily Practices in Metropolitan Cameroon." *African Studies Review* Vol. 62, Issue 2 (June 2019) : 175-198.

Trop Faire le *Nyanga* : de la Maitrise de la Beauté « Naturelle » au Contrôle des Pratiques Corporelles Excessives dans les Centres Urbains du Cameroun

Jacqueline Bethel Tchouta Mougoué

Page 175 **Résumé :**

Cette étude examine la manière dont les élites urbaines anglophones des grandes villes du Cameroun des années 1960 ont négocié les idées locales et mondiales relatives aux formes culturellement construites de la beauté noire « naturelle ». Les citadines chrétiennes formellement éduquées, telles que les femmes journalistes indépendantes, qui souvent travaillaient comme fonctionnaires, ont cherché à contrôler leurs pratiques corporelles ainsi que leur expressivité émotionnelle dans le but de réguler les limites d'une apparente respectabilité et de définir la beauté « naturelle » féminine, un terme aux répercussions à la fois internes et externes. Le langage utilisé par ces dernières comprenait à la fois des mots locaux tels que *nyanga*, un mot du pidgin-english camerounais pour désigner un ensemble d'idées sur la beauté et l'élégance, et des mots de l'anglais standard. Cet usage spécifique de la langue illustre la nature hybride du concept de beauté naturelle et du comportement corporel, peignant une image africaine distincte et manifeste du progrès social des sous-cultures de l'élite noire camerounaise.

Bas de page (footer) **Jacqueline-Bethel Tchouta Mougoué** est professeure assistante d'histoire à Baylor University. Elle s'intéresse particulièrement à la sexualisation des identités dans les politiques étatiques, corporelles, et religieuses au Cameroun. Son premier livre, *Separatist Politics and Embodied Nationalism in Cameroon*, a été publié par University of Michigan Press en 2019. E-mail : jb_mougoue@baylor.edu

Mots clés : Cameroun ; genre ; beauté ; pratiques corporelles ; panafricanisme

Page 176 « Elles font trop le *nyanga*. » Bekene-Eyambe, une sexagénaire dynamique, faisait référence aux tendances vestimentaires et pratiques corporelles excessives des femmes camerounaises francophones des années 1960 (entretien, Buéa, 8 novembre 2011). « *Nyanga* » est un terme issu du pidgin-english camerounais — (ou créole

camerounais) qui renvoie à des idées variées sur la beauté et l'élégance (Nkengasong 2016 : 33). Originaire de la ville voisine de Kumba, Bekene est une résidente anglophone de Buéa. Je l'ai interviewée devant sa maison située en bordure d'une rue importante de son quartier, lors d'une rare journée ensoleillée en pleine saison des pluies. Pendant l'entretien, elle s'activait à faire frire des *puff puff*, ou beignets, une pâte sucrée frite très populaire en Afrique de l'Ouest. Les femmes anglophones, Bekene affirma, faisaient « leur propre *nyanga* » dans les années 1960 en se maquillant peu et en portant des vêtements de style africain. Elle nota, toutefois, les fondements économiques du *nyanga* : « Ça dépend de ton argent combien de *nyanga* tu fais. Quand y a [pas] d'argent.... Tu coupes [par exemple] tes cheveux courts ». À un moment donné pendant l'entretien, Bekene arrêta de frire les *puff puff*, leva la tête et utilisa une main pour se protéger les yeux du soleil. Elle pointa du doigt la rue et affirma que les étudiantes aux origines culturelles diverses qui fréquentaient l'université voisine passaient parfois dans ce qu'elle considérait être des tenues immodestes : « aujourd'hui elles n'ont pas de respect quand elles s'habillent. Elle se mettent toutes nues elles-mêmes. » L'insinuation selon laquelle les Camerounaises d'aujourd'hui, nonobstant leurs origines culturelles, « font trop de *nyanga* », met en lumière la façon dont les habitants des grandes villes au Cameroun ont, depuis longtemps, associé les diverses pratiques corporelles externes à la psyché intérieure, et ont ainsi forgé diverses opinions sur les formes culturellement construites de la pureté esthétique féminine, ou, en d'autres termes, de la beauté noire « authentique ».

p.177 **[Figure 1.]** Beauté naturelle ? Bien que la photo ait été prise dans un studio à Victoria (Limbe de nos jours) en 1975, son esthétique corporelle — son afro, son maquillage minimaliste, ses vêtements à l'occidentale — sont évocateurs des conceptions hybrides et des réflexions sur les rituels de beauté et les pratiques vestimentaires au Cameroun anglophone des années 1960. Photo de Walter Gam Nkwi, historien.



178 La présente étude contribue aux débats sur les pratiques et performances corporelles, en soulignant l'importance de la façon dont l'expressivité émotionnelle et les manipulations « naturelles » du corps et des comportements alimentent le discours sur une beauté « authentique », qui ne serait pas toujours caractérisée par l'usage d'artifice. Les commentaires de Bekene sur les pratiques vestimentaires excessives des femmes et de leur relation à l'argent illuminent les contradictions propres aux identités nationalistes et culturelles présentes dans le Cameroun des années 1960, un pays d'Afrique de l'Ouest/Centrale, héritier à la fois des administrations coloniales britannique et française. Les deux États fédérés se sont alignés sur ces héritages européens pendant cette période. En outre, l'argument de Bekene selon lequel de nombreuses femmes « [faisaient] trop » de *nyanga* indique la nature complexe du contrôle de la beauté naturelle. Dans ce contexte, l'idée des corps féminins en tant qu'architecture reflète le dilemme auquel elles ont fait face. Alors que beaucoup de Camerounais ont applaudi l'implication des femmes dans les nouvelles tendances beauté, le *nyanga* excessif —qui témoigne probablement de pratiques et attitudes corporelles rebelles—trahirait les représentations d'idéaux féminins acceptables selon les cadres éthiques et culturels dominants au Cameroun.

En s'appuyant sur des archives écrites et des entretiens oraux, cette étude examine la manière dont les élites urbaines anglophones négocieraient les idées locales et mondiales concernant les formes culturellement construites de l'authenticité africaine ou, tout simplement, du caractère « naturelle » de la beauté noire. Les références aux expériences des femmes avec la culture de consommation ainsi que les pratiques et attitudes corporelles nouvellement construites sont mises en exergue afin d'examiner les idées émergentes sur le cosmopolitisme de la féminité africaine cosmopolite dans le Cameroun des années 1960, une époque marquée par la montée du nationalisme (anglophone) dans le pays. Les citadines chrétiennes ayant reçu une

éducation formelle, telles que les femmes journalistes pigistes, qui souvent travaillaient comme fonctionnaires, ont cherché à contrôler leurs pratiques corporelles ainsi que leur expressivité émotionnelle dans le but de réguler les limites d'une apparente respectabilité féminine et de définir une certaine beauté féminine « naturelle » dans un cadre métropolitain. Elles ont dépeint une esthétique noire africaine « naturelle », ou « pure », qui s'appuyait à la fois sur la maîtrise de qualités internes, telles qu'un niveau adéquat de confiance émotionnelle, et de mérites externes liés à des pratiques corporelles et d'un décorum judicieux, tels des tempéraments joyeux modérés. Ces individus se sont inspirés de diverses idées et influences à travers le temps et l'espace afin de contrôler les pratiques et les attitudes corporelles des femmes. Ces sources comprenaient des valeurs endogènes, ou locales ; le legs des missions chrétiennes venues d'Occident ; les liens sociaux, éducatifs, et politiques étroits du Cameroun anglophone avec le Nigéria sous l'autorité coloniale Britannique ; les discours panafricanistes en vogue et relatifs au mouvement « Black is beautiful » (« le noir est beau ») des années 1960 ; et un marché mondial des capitaux en pleine croissance avec pour conséquence l'afflux de divers accessoires de toilette en provenance d'Europe. Dans un tel contexte, les élites urbaines anglophones considérèrent la beauté « naturelle » comme un sentiment et une attitude corporelle synonymes de progrès social et racial. Alors qu'une femme pouvait judicieusement se livrer au consumérisme en limitant l'achat et l'utilisation excessifs de cosmétiques — sauvegardant ainsi les idées dominantes sur les normes de respectabilité pour les femmes — elle pouvait aussi « maîtriser » les pratiques corporelles « naturelles » en manipulant les préférences olfactives afin de créer une odeur corporelle agréable grâce à l'usage modéré de parfum. Toutefois, comme le suggère une notion Foucauldienne du discours, les femmes n'étaient pas des corps dociles sur lesquels des actes de forces disciplinaires étaient commis (Foucault 1979 :136).

- 179 Cette étude applique une logique similaire à celle de Shirley Tate dans son travail sur la beauté noire contemporaine qui suggère que les femmes noires peuvent élargir les limites de la beauté noire, en négociant divers « discours d'appartenance et d'exclusion tout en articulant simultanément la subjectivité et *agency* (la capacité d'agir) » (2007 : 300) avec le discours sur la beauté noire naturelle dans le Cameroun anglophone des années 60.

Les discours sur la beauté « naturelle » ont pris leur essor dans les métropoles des régions anglophones du Cameroun des années 1960. Le Cameroun actuel fut sous administration coloniale allemande de 1885 jusqu'à la fin de la Première Guerre Mondiale. Un mandat de la Société des Nations (SDN) partagea à ce moment-là le Cameroun— reclassifié en tant que territoires sous tutelle de l'Organisation des Nations Unies (ONU) après la Seconde Guerre Mondiale—entre la France et la Grande-Bretagne. La France contrôla une grande partie du territoire, tandis que la Grande-Bretagne en contrôla une plus petite partie, dont une portion administrée depuis le Nigéria jusqu'en 1954. À cette époque-là, le gouvernement britannique

attribua au *Southern Cameroons* (Cameroun méridional) une *House of Assembly* (assemblée) autonome à Buéa ; la ville devint la capitale de l'État du Cameroun occidental à la suite de l'indépendance de 1961. La même année, le *Southern Cameroons* se rattacha à la partie jusque-là contrôlée par la France. Bien que les identités culturelles aient traversé les frontières entre les deux États fédérés, par exemple, dans les Bamenda Grassfields (à l'Ouest), pendant la période fédérale qui s'est achevée en 1972, les Camerounais anglophones définirent des pratiques corporelles dans l'optique de perfectionner les idéaux d'une identité culturelle et nationale anglophone au sein de l'espace urbain. À l'instar de Bekele, nombreux sont ceux qui ont insisté sur les différences entre les idéaux relatifs aux identités camerounaises anglophones et francophones dans leurs réponses aux idées circulant mondialement sur les tendances vestimentaires, les pratiques esthétiques, et le changement des mentalités (Mougoué 2016 : 8–9, 11, 14). De nombreux individus ont (re)défini de nouvelles pratiques corporelles sur fond d'une temporalité pleine de promesse dans laquelle les femmes ont profité de l'accès accru à une éducation formelle et à l'emploi. Ces femmes ont puisé dans un vaste répertoire d'expériences et de connaissances internationales que leur permettait leur position sociale, facilitant ainsi de rapides transformations dans les normes de genre.

Les attitudes vis-à-vis de la couleur de peau et des pratiques corporelles changent et dévoilent des identités sociales, nationales et culturelles en évolution. Hildi Hendrickson (1996) soutient que, par le recours à la surface corporelle comme critère d'analyse, nous pouvons énormément apprendre au sujet des identités individuelles et sociales. Tony Ballantyne et Antoinette Burton nous rappellent que les corps des femmes, en particulier, « ont été un sujet d'inquiétude, d'observation, d'anxiété, et de surveillance à divers moments et dans divers lieux à travers le monde » (2005 : 4 ; notre traduction). Nira Yuval-Davis, quant à elle, conclut que la surveillance étroite de la société quant aux gestes quotidiens de la femme reflète une perception des femmes comme d'« authentiques » représentantes de la nation parce qu'elles « produisent des nations biologiquement, culturellement, et symboliquement » (1997 : 2 ; notre traduction). Sylvia Tamale affirme que, dans les sociétés africaines, « le corps des femmes constitue l'un des outils les plus redoutables pour créer et maintenir les rôles et les relations entre les genres » et que « [b]ien que les textes que la culture impose au corps des femmes africaines demeurent invisibles... ils sont en effet cruciaux pour effectuer un contrôle social » (2011 : 216 ; notre traduction). Dans le Cameroun anglophone des années 1960, les gestes quotidiens des femmes, comme leurs pratiques cosmétiques et vestimentaires, figuraient de manière importante dans les dimensions symboliques des valeurs culturelles nationales au début de la période post-indépendance.

coloniale, mettant en lumière les continuités et les fractures dans la manière dont les citadines des années 1960 se sont évertuées à (re)définir l'idéal féminin. Comme le montrent Thomas et Nkwi, des Africaines formellement éduquées et vivant en milieu urbain employaient des idiomes variés tels que « modern girls » (filles modernes) ou « women of newness » (femmes de la nouveauté) pour envisager une figure féminine idéale qui reflétait le caractère progressif des valeurs culturelles africaines pendant et après le colonialisme. L'œuvre de Thomas sur la beauté en Afrique du Sud dans les années 1920 et 1930 décrit la représentation de la « fille moderne » par les noirs Sud-Africains formés par les missions chrétiennes comme étant à l'intersection des idées mondiales et locales sur les pratiques et les normes corporelles féminines. Elle affirme que « certains observateurs sociaux ont considéré l'éducation des jeunes Africaines, leurs parcours professionnels, et leur style cosmopolite comme des contributions à « l'édification raciale » (notre traduction) dans une Afrique du Sud ségrégationniste. Certains, par contre, ont accusé « la fille moderne » d'immoralité sexuelle du fait de son « implication avec les cultures de consommation internationales » (notre traduction), ses produits cosmétiques, ses vêtements provocants, et son célibat (Thomas 2006 : 461, 462, 464). Nkwi retrouve une figure similaire, la « femme de la nouveauté », chez le peuple Kom (1920-61) dans le Bamenda Grassfields qui, à l'époque, était situé dans le Cameroun méridional britannique. Le fait d'aller et de travailler dans des villes côtières plus solides économiquement, comme Victoria (actuelle Limbé), Buéa, et Kumba, a facilité la participation de ces femmes au sein des nouvelles activités économiques, des cultures de consommation internationales, ainsi que de l'adoption de nouvelles pratiques hygiéniques et de vêtements à l'occidentale (Nkwi 2014 : 1, 6). De façon similaire, au Cameroun anglophone urbain des années 1960, les femmes instruites qui accédaient à un emploi officiel — contrairement à celles, depuis longtemps christianisées, et étudiées par Nkwi — ont amené de nombreuses citadines à associer certains comportements et pratiques corporelles à l'« édification raciale » (Thomas 2006 : 46 ; notre traduction), à l'échelle nationale et même au sein de la diaspora.

La consommation de nouveaux produits tels que les accessoires de toilette et les cosmétiques a modelé la subjectivité féminine et (re)défini les identités sociales au-delà de l'artifice de l'idéal féminin. Judith Butler soutient que « [l]a figure de l'âme intérieure comprise comme étant 'dans' le corps est indiquée dans son inscription sur le corps, même si son mode de signification primaire est au travers de sa seule absence, sa puissante invisibilité » (2002 : 172 ; notre traduction). En d'autres termes, la psyché, ou la pulsion interne, est « un sentiment de contour stable », une forme d'enfermement qui peut être « obtenue au travers de pratiques identificatoires » (Butler 2011 : xxii ; notre traduction). Dans cet état d'esprit, les individus peuvent faire l'expérience de l'apparence extérieure comme un sentiment interne en utilisant des produits qui sont les vecteurs de diverses pratiques identificatoires liées au genre. Par exemple, Timothy Burke soutient que “[p]arce que les articles de toilette agissent sur ou à travers le corps, ils fonctionnent dans l'un des aspects les plus controversés de l'identité moderne. Le corps matériel est souvent à la

vue de tous, mais le corps social, en tant qu'artefact du moi et une toile de fond de l'identité, est à la fois indispensable et invisible » (1996 : 4 ; notre traduction).

- 181 De même, Constance Classen, David Howes, et Anthony Synnott affirment que les senseurs artificielles font appel à « l'odorat... pour créer et faire respecter les frontières sociales [et] ethniques ainsi que les frontières entre les genres » (1994 : 8 ; notre traduction). Comme le montre cette étude, l'examen minutieux des pratiques olfactives et des plaisirs somatiques est une des façons par lesquelles le contrôle des pratiques corporelles des femmes produit des présentations corporelles féminines convenables ainsi que des positionnements sociaux particuliers.

Méthodes

Les rubriques dédiées aux femmes dans les journaux camerounais de langue anglaise, les entretiens oraux, et la connaissance lexicale nous offrent la possibilité d'examiner la manière dont les citadines anglophones éduquées formellement et de confession chrétienne ont régi les pratiques et comportements corporels des femmes dans les années 1960. Ericka Albaugh et Kathryn de Luna décrivent « le changement et le mouvement langagiers » comme « un angle par lequel on peut comprendre d'autres processus historiques » (2018 : 9 ; notre traduction). Nkwi examine la vie des « femmes de la nouveauté » en se référant à l'usage du *Kfaang*, « qui chez les Koms connote la nouveauté — l'innovation et l'originalité dans la façon de penser et de faire, ainsi que les signes matériels et les relations qui en résultent » (2014 : 1 ; notre traduction). En suivant ces modèles, j'ai recours à la linguistique historique, l'histoire de l'évolution des langues, afin de mettre à jour comment les citadines des années 1960 questionnèrent et restructurèrent un ordre social existant dans des espaces urbains patriarcaux et chrétiens, sur la base de leur lexique et leurs expressions vernaculaires, qui comprennent à la fois les termes locaux comme « nyanga » ainsi que ceux issus de l'anglais standard.

Je m'appuie sur les journaux sans ignorer le fait que, bien que privés, ces derniers étaient financés à la fois par les élites politiques et les partis politiques avec lesquels ils entretenaient des liens étroits. Tandis que John Ngu Foncha, à la fois Premier Ministre du Cameroun occidental et Vice-Président de la République Fédérale du Cameroun, fonda le *Cameroon Times*, son principal rival politique, E. M. L. Endeley, fonda quant à lui, le *Cameroon Champion*.¹ Les journaux du Cameroun occidental avec des liens politiques moins évidents, étaient tout aussi sujets à la propagande étatique, bien que n'étant pas publics, contrairement aux journaux du Cameroun oriental — la majorité desquels n'avaient pas de rubriques consacrées aux femmes — ces derniers n'appartenaient pas à l'État.

Toutefois, comme le démontre cet article, je n'ai trouvé aucune différence dans la rhétorique des rubriques « femmes » qui ont été publiées dans ces journaux en ce qui concerne les pratiques corporelles. Notons que les hommes rédigeaient plus de lettres publiées dans ces rubriques « femmes » que les femmes, ce qui suggère qu'aussi bien les hommes que les femmes les lisaient. Il se peut que ces lettres reflètent le fait que les hommes, à cette époque, étaient mieux éduqués que les femmes. En effet, en 1964, les adolescents de sexe masculin du Cameroun occidental étaient, par exemple, cinq fois plus susceptibles d'avoir reçu une éducation élémentaire que les filles du même âge. Cependant, même les garçons ne représentaient que 34,6 % du taux de participation, et seuls 2,3% des adolescents, filles et garçons, avaient fait des études techniques, secondaires, ou supérieures.² Ainsi, les rubriques fournissent un ensemble spécifique et limité de points de vue sur la féminité africaine cosmopolite au début de l'indépendance.

182 Les entretiens menés en 2011 et 2015 à Buéa avec des femmes formellement instruites et âgées d'une cinquantaine d'années et plus, comme Bekene, complètent et appuient mes conclusions tirées des sources journalistiques. Ces femmes étaient à la fin de leur adolescence et au début de la vingtaine dans les années 1960.³ Les anecdotes concernant leur recours à de nouvelles pratiques de beauté corroborent les idées selon lesquelles la conduite corporelle et les rituels esthétiques se déclinaient en une terminologie variée et révèlent l'expérience des Camerounaises anglophones qui s'efforcèrent à former ce qui émergea comme une identité culturelle hybride et distincte.

Les Femmes, le Genre et l'Hygiène

L'administration Britannique

De nombreux hommes et femmes, auteurs de lettres, journalistes et informateurs, étaient très alphabétisés et avaient été scolarisés ; ils avaient souvent été éduqués par les missions chrétiennes au Cameroun ou au Nigéria, bien que certains aient été éduqués en Occident. Les groupes protestants comme la *Jamaica Baptist Missionary Society* et l'*English Baptist Missionary Society* étaient actifs durant la période de l'administration britannique du milieu jusqu'à la fin des années 1880. La *Basel Mission Society*, une société missionnaire chrétienne fondée en Allemagne, était active dans le Cameroun anglophone de la fin des années 1880 jusqu'à la moitié des années 1900. L'*American Presbyterian Mission* était aussi présente. Ainsi, de nombreuses femmes africaines ont d'abord connu l'administration européenne au centre de la mission chrétienne ou dans les écoles missionnaires destinées à produire de « bonnes » épouses chrétiennes pour des hommes africains, quant à eux, éduqués

dans les écoles missionnaires pour garçons. Le programme scolaire incluait l'éducation religieuse, la cuisine, et la gestion des tâches ménagères (Adams 2006 : 1, 3, 4). Les pratiques corporelles se concentraient sur les soins de santé maternelle et infantile (Burke 1996 ; Hunt 1999).

Les missionnaires associaient la propreté, la vertu et la piété aux deux sexes (Burke 1996 : 17–34 ; Hunt 1999 : 122, 130), mais jugeaient les femmes plus sévèrement à tout manquement aux normes d'hygiène. Laura Burton (1987), une missionnaire baptiste américaine, documente les comptes rendus des contrôles inopinés de propreté effectués aux domiciles des femmes de séminaristes lors des derniers jours de la domination européenne au Cameroun. De telles associations entre le nettoyage domestique, l'hygiène personnelle, et un comportement moral approprié, étaient enseignées au Congo belge voisin (Hunt 1992) et aussi dans la colonie de Rhodésie (Burke 1996). Cette histoire a amené de nombreux Chrétiens qui avaient reçu une éducation formelle au Cameroun anglophone à affirmer, dans les années 1960, qu'embrasser la beauté « naturelle » revenait à accepter un don de Dieu.

Sauf que les Africains éduqués par les missions chrétiennes formèrent des identités hybrides (urbaines) en renégociant le sens des gestes du quotidien dans un contexte colonial. Comme le souligne Melinda Adams, « les femmes africaines n'étaient pas que de simples réceptacles passifs de la doctrine missionnaire et coloniale ; elles étaient aussi des agents actifs qui réinterprétaient et se réappropriaient ces messages » (notre traduction). Par exemple, les Camerounaises au Cameroun britannique méridional ont mis à profit leurs connaissances en boulangerie et en couture apprises lors des cours de sciences ménagères chez les missionnaires (Adams 2006 : 3). Hunt parle de « la créolisation et du transcodage » des pratiques corporelles au Congo belge (1999 : 10) ; Nkwi observe quant à elle que le fait d'adopter de nouveaux gestes (hygiéniques) quotidiens a permis aux « femmes de la nouveauté » d'intégrer « une nouvelle strate sociale chez les Kom sous domination anglaise » (2006 : 6).

- 183 Le remaniement de diverses pratiques hygiéniques a créé un vrai pouvoir social. De même, à l'instar de leurs homologues européennes, les citadines (et citadins) du Cameroun anglais des années 1960 renégocièrent les diverses idées sur l'insalubrité et l'hygiène, conduisant ainsi à de nouvelles pratiques quotidiennes.

L'Après-Indépendance

De leurs études chez les missionnaires, les Camerounais anglophones de la période ayant suivi l'indépendance ont retenu les idées qui liaient la santé et la propreté à la

piété, à la vertu, ainsi qu'une esthétique corporelle naturelle et modérée perçue comme une célébration de la création originelle de Dieu, tous les traits ayant marqué le trope d'une respectabilité hybride dans les régions urbaines. À l'instar de leurs homologues pendant la période coloniale et postcoloniale, les élites urbaines éduquées ont pensé qu'elles avaient un rôle spécial à jouer dans la définition des mœurs et de la respectabilité et, relativement, dans la définition de la nation, ce qui était une fonction cruciale étant donné la relation du Cameroun occidental avec l'État hégémonique du Cameroun oriental francophone. Ils ont ainsi minutieusement scruté le comportement des femmes anglophones en âge d'aller au lycée et au-delà, leur attribuant la responsabilité d'être des modèles de respectabilité tout en mettant en avant le caractère progressif des sociétés camerounaises par l'adoption de nouvelles tendances culturelles mondiales. Toutefois, les citadins éduqués condamnèrent l'occidentalisation et la débauche sexuelle de la femme urbaine « libre » ou « facile » parce qu'elle portait des perruques et des jupes, se maquillait excessivement et avait des relations sexuelles hors mariage. Une femme respectable éviterait les cosmétiques ou les utiliserait de façon minimale, rejetterait les perruques, s'habillerait de façon modeste, ce qui refléterait un idéal de la beauté « naturelle » basé sur la confiance en soi, l'étiquette sociale et le contrôle des pratiques corporelles (Mougoué 2016 : 9-10). Les complications sont évidentes dans les conseils donnés en 1964 par la chroniqueuse Ruff Wanzie en ce qui concerne les expressions du visage : une femme respectable sourit juste assez pour plaire sans être vue comme trop dépravée socialement et sexuellement (1964a :4). En outre, à l'instar de Jehanne Teilhet-Fisk dans son étude sur le rôle des influences locales et mondiales sur la transition des idées relatives à la « beauté naturelle » dans les concours de beauté en Polynésie, j'ai trouvé des idées disjointes qui concernent la signification d'une pureté esthétique acceptable dans le Cameroun urbain des années 1960.

Les lecteurs et rédacteurs de journaux ainsi que les citadines éduquées que j'ai interviewées n'étaient qu'une minorité de la population urbaine, et ils ont axé leur contrôle des comportements féminins sur leurs propres données démographiques. Pour être plus spécifique, les habitants des zones rurales du Cameroun occidental dépassèrent en nombre les habitants des zones urbaines selon un ratio de 8.4 à 1, et seuls 9 % des adolescents (entre 15 et 19 ans) du Cameroun occidental avaient fait des études au niveau technique, secondaire ou supérieur.⁴ Alors qu'une grande partie de cette éducation a pris place au Nigéria, certaines personnes ont fait leurs études au Royaume-Uni et aux États-Unis, reflétant les liens du Cameroun occidental avec le Cameroun anglophone occidental et les Anglophones dans le monde ; l'État du Cameroun occidental comptait peu d'établissements d'enseignement supérieur et encore moins pour les femmes (Elong 2013 : 148-149). Les Camerounais anglophones éduqués ont donc puisé dans les expériences internationales et les connaissances culturelles ayant traversé le temps et l'espace pour (re)formuler les idées sur les pratiques et attitudes corporelles des femmes.

En plus de la culture ouest-africaine anglophone, le Cameroun anglophone faisait partie d'une communauté panafricaniste internationale qui, dans les années 1960, prônait une esthétique africaine naturelle afin de revendiquer une identité culturelle et une fierté raciale après la domination britannique. Comme l'indique Sarah Banet-Weiser dans son analyse sur la manière dont les podiums de concours de beauté américains dans les années 1990 ont reflété les concepts d'identité nationale, « les concours de beauté ne se rapportent pas qu'au genre et à la nation, il y est toujours aussi question (et de façon de plus en plus évidente) de la race et la nation » (1999 : 21-22 ; notre traduction). Ces assertions peuvent s'appliquer au Cameroun urbain des années 1960 ; l'interaction entre la race et le genre, parallèlement aux idées qui circulaient localement et mondialement sur les politiques raciales, était source d'anxiété quant aux idéaux de beauté racialisés. Le mouvement « Black is beautiful », quant à lui, débuta au milieu des années 1960 aux États-Unis et se propagea par-delà l'Atlantique. Ses partisans prônaient la célébration de symboles corporels souvent stigmatisés, car associés à la couleur noire—une peau foncée, des cheveux crépus, de larges fesses—comme une manière de se réapproprier l'estime de soi chez les noirs, de transmettre « l'esprit de l'amour de soi et de l'exubérance », et de « forger une identité noire unifiée » (Craig 2002 : 20, 23 ; notre traduction). Au Cameroun, en Éthiopie, en Ouganda, au Malawi, en Zambie, à Zanzibar, et ailleurs, les connections transatlantiques et la connaissance des politiques raciales façonnant un discours panafricaniste plus large (Thomas 2006 : 47 ; Mougoué 2016 : 15) étaient évidentes dans les critiques que les citoyens et les éminentes personnalités politiques adressaient dans les lettres aux journaux et dans les discours politiques (Ivaska 2002 ; Hansen 2004). Porter des mini-jupes, des perruques, du vernis à ongle, du rouge à lèvres ou tenter de s'éclaircir la peau, vint à être considéré comme une trahison raciale et culturelle. Sous l'influence des idées des missionnaires chrétiens, ces nouveaux rituels esthétiques étaient à la fois associés à la décadence et à l'immoralité occidentale et/ou au manque de christianisme, et vus comme un obstacle au progrès social des noirs, considéré comme étant le but d'une culture noire unitaire (Mougoué 2016 : 16).

Comme le suggèrent les lettres examinées ci-dessous, les hommes semblaient être les voix les plus fortes à dénoncer les rituels cosmétiques et de beauté des femmes. Les longs commentaires d'un homme de Buéa dénommé David Benato, et ceux d'un journaliste nommé Tarh, servent de cadre organisationnel nous permettant de concevoir de façon analytique — selon le mode de pensée des hommes — de quelles manières les questions du panafricanisme ont forgé les idées de certains hommes sur la beauté noire authentique. En mai 1969, Benato écrivit au rédacteur en chef du *Cameroon Telegraph* et déclara audacieusement qu'« il y [avait] quelque chose de sérieusement problématique avec notre idée de la beauté, ou avec nos

standards de beauté ». Il explique que « Nos femmes ont une très étrange notion de la beauté... Elles pensent que la beauté doit être étrangère et étrange » (notre traduction). Il implore :

Mr. Le Rédacteur en Chef si votre « Page -'Femmes' » va contribuer à notre culture, alors son rédacteur en chef devra revenir à la maison [métaphoriquement parlant] ... revenir à la maison ne veut pas dire rejeter tout ce qui est étranger. Il est important pour nous d'admettre que nous souffrons tous d'un complexe d'infériorité. En même temps, nous sommes en train de traverser une période de transition. Nous devons admettre que le système éducatif de l'Homme blanc nous a fait un lavage de cerveau au point de nous détester nous-mêmes. C'est pour cela que nous voulons... les coiffures de la femme blanche, et les cheveux de la femme blanche pour les perruques. C'est pour cela que nos femmes veulent le visage rouge et le teint de l'Homme blanc...les mini-jupes de la femme blanche et leurs bizarres pratiques sexuelles. Et c'est pour cela que nos hommes modernes s'assoient et prétendent admirer ces bizarreries... Le temps est venu pour nos femmes dirigeantes de prendre position franchement et audacieusement afin de condamner les maquillages et les modes étranges qui sont étrangers à notre nature. (Benato 1969 : 7)

185 Benato identifie des coutumes et des comportements précis — les « pratiques sexuelles bizarres », par exemple — comme étant des marqueurs visibles d'une invasion culturelle et raciale « étrangère ». En outre, faisant appel à de grandes figures féminines, Benato fait référence à la stratification sociale en charge justement de notifier ceux qui étaient responsables du contrôle des pratiques de beauté des femmes. Il suggère que les femmes de haut rang social — des individus qui très vraisemblablement avaient reçu une éducation formelle — devraient jouer un rôle de premier plan dans la surveillance et la gestion du comportement et des agissements de leurs homologues.

Deux autres journalistes hommes ont émis des arguments similaires sur les pratiques de beauté des femmes dans leurs rubriques. Le 15 juin 1971, Thomas Tataw Obsenson, le journaliste populaire de la rubrique « Ako-Aya » du *Cameroon Outlook* entre la fin des années 60 et le début des années 70, associait les nouveaux rituels de beauté des femmes à une trahison de la race. Il affirmait que les femmes blanchissaient leur peau parce que « les Européens alimentent cette haine pour notre couleur de peau pour servir leurs propres intérêts. Comment puis-je expliquer ceci autrement quand de nombreuses beautés noires camerounaises sont soudainement devenues 'blanches'... Soyons fiers de notre couleur et n'imitons pas des sottises »

(Ako-Aya 1971). Ako-Aka sous-entend que les femmes suivent sans réfléchir les Européennes et changent de façon insensée leur apparence afin de suivre les tendances occidentales actuelles en matière de beauté, les rendant ainsi vulnérables aux facteurs externes et complices par le soutien les doctrines racistes européennes. Le journaliste qui écrivait « Le Commentaire de Tarh » dans le *Sunday News*, connu simplement sous le pseudonyme de Tarh et qui quelquefois rédigeait ses rubriques en pidgin-english, exprima également son dédain pour les éclaircissements de la peau, prétendant qu'il n'avait que tout récemment été informé de cette pratique :

Je crois énormément en la nature... Je me suis souvent demandé comment certaines filles qui avaient de tellement beaux visages noirs avaient soudainement des visages pâles et, dans mon ignorance, J'ai souvent sorti « How sister, you sick ? (« Comment ma sœur, t'es malade ? ») et elle répond « No, I no sick, why you de' ask ? » (« non, je suis pas malade, pourquoi tu demandes ? ») ... l'imbécile ignorant que je suis, qui ne comprend jamais l'allusion... continue cette désastreuse conversation. « I de ask because your face change small like person we e sick » (« J'ai demandé parce que ton visage est devenu petit comme quelqu'un de malade »). « You no like am ? » (« tu m'aimes pas comme je suis ? ») elle demande. « No I no like am because I be like face for person we e sick » (« Non, moi j'aime pas parce que c'est comme le visage d'une personne malade »). Le sourire disparaît. Un regard noir marque son visage. Elle me tourne le dos et s'en va. Je n'ai jamais compris pourquoi... chaque fois qu'on se rencontre, elles refusent de me parler.... Je ne sais pas si leur psychologie est détraquée mais ça les fait agir bizarrement parfois. (Tahr 1971 : 4)

- 186 Malgré le côté hilarant de la soi-disant ignorance de Tahr quant aux pratiques de d'éclaircissement de la peau, son anecdote illustre la façon dont les hommes ont cherché à privilégier le pouvoir social en contrôlant publiquement les pratiques de beauté des femmes dans la rue et par le biais de la presse écrite. Ako-Aya utilise des termes comme « imbécile », et Tarh fait appel à des termes comme « malade » pour décrire l'usage par les femmes d'« étranges » produits de beauté et rituels comme un obstacle au progrès social des noirs et une souillure de l'image de la beauté noire « naturelle » idéale. La remise en question de Tarh de l'état psychologique des femmes qui se livrent à de telles pratiques révèle, en outre, comment il associe les pratiques corporelles telles que le blanchiment de la peau, à des qualités internes, à l'instar des sentiments relatifs à la honte raciale.

Tarh condamne aussi les nouvelles pratiques capillaires des femmes. Au sujet des teintures, il écrit : « [C]ertaines femmes se teignent même leurs cheveux naturels... j'y vais et leur demande pourquoi elles ont teint leurs cheveux. Elles me regardent avec dégoût et répliquent : « c'est la couleur de mes cheveux ! [Je] ne peux pas lui dire que l'autre jour encore, ses cheveux étaient noirs, alors je dis que je suis désolé et je m'en vais dans l'autre sens. Une autre amie perdue ». Il raconte l'échange ayant eu lieu un jour avec un Afro-Américain à propos des cheveux « naturels » :

Je me rappelle que lorsque les noirs américains ont commencé à porter leurs cheveux au naturel, un d'entre eux s'était mis à débattre avec moi et il m'a dit qu'il n'était pas naturel pour les Africains de défriser leurs cheveux avec un fer chaud pour les rendre moins « crépus ». « Foutaise ! » comme on dit aux USA, lui ai-je dit. Si les femmes blanches peuvent rester sous un casque chauffant pendant des heures avec leurs cheveux dans des bigoudis afin qu'elles puissent y ajouter quelques « frisottis », je ne vois pas pourquoi des filles ne pourraient pas utiliser un fer chaud pour enlever quelques frisottis des leurs... Je n'approuverai rien [d'autre] que des fers chauds comme ceux des femmes qui font leurs cheveux pour qu'ils ressemblent à ceux de l'Homme blanc ». (Tarh 1971 : 4)

Le fait que Tarh ne soit pas d'accord avec l'Afro-Américain en ce qui concerne les pratiques de beauté « naturelle » révèle la divergence d'opinions entre les panafricanistes sur une esthétique raciale appropriée à toute l'Afrique et à sa diaspora (voir par exemple : Rooks 1996 : 3, 6). Comme l'écrit Maxine Leeds Craig, entre 1962 et 1972, les Afro-Américains « ont revu explicitement et sciemment leur position sur ce que voulait dire être noir » en se tournant vers l'Afrique, par la reconnaissance de la beauté de la peau et de la texture du cheveu noir, le rejet de tout langage stigmatisant et l'adoption de nouveaux noms et rituels. Mais alors que dès 1965 de nombreux noirs américains voyaient les cheveux défrisés comme un symbole de honte raciale (2002 : 15-16), Tahr consent que c'est le processus utilisé par les femmes pour obtenir le « look de l'homme blanc », plutôt que le résultat, qui trace les contours de la trahison raciale. Il suggère qu'une femme pourrait faire usage des peignes chauds afin d'obtenir des cheveux lissés, mais que le port d'une perruque indiquerait visiblement une trahison raciale.

En condamnant spécifiquement certaines pratiques de beauté qui souillaient les qualités physiques noires « authentiques », le précédent faisait référence aux hommes engagés dans ce que Shirley Tate nomme une « esthétique anti-raciste » (2007 : 303). Bien que les travaux de Tate sur « l'esthétique anti-raciste » fassent référence aux identités noires contemporaines dans la diaspora, j'élargis

temporellement son concept de l'esthétique anti-raciste au Cameroun anglophone des années 60.

- 187 Tate argue que l'esthétique anti-raciste « est une critique culturelle d'une esthétique noire négative » ; l'idéologie met l'accent sur le fait que les personnes noires peuvent être « belles comme [elles] le sont au naturel » (2007 : 303). De ce point de vue, les hommes comme Tarh, Benato et Ako-Aya croyaient que les femmes noires pouvaient lutter contre les idéologies racistes européennes en maîtrisant une beauté authentique qui recapturait la fierté de la race noire, à l'extérieur comme à l'intérieur. Ainsi, mettre un terme à l'utilisation de produits esthétiques « étrangers » tels que les perruques, était une des façons pour les femmes de rejeter les doctrines racistes européennes. Toutefois, comme l'a observé Tate, la position de l'esthétique anti-raciste est socialement construite avec une définition aux termes limités (et problématiques) : « les seules coiffures authentiquement noires seraient les dreadlocks, l'afro, les tresses africaines et les nattes. Par extension, la seule noirceur authentique serait une peau noir foncé » (2007 : 303). Pareils à leurs homologues de la diaspora, certains hommes ont décrit les Afros et la peau sombre — « les beautés sombres du Cameroun » comme l'a décrit Ako-Aya — comme l'apparence « naturelle » des femmes africaines noires.

Sans surprise, le discours anti-raciste dans le Cameroun anglophone urbain était formulé dans les politiques raciales transnationales. Il reflétait la lutte panafricaniste pour atteindre la fierté raciale par le biais de pratiques corporelles extérieures et de qualités émotionnelles ou intérieures. Les pratiques esthétiques féminines (non approuvées) ont pu accroître généralement l'internalisation de sentiments d'infériorité de la race noire. Benato s'exprime longuement sur les racines historiques de la honte raciale au sein de la communauté noire internationale :

L'histoire commença il y a plusieurs années quand les blancs traitaient l'homme noir comme des bêtes et essayaient de justifier l'esclavage. En réaction, les Afro-américains commencèrent à imiter les blancs afin de prétendre à la blancheur... Ils avaient des peaux écarlates, des cheveux lisses, des lèvres rouges ... est-ce la norme de beauté que nous, en Afrique, désirons nous imposer ?... Je suis certain que beaucoup de nos femmes, par ignorance, se laissent tenter par ces étranges idées sur la beauté. Si elles en connaissaient l'origine, elles rentreraient véritablement chez elles... Nous abusons de notre Créateur quand nous faisons de telles altérations à nos personnes [corps]. J'aimerais savoir ce que l'Eglise et la religion disent à propos de ces déformations... Faisons quelque chose pour sauver nos collègues afro-américains qui sont en train de lutter maintenant pour leur individualité, leur virilité, et l'égalité des droits. (1969)

Benato fait la connexion entre les efforts des femmes pour aboutir à des critères de beauté calquées sur celles des blancs, l'histoire de l'esclavage aux États-Unis et la haine de soi. Il tient pour responsable, de la désintégration de la fierté noire, les rituels de beauté des noirs américains et des Africains. Il évoque le « mouvement des droits civiques qui faisait rage aux États-Unis à la même époque pour suggérer que les Camerounais et Camerounaises de l'Ouest doivent regagner leur personnalité et leur fierté » (Mougoué 2016 : 18). Par le recours à des pratiques de beauté authentiques et approuvées, la beauté naturelle noire conduirait à une haute estime de soi raciale et, selon les mots d'Ako-Aya, encouragerait les Camerounais à être « fiers de [leur] couleur » (1971).

188

Mais, alors que l'esthétique anti-raciste se préoccupe de recouvrer la fierté esthétique noire, les différentes pratiques suggérées aux femmes et auxquelles elles ont recours afin de revendiquer et de préserver cette fierté demeurent complexes et révèlent beaucoup plus la nature socialement construite de l'authenticité. Dans son analyse de la sexualité en Afrique postcoloniale, Marc Epprecht parle du concept d'*un-Africanness* (non-africanité). Il soutient que la notion a évolué en raison du régime colonial et du nationalisme politico-culturel. Ce que veut dire être authentiquement africain répète souvent les stéréotypes coloniaux sur les Africains (2008). Les propos de Benato, d'Ako-Aya et de Tarh reflètent leur acceptation des éléments discriminatoires qui sous-tendent l'authenticité noire (africaine). Pendant que de tels hommes condamnent les nouvelles pratiques esthétiques des femmes, ils refaçonnent, ou recréent, simultanément, de nouvelles idées contradictoires sur la beauté « naturelle ». Benato évoque la religion comme baromètre de la responsabilité morale – « l'Église » reflétant, comme il le déclare, les sous-entendus chrétiens de certains aspects du discours panafricaniste. Dans un extrait présenté plus tôt, il reconnaît que les cultures au Cameroun sont en train de changer. Pourtant, il limite les idéaux de beauté à des formes qui rejettent une prétendue trahison culturelle. Il renie les appels au « rejet de tout ce qui est étranger », mais fait appel aux chroniqueurs pour condamner « les maquillages et les modes étranges » qui sont « étrangers » (1967 : 7) aux cultures du Cameroun tout en acceptant parallèlement le Christianisme en tant que symbole de l'authenticité africaine.

Le fait que les voix masculines aient été les plus audibles dans la dénonciation des rituels de beauté des femmes révèle la domination masculine du discours panafricaniste au milieu du vingtième siècle. Benato, par exemple, sent que son rôle est d'éclairer les femmes sur l'origine de leurs pratiques esthétiques. Il présume que les femmes ne se font belles que pour les hommes, et, donc, que la voix masculine est la seule capable de dire avec autorité comment les femmes devraient s'embellir. Il déclare explicitement que les hommes n'ont pas réussi à contrôler les pratiques de beauté des femmes : « Nous, les hommes, avons pris trop de temps pour dire à

certaines de nos femmes que la majorité d'entre elles [qui utilisent] du maquillage et qui pensent être à la mode ressemblent à des clowns... Beaucoup d'hommes ne voient rien de beau ni de normal chez une femme qui arrive avec des cheveux étirés » (1969 : 7). Les précédentes déclarations ont révélé ce que d'autres chercheurs ont identifié comme étant un discours panafricaniste masculin visant « à restaurer la fierté masculine, le pouvoir, et l'auto-détermination aux hommes noirs » (Reddock 2014 : 66 ; notre traduction). Comme l'affirme Ashley Farmer, l'agenda panafricaniste de l'époque était truffé d'« interprétations patriarcales des idéologies nationalistes noires » (2017 : 11-12 ; notre traduction). La rhétorique masculine employée par Benato mettait l'accent sur la subordination des femmes en encourageant la soumission des femmes noires à l'autorité masculine afin d'« empêcher la dégénérescence de l'identité culturelle africaine, et », par conséquent, de la fierté et de la culture noire dans le monde entier (Mougoué 2016 : 18 – 19). Toutefois, comme il est démontré plus bas dans ce texte, certaines personnes ont critiqué les pratiques de beauté de manière plus modérée que Benato, qui les qualifie d'« étranges ». Sa plainte concernant l'usage excessif de cosmétiques chez les femmes présage de la façon dont certains individus ont cherché à contrôler les pratiques de beauté excessives des femmes dans le but de les réfréner.

« Une odeur de putois » : contrôler les excès des pratiques corporelles

- 189 Tandis que certains hommes ont lié les idées de beauté noire authentique au panafricanisme, certaines femmes, comme la chroniqueuse Ruff Wanzie, ont associé les questions de beauté à un comportement discipliné et à des pratiques corporelles qui n'étaient pas exagérées mais respectablement modérées. En mettant en exergue la question du comportement jovial et des préférences olfactives, cette section examine comment ces individus ont donné forme à des idées sur la façon adéquate d'initialiser l'idéal moral hygiénique et la pureté esthétique. Néanmoins, les judicieuses questions économiques qui sous-tendent la « beauté naturelle » donnent des indications sur la façon dont elles ont (re)défini des systèmes éthiques appropriés afin d'intégrer les multiples expériences des femmes avec la culture de consommation et les nouvelles pratiques de beauté.

Ruff Wanzie croyait que le comportement jovial et maîtrisé d'une femme lors de célébrations ainsi que dans les espaces publics reflétait à la fois un naturel et une beauté supérieurs à l'usage de cosmétiques. Elle mettait les femmes en garde contre le fait d'être trop directes et extraverties, appelant ainsi ces dernières à réfréner leurs pratiques corporelles excessives par souci de respectabilité ; les femmes trop extraverties seraient traitées de libertines. Wanzie alerta les lecteurs en avril 1924, « [q]uand une femme est sociale et sourit à tout le monde par souci de courtoisie, les gens la méprendront toujours pour une femme facile » (1964a : 4 ; notre traduction).

Au cours du même mois, elle écrivit que l'« expression sur le visage d'une femme est plus importante que les vêtements qu'elle porte... Un sourire dit, 'je t'aime beaucoup. Tu me rends heureuse. Je suis contente de te voir.' Le sourire devrait être un vrai sourire qui vient de l'intérieur... Gardez une bonne attitude mentale, une de courage, de franchise, et de bonne humeur » (notre traduction). Une vraie Camerounaise, écrit Wanzie, n'est jamais trop occupée pour avoir une conduite appropriée en se rappelant les noms de ses connaissances : « Rappelez-vous de cet ancien proverbe chinois qui dit qu'« un homme qui ne sourit pas ne doit pas ouvrir de magasin.' Une manière simple de faire bonne impression est de SOURIRE, et les gens vous aimeront » (notre traduction). Au lieu de prôner des cosmétiques, Wanzie encourage les femmes à faire leur introspection lorsqu'elles sont en public ; ce vaste symbolisme rhétorique illustre comment les qualités innées, telles qu'une attitude mentale appropriée — comme elle le dit, « la pensée est suprême » — pouvait refléter l'humeur appropriée d'une femme (1694b : 5). Elle cite le dicton chinois pour faire valoir son argument. En le faisant, elle s'appuie sur son éducation formelle et sur sa position sociale — en tant qu'enseignante à l'école primaire catholique de Victoria et journaliste pigiste pour le *Cameroon Times* — pour affirmer son autorité (entretien de Simone Dikuba Tabuwe avec Eileen Manka, Buéa, 17 juin 2016). Toutefois, elle cherche à valoriser ses homologues féminins en les encourageant à trouver satisfaction dans le pouvoir que leur confèrent leur attitude et leur apparence par une adhésion à ce qu'elle croit être les principales attentes de la société à l'égard des femmes à savoir : faire montre d'un comportement modéré en public. Ainsi, en incitant les femmes à limiter leurs pratiques corporelles excessives, Wanzie s'efforce de responsabiliser ces dernières dans le cadre des limites établies de la féminité camerounaise et des modes hétéro-féminins conventionnels.

Une lettre datant de 1964 et adressée à la rubrique « femmes » du *Cameroon Times* met aussi les femmes en garde contre les pratiques corporelles démesurées en ciblant les sourires excessifs et de l'hygiène idéale (morale) : « Quand une femme a un grand sourire, elle tue. [Mais] tu[ent]-elles vraiment ? Qu'est-ce qui serre le cœur des hommes quand une femme sourit ? Tout le monde, d'après ce que j'ai vu, apprécie les sourires de celles qui prennent bien soin de leurs dents » (Muma 1964 : 3).

- 190 L'auteur était un lecteur du nom de Celtus Muma, basé à Bafut, une ville dans la région du Nord-Ouest du Cameroun. Il exigeait une hygiène dentaire, déclarant que, « les dents sales causaient des maux de dents... et une horrible haleine... celui ou celle qui ne se brosse pas les dents devrait avoir honte ». Muma demande aux lecteurs de faire appel aux « pharmaciens et aux hôpitaux » pour trouver des médicaments permettant d'éliminer les odeurs corporelles. Alors que ces critiques ne visent aucun sexe, il est aussi d'avis que « [c]ertaines femmes s'enorgueillissent de porter des robes impeccables en apparence, mais portent des sous-vêtements très sales. Les femmes devraient toujours prendre soin de leurs culottes ». Les commentaires de Muma permettent de comprendre la façon dont les idées sur la

propreté peuvent être moralisées et mises au service d'un certain type de pureté. Son intérêt pour l'aspect figuratif et symbolique de la saleté rappelle les qualités internes et externes des formes culturellement construites de la pureté esthétique féminine. Mary Douglas affirme que parce que la saleté sous-entend une perturbation de l'ordre — « une question de hors-lieu » — elle est symbolique, ce qui suggère à la fois l'existence et la violation d'un ordre ou d'un système établi. Ainsi, la saleté et son absence sont révélatrices du statut et de l'ordre social. Par conséquent, si « la saleté est essentiellement du désordre », et, si le mouvement pour éliminer la saleté concerne réellement « la remise en ordre de notre environnement » (Douglas 1966 : 2-3), surveiller les « sales » pratiques corporelles des femmes était une manière de contrôler « les mauvaises » femmes qui défiaient le comportement sexospécifique dominant et qui déviaient loin des limites perçues de la respectabilité féminine. Dans leurs travaux sur les femmes africaines du vingtième siècle qui défient les frontières du genre, Dorothy Hodgson et Sheryl McCurdy déclarent que « de nombreuses femmes sont traitées de « mauvaises » parce qu'elles... remettent en question directement ou indirectement les attentes normatives en matière de 'respectabilité' ; elles ne sont plus les 'bonnes' femmes ou filles qu'elles sont censées être » (2001 : 6 ; notre traduction). L'absence de saleté — au sens propre et figuré — indiquait, d'après Muma, le caractère honnête, naturelle et respectable d'une femme qui ne remettait pas en question les normes dominantes de genre et les relations sociales.

Le fait que Muma propose que les Camerounais achètent des produits de toilette pour lutter contre les mauvaises odeurs corporelles met en lumière les fondements économiques de la « maîtrise » des pratiques corporelles « naturelles ». Le Cameroun a ouvert son économie aux forces du marché international, au développement du secteur privé, et à un flot d'importations européennes/ étrangères, ce qui a indubitablement inclus les accessoires de toilettes et une variété de produits de beauté, dans les premières décennies de l'indépendance (Tesi 2017 : 50-52, 64-65, 67-70). Les conseils de Muma réduisent les combats des femmes à une chose réglable par l'utilisation de ces produits de consommation, alors même qu'il met en avant les conceptions locales concernant les pratiques hygiéniques. En conseillant aux femmes de consulter des pharmaciens que la plupart des Camerounais ne peuvent pas payer, il rappelle aussi qu'« on vend des bâtonnets à mâcher bon marché partout, et je ne vois aucune raison pourquoi des hommes et des femmes devraient avoir les dents sales » (1964 : 3 ; notre traduction). Les bâtonnets à mâcher — ces brindilles de bois de l'arbre du *Salvadora Persica* — sont une méthode traditionnelle ouest-africaine pour se nettoyer les dents, rafraîchir son haleine, et de lutter contre les caries et les gingivites. En encourageant les femmes à acheter les produits pharmaceutiques et à se rendre dans les hôpitaux pour guérir les causes systémiques des odeurs corporelles, il promeut des pratiques hygiéniques hybrides qui sous-tendent l'économie des pratiques esthétiques. Le fait qu'il ne suggère pas l'utilisation de savon et d'eau, comme on le prônait au summum de l'éducation missionnaire

chrétienne sous le régime britannique (Burke 1996 :170), révèle les changements, au fil du temps, des attitudes à l'égard des pratiques corporelles appropriées.

191

La lettre virulente d'une femme de Victoria en réponse à Muma questionnait son intérêt pour les pratiques corporelles féminines. La lectrice, qui s'identifie sous le nom d'Esther Nkongho, y décrivait Muma comme ayant « perdu la tête au moment où il écrivait son article » (1964 : 3). Elle lui reproche d'avoir sous-entendu que « seule l'haleine des femmes puait. » « S'il le dit, alors il se trompe beaucoup car certaines filles et même des confrères ne peuvent pas supporter l'haleine qui sortent de la bouche de certains hommes ». De même, à sa description des sous-vêtements sales des femmes, elle oppose les « pratiques des hommes portant des chemises en nylon propres par-dessus un tricot déchiré, sale ou marron », en déclarant qu'elle le « ramener[ait] au bercail », c'est-à-dire à la réalité, afin qu'il le reconnaisse. Elle conclut que « les deux sexes sont victimes de leurs sales pratiques et que son article aurait dû refléter le comportement des deux sexes et pas seulement celui des femmes ». Nkongho sous-entend que la lettre de Muma se base sur des fantasmes auto-glorifiants qui magnifient son propre sexe. Elle l'accuse de ne tenir que les femmes aux normes de propreté. En même temps, elle partage l'avis de Muma selon lequel la propreté est nécessaire et vaut plus que l'image projetée en surface. Cependant, comme le montre l'analyse suivante, la plupart des chroniqueurs et auteurs de lettre écrivant sur la question de l'hygiène se sont focalisés sur les femmes.

Les déclarations des femmes journalistes concernant l'odeur corporelle des femmes et l'utilisation de parfums ont, de façon similaire, révélé autant sur l'excès, les normes de genre, et l'économie de la stratification qui résulte de la production d'idées construites autour de la beauté « naturelle ». Comme l'affirment Constance Classen, David Howes et Anthony Synnott, « les préférences et les aversions olfactives tendent à s'enraciner profondément dans le psychisme humain, [au point qu'] évoquer ou manipuler les valeurs olfactives est un moyen commun et efficace de générer et de maintenir les hiérarchies... Ces codes sociaux de l'odorat nous sont parfois invisibles, car ils tendent à fonctionner sous la surface de la pensée consciente ». Ainsi, les produits de toilette comme les parfums, en tant que substances imprégnées sur le corps, peuvent être « un médium politique ou un moyen d'expression pour [nos] alliances et luttes des classes ». Comme ils le font remarquer, « [a]lors que les hommes sont autorisés à sentir la sueur et mauvais sans rien perdre de leur identité masculine, les femmes qui ne sentent pas bon sont des traîtresses à l'idéal de féminité et des objets de dégoût » (1994 : 8, 161, 164 ; notre traduction).

Ruff Wanzie croyait effectivement que les femmes avaient besoin de donner la priorité à ce que Classen, Howes, et Synnot appellent « l'image olfactive idéale », afin de plaire à leurs époux. Dans une rubrique du *Cameroon Times* publiée en avril

1966, elle alerte sur le fait que « la durabilité du bonheur marital dépend largement de l'honnêteté, d'une silhouette attractive, du travail [et] de la propreté, et ce dès le début [du mariage] » (Wanzie 166 : 3 ; notre traduction). Elle prévient ses lecteurs :

N'importe quelle femme qui cherche à plaire visuellement à un homme qui l'aime doit s'assurer de ne jamais offenser son sens de la vue, de l'odorat, de l'ouïe, et du toucher. Quand un homme entend la douce voix mélodieuse de sa femme, touche le corps doux et bien entretenu et hume le parfum de rose [sur] sa femme, il est naturellement excité et stimulé, mais quand il la sent et que l'odeur de son corps est désagréable, il se sent dégoûté ou rebuté. Il faut que les femmes insistent sur le soin personnel de toutes les parties du corps afin de toujours maintenir cette première impression dès [le] début. (1966 ; notre traduction)

192 En proclamant que la « [p]ropriété est le charme féminin notoire et doit donc être maintenue par toutes les femmes », Wanzie recommande « les parfums sentant la rose » comme étant « adaptés aux femmes », mais met en garde contre le fait qu'« ils ne soient pas utilisés comme camouflage mais pour compléter [une] apparence propre » (3 ; notre traduction). La propreté était indubitablement centrale à la façon dont Wanzie percevait la féminité. Pour cette dernière, la propreté corporelle est une attirance, ou un magnétisme, qui maintient l'attraction du mari pour sa femme et, donc, le satisfait durant son mariage. Les parfums, par conséquent, ne doivent pas masquer les pratiques non-hygiéniques et les pratiques corporelles « sales ». Dans ce contexte, Wanzie développe des réflexions à propos de la saleté et de l'hygiène pour inclure les idées fabriquées en rapport avec les normes de genre, et dans ce cas, concernant la façon dont le corps d'une femme sent « naturellement ». Pour Wanzie, la propreté ne se limite pas à l'absence de saleté ou de taches. En sentant bon, ses lectrices affichaient leur propreté tant intérieure (par le biais d'un esprit sain et vertueux) qu'extérieure (par une bonne conduite), maintenant ainsi un comportement et des pratiques corporelles respectables.

Par contre, une femme qui abusait des produits de beauté était critiquée dans les rubriques conseils dédiées aux femmes. Dans sa rubrique de septembre 1968 publiée dans la section conseils aux femmes du *Cameroon Voice*, la journaliste Cecila Mengot met en garde contre le fait de transgresser les définitions culturelles qui concernent l'état propre, convenable et « naturel » du corps d'une femme. Elle écrit : « La nature n'a pas été bête en transmettant le savoir du maquillage [l'utilisation des cosmétiques], et il est vraiment juste de mettre à profit de façon positive cette connaissance et d'empêcher que la nature ne regrette de nous avoir fait un tel don » (1968 : 3 ; notre traduction). Elle critique « la manière dont agissent nos garçonnnes, nos mères, nos sœurs et nos tantes en matière de maquillage ». Mengot explique

qu' : « avant de quitter les magasins ou les marchés, elles [les femmes] doivent avoir dépensé environ 300 francs en achetant leurs parfums bien-aimés. Normalement, c'est un fait attesté que les parfums doivent être utilisés. Mais quand le parfum est utilisé de façon inappropriée, il se crée lui-même un second sens ». Elle explique que :

Les parfums existent d'abord pour qu'on en asperge les vêtements, qu'on les frotte sous les bras afin d'avoir une bonne odeur, mais quand on s'en sert dans le seul but de frotter, alors, cela voudrait dire que la personne, en particulier, aura eu une deuxième définition. Le fait, par exemple, d'avoir une odeur de putois est la raison pour laquelle la dame ou la fille en particulier utilise ledit [parfum], d'une manière si inappropriée. Par conséquent, mes chères dames, évitons cette façon inappropriée d'utiliser du parfum afin que nous ne soyons pas affublées de titres désagréables que nous ne méritons pas. Hello, mes dames projetez votre beauté en suivant des conseils utiles. (1968 ; notre traduction)

La recommandation de Mengot pour une utilisation sensée des parfums conforte les assertions de Classen, Howes, et de Synnott selon lesquelles « les déodorants suppriment des odeurs indésirables alors que les parfums et les eaux de Cologne permettent la création d'une image olfactive idéale » (1994 : 8 ; notre traduction). L'utilisation abusive de parfum gâcherait cette image olfactive idéale, brisant de fait les codes de la nature et de l'état « naturel » du corps des femmes.

- 193 De cette manière, Mengot insiste sur le fait que l'utilisation intensive de parfum signale la dévalorisation de la nature, et à son tour, la dévalorisation du corps naturel. Ainsi, même si la femme doit utiliser du parfum pour améliorer son état et sa beauté naturels, cela va à l'encontre de l'idée de l'état naturel du corps de la femme si elle l'utilise de manière excessive. Au final, bien que Mengot conseille aux femmes de s'acheter des produits de soins corporels—comme l'ont fait Wanzie et Muma—elle les encourage à limiter leur usage afin de ne pas souiller leurs corps « naturels » et d'éviter le déshonneur social.

L'utilisation des mots « polecat » (putois) et « flapper » (garçonne) par Mengot démontre une compréhension des métaphores et des images occidentales sur la propreté selon les genres ainsi que sur les pratiques et comportements corporels. Contrairement à l'utilisation du terme en Amérique du Nord et en Europe de l'Ouest, dans le Cameroun anglophone des années 1960, « flapper » (garçonne), était synonyme de l'expression « free woman » (femme libre) ; les « flappers » (les garçonne) n'étaient pas des figures historiques, mais plutôt contemporaines — des femmes célibataires, ou « femmes » libres, qui étaient sexuellement libérées et remettaient en question les normes sexospécifiques. Le mot « polecats »

(putois) — un autre mot pour « skunks » (moufettes) — était depuis longtemps un mot d'argot utilisé, dans la littérature britannique, pour les femmes, ou les prostituées, imbibées de parfum bon marché et présumées lubriques « à cause de leur puanteur » (Damrosch 1999 : 614 ; notre traduction). Ainsi, Mengot suggère que l'utilisation abusive de parfum serait synonyme de débauche sexuelle et d'une féminité indécente qui enfreindrait les normes sexuelles. Toutefois, comme le montre la prochaine partie, l'historicisation du terme local « nyanga » prouve que les femmes exerçaient leur pouvoir et prenaient plaisir à se lancer dans de nouvelles pratiques corporelles, bien qu'en faisant circuler des stéréotypes négatifs sur certaines pratiques esthétiques.

Le Nyanga : Politique du plaisir et pouvoir

Les témoignages oraux suggèrent que les citadins du Cameroun anglophone croyaient que les traits qui définissaient la beauté intérieure — la confiance en soi, une bonne estime de soi, et un comportement corporel approprié — reflétaient une beauté extérieure naturelle, modeste et respectable qui signalait au monde le progrès social et économique des sous-cultures de l'élite camerounaise ainsi que les visions hybrides et la capacité de définir la beauté naturelle. Tout aussi important, les femmes exprimaient leur plaisir à participer dans de nouveaux rituels de beauté, similaires à ceux de leurs congénères de la diaspora ou sur le continent, tout en appliquant et forgeant simultanément leurs propres notions de normes de beauté. Noliwe Rooks conclut, entre autres, qu'à travers l'histoire, les femmes africaines-américaines, plutôt que d'être de passives consommatrices de produits de beauté et de marketing, ont usé de leur pouvoir afin de définir leurs propres idéaux de beauté ; elles « ont créé des identités pour leurs propres corps et du sens pour eux » (1996 : 15 ; notre traduction). Dans son analyse du *Spring Queen Festival* au Cap en Afrique du sud, sur une période allant des années 1970 à l'année 2005, Peter Alegi observe de façon similaire que les concurrentes noires n'étaient pas des « dupes passives » et conclut que l'évènement « donnait une rare opportunité à ces ouvrières d'usine d'affirmer leur humanité, d'améliorer leur estime de soi, et de revendiquer l'égalité des droits en tant que femmes et ouvrières ». Il rapporte leurs histoires de « 'rigolade, de camaraderie, et de fierté' » en participant au *Spring Queen* (2008 : 32-33).

- 194 Les femmes ont exprimé leur agentivité en façonnant les standards de beauté en opposition à une culture camerounaise anglophone composite. Le Cameroun méridional du sud ou britannique était administré depuis le Nigéria jusqu'en 1954, et il en résulta une culture camerounaise anglophone métisse dans les années 1960, formée et définie par des valeurs culturelles, linguistiques et politiques provenant à

la fois du Nigéria et de la Grande-Bretagne, ainsi que par l'héritage des activités missionnaires chrétiennes (Mougoué 2017 : 408). Les individus éduqués au Nigéria ont appris les langues endogènes nigérianes — ce qui inclut le haoussa, l'igbo et le yorouba — et ont adopté des termes, des mots d'argot et des expressions familières issus du pidgin nigérian (*Nigerian Pidgin English*) (Todd 1982 : 88). Alors que le pidgin-english fit son apparition sur le littoral camerounais en tant que langue de commerce et langue véhiculaire (*lingua franca*) pendant la traite négrière transatlantique (1400-1800), de nombreux termes lexicaux dérivés des langues endogènes du Nigéria voisin ont subsisté au Cameroun britannique, parmi eux, « nyanga », qui signifie le style, la beauté, l'élégance et les coquetteries (Nkengasong 2016 : 33).

Plusieurs femmes interviewées, dont beaucoup étaient à la fin de leur adolescence et au début de la vingtaine dans les années 1960, ont expliqué de nombreux rituels esthétiques et corporels étaient du « nyanga ». Quand je l'ai interrogée chez elle à Buéa, Fidelia Ngum, la cinquantaine à cette époque, me dit que : « les femmes utilisaient un fer chauffant pour se lisser les cheveux, car cela défriseraient les cheveux ... Ce sont ça les choses qu'on a faites pour paraître *nyanga* » (entretien, Buéa, 4 novembre 2011). Alors que les spécialistes débattent entre eux des multiples origines bantoues du mot « nyanga », les études suggèrent pour la plupart qu'il apparut dans les villes anglophones camerounaises dans les années 1960 et dérivait du mot haoussa signifiant « parure » et « décorations ». ⁵ Les Camerounais ont élargi son champ sémantique, l'utilisant pour signifier « prendre ses grands airs », « se mettre sur son trente-et-un », « se vanter », « frimer », ou « avoir trop confiance en sa propre élégance » (Nchare 2017 ; Todd 1982 : 122). Cela confère tacitement au mot un sens de mobilité sociale et économique—tout comme *kfaang*—qui permet d'outrepasser les frontières sociales et esthétiques par le biais de pratiques corporelles respectables ou méprisables. Ainsi, le *nyanga* a également des connotations négatives. Par exemple, mes informatrices à Buéa faisaient la différence entre le « bon » et le « mauvais » *nyanga* en fonction du comportement public, de l'étiquette sociale, de la confiance en soi, et d'autres dispositions potentiellement indécentes. À la fin de sa cinquantaine, installée à Buéa depuis les années 1960, Annie Kamani, mon assistante de recherche en 2011 et 2015, me raconta que s'asseoir de façon indécente était *nyanga* dans le sens négatif du terme (entretien, Buéa, 1^{er} août 2015). Ainsi, l'usage excessif de cosmétiques pouvait être du « mauvais » *nyanga*.

Nonobstant les nuances dans leur compréhension du *nyanga*, les femmes interviewées étaient clairement à la recherche de pouvoir et de plaisir en faisant leur propre *nyanga*. Fidelia Ngum se rappela que les femmes faisaient du *nyanga* afin de rester à la mode et rivaliser entre elles : « si la femme ne suivait pas la mode, c'était son problème. Personne ne te forçait. Mais les gens disaient : celle-là n'est pas vraiment [elle secoua la tête avec désapprobation pour visuellement montrer la réaction des gens de l'époque] ... regarde ses cheveux...elle ne met pas ce que les autres mettent.' Pour avoir la classe, [les femmes] doivent suivre [l'exemple] des

autres » (entretien, Buéa, 4 novembre 2011). Fidelia soulignait le pouvoir et le plaisir à se lancer dans le *nyanga* ; elle décrit l'impact des produits pour cheveux et des cosmétiques, de la manière suivante : « tu te sens tellement heureuse. J'étais moderne parce que j'étais belle. Je... me sentais belle. J'utilisais du produit dans mes cheveux, je les tenais, les coiff[ais], je me maquillais ». Le *nyanga* continuera à faire partie du vaste répertoire des lexiques mondiaux, continentaux, nationaux et locaux en circulation et à partir desquels les citadines anglophones comme Fidelia s'inspiraient afin de façonner le discours et la rhétorique sur les pratiques esthétiques et corporelles ainsi que les mentalités dans les années 1960. Les personnes interrogées ont utilisé le terme pour exprimer leur capacité et leur plaisir à s'engager dans de nouvelles pratiques corporelles et attitudes même si elles reconnaissent des limites à leur comportement.

195

Conclusion

L'expérience des femmes avec les pratiques corporelles et les attitudes nouvellement construites révèlent des idées émergentes concernant une féminité africaine cosmopolite au Cameroun dans les années 1960, une période empreinte de nationalisme pour les Camerounais anglophones et caractérisée par l'accès croissant des femmes à une éducation et à un emploi formels. Les citadines chrétiennes formellement éduquées, à l'instar des femmes journalistes pigistes et les auteurs (hommes) de lettres, ont cherché à discipliner les pratiques corporelles et l'expression émotionnelle des femmes dans le but de réguler les limites de la perception d'une respectabilité féminine et de définir la beauté « naturelle » d'une femme dans un cadre urbain. En s'inspirant d'influences passées/présentes et mondiales/locales sur les pratiques corporelles, ils décrivaient une esthétique noire africaine « naturelle », ou « pure » qui reflétait à la fois des qualités internes disciplinées tel qu'un niveau de confiance émotionnelle approprié, et des mérites externes liés aux pratiques corporelles et à la bienséance. Ce ne sont pas tous les individus qui se sont mis d'accord sur ce qui définit la beauté noire « naturelle ». Les femmes journalistes ont prôné des pratiques esthétiques modérées alors que les hommes ont dans l'ensemble condamné les pratiques venues d'Occident, inscrivant leur désaccord dans le discours panafricaniste.

Alors que le *nyanga* continue de signifier élégance et excès de style, le mot a évolué au point d'englober une variété de sens liés au style dans le Cameroun contemporain. Il a traversé les frontières linguistiques Anglo-françaises, reflétant la nature composite des identités au Cameroun. Au milieu des années 1970 après que le fédéralisme a été aboli et que le Cameroun est devenu une république unitaire, le Franglais, ou Camfranglais, est devenu la *lingua franca* commune dans les zones urbaines où vivaient les anglophones et les francophones (DeLancey, Mbuh & DeLancey, 2010 : 181-82). Le *nyanga* a survécu à cette transition et devint le nom d'un magazine camerounais francophone. Ce dernier se présente comme le magazine

pour « 100% des Camerounais » et vise à célébrer le succès et promouvoir l'excellence. Il traite de sujets humanitaires, politiques et culturels, et met également en lumière les styles de vie et promeut les tendances mode comme pour les chaussures, les sacs à main, les housses (ou étuis) de téléphones portables et divers accessoires. Il est évident que la compréhension du *nyanga* s'étend désormais à la connaissance de la politique internationale et de l'humanitarisme tout en continuant de façon simultanée à mettre l'accent sur l'importance de se tenir au courant des tendances esthétiques. De cette manière, les Camerounais continuent de négocier les nuances dans la compréhension de la beauté et des pratiques esthétiques dans le Cameroun d'aujourd'hui, continuant ainsi à refaçonner l'identité camerounaise dans un monde post-colonial en pleine évolution.

196 Remerciements

J'aimerais remercier les personnes suivantes pour leurs commentaires et critiques des premières versions de cet article : les organisateurs et les participants de l'université d'été et de la conférence internationale, *Politics of Beauty: Discourses and Intersections in the Global Sphere*, qui s'est tenue à l'université de Cambridge en 2016 ; je remercie tout spécialement Shirley Tate et Sarah Banet Weiser pour leur critique supplémentaire et détaillée du travail. Je remercie aussi le groupe d'écriture en philosophie de Baylor, les évaluateurs anonymes de cet article, ainsi que Benjamin N. Lawrence.

Sources

- Adams, Melinda. 2006. "Colonial Policies and Women's Participation in Public Life: The Case of British Southern Cameroons." *African Studies Quarterly* 8 (3): 1–22.
- Ako-Aya. 1971. "Changing Colours." *Cameroon Outlook*. 15 juin.
- Albaugh, Ericka, et Kathryn de Luna, eds. 2018. *Tracing Language Movement in Africa*. New York: Oxford University Press.
- Alegi, Peter. 2008. "Rewriting Patriarchal Scripts: Women, Labor, and Popular Culture in South African Clothing Industry Beauty Contests, 1970s–2005." *Journal of Social History* 42 (1): 31–56.
- Ballantyne, Tony, et Antoinette Burton, eds. 2005. *Bodies in Contact: Rethinking Colonial Encounters in World History*. Durham: Duke University Press.
- Banet-Weiser, Sarah. 1999. *The Most Beautiful Girl in the World: Beauty Pageants and National Identity*. Berkeley: University of California Press.

- Benato, David. 1969. "A Rejoinder." *Cameroon Telegraph*, 1er mai.
- Burke, Timothy. 1996. *Lifebuoy Men, Lux Women: Commodification, Consumption, and Cleanliness in Modern Zimbabwe*. Durham: Duke University Press.
- Burton, Laura, et Solveig Swendseid. 1987. *American Lutheran Church Women in World Mission: An Oral History and Archives Project*. Minneapolis: The American Lutheran Church, Division for World Mission and Inter-Church Cooperation.
- Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble: Tenth Anniversary Edition*. New York: Routledge.
- . 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge.
- Classen, Constance, David Howes, et Anthony Synnott. 1994. *Aroma: The Cultural History of Smell*. London: Routledge.
- Craig, Maxine Leeds. 2002. *Ain't I a Beauty Queen? Black Women, Beauty, and the Politics of Race*. Oxford: Oxford University Press.
- Damrosch, David. 1999. *The Longman Anthology of British Literature*. New York: Longman.
- DeLancey, Mark Dike, Rebecca Neh Mbuh, et Mark W. DeLancey. 2010. *Historical Dictionary of the Republic of Cameroon*. Lanham: Scarecrow Press.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Elong, Eric Ebolo. 2013. "The Anglophone Cameroon Problem and the Secession Option in Cameroon." Dans *Bondage of Boundaries and Identity Politics in Postcolonial Africa: The "Northern Problem" and Ethno-Futures*, édité par Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni et Brilliant Mhlana, 148-62. Pretoria: Africa Institute of South Africa.
- 197 Epprecht, Marc. 2008. *Heterosexual Africa?* Athens: Ohio University Press.
- Farmer, Ashley D. 2017. *Remaking Black Power: How Black Women Transformed an Era*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- Hansen, Karen Tranberg. 2004. "Dressing Dangerously: Mini-Skirts, Gender Relations, and Sexuality in Zambia." Dans *Fashioning Africa: Power and the*

Politics of Dress, édité par Jean Allman, 166–85. Bloomington: Indiana University Press.

Hendrickson, Hildi, ed. 1996. *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-Colonial Africa*. Durham: Duke University Press.

Hodgson, Dorothy, et Sheryl McCurdy, eds. 2001. *“Wicked” Women and the Reconfiguration of Gender in Africa*. Portsmouth: Heinemann.

Hunt, Nancy Rose. 1992. “Colonial Fairy Tales and the Knife and Fork Doctrine in the Heart of Africa.” Dans *African Encounters with Domesticity*, édité par Karen Tranberg Hansen, 143–71. New Brunswick: Rutgers University Press.

———. 1999. *A Colonial Lexicon Of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*. Durham: Duke University Press.

Ivaska, Andrew. 2002. “‘Anti-Mini Militants Meet Modern Misses’: Urban Style, Gender, and the Politics of ‘National Culture’ in 1960s Dar es Salaam, Tanzania.” *Gender and History* 14 (3): 584–607.

Mengot, Cecila. 1968. “Women’s Column.” *Cameroon Voice* 1 (4): 3.

Mougoué, Jacqueline-Bethel. 2016. “African Women do not Look Good in Wigs: Gender, Beauty Rituals and Cultural Identity in Anglophone Cameroon, 1961–1972.” *Feminist Africa* 21: 7–22.

———. 2017. “Housewives at Husbands’ Throats: Recalcitrant Wives and Gender Norms in a West African Nation, 1961–1972.” *Gender & History* 29 (2): 405–22.

Muma, Celtus. 1964. “Women Smile to Kill.” *Cameroon Times* 4 (117): 3.

Nchare, Abdoulaye Laziz. 2010. “The Morphosyntax of Camfranglais and the 4-M Model.”

———. 2017. Échange de courriels, 25 juillet.

Nkengasong, Nkemngong. 2016. *A Grammar of Cameroonian Pidgin*. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.

Nkongho, Esther. 1964. “Women Smile to Kill.” *Cameroon Times* 4 (129): 3.

Nwki, Walter. 2014. “Ghii’ki Kfaang: Women, Modernity and Modernization in Colonial Kom, Cameroon, C. 1920s–1961.” *Cahiers Ivoiriens d’Études Comparées* (1): 39–56.

- Pinho, Patricia de Santana. 2010. *Mama Africa: Reinventing Blackness in Bahia*. Durham: Duke University Press.
- Reddock, Rhoda. 2014. "The First Mrs. Garvey: Pan-Africanism and Feminism in the Early 20th Century British Colonial Caribbean." *Feminist Africa* 19: 58–77.
- Rooks, Noliwe. 1996. *Hair Raising: Beauty, Culture, and African-American Women*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Teillet-Fisk, Jehanne. 1996. "The Miss Heilala Beauty Pageant: Where Beauty Is More than Skin Deep." Dans *Beauty Queens on the Global Stage: Gender, Contests, and Power*, édité par Colleen Ballerino Cohen, Richard Wilk, et Beverly Stoeltje, 185–202. New York: Routledge.
- Tate, Shirley. 2007. "Black Beauty: Shade, Hair and Anti-Racist Aesthetics." *Ethnic and Racial Studies* 30 (2): 300–319.
- 198 Tarh. 1971. "Tarh's Commentary: One up for the Editor." *Sunday News*. 24 octobre.
- Tamale, Sylvia, ed. 2011. *African Sexualities: A Reader*. Oxford: Pambazuka Press.
- Tesi, Moses. 2017. *Balancing Sovereignty and Development in International Affairs: Cameroon's Post-Independence Relations with France, Africa, and the World*. Lanham: Lexington Books.
- Thomas, Lynn. 2006. "The Modern Girl and Racial Respectability in 1930s South Africa." *The Journal of African History* 47 (3): 461–90.
- Todd, Loreto. 1982. *Cameroon*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Wanzie, Ruff. 1964a. "Misinterpreting Mutual Understanding." *Cameroon Times* 4 (64): 4.
- . 1964b. "Getting People to Like You." *Cameroon Times* 4 (58): 5.
- . 1966. "The Secret People Ought to Know." *Cameroon Times* 6 (40): 3.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender & Nation*. London: Sage Publications.

Notes

1. Joseph Lon Nfi, *The Reunification Debate in British Southern Cameroons: The Role of French Cameroon Immigrants* (Bamenda, Cameroun: Langa RPCIG, 2014:199); W. Jong-Ebot, "The Mass Media in Cameroon: An Analysis of Their Post-Colonial Status" (Thèse de doctorat. Université du Wisconsin-Madison,

Wisconsin, 1989:178–81); Henry Muluh et Bertha Ndoh, “Evolution of the Media in Cameroon,” dans *Journalism and Mass Communication in Africa: Cameroon*, édité par Festus Eribo et Enoch Tanjong (Lanham: Lexington Books, 2002:5).

2. Ministry of Economic Affairs and Planning, Department of Statistics (Ministère de l'Économie, de la Planification et de l'Aménagement du territoire, Service statistiques). *The Population of West Cameroon, Main Findings of the Demographic Sample Survey*, 1964 (Paris : Société d'Études pour le Développement Économique et Social, January 166:59, 148); Organisation des Femmes de l'Union Nationale Camerounaise, *Visages de la Femme Camerounaise* (Yaoundé, Cameroun: Ateliers Graphiques du Cameroun, 1975:66).

3. Les femmes interrogées avaient reçu soit une éducation élémentaire ou soit une éducation secondaire, et étaient d'anciennes institutrices, infirmières ou fonctionnaires. Plusieurs étaient propriétaires d'épiceries lors de leur départ à la retraite à la cinquantaine.

4. Ministry of Economic Affairs and Planning, Department of Statistics (Ministère de l'Économie, de la Planification et de l'Aménagement du territoire, Service statistiques), *The Population of West Cameroon*, 59, 148 ; *Visages de la Femme Camerounaise*, 66.

5. Mes recherches sur l'origine du mot ont abouti à des résultats mitigés. Certains spécialistes maintiennent qu'il est dérivé de la langue Ewondo du Cameroun, et qu'il décrit des personnes qui prennent grand soin de leur apparence en s'habillant bien et arborant une allure soignée, faisant montre de vanité, alors que d'autres soutiennent qu'il est influencé par de nombreuses langues indigènes nigérianes comme le Yorouba et le Haoussa. Voir Nchare (2010); Todd (1982).