

Université Paris Ouest La Défense
Ecole Doctorale « Milieux, Cultures et Sociétés du Passé et du Présent »

Thèse
Pour obtenir le grade de docteur de l'Université Paris Ouest La Défense
en Anthropologie

Présentée et soutenue publiquement par

Emilie GUITARD

Le 2 décembre 2014

**« LE GRAND CHEF DOIT ÊTRE
COMME LE GRAND TAS D'ORDURES ».**

**GESTION DES DECHETS ET RELATIONS DE POUVOIR
DANS LES VILLES DE GAROUA ET MAROUA
(CAMEROUN)**

Sous la direction de Michael HOUSEMAN (EPHE IMAF)
et la co-direction de Christian SEIGNOBOS (IRD)

Membres du jury :

M. Giorgio BLUNDO, président du jury (Directeur de Recherche EHESS Marseille)

M. Jean-Pierre WARNIER, rapporteur (Professeur Emérite Université Paris 5 R. Descartes et Chercheur Honoraire CEAF EHESS)

Mme Delphine CORTEEL, rapportrice (Maîtresse de Conférences IDHE ENS Cachan)

M. Augustin HOLL (Professeur Université Paris Ouest La Défense)

« Le grand chef doit être comme le grand tas d'ordures ». Gestion des déchets et relations de pouvoir dans les villes de Garoua et Maroua (Cameroun)

Dans les villes moyennes de Garoua et Maroua, au Nord et à l'Extrême Nord du Cameroun, on dit des « chefs », soit des détenteurs de l'autorité à l'échelle d'une famille, d'un quartier, de la cité ou autrefois d'un royaume, qu'ils doivent être « comme des grands tas d'ordures ». Ce proverbe situe ainsi les relations de pouvoir et l'exercice de l'autorité dans un rapport particulier avec la gestion des déchets : le chef doit se montrer patient et hiératique comme un grand dépotoir, lorsqu'il reçoit toutes les insultes et les plaintes de ses sujets comme autant d'immondices ; mais, selon un registre ésotérique développé par les religions locales puis repris dans le cadre musulman, on attend aussi qu'il fasse preuve de la même puissance, magique notamment, que celle dégagée par une grande et ancienne accumulation de déchets. Les conceptions locales des excréments corporels, des objets déchus et des restes des activités du quotidien font en effet du contrôle et de la manipulation des déchets un élément majeur d'une « gouvernementalité » (Foucault) particulière. Celle-ci s'opère via des « techniques du corps » et des « techniques de soi » spécifiques autour du détachement entre soi, ses déchets corporels et ses possessions matérielles. L'analyse généalogique des discours et des pratiques de gestion individuelles et institutionnelles des déchets depuis la fondation des deux villes au XVIII^e siècle jusqu'au début du XXI^e siècle, marqué par la privatisation de ce service public, permet alors de saisir comment les tas d'ordures dans ce contexte peuvent être considérés comme de véritables « dispositifs de pouvoir » et le contrôle des immondices comme un instrument puissant de gouvernement de soi et des autres.

Mots-clés : déchets, pouvoir, corps, culture matérielle, ville, Cameroun

« The Great Chief Must Be Like The Great Trash Pile ». Waste Management And Power Relations in The Cities of Garoua and Maroua (Cameroon)

In the middle-size cities of Garoua and Maroua in Northern Cameroon, it is said that “chiefs”, those having authority over a family, a town quarter, a city or, formally, a kingdom, should be « like great trash piles ». This proverb thus posits a privileged link between authority and the exercise of power, and the management of waste: a chief should adopt a patient and hieratic attitude towards the insults and complaints he receives from his subjects like so much filth; but also, in keeping with an esoteric understanding developed by local religions and taken up within an Islamic framework, he is expected to exhibit the magical and other powers that are held to arise from large and ancient heaps of rubbish. In the light of local conceptions relating to bodily excreta, refuse and the residues of daily activities, the control and handling of rubbish appears as an essential component of a distinctive “governmentality” (Foucault). The latter operates through specific “techniques of the body” and “techniques of the self” aimed at disentangling oneself from one’s bodily and material waste products. A genealogical analysis of the discourses and practices of individual and institutional waste management, since the founding of these two cities in the 18th century to the privatisation of this public service at the beginning of the 21st century, shows how, in this context, trash piles act as veritable “devices” of power, and the control of filth as a powerful instrument for governing the self and others.

Keywords: Waste, Power, Body, Material Culture, City, Cameroon

Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (UMR 7186)
Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie R. Ginouvès,
21 allée de l'Université, 92023 Nanterre cedex

Arrivée au bout de ce long périple, je regarde en arrière et ils sont nombreux les visages bienveillants sur le chemin parcouru, ceux qui ont permis l'existence de ce volume de papier. Il y a tout d'abord Michael Houseman, mon directeur de thèse, qui eut la gentillesse de récupérer la direction de ce travail alors qu'il était déjà entamé, jusqu'à se prendre au jeu d'une anthropologie du tas d'ordures à mes côtés. La richesse de nos échanges, ses grandes capacités de conceptualisation, sa justesse pédagogique mais aussi son humour sont autant d'éléments qui ont rendu la réalisation de cette thèse à la fois légère et enrichissante. A ses côtés se tient Christian Seignobos, mon co-directeur, qui joua avec générosité son rôle d'initiateur au « terrain » nord-camerounais, mais aussi d'entremetteur auprès du centre IRD à Yaoundé, un appui logistique essentiel sur place. Ses très nombreux travaux sur l'Extrême Nord du Cameroun ont largement alimenté mes analyses et mes réflexions, et je suis fière aujourd'hui de pouvoir revendiquer sa filiation scientifique. A ce tandem d'encadrement il faut ajouter Eric Garine, qui a œuvré dans l'ombre durant cette thèse mais qui est véritablement à l'origine non seulement de mes recherches au nord du Cameroun, mais aussi de ma vocation d'anthropologue et d'africaniste. Sa gentillesse, sa disponibilité et ses compétences méthodologiques et pédagogiques m'ont permis d'avancer durant toutes ces années, de me relever lorsque je butais sur des obstacles, et surtout d'en rire pour mieux les surmonter.

C'est ainsi grâce à Eric Garine que je pus rencontrer à Garoua Aboubakar Moussa, que j'appelle aujourd'hui *Hama*, grand frère, car il m'a d'emblée adoptée comme l'un des membres de sa famille, que je considère aujourd'hui comme la mienne. C'est aussi grâce à lui que j'ai pu travailler à Garoua dans les meilleures conditions possibles, avec l'aide de la Mission d'Etude et d'Aménagement de la Province du Nord (MEADEN). Je tiens ainsi à remercier son directeur, M. Abdulaye Serno, pour son accueil au sein de sa structure et le soutien précieux que celle-ci a pu m'apporter tout au long de mes nombreux séjours à Garoua. Je pense notamment à la chance d'avoir pu être assistée dans mes recherches par Simon Boubakary et son homonyme Boubakary. Ceci m'amène à remercier également du fond du cœur les nombreuses personnes qui ont pu m'épauler aux différentes étapes de mon enquête, que ce soit en sillonnant Garoua, Maroua et la plaine du Diamaré et en en répertoriant les tas d'ordures à mes côtés, en me faisant rencontrer leurs voisins ou leurs proches et en m'aidant à échanger avec eux en fulfulde ou en guiziga, ou tout simplement en acceptant de passer avec moi pour des « fous » passionnés par l'ordure : Simon et Boubakary, Marcelline et Ngossaya, Cherif Ahmadou et Mamadi (que je remercie aussi pour m'avoir initiée au fulfulde) à Garoua, Maliki Wassili, Dahirou Ahmadou Babbaoua et Boubakary Abdulaye à Maroua.

Ce travail n'aurait pu aussi voir le jour sans la participation généreuse, patiente et bienveillante de mes nombreux interlocuteurs de Garoua, Maroua, Kaliao, Ouro Jiddere, Kongola Jiddeo, Zumaya Lamorde, mBalda et Dulo. S'il ne m'est pas possible ici de vous mentionner tous, vous peuplez les pages de ce travail, et chacun de vos visages défile devant mes yeux à chaque lecture. Je pense aussi et particulièrement à ceux qui sont partis trop vite, avant que j'ai pu finir ce travail et venir en déposer un volume entre leurs mains : Massa Ay Goy-Goy, Idrissou Baba, Malla Umaru, *Moodibbo* Boubakary, *Sarkin Faada* Saïdou « cinqueur », Usseina Aya, que la terre des ancêtres vous soit légère. Le Septentrion vit actuellement des heures sombres, qui bouleversent vos vies et m'empêchent pour l'instant de venir jusqu'à vous vous présenter les résultats de ce travail. Mais je connais votre générosité et votre ouverture d'esprit, et je sais que ceux qui veulent nous

opposer n'y parviendront pas. Je ne doute pas ainsi que, dans un futur que j'espère proche, nous pourrions à nouveau nous retrouver.

Au Cameroun, j'ai pu également recevoir l'aide précieuse de nombreuses personnes, qui ont facilité mes recherches et rendu mes séjours particulièrement agréables. Je remercie ainsi le Dr. Xavier Garde, représentant IRD pour le Cameroun et l'Afrique centrale, de m'avoir permis d'être logée à Yaoundé et Maroua, et d'avoir veillé à ma sécurité durant mes séjours camerounais. Mes remerciements vont également à Jean-Luc Battini, directeur régional CIRAD pour l'Afrique centrale, pour m'avoir permis d'être logée à Garoua, de même qu'à la famille Freulard, qui m'a aussi offert le gîte, le couvert et un cadre chaleureux durant mes séjours sur place. A Maroua, c'est grâce à Hamidou Mal Oumar, directeur des Affaires Générales de la Sodécoton, que je pus également être logée, ce pourquoi je le remercie également chaleureusement. Evelyne, propriétaire de l'hôtel Porte Mayo, m'a également été d'un grand secours à plusieurs reprises, sans parler du réconfort qu'elle a pu m'apporter à chacun de mes passages par les plaisirs culinaires de son restaurant. Je n'oublie pas enfin Pierre et Hugo également à Maroua, mais aussi Cécile et Camille à Garoua, qui ont tous pu m'aider de nombreuses manières et faire de chacun de mes séjours des moments de partage et de plaisir. Une pensée également pour tous ceux croisés entre les deux villes et 2007 et 2011 : Benjamin, Timothée, Fleur, Ab, Ugo, Marine, Joanna, Charline, Marie, Adama, Kader, Gougou, Oxygène, Cheik Abdoul, Dj Snake, Raïza, Pito. J'ai enfin une pensée toute particulière pour Ebah et pour sa famille, qui m'ont apporté une autre appréhension et une compréhension plus intime de la société (nord) camerounaise, et le sentiment d'y être, à ma façon, acceptée.

Le traitement et l'analyse de mes données, la rédaction et la relecture de ma thèse ont aussi largement bénéficié de l'aide et des conseils de plusieurs personnes. Je remercie particulièrement Christine Raimond pour la réalisation des cartes à Garoua puis à Paris, ainsi que pour m'avoir suggéré la méthode de la carte mentale et m'avoir communiqué les bons chiffres sur les populations de Garoua et Maroua. Toute ma gratitude va également à Henry Tourneux pour ses éclaircissements linguistiques sur certains termes en fulfulde et pour m'avoir permis de travailler avec son assistant Boubakary Abdulaye, mais aussi à Danouta Liberski-Bagnoud, Constant Hamès et Jean-Pierre Warnier, pour nos échanges sur différents points problématiques de mes données ou de ma réflexion théorique, nécessitant leurs connaissances approfondies. Un grand merci enfin à Jennifer Bidet, Dominique Somda, Virginie Milliot, Anne Sourdril et Fred Eboko pour leur effort de relecture et leurs suggestions avisées de correction et de reprise sur ce manuscrit.

Tout au long de ces années de doctorat, j'ai eu la chance d'être accueillie et soutenue, notamment financièrement, par le Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative et par le département d'Anthropologie de l'Université Paris Ouest La Défense. Toute ma reconnaissance va ainsi à Anne-Marie Peatrik, Gilles Tarabout et Philippe Erickson, directeurs successifs du LESC, mais aussi à Christiane Grin et Monique Descieux pour leur soutien administratif et logistique inestimable. Je suis également tributaire des chercheurs du LESC et des enseignants du département d'Anthropologie pour leur transmission de savoirs mais aussi leur accueil comme collègue à part entière lorsque je pus y enseigner. Un grand merci plus particulièrement à Fabienne Wateau, Olivier Kyburz, Isabelle Rivoal, Patrick Pion, Laurence Caillet, Sylvaine Camelin, Virginie Milliot et Gregory Delaplace pour leur soutien à différentes étapes de ce long chemin.

Je me dois également de remercier l'ADEME, qui a contribué largement au financement de mon séjour au Cameroun d'octobre 2010 à mars 2011, à travers le programme de recherche « Nouveaux regards sur les déchets », coordonné par L. Obadia (Université Lyon 2), D. Kreziak et V. Cova (Université de Savoie).

Enfin, les miens m'ont apporté depuis le début de ce travail l'affection, la chaleur et la confiance indispensable à sa réussite. Je suis redevable particulièrement à Jennifer (ma *sparring partner* moustaches de panthère VS tontons du bled), Jean, Emmanuel, Maia, Marie-Laure, Stefan, Emilie, Elise, Morgane et Max, ainsi qu'à mes collègues et amis doctorants du LESC, pour ces moments passés à échanger sur le dur métier de doctorant et pour leurs nombreuses taquineries sur ma passion pour les tas d'ordures nord-camerounais. Ils ont le grand mérite de m'avoir aidé à dédramatiser cette entreprise et à la considérer avec la bonne dose d'humour, nécessaire à sa réussite.

Il me reste bien sûr à remercier ma famille, mon père pour son énorme investissement dans ce travail à mes côtés, aussi bien dans la réflexion globale sur « le déchet » que dans la chasse aux coquilles finales, et ma mère pour son intérêt constant pour mon travail et sa confiance inébranlable en moi. Ce sont les plus belles preuves d'affection que vous pouviez m'apporter. Ma gratitude la plus profonde va aussi à Laure, Gérard, Clémence et Marin, pour leurs encouragements incessants à aller au bout de mon fameux « calle-porte », et ce en dépit des durs moments qu'ils ont traversés.

Alain, tu es le dernier de cette longue liste, peut-être parce que tu te situes au bout du chemin, mais tu n'en es pas des moindres. C'est grâce à l'admiration que tu me portes et à la présence dont tu m'entoures que j'arrive maintenant au bout de ce chemin. Merci.

A Marin, mon cousin

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	11
LE DECHET EN SCIENCES SOCIALES.....	13
REPRESENTATIONS ET MODES DE GESTION DES DECHETS EN AFRIQUE	28
« LE GRAND CHEF DOIT ETRE COMME LE GRAND TAS D'ORDURES ».....	45
CONSIDERATIONS METHODOLOGIQUES.....	58
I. LE GRAND TAS D'ORDURES DU CHEF, EMBLEME DE POUVOIR	72
1. LES DEPOTOIRS DOMESTIQUES ET LE TAS D'ORDURES DU CHEF	76
2. UNE MARQUE POUR DIRE : « JE SUIS LE PREMIER ! ».....	85
3. UN SIGNE EXTERIEUR DE RICHESSES.....	100
II. DOUBLE DU CHEF, PILIER SACRE DU ROYAUME	113
1. UNE « CHOSE-DIEU ».....	114
2. LE CHEF EN « MAITRE DU DESORDRE »	135
3. UN INSTRUMENT POUR « FAIRE VIVRE LONGTEMPS LA CHEFFERIE ».....	150
III. LA DISSIMULATION DE L'ORDURE COMME SIGNE DE SUPERIORITE ...	162
1. L'INSTAURATION D'UN NOUVEL ORDRE PEUL AU NORD DU CAMEROUN	165
2. LE <i>PULAAKU</i> ET L'ISLAM : IDEOLOGIES DE LA PROPRETE ET DE LA PURETE.....	180
3. UNE MISE EN SCENE DU POUVOIR SUR LA VILLE PAR SA PROPRETE	200
IV. UN ATTRIBUT DE VALEUR ET UN SECRET DU POUVOIR	210
1. LE TAS D'ORDURES, ATTRIBUT DE LA VALEUR D'UN CHEF	210
2. UN SECRET DES « GRANDS » PEULS ET MUSULMANS.....	221
V. L'AVENEMENT DES « VILLES LUMIERES » : AMORCE D'UNE GESTION MUNICIPALE DES DECHETS	261
1. UN INVESTISSEMENT COLONIAL LIMITE ET INDIRECT.....	263
2. VILLES VITRINES DE LA MODERNITE CAMEROUNAISE.....	289
VI. PERDRE LE CONTROLE SUR L'ORDURE	310
1. UNE CRISE ECONOMIQUE.....	312
2. UNE FAILLITE POLITIQUE.....	327

VII. VIVRE DANS UNE « VILLE-POUBELLE »	360
1. LA « POUBELLISATION » DE GAROUA ET MAROUA	361
2. UNE CRISE SOCIALE ET SPATIALE.....	379
VIII. L'ORDURE CONTENUE : SYSTEME PUBLIC DE COLLECTE, DISPOSITIFS TECHNIQUES ET SERVICES D'HYGIENE	412
1. CAMIONS, BENNES A ORDURES, POUBELLES : L'INTRODUCTION DE NOUVEAUX RECIPIENTS	413
2. EXPOSER SES DECHETS : LA COLLECTE PORTE A PORTE.....	431
3. ENTREtenir SA CONCESSION : L'INTRUSION DES SERVICES D'HYGIENE DANS L'INTIMITE	444
IX. MANIPULER LES DECHETS : DE LA SPHERE DOMESTIQUE A L'ESPACE PUBLIC	451
1. DANS L'ESPACE PUBLIC, UNE TACHE LONGTEMPS DEPRECIEE.....	452
2. DANS LA SPHERE DOMESTIQUE, LA REVALORISATION DU DECHU.....	463
3. VIVRE DES DECHETS : UN MOYEN DE SUBSISTANCE MARGINAL... JUSQU'A HYSACAM.....	480
X. ACCUMULATIONS ET CONTENANTS DE DECHETS, DES OBJETS AMBIVALENTS	505
1. SOUS LE PRISME HYGIENISTE DU « BLANC ».....	507
2. SOURCES DE RICHESSE OU ESPACES DE MARGINALITE ?	519
3. OBJETS D'UNE MODERNITE ENCHANTEE.....	539
CONCLUSION	555
COMPRENDRE LE « MILLE-FEUILLES » DU PRESENT.....	556
(SE) PROTEGER, ASSIMILER ET	558
S'ACCAPARER LES « FORCES » DES GRANDES ACCUMULATIONS DE DECHETS.....	558
METTRE EN SCENE SON POUVOIR EN S'IDENTIFIANT AUX GRANDES ACCUMULATIONS DE DECHETS, LEURS CONTENANTS, OU AU CONTRAIRE A LEUR EVACUATION.....	561
LA GESTION DES DECHETS :	564
UN PROCESSUS SUBJECTIVANT DE « DEMISE EN OBJETS » ?.....	564
LEXIQUE DES TERMES RECURRENTS	567
BIBLIOGRAPHIE	571
TABLE DES ILLUSTRATIONS	598

« Michel-Ange, à qui l'on demandait comment il obtenait la belle harmonie de ses sculptures, eut cette réponse célèbre : « C'est simple. Prenez juste une plaque de marbre et découpez tous les morceaux superflus. » [...] Il ne peut exister d'atelier artistique sans tas de déchets.

Cela, cependant, transforme le déchet en un ingrédient indispensable du processus de création. Plus encore, cela dote le déchet d'un effrayant pouvoir, véritablement magique, équivalent à celui de la pierre philosophale des alchimistes – le pouvoir d'une transformation formidable d'une chose piètre et dérisoire, en un objet beau et précieux. Le déchet est simultanément divin et satanique. Il aide à l'accouchement de toute création – et il en est son plus fantastique obstacle. Le déchet est sublime : mélange unique d'attraction et de répulsion suscitant un mélange également unique de peur mêlée de respect ».

Z. Bauman, *Vies perdues. La modernité et ses exclus*. Payot, 2009 : 47

INTRODUCTION

À Garoua et Maroua, villes moyennes et chefs-lieux des régions du Nord et de l'Extrême Nord du Cameroun, un proverbe dit que « le grand chef doit être comme le grand tas d'ordures ». Ainsi, mettre en lumière l'intrication entre gestion des déchets et relations de pouvoir dans ce contexte urbain nord-camerounais est l'ambition de ce travail. Fondées au tournant du XIX^{ème} siècle par des conquérants peuls¹ et musulmans descendus du Nord-Ouest (Etats Hausa, Bornou), Maroua sur les ruines d'un grand royaume tchadique (Guiziga Bui Marva) dans la plaine du Diamaré, et Garoua à l'emplacement d'un petit village de pêcheurs bata dans la vallée de la Bénoué, ces deux villes deviennent rapidement les capitales de puissants lamidats, cités-états gouvernées par des chefs fulbe et musulmans dits *laamiibe* (sing. *laamiido*, fl. pl. *laamiibe*). Elevées ensuite durant la colonisation allemande puis française, pendant la première moitié du XX^e siècle, au rang de chefs-lieux de circonscription, elles constituent à partir de l'indépendance du Cameroun, en 1960, des centres industriels, commerciaux, administratifs et politiques majeurs pour la partie septentrionale du pays et la sous-région du bassin du lac Tchad. Le développement important des activités et des populations qu'elles abritent durant les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles place ainsi la gestion des déchets au premier rang des problématiques urbaines à prendre en charge par les autorités (« traditionnelles » puis municipales) à la tête de chaque ville. A partir du milieu des années 1980, celles-ci se révèlent progressivement incapables de collecter et de traiter les déchets domestiques et les eaux usées issus des ménages, des commerces, des industries, des centres de santé, etc. De nombreux dépotoirs se développent alors dans le paysage urbain des deux villes, et c'est dans ce contexte de « poubellisation » que je me rends pour la première fois à Garoua, en décembre 2006, pour mener une courte enquête ethnographique sur les représentations et les modes de gestion individuels et institutionnels des déchets. La dimension politique et le rôle des relations de pouvoir entre les différents habitants et acteurs municipaux m'apparaissent rapidement au centre de cette problématique. Ce sentiment sera conforté en 2008, lorsqu'une société privée de collecte est mandatée par l'Etat camerounais pour reprendre en charge la gestion des déchets à Garoua et Maroua. Les deux villes comptent alors respectivement environ 235 996 et 201 371 habitants².

Comment la gestion des déchets des individus, de leurs corps, de leur culture matérielle, de leurs activités domestiques quotidiennes, acquiert-elle dans ce contexte une dimension éminemment politique ? Comment est-elle en retour traversée par des relations de pouvoir non seulement verticales, entre institutions et individus et du haut au bas de l'échelle hiérarchique locale, mais aussi horizontales, entre personnes de même statut revendiquant une autorité sur des espaces d'envergures diverses, de l'habitation à la ville, en passant par la rue et le quartier ? Les réponses à ces questions paraissent se situer dans une conception originale des liens qui unissent les corps et leurs excréments, les objets et les espaces de vie des individus. Elles résident aussi dans les pratiques particulières qui l'accompagnent, et participent au détachement entre les corps, ce qui en tombe et les choses qui y ont été un temps inscrites, et au dépôt de ces substances, matières et objets déchus dans l'espace, selon une cartographie particulière. Le cas particulier des villes nord-camerounaises de Garoua et Maroua permet alors de conceptualiser une façon alternative de penser le déchet et

¹ J'emploierai alternativement le terme français « peul » ou le terme pluriel en fulfulde « *fulbe* » pour désigner ces populations.

² 3^eme RGPH (Recensement Général de la Population et de l'Habitat 2005), 2010. Ces chiffres sont toutefois sujets à caution.

le déchu, non plus seulement en termes matériels, techniques, classificatoires, spatiaux ou temporels, mais comme un état des choses, résultant d'un processus de rupture, complexe, dynamique, culturellement et historiquement défini, entre celles-ci et soi-même.



Un survol de la littérature en sciences sociales traitant des déchets et de leurs modes de gestion, individuels ou institutionnels, paraît indispensable, du fait du caractère marginal de cet objet, du peu d'intérêt qu'il a suscité jusqu'à récemment chez les chercheurs en sciences sociales, mais aussi du nouvel engouement dont il est depuis maintenant quelques années l'objet. Ceux ayant abordé d'une façon ou d'une autre cette problématique dénoncent de fait tous une « stigmatisation académique », redoublant longtemps une « stigmatisation symbolique initiale » du déchet (Corteel et Le Lay 2011: 24). « Le déchet est scotomisé dans les sciences sociales. Il participe de l'impensé de la matérialité, mais aussi de la sidération intellectuelle devant l'ordure, l'innommable et l'inutile » remarque aussi J.P. Warnier (1999b : 156). Concernant plus précisément les excréments, tandis que R. H Guérand se propose de briser le tabou entourant les « commodités » en France pour en faire l'histoire (1985: 9), A. Epelboin remarque avec ironie l'« oubli » systématique par les ethnologues de mentionner les pratiques de gestion des excréments des sociétés qu'ils étudient, quand bien même ils sont souvent obligés de les adopter eux-mêmes sur place¹ : « Curieusement, alors que l'anthropologue, en « partant sur le terrain », se voit forcé de quitter ses lieux d'aisance, de bouleverser ses habitudes, ses rythmes quotidiens, il ne l'écrit pas et s'il en parle, c'est de façon anecdotique : il ne traite pas ce sujet, il l'oblitére, tant pour lui-même que pour les autres » (1981: 515, voir aussi Van Der Geest 2007a: 78-79)². Plus récemment, une revue de la littérature sur le « déchet » en sciences sociales amenait encore son auteur à conclure à la marginalité des déchets dans la société comme dans la sphère politique (pourvu en France relativement récemment d'une législation propre, en 1975 puis 1992) et dans la recherche scientifique (Le Dorlot 2004).

Aujourd'hui cependant, il ne paraît plus possible d'ouvrir cet état des lieux de la littérature en sciences sociales traitant du déchet et de sa gestion en déplorant une fois de plus le « long consensus du silence » (Harpert 1998: 19) auquel seraient soumis nos sociétés comme nos chercheurs concernant cet objet et ce phénomène. Depuis maintenant deux décennies, la thématique du déchet et de ses modes institutionnels et domestiques de gestion connaît en effet un engouement certain de la part des associations, des médias, du monde artistique et politique, ou encore des institutions publiques, qui s'étend progressivement aux sciences sociales. Si les premières études sur ce thème en français sont publiées aux alentours de 1980, le début des années 1990 marque un accroissement net des recherches et des publications³. Des travaux prenant comme axe d'étude les déchets, leurs manipulations privées ou leurs systèmes publics de gestion ne cesseront ensuite de paraître, il est vrai encore trop souvent comme « études de circonstance » dans le cadre d'un programme ou contrat isolé et limité dans le temps (Corteel et Le Lay 2011 : 23). Mais aujourd'hui, nous sommes désormais un certain nombre à choisir le déchet comme objet d'analyse

¹ A l'instar de l'un de leurs plus célèbres pères fondateurs, E. E. Evans-Pritchard, dont S. Tornay rapporte les tourments à ce propos, tout en les comparant aux siens en séjour chez les Nyangatom en Ethiopie : « Evans-Pritchard s'était plaint, je crois, d'être importuné quand il devait « satisfaire la nature ». J'ai cru un moment moi aussi que les enfants et les femmes prenaient plaisir à me suivre, à m'épier. Pure « projection » d'occidental traqué ! » (1980: 37)

² Certains auteurs ne manquaient pas aussi de s'excuser du manque de pudeur voire de la curiosité malsaine (Ndonko 1993 : 7) ou du caractère en apparence peu scientifique de cet objet pour le moins incongru (Zoa 1995: 13).

³ Notamment à partir du numéro 53 des *Annales de la Recherche Urbaine* sur le « Génie du propre » (1991)

« au long cours ». Les thèses en cours sur ce thème, sur différents terrains d'enquête se multiplient¹. Des collectifs de chercheurs se créent, à l'instar du réseau SUD (Sociétés Urbaines et Déchets)² ou de celui des « *Discard studies* »³ aux Etats-Unis. Des séminaires sont lancés, comme celui sur la « 2^{ème} vie des objets » de N. Ortar et E. Anstett⁴, celui de F. Joulian et A. Jeanjean intitulé « Out of culture. La société par ses restes »⁵, tous deux dispensés à l'EHESS, ou encore celui coordonné par l'équipe ODORR (Objets – Déchets - Objets : Recyclage et Réemploi), « Requalifier les restes : de la poubelle au musée », au MuCeM de Marseille⁶. Enfin, les institutions nationales comme les bailleurs de fond internationaux semblent découvrir la pertinence du regard anthropologique ou sociologique sur les problématiques de gestion des déchets dans les villes du Nord comme du Sud, et lancent ainsi de grands appels à recherche qui permettent de mobiliser et d'intéresser plus largement la communauté scientifique à cette thématique⁷.

Reste que les recherches sur les déchets, leur définition et leurs modes de gestion comme phénomènes sociaux à part entière demeurent très éclatées, abordées par des chercheurs isolés dans leur institution et leur discipline plutôt que dans le cadre de programmes ou d'équipes exclusivement dédiés à cette problématique. C'est pourquoi l'état de l'art qu'on peut dresser aujourd'hui sur l'étude des déchets et de leur prise en charge individuelle et institutionnelle par les sciences sociales apparaît d'emblée fragmenté, empruntant à de nombreuses disciplines (géographie, histoire, sociologie, anthropologie, sciences politiques, économie) et se déclinant selon des perspectives très variées. Il convient dès lors d'en tenter l'appréhension en l'organisant selon différents grands axes thématiques qui semblent traverser ce champ encore en friches, et m'ont permis de cerner progressivement mon objet de recherche.

De l'objet comme déchet...

Le premier à porter un intérêt à l'ordure par excellence, à savoir l'excrément humain, est un colonel américain, J. G. Bourke, qui publie en 1891 un inventaire des rites scatologiques à travers le monde, et plus particulièrement dans les sociétés dites alors « primitives », préfacé en 1913 par S. Freud lui-même. En France, c'est surtout M. Mauss, sans pour autant avoir jamais publié sur cet

¹ Voir par exemple C. Al Dabaghy, <http://iris.ehess.fr/index.php?818> (consulté le 1^{er} septembre 2014), F. Pacreau, <http://dvo.hypotheses.org/811> (consulté le 1^{er} septembre 2014), I. Sory <http://www.theses.fr/2013PA010523>, (consulté le 1^{er} septembre 2014) ou encore J. Cavé <http://www.latts.fr/jeremie-cave> (consulté le 1^{er} septembre 2014)

² <http://sud.crevilles.org/>, consulté le 18 octobre 2011

³ <http://discardstudies.wordpress.com/>, consulté le 19 octobre 2011

⁴ <http://dvo.hypotheses.org/>, consulté le 18 octobre 2011

⁵ <http://www.ehess.fr/fr/enseignement/enseignements/2011/ue/1109/>, consulté le 10 septembre 2014

⁶ http://www.idhe.cnrs.fr/IMG/pdf/MuCEM_Se_ministere_Requalifier_les_restes.pdf, consulté le 10 septembre 2014

⁷ Par exemple le programme « Gestion durable des déchets et de l'assainissement urbain » coordonné par le PDM (Partenariat pour le Développement Municipal), le PS-Eau (Programme Solidarité-Eau) et le Ministère des Affaires Etrangères en 2002, dans une moindre mesure du « Programme de Recherche Urbaine pour le Développement » (PRUD) également sous la direction du Ministère des Affaires Etrangères en 2002, et enfin plus récemment, du programme de recherche en sciences sociales « Déchets et Société » lancé en 2009 par l'ADEME (Agence de L'Environnement et de la Maîtrise de l'Energie) et qui a pu susciter plusieurs programmes de recherche adressant spécifiquement ces questions, auxquels j'ai eu la chance de participer comme membre de l'équipe « Nouveaux regards sur les déchets » dirigée par L. Obadia pour le CREA/Université de Lyon 2 et V. Cova pour l'IREGE/Université de Savoie

objet durant sa carrière, qui enjoindra ses étudiants, dans une boutade rapportée par M. Leiris (1931) à aller étudier les sociétés humaines à travers ce qu'elles ont de « plus humble et de plus méprisé », à savoir leurs tas d'ordures. Hélas, peu de ces étudiants devenus chercheurs suivront ce conseil avisé en forme de provocation, et il faut attendre les années 1970 et se tourner du côté de la « rudologie » (Gouhier 1972)¹, de la « *garbology* » (Rathje et Murphy 1992)² ou encore de l'ethnoarchéologie pour voir quelques courageux se décider enfin à se pencher sur les tas d'ordures. Les tenants américains de cette dernière plus particulièrement (Gould 1978, Murray 1980, Hayden et Cannon 1983, Staski et Sutro 1991, Lane 2006, Stanton, Brown et Pagliaro 2008) préconisent de reconsidérer les matériaux des archéologues pour ce qu'ils sont bien souvent, à savoir des immondices, rejetés mais aussi parfois réutilisés, et donc déposés dans des endroits spécifiques (Hayden et Cannon 1993 : 118), afin de faire le lien entre ces restes et les comportements sociaux dans le cadre d'une « anthropologie des résidus humains » (Gould 1978 : 816). En croisant méthodes de collecte archéologiques et ethnographiques, les ethnoarchéologues proposent de focaliser leurs analyses sur les pratiques de mise à l'écart, selon des logiques de réemploi ou d'évacuation, et plus largement sur le rapport à la culture matérielle, afin d'en dégager des schémas pouvant être comparés entre les sociétés humaines contemporaines et avec celles du passé³.

Les premiers chercheurs à se pencher sur le déchet et ses modes de manipulation préconisaient donc une approche directe par la matérialité de la chose et son inscription dans l'espace, qui a aujourd'hui démontré son efficacité, surtout sur les terrains archéologiques américains. C'est pourquoi j'ai également choisi de l'adopter pour appréhender les modes de gestion des déchets dans la sphère privée et l'espace public à Garoua et Maroua, ainsi que les façons de percevoir et les pratiques entourant les grandes accumulations de déchets dans les espaces de vie.

Cette appréhension pragmatique des déchets semble pourtant avoir fait peu d'émules par la suite, particulièrement chez les chercheurs français, plutôt portés sur une analyse de la symbolique de l'ordure via les discours et les représentations des populations considérées.

¹ Du latin « *rusus* », décombres, et « *logos* », discours, « étude systématique des déchets, des biens et des espaces déclassés » mais aussi « du fondement et des motivations du geste du rejet et de la mise en marge », souvent résumée à la formule fameuse « Montre-moi ta poubelle, je te dirais qui tu es ! » (Gouhier 1999, 2003). La rudologie fit peu d'adeptes du côté des sciences humaines, hormis quelques chercheurs qui basent leurs approches de l'ordure sur une « ethno-rudologie » (Harpert 2001 : 40) ou du moins sur une cartographie des lieux de dépôt des déchets comme révélateurs de l'organisation sociale, économique, symbolique ou encore politique des sociétés dans leur espace de vie : « L'observation fine et répétée dans le temps des traces et des déchets permet de faire vivre un espace, indépendamment de la présence de ses acteurs. Les informations « ethnorudologiques » obtenues sont cartographiées sur le plan de la maisonnée, voire du quartier et croisées avec les résultats de l'enquête ethnologique » (Epelboin 1998: 398).

² Pour W. Rathje, le fondateur de la « *garbology* »², fouille archéologique des déchets des sociétés contemporaines, et initiateur du « *Garbage Project* » en 1972 qui mobilisa de nombreux chercheurs et étudiants pour fouiller et inventorier le contenu des poubelles des citadins de Tucson (Arizona), l'objectif était de pallier aux manques des enquêtes orales des sociologues sur la consommation des ménages, permettant la compréhension des représentations d'une population de ses propres habitudes de consommation, mais incapables d'en saisir les pratiques effectives (Rathje 1980: 252)

³ Dans plusieurs communautés maya des Hautes Terres, les études successives des sites de dépôts et des modes de gestion des déchets contemporains et passés ont pu ainsi aboutir à une grande finesse d'analyse, permettant de distinguer différentes catégories et sites d'accumulation des déchets, temporaire ou plus durable, selon des processus de mise à distance d'objets perdant progressivement leur valeur d'usage et d'échange, d'abandon des lieux, mais aussi selon des pratiques rituelles d'offrandes, ou au contraire de destruction, visant à « tuer » en désacralisant délibérément un objet ou un endroit (Stanton, Brown et Pagliaro 2008)

En passant par une approche par le « symbolique »

Une revue de la littérature scientifique sur les rapports des sociétés humaines à leurs déchets ne peut faire l'impasse sur le travail fondateur de M. Douglas sur les notions de « souillure », et par là de « pureté », de « propreté » et de « saleté », mais aussi d'« ordre » et de « désordre ». Depuis la parution de *Purity and Danger : an Analysis of the Concept of Pollution and Taboo* en 1967, les théories de M. Douglas sur la conceptualisation de la « souillure », de la « saleté » et du « déchet » comme marqueurs des limites internes et externes d'un système social et symbolique, et par là révélateurs d'une certaine conception de l'« ordre », n'ont cessé d'alimenter les réflexions des chercheurs en sciences sociales, anglophones comme francophones, sur les thématiques de la souillure et de la pureté dans le religieux, de l'entretien des espaces de vie et du corps, de la pollution, et bien sûr de la gestion des déchets. Leur point de départ, quasiment toujours le même, est la fameuse citation de M. Douglas affirmant, selon une traduction discutable, que « la saleté [...] c'est quelque chose qui n'est pas à sa place [*a matter out of place*] » (2001: 55). Je lui préférerais la suivante, à mon sens plus explicite de l'idée directrice de son œuvre : « La saleté est le sous-produit d'une organisation et d'une classification de la matière, dans la mesure où toute mise en ordre entraîne le rejet d'éléments non appropriés » (ibid). Cette citation a l'avantage de souligner l'importance des notions d'« organisation » et de « classification » dans la pensée de M. Douglas, qui considère ainsi que la « souillure », dans le contexte religieux, et la « saleté », son corollaire « laïc », touchent les matières, les êtres et les choses exclus des systèmes de classification et des catégories que nous définissons pour « ranger » les éléments qui nous entourent, et par là appréhender avec sérénité notre environnement, en ayant le sentiment de le comprendre et surtout de le maîtriser. Via un détour par des exemples non-occidentaux, M. Douglas entreprend aussi un travail fondateur de relativisation des concepts de « souillure » et de « saleté », en montrant comment les mises en ordre et les catégorisations qu'ils révèlent sont différentes selon chaque société humaine et selon les époques, tout en obéissant à une même logique « symbolique » sous-jacente, dont n'est pas exempt l'argument hygiéniste biomédical occidental¹. C'est toutefois cette même ambition anthropologique de sa théorie qui vaudra à M. Douglas ses plus profondes remises en cause: de par sa formulation largement applicable, qui le rendit vite très populaire, son travail sera accusé d'être trop universalisant et d'ignorer ainsi les contextes historiques et sociaux spécifiques. L'approche symbolique et structuraliste de M. Douglas, fondée sur le paradigme dualiste défini par C. Lévi-Strauss, sera aussi largement critiquée pour son usage exclusif et excessif des « oppositions binaires » comme modèle explicatif (pur/impur, interne/externe, etc.). Enfin, elle sera accusée, comme l'ensemble de l'école de pensée structuro-fonctionnaliste à la suite de B. Malinowski et E.E. Evans-Pritchard, d'ignorer le caractère dynamique des cultures comme des processus sociaux, qui plus est définis par des influences locales comme globales. Selon une conception organiciste et mécaniste de l'organisation sociale, M. Douglas passerait en effet rapidement sur l'usage fréquent dans les systèmes sociaux du désordre comme principe d'évolution².

¹ « Plus nous examinons ces règles et d'autres qui leur ressemblent, plus il devient évident que nous avons affaire à des systèmes symboliques. Mais est-ce là la seule différence entre la pollution rituelle et nos notions de saleté ? Ces notions sont-elles hygiéniques alors que les leurs sont symboliques ? Pas du tout : je vais montrer que nos idées sur la saleté sont, elles aussi, l'expression de systèmes symboliques et que les comportements vis-à-vis de la pollution ne varient, d'un bout à l'autre de la planète, que dans les détails » (2001 : 54).

² « En affirmant que l'établissement de l'ordre par la pureté est universel, elle trace un mouvement unidirectionnel du chaos à l'ordre, sans prendre en compte les forces sociales qui cherchent à transformer l'ordre en ambiguïté, désordre ou hybridité » (Dürr et Jaffe 2010: 4, traduction personnelle).

Malgré ces nombreuses critiques, tous les chercheurs travaillant aujourd'hui sur la gestion de la « saleté » ou du « déchet » s'accordent pour reconnaître le caractère fondamental et fondateur de la théorie de la « souillure » de M. Douglas. Ses plus fervents disciples sont notamment ceux qui étudient les représentations et les modes de traitement du corps et des déchets corporels, à commencer par l'excrément. C'est que M. Douglas situe le corps et ses déchets au cœur de son analyse, comme « modèle par excellence de tout système fini » (2001 : 131). « Symbole » et « miroir » de la société, il « reproduit à une petite échelle les pouvoirs et les dangers qu'on attribue à la structure sociale » (2001 : 131), ses orifices en symbolisant les marges. Les sécrétions corporelles, traversant et transgressant les limites du corps, deviennent alors des vecteurs symboliques de « souillure » plus ou moins puissants et dangereux selon la société considérée et sa structuration sociale : « J'essaierai de montrer comment on a recours au symbolisme des limites du corps pour exprimer, avec une sorte d'humour pas drôle, le danger qui menace les frontières de la communauté » (2001 : 138). C'est dans cette perspective que seront par la suite abordés les rapports des sociétés humaines aux déchets corporels, à commencer par leurs diverses conceptualisations et systèmes de gestion des excréments.

Les historiens sont les premiers à s'y intéresser concernant les pays occidentaux, et à y discerner une logique de contrôle, de mise à distance et d'occultation progressivement accrue, qui ne dément pas les conclusions de M. Douglas concernant la « souillure » et la « saleté » comme symboles du « désordre » à maîtriser et à éloigner de la sphère sociale (Guerrand 1985, Laporte 2003). Cette « discipline des instincts » (Guerrand 1985 : 201) ne cesse, depuis l'Ancien Régime, de rompre de plus en plus rapidement et radicalement le contact avec les sécrétions corporelles en général et la matière fécale en particulier, pour mieux l'éloigner et la dissimuler, comme l'avait déjà souligné N. Elias dans son étude processuelle de la civilisation des mœurs (1973).

Ce processus d'occultation de l'excrément, et plus largement du déchet du corps, progressivement investi de danger (symbolique, sanitaire, social) et construit en objet de dégoût, traduit également l'évolution de nos hiérarchies sociales. Il induit une pareille mise à distance de certaines catégories de populations, le plus souvent pauvres et/ou d'origine étrangères, fréquemment chargées de la gestion de ces déchets, et généralement associées à la « saleté » et à la « répulsion » dont ils sont l'objet (Corbin 1982a, 1982b). En anthropologie, seule A. Jeanjean analyse le rapport à la matière fécale et le statut attribué aux personnes qui doivent la gérer en choisissant de mener une ethnographie de longue haleine auprès des égoutiers et agents de l'assainissement urbain montpelliérains (1999, 2006, 2011a et b). Et ce en dépit du caractère insaisissable de cet objet qui, selon elle, « a tout pour mettre en échec la pensée, l'entraîner vers une dissolution du sujet ou une circularité sans fin », tenant « en équilibre sur les limites, là où s'emmêlent les notions, là où se dissolvent mais aussi s'articulent la nature et la culture ; la vie et la mort ; le corps social et le corps humain ; le physiologique, la morale et l'esthétique ; le réel, le symbolique et l'imaginaire ; le désir et l'angoisse ; là où se régénèrent l'ordre et le politique » (2011 : 59). Dérangeant parce qu'ambiguë, perturbant les limites et les catégories en passant de l'intérieur à l'extérieur du corps, l'excrément situe aussi les professionnels qui le gèrent « à un point d'articulation entre les corps biologiques et l'organisation sociale », là où pourtant la pensée s'arrête (1999 : 73, 74). On retrouve ainsi à travers les analyses d'A. Jeanjean sur la manipulation de l'excrément faite métier, les schèmes symboliques révélés par M. Douglas à propos de la « souillure », organisés en outre selon les mêmes « ensembles paradigmatiques » (Lévi-Strauss 1985 :

267, cité par Jeanjean 2006 : 30), propre/sale, pur/impur, vie/mort, positif/négatif, évolué/archaïques, etc.¹

Ainsi, renvoyé au plus bas de nos échelles de valeur, le déchet fixe et révèle à la fois par sa conceptualisation et ses modes de traitement les règles de catégorisation des choses et des gens, et les limites du groupe comme les critères de hiérarchie et de distinction à l'intérieur de celui-ci. Les endroits où il est déposé façonnent aussi une géographie particulière des espaces de vie, tout en creux et en marges, qui a attiré l'attention des chercheurs travaillant sur ces questions.

De l'ordre symbolique à l'ordre spatial

Le travail de M. Douglas donne le sentiment de se baser sur le caractère spatial des modes de gestion de la « souillure » et de la « saleté », puisque l'auteur va même jusqu'à en faire leur seul et unique critère de définition : c'est ce qui n'est pas à sa « place », littéralement « dé-placé », à la mauvaise place. Cette définition resitue la « saleté » ou le « déchet » comme un « état », et non pas comme un « objet », et qui plus est un état non seulement temporaire et processuel, mais aussi et surtout spatialisé. La « souillure », la « saleté » et le « déchet » sont de là clairement associés au « désordre », parce que sortant des catégories physiologiques, symboliques et sociales, mais aussi des limites spatiales, d'un système donné (2001 : 59). Et pourtant, malgré un vocabulaire riche d'une terminologie désignant l'organisation de l'espace (« marges », « frontières », « limites », « carte », etc.), M. Douglas se limite à la réalisation d'une géographie « morale » ou « symbolique » de la souillure et de la saleté, et s'intéresse finalement peu à en dresser une cartographie concrètement inscrite dans l'espace du groupe considéré.

En posant la première la question de la « place » du déchet, l'anthropologue britannique a pourtant permis à nombre de chercheurs d'entreprendre l'analyse des façons de concevoir et de gérer les déchets via leur circulation dans l'espace. La géographie semble évidemment la première des disciplines intéressée à cette approche, car comme le souligne E. Le Dorlot, « le déchet est un objet géographique au sens propre dans la mesure où la question qu'il pose est au cœur d'un rapport triangulaire déchet/homme/espace. Les concepts de dispersion/accumulation, isolement, distance/proximité sont des enjeux importants voire centraux dans la problématique actuelle de cet objet » (2004 : 6). Mais historiens, sociologues et ethnologues ont ensuite également considéré l'analyse de la distribution spatiale du déchet et de ses lieux de dépôt comme un prisme pertinent pour comprendre l'organisation sociale d'un groupe dans son espace mais aussi les critères de définition de l'identité de ce groupe, et donc de ses limites, ou encore de sa hiérarchisation interne. La « géographie » (Liberski 1989, Jewitt 2011) ou « cartographie » (Epelboin 1998 : 398) du déchet se révèle alors un formidable outil d'appréhension des modes de définition des centres et des périphéries de l'espace vécu, mais aussi d'appropriation ou d'abandon des espaces selon un point de vue individuel ou collectif. Elle pose par là d'une façon originale la question de la définition des espaces privés et publics et de leur investissement ou contrôle par les individus comme par l'autorité à la tête du groupe. Trois perspectives peuvent être distinguées.

¹ Ceux-ci sont également repris par exemple par A. Epelboin : « D'un point de vue anthropologique, les matières fécales humaines, de même que d'autres déchets corporels (le sang menstruel en particulier), sont des prototypes universels sur lesquels les cultures s'appuient pour construire leurs représentations du propre, du sale, du souillé, du pur, mais aussi du devant, du derrière, du haut, du bas, de l'amont, de l'aval, du féminin, du masculin... » (1998: 398, 2000: 29).

L'évacuation des déchets par éloignement, aux marges et aux périphéries des espaces de vie, représente le modèle dominant depuis qu'il a été instauré dans les sociétés urbaines occidentales à partir de la fin du XVIII^e siècle. A. Corbin (2011) distingue plus précisément deux temps dans le processus historique « d'éloignement » des ordures. D'abord une période de « rétention », notamment en France mais aussi en Extrême-Orient où, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, l'excrément par exemple s'entasse dans des fosses d'aisance à l'intérieur des habitations et dans des « bassins de vidange » à l'extérieur des villes, même si cela suppose certains modes de transport d'un lieu de stockage à l'autre : « La fosse d'aisance imposait la vidange, l'ordure ménagère le tombereau, en attendant la benne » (2011 : 8). Puis, avec les débuts de l'hygiène publique dès la fin du XVIII^e siècle, l'ordure devenue source de contagion et donc d'angoisse se voit expulsée hors de la ville avec toutes les activités qui la produisent en quantité (abattoirs, équarisseurs, tanneurs, etc.) ou au contraire la traitent (zones d'épandage, centres d'enfouissement technique, usines de tri et de recyclage, incinérateurs, unités de traitement des eaux, etc.). On assiste ainsi depuis deux siècles à une évolution linéaire très nette:

« L'intolérance n'a cessé de grandir, jusqu'à ce que monte la notion toute contemporaine de pollution, qui triomphe aujourd'hui, et dont l'imprécision même prouve l'affinement de la répulsion. Il n'est plus, en Occident du moins, de gens pour affirmer, comme naguère les paysans limousins, que le sale est sain et qu'il rend fort » (2011 : 9).

Cette mise à distance sanitaire du déchet s'accompagne aussi d'une distinction sociale et spatiale par le refoulement aux marges des espaces urbains (banlieues dortoirs, bidonvilles, quartiers ouvriers, etc.) des populations les plus démunies, elles-mêmes souvent taxées de « saleté » et vues comme porteuses d'un certain potentiel de désordre social et moral (Corbin 1982b, Bauman 2006). M. Drackner parle à ce propos de « contagion sociale » (2005) et M. Thompson (1979 : 35), puis dans son sillage R. Jaffe et E. Dürr (2010 :16), remarquent qu'on accuse bien souvent les populations vivant parmi la saleté et le déchet de maux qui ne sont en réalité que les effets de leur manque de moyens et de leur marginalisation par les pouvoirs publics.

Occultation et dissimulation

L'éloignement va également de pair avec l'occultation et la dissimulation, particulièrement des déchets intimes et des eaux usées qui sont dans certains cas très tôt (en Rome antique par exemple dès l'invention de la « *cloaca maxima* » en 514 avant J.C. sous Tarquin l'Ancien), collectés dans des circuits fermés et souterrains qui les dissimulent à la vue et à l'odorat des citoyens. Cette occultation s'accroît avec le processus de mise à distance des déchets, évacués des rues des cités occidentales, bien souvent de véritables bourbiers jusqu'à la fin du XVIII^e siècle (Guerrand 1985, Corbin 1982a, 1982b, Leguay 1999, Barles 1999, 2002, 2005, Laporte 2003, De Silguy 2009), pour être enfermés dans des récipients spécifiques, comme le préconise à Paris l'arrêté de 1884 du célèbre préfet Poubelle, et être collectés de nuit, voire même aujourd'hui dans certaines villes européennes évacués par un système de collecte pneumatique souterrain¹. L'occultation s'opère donc via la dissimulation dans des contenants clos et opaques, l'évacuation par des ramifications

¹ Barcelone, Copenhague, Séville ou depuis tout récemment Romainville, en Seine Saint Denis. Voir par exemple l'article du *Monde* à ce sujet paru le 11 octobre 2011

complexes de canaux souterrains, la collecte de nuit et l'enfouissement ou l'incinération dans des sites isolés et à distance des centres urbains, mais aussi, au niveau individuel ou en l'absence de système collectif de gestion, le dépôt systématique à l'arrière des espaces de vie, dans ses creux et ses « coulisses » (Elias 1982 : 23)¹.

Aujourd'hui, cette occultation systématique, dans un contexte d'augmentation constante de la production de déchets dans les sociétés soumises à la consommation de masse, peut être lue comme une véritable « conspiration de l'aveuglement » (Thompson 1979) qui induit la déresponsabilisation du citoyen vis-à-vis du volume quotidien de déchets qu'il produit :

« The garbage bin and the bin men obscure rubbish by swallowing it up and whisking it away, while opposition to litter - and, one might speculate, engaging in recycling activities- allows one to see oneself as a responsible citizen with regard to waste. Such mechanisms allow waste removal to remain « back-stage » while supporting the consumerist nature of daily life » (Dürr et Jaffe 2010: 15).

Autant de tentatives d'éloignement et de dissimulation du déchet qui marquent l'organisation de l'espace, en révélant et façonnant à la fois ses frontières externes et internes, comme le remarquait M. Douglas à propos des systèmes de classification et de la structure sociale des groupes humains, mais aussi ses zones d'ombres et de lumière, occultées ou mises en scène.

Appropriation et abandon : le déchet de la sphère privée à l'espace public

« Lorsqu'on suit systématiquement le devenir des déchets corporels et des différents constituants des ordures ménagères, on s'aperçoit que le mode et le lieu de leur jetage ne sont pas régis par le hasard : on met à plat une cartographie très systématisée des projections du corps dans l'espace [...]. On découvre alors que l'étude de la gestion des déchets est un outil précieux pour comprendre les processus d'appropriation conscients et/ou inconscients de l'espace » (Epelboin 1998 : 398).

Cette lecture « cartographique » des lieux de déchets a pu être employée dès les années 1980 dans les travaux de sociologues de l'urbain (Jeudy 1991, 1985, Navez-Bouchanine 1987, 1988, 1989, 1990, Jolé 1991, 1982, Jolé 1989), d'économistes (Bertolini et Brakez 1997) ou de philosophe (Serres 2008), comme révélateur des modalités d'appropriation ou au contraire d'abandon d'un espace, lues à travers l'opposition privé/public. Selon les travaux de ces précurseurs, notamment dans les villes du Maroc², on assiste fréquemment à une polarisation plus ou moins nette entre des espaces privés soigneusement entretenus, et des espaces collectifs élus lieux de dépôt des déchets, et dont l'entretien est laissé à la charge de l'Etat. Jouant sur la sonorité et l'étymologie des mots, H. P. Jeudy considère par exemple la « propreté » d'un espace comme un signe irrévocable de son « appropriation » : « Ce que quelqu'un désigne comme « propre », il le fait « sien », c'est la

¹ La corrélation entre l'évolution des modes de dépôt de déchets et la requalification progressive du front de mer du « derrière » en « devant » des espaces de vie décrite par A. Epelboin (d'après Guerrand 1992) en constitue un exemple frappant : « Jusqu'au XIXe siècle, le front maritime est construit de façon à opposer le dos à la mer ou à l'océan : on faisait ses besoins, on jetait ses ordures sur la grève. L'hygiéniste du XIXe siècle s'impose et cet air de la mer, chargé de miasmes néfastes, d'humidité, devient au contraire positif, vecteur de santé, notamment pour les maladies de « consommation ». Et alors l'espace se restructure, ce qui était devant devient le derrière, les maisons nouvelles font face au large, la grève, la plage, aire de déchet traditionnelle, devient un espace de propreté et de pureté, où l'on exhibe son corps et celui de ses proches au regard, au soleil, au vent et à l'eau salée » (2000 : 30).

² Rabat-Salé, Meknès, Fès, Temara ou encore Agadir

marque d'une propriété qui doit être reconnue par l'Autre. Un espace propre est un espace que l'homme s'approprie, signifiant par là des limites et des interdits » (1991 : 2). De là découle selon lui l'instauration et la « mise en visibilité » de la propreté des villes par les autorités en place comme une « ré-appropriation constante », voire même autoritaire, de l'espace public, au détriment parfois des populations (1991 : 3). De la même façon, G. Bertolini et M. Brakez identifient, à partir des modes de gestion des citadins d'Agadir, l'espace public comme un espace ni propre ni approprié, mais plutôt « résiduel, voire de rejet » (1997 : 100). A l'inverse, le philosophe M. Serres propose une théorie de l'appropriation de l'espace par sa pollution (s'inspirant par là des pratiques animales de marquage de leurs territoires par le dépôt d'urine ou d'excrément) : « D'où le théorème que l'on pourrait dire de droit naturel – j'entends ici par « naturel » une conduite générale chez les espèces vivantes- : le propre s'acquiert et se conserve par le sale. Mieux : le propre, c'est le sale » (2008 : 7).

Au-delà de ces analyses en termes d'opposition radicale et binaire entre appropriation et abandon, espace privé et public, et dépôt de déchets et propreté, d'autres chercheurs ont pu à partir d'études de cas approfondies offrir une lecture plus complexe et nuancée des modalités de marquage du sol par l'ordure ou au contraire par son entretien, du point de vue individuel et privé comme collectif et institutionnel. M. Jolé constate également dans les pratiques de gestion des déchets et les discours des citadins de Rabat-Salé une tendance à la « préservation prioritaire de l'espace privé au détriment de l'espace public », la distinction entre ces deux types d'espaces se construisant justement via l'entretien ou au contraire le dépôt de déchets : « L'itinéraire de l'ordure, avec ses lieux et ses temps de pause et de visibilité plus ou moins prolongés, mène du privé au public » (1991 : 3). Mais elle n'adhère pas pour autant à la désignation unilatérale par G. Bertolini de l'espace public comme un « espace dépotoir » marqué par « un abandon [de son entretien] à la charge de la collectivité ». On assiste dans les faits à Rabat à un usage plus subtil du dépôt de déchets hors des espaces privés, où il peut devenir, notamment selon les rapports des citadins entre eux, et ce qu'ils attendent des pouvoirs publics, « un marqueur de « son territoire », un « agent de violation » de celui de l'autre, du territoire du pouvoir public, du pouvoir politique... » (1991 : 3). M. Jolé préfère ainsi mettre l'accent sur les moments et les espaces de « transition » entre le privé et le public, l'individuel et le collectif, investis d'« ambiguïté », où les citadins oscillent justement entre abandon et investissement de l'espace, et entre « tentative de prise en charge collective » des déchets et « tentation d'abandon, fondée sur un sentiment largement partagé : ces espaces sont du ressort du Maghzen, c'est-à-dire du pouvoir central » (1991 : 5). Ce choix de positionnement se situe directement dans la ligne des propositions faites par F. Navez-Bouchanine à travers le concept d'« espace limitrophe » pour rendre compte de l'occupation par les citadins marocains des espaces publics directement contiguës à leurs espaces privés, via divers aménagements privatifs et activités domestiques, dans un statut ambiguë entre visibilité et invisibilité, et appropriation et prise en charge privée et publique (1990).

C'est plutôt selon cette dernière perspective en termes de transition, d'ambiguïté et d'oscillation entre abandon et appropriation, que j'ai choisi d'analyser l'assignation des espaces de vie à Garoua et Maroua, du privé au public, au dépôt des déchets, aux activités salissantes, ou au contraire à un entretien strict, ainsi que les relations de pouvoir et d'autorité, horizontales ou verticales, qui s'y exercent.

Déchet, distinction et stigmatisation

Dans le cadre de ce questionnement des frontières et des zones de transition entre espace privé et public, et du rôle de la gestion des déchets dans leur mise en lumière, quelques chercheurs s'interrogent aussi sur l'usage du déchet dans les discours et pratiques de définition de l'identité des groupes considérés, de distinction d'avec les autres, mais aussi dans leur rapport avec la société englobante, souvent associée aux autorités en place. G. Bertolini avance en ce sens que « les déchets : c'est les autres ! » (2006) : les individus se considéreraient toujours plus propres que les Autres (voisins, étrangers, etc.), usant par-là de la capacité à entretenir ou pas son espace de vie pour marquer les limites d'appartenance à un groupe. Ces attitudes et ces discours de distinction seraient corrélés à un certain usage des espaces, la sphère privée étant nettement entretenue comme siège d'une identité bien définie (soi et sa famille par exemple), tandis que la propreté des espaces publics dépendrait de la capacité des citoyens à les investir ensemble, en se considérant comme membres d'une seule et même collectivité, faute de quoi elle serait le plus souvent laissée à la charge des pouvoirs publics. La réalité dans nombre de contextes paraît pourtant plus complexe, puisque la définition d'une identité « par le déchet » se joue nécessairement sur un mode interactionniste¹, et à différentes échelles : foyer ou sphère familiale, relations vicinales ou encore relations avec la société englobante représentée par les autorités municipales ou l'Etat. En témoignent les nombreuses études de cas rassemblées par M. Segaud dans l'ouvrage *Le propre de la ville* (1992) ou dix ans plus tard par M. Pierre sous le titre *Les déchets ménagers, entre privé et public : approches sociologiques* (2002). M. Segaud considère la question de l'identité et par là de l'altérité spécifiquement dans le contexte urbain, en essayant de saisir, via l'analyse des modes de définition et de gestion individuels et collectifs du sale et du propre, ce qui ressort typiquement de la ville, lui est justement « propre ». Elle fait ainsi l'hypothèse que l'instauration et le maintien de la propreté (dans l'idée d'un retour à un équilibre initial, potentiellement mythique) comme actes fondateurs de la civilité (le vivre ensemble) et par là de l'urbanité (le vivre ensemble dans la ville), engagent symboliquement et pratiquement à la fois le citoyen et toute la collectivité urbaine, notamment les instances qui en sont à la tête. Cependant, la ville étant un agrégat hétérogène d'individus et de groupes distincts, sa mise au propre s'avère nécessairement problématique. L'analyse des discours et des modes de gestion à différentes échelles de la saleté et du déchet peut alors faire office de révélateur à la fois des processus de définition interactifs des individus et des groupes, et de leurs rapports mutuels, particulièrement dans la négociation pour l'appropriation des espaces : « Il y a donc un aspect essentiel du propre et du sale qui indique la complexité du rapport mutuel et des relations aux qualités socio-spatiales d'urbanité et de civilité » (Segaud 1992 : 13). Les problématiques de gestion urbaine des déchets se situent aussi au cœur des jeux de pouvoir et des rapports de force entre les individus et les pouvoirs publics qui les gouvernent, dans la mesure où « lorsque des agrégats de comportements individuels commencent à ne pas rendre possible la continuation de la ville sans intervention collective, alors la cité doit se doter des instruments, appareils et institutions propres à réguler les flux » (1992 : 17). Le choix du mode de gestion et du lieu de dépôt des déchets se situe au centre de ces tensions entre actions collectives et individuelles, inscrites dans l'espace urbain.

¹ « D'un point de vue anthropologique, l'identité est un rapport et non pas une qualification individuelle comme l'entend le langage commun. Ainsi, la question de l'identité est non pas « qui suis-je ? », mais « qui suis-je par rapport aux autres, que sont les autres par rapport à moi ? ». Le concept d'identité ne peut se séparer du concept d'altérité » (Gossiaux 1997: 30, Barth 1969).

M. Pierre choisit quant à elle de positionner son analyse plus spécifiquement sur la notion d'« identité », et sur ce que le déchet révèle de sa construction à différentes échelles du social, depuis les pratiques de gestion individuelles et familiales jusqu'au niveau macro-social du cadre législatif de la gestion des déchets (et du rôle donné aux ménages dans ce cadre), en passant par les relations vicinales au sein d'habitats collectifs urbains. Le déchet apparaît ici comme intimement liée à la construction identitaire, en ce sens qu'il pose les limites d'une entité sociale, individuelle ou collective, toujours en rapport aux Autres, ce qui permet à M. Pierre d'écrire : « Je jette, donc nous sommes » (2002 : 17). « Des identités sociales se créent, voire se revendiquent, à travers le déchet: identité de voisin « correct », identité d'immigré affirmant son intégration ou réclamant son droit à la différence, identité de personnes en ascension sociale ou marginalisées, identité sexuée, identité d'enfant... » (2002 : 15) : les critères semblent multiples pour définir l'appartenance ou au contraire (se) distinguer à partir des façons de gérer le déchet (âge, sexe, origines, catégorie sociale, niveau de vie, religion, etc.).

Que ce soit dans la sphère familiale (Kaufmann 1992, 1997, Grygiel 2002) ou dans les relations vicinales (Jolé, 89, 91, Navez-Bouchanine, 88, 89, Lesbet 1992, Bartiaux 2002, Deverin-Kouanda 1991, 1999, Bouju 2004), le déchet a donc pu être largement appréhendé comme catalyseur des différences ou critère d'identification. Il éclaire également le rapport des individus et des groupes aux pouvoirs en place, dans les contextes occidentaux marqués de longue date par un accroissement constant du contrôle de l'ordure (Corbin 1982a, Barraqué 1992, Kokoreff 1992). Cette approche du rôle et des postures individuelles citoyennes dans les politiques de gestion institutionnelles des déchets ont aussi fait florès concernant les villes des pays du Sud, la question étant cette fois plutôt posée en termes de « gouvernance », dans un contexte de dysfonctionnement chronique des services municipaux de collecte des déchets, de privatisation accrue des systèmes de gestion et de « bricolages » dans la société civile, au niveau associatif ou domestique, souvent avec le soutien technique et financier des acteurs internationaux du développement (Jolé 1989, 1991, Navez-Bouchanine 1988, 1989, Lesbet 1992 pour le Maghreb, Alley 1998, 2002: pour l'Inde, Jaglin 1995: Bouju et Ouattara 2002, Olivier de Sardan et al. 2002, Quenot 2007, Mérino 2010 pour les cités d'Afrique subsaharienne).

L'assignation des Autres à la saleté et de soi et des siens à la propreté et au contrôle des déchets, mais aussi l'attribution de leur manipulation dans la sphère domestique et dans l'espace public à certaines catégories de citoyens au bas de la hiérarchie familiale et sociale, seront également au cœur de l'analyse proposée ici de l'intrication entre gestion des ordures et relations de pouvoir dans le contexte urbain nord-camerounais. Nous verrons cependant comment ces critères de différenciation et d'identification par l'ordure peuvent s'avérer fluides et mouvants, particulièrement lorsque, dans certains contextes, il devient au contraire valorisant d'être assimilé à une grande accumulation de déchets, ou de tirer sa subsistance et sa richesse du travail de et dans l'ordure.

... au déchet comme « objet »

L'une des pistes de recherche sur les rapports des sociétés humaines aux déchets qu'elles produisent les mieux explorées ces dernières années, fait écho aux premières approches des rudologues français et des *garbologists* et ethnoarchéologues américains. Elle restitue en effet au déchet son statut d'« objet » au sens propre, en l'abordant par la question de sa matérialité, que ce

soit comme substance issue du corps ou comme artefact ou matériau participant de la culture matérielle d'une société donnée. Par-là, ces recherches ouvrent de nouvelles pistes de réflexion sur les liens tissés entre le façonnement des corps des individus dans leurs « conduites sensori-motrices » (Warnier 1999) et l'univers des objets et des artefacts qui les environnent, qu'ils ont façonné mais qui les façonnent aussi en retour.

Les déchets corporels tout d'abord se voient investis d'une forte « charge symbolique » dans nombre de systèmes culturels et sociaux (Kaufmann 1997, Epelboin 1998 : 398, Jeanjean 2006 :32, Van der Geest 2007 : 381, Gélard et Sirost 2010). Ils incarnent aussi l'altérité dans sa matérialité la plus crue, et dans ce qu'elle a de plus agressif pour les sens, par leur consistance, leur aspect et leurs odeurs notamment. A ce titre, les excréments corporels se situent souvent au sommet de la hiérarchisation des déchets, et même des substances et des objets de nos univers matériels en général, par le dégoût, réaction physique dominée par le somatique¹, bien que socialement construite (Memmi, Raveneau et Taïeb 2011: 5).

Déchets dégoûtant par excellence d'abord parce qu'émanant de l'autre dans ce qu'il a de plus intime (ses entrailles pour l'excrémentiel), mais aussi parce que le déchet corporel le représente dans son altérité sexuelle (par les sécrétions issues de l'appareil uro-génital), souvent perçue comme dangereuse. En témoigne le traitement particulier réservé au sang menstruel (T'estart 1986b, 1986a, 2014), mais aussi aux substances sexuelles en général, conçues comme des agents polluants particulièrement dangereux pour l'individu de sexe opposé s'ils ne sont pas soumis à une gestion strictement codifiée (Héritier 1996, 2003)². S. Van der Geest suggère, à ce propos, d'affiner les propositions théoriques de M. Douglas définissant la saleté comme quelque chose qui ne serait pas à sa place, en prenant en compte plus précisément la nature de cette « supposée » saleté (dans la mesure où rien ne serait « sale » par essence), l'endroit où elle se trouve et est considérée comme « *a matter out of place* », la façon dont on remarque sa présence et l'identité des individus qui y sont associés (2007 : 386). Se focalisant plus particulièrement sur cette dernière question, l'auteur remarque ainsi dans nombre de contextes culturels une gradation dans le dégoût et le sentiment de malaise ressenti vis-à-vis des excréments selon la distance sociale entre l'« émetteur » et les personnes entrées fortuitement en contact avec cette substance: on n'est pas dégoûté ou gêné par ses propres excréments, peu par celles de son enfant, un peu plus par celles de son conjoint ou de ses parents, plus encore par celles de ses beaux-parents ou de ses amis, et franchement par celles d'individus inconnus, surtout lorsqu'ils sont de sexe, de classe ou de statut social différents³: « *Faeces are indeed a social issue [...]. Dirt lends itself to a distinction between social classes [...]. Physical dirt becomes social dirt, physical contamination social contamination, and hygiene a social necessity* » (2007: 389). C'est à nouveau le rôle social du déchet dans la définition de l'identité d'un individu ou d'un groupe, et des limites posées entre lui et les Autres que S. Van der Geest souligne ici, dans le sillage de M. Douglas:

¹ « Communément, le dégoût provoque détournement du regard, aversion, rejet, bref mise à distance sensorielle de l'objet répulsif » (Memmi, Raveneau et Taïeb 2011 :5).

² A travers la sexualité, quelques travaux ont également montré que le degré de dégoût et de « pollution » suscité par le déchet corporel est corrélé à l'âge des individus, un sommet étant atteint durant la période d'activité sexuelle, tandis que les excréments des petits enfants sont souvent perçus comme peu polluantes et moins répugnantes, notamment parce qu'ils sont conçus comme « innocents » et encore non définis sexuellement (Tornay 1980 : 37, Epelboin 1981 : 518, Ndonko 1993 :111, Bonnet et Pourchez 2007, Van Der Geest 2007b, 2009)

³ A l'exception bien évidemment des travailleurs de ces matières, comme les égoutiers (Candeau et Jeanjean 2006, Jeanjean 1999, 2006, 2011b, 2011a) ou les vidangeurs de latrines des villes africaines par exemple (Van Der Geest 2002a), qui développent une certaine « tolérance » aux excréments d'autrui, tant qu'ils restent dans le cadre de leur travail (Van der Geest 2002a : 203, 2007 : 383-384), tout en veillant pour autant à ne jamais « s'y habituer » complètement (Jeanjean 2011a, 2011b: 292)

« *Douglas's view that nothing is dirty by itself has brought us to the insight that the experience of dirt as a metonymic representation of the other betrays the character of our relationship with that other person* » (2007: 393).

Ensuite, parce que le déchet corporel, voire le déchet organique en général, renvoie à la mort, comme n'ont pas manqué de le souligner en premier les psychanalystes (Freud 1959, Kristeva 1983: 11). Mort qu'il représente comme objet ou substance déchue, surtout pour les matières organiques rapidement sujettes à la putréfaction : « Le déchet organique, végétal, animal ou humain figure l'ordure par excellence, tout simplement parce qu'il traduit l'angoisse de la mort, celle que suscitent la vue et le contact de la décomposition. Il renvoie à l'expérience du corps, à l'excrétion, à la souillure » (Corbin 2011: 7, ou encore Frias 2000: 275). Mais aussi mort qu'il peut transmettre comme vecteur de maladies, d'un point de vue hygiéniste biomédical du fait justement du processus de putréfaction, ou religieux pour des raisons cette fois qui peuvent relever plutôt de la « souillure » (Bonnet et Jaffré 2003). Le déchet, organique et corporel en particulier, est donc un « objet » qui touche aux sensibilités et aux affects, ressentis dans les corps par la répulsion, fruit du dégoût et de la peur. Suivant les recherches sur la désignation subjective des odeurs (*Terrain*, n°47, 2006), on pourrait ainsi l'inscrire dans le registre phénoménologique des *qualia*, « le *quale* étant défini comme l'expérience phénoménale de la chose ou encore, selon la formule consacrée, « l'effet que cela fait » (Candau et Jeanjean 2006 : 52), tant l'ordure « fait de l'effet », produit à son contact des réactions corporelles et somatiques négatives fortes, voir violentes (ibid : 61), bien qu'évidemment historiquement, socialement et culturellement définies, et donc variables selon les époques et les sociétés.

A partir de ce dernier constat, l'appréhension du déchet selon ce qu'il « fait » au corps, plutôt que seulement comme substance « issue » du corps, permet de renverser la perspective du rapport corps/déchets. Les études des attitudes vis-à-vis de la perception des odeurs émanant des déchets sont à ce titre particulièrement instructives, que ce soit dans sa mobilisation dans les processus historiques de distinction de classe (Corbin 1982a), ou à la fois comme « violence » à surmonter et savoir-faire à acquérir dans les professions de la gestion des déchets (Jeanjean 2006, Candaux et Jeanjean 2006)¹. La crainte du déchet passe ainsi encore par l'appréhension sensorielle, à divers degrés dans la plupart des sociétés humaines et selon des modalités variables et historiquement définies, via le toucher, désignée officiellement comme première cause de contamination microbienne par l'hygiénisme pasteurien, mais aussi fréquemment par l'odorat, dont plusieurs études chimio-sensorielles chez le nouveau-né ont montré qu'il est « naturellement mis en alerte, de manière pré-câblée, par des odeurs dites « désagréables » (Candau et Jeanjean 2006 :58), même si la réaction somatique de répulsion est aussi le fruit d'un apprentissage inscrit dans les mécanismes de socialisation, variable selon les sociétés (comme l'ont montré S. Freud ou N. Elias).

De là, dégoût et peur du déchet structurent les corps, par des gestuelles incorporées dès l'enfance et des dispositifs techniques plus ou moins complexes, individuels comme collectifs, mis en place pour s'en prémunir. L'exemple en est du processus culturel de latéralisation, « construction psychomotrice originale et fine mise en place dès la petite enfance » (Epelboin 1998 : 399), qui impose chez les individus de certaines cultures et religions (notamment judaïque, musulmane ou encore hindouiste) l'usage exclusif de la main gauche pour entrer en contact avec les substances polluantes, à commencer par les excréments corporelles. En termes de dispositifs techniques, nous pouvons penser à nouveau aux dispositifs de collecte et d'évacuation des déchets développés dans nos sociétés (water-closet, système de canalisations souterrain, poubelles et bennes

¹ A. Jeanjean a par exemple étudié les « effets », comme le dégoût et la peur d'être « contaminé », et les gestes pour s'en prémunir, chez les égoutiers et les agents de la morgue (2011a).

hermétiquement closes, etc.) rompant le contact tactile, visuel et olfactif avec nos ordures et excréments (Dupuy et Knaebel 1982, Guerrand 1985, Vigarello 1985, 1999, Corbin 1982a, Laporte 2003, Barles 2005).

La proposition d'A. Frias de reconsidérer la question des déchets comme « indissociable de celle du corps » (2000 : 25), résume l'intérêt de recourir au déchet comme axe de réflexion sur les rapports corps/culture matérielle. Le déchet a trait au corps d'abord parce qu'il est en est issu, dans le cas des excréments corporelles, mais aussi parce qu'il a des impacts variables, mais souvent négatifs et violents, sur ce corps et ses affects, qui entraînent à leur tour la mise en œuvre d'une gestuelle spécifique, historiquement, socialement et culturellement définie, afin de limiter ces impacts. A. Frias ajoute enfin que le « déchet » est lui-même le produit d'un geste, celui de « jeter » ou « rejeter » (2000 : 258). C'est pourquoi « une étude portant sur la « création » des restes demande de mettre l'accent, d'une part, non sur un état ou une « substance » mais sur un processus et un itinéraire biographique des objets, et d'autre part, sur le rôle du corps en/dans l'action » (2000 : 259). C'est l'approche que se propose également de suivre F. Hoarau pour considérer les gestes de manipulation et de tri des objets déchus récupérés par les employés en réinsertion d'Emmaüs (1999, 2009), ou C. Grygiel sur les gestes effectués lors de la manipulation des déchets dans les espaces domestiques privés d'un immeuble parisien (2002), prenant tout deux pour principe directif le même constat, à savoir que « le déchet a pour caractéristique essentielle le type d'action qui le fonde » (Hoarau 1999 : 99). Ces auteurs se rattachent finalement tous aux propositions théoriques de J.P. Warnier (1999b, 1999a, 2001, 2007a, 2009b, 2009a, 2009c) et du groupe Matière à Penser (Julien et Warnier 1999, Julien, Rosselin et Warnier 2003, Julien et al. 2006, Julien 2009) sur l'appréhension de la culture matérielle d'une société donnée via l'étude du sujet dans l'action avec et sur cette culture matérielle, mais aussi dans l'action de cet univers d'objets sur le sujet.

Mais depuis les tentatives de F. Hoarau et C. Grygiel, et hormis les riches travaux d'A. Jeanjean sur les travailleurs de l'excrément, ces propositions théoriques ont malheureusement peu inspiré les chercheurs en sciences sociales sur les déchets. Malgré la multiplication récente des recherches sur le déchet reconsidéré en sa qualité d' « objet », la plupart privilégie l'étude du « processus et de l'itinéraire biographique des objets » au détriment de celle du « rôle du corps en/dans l'action » de « jeter », pour reprendre les termes d'A. Frias. On assiste en effet depuis peu à un intérêt nouveau de la part de la société civile, du monde de l'art, des médias, des politiques publiques, et de là des chercheurs en sciences sociales, pour les pratiques de récupération, recyclage¹ ou encore réemploi², leurs sites (décharges, centres de tri, déchetteries, réderies, brocantes, marchés aux puces, vides-greniers, etc.) et les artefacts qui en sont l'« objet ». Les récupérateurs informels des décharges, particulièrement des pays du sud, semblent déjà depuis une décennie avoir attiré l'attention des chercheurs (Epelboin 2001, Harpet et Lelin 2001, Zimring 2005)³, quoiqu'ils restent encore peu nombreux à avoir eu le courage de partager sur le long terme le quotidien de ces populations souvent en situation de survie, vivant au milieu ou à proximité des sites de dépôt des déchets. L'ouvrage de D. Corteel et S. Le Lay (2011) représente aussi l'une des rares synthèses des études concernant les personnes travaillant avec le déchet, que ce soit dans un cadre informel (Florin 2010, 2011, Rocher et Cirelli 2009, Cirelli 2011, 2012, Furniss 2012) ou en milieu

¹ Réutilisation complète de la matière pour produire de nouveaux objets (Harpet et Lelin 2001 : 59, Douny 2007 : 313)

² Objet réutilisé plus d'une fois dans sa forme initiale ou dont une partie est récupérée pour faire un nouvel objet (Harpet et Lelin 2001 : 59, Douny 2007 : 313)

³ Mais aussi nombre de documentaristes (*Les glaneurs et la glaneuse*, puis *Deux ans après*, A. Varda 1999 et 2001, *Recycled Life*, Glad et Iwerks 2006, *Garbage Dreams*, Iskander 2009, *Wasteland*, L. Walker 2010, *Le peuple des ordures*, S. Thouvenel et P. Des Mazery 2011)

professionnel privé ou public (Barles 2002, 2005, Corteel 2010, Le Lay 2010, Le Lay et Corteel 2014). Sans avoir choisi de focaliser mes recherches sur cette problématique, celle-ci sera toutefois également abordée dans le neuvième chapitre de ce travail, à propos de la manipulation des déchets dans l'espace public dans un cadre professionnel ou comme activité de subsistance.

Certains chercheurs abordent aussi le statut de déchet à travers l'analyse des parcours d'objets, via des problématiques liées à la culture matérielle, à la valeur, à la consommation ou encore à l'identité, la mémoire et l'intime. M. Thompson (1979, résumé par Warnier 1999b : 155-159, et par Dürr et Jaffe 2010 : 14-15) théorise par exemple la situation du déchet dans la catégorisation occidentale des biens matériels, entre éphémères, dont la valeur décroît progressivement, et durables, dont la valeur augmente avec le temps. Il constate que le déchet prolonge a priori la catégorie des biens éphémères, mais que certains objets passés dans cette catégorie « déchet » peuvent aussi en sortir pour être inscrits dans la catégorie « biens durables », où ils deviennent alors des antiquités, des vestiges, des objets « vintage » paradoxalement à la mode. Pour M. Thompson, ce sont les classes sociales supérieures qui ont seules la capacité de définir si un bien rentrera dans la catégorie « éphémère » ou « durable », tandis que les classes populaires n'ont pas les moyens de conserver leurs biens pour en faire des antiquités inscrites dans la catégorie « durable » : « Elles doivent jeter, et se jeter avec » (Warnier 1999b : 156). Ce questionnement sur le statut du déchet dans les échelles de valeur d'une société donnée permet d'insister sur la notion de « processus », caractéristique fondamentale de la définition du « déchet », qui permet de penser les objets selon leurs trajectoires techniques mais aussi sociales, depuis leur production jusqu'à leur abandon, en passant par les multiples usages et cycles de réemploi, fonctions et propriétaires qu'ils peuvent connaître. Derrière ces questionnements se profile toute la pensée de l'école française de « technologie culturelle »¹, et notamment la notion de « chaîne opératoire » (Cresswell 1983, 1994), dont la déchéance serait l'ultime maillon, mais aussi celle du courant anglo-saxon des « *Material Culture studies* », axé plutôt sur l'étude des usages socio-culturels et quotidiens des objets et de la consommation comme processus actifs « identitaires » (Zimring et Rathje 2012, Lucas 2002, Edensor 2005, Reno 2009). Du côté français, quelques études reprennent également les théorisations des « *Material Culture Studies* » en termes de « biographies » d'objets et de « régimes de valeur » (Appadurai 1986, Kopytoff 1986) pour appréhender l'objet déchu jeté et/ou récupéré comme porteur d'une certaine mémoire (Debary Octave et Tellier 2004, Debary et Turgeon 2007, Debary et Gabel 2010) mais aussi de l'« identité » et de l'histoire personnelle et intime de son ou ses propriétaires successifs (Dassié 2010).

J'ai tenté à mon tour de m'emparer de ces considérations sur le déchet pensé comme une étape de la « vie sociale des choses » pour analyser les façons de penser et de gérer ce qui a atteint ce stade de déchéance par les populations citadines du nord du Cameroun. Mais j'ai souhaité aussi réinscrire cette perspective dans une analyse spatiale du processus de déchéance, qui me semble manquer à beaucoup de ces travaux sur la « biographie » et la « seconde vie des objets ». Surtout, il m'a paru indispensable de me saisir des propositions théoriques des quelques chercheurs du courant Matière à Penser, pour appréhender les déchets comme des substances, des matières et des objets issus des corps, et qui en retour impactent les individus non seulement dans leurs corps, leurs gestes et leurs affects, mais aussi dans la façon dont ils se définissent comme individus et comme sujets et/ou détenteurs d'une autorité spécifique, sur soi et sur les autres.

¹ Fondée par A. Leroi-Gourhant, représentée aujourd'hui par la revue *Techniques et Cultures* notamment

Le développement des recherches en sciences humaines sur les représentations et les modes de gestion des déchets sur le continent africain suit, dans ses premiers moments, peu ou prou le même cheminement que la science sociale de l'ordure en général. Dans la tradition structuro-fonctionnaliste de l'anthropologie africaniste classique, elles trouvent également leur origine dans un questionnement sur la notion de « souillure ».

Représentations et modes de gestion des déchets en Afrique

Du symbolique à la matérialité

Les chercheurs africanistes semblent même pionniers en ce domaine, puisque bien avant les théorisations de M. Douglas à partir de ses recherches chez les Lele du Kasai, dans l'ancien Congo Belge, G. Dieterlen s'interroge dès 1947 sur les « mécanismes de l'impureté » chez les Dogon du Mali. A la différence de M. Douglas en revanche, la prise en compte de la « saleté » dans la définition de ce qui fait « souillure » n'est pas encore à l'ordre du jour, et conduit d'ailleurs à une appréhension tronquée de sa conceptualisation chez les Dogon, comme ne manquera pas de le souligner par la suite D. Liberski (1989: 40). Cette dernière se situe ainsi dans le courant des années 1980 dans le mouvement de prise de conscience de l'intérêt à étudier les modes de gestion de la saleté et des déchets d'une société donnée pour en saisir sa structuration sociale, mais aussi symbolique et spatiale. Dans le prolongement direct des travaux de M. Douglas et E. Leach, elle réintroduit la notion de « saleté » dans la définition dogon de l'« impureté », *pùru*, en remarquant que celle-ci s'attache à une catégorique spécifique de gens (les « hommes impurs » et les membres de certaines castes définies par le travail d'une matière – forgerons par exemple-), de choses (certains types de sangs écoulés notamment), ou d'étapes de la vie (accouchement, naissance, initiation, menstruation, veuvage), mais aussi à la rupture d'un interdit totémique¹. Surtout, le fait d'être *pùru* se traduit par une inscription géographique particulière, en rupture avec le rapport quotidien à l'espace : soit l'exclusion aux marges du village ou en « brousse » (pour les « hommes impurs », la femme en règles, le meurtrier ou encore les morts), soit la réclusion au sein du village (pour les parturientes, les nouveaux-nés ou les veufs) pour les protéger de « génies » venus de la brousse. L'état de *pùru* marque enfin les différents moments de « rupture » dans la vie d'un individu : naissance, circoncision, menstruation, mais aussi création d'objets et accouchement, conçus tous deux comme une « mise au monde ». Pour toutes ces raisons, l'« impureté » pensée par les Dogon se situe résolument dans le spectre des analyses de M. Douglas, sous le signe de la « rupture » d'une continuité et d'un ordre, physique (le corps), spatial et social (la communauté villageoise) mais aussi symbolique.

Aucun autre chercheur après D. Liberski ne tentera d'appliquer aussi strictement la grille structuro-fonctionnaliste douglassienne aux façons de concevoir et de gérer les déchets dans

¹ Qui cause un « vide » chez la personne où la « force vitale » de l'animal totémique vient se loger, et sera alors perçue et traitée comme une « saleté » dangereuse pour cet individu (usage récurrent du balai et de la gestuelle du balayage dans le rite de purification)

diverses sociétés africaines. On retrouve néanmoins l'influence de ces théorisations de la « souillure » dans les premiers travaux menés sur cette thématique en Afrique subsaharienne, selon deux préoccupations principales : la santé et la structuration sociale et spatiale des groupes considérés.

Excréments et tas d'ordures dans les sociétés africaines

Du côté de l'anthropologie médicale et de l'ethnomédecine d'abord, quelques chercheurs s'attachent à l'étude des modes de gestion des excréments et des pratiques de défécation, à la fois comme problème de santé publique, particulièrement dans un contexte d'urbanisation massive et d'accroissement démographique, mais aussi comme grille de lecture anthropologique de la conceptualisation du corps et de l'espace de vie dans différentes sociétés. S. Tornay (1980) à l'occasion d'une note sur la fonction « d'éboueurs scatophages » mais aussi de « nurses » des chiens dans le nettoyage des petits enfants nyangatom de la basse vallée de l'Omo (Ethiopie), nous offre les premières informations ethnographiques sur les pratiques de défécation et les modes de gestion des matières fécales chez ces populations de pasteurs. L'on y entrevoit notamment comment le dégoût vis-à-vis des selles issues d'un régime carnivore comme celui de leurs voisins Amhara, comparé à celui des chiens car comprenant de la viande crue, et au contraire la moindre répulsion pour les excréments issus d'une diète végétale, ou même la valorisation de la bouse de vache comme « substance noble », ébauchent une identité nyangatom basée, comme dans nombre de sociétés pastorales, sur un rapport privilégié aux bovins¹. Dans le même type de société, chez les Fulbe Bande de l'est du Sénégal, A. Epelboin propose une analyse plus approfondie des représentations et des modes de gestion des excréments et de l'urine (1981). Ici encore les rapports à ces déjections corporelles semblent révéler la structuration interne du groupe (rapport d'évitement entre les âges et les sexes, relations à plaisanterie), mais aussi les règles de délimitation et d'organisation de son espace, comme le révèle l'étude des aires de défécation utilisées collectivement par les membres d'un même quartier et définies à la périphérie du village. Zones de transition avec la brousse, ces aires de défécation sont aussi de ce fait conçues comme des espaces transitoires entre le monde des hommes et des animaux domestiques, et celui des bêtes sauvages et des esprits (1981 : 524). L'auteur formule enfin diverses recommandations vis-à-vis des programmes d'éducation sanitaire développés dans ce genre de contexte, enjoignant leurs animateurs à un véritable dialogue avec les populations locales afin de saisir leurs normes en matière de défécation et d'adapter aux « comportements coutumiers » locaux les projets d'assainissement et de sensibilisation à l'hygiène, afin d'en garantir l'efficacité et la pérennité².

C'est à partir d'une même lecture critique des programmes d'assainissement menés en milieu rural africain que F. T. Ndonko publie en 1993 sa thèse sur les « représentations culturelles des excréments » des côtiers yasa et des Bamiléké habitants des Grassfields à l'Ouest du Cameroun. Outre une description ethnographique très fine comparant les façons de concevoir et de gérer les excréments, et plus largement les déchets, entre ces deux populations vivant dans des écosystèmes différents et organisées selon des modalités politiques quasiment opposées (une société yasa

¹ Cf. le fameux « *cattle complex* » de Herskovitz (1926)

² Faute de quoi, bien des aménagements réalisés à grand frais par des ONG nationales et internationales sont voués à l'abandon : construites à côté des maisons dans l'un des villages étudiés, les latrines sont à la fois médiocrement isolées des regards et des oreilles d'autrui et trop éloignées des champs pour être utilisées en saison des pluies. Plus grave, elles se situent trop près des quelques puits du village pour ne pas laisser craindre à terme une pollution de la nappe phréatique superficielle (1981 : 529).

« acéphale » face à des chefferies bamiléké très hiérarchisées), l'anthropologue camerounais décrit leur résistance à l'introduction forcée chez eux par le gouvernement des latrines, dispositifs totalement exogènes mettant à mal leurs organisations spatiales et sociales spécifiques tout comme leurs catégories symboliques. Enthousiasmée par la grande richesse ethnographique de cette étude novatrice et sa perspective critique des programmes officiels d'éducation sanitaire, mais quelque peu déçue par la « théorie fonctionnaliste simplifiée » de F. Ndonko sur une « logique écosystémique qui sous-tend[rait] la défécation »¹ chez les Yasa comme les Bamiléké (1998 : 165), V. Baeke propose quelques années plus tard une nouvelle interprétation, en termes cette fois résolument symboliques, des pratiques et surtout du choix des espaces de défécation de ces deux populations camerounaises, à l'aune de ses propres observations chez les Bamiléké Bangwa, mais aussi les Wuli et les Mfumte du Cameroun (1999). Il convient enfin de mentionner les travaux de S. Van der Geest sur la gestion des excréments en milieu urbain au Ghana, dans la mesure où ils s'inscrivent également dans une perspective symbolique influencée par les théories structuro-fonctionnalistes de la souillure. Cet anthropologue hollandais ne se contente pas d'offrir à ses lecteurs une analyse détaillée du vocabulaire akan et des conceptions de l'excrément qui lui sont associées (1998 : 9-11, 2002b : 200), ou du rôle accordé à la défécation dans l'évaluation de l'état de santé (1998 : 9, 2002b : 237), mais a pu aussi collecter des informations sur l'évolution des modes de gestion privés des matières fécales depuis la période pré-coloniale jusqu'à l'urbanisation des modes de vie aujourd'hui au Ghana, marquée notamment par un mouvement de privatisation des espaces de défécation (2002a).

Outre leur intérêt pour les excréments corporelles et les excréments dans l'appréhension de la définition et des modes de gestion des déchets sur le continent africain, ces quelques chercheurs pionniers vont aussi porter leur attention sur la place accordée aux lieux de dépôt d'ordures. Ainsi V. Baeke attire-t-elle l'attention de ses lecteurs sur le rôle symbolique des tas d'ordures pour délimiter socialement et spatialement l'univers domestique villageois du monde surnaturel et sauvage de la forêt, lisible dans les mythes comme les pratiques de défécation des Mfumte du Cameroun (1998). Au Burkina-Faso, la géographe Y. Deverin-Kouanda (1993) constate également le statut très particulier attribué par les Mossi à leur *tampuure*, tas d'ordures propre à chaque concession en milieu rural, qui en signale les limites mais aussi marque la frontière entre l'univers domestique familial et celui occulte des « génies ». Celle-ci évoque en outre à la fois le lien particulier que les chefs traditionnels mossi entretiennent avec leur *tampuure* comme symbole de pouvoir et de richesse (1993 : 126), et l'évolution des représentations et des modes de gestion de ces tas d'ordures dans un contexte de « recomposition urbaine » des espaces de vie, particulièrement à Ouagadougou, où ils perdent leur statut positif pour devenir plutôt l'illustration, par leur prolifération, d'une « société en décomposition » incapable de venir à bout des déchets qui l'envahissent (1993 : 133). Également au Burkina-Faso, D. Liberski-Bagnoud souligne, au détour d'un ouvrage consacré aux rapports entre appropriation du sol et généalogie chez les Kasena, le rôle particulier des tas d'ordures, *puru*, dans les structures de parenté et l'organisation des espaces de vie, mais aussi les liens étroits que le chef kasena entretient avec le très grand tas d'ordures de sa concession : tandis que les ordures de chaque concession accumulées en tas sont considérées comme « appartenant

¹ F. T. Ndonko avance que les Yasa choisiraient de déféquer dans la mer, et les Bamiléké dans des jachères à bananiers plantains, à la fois par crainte de sanctions surnaturelles (la récupération des excréments par des sorciers chez les Yasa, l'incinération des excréments pour provoquer un prolapsus rectal chez les Bamiléké) et pour augmenter la production vivrière (poissons chez les Yasa, bananes plantains chez les Bamiléké). Pour V. Baeke, cette proposition mélange et situe sur un même plan exogènes autochtones et allochtones, offrant par là une vision réductrice du monde tel que ces deux sociétés camerounaises le conçoivent

aux ancêtres » (2002: 72, 204), et qu'on y enterre les placentas des nouveaux-nés (2002 : 75), chaque chef possède devant sa maison un énorme tas de cendres et de déchets, considéré par tous les Kasena comme « un lieu sacrificiel en même temps qu'une sorte de dieu » (2002 : 203). Ces deux travaux sont particulièrement venus conforter mon intérêt pour l'analyse des représentations et des pratiques entourant les grandes accumulations de déchets au nord et à l'Extrême nord du Cameroun, qui se sont avérées recouper par de nombreux points celles observées en pays mossi et kasena, au Burkina-Faso, particulièrement dans leurs relations avec la mise en scène et l'exercice du pouvoir.

Enfin plus récemment, L. Douny propose en hommage à M. Douglas de considérer les conceptions emic et les rapports des Dogon à leurs déchets, organisés en lien avec leurs habitats, leur environnement (la falaise de Bandiagara, au Mali) et leurs représentations du corps, dans ce qu'elle qualifie de « cosmologie recyclée » : « *complex of changeable world-views that encompass the life cycles of people and the environment through systematic conversions (and therefore cycles) of domestic residue, to which people attribute a new life* » (2007 : 312). Une observation fine des pratiques de gestion des déchets dans et hors de la concession dans plusieurs villages lui permet ainsi de soumettre la célèbre proposition de M. Douglas concernant le déchet « *as a matter out of place* » à l'épreuve d'un terrain spécifique. L. Douny identifie la concession dogon, à travers les façons de manipuler les déchets comme des éléments à la fois informels et insignifiants, mais aussi chargés d'un potentiel créateur, comme un « enclos épistémologique » qui contient et symbolise la vie, tout en restant perméable aux « flux » de déchets sortants et parfois entrants. Elle en déduit que la conception du déchet chez les Dogon ne se limite pas simplement à l'idée de matière « pas à sa place » et à la notion de « désordre », dans le sens où l'ordure dans ce contexte signale un ordre ontologique dont elle est à la fois le fruit et qu'elle contribue à créer, en en étant rejetée (2007 : 312). L. Douny s'emploie d'ailleurs à montrer à travers divers exemples que les notions de « déchet » et de « saleté » dogon s'avèrent relatives et ambivalentes, dans la mesure où elles peuvent selon le contexte avoir une connotation positive ou négative, et où la catégorisation locale de ce qui est « déchet » reste versatile et fluide, à travers des pratiques de gestion et de récupération quotidiennement redéfinies, générant sans cesse des catégories nouvelles où différentes visions du monde sont associées (notamment musulmane ou chrétienne, urbaine ou encore occidentale) (2007 :313). Au-delà de la relecture des théories « douglasiennes » de la souillure à la lumière d'un terrain africain, L. Douny nous permet aussi d'aborder un autre aspect de l'approche du « déchet » par les sciences sociales sur le continent africain, à savoir sa matérialité.

Des tribulations d'amulettes, de tablettes coraniques, de calebasses, de cartes téléphoniques, de bouteilles plastiques, de marmites en aluminium... en Afrique

Tout comme leurs collègues travaillant sur les modes de gestion des déchets dans les sociétés d'Europe, d'Amérique ou d'Asie, les chercheurs africanistes ne portent qu'un intérêt tardif aux déchets comme objets, dans leur matérialité, leur « biographie », mais aussi leur circulation et leurs modalités de création et de re-création à travers les pratiques de réemploi ou de recyclage. L'une des précurseurs en la matière est la sociologue A.S Zoa, qui entreprend dès 1995 un large inventaire des déchets que les citadins de Yaoundé (Cameroun) produisent selon leur niveau de vie, mais aussi des pratiques d'évacuation ou de récupération dont ils font preuve en fonction de leurs revenus¹. Mais les premières études des rapports aux déchets en Afrique sous l'angle de leur

¹ Dans une perspective finalement assez proche de la « *garbology* » des archéologues américains (Zoa 1995 : 14)

matérialité se font surtout à partir de 2000, d'abord auprès de communautés de récupérateurs de déchets. A. Epelboin, à travers un documentaire sur la décharge de Mbeboss à Dakar, au Sénégal (2001), ou C. Harpet et B. Lelin sur celle d'Andralanitra à Antananarivo, à Madagascar (2001), choisissent ainsi de partager quelques temps le quotidien de ces communautés, vivant souvent en marge de la société mais aussi des villes, parfois sur le site même de la décharge municipale. C. Harpet et B. Lelin se proposent de lire les « modes de perception, de représentations, d'organisation et de pratiques d'un groupe de fouilleurs d'ordures » (2001 : 23) à partir de leur vocabulaire et de leurs modes de manipulations des déchets, qui traduisent leur catégorisation de ces matières, substances et objets, déchus pour la majeure partie de la société, mais qui composent le cadre de vie et constituent la principale source de subsistance de cette communauté. Seule la société dogon semble sinon avoir sur le continent africain attiré l'attention des chercheurs en sciences sociales du déchet, pris sous l'angle de la matérialité des objets et substances qualifiés comme tels¹. R. M. Bedaux et P. Lane adoptent ainsi une approche ethno-archéologique pour étudier les comportements des Dogon vis-à-vis des détritiques et des objets jetables (2003). P. Lane a pu produire ensuite une lecture de l'organisation spatiale des concessions, du mobilier et des ustensiles domestiques en leur sein, en lien avec la configuration du groupe domestique, mais aussi des cycles de vie féminins et masculins selon leurs rapports aux objets (2006).

Plus récemment, quelques chercheurs se sont aussi attachés à étudier la matérialité du déchet non plus à partir des représentations et des pratiques d'une communauté donnée, mais plutôt en observant un geste technique spécifique, la réparation, opéré sur les objets en voie de déchéance dans différents contextes africains, ou le parcours complet de certains objets spécifiques, connaissant un cycle complexe de réparation, réemploi ou recyclage, passant d'un usage et d'un utilisateur à un autre, avant d'être définitivement mis de côté. La réparation des objets dans diverses sociétés africaine « traditionnelles » est ainsi la thématique originale de l'exposition *Objets blessés, la réparation en Afrique*, montée au musée du Quai Branly en 2007. Le catalogue de l'exposition explore la question à travers la linguistique et le vocabulaire de la réparation dans plusieurs langues africaines (Roulon-Ndonko 2007), le sens de ces pratiques dans trois grandes religions présentes sur le continent (animisme, Rouet 2007, Islam, Kane-Devautour 2007, christiannisme, Malé 2007) et dans trois contextes différents (le Maghreb, Chidiac 2007, la société dogon, Jolly 2007, et le Gabon, Perrois 2007). Il apparaît à travers ces différents travaux que, dans ces sociétés « traditionnelles » africaines, « la réparation n'a pas seulement un sens technique, elle prend aussi le sens d'arrangement, de remise en fonction sociale et religieuse » (Dupré 2007: 30)².

Il est également question de la matérialité et du processus d'usage, de déchéance et de récupération complexe et cyclique que subissent certains objets spécifiques du quotidien des populations africaines dans les recherches récentes de plusieurs chercheurs en sciences sociales. A. Epelboin a notamment constitué depuis le début de ses recherches à Dakar dans les années 1980

¹ On peut y voir le résultat des nombreuses recherches anthropologiques menées depuis les premières missions de M. Griaule dans cette société (1935), mais aussi des évolutions récentes que connaissent sa culture matérielle et son mode de vie à travers l'influence de la société malienne en mutation, mais aussi de la présence touristique occidentale toujours plus importante.

² Elle est de ce fait répartie selon les sexes et les catégories d'individus (castes notamment), et souvent strictement codifiée, ce qui permet par elle d'interroger l'identité et le statut des réparateurs dans ces différents contextes, en général tout un chacun ou des artisans quand il s'agit des objets usuels du quotidien, en revanche des groupes d'individus bien spécifiques quand il s'agit d'objets rituels, comme certaines castes chez les Dogon (griots et cordonniers, commerçants et tanneurs, ébénistes) qui s'arrogent ainsi une maîtrise sur ces objets pour être associés à la force et au pouvoir qu'ils représentent (Jolly 2007: 78).

une vaste collection de plus d'une dizaine de milliers d'amulettes et d'objets magiques (ALEP, Epelboin et Hames 2013), collectés par différents récupérateurs de déchets de la décharge municipale de Mbeless (Epelboin et al. 2001, Epelboin, Hames et Raggi 2006, 2007). A. Epelboin s'interroge sur la présence de ces amulettes en nombre considérable dans les ordures de Dakar, portées normalement sur le corps et servant divers buts comme la protection contre des attaques sorcellaires, l'accroissement de la fertilité, ou encore des fins d'acquisition de pouvoir et d'enrichissement personnel (2007 : 151)¹.

M. Romainville propose pour sa part de considérer les cycles d'usage et de recyclage d'un matériau aujourd'hui omniprésent dans la culture matérielle des sociétés africaines, à savoir l'aluminium (2009). Les fondeurs d'aluminium produisent en général deux types d'articles, des copies améliorées d'objets fabriqués à l'aide d'autres matériaux (calebasses, louches, etc.), et des répliques d'objets importés, de production industrielle, comme les pièces mécaniques ou les ustensiles de cuisine, surtout des chaudrons et marmites, « canaris » ou « macocottes », copies de récipients importés d'Europe durant la période coloniale (2009 :76). L'auteur remarque aussi que leur matière première provient d'activités de récupération (recyclage de pièces automobiles, mais aussi de menuiserie d'aluminium, de plaques de rotative, de tuyauteries diverses, d'emballages, etc.) ou de prédation sur les panneaux de signalisation routière, poteaux d'éclairage, câbles électriques, etc., à travers de vastes réseaux de collecte, parfois transnationaux, qui fournissent des quantités d'aluminium très importantes si on en juge par le nombre de marmites en vente sur les marchés et utilisés dans les foyers (2009 : 81). Cette étude de la « biographie » des marmites d'aluminium permet aussi d'atteindre les limites de la notion de « déchet », au sens de matière ou d'objet ayant perdu toute valeur d'usage ou d'échange, dans la mesure où ces objets semblent échapper définitivement à ce statut, pouvant être sans cesse réparés par les fondeurs ou refondus pour produire de nouveaux exemplaires neufs (2009 : 79).

Enfin, dans le cadre du colloque « Profils d'objets, approches d'anthropologues et d'archéologues » organisé en 2010 par la Maison R. Ginouves de l'Archéologie et de l'Ethnologie à Nanterre, deux communications dressent le portrait d'objets qui questionnent également la notion de « déchet » dans les sociétés africaines. La guirlande de cartes téléphoniques usagées présentée par S. Boulay est utilisée à Nouakchott par les vendeurs de recharges de crédit de téléphone portable pour signifier leur activité aux passants et attirer les clients (2011: 211). On a affaire cette fois à des objets qui passent en quelques minutes de l'état de marchandise à celui de « déchet », rarement récupérés hormis pour fabriquer ces guirlandes si spécifiques. Les quelques cartes téléphoniques qui la composent changent alors de fonction, de supports d'un contenu virtuel (du crédit téléphonique) à celui d'enseignes commerciales (2011 : 215). En revanche, la bouteille d'eau minérale en plastique, présentée par M. Valentin, circule largement à travers la société sénégalaise,

¹ Ces objets doivent en effet être en général détruits selon des rituels précis (dans la mesure où, comme tout déchet corporel, ils peuvent potentiellement faire l'objet de manipulations maléfiques annulant leur pouvoir ou le retournant contre leur propriétaire), mais ils peuvent cependant être aussi jetés sciemment, par « désaffection, évolution des croyances, détérioration/corruption du talisman, hostilité de l'environnement familial et social, indications du prescripteur-fabricant » ou lors du déménagement précipité ou de la mort d'un devin-guérisseur, ou être perdus, notamment lors de la défécation ou la toilette, durant lesquelles on doit souvent enlever l'amulette pour ne pas la corrompre (2007 :151). Même détériorés et récupérés dans les ordures, ces objets magiques sont encore considérés comme potentiellement efficaces. On ne ramasse donc pas en général de tels objets trouvés en pleine rue : ils peuvent encore être chargés de leur pouvoir et s'avérer néfastes pour quelqu'un d'autre que leur propriétaire, ou avoir été abandonnés volontairement pour détourner sur un tiers l'agression dont ils sont porteurs. Surtout, celui qui s'aventure à ramasser une amulette abandonnée risque d'être perçu comme une personne malveillante voulant attaquer son propriétaire initial par sorcellerie (2001).

revendue une fois vidée de son contenu à des grossistes détaillants spécialisés qui eux-mêmes la revendent en l'état, pour servir à nouveau de contenant, ou être découpée par les usagers pour d'autres usages, comme celui de gobelet ou de pot de fleurs (2010: 66, 2011: 228). Et pourtant, malgré la valorisation de cette bouteille par « un pragmatisme qui attribue à l'objet en plastique une existence unique, déclinée en une ou plusieurs « vies », dont les diverses modalités de revente, de réemploi et de détournement sont l'expression majeure », sa « carrière » une fois percée ou abîmée, en tout cas hors d'usage, se termine également sur « les bas-côtés d'une route ou dans un dépotoir sauvage, au croisement d'une rue » (2011 : 228).

Autant d'objets du quotidien des populations africaines, depuis les éléments les plus insignifiants de la culture matérielle, comme les emballages et les contenants, et les plus usuels, comme les ustensiles de cuisine, aux plus investis économiquement, symboliquement, socialement, du fait de leur rôle central dans les conduites ostentatoires et les relations d'alliance, ou de leur fonction rituelle, comme les amulettes coraniques, qui nous renseignent tous d'une façon ou d'une autre sur la définition locale du concept de « déchet », ainsi que sur les rapports entretenus par les individus avec les objets ou les matières dans cet « état » particulier.

L'approche du déchet par la culture matérielle et la matérialité des objets n'en est encore pourtant qu'à son balbutiement sur le continent africain. Dans cet espace spécifique, largement investi depuis une cinquantaine d'années par les associations humanitaires, régulièrement pointé du doigt, à tort ou à raison, pour son retard de développement dans les domaines technologique, économique, politique ou encore sanitaire, le déchet a surtout été appréhendé par les chercheurs en sciences humaines à travers le prisme du développement, sous l'angle de la santé et de l'hygiène, et, particulièrement dans le domaine politique de la gouvernance des villes.

Développement, santé et politique

Deux tendances dans l'approche des problématiques de gestion des déchets se dégagent de cet ensemble de travaux : l'une plutôt en termes de santé et d'hygiène, et l'autre en termes politiques, visant à une élucidation des dysfonctionnements de la gouvernance des villes africaines.

Risques sanitaires, hygiène, péril fécal : du déchet comme menace sur la santé

Nombre de chercheurs en sciences sociales ont abordé le rapport aux déchets dans différents contextes africains sous l'angle du développement et de l'amélioration des conditions sanitaires et environnementales du cadre de vie, souvent dans le souci d'attirer l'attention des acteurs du développement locaux et internationaux sur le caractère indispensable de ces connaissances pour l'efficacité et la pérennité de leurs réalisations dans ce domaine (Kwawe 1995: 66, Bouju 2009a : 125). Les quelques études sur les pratiques de défécation et les modes de gestion des matières fécales ont bien montré combien l'ignorance voire le mépris des façons de voir et de faire locales en la matière a pu limiter l'adhésion des populations aux différents projets de construction de latrines, d'éducation à l'hygiène, de fin de la défécation à l'air libre, et autres tentatives d'assainissement et d'amélioration sanitaire et écologique du milieu. Les premières approches des façons de voir et gérer les déchets dans les sociétés africaines, rurales et urbaines, sont en effet l'occasion d'une critique sévère des programmes d'assainissement du milieu et de sensibilisation aux pratiques d'hygiènes, visant à pallier la méconnaissance ou le mépris des façons

de concevoir et de gérer localement les matières fécales (Epelboin 1981, Ndonko 1993, Van Der Geest 2002a, 2002b, 2009a, 2009b). Ces auteurs militent au travers de leurs études pour une reconnaissance des pratiques locales de gestion des matières fécales et plus largement des déchets comme les « meilleurs compromis possibles » (Epelboin 1998 : 4) dans le cadre de contraintes mésologiques particulièrement fortes, surtout en milieu urbain : manque de place, absence d'eau courante, infrastructures sanitaires et d'évacuation des eaux usées et pluviales individuelles et collectives rudimentaires voire inexistantes, etc.¹

Quelques sociologues et anthropologues ont aussi choisi d'appréhender cet aspect de la gestion des déchets dans les villes africaines sous l'angle cette fois du rapport au registre de normes et de pratiques hygiéniste pasteurien, associé à la science biomédicale occidentale. Ces chercheurs partent notamment de l'analyse des nombreux programmes associatifs ou institutionnels de diffusion et de sensibilisation à l'hygiène auprès des populations africaines pour questionner leur adhésion à cet ensemble de normes et de pratiques historiquement construit dans le contexte urbain européen et introduit depuis la colonisation sur le continent. La sociologue A. Poloni la première entreprend au début des années 1990 d'étudier les « pratiques de propreté » des habitants de quartiers périphériques de Ouagadougou, d'essence culturelle selon elle, afin de mieux comprendre leur décalage avec les « règles d'hygiène » dont les fondements se veulent scientifiques (1990: 274). Prenant en compte à la fois les déterminants économiques, écologiques, technologiques et leur articulation au « système symbolique » local, l'auteur constate également que les pratiques de propreté des Ouagalais visent à éliminer ce qui dérange, à mettre en ordre, à opérer des sélections, avec une économie de moyens et l'utilisation des ressources disponibles qui dénotent d'une « adaptation réussie de ces populations à leur milieu, même si ces pratiques sont en disjonction avec les principes de l'hygiène biomédicale » (1990 : 286).

Des apports notables dans cette optique d'appréhension des déchets dans le contexte africain sont également issus des recherches collectives d'une équipe d'anthropologues de la santé sur la notion de « transmission » en Afrique de l'Ouest (Bonnet et Jaffré 2003). Ceux-ci ont en effet choisi de considérer les pratiques de mise au propre des espaces de vie et de gestion des déchets dans le cadre des gestes de prévention vis-à-vis de la transmission de certaines affections, inscrits dans une multiplicité de registres qui ont la particularité en Afrique de l'Ouest de s'être combinés historiquement dans une « évolution inclusive » (Bonnet 2003 : 13) : culture islamique de la propreté, registre « magico-religieux » local, théories « substantivistes » ou encore discours hygiéniste du personnel médical africain formé par les médecins militaires coloniaux (Bonnet 2003 : 16, Jaffré 2003 : 491). Les façons de concevoir et de gérer la saleté et l'ordure sont ainsi resituées plus largement dans « une théorie sociale des contacts (humains, environnementaux et sociaux) où les relations humaines et sociales sont perçues comme dangereuses voire violentes, nécessitant un ensemble d'interdits et de pratiques d'évitement qui visent à une maîtrise des liens humains et des espaces sociaux et à une inévitable distance relationnelle et sociale vis à vis des autres » (Bonnet 2003 : 11), vraisemblablement commune à toute l'aire ouest-africaine (Jaffré 2003 : 491, 493). Cette perspective est illustrée plus particulièrement par les études de cas proposées par F. Enten à Thiès, au Sénégal, et F. Ouattara en milieu rural senufo, au Burkina-Faso. Ici encore l'objectif de ce collectif de chercheurs est bien d'« introduire la parole des acteurs dans le champ des programmes

¹ A. Epelboin n'hésite pas d'ailleurs pour étayer sa démonstration à effectuer des analyses avec l'aide du microbiologiste A. Dodin sur des prélèvements de sable issus d'aires de défécation et de zones de dépôts d'ordures dans la banlieue de Dakar : « L'idée était d'estimer le risque pathogène représenté par le piétinement de sols sablonneux, desséchés par le vent et le soleil, potentiellement pollués par les matières fécales: pas un germe fécal, seulement un staphylocoque doré banal » (1998 : 5).

de développement » (Jaffré 2003 : 487), afin que les éducateurs et chargés de programme réalisent qu'ils n'interviennent pas dans un champ vierge de toutes représentations et de toutes pratiques, ou qu'ils cessent de nécessairement stigmatiser les « mentalités traditionnelles » des populations, qui seraient réfractaires au changement social.

Il ressort en outre de ces constats la primauté du politique dans les questions de santé et plus précisément d'entretien du cadre de vie, individuel comme collectif, particulièrement dans la définition et la diffusion de la notion d'« hygiène » sur le continent africain. Idée éminemment politique dès sa naissance au XIX^{ème} siècle en Europe, l'hygiène et ses procédés sont mis en place par des politiques dirigistes dans les villes occidentales, et diffusés en Afrique par la médecine coloniale, relayée ensuite par les services d'hygiène et éducation sanitaires : « L'hygiène est donc liée à une idéologie de l'ordre où le sanitaire (domestique et public) est une préoccupation des politiques des Etats », même si elle ne trouve pas nécessairement en Afrique subsaharienne les moyens économiques, urbanistiques, techniques ou encore politiques de ses recommandations (Bonnet 2003 : 18). Le même constat d'échec de l'intervention des pouvoirs publics dans le domaine de l'assainissement et de la gestion des déchets prélude aux travaux de S. Van der Geest et N. Obirih-Opareh en milieu rural et urbain ghanéen (1998, 2002, 2008, 2009). Les autorités comme les citoyens semblent manquer d'initiative dans la création d'infrastructures durables et équitables d'assainissement, notamment du fait d'une oblitération littérale de cette problématique des préoccupations collectives comme individuelles, et ce en dépit de l'importance physique, morale et esthétique portée à la propreté dans la « culture » akan : « *Governance of sanitation is mainly a matter of not thinking about it. Ironically, this applies to political authorities as well as local inhabitants* » (2009 : 219). Dans ce contexte, la « meilleure gouvernance » de l'assainissement revient encore aux petits entrepreneurs informels chargés de la vidange quotidienne des quelques toilettes privés et publics de la localité considérée.

Ce dernier exemple nous permet d'aborder, pour conclure cet état de l'art, les travaux traitant de la gestion des déchets dans les villes africaines sous l'angle politique de la « gouvernance » des villes, toujours dans le cadre particulièrement dynamique des sciences sociales du développement.

La gestion des déchets, une « arène éminemment politique »

De ce dynamisme, en témoigne l'état de l'art proposé par J. Bouju et spécifiquement consacré à « l'assainissement et à la gouvernance urbaine », notamment dans les villes africaines (2009a : 123-154). L'auteur, lui-même un des rares anthropologues spécialistes de la gestion des déchets populaire et institutionnelle dans les villes ouest-africaines (Bouju et Ouattara 2002, Bouju 2004, 2009b, 2010), y considère aussi les pratiques individuelles comme les politiques publiques de gestion des déchets et des eaux usées dans les pays en voie de développement plus spécifiquement sous l'angle du politique, dans la mesure où « ce phénomène, aux dimensions à la fois individuelle et collective, sanitaire et technique, morale et sécuritaire, fait de ce champ du développement une arène éminemment politique » (2009a : 125).

A la suite de cet auteur, on peut constater la multiplication des travaux sur les questions d'assainissement des villes et de gouvernance urbaine sur le continent africain dès les années 1980, et particulièrement à partir des nombreuses recherches initiées dans les villes du Maroc par les sociologues M. Jolé (1982, 1989, 1991) et F. Navez-Bouchanine (1987, 1988, 1989, 1990). Ces deux auteurs focalisent certes leurs analyses sur la gestion populaire des ordures et le marquage de l'espace par le choix des lieux de dépôts, mais elles interrogent aussi par-là la construction de

l'identité citadine et son ancrage dans l'espace urbain, en lien avec l'opposition public/privé et les rapports avec les autorités municipales. En Afrique du Nord toujours, le sociologue et architecte D. Lesbet (1985, 1992, 1999) aborde également les problèmes de gestion des déchets dans la Casbah d'Alger, diagnostiqués par les pouvoirs municipaux sous un angle exclusivement technocratique comme un manque de moyens technologiques. Le chercheur y voit plutôt le signe d'une rupture du lien entre les nouveaux habitants de la vieille ville et cet espace urbain ancien, autrefois minutieusement entretenu par les familles résidentes soumises à un contrôle social mutuel très fort, mais progressivement dissolu avec l'arrivée de nouveaux résidents. D. Lesbet choisit de ce fait de situer son analyse au niveau de la gouvernance urbaine, à l'interphase entre les pouvoirs publics locaux et les citoyens, qui se résume à une « interaction entre des habitants muets et une bureaucratie sourde », et où l'échec de la gestion des déchets « cristallise la rupture du lien politique entre les habitants de la ville et la bureaucratie administrative » (Bouju 2009a : 136, constatant le même type de situation en Afrique subsaharienne). Du côté de l'Afrique subsaharienne justement, ce sont également les sociologues, mais aussi les géographes, qui appréhendent les premiers les problèmes de gestion des déchets dans les villes comme les symptômes d'un malaise dans la gouvernance urbaine et les rapports des citoyens entre eux et avec les pouvoirs publics. Y. Deverin-Kouanda (1993) tente notamment un diagnostic de ce phénomène à Ouagadougou, capitale du Burkina-Faso, à partir de la modification des espaces de vie et des frontières entre privé et public dans le passage d'un habitat rural à un mode de résidence urbain. Elle constate de fait une pareille confrontation entre les représentations et les usages populaires de l'espace urbain hérité du schéma villageois, organisé sur un mode concentrique d'appropriation du centre aux périphéries de la parcelle et jusqu'à sa « devanture », et la logique des pouvoirs publics issue de la colonisation, qui oppose strictement espaces privatifs à espaces collectifs et de circulation (1991, 1993: 127, 1999). A Ouagadougou, la géographe S. Jaglin mène aussi une analyse approfondie des systèmes municipaux successifs de gestion des déchets (1995: 166-195, 327-332). La création d'infrastructures et d'un service urbain d'assainissement y paraît alors secondaire, pour les citoyens comme pour les autorités municipales, et ce en dépit du discours de la Révolution de 1983, mêlant hygiène et morale, qui « stigmatise nombre de comportements citoyens incompatibles avec l'idéal de « l'homme nouveau » » (1995 : 172). La collecte des déchets est en revanche rapidement définie comme une prérogative importante de la collectivité locale, jusqu'à la création d'un établissement public spécifique en 1986, ce qui ne fait pourtant qu'accroître la confusion institutionnelle sans pour autant améliorer l'efficacité du service (1995 : 173). C'est donc sous l'impulsion du gouvernement révolutionnaire, « très réceptif aux arguments idéologiques d'une campagne hygiéniste » et considérant que « la saleté, à travers l'histoire, est un phénomène des sociétés décadentes et qu'elle est incompatible avec les transformations en cours dans [le] Pays », que sont créés les SENE (Services d'Entretien, de Nettoyage et d'Embellissement), que la géographe n'hésite pas à qualifier d' « instruments de propagande », au vu de leurs objectifs : « changer la mentalité, le comportement et les habitudes du peuple burkinabé en développant chez lui le goût et le respect de la propreté » (1995 : 186). Le caractère éminemment politique de la gestion institutionnelle des déchets transparait ici encore dans cet exemple ouagalais, où elle apparaît surtout comme une mise en ordre autoritaire, essentiellement ostentatoire, de l'espace urbain, au mépris, voire parfois au détriment des citoyens et de l'amélioration de leur cadre de vie.

La géographe E. Dorier-Apprill (2002a, 2002b, 2002, 2005, 2006) s'intéresse quant à elle aux dispositifs d'assainissement et aux modes de gestion populaires et institutionnels des déchets à Mopti, au Mali, plutôt cette fois sous l'angle environnemental de la question, la « gestion durable de l'environnement urbain » étant souvent associée dans les discours des bailleurs de fond

internationaux à une « bonne gouvernance » des villes (2002a : 119). Mopti apparaît à ce titre comme une ville particulièrement propice à l'appréhension des interactions entre environnement, société citadine et risque sanitaire à travers la gestion des déchets, dans la mesure où « le sol urbanisé continue à être « fabriqué » par les habitants aux dépens de la plaine inondable à l'aide de déchets végétaux et ménagers compactés et recouverts d'argiles imperméables » (2002a : 120). Les pratiques de déversement sur les berges alimentent leur remblaiement, notamment pour les riverains souhaitant agrandir leurs parcelles, mais suscitent aussi de nombreuses querelles de voisinage et un grave problème de santé publique, comme en témoignent les épidémies récurrentes de choléra dans la ville (2002a : 125). Face à cette situation critique, E. Dorier-Apprill remarque que soit les projets proposés « de l'extérieur » (via les financements de la Banque Mondiale) prônent des aménagements trop lourds des vieux quartiers, soit les projets plus techniquement et économiquement réalistes sont rejetés par les élites locales, dans la mesure où ils entraveraient leurs stratégies de conquête foncière sur les bas-fonds inondables, fondées sur des rapports sociaux fortement inégalitaires (2002a : 128-130, Meynet 2004a, 2004b). E. Dorier Apprill examine également, dans une approche comparative avec C. Meynet (2002, 2005) sur la ville de Porto-Novo, au Bénin, comment les bailleurs de fond internationaux poussent au « désengagement des pouvoirs publics » de la gestion des déchets dans les villes africaines, pour en répartir la charge à travers une pyramide d'ONG, ce qui suscite nécessairement un débat sur les conséquences de l'ingérence gestionnaire internationale en milieu urbain. La prise en main de ce domaine de gestion de la ville par les bailleurs internationaux et les ONG remet alors en cause la capacité d'intervention, et par là la crédibilité et la légitimité des pouvoirs publics locaux, paradoxalement dans un contexte de décentralisation et de démocratisation qui devrait au contraire les renforcer (2005 : 20). Les deux auteurs remarquent finalement que, du fait d'une concurrence intense pour la « captation » des financements internationaux et des marchés locaux dans le domaine de l'assainissement, de la constitution d'une clientèle solvable, ou encore de la mise en scène d'une gestion efficace de la ville, pré-collecteurs informels, ONG, municipalités, et de plus en plus opérateurs privés s'opposent continuellement autour d'une gestion plus « disputée » que « partagée » de l'assainissement urbain (2005 : 30). Une fois encore, le secteur de l'assainissement et de la gestion des déchets sert d'arène pour des affrontements politiques complexes, qui s'avèrent même ici s'inscrire bien au-delà de la scène locale, dans une interaction conflictuelle avec le global, notamment du fait des décalages dans les perceptions de la problématique et les pratiques de gouvernance, caractéristiques de fait de nombreuses relations de « développement » sur le continent africain.

Ces géographes ont pu proposer ces analyses à partir d'une enquête de longue durée réalisée dans les villes de Mopti et Porto-Novo dans le cadre du programme « Gestion durable des déchets et de l'assainissement urbain » dans différents pays africains, financé par le Ministère des Affaires Etrangères français et coordonné par le PDM et le PS-Eau en 2000¹. Ce vaste programme de recherche institutionnel, qui visait essentiellement à « renforcer les capacités » des municipalités africaines dans la mise en œuvre d'un service d'assainissement et de gestion des déchets pérenne et équitable, prenant particulièrement en compte les systèmes individuels ou semi-collectifs, s'est avéré un formidable catalyseur pour l'approche de cette thématique par les sciences sociales sur le continent africain. Deux équipes d'anthropologues se sont aussi attelées dans ce cadre à l'élucidation des problèmes de gestion des déchets dans plusieurs cités africaines. L'équipe du Lasdel de Niamey d'abord, dirigée par J. P. Olivier de Sardan, dans deux villes moyennes du Niger, Dogondoutchi et Tillabéri (Olivier de Sardan 2002, Blundo 2009), a procédé à une analyse des

¹ <http://www.pseau.org/epa/gdda/accueil.htm>, consulté le 23 novembre 2011

représentations et des pratiques populaires de gestion des déchets, dans l'espace domestique comme public, mais aussi en matière de service collectif, notamment à travers une lecture des logiques d'acteurs autour des diverses expériences antérieures et actuelles d'assainissement dans les deux villes. Le tableau dressé est peu flatteur : « d'une part une municipalité à bout de souffle, incapable de tenir ses engagements, éloignée des préoccupations concrètes de la population, en manque de légitimité et préoccupée par sa survie politique; d'autre part, des structures associatives embryonnaires et fortement appuyées par l'extérieur, contrôlées par des notables de la ville et déconnectées des autres réseaux associatifs spontanés » (Blundo 2009 : 115). Les chercheurs constatent aussi du côté des citoyens un décalage net entre l'idéal proclamé de propreté et d'ordre, et le contexte et les pratiques effectives qui ne permettent qu'épisodiquement de réaliser cet idéal, tandis que la municipalité peine à remplir ses prérogatives de service public sans l'appui financier et technique de l'Etat mais aussi et surtout de la coopération internationale. Les anthropologues rejoignent par ailleurs les analyses des géographes sur l'inadaptation des programmes proposés « de l'extérieur », dans le cadre de la coopération internationale, au contexte urbanistique, culturel ou encore politique des deux villes, mais aussi sur les problèmes de « gouvernance urbaine » résultant des logiques et des stratégies des acteurs municipaux du domaine de l'assainissement (manque de moyens mais aussi de volonté politique, gouvernance locale inefficace, pratiques clientélistes, prévalence des intérêts particuliers sur l'intérêt général), et des relations concurrentielles et conflictuelles entre eux, mais aussi avec les citoyens, chacun se renvoyant la responsabilité de la saleté des espaces urbains.

L'équipe du Shadyc de Marseille et du GRIL de Ouagadougou ensuite, dirigée par J. Bouju et F. Ouattara, sur les villes de Ouagadougou et Bobo-Dioulasso au Burkina-Faso (2002, 2009a et b, 2010), propose quant à elle une « anthropologie politique de la fange », soit une double approche de la problématique de l'assainissement dans ces deux villes du Burkina-Faso en termes d'anthropologie politique et d'anthropologie sociale. Il s'agit par là pour ces chercheurs de saisir « l'enchevêtrement des logiques sociales » dans ce domaine particulièrement polémique et problématique de la gestion urbaine, et plus précisément les points de vue de ses différents acteurs dans leurs interactions, leurs activités, ou encore l'imbrication de leurs catégories sociales et de leurs milieux d'appartenance, comme des individus « animés plus ou moins consciemment par le sens qu'ils attribuent à leurs actions et à celles des autres, porteurs d'un univers symbolique de valeurs et d'idéologies qu'ils contribuent à entretenir, à modifier et à reconstruire dans, par, ou contre, les institutions qui encadrent leur vie » (2009a : 142). A Bobo-Dioulasso plus particulièrement, les anthropologues font encore une fois le constat de la dispersion des responsabilités dans le domaine de l'assainissement entre différentes structures publiques inégalement dotées en moyens et éprouvant des difficultés à coordonner leurs actions. Les compétences des unes et des autres sont mal définies, et leur organisation hiérarchique rigide associée à des pratiques de clientélisme chroniques font à nouveau du champ de la gestion des déchets un espace de compétition et de concurrence économique et politique, qui fait obstacle à toute amélioration durable du service fourni aux citoyens. Ces auteurs proposent en revanche une appréhension originale de la réception de cet état de fait par les citoyens, en situant leurs analyses au niveau de leurs interactions entre eux, mais aussi avec la municipalité, notamment à travers leurs pratiques de définition et d'entretien des espaces privés et publics. La lecture des pratiques de gestion populaires des déchets et des discours sur les rôles de chacun, citoyens comme autorités, dans ce domaine, fait apparaître alors une opposition nette entre des espaces privés soigneusement entretenus, et des espaces collectifs considérés comme vacants parce que n'appartenant à personne en particulier, mais aussi comme le territoire des pouvoirs publics, dont l'entretien lui revient donc exclusivement (2009a : 148). La

saleté des espaces publics urbains peut alors être lue comme un signe de non appropriation par les citoyens, et donc de problème dans la définition d'une identité citoyenne commune, mais aussi comme l'expression, par l'incivilité, du mépris de la majorité des citoyens pour les élites politiques locales, qui les abandonneraient à leur sort : « La saleté apparaissait comme la résultante d'un processus dialectique: elle exprimait, simultanément, la provocation et la contestation de la légitimité des pouvoirs publics par les habitants et le mépris de ces mêmes pouvoirs publics pour les habitants à travers un désintérêt manifeste pour l'entretien de l'assainissement de l'espace public communal » (2009a : 149). Les auteurs de cette vaste enquête en milieu urbain burkinabé proposent finalement, comme la plupart de leurs collègues, non pas un renforcement des capacités techniques des acteurs locaux de l'assainissement, mais plutôt des capacités civiques et démocratiques de l'ensemble des habitants et des acteurs des deux villes, pour « inventer un nouveau contrat social, en restaurant la confiance entre les citoyens élus et les citoyens électeurs » nécessaire à l'amélioration des pratiques populaires comme du service public d'assainissement et de gestion des déchets (2009a : 153). J. Bouju et son équipe ont eu par la suite l'occasion de mettre l'accent sur les modes de manipulation individuels de l'ordure à Bobo-Dioulasso, comme révélateurs d'un phénomène massif d'incivilité citoyenne (2004, 2009a et b). A travers une lecture de la structuration des espaces de vie et de leur appropriation privative, les chercheurs ont pu remarquer à quel point l'insalubrité des espaces urbains collectifs de Bobo-Dioulasso était révélatrice tant d'un affaiblissement du lien social entre les citoyens, désintéressés de l'entretien des espaces collectifs mais aussi prêts à utiliser l'ordure comme outil d'expansion de l'espace limitrophe de leur parcelle, voire même d'agression entre eux, que d'une rupture profonde avec les élites politiques locales, auxquelles les habitants de Bobo n'hésitaient pas à manifester leur désobéissance et leur mécontentement en salissant sciemment les espaces publics urbains, vus comme étant du ressort exclusif de la municipalité (2004, 2009a et b, 2010).

Suite aux résultats ces différentes enquêtes dans le domaine de l'assainissement et de la gestion des déchets dans les villes du Burkina-Faso, J. Bouju semble avoir acquis la conviction que « l'anthropologie de l'assainissement est donc nécessairement une anthropologie politique » (2009a : 154). Ce ne sont pas les politistes africanistes qui contrediront cette ferme prise de position théorique, puisque deux d'entre eux ont récemment dédié leur thèse au domaine de l'assainissement et de la gestion des déchets dans les villes africaines. M. Mérino (2002, 2006, 2010) tout d'abord a étudié « l'action publique de gestion des déchets » à Nairobi de 1964 à 2002, l'utilisant comme une porte d'entrée pour saisir les modes de réinvention de l'Etat au quotidien. Le recours au concept d'« action publique » lui permet de faire entrer dans le spectre de son analyse non seulement les interventions des autorités locales et nationales en matière de gestion des déchets, mais aussi le foisonnement d'initiatives populaires, dont les nombreuses pratiques de valorisation et de récupération individuelles et informelles du déchet. L'auteur souligne que les défaillances de la gestion des déchets ont pu, surtout dans les années 1980, être utilisées par les autorités municipales comme instrument de « régulation » des relations avec les citoyens, le gouvernement national, mais aussi au sein même de la sphère politique locale, avant que celle-ci ne se désengage progressivement de ce domaine de gestion urbaine en choisissant plutôt d'y intervenir indirectement, via notamment des opérateurs privés qui restent pourtant sous le contrôle des autorités. H. Quenot (2007, 2010) se propose quant à elle d'analyser la « construction du champ politique local » à Accra, au Ghana, et à Ouagadougou, au Burkina-Faso, à travers l'étude des politiques de gestion municipales des déchets. Elle réalise de fait le même constat que ses prédécesseurs, à savoir que si la propreté d'une ville apparaît a priori comme un problème technique, elle relève bien en réalité du politique : « la formulation puis la mise en œuvre de politiques sectorielles locales contribuent à créer des « règles

du jeu » pour les acteurs locaux, qui entraînent la modification des rapports de force entre eux et avec les membres de la société civile » (2007 : 70). Dans ce contexte, alors que la mise en œuvre des politiques de propreté devrait être pour les municipalités un moyen de s'affirmer, surtout dans le cadre de la promotion de la « bonne gouvernance » par les bailleurs internationaux, celles-ci doivent composer avec des projets imposés d'« en haut », par les autorités nationales notamment.

On assiste actuellement à l'aboutissement d'un processus de recherche qui a d'abord progressivement identifié l'importance de la notion de « pouvoir » dans la définition du déchet et de ses modes de gestion dans l'espace urbain africain, et des facteurs politiques dans sa gestion, populaire et individuelle comme collective et institutionnelle, jusqu'à imposer aujourd'hui le champ de l'assainissement et de la gestion des déchets dans les villes africaines comme une « arène éminemment politique », nécessitant une approche spécifique en ce sens, par exemple en terme d'« anthropologie politique ». Finalement, l'appréhension récente de l'« action publique » ou de la « gestion municipale » des déchets et de l'assainissement dans les cités d'Afrique comme un véritable sujet d'étude politique, notamment par les politistes tenant d'une approche locale et « par le bas » des phénomènes politiques africains (Bayart 1981), souligne à quel point ce domaine du quotidien des citoyens comme de la gestion urbaine en Afrique est un « objet politique », au cœur des relations de pouvoir entre les citoyens et acteurs de la ville. L'analyse de ces modes d'être ensemble à travers la gestion des déchets et de l'assainissement révèle alors à la fois l'inscription concrète de ces relations dans le sol de la ville et l'espace de l'habitat, comme leur caractère multiscalair, depuis les rapports vicinaux (voire familiaux dans la sphère domestique) jusqu'aux relations internationales entre les sociétés civiles et les gouvernements locaux, les Etats nationaux, et les acteurs internationaux de la coopération et du développement.

Cet état de l'art de l'appréhension des déchets par les sciences sociales en général, puis plus spécifiquement dans les sociétés africaines, nous a donc conduit de la considération de l'ordure comme « objet » (d'étude), à celle de l'objet (issu des corps et de la culture matérielle) comme « déchet », en passant par sa prise en compte comme marqueur symbolique, social et spatial des limites, des marges et des creux d'un groupe, de son identité et de son organisation interne, de ses systèmes de catégorisation des êtres et des choses, mais aussi des frontières intérieures et extérieures de son espace de vie. Nous avons vu aussi comment, sur le continent africain, les chercheurs ont appréhendé les représentations et les modes de gestion des déchets d'abord, et à nouveau, en termes symboliques, puis selon une focalisation tantôt sur les problématiques de santé y étant associées, tantôt en termes politiques, comme un phénomène à la fois traversé et traversant les relations de pouvoir entre individus, entre ceux-ci et les institutions, et entre les institutions elles-mêmes.

Pour une véritable anthropologie du déchet et la mise au centre des relations de pouvoir

A l'issue de cet état de l'art à la fois éclaté et foisonnant de perspectives originales, il reste à souligner certains manques, qui m'ont paru d'autant plus criants lorsque la littérature rassemblée sur ce thème me laissait démunie pour analyser certaines situations rencontrées dans le cadre de mes recherches au Nord du Cameroun. D'abord, en dépit de l'optique résolument anthropologique et universalisante adoptée par M. Douglas dans ses travaux fondateurs, bien peu de chercheurs se sont aventurés à étudier les façons de concevoir et de gérer les déchets, restes et immondices, hors

des sociétés industrielles et occidentales. Les ethnoarchéologues américains sont encore pionniers en ce domaine, puisqu'ils sont les premiers dès la fin des années 70 à s'intéresser aux pratiques de gestion des déchets dans des sociétés non industrialisées du passé et du présent (en Australie Gould 1978, en Amérique Latine Hayden et Cannon 1983, Staski et Sutro 1991, Stanton, Brown et Pagliaro 2008, ou encore au nord du Cameroun Jones 1997). Sur l'Amérique Latine, on ne peut aussi passer à côté du singulier ouvrage de A. L. Austin, illustré par F. Toledo, sur les conceptions des déchets corporels en général et de l'excrément en particulier chez différents groupes amérindiens nahua de Méso-Amérique, analysées à travers leurs histoires et mythes de la période préhispanique jusqu'à nos jours (2009). L'intense travail de recherche d'une poignée de géographes et de sociologues sur les modes de traitements individuels et institutionnels des déchets dans les grandes villes du Maghreb (Jolé 1982, 1989, 1991, Navez-Bouchanine 1987, 1988, 1989, 1990, Lesbet 1992, Bertolini et Brakez 1997) a déjà été également mentionné. Deux types de travaux anglo-saxons récents méritent enfin d'être signalés, dans la mesure où ils se placent délibérément dans la lignée des travaux de M. Douglas en questionnant le concept de « pollution » dans différents contextes sociaux et culturels : ceux de K. D. Alley sur la pollution du Gange, fleuve sacré dans l'hindouisme, et sur sa perception par ses fidèles, ses usagers, ses riverains et ses défenseurs (religieux et/ou écologistes) comme par les autorités publiques indiennes nationales et municipales (1994, 1998, 2002), et l'ouvrage collectif dirigé par E. Dürr et R. Jaffe (2010) sur la pollution « culturelle » et environnementale, dont les différentes études tentent de cerner la perception et le vécu (dans une optique emic) par les citoyens et les autorités municipales d'Auckland (Nouvelle-Zélande), de Kottar (Inde du sud), de Suva (Iles Fiji), du Caire (Egypte), d'Asmara (Erythrée) ou encore de Budapest (Hongrie).

Hormis ces quelques travaux, l'essentiel des recherches en sciences sociales sur le déchet se concentrent sur les sociétés industrielles occidentales, de la période médiévale et surtout à partir du tournant hygiéniste du XIX^{ème} siècle à nos jours. Si un manque demeure, une « scotomisation » du déchet dans les sciences sociales (Warnier 1999b : 156), c'est désormais surtout vis-à-vis des sociétés non occidentales, rurales comme urbaines. De multiples ethnographies du déchet restent donc encore à réaliser de par le globe, et pourront ensuite être comparées pour fonder de nouvelles propositions anthropologiques sur un « objet social total » commun à tous les groupes humains et tous les individus à travers le temps, à la fois directement « sensible » et éminemment construit culturellement, socialement ou encore historiquement (à côté de l'eau, du corps, ou encore des odeurs par exemple).

L'autre manque qui semble à combler dans les recherches en sciences humaines sur le déchet aujourd'hui, concerne la place du pouvoir (et non pas seulement du politique et des institutions) dans les rapports que les sociétés entretiennent avec les restes, résidus et ordures qu'elles produisent et doivent gérer. M. Douglas à nouveau avait pourtant largement fondé sa théorie de la souillure sur cet aspect de la conceptualisation et de la gestion de la saleté et du déchet, à partir de la notion centrale de « désordre ». On peut d'ailleurs nuancer par-là la critique qui lui a été souvent faite d'ignorer le rôle du désordre et du chaos dans la structuration et l'évolution des systèmes sociaux, puisque qu'elle reconnaît elle-même que le désordre « détruit les agencements existants, mais qu'il est doué aussi de potentialités » (2001 : 111). En soulignant ce balancement entre « destruction de l'ordre » et « potentialités », c'est toute l'ambiguïté du « désordre », et par là de la souillure, de la saleté et du déchet, mais aussi leur potentielle valeur en terme de pouvoir, que M. Douglas a l'art de résumer en une formule clé : « le désordre est donc symbole tout à la fois de danger et de pouvoir » (ibid). A partir de ce constat, l'auteur opère un détour par le magico-religieux (le rituel, la magie noire et la sorcellerie notamment) pour s'interroger sur l'instrumentalisation

possible de ce « pouvoir dangereux » et subversif inhérent à la souillure et à la saleté, et notamment saisir si celle-ci s'effectue par des individus anti-sociaux et marginaux dans les « régions relativement non structurées de la société » (2001 : 119), « interstices » et « régions obscures » de la structure (2001 : 123), ou par les représentants de la structure exerçant un pouvoir formel, légitime et consciemment contrôlé sur celle-ci. M. Douglas résout cette équation en resituant le pouvoir ambivalent de la souillure au cœur même de la structure, au-delà de la portée et de l'influence des individus :

« Il faut tenir compte aussi d'autres dangers, émanant consciemment ou inconsciemment, des individus, et qui ne font pas partie de leur psyché et ne sont introduits ni enseignés par l'initiation ni par une forme quelconque d'apprentissage. Ce sont les pouvoirs de pollution, inhérents à la structure même des idées. Ils sanctionnent toute infraction symbolique à la règle qui veut que telles choses soient réunies et telles autres séparées. Il s'ensuit que la pollution est un type de danger qui se manifeste plus probablement là où la structure, cosmique ou sociale, est clairement définie [...]. C'est, de toute évidence, [...] un pouvoir grâce auquel la structure est censée se protéger elle-même » (2001 : 128-129).

Malheureusement, en dotant la structure sociale d'une volonté propre de « contrôle » et de « protection » qui serait mise en lumière par la « souillure », la proposition théorique de M. Douglas retombe dans l'ornière fonctionnaliste et mécaniciste maintes fois décriée par ses successeurs.

Les quelques auteurs ayant abordé la question des liens entre pouvoir et déchets semblent en revanche avoir tranché, entre une approche par le contrôle politique et légitime du « pouvoir subversif » du déchet et de la pollution, et une appréhension de cette question cruciale par son versant le plus sombre, du côté des forces marginales et « interstitielles » du système. La première proposition a été la plus suivie, notamment par les historiens ayant travaillé sur l'instauration progressive des normes et des systèmes de contrôle et de refoulement du déchet sous l'égide de l'hygiénisme pasteurien. N. Elias (1974), A. Corbin (1982, 1998), H. Guerrand (1985), D. Laporte (2003) ou encore G. Vigarello (1985, 99) ont montré en effet comment les pouvoirs publics occidentaux ont pu progressivement à partir de la fin de l'Ancien Régime imposer, via une législation spécifique, de grands travaux urbanistiques et de nouveaux dispositifs techniques, un contrôle disciplinaire sur les corps et leurs excréments luttant officiellement contre les épidémies et le désordre urbain, mais naturalisant aussi les conditions de vie dégradées et la marginalisation sociale et spatiale de certaines catégories de citoyens, parmi les plus démunies. Quelques chercheurs ont aussi pu souligner l'analogie sous-jacente entre propreté et ordre public, voire sécuritaire, dans les discours et les politiques publiques d'hygiène et d'assainissement des villes occidentales (Jeudy 1985, Clavel 1991, Preli et Clavel 1984) mais aussi du Sud (Jolé 1991, Knaebel 1991, Dupuy et Knaebel 1982, Cadène 1991, Alley 2002, 1994, Bouju et Ouattara 2002, Bouju 2004, Bouju 2009a, Bouju 2009b, 2010).

Seuls deux auteurs ont en revanche, à ma connaissance, su porter attention à l'usage du pouvoir de l'ordure dans les marges du système, comme contre-pouvoir et mise en danger potentiel de l'ordre établi : il s'agit encore une fois d'A. Jeanjean, à propos du rapport des égoutiers montpelliérains aux excréments corporels dont ils ont la charge, et de J. Bouju, à propos de la rupture du lien entre les pouvoirs publics locaux et les citoyens de Bobo-Dioulasso, au Burkina-Faso. La première montre comment les travailleurs de l'excrément, situés de par leur profession au niveau du secret et de la transgression, ont bien le sentiment de détenir un certain « pouvoir » à travers la manipulation des excréments de tous, qui représentent « une menace de désordre à la fois réelle et symbolique » (Jeanjean 1999 : 79). Les égoutiers du service public municipal n'hésitent pas

d'ailleurs à minimiser leur recours à la technique (dans les discours notamment) pour maintenir une certaine opacité autour de leurs modes de maîtrise de cette matière perturbatrice, et revaloriser par là leur statut professionnel dégradant et dégradé, en s'instaurant comme les garants de l'ordre social et symbolique :

« Leur pouvoir, tel qu'ils l'envisagent et l'entretiennent, n'est pas seulement un pouvoir sur la matière mais bien un pouvoir sur les gens, et un contrepouvoir. Les égoutiers interviennent sur des affects en même temps qu'ils agissent sur les conduites et les bouchons. Lorsqu'ils qualifient les eaux usées, les regardent, les touchent, les respirent et les chassent, ils inquiètent les individus présents, menacent ce qu'Erving Goffman nomme leur "façade", ou les rassurent. Entre ces matières détachées des corps et les individus, des liens continuent d'exister. Les égoutiers le savent et en jouent. Lorsque les eaux usées ressurgissent, l'émotion est forte et il n'est finalement pas étonnant d'observer alors des pratiques qui évoquent la magie » (1999 : 81).

Les égoutiers municipaux travaillent à maintenir en ordre et à préserver l'organisation du territoire communal, en participant à la délimitation de ses frontières internes et externes, et ont par-là à travers les directives qu'ils doivent appliquer dans la gestion des boues urbaines, le sentiment d'être en possession de certains « secrets » du pouvoir public, de connaître la « cuisine » politique locale et ses développements les plus souterrains. L'excrément devient bien alors du point de vue de ces travailleurs du déchet « une matière politique » (1999 : 84). J. Bouju (2002, 2004, 2009) quant à lui discerne, derrière les pratiques de dépôt de déchets des citoyens de Bobo-Dioulasso dans les espaces collectifs urbains, une véritable stratégie de remise en cause de l'action des autorités à la tête de la ville, et surtout de dénonciation de leur inaction dans le domaine de l'assainissement et de la gestion des déchets, à la charge d'un service public miné par la désorganisation, les luttes de pouvoir locales et la corruption de ses agents.

Mon approche des modes de perception et de gestion des déchets dans deux villes moyennes du Cameroun se situe dans la lignée des recherches ayant pu être menées sur ce thème en Afrique subsaharienne ; recherches qui, pour la grande majorité, abordent certes directement les rapports entre gestion des déchets et relations de pouvoir, mais le font soit par une approche classique de type symbolique, soit dans une optique développementiste, via une focalisation sur les questions de gouvernance des villes africaines, et dans une moindre mesure de santé publique. Je souhaite proposer ici une autre alternative, permettant de saisir le rôle central des relations de pouvoir dans la gestion domestique et institutionnelle des déchets, et en retour comment celle-ci est révélatrice des conceptions de l'exercice du pouvoir, des rapports de force et des pratiques de domination à différentes échelles, depuis la sphère domestique jusqu'au niveau de la ville, voire de la nation. Ce prisme d'analyse alternatif mobilise une conception fluide du pouvoir, diffuse à travers tout le corps social. Il se focalise aussi, pour saisir les définitions et les modes de gestion des déchets, sur la rencontre (ou au contraire la rupture) entre le corps, la culture matérielle, et les espaces de vie.

« Le grand chef doit être comme le grand tas d'ordures »

« Le grand chef doit être comme le grand tas d'ordures », « *Ardo laato bee jiddere*¹ » : ce proverbe fit irruption à plusieurs reprises dans mes discussions, tantôt à Garoua, tantôt à Maroua, avec des chefs de famille, des chefs de quartier, des théologiens et marabouts musulmans ou encore des agents municipaux, sur les façons de gérer les déchets et de faire respecter celles-ci aux autres². « Courts énoncés exprimant un conseil populaire, une vérité de bon sens ou une constatation empirique et qui est devenu d'usage commun »³, les proverbes professés par des individus dans un contexte social et culturel spécifique peuvent être appréhendés comme autant de « légendes » de leurs pratiques, un accès verbalisé à la norme qui les détermine, permettant de saisir ainsi l'articulation entre geste et langage (Warnier 2009b: 117). C'est en l'occurrence parce que ce proverbe fut spontanément et régulièrement mobilisé par mes interlocuteurs à propos des rapports entre exercice du pouvoir et gestion des déchets qu'il me semble résumer, par un effet de double sens, les liens étroits qui unissent, dans cette partie du globe, celui qui possède une autorité sur un espace social et matériel donné et les déchets qui y sont produits et accumulés ou en sont au contraire évacués, bref qui y circulent.

Un chef hiératique comme un tas d'ordures : une norme du savoir-être chef ou une métaphore de l'échec du pouvoir ?

Double sens en effet, dans la mesure où ce proverbe est l'objet de deux types d'exégèses. La première, et la plus fréquente, formulée essentiellement par des élites politiques municipales, « administratives » (fonctionnaires et élus) comme « traditionnelles » (chefs et notables musulmans d'inspiration peule), avance que « quand on parle du tas d'ordures, on dit que le chef est comme le tas d'ordures, n'importe qui vient et lui lance des mots, il est comme une poubelle, n'importe qui vient jeter sa saleté là. Il ne doit pas se fâcher, il doit accepter, c'est à lui de juger, parce que c'est le chef, il les commande tous. Il est obligé d'accepter, il doit jouer ce rôle »⁴. L'association métaphorique⁵, entre le détenteur du pouvoir et une grande accumulation de déchets vise alors à exprimer l'attitude à adopter par les gouvernants dans les rapports de force avec leurs administrés :

¹ Fulfulde, littéralement « le chef devient comme [de la manière] un tas d'ordures ».

² On le retrouve au demeurant dans de nombreuses langues à travers toute l'Afrique de l'Ouest, par exemple en hausa, « *babba juji ne, kowa ya zo da shaara sai ya zubar* ».

³ Larousse, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/proverbe/64642>, consulté le 6 octobre 2013

⁴ Conseiller municipal, mairie Garoua II (novembre 2008, fr), adjoint au maire, mairie Garoua II, (novembre 2008, fr), haut fonctionnaire, CU Garoua (novembre 2009, fr), *lawan* Fulbère 1 (décembre 2010, flfde), chef de famille fulbe et fils du *janro* de Gada Mahol 6, Maroua (décembre 2009, fr), *laamiido* de Dulo (janvier 2010, fr et wdla).

⁵ Métaphore, « figure d'expression par laquelle on désigne une entité conceptuelle au moyen d'un terme qui, en langue, en signifie une autre en vertu d'une analogie entre les deux entités rapprochées et finalement fondues » (CNRTL, <http://www.cnrtl.fr/definition/m%C3%A9taphore>, consulté le 28 octobre 2013). A noter que pour Jakobson, l'expression métaphorique d'un terme par un autre est fondée sur une relation d'analogie ou de similarité (1963 :61). Or, c'est bien une relation de similarité ou d'analogie, au sens de « rapport de ressemblance, d'identité partielle entre des réalités différentes préalablement soumises à comparaison » (CNRTL, <http://www.cnrtl.fr/definition/analogie>, consulté le 28 octobre 2013) entre le chef et un tas d'ordures, que propose la première exégèse de notre proverbe.

la patience, voire le flegme, mais aussi la sagesse et l'ouverture face à la violence, l'agressivité et l'insulte. Ce proverbe énonce donc une norme du « savoir être chef », aussi bien dans sa fratrie, en tant qu'ainé, ou dans son foyer, comme chef de famille et *babba saare* (« père de la concession », flfide), qu'à l'échelle de son quartier, de son arrondissement, de sa ville, ou autrefois d'un royaume ou d'une cité-état¹. Mais cette injonction métaphorique à se comporter comme un grand tas d'ordures n'est pas aussi sans faire écho, pour l'observateur, à la posture hiératique et à l'immobilisme des pouvoirs publics municipaux (et nationaux) tels qu'ils sont décriés par les populations citadines de nombreux pays africains, à commencer par le Cameroun. Il est tentant alors de voir dans ce proverbe une évocation cynique, quoiqu'involontaire, de la crise de la « gouvernance »² que connaissent les villes africaines depuis le début des années 1980, et dont les dysfonctionnements du service public de gestion des déchets sont vus comme révélateurs.

C'est aussi le prisme d'analyse choisi par un certain nombre de chercheurs, on l'a vu, pour aborder les modes de gestion privés et institutionnels des déchets dans plusieurs villes du continent comme une « arène éminemment politique » (Bouju 2009a: 125), notamment dans le cadre d'une anthropologie politique des rapports entre les différents acteurs de ce domaine particulier de la gestion urbaine, incluse plus largement dans les champs des études à la fois pour et sur le développement (Olivier de Sardan 2002, Bouju et Ouattara 2002, Bouju 2004, Bouju 2009a, Bouju 2009b, Van Der Geest et Obirih-Opareh 2009). Ces études, qui rejoignent celles de quelques politologues et géographes de l'urbain en Afrique, mettent ainsi en lumière différents phénomènes afférents à ce domaine de la gestion municipale en faillite : la diversification de ses acteurs, dont l'intervention toujours plus importante des groupements associatifs, sous l'impulsion des agences de développement internationales, avec pour corollaire l'éclatement de ce secteur public et sa constitution en espace de concurrence plutôt que de collaboration (Dorier-Apprill et al. 2002, Dorier-Apprill et Meynet 2005, Mérino 2010), ou encore le passage d'une privatisation « informelle » à sa privatisation « formelle » (Van Der Geest 1998: , Bouju et Ouattara 2002, Dorier-Apprill 2002, Dorier-Apprill et Meynet 2005, Mérino 2010, 2002b). Ils constatent également la requalification du rôle qu'y joue l'Etat, plus unique fournisseur via des pratiques de sous-traitance et de délégation de service, et enfin le positionnement paradoxal des différentes instances politiques locales (Communauté Urbaine, mairies d'arrondissement, etc.), censées avoir gagné de l'importance et une certaine marge de manœuvre avec les politiques de démocratisation et plus récemment de décentralisation, mais qui de ce même fait se retrouvent en concurrence entre elles et avec les nombreux autres acteurs du secteur de la gestion des déchets, sur lesquels elles n'ont pas toujours la main (Quenot 2007, 2010). Tous ces auteurs constatent finalement, particulièrement au sein de cette sphère de compétence de l'autorité municipale, une abolition de la frontière entre privé et public, du fait de la multiplication des acteurs de la gestion publique des déchets mais aussi du caractère même de cette problématique, initialement intime mais nécessairement construite en

¹ Au sens de « polittie urbaine », qui « combine des institutions politiques et une organisation territoriale et résidentielle qui fait référence à la ville mais ne s'y réduit pas » (Holder et Peatrik 2004: 9). Dans le cas des royaumes tchadiques du Diamaré, puis surtout des lamidats peuls considérés ici, on peut même parler dans une certaine mesure de « cités-royaumes », « où l'existence même de la cité découle de la présence d'un monarque et d'un principe dynastique, mais aussi du fait que la royauté ne peut se constituer sans une cité » (ibid : 27). Voir aussi sur ce concept de « cité-Etat » Holder (2001) et Glassner (2004)

² Selon la définition non normative et exploratoire proposée par G. Blundo et P. Y. Lemeur , « *a set of regulations emerging out of repeated interaction between actors and institutions* », point de départ d'une approche ethnographique des théories et des pratiques locales, emic, de la « gouvernance », soit de la participation, de la responsabilité, du public, du service et de l'Etat, de la richesse, de la justice ou encore de la politique (2009: 6-7).

problème public, dès qu'il s'agit de gérer les déchets de tous à l'échelle de la ville (Van der Geest 1998, 2002a).

L'étude de ce service public et de ses défaillances devient alors le cadre d'un questionnement sur les conceptions et les usages locaux de l'« espace public », non seulement au sens purement spatial du terme comme un espace partagé, objet de conflits d'autorités et de frictions dans sa définition et ses usages, son appropriation ou au contraire son abandon (Blundo 2009 : 114), mais aussi au sens plus politique d'arène, de « lieu d'assemblée où se discutent les affaires communes » (Holder et Peatrik 2004 : 22)¹. En tant qu'arène, à la fois sociale et spatiale, l'espace public investi, ou pas, par la gestion des déchets, apparaît alors dans le même temps objet et lieu récurrent de polémiques et d'affrontements entre des autorités concurrentes et des visions parfois contradictoires de l'administration d'un espace et de son entretien. Cet aspect de l'administration municipale de l'espace public se révèle être un thème central des débats et des échanges locaux. Mais il connaît aussi une traduction concrète par le geste de celui qui jette ses déchets sur un espace ou au contraire le nettoie pour se l'approprier, contester l'autorité qui l'administre, ou encore tout simplement parce qu'il ne lui reconnaît justement aucune appropriation ni autorité de tutelle.

Cette première grille de lecture politique est donc indispensable pour aborder le service public de gestion des déchets à Garoua et Maroua, particulièrement dans le contexte de crise qui est le sien à partir des années 1980 jusqu'à la fin des années 2000. Mais il paraît aussi nécessaire, à la lumière de la seconde exégèse de notre proverbe, d'y associer une autre grille d'analyse focalisée sur les rapports entre corps, culture matérielle et espace de vie, et mobilisant une conception plus diffuse du pouvoir. Celle-ci permet d'aller plus loin dans la compréhension des modalités de définition et de manipulation de l'ordure, et de leur rôle dans les relations de pouvoir dans le contexte citadin nord-camerounais.

Un chef puissant comme un tas d'ordures : la subjectivation par la gestion des déchets

La seconde exégèse de la sentence « le grand chef doit être comme le grand tas d'ordures » se veut selon mes interlocuteurs ressortir d'un registre dit plus « profond », « caché », ésotérique. Elle émane de fait majoritairement d'hommes de religion, théologiens musulmans comme marabouts, et peut se résumer à cette idée :

« Quand on dit que "le grand chef doit être comme le grand tas d'ordures", ce n'est pas seulement une affaire de patience, c'est une couverture, en fait c'est qu'il doit aussi être fort comme le grand tas d'ordures. Mais les gens ne connaissent pas ces choses-là, c'est caché ». (Malla Umaru, marabout hausa, Garoua [novembre 2010, flfde])

¹ Au sens habermassien du terme, même si les anthropologues et sociologues ayant travaillé sur les « parlements de la rue » en Afrique subsaharienne reconnaissent la nécessité d'adapter cette approche classique aux contextes urbains africains. En repartant de la proposition initiale d'Habermas que « les pratiques de discussion et de sociabilité renferment des représentations de l'ordre politique et social », certains d'entre eux utilisent ainsi ce concept plutôt pour appréhender « une « mosaïque », composée de multiples sphères de discussion qui sont chacune le creuset de règles relativement stabilisées » (Banegas, Brisset-Foucault et Cutolo 2012: 10).

Cette seconde lecture apporte deux nouveaux éléments à la compréhension des rapports liant exercice du pouvoir et gestion des déchets dans les villes du nord du Cameroun. D'abord la notion de « force » (*baandé* en fulfulde, *gogong* en guiziga) entendue ici au sens d'énergie ou de puissance, qui est attribuée, dans les religions locales du Diamaré comme dans le registre ésotérique musulman, à une grande variété de restes accumulés en importante quantité, depuis longtemps, en un monticule désigné d'un terme spécifique dans la plupart des langues locales (*jiddere* en fulfulde, *kitikil* en guiziga, ou encore *voirie* ou *poubelle* en français local) ; « force » que le chef devrait donc également posséder. Pour spécifier la nature et l'intensité de cette « force » inhérente à un grand tas d'ordures, certains de mes interlocuteurs ont pu aussi inverser leur proposition : « Le grand tas d'ordures c'est une grande chose, c'est un grand secret, c'est comme un grand chef [*bana laamiido*] » (*Moodibbo* Sadou, Maroua [janvier 2010, flfde]). Ensuite, cette seconde exégèse laisse entendre que la relation entre un chef et un grand tas d'ordures, qui se joue donc en termes de « force », est aussi pensée sur un mode consubstantiel ou synecdochique¹ : « le grand tas d'ordures, ça participe du pouvoir [*laamu*, flfde] et du prestige [*daraja*, flfde] » (ibid). Elle éclaire ainsi le sens d'une autre formulation de ce proverbe, « *mawdo dum jiddere* » (flfde), littéralement « le grand [celui qui est puissant] est le tas d'ordures ».

Il semble ainsi se jouer à Garoua et Maroua un rapport non seulement métaphorique, mais aussi véritablement physique, entre les déchets, notamment leurs accumulations en grands tas, et les détenteurs d'une autorité sur un espace spécifique. Pour être analysé et décrypté, le déploiement de ce rapport entre tas d'ordures et exercice du pouvoir peut être resitué dans un processus particulier de définition des individus comme « sujets », théorisé par M. Foucault à travers le concept de « subjectivation ». Sans avoir pris soin d'en fournir une définition canonique, le philosophe attribue au fil de ses différents écrits deux dimensions à ce processus : d'une part la construction de l'individu, dans ses relations avec les autres, comme entité propre, possédant une identité, des désirs, une connaissance de soi et un contrôle sur soi, et d'autre part sa définition comme individu agissant dans sa soumission à une autorité souveraine, soit comme « sujet » de celle-ci. Ces deux dimensions sont intrinsèquement mêlées dans le processus de « subjectivation », dans la mesure où devenir un « sujet » à part entière, c'est agir à la fois sur soi, mais aussi sur les autres et leurs propres actions, et être soi-même soumis à certaines injonctions extérieures. Ce sont finalement ces actions sur les actions des autres qui définissent l'espace social sur lequel s'applique une autorité (Warnier 2001: 10-11, 2009c: 418, Blundo et Le Meur 2009: 11).

Pour M. Foucault, ce processus à deux dimensions passe particulièrement par un travail sur le corps des individus : « Mais le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes » (1975: 34). Ce travail s'opère via des « techniques du corps » (Mauss 1936), soit des « techniques de soi », entendues comme « les procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et ceci grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi et de connaissance de soi par soi » (Foucault 1989: 134), et des « technologies politiques des individus », soit des techniques de domination opérées sur les autres, notamment par les institutions. Ces « techniques du corps » et ces technologies politiques synthétisent ainsi les deux

¹ Figure de style que je préférerai ici, pour son caractère inclusif, à la métonymie, qui souligne plutôt la contiguïté (Détrie 2006: , voir aussi <http://www.cnrtl.fr/definition/synecdoque> et <http://www.cnrtl.fr/definition/m%C3%A9tonymie>, consultés le 08/10/13)

dimensions du processus de subjectivation, et produisent alors ensemble des « gouvernementalités »¹ spécifiques, « historiquement construites, socialement constituées, et qui assujettissent les individus » (Foucault 1988). La notion foucauldienne de « gouvernementalité » permet particulièrement de faire le lien entre l'étude des phénomènes sociaux relevant strictement de la sphère politique, institutionnelle notamment, et ceux ayant les individus pour acteurs, dans leurs interactions dans l'espace public et collectif, mais aussi dans leurs espaces plus intimes, comme la sphère domestique². M. Foucault théorise ainsi le pouvoir comme une substance non pas seulement détenue par un petit nombre de privilégiés au détriment des autres, mais circulant dans toute l'épaisseur du tissu social (Fassin et Memmi 2004: 21). Il ne se possède pas, il s'exerce (Gros 2005: 78), et l'« on est toujours d'une certaine façon gouvernant et gouverné » (Foucault 2004b: 774), quelle que soit la position sociale qu'on occupe.

A la suite de M. Foucault, le collectif de chercheurs « Matières à Penser », réuni autour de l'anthropologue J. P. Warnier, a porté son attention sur le rôle des rapports entre corps et objets dans le cadre de ces processus de subjectivation (Julien et Warnier 1999, Julien, Rosselin et Warnier 2003, Julien et al. 2006). Avec le politologue J.F. Bayart, J.P. Warnier a notamment exploré l'hypothèse selon laquelle « universellement, tous les individus sont appelés à se subjectiver dans les rapports politiques par des mises et démissions en objets » (2004: 11)³. Selon cette perspective, le caractère subjectivant de la rencontre entre le corps d'un individu et sa culture matérielle se joue sur un double mode : celui de l'incorporation des objets et de leur dynamique, via des « conduites sensori-motrices », dans la « synthèse corporelle »⁴ comme autant de « prothèses » en continuité avec le corps, et celui de l'identification⁵ d'un individu avec une culture matérielle spécifique et les éléments qui la composent et qui participent ainsi de la construction de sa double posture de sujet. L'incorporation progressive d'un objet dans la synthèse corporelle d'un individu a pu être illustrée par divers exemples, comme celui de l'apprentissage de la conduite, qui nécessite l'incorporation

¹ « J'appelle "gouvernementalité" la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi » (Foucault 1982).

² Ce pourquoi plusieurs chercheurs préfèrent cette notion à celle de « gouvernance », définie dans le cadre normatif des agences internationales et de développement (Bayart et Warnier 2004, Bayart 2005). D'autres, comme P.Y LeMeur et G. Blundo, préfèrent combiner ces deux notions pour documenter et analyser des politiques, mais aussi et surtout des champs sociaux définis par la production et la délivrance de services publics et collectifs (2009: 11), dans la mesure où ces deux concepts se focalisent plus sur des processus sociaux que sur des structures, et permettent une approche décentrée de l'Etat sans imposer des frontières artificielles entre privé et public, Etat et société, savoir et pouvoir (2009 :9).

³ « Notre propos est de montrer que des choses matérielles très concrètes [...] s'inscrivent dans des processus de subjectivation qui, à tout le moins, constituent le socle des rapports politiques » (Warnier 2004 : 7). Celui-ci a pu ensuite « faire le test » de son « approche praxéologique de la subjectivation politique » à l'échelle d'une étude de cas ethnographique fouillée, celle du royaume Mankon, à l'Ouest du Cameroun (2009b). Il a ainsi construit « un modèle complet de la physiologie politique d'une société donnée, grâce à une approche praxéologique des subjectivations politiques » (2009a : 45), qui lui permet d'analyser le fonctionnement hiérarchique du royaume Mankon et son influence sur la définition, la « subjectivation », de ses sujets, à travers sa culture matérielle et l'incorporation de celle-ci via son animation par les « conduites affectivo-sensori-motrices » quotidiennes, touchant chacun depuis son plus jeune âge.

⁴ « Schéma plastique qui ne se limite pas au corps mais s'étend aux objets » (Julien 1999: 20), concept issue de la psychologie (Head et Holmes 1911, Schilder 1935) et des études cognitives (école de la Gestalt theorie, Piaget 1937, 1948), puis développé par des ergonomistes et des spécialistes de la praxéologie comme outil dans l'étude des « conduites sensori-motrices » (Parlebas 1981).

⁵ « Processus psychologique par lequel un sujet assimile un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci. La personnalité se constitue et se différencie par une série d'identifications » (Laplanche et Pontalis 1967 : 187, cité par Warnier 2009a : 53).

du véhicule : après les embardées et les « calages » des débuts, la voiture devient un véritable prolongement de soi, ce qui permet d'actionner pédales, volant et boîtier à vitesses en même temps, sans les regarder, mais aussi de se faufiler dans des passages étroits ou d'effectuer un créneau dans une place à la taille exacte du véhicule sans érafler celui-ci, ni emboutir les voisins (Warnier 1999a: 9). L'identification quant à elle est certes définie en psychanalyse lorsqu'elle se fait en référence à un autre individu, mais peut tout autant prendre pour objet la culture matérielle que ce dernier a incorporée. J. P. Warnier prend ainsi l'exemple de l'identification progressive d'un enfant à la culture matérielle de son sexe, à travers l'image référentielle de ses parents, qui intervient dans le choix des habits et des jouets, ou la pratique d'un sport ou de certains jeux plutôt que d'autres (Warnier 2009a: 422). Le rapport de chacun avec sa ou ses cultures matérielles se joue alors tout autant dans un processus d'incorporation que d'identification.

Comme étape ultime de la « vie sociale des choses » (Appadurai 1986), mais aussi comme état des substances et résidus tombés des corps¹, le déchet² se situe et se définit également sans conteste dans le cadre de ce double processus de subjectivation, opéré par la rencontre entre corps et objets. Interroger ce processus particulier de subjectivation à partir de la définition et de la gestion des choses déchues permet ainsi de ne plus seulement le considérer sous l'angle de la « mise en objets » des corps, mais aussi de leur « démise en objets » ; soit à partir du mouvement de détachement nécessaire entre soi, son corps et certaines de ses excréments, et les objets qui s'y sont greffés comme autant de « prothèses », pour que ceux-ci puissent être alors être considérés comme des « déchets ». Bien qu'au cœur du projet des membres du collectif « Matières à penser », cet aspect subjectivant du rapport corps/culture matérielle ne paraît pas avoir été véritablement abordé, en dépit de quelques jalons posés par J. P. Warnier lui-même³, mais aussi F. Hoarau (1999a, 1999b, 2009), et dans une certaine mesure A. Jeanjean à propos de l'excrémentiel (1999, 2006). Ce mouvement de détachement qui fonde le statut de « déchet » d'un objet ou de substances corporelles, se situe pourtant au cœur de la subjectivation des individus, non seulement parce qu'il est le pendant obligé du rapprochement entre corps et objets, mais aussi parce qu'il signe parfois, mais pas toujours, un processus inverse d' « excorporation »⁴ et de « désidentification » concomitant d'avec sa culture matérielle.

¹ Sang et sperme, excréments et urines, et toutes les scories quotidiennes du corps humain, sueur, salive, ongles, cheveux, poils, etc.

² Etymologiquement, « déchet » vient de « déchoir », « tomber à un rang, à un état inférieur », du latin « *cadere* », « tomber » (Larousse 2005, et CNRTL, <http://www.cnrtl.fr/etymologie/d%C3%A9choir>, consulté le 2 janvier 2012). Sans ignorer la connotation de saleté et de dégoût attachée aux termes « ordure » (<http://www.cnrtl.fr/etymologie/ordure>, consulté le 12 octobre 2013) et « immondice » (<http://www.cnrtl.fr/definition/immondice>, consulté le 1^{er} septembre 2014), ceux-ci pourront aussi être employés ici, par commodité de langage, comme synonyme strict de « déchet ».

³ J. P. Warnier préfère se référer aux analyses de M. Thompson (1979) du rapport au déchet en termes de « contrôle social de la valeur » (Warnier 1999b : 156). Dans son ethnographie de la société camerounaise mankon, il ne mentionne pas non plus le devenir des objets « déchus », ni n'évoque le traitement que subissent les excréments des individus. S'il analyse en revanche avec précision le sort de certaines excréments corporelles du monarque mankon, et dans une moindre mesure de ses sujets, comme la salive ou le sperme, ce n'est évidemment pas en les considérant comme des « déchets », puisqu'elles sont au contraire très investies en valeur, servant la fonction noble de transmettre les forces vitales des anciens défunts, dont le roi est le réceptacle, le « roi-pot », pour toute la communauté (2009a : 17). Il mentionne enfin très rapidement la question de la gestion des excréments royaux, mais ce n'est que pour introduire une réflexion où la notion de « déchet » est déplacée sur les individus indésirables dans le royaume mankon, et donc expulsés par le roi : sorciers, criminels, esclaves, mauvais sorts (2009a : 201-202).

⁴ Que je préférerais à « désincorporation », non seulement pour faciliter la prononciation du terme, mais aussi parce que la préposition « ex » souligne mieux la dynamique d' « ex »pulsion hors de la « synthèse corporelle ». La définition du

En témoigne notre fameux proverbe, où le rapport préconisé entre le détenteur de l'autorité et un tas d'ordures n'est pas de l'ordre du détachement, mais bien plutôt de la relation métaphorique, donc de l'identification, et du rapprochement consubstantiel ou synecdochique, donc de l'incorporation. Les modes actuels de définition et de manipulation des déchets au nord du Cameroun sont ainsi le résultat d'une accumulation de régimes de gouvernementalité par les déchets, développés successivement depuis la fondation des deux villes. Certains valorisent l'incorporation et l'identification du détenteur du pouvoir avec les artefacts et les substances détachées des corps, donc déchus, surtout lorsqu'ils sont accumulés en quantité, pour en faire à la fois les instruments et les emblèmes de sa domination. D'autres de ces régimes préconisent au contraire des « techniques de soi » et des « technologies politiques » visant à l'excorporation et à la désidentification radicales d'avec ses déchets, sans qu'il soit toujours possible pour tous d'opérer ces deux mouvements, et aux autorités en place de les imposer à leurs administrés, en dépit du détachement effectif (par évacuation par exemple) d'avec les objets et les substances issus de soi, voire de « chez soi ».

Une généalogie de la gouvernementalité par l'ordure

On peut distinguer schématiquement cinq grands régimes, oscillant entre identification/désidentification et incorporation/excorporation, qui déterminent actuellement la « démise en objets » (et la perte de substances) des corps dans les villes de Garoua et Maroua et son caractère subjectivant. Ceux-ci se sont développés et empilés, sans nécessairement se contredire, entre le XVIII^e siècle environ et nos jours. Il ne s'agit pas tant ici de faire l'histoire de ce phénomène, que de retracer à partir des récits et des pratiques du présent la mise en place successive de ces différents régimes de gouvernementalité par la « démise en objets », soit la définition et la gestion privée et publique des déchets. C'est pourquoi l'émergence et l'empilement successif de ces cinq grands régimes serviront de trame à mon exposé.

En tant qu'anthropologue, inscrite dans la synchronie et réduite à la co-présence avec mes interlocuteurs, je n'ai pu évidemment percevoir cette évolution qu'à travers leurs discours et leurs pratiques dans le présent. Comme le soulignent M. Heintz et I. Rivoal, j'ai du « emprunter des méthodes aux autres sciences sociales afin d'intégrer la dimension diachronique dans [m]on analyse du présent en collectant traces et récits d'un passé jamais directement observé » et « combiner des données n'ayant pas le même statut empirique afin de proposer une interprétation de la réalité sociale qui ne pêche pas par « présentisme » » [Hartog 2002] » (2014: 389). Il est aussi admis aujourd'hui en anthropologie que les repères temporels et les façons de produire et de mobiliser la mémoire ne sont pas les mêmes d'une société et d'une époque, voire d'un individu, à l'autre, et que les récits qui sont fournis au chercheur dans le présent par ses interlocuteurs sont tributaires de recompositions, d'emphases et d'oblitérations réalisées au moment de leur énonciation. Comment dès lors composer avec la profondeur historique des discours que je pus recueillir auprès de mes interlocuteurs nord-camerounais à propos de la définition et des modes de gestion des déchets par les individus et par le pouvoir ? Quelle place accorder à la valorisation par nombre d'entre eux de certaines conduites (la réalisation de grands tas d'ordures dans les chefferies tchadiques ou au

terme « excorporation » proposée ici est évidemment à distinguer de celle théorisée par J. Fiske (1989) à propos de la production de la culture populaire par des groupes subordonnés à partir des ressources proposées par le système dominant.

contraire la dissimulation des déchets au sein des concessions) et de certaines normes (l'Islam et le code de conduite peul) anciennes, voire passées, à leur dénonciation de certaines ruptures et « crises » dans les comportements individuels et la gestion municipale des déchets (particulièrement à partir des années 1980) ou au contraire à leur mutisme concernant certaines périodes (la colonisation), présentées par ailleurs dans les travaux des spécialistes comme un tournant fondamental et un bouleversement global et brutal des sociétés africaines ? Se pose ici la question du « choix », individuel et collectif, permanent ou momentané, dans la représentation des événements passés, entre une mémoire intégrant la discontinuité et le changement ou inscrite au contraire dans la continuité, « gommant dans la trame de[s] vie la rupture qui affecte la communauté politique ou sociale à laquelle [on] apparten[t] » (Heintz et Rivoal 2014 : 391). J'ai eu le souci de prendre en compte, autant que faire se peut, cette problématique de la mémoire pour appréhender dans le présent les discours et les pratiques concernant les déchets, inscrits dans et déterminés par les relations de pouvoir, à la fois tributaires et mobilisant ouvertement des éléments et des événements du passé dans ce domaine.

C'est en ce sens que j'emploie ici les notions de « régimes » et de « registres », qui se seraient successivement mis en place pour définir ce qu'est aujourd'hui la « démise en objets », soit la définition et la gestion des déchets, telle que j'ai pu l'observer et l'évoquer avec les citoyens et les acteurs institutionnels de l'assainissement à Garoua et Maroua entre 2007 et 2011. La prise en compte de la diachronie de ce phénomène dans mon analyse se veut ainsi moins historique que généalogique ou archéologique (Foucault 1966, 1971, Revel 2002: 37-38). Elle ne prétend pas rendre compte de l'histoire, dans sa linéarité, de l'intrication entre relations de pouvoir et manipulation des déchets, mais elle part plutôt du présent pour y déceler les traces de l'émergence, parfois successivement, parfois simultanément, de différentes façons de penser et de manipuler, individuellement et collectivement, les excréments corporels, les objets déchus et les résidus des activités quotidiennes, toujours intimement liées à l'exercice du pouvoir, sur soi et sur les autres. « Si je fais cela, c'est dans le but de savoir ce que nous sommes aujourd'hui », disait M. Foucault à propos de ses archéologies des conditions d'émergence, à différentes époques, des discours de savoir dans plusieurs domaines (la clinique, 1963, les sciences humaines, 1966, le savoir en général, 1969) (cité par Revel 2002 : 7). Si j'ai choisi ici de parler de la mise en place de « régimes » successifs dans la gouvernementalité par les déchets, ou par la « démise en objets », développée à Garoua et Maroua depuis le XVIII^e siècle, c'est bien dans le but de savoir comment aujourd'hui on se gouverne soi et on gouverne les autres, en mobilisant les déchets et les tas d'ordures.

Aussi loin que les témoignages contemporains font référence, soit à l'époque des grandes chefferies tchadiques du Diamaré préexistantes, entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, à la fondation de Maroua, le détachement des objets et des excréments des corps de leurs sujets, mais aussi et surtout de leurs souverains, se serait pensé alors sur le mode d'une incorporation et d'une identification valorisées de ces derniers avec de grands tas d'ordures composés des déchets sortis de leur concession, mais aussi de ceux de leurs notables, alliés, vassaux et sujets. Ces grands et anciens monticules d'ordures sont dans ce cadre conçus et travaillés comme des instruments puissants, donc dangereux, du pouvoir. Les détenteurs successifs de l'autorité vont être associés à ces grands tas d'ordures métaphoriquement (donc identifiés) et physiquement (donc vont les incorporer), dans l'optique aussi bien d'asseoir leur règne que de protéger le royaume contre les agressions extérieures comme les dissensions internes, notamment à l'aide des « forces » émanant des grands tas d'ordures. Cette appropriation des grandes accumulations de déchets comme apanage exclusif des chefs a pour corollaire l'incorporation et la désidentification nécessaires des individus lambda d'avec leurs déchets, pour les offrir à leurs souverains en signe d'allégeance.

Au tournant du XIXe siècle, les conquérants peuls musulmans et fondateurs des cités-états de Garoua et Maroua renversent la perspective du processus de subjectivation par la « démise en objets » des corps, en introduisant des normes, identitaires et statutaires (le code de conduite peul, *pulaaku*) et religieuses (l'Islam), qui prônent au contraire la désidentification et l'excorporation d'avec les déchets issus des concessions et les substances tombées des corps. Dans le contexte citadin naissant, la propreté rigoureuse des habitations et des individus est obtenue par la dissimulation des déchets domestiques comme des excréments corporels dans l'intimité de l'habitation. Ce procédé traduit de fait une incapacité à se détacher radicalement des objets qui ont été incorporés et des déchets du corps, du point de vue métaphorique (mes déchets représentent mon train de vie) comme synecdochique (mes déchets portent mon essence, et peuvent donc être récupérés à des fins d'envoûtement, mais sont aussi vecteurs de souillure, surtout s'ils sont d'origine uro-ano-génitales). Suivant cette logique, la capacité à dissimuler ses déchets domestiques et corporels, comme ses moindres manifestations biologiques et émotionnelles, est posée par les élites politiques et religieuses islamo-peules comme un signe de distinction (de « race », de rang, de religion). Celle-ci joue alors un rôle important dans l'argumentaire justifiant un nouvel ordre social, politique et économique très fortement hiérarchisé, fondé sur l'esclavage des populations locales non peules et non islamisées et dont les grandes familles citadines fulbe et leurs alliés musulmans occupent le sommet. Néanmoins parallèlement, dans le secret des concessions et les discours ésotériques des experts en magico-religieux (marabouts et théologiens), une certaine forme d'incorporation avec ses déchets et ceux des membres de sa maisonnée, accumulés en quantité dans une vaste fosse ou une case spécifique, est valorisée par les mêmes « puissants » peuls et musulmans, pour obtenir pouvoir et richesse par l'entremise des « forces » résidant et émanant de ces grands et anciens dépotoirs privés.

Dans un troisième temps, l'instauration d'une administration coloniale allemande puis française sur le Cameroun, durant la première moitié du XXe siècle, introduit progressivement à Garoua et Maroua de nouvelles « technologies politiques des individus » et de nouvelles « techniques de soi » en matière de « démise en objets » des corps, soit de production et de manipulation des déchets. Si les injonctions à la désidentification et à l'excorporation sont renforcées encore par les autorités municipales coloniales, celles-ci préconisent désormais pour ce faire non plus la dissimulation, mais bien plutôt la mise à distance des espaces de vie, selon la logique hygiéniste biomédicale identifiant les déchets comme des vecteurs d'agents pathogènes. Contradictoire avec la dissimulation valorisée par les élites islamo-peules, l'évacuation des déchets domestiques hors des concessions dans l'espace public devient néanmoins rapidement obligatoire pour tous, et surtout inévitable alors que le bâti urbain se densifie et que la population citadine augmente. L'instauration de dépotoirs « officiels » devant les chefferies de quartier est cependant l'occasion d'un nouveau mouvement d'identification positive des chefs avec les déchets de leurs administrés, comme signe cette fois de leur capacité à imposer des « techniques de soi » spécifiques sur ceux-ci dans l'espace qu'ils administrent. Les moyens économiques des municipalités dans les premières années de l'Indépendance, notamment à Garoua, ville de naissance du président A. Ahidjo, viendront appuyer l'évacuation hors des concessions et la mise à distance des déchets domestiques par l'introduction de dispositifs techniques les facilitant (bennes à ordures et système de collecte municipal). Néanmoins, leur inégale répartition dans chacune des villes renforce encore l'ancienne distinction entre les individus ayant la capacité de suivre le registre dominant en matière de « démise en objets », en l'occurrence toujours les élites islamo-peules du centre-ville, et ceux qui n'y parviennent pas et témoignent ainsi d'une nature inférieure, soit les descendants de serviles et

plus largement les catégories citadines populaires non peules et non musulmanes¹, souvent situées en périphérie de l'espace urbain.

A partir des années 1980, la « poubellisation » de Garoua et Maroua, dans le cadre plus large de la crise économique et politique que connaît alors le Cameroun, peut être lue comme le résultat de l'échec de la subjectivation via la « démise en objets », des citadins comme des détenteurs du pouvoir : l'invasion des espaces publics par les ordures, qui ne sont plus que sporadiquement collectées par un service municipal défaillant, signe l'incapacité, dans ce contexte de crise, des individus comme de ceux qui les gouvernent à s'imposer et à imposer les « techniques de soi » et les « technologies politiques » visant à la mise à distance des déchets des espaces de vie, et permettant la désidentification et l'excorporation d'avec ceux-ci toujours préconisées. Le développement de nombreux grands tas d'ordures dans tous les espaces collectifs des deux villes est alors pour les citadins le signe de la faillite des pouvoirs publics locaux, mais aussi nationaux, et celui, pour les citadins mais aussi pour les agents municipaux, de l'incapacité des Autres (les voisins, les chrétiens, les ruraux installés récemment en ville, les « sudistes », les étrangers –Nigériens, Tchadiens-, les plus pauvres, etc.) à s'appliquer les « bonnes » pratiques en matière de détachement de soi, et d'évacuation de sa maisonnée, des déchets domestiques et corporels. Cette identification négative aux tas d'ordures comme assignation d'une altérité discriminée se double alors aussi d'un recours accru au dépôt de déchets comme instrument d'agression, ou du moins comme objet de frictions, dans les conflits vicinaux. L'accumulation des déchets dans les espaces publics citadins provoque en outre un sentiment largement partagé d'angoisse due à la confrontation quotidienne avec des objets et des substances déçus, dont la norme prône la désidentification et l'excorporation par la mise à distance, mais qui s'avèrent concrètement impossibles : angoisses sanitaires, mais aussi vis-à-vis des risques de souillure et de récupération à des fins sorcières, et enfin concernant les « forces » inhérentes aux accumulations de déchets, qu'aucune autorité n'est plus alors en mesure d'encadrer. La multiplication des grands dépotoirs dans l'espace public, donc accessibles à tous, conduit aussi au développement à la même période de nouvelles pratiques ésotériques visant à instrumentaliser, avec tous les risques que cela comporte (la folie notamment), les « forces » résidant dans les déchets, à des fins personnelles d'enrichissement et d'acquisition de pouvoir. Cette phase de crise de la gouvernementalité par l'ordure à Maroua et Garoua conduit finalement à une identification globale, involontaire et subie, de la ville elle-même à un grand dépotoir, une « ville-poubelle », à laquelle tous ses acteurs et ses habitants sont, bien malgré eux, identifiés et surtout incorporés.

Enfin, l'envoi en 2008 d'une société de collecte privée par l'Etat camerounais, en contrat avec les municipalités de Garoua et Maroua, facilite la désidentification et l'excorporation des citadins d'avec leurs déchets par l'évacuation et la mise à distance, désormais établies comme norme du « savoir habiter » citadin, en introduisant un nouveau système technique de collecte (benne puis collecte « porte-à-porte » et création d'une décharge municipale en périphérie). Paradoxalement, ce système dit « moderne et scientifique » produit aussi un nouveau mouvement d'identification positive des détenteurs de l'autorité, ou de ceux qui y aspirent, non plus comme par le passé aux accumulations de déchets, mais cette fois à leurs contenants, à savoir les poubelles et les bennes disposées par la société de collecte. En miroir, les habitants et les autorités des quartiers populaires qui n'ont toujours pas accès à ce nouveau dispositif, souffrent plus que jamais d'un sentiment d'abandon et de discrimination par les détenteurs du pouvoir sur les deux villes, abandon

¹ Qui affluent particulièrement en ville à cette période dans le cadre d'un exode rural important et de mouvements de migrations intenses dans le bassin du lac Tchad (Nigeria, Tchad, Centrafrique)

matérialisé par les grands dépotoirs qui persistent encore dans leurs rues, et auxquels ils se sentent négativement identifiés et dans une certaine mesure toujours incorporés, comme autrefois tous les citoyens dans la « ville-poubelle ». Finalement, l'enlèvement des bennes et le développement d'un nouveau système dit de « collecte porte à porte », en même temps qu'il nécessite le recrutement d'un contingent important d'employés et contribue ainsi à revaloriser le travail de l'ordure dans un bassin d'emploi sinistré, réanime temporairement les anciennes angoisses des citoyens, surtout dans les milieux islamo-peuls, dues à l'impossibilité d'excorporer et de se désidentifier complètement de ses déchets et de ceux de sa concession. Il conduit même pour certains foyers à un retour aux anciennes pratiques de dissimulation au sein des habitations. Ceci, comme l'adaptation des discours et des pratiques ayant trait aux « forces » émanant et résidant dans les grands dépotoirs au nouveau système de collecte, souligne à quel point les dernières innovations techniques n'atténuent pas le caractère subjectivant de la « démise en objets » dans ces sociétés citadines nord-camerounaises, résultat d'un empilement dans le temps long de différents régimes, prônant pour certains l'identification et l'incorporation, et pour d'autres l'excorporation et la désidentification d'avec les déchets.

La lecture de ce qui va suivre pourra donner l'image d'un éventail de normes et d'injonctions, réalisées par de multiples « techniques de soi » et technologies politiques imposées aux individus, allant en s'élargissant et en se complexifiant au fil du temps, jusqu'à conduire à une crise de la subjectivation par l'ordure dans les années 1980, avant l'arrivée d'un nouveau système municipal de gestion des déchets, qui réactive paradoxalement les anciennes injonctions à l'identification avec ses ordures et celles de ceux qu'on dirige. Cette image est le fruit de ce phénomène d'empilement, dans le temps long, de différents registres, d'« évolution inclusive » plus précisément (Bonnet 2003 : 13), à partir de principes et de normes définis entre le XVI^e et le XVIII^e siècle et qui demeurent jusqu'à aujourd'hui le substrat de ce processus subjectivant de « démise en objets »¹. Mais ce sentiment de complexification dérive aussi de l'approche ethnographique en elle-même, qui donne accès simultanément à un plus grand éventail de postures et de discours dans le contexte contemporain, soit à la multiplicité des injonctions auxquelles les individus sont soumis, selon les différentes autorités et leur échelle spatiale de domination considérée, et qu'il s'agit dès lors de distinguer.

Les accumulations de déchets, au cœur d'un dispositif de pouvoir

L'analyse de ces cinq grands régimes, émergeant de la généalogie de la subjectivation par la « démise en objets » des corps dans ces deux villes du nord du Cameroun, souligne que les déchets, et particulièrement leurs accumulations, paraissent toujours conçus et manipulés en termes d'opposition dedans/dehors (donc occultation/ostentation) mais aussi en termes de contenant/contenu. Selon les périodes et le régime dominant alors, les tas d'ordures peuvent aussi bien être contenus (dans des fosses au cœur des concessions, dans des bennes à ordures, dans des poubelles) que des contenants (dans lesquels on enterre un certain nombre de choses, mais qui

¹ Sans qu'il s'agisse pour autant de considérer les sociétés urbaines nord camerounaises comme déterminées exclusivement, notamment dans leurs conceptions et modes de gestion des déchets, par un passé précolonial vierge de toutes influences extérieures, et qui se serait transmis « intact » jusqu'à nos jours via une supposée « tradition », selon l'idéologie scientifique « culturaliste traditionaliste africaniste » dénoncée si justement par J.P. Olivier de Sardan (2010).

contiennent aussi des « forces » spécifiques, voire tous les citadins lorsque ceux-ci se retrouvent captifs de la « ville-poubelle ». Ce prisme de lecture n'est évidemment pas sans évoquer la « gouvernementalité des récipients » décrite par J. P. Warnier dans le royaume mankon, à l'ouest du Cameroun (2009a)¹. Mais il renvoie aussi à une conception particulière et persistante des grandes accumulations de déchets dans ce contexte spécifique comme des « choses-dieux », objets constitués d'agrégats à la fois uniques et extrêmement composites de matières, de substances et d'artefacts, soit « toujours du multiple fait un, de la diversité condensée », puissants et divins en eux-mêmes puisque concentrant de façon originale tous les composés existants (Bazin 2008: 509)².

Les objets et substances déchus qui composent ces grands tas d'ordures ne sont pas au demeurant considérés eux-mêmes comme inertes car, même s'ils sont les produits de la « démise en objets » des corps ou tombés de ceux-ci, on considère toujours qu'ils portent en eux une part, ou l'essence vitale, des individus qui les ont émis. Cette incapacité chronique à penser la rupture totale (l'excorporation complète) entre les individus et leurs déchets, les dote alors d'une agentivité particulière et distribuée, dans la mesure où ils peuvent aussi bien être perçus comme des vecteurs de souillure (notamment dans le cadre musulman) que comme les supports de pratiques d'envoutement tantôt à destination de leurs propres émetteurs, tantôt à destination d'autres individus. Ainsi, rassemblés en grands tas sur une longue période, ils concentrent cette agentivité multiple pour produire une « présence » particulière, principe agissant qualifié on l'a vu de façon floue de « force », mais identifié aussi parfois sous la forme d'entités invisibles du type esprits des lieux. Cette « présence » se voit dotée d'une volonté propre, quoique versatile, et d'une forme d'autonomie d'action, et c'est justement dans le contrôle et l'accaparement (jusqu'à l'incorporation parfois) de celle-ci que réside un des enjeux du pouvoir. C'est à ce titre encore qu'on a véritablement affaire ici à une forme originale de subjectivation via la manipulation des déchets et de leurs accumulations, puisque l'incapacité chronique à se détacher complètement de ce qui émane de soi, et donc la nécessité de se prémunir pour tout un chacun des « forces » qui en émanent, et de les contrôler pour ceux qui aspirent à l'autorité, induisent nécessairement un « gouvernement de soi » et un « gouvernement des autres » (Foucault 1982-1983).

Il ressort enfin de cette focalisation particulière sur les grands tas d'ordures, exprimée dans notre proverbe, que les accumulations des déchets dans les espaces de vie se situent au centre d'un véritable « dispositif de pouvoir » au sens foucauldien du terme³, mobilisant à la fois des discours (dont des savoirs), mais aussi des institutions et des pratiques pour mieux assujettir (ou subjectiver) des personnes « par des médiations matérielles et corporelles finalisées » (Warnier 2007c : 109). C'est bien parce qu'il y a accumulation, volontaire ou non selon les périodes, d'une grande quantité

¹ Pour comprendre et exposer les mécanismes de la « gouvernementalité subjectivante » à l'œuvre dans le royaume mankon, J. P. Warnier inclue dans son spectre d'analyse « les récipients, les seuils, les maisons, les enceintes, et tous les gestes que l'on fait pour ouvrir, fermer, verser, remplir, franchir, retenir, conserver, projeter, oindre » (2009a : 50), dans une appréhension très large de la culture matérielle locale, et des façons de la concevoir, de la manipuler, et finalement de se « subjectiver » à travers son incorporation. Il identifie de là le récipient, ou le pot, mais aussi la surface, la peau, comme les référentiels matériels de cette « gouvernementalité », qui fait des individus des « sujets-peaux », travaillés et subjectivés pour recevoir sur leur enveloppe corporelle les substances ancestrales bénéfiques concentrées et dispensées par un « roi-pot », subjectivé pour sa part comme un contenant.

² « Il ne s'agit pas tant de figurer l'univers par un concentré de tout ce qui le remplit, que d'y engendrer et d'y réengendrer sans cesse un corps singulier nouveau qui par son unicité même ordonne autour de lui un espace » (Bazin 2008: 509)

³ « Ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref du dit aussi bien que du non-dit [...]. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments » (Foucault 1994 [1977] : 299).

de déchets dans un espace spécifique et sur une durée déterminée, que la manipulation et le contrôle de ces amas d'objets et de substances « démis » des corps apparaissent à la fois comme un outil et un enjeu pour les détenteurs de l'autorité, ou ceux qui y aspirent, sur cette espace et à cet instant donné. Le dispositif est alors non seulement discursif (dans l'expression des normes de gestion de ces accumulations de déchets et de sa capacité à s'y plier et à les faire appliquer par exemple) mais aussi et surtout matériel, puisque par la seule « présence » du dépotoir, mais aussi par ses manifestations (odeurs, nuisibles, déchets volatiles, expansion, microbes, « génies », etc.), il contraint à nouveau les individus à interagir avec lui, à la fois en opérant un travail sur eux-mêmes, mais aussi pour certains en s'emparant de ce dépotoir pour contrôler les autres. On ne se situe plus alors seulement dans la représentation (et parfois l'identification), où les accumulations de déchets, ou au contraire leur élimination stricte, peuvent faire office d'emblèmes d'autorité, mais aussi dans l'instrumentalisation (jusqu'à l'incorporation parfois) des déchets accumulés et de leur agentivité, pour opérer un « travail de soi sur soi », et surtout travailler et maîtriser les autres.

La subjectivation par la « démise en objets » des corps : un processus nécessairement spatial

Ce processus subjectivant de « démise en objets » se joue ainsi dans une temporalité particulière, celle du détachement des objets et excréments d'avec le corps, mais aussi dans un cadre spatial précis, celui de l'accumulation des déchets en des lieux spécifiques à court ou long terme. Il paraît alors nécessaire de reconstituer les différentes étapes, et leur durée, du parcours des déchets depuis le moment où ils se détachent du corps et sont déplacés, parfois dans un mouvement de va et vient, entre le cœur et les marges de la sphère domestique et des espaces publics citadins, puis finalement de la ville, voire autrefois du royaume. À côté de la dimension temporelle de ce processus, qui joue un rôle important notamment dans le caractère durable ou éphémère de certaines accumulations de déchets, sa dimension spatiale s'avère d'autant plus cruciale qu'elle est inhérente à l'accumulation et à l'existence des grands tas d'ordures.

En outre, l'appréhension du double processus de subjectivation des individus non plus par leur « mise en objets », mais plutôt par leur « démise en objets », voire par leur « mise en déchets » (lorsque l'association a un dépotoir, ou à une benne à ordures, est valorisée) a l'avantage de mettre en lumière systématiquement sa dimension spatiale. En effet, si l'on peut se contenter, lorsqu'on étudie l'incorporation et l'identification unilatérale de certains éléments de sa culture matérielle par un individu, de ne considérer que la rencontre entre les objets et le corps, l'analyse du mouvement inverse de détachement, corollaire éventuellement (mais pas toujours) d'un mouvement d'excorporation et de désidentification, nécessite forcément de poser la question : « où sont déposés les objets qui sortent de la synthèse corporelle/les substances qui tombent du corps ? ». L'appréhension de la définition et de la manipulation des déchets comme « démise en objets » oblige alors nécessairement à tenir compte, et à mettre en lumière, le caractère spatial du processus de subjectivation, et de la gouvernementalité qui le détermine, et notamment à quelle échelle elle s'exerce. En effet ce processus, présidant à la création du déchet, se déploie à Garoua et Maroua dans le cadre d'espaces de vie imbriqués les uns dans les autres, et sur lesquels opèrent, mais aussi s'affrontent, différents types d'autorité : l'épouse sur son foyer (sachant que nombre de foyers citadins nord camerounais sont polygames), le chef de famille sur sa concession (sachant que nombre de concessions sont partagées par plusieurs foyers, apparentés ou non), les riverains sur

leur rue, les citadins, le chef de quartier et les conseillers municipaux sur un quartier, les citadins, les mairies d'arrondissement, les chefs de quartier, les agents de la Communauté Urbaine et les délégations ministérielles et représentants de l'Etat sur la ville, etc. Un type particulier de « gouvernementalité » se révèle alors dans la volonté, et la capacité, de celui qui revendique une autorité sur un espace donné (quelle que soit l'échelle), non seulement à s'imposer des « techniques de soi » visant au détachement de soi avec les objets/substances corporelles selon la norme en vigueur à l'époque (préconisant plutôt l'incorporation et l'identification, ou au contraire l'excorporation et la désidentification), mais aussi à imposer ces techniques aux autres, qui résident dans le même espace, et prétendent parfois y instaurer leur propre autorité.

Mon ambition est donc d'exposer ici comment un double processus de subjectivation se révèle, dans la définition et la manipulation des ordures dans les villes du nord du Cameroun, dans la capacité à s'imposer et à imposer aux autres certains modes de détachement d'avec les objets et ce qui émane des corps. Soit une gouvernementalité spécifique associée à un dispositif de pouvoir particulier, au centre duquel se trouvent les tas d'ordures, définie dans le long terme et inscrite dans une série d'espaces emboîtés, sur lesquels l'autorité est disputée.

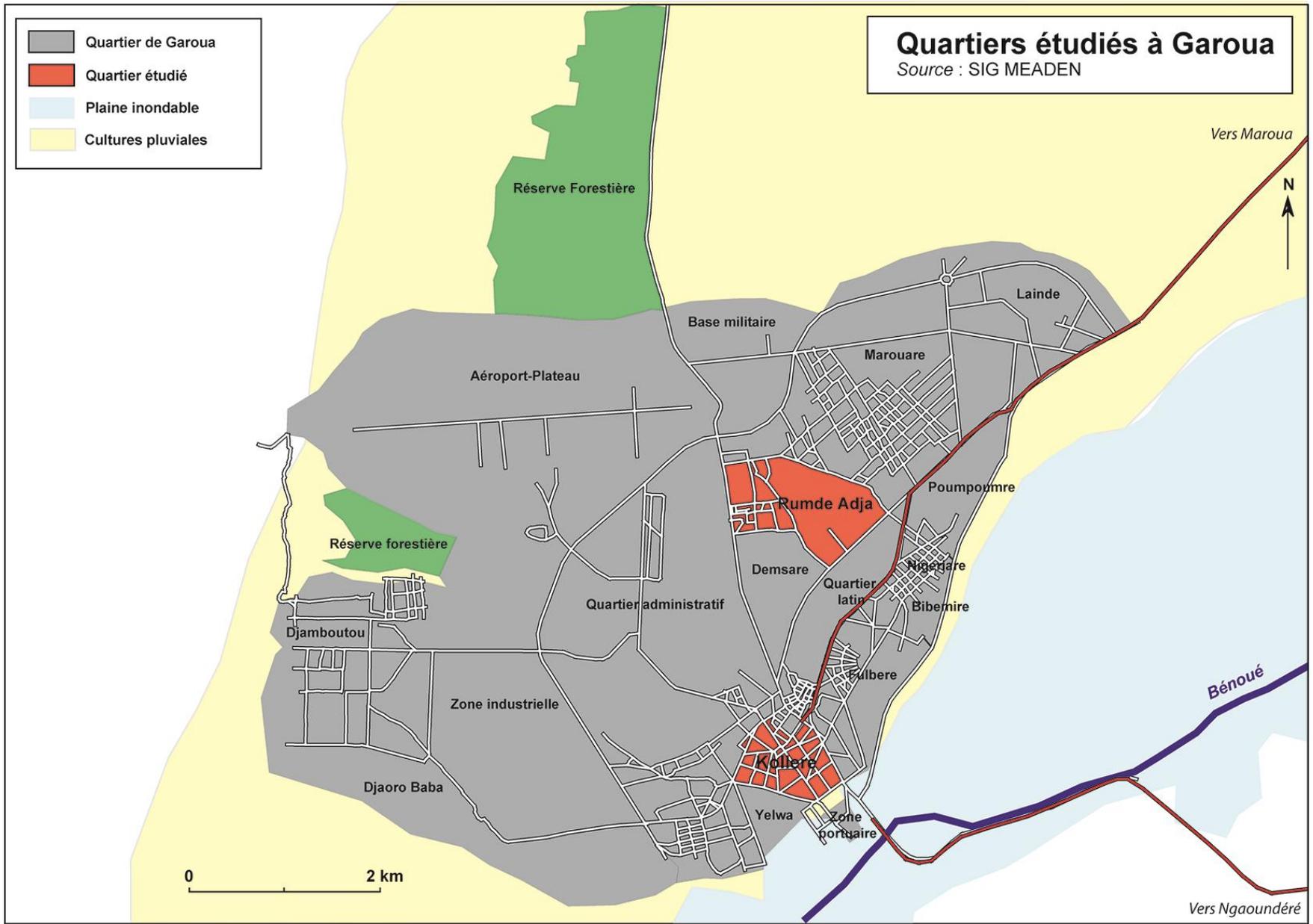
Considérations méthodologiques

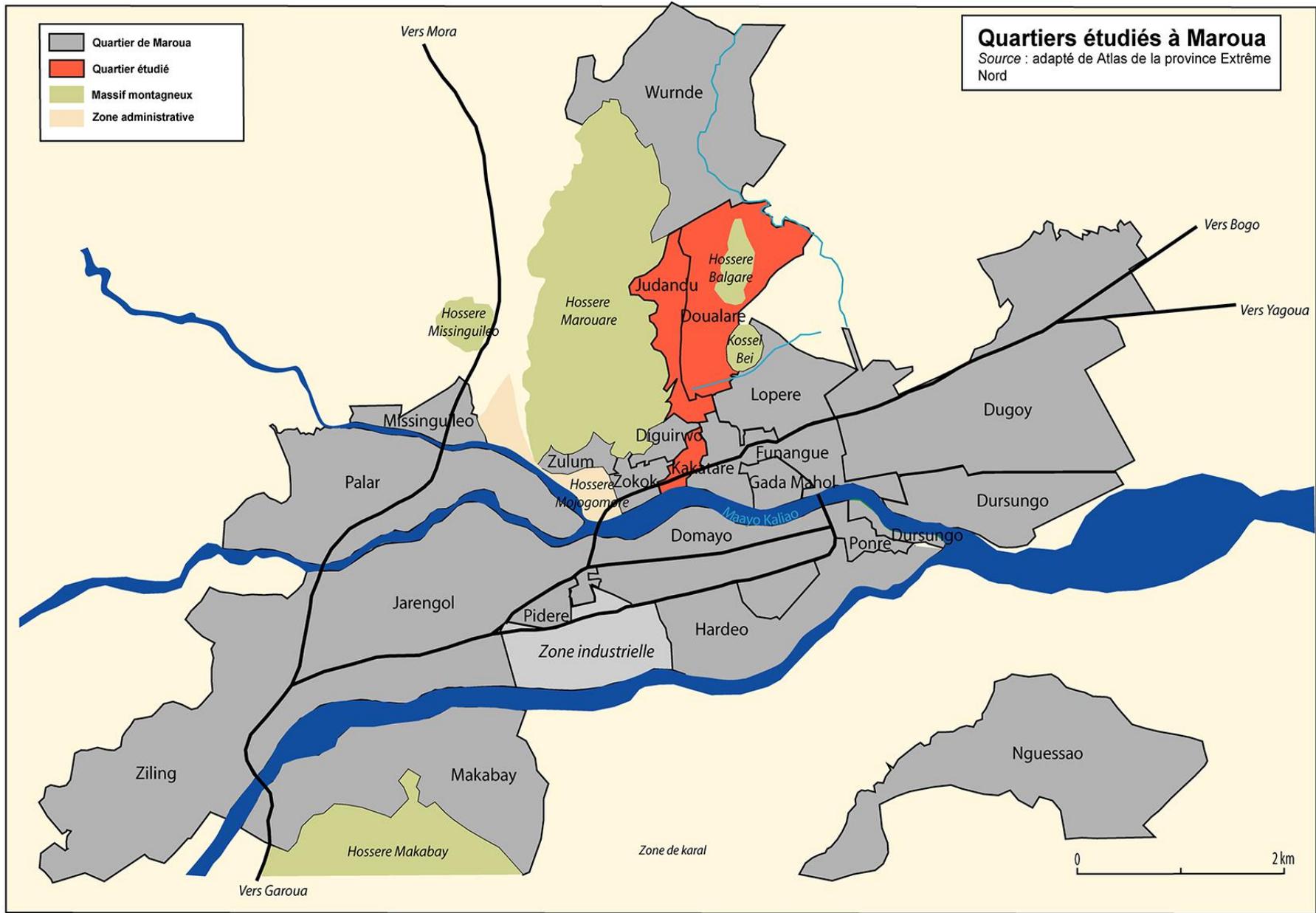
Une enquête ethnographique par « carottages »

Entre décembre 2006 et avril 2011, j'ai réalisé à Garoua et Maroua cinq séjours de deux à six mois, équivalant au total à environ un an et demi d'enquête ethnographique sur place¹. Celle-ci s'est déployée progressivement sur différents sites, auprès de différents interlocuteurs, et à différentes échelles. Après avoir commencé fin 2006 mes recherches dans la ville de Garoua, j'entrepris à partir de 2008 de travailler également à Maroua, à la fois grande sœur et rivale de sa voisine du Nord, car partageant une histoire commune (la fondation par des conquérants peuls et musulmans au tournant du XIXe siècle puis l'érection à partir de la colonisation au statut de chef-lieu) et représentant deux centres politiques, commerciaux et administratifs souvent en concurrence à l'échelle du Septentrion camerounais et de la sous-région du bassin du lac Tchad. Dans chacune des deux villes, deux quartiers spécifiques furent aussi choisis pour mener des enquêtes plus approfondies auprès de leurs autorités (mairies, chefs traditionnels) et de leurs occupants : un quartier du centre historique habité par de vieilles familles peules et/ou islamisées de longue date, souvent associées aux autorités traditionnelles (Kollere à Garoua, Kakataré à Maroua) et un quartier populaire plus excentré (Rumde Aja à Garoua, Doualaré-Judandu à Maroua), peuplé de ménages majoritairement non musulmans (chrétiens et/ou adeptes des cultes locaux), eux-mêmes composés d'autochtones descendants de serviles ou arrivés plus récemment en ville, et de descendants de migrants des pays riverains (Tchad, Nigeria, Centrafrique). Ce choix visait à comparer les façons de concevoir et gérer les déchets des citadins et des autorités de ces deux types de quartiers (mais

¹ Le premier séjour, de décembre 2006 à janvier 2007, s'est déroulé dans le cadre d'un Master 2 de recherche en Anthropologie à l'Université Paris Ouest La Défense. Les suivants se sont déroulés dans le cadre de la thèse.

aussi des pouvoirs municipaux vis-à-vis de ceux-ci), représentant les deux grands groupes de populations peuplant les deux villes et entretenant depuis leur fondation des relations oscillant entre cohabitation (voire collaboration) et antagonisme. Enfin, mes deux premiers séjours dans le cadre de ma thèse furent aussi l'occasion de conduire des recherches dans les environs de Maroua, à travers la plaine du Diamaré, sur des grands dépotoirs qualifiés localement de « tas d'ordures des chefs » ou des « chefferies », auprès des chefs et des notables de villages autrefois capitales de grands royaumes préexistants à la conquête peule (d'est en ouest mBalda, Zumaya Laamorde, Kongola-Jiddeo, Dulo, Ouro Jiddere et surtout Kaliao, cf. carte. 84).





Dans le cadre de cette enquête multi située, j'ai choisi aussi à la fois de travailler à partir des sites de dépôt dans les espaces publics des deux villes, et de faire varier les échelles d'enquête au contact de différents groupes d'acteurs. Je me suis ainsi rendue dans les concessions¹ pour rencontrer les chefs de famille, les ménagères et parfois leurs enfants, plus ou moins jeunes, pour échanger non seulement sur leurs conceptions et leur gestion, dans et hors de la sphère domestique, des excréments corporels, objets déchus et résidus de leurs activités quotidiennes, mais aussi pour évoquer ensemble la prise en charge de leurs déchets par les autorités successivement à la tête de chaque ville. Avec l'aide de ces citoyens et de mes assistants, je rencontrais aussi dans les deux villes plusieurs spécialistes du religieux et de l'ésotérisme musulman (théologiens, maîtres d'école coranique et marabouts) ainsi que les chefs de plusieurs quartiers et les notables des grandes chefferies « traditionnelles » de Garoua et Maroua². Parallèlement, j'entreprenais dès mon premier séjour dans les deux villes de prendre contact avec les différentes institutions municipales en charge de la gestion des déchets et de l'assainissement: Communautés Urbaines (CU), leur direction des services techniques et leur service d'hygiène, mairies d'arrondissement (Garoua 2^{ème} et Maroua 1^{er} essentiellement) et leur commission de salubrité ou service d'hygiène, délégations ministérielles locales (MINEP³ à Garoua). Mon accès à chacune de ces institutions fut conditionné par la rencontre avec des fonctionnaires ou élus particulièrement intéressés par mon travail⁴, avec lesquels j'eus des échanges répétés et approfondis⁵, et qui me permirent de rencontrer à leur tour leurs collègues et de participer à plusieurs de leurs réunions au sein de leur institution, avec les autres structures municipales, et enfin avec les chefs « traditionnels » et les populations citadines. Enfin, il me fut possible, avec le soutien de ces mêmes relations privilégiées, de rencontrer les chefs d'agence de la société de collecte Hysacam, chargée à partir de 2008 du contrat de gestion des déchets dans les deux villes, et de participer à plusieurs tournées de repérage des dépotoirs et de collecte « porte à porte » des déchets, et à plusieurs réunions avec ses agents et les populations à Garoua.

Mon appréhension ethnographique des représentations et des modes de gestion individuels et institutionnels des déchets dans les deux villes s'est donc voulue multisituée et multiscalaire, sous la forme d'un « carottage »⁶ à plusieurs niveaux et selon divers angles du même phénomène, plutôt qu'à travers la focalisation sur un seul de ses aspects (comme le réemploi ou le recyclage, la gestion domestique des déchets, le service public municipal de collecte, etc.). Cette approche paraissait être en effet la mieux adaptée pour comprendre la récurrence des relations de pouvoir dans ce domaine, et sa dimension politique, telle qu'elle s'est imposée à moi dès mes premières observations sur les

¹ Selon les quartiers et les assistants qui m'accompagnaient, soit par sélection aléatoire au porte à porte (le plus souvent en rayonnant à partir d'un site de dépôt de déchets dans le quartier), soit par réseau en rencontrant d'abord les parents et connaissances de mes accompagnateurs (mais toujours dans la proximité d'un site de dépôt), puis par ricochets en rencontrant à leur tour les proches et amis de ceux-ci, etc.

² J'eus aussi la chance à Maroua d'échanger avec son *laamiido*, S.M. Bakary Bouba.

³ Ministère de l'Environnement et de la Protection de la Nature, devenu depuis 2012 le MINEPDED, Ministère de l'Environnement, de la Protection de la Nature et du Développement Durable.

⁴ Ce qui explique pourquoi, n'ayant pu trouver ces référents dans chacune des institutions des deux villes, je n'ai pu avoir accès à certaines d'entre elles (mairies, délégations ministérielles par exemple).

⁵ Ces échanges se firent pour la grande majorité en français, émaillés souvent de fulfulde, sans assistant, et furent rapidement moins l'objet d'enregistrements que de prises de notes et de retranscriptions a posteriori, afin de laisser libre cours à la parole de mes interlocuteurs.

⁶ « Extraction d'échantillon de terrain ou carottes dans une opération de sondage du sous-sol ou des fonds sous-marins », <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/carottage>, consulté le 4 septembre 2014

dépotoirs des deux villes et mes premiers échanges avec les citadins, puis avec les acteurs municipaux de l'assainissement, alors que j'avais opté à l'origine pour une approche spatiale, et par leur composition matérielle, des dépotoirs dans les espaces collectifs¹.

La confrontation des discours, des pratiques et des traces physiques

Avec ces différents interlocuteurs et selon ces différentes échelles, l'enquête a consisté à recueillir simultanément les discours et à observer les pratiques en matière de définition et de manipulation des déchets, dans un recoupement consistant, selon une posture ethnographique classique, à y repérer les constantes, les décalages et les décrochages. Il s'agissait en outre d'éviter l'« effet Magritte » dénoncé par J.P. Warnier, à propos de la focalisation sur les discours des chercheurs travaillant sur le corps et la culture matérielle, au détriment des gestes, postures, conduites, pratiques, etc. (2009a : 25)². Les discours ont pu être recueillis sur le vif, lors d'échanges (m'incluant ou pas) dans le cadre d'une observation participante (à la vie des concessions où je pus séjourner, essentiellement à Garoua dans le quartier Kollere, aux visites et relations familiales, amicales et vicinales, aux tournées de collecte des agents Hysacam, ou encore aux rencontres et réunions entre institutions et avec celles-ci, les autorités traditionnelles et/ou les citadins), ou dans le cadre d'entretiens semi ou non directifs, répétés et à chaque fois de longue durée³. Pour pallier aux difficultés d'un contexte d'enquête polyglotte (français et fulfulde comme langues véhiculaires, mais aussi une multitude de langues locales, à commencer par le guiziga Bui Marva à Kaliao, dans les environs de Maroua), j'ai entrepris l'apprentissage du peul du Nord Cameroun (fulfulde) et eu recours, surtout avec les citadins, les spécialistes religieux et les autorités « traditionnelles », à des assistants interprètes en fulfulde et en guiziga Bui Marva. Une attention particulière fut aussi portée lors de ces échanges dans les trois langues aux formulations et aux terminologies spécifiques, surtout concernant les champs lexicaux de l'exercice du pouvoir et de la gestion de la saleté et des déchets. Quant à la profondeur diachronique des discours de mes interlocuteurs évoquée plus haut, elle put certes être induite par la grille d'entretien, mais elle émergea aussi naturellement et de façon récurrente dans la plupart des contextes d'enquête, au point d'occuper une place majeure dans l'énonciation et l'élicitation des façons actuelles de concevoir et de manipuler individuellement et institutionnellement les déchets. Ce fut particulièrement le cas concernant les pratiques d'érection

¹ La courte enquête réalisée en master 2 en 2006-2007 avait consisté essentiellement à recenser et situer les plus grands sites de dépôt à Garoua et à en analyser la composition en surface, à l'aide de la méthode botanique du transect. C'est cependant à partir de cette première approche que je pus pressentir le rôle particulier et central accordé aux grandes accumulations de déchets dans les conceptions et les pratiques locales du pouvoir et d'une « gouvernementalité » particulière.

² « Magritte effectue une série de tableaux représentant une pipe. Sous chaque image il écrit « ceci n'est pas une pipe » [...]. « L'effet Magritte » procède d'une illusion caractéristique des clercs. Ils ont tendance [...] à prendre les idées, les pensées, les représentations, pour la chose elle-même. Le tableau pour la pipe. La représentation du corps pour le corps. Les verbalisations pour les conduites sensorielles et motrices » (2009a :25). J.P. Warnier remarque en outre avec pertinence que M. Douglas la première est tombée dans le piège de cet « effet Magritte » dans son appréhension de la saleté, de la saleté et des déchets, focalisée sur « la structure de la norme verbalisée, et non [sur les] pratiques relatives au déchet » : « Les analyses [que Douglas] propose ne sont pas fausses, loin de là. En revanche, une ethnographie des pratiques [...] montre à quel point les catégories sont mouvantes et contestées, prisonnières des rapports de pouvoir, lorsqu'il s'agit de corps humains réels et de substances engagées dans des pratiques » (2009a : 27, analyse qui s'applique aussi selon J.P. Warnier aux travaux de F. Héritier sur le corps et ses humeurs corporelles).

³ D'abord enregistrés puis progressivement plutôt pris en note ou mémorisés puis retranscrits.

et d'instrumentalisation des grands tas d'ordures dans les chefferies tchadiques du Diamaré par leurs descendants, puis au contraire concernant le contrôle et la dissimulation des déchets au sein des concessions sous la période de fondation et d'administration peules des deux villes par les citoyens de l'élite peule et musulmane, à chaque fois pour des raisons évidentes de valorisation de la puissance passée de leurs « ancêtres ». La période de « crise » que connurent les services publics de gestion des déchets dans les deux villes, et plus généralement l'Etat camerounais, à partir du milieu des années 1980, fut également l'objet de nombreux récits spontanés, cette fois plutôt dans une posture de dénonciation, tantôt de l'incompétence et du laxisme des autorités en place, tantôt de l'incivilité des citoyens. En revanche, la période coloniale fut rarement évoquée spontanément, et même des questions plus directives ne purent venir complètement à bout du silence de mes interlocuteurs, qu'il soit dû à l'oubli, à une minorisation volontaire de son impact sur l'administration des deux villes et la vie quotidienne de ses habitants, ou le fait du caractère progressif et souterrain (au lieu d'une rupture brutale) des changements qu'elle provoqua localement. A chaque fois, j'ai eu parallèlement recours à la littérature existante et accessible (très limitée dans bien des cas) pour parfaire la contextualisation de l'émergence des différents régimes de cette subjectivation par l'ordure, traversant les propos de mes interlocuteurs.

L'appréhension des gestes et des pratiques de « démise en objets » des citoyens, soit de production de déchets et de résidus, et de leur manipulation par ceux-ci et les agents municipaux puis Hysacam en charge de l'assainissement, aurait dû idéalement, en cohérence avec les préconisations du groupe « Matière à Penser » concernant l'étude des liens entre corps et culture matérielle, passer par une « praxéologie des conduites affectivo-sensori-motrices » en la matière, soit une ethnographie de l'appréhension motrice des objets et de la motricité étayée sur les objets (Warnier 1999a: 11, 2001: 8-9, 2009b: 31)¹. Il m'a été possible de conduire celle-ci dans l'espace public, notamment par l'observation des sites de dépôt, et dans le cadre professionnel lors des tournées de collecte avec les éboueurs d'Hysacam. En revanche, cette praxéologie s'est avérée très difficile à réaliser dans la sphère domestique et concernant les gestes individuels de production/gestion des déchets, du fait du caractère à la fois trivial, intime et honteux qui leur est accordé dans ce contexte². L'appréhension des gestes quotidiens de « démise en objets » (à l'exclusion de ceux concernant les excréments corporelles, qui me sont restés résolument inaccessibles) n'a pu dès lors se faire qu'en « arrière-plan » et à la dérobée, durant mes séjours dans diverses concessions, à Garoua, ou lors de mes visites aux chefs de famille, ménagères, chefs de quartier ou encore spécialistes religieux à leur domicile dans les deux villes. J'ai eu aussi recours à un certain nombre d'« astuces » techniques pour contourner cette difficulté sans heurter pour autant la sensibilité ou mettre à mal la pudeur et l'intimité de mes interlocuteurs : réalisation de cahiers d'observation par mes assistants, selon un schéma prédéterminé, avec leurs proches et/ou sur les sites de dépôt à proximité de leur domicile, ou encore de cartes mentales par mes interlocuteurs/trices citoyens de leur espace domestique et de leurs gestes de « mise au propre » de

¹ D'après les travaux de Head, Janet, Schilder (1920-1930) et Parlebas (1981), fondateurs de cette "science de l'action motrice".

² Il en a été de même concernant ma participation à la gestion des déchets dans ce cadre à Garoua, du fait en outre de ma condition d'étrangère, blanche de surcroît, qui rendait inconcevable, aux yeux des citoyens avec lesquels je cohabitais, mon implication dans l'entretien de la concession ou l'évacuation des déchets de la maisonnée. Il en a encore été de même dans le cadre des tournées de collecte d'Hysacam, cette fois officiellement pour des raisons de sécurité.

celui-ci, etc.¹. Enfin, pour contourner encore ces difficultés d'observation, et compléter cette appréhension par sondage ou « carottage » des relations entre pouvoir et gestion des déchets, notamment sous l'angle spatial et matériel, diverses techniques pratiques ont été mises en œuvre, encore avec l'aide de mes assistants : évaluation de la nature des déchets évacués sur les dépotoirs de Garoua par la réalisation de transects, relevé GPS des dépotoirs puis des bennes disposées en ville, plans de concessions, inventaire botanique de la flore d'un grand tas d'ordures, photographies, etc.².

Ma démarche fut finalement guidée par le souci de saisir le phénomène étudié certes par les propos de ses acteurs et, dans la mesure du possible, par leurs conduites et leurs pratiques, mais aussi par les traces de celles-ci, qui se trouvaient justement être les accumulations de déchets, grands tas d'ordures puis bennes ou petites poubelles domestiques, ou au contraire leur absence, et leur corollaire, la propreté, signalée par exemple par les petits sillons parallèles tracés par les balais de brindilles sur le sol de sable des cours des concessions. J'emprunte cette mise en valeur des « traces physiques » dans l'enquête ethnographique aux tenants des « *unobtrusive*³ *measures* » ou « *methods* » (Sechrest et Phillips 1979, Webb et al. 1981, Kellehear 1993, Webb et al. 1999: [1966], Webb et al. 1966, Lee 2000) qui invitent les chercheurs en sciences sociales à pallier les limites du recueil de la parole des acteurs par entretiens ou questionnaires en donnant une place centrale dans leurs analyses aux traces laissées par ces derniers⁴. Revêtement usé du sol devant l'entrée d'une exposition pour en évaluer la fréquentation, traces d'usure sur les objets pour en saisir les modes d'usage, taille des armures donnant des indications sur l'évolution de la stature des individus dans le temps, ou encore longueur de la barbe d'un matador témoignant de son degré de fébrilité avant la corrida (le tremblement de sa main l'empêchant le cas échéant de se raser de près), autant d'exemples évoqués, souvent sur un ton humoristique, pour saisir la richesse de ces données matérielles trop souvent négligées par les chercheurs en sciences sociales (Webb et al. 1966, Lee 2000 : 2). Les adeptes des « *inobtrusive measures* » font aussi la part belle aux restes, résidus, déchets, sites et contenus des dépotoirs comme autant d'indications matérielles sur les modes de consommation⁵ ou d'usage des espaces de vie⁶ (Webb et al. 1966: 37, 38-43, Lee 2000 : 14). Ils enjoignent ainsi les chercheurs à se saisir de ces nombreuses données qui les entourent et qui sont aisément accessibles, quand elles sont en général considérées comme triviales, voire comme des « *dirty details* » ou du « bruit » qui brouillerait les analyses (Webb et Weick 1981 : 652, Lee 2000 : 9). Les méthodes et mesures « *inobtrusive* » rencontrent en ce sens le souci du détail revendiqué par certains chercheurs (Piette 1998, Datchary 2013) dans l'appréhension ethnographique des

¹ Astuces qui seront présentées, ainsi que le type d'interlocuteurs et la méthode d'enquête spécifique mobilisée, dans des encadrés méthodologiques en début de chapitres.

² Qui seront à nouveau présentées dans les encadrés méthodologiques correspondants. Les données collectées par certaines d'entre elles n'ont toutefois pu être toutes traitées et mobilisées, faute de temps, dans le cadre de cette thèse.

³ Qualifiées aussi de « *nonreactive* », et qu'on peut traduire littéralement par « discrètes », dans le sens où elles visent à contourner les biais induits, dans les réponses et les comportements des acteurs, par le dispositif d'enquête et/ou la présence du chercheur (Lee 2000 :1).

⁴ La remise, au centre des recherches sur le corps et la culture matérielle, des conduites « affectivo-sensori-motrices » étayées sur les objets, par le biais d'une analyse praxéologique, prônée par J. P. Warnier et les membres du groupe Matière à Penser, rencontrent ainsi les propositions des tenants des méthodes « *unobtrusive* », notamment dans leur remise en cause de la primauté accordée trop souvent aux discours des acteurs.

⁵ A la façon de la rudologie de J. Gouhier (1972) et de la *garbology* de W. Rathje et C. Murphy (1992).

⁶ Comme le préconisent par ailleurs les tenants d'une « cartographie » (Jeudy 1985, 1991, Navez-Bouchanine 1987, 1988, 1989, Jolé 1982, 1989, 1991, Bertolini et Brakez 1997, Serres 2008, Epelboin 1998 : 398) ou d'une « géographie » des déchets (Liberski 1989, Jewitt 2011).

phénomènes sociaux et des façons d'être au monde. Il s'agit enfin pour les tenants des méthodes « *unobtrusive* » et de la prise en compte des traces physiques de se montrer inventif dans son enquête, de savoir jouer avec les données disponibles et de ne pas hésiter à s'engager sur des pistes jugées triviales, absurdes ou fantaisistes, avec humour et irrévérence, dans la mesure où ces postures, considérées en général comme peu académiques, peuvent s'avérer particulièrement fructueuses : « *foolishness is fonctionnal* », telle est la ligne de conduite des méthodes « *unobtrusive* »¹, dont j'ai voulu moi-même me saisir pour mener ce travail de recherche dont les tas d'ordures constituent l'objet majeur (Webb et Weick 1981 : 652, Lee 2000 : 10)². Au demeurant, si les lieux d'accumulation des déchets peuvent effectivement constituer des traces et de (« sales ») détails des activités humaines d'un point de vue méthodologique, j'ai tenté ici de leur redonner toute l'importance qui leur est par ailleurs accordée par les citoyens comme les détenteurs successifs du pouvoir dans les villes nord-camerounaises de Garoua et Maroua³.

***Nassara voirie* : « la Blanche du tas d'ordures »**

Dès mon premier séjour de recherche en master 2 à Garoua, ma place sur le « terrain » et vis-à-vis de mes interlocuteurs s'est nécessairement avérée particulière. La présence sur les grands dépotoirs de la ville d'une jeune française accompagnée d'un collègue camerounais, occupés à tendre un mètre ruban et à scruter la surface des dépotoirs un carnet à la main, fut d'emblée perçue comme incongrue par les citoyens de Garoua. Leurs réactions à mon endroit ne furent pas toutefois celles de méfiance ou d'animosité que je craignais⁴, mais plutôt de curiosité amusée : les enfants du quartier Rumde Ajia, dont je continuais longtemps à visiter régulièrement le grand dépotoir, eurent tôt fait de me rebaptiser du surnom gentiment moqueur de *Nassara voirie* ou *Nassara jiddere*, « la Blanche du tas d'ordures », de même qu'un haut fonctionnaire de la CU de Garoua décida de s'adresser à moi en m'appelant *Ajuji* (hausa), prénom féminin à fonction apotropaïque signifiant encore « tas d'ordures ». Dans les deux villes, les spéculations allèrent aussi bon train pour tenter de comprendre le sens de ma passion pour les tas d'ordures et les déchets. On me considéra longtemps, malgré mes dénégations, comme la représentante d'une ONG chargée de nettoyer la ville, jusqu'à m'attribuer le mérite d'avoir « fait venir » Hysacam en août 2008, peu après ma première enquête sur les différents grands dépotoirs de Garoua. Le bruit courut aussi un moment

¹ Qui sont aussi qualifiées plus légèrement par leurs adeptes d'« *oddball* », « excentriques » (Lee 2000 : 15)

² « Enthusiasts for unobtrusive measures can be openly playful, which means that they can be playful with vigor, which means they can extract all of the benefits that flow from humor when it is done well. Playfulness becomes more exhibitionistic, less constructive, and more artful the more it is done hesitantly, self-consciously, and apologetically. Playfulness is risky among colleagues hardened to cute experiments, clever concepts, and artful prose. But to compromise playfulness with seriousness is to engage in neither and to offend enthusiasts of both » (Webb et Weick 1981: 653).

³ L'ensemble des données recueillies a pu être stocké dans une base de données informatique réalisée à l'aide du logiciel Toolbox. Celle-ci a permis de faciliter l'analyse par comparaison et recoupement des entretiens et des observations effectuées.

⁴ Du fait de l'intrusion dans leur intimité que représentait ma démarche, mais aussi et surtout à cause de son caractère louche : je craignais notamment d'être suspectée de recueillir les déchets des citoyens à des fins d'envoûtement, et de subir ainsi leurs foudres comme certains de mes prédécesseurs dans ce domaine (Favret-Saada et Contreras 1981, De Rosny 1981). Heureusement, le fait d'avoir toujours travaillé sur les dépotoirs en plein jour et au vu et au vu de tous a pu sans doute désamorcer les inquiétudes des citoyens en la matière.

que j'étais une « folle », attirée sur les grands tas d'ordures de la ville par un « génie » qui me « dérangeait », et que j'avais sans doute d'ailleurs « contracté » lors des heures passées sur les dépotoirs à en étudier la composition¹. On put enfin m'accuser de m'intéresser aux grandes accumulations de déchets puis de faire des tournées de collecte avec les agents Hysacam pour m'enrichir, l'idée paraissant communément admise qu'une « Blanche » ne pouvait travailler dans l'ordure autrement qu'à des fins lucratives. Mais globalement, les attitudes de mes interlocuteurs à mon endroit, qu'il s'agisse de chefs de famille, de ménagères, de spécialistes religieux, de fonctionnaires, d'élus ou d'employés Hysacam de divers statuts, furent ouvertes et positives, rassurés peut-être par l'innocence qui semblait se dégager de ma jeune personne, qui plus est étrangère. Je dus cependant apprendre aussi à jouer de cette ingénuité qu'on m'attribuait pour tantôt me permettre de poser des questions qui seraient parues inconvenantes dans la bouche d'un pair ou d'un concitoyen (par exemple à propos de la gestion des excréments corporelles), ou au contraire faire preuve de mes connaissances dans certains domaines (ésotérique et politique notamment) et libérer ainsi la parole de mes interlocuteurs.

L'accueil chaleureux et la bienveillance amusée avec laquelle mes divers interlocuteurs/trices acceptèrent ma présence, chez eux ou près du dépotoir de leur quartier, répondirent à mes questions, parfois inopportunes, et se plièrent à mes demandes, paraissant souvent fantaisistes, doivent finalement beaucoup aux personnes qui m'accompagnèrent durant cette enquête. J'ai choisi par commodité de les rassembler ici sous le terme technique d'« assistants », mais ceux-ci sont devenus au fil de l'enquête, et un peu plus à chacune de nos retrouvailles, des partenaires et des amis. Ceux-ci m'ont ouvert les portes des concessions de leurs parents, voisins et amis ou m'ont aidé à franchir celles d'inconnus, mais aussi de chefs « traditionnels » et de spécialistes religieux, et à les convaincre d'échanger avec nous sur des sujets à la fois aussi triviaux, intimes, secrets et/ou polémiques que la gestion de leurs déchets, de ceux de leurs administrés, de celle des autorités municipales à leur endroit, ou encore sur le rôle des ordures et de leurs accumulations dans les religions locales ou l'Islam et son versant ésotérique. Ils ont su bien sûr traduire mes questions et les réponses de mes interlocuteurs, mais aussi les rassurer face à mes bévues, orienter mes questions et ma conduite, m'apporter des compléments d'explications. Ceux-ci ont pu enfin collecter des données à ma demande et en mon absence, au risque parfois de mettre en jeu leur propre réputation dans l'observation assidue d'un dépotoir ou des questions insistantes à leurs parents et voisins sur leurs façons de gérer leurs objets déchus, restes alimentaires, excréments, etc. Au nombre de neuf (six à Garoua et trois à Maroua et ses environs), ce sont des hommes et des femmes âgés de 22 à 50 ans environ, de confessions chrétiennes et musulmanes, citadins de plus ou moins longue date, d'origine fulbe, kanuri, guidar, mafa, guiziga Bui Marva². Ils et elles sont agriculteur, footballeur, étudiante et couturière, géomètre, commerçant, assistant de recherche professionnel ou professeur de fulfulde à l'Alliance Française de Garoua. Certains ont plusieurs années d'expérience dans l'enquête en géographie, archéologie, linguistique ou ethnographie, tandis que d'autres ont découvert la recherche à mes côtés, apprenant à mesure que je progressais moi-même dans ma pratique de l'enquête et ma compréhension des

¹ C'est toutefois grâce à cette rumeur que je pus questionner certains citadins et comprendre leurs conceptions en matière de « folie », leurs perceptions des individus travaillant dans l'ordure et leurs croyances en la présence de « génies » dans les grandes et anciennes accumulations de déchets (Guitard 2012)

² Il s'agit de Marcelline et Ngossaya, Ahmadou Cherif, Simon Boubakary, Boubakary et Mamadi à Garoua, et de Maliki, Dahirou Ahmadou Babbaoua et Boubakary Abdulaye à Maroua. Chacun m'ont accompagné auprès de différents groupes d'interlocuteurs selon leur quartier de résidence, leur religion et leurs origines, leur sexe ou encore leur expérience de l'enquête.

sociétés urbaines nord-camerounaises. Nous avons constitué ensemble le temps de l'enquête une véritable équipe, quoique éclatée entre les deux villes, sous la figure tutélaire d'Aboubakar Moussa, géographe de la Mission d'Etude et d'Aménagement de la province du Nord, à Garoua, qui m'accueillit chez lui et facilita mes premiers pas sur le « terrain », et dont l'institution m'offrit un accueil chaleureux, une carte de visite pour contacter les autorités locales, et un cadre de travail pour commencer à traiter mes données sur place. L'exposé et l'analyse des données qui suivent sont ainsi le fruit de ce travail collectif de longue haleine, et de l'engagement enthousiaste à mes côtés de toutes ces personnes et personnalités.

Les résultats de cette ethnographie de l'intrication entre relations de pouvoir et gestion des déchets à Garoua et Maroua, sont exposés ici sur un mode généalogique, en reprenant l'ordre d'émergence successive de différents régimes de gouvernementalité par l'ordure dans les deux villes. Les deux premiers chapitres abordent ainsi l'amorce de cette gouvernementalité, aussi loin dans le passé que l'évoquent mes interlocuteurs de Maroua et ses environs, et que l'attestent quelques grands tas d'ordures des chefferies tchadiques qui subsistent aujourd'hui à travers la plaine du Diamaré. Le premier évoque la constitution de grands tas d'ordures au centre et sur les frontières des grands royaumes guiziga Bui Marva et zumaya, qui se partagèrent le pouvoir sur la région entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, pour mettre en scène leur ancienneté sur ce sol et la richesse en biens et en hommes de leurs chefs, gages de leur légitimité à régner. Le second éclaire l'autre dimension subjectivante des grands tas d'ordures de ces chefferies tchadiques, à savoir leur patiente construction en « choses-dieux » développant et attirant des « forces » spécifiques, que les détenteurs successifs du pouvoir vont ensuite pouvoir « incorporer » pour mieux incarner l'autorité et assurer la protection, la stabilité et la reproduction du royaume.

La rupture brutale provoquée par la conquête peule dans le Septentrion à la fin du XVIII^e siècle, la fondation des lamidats de Garoua et Maroua et l'introduction d'un nouveau régime subjectivant les individus via la gestion de leurs déchets est présentée dans les chapitres trois et quatre. L'influence fondamentale et conjointe de l'Islam et du code de conduite peul sur l'entretien de soi, de son espace de vie et de celui sur lequel on a autorité (foyer, rue, quartier, ville) est évoquée dans le troisième chapitre, qui présente ainsi la mise en scène du pouvoir fulbe sur les deux villes par leur intervention dans la propreté de ses espaces publics, et la forte stratification sociale révélée par la répartition des activités de nettoyage et de manipulation des déchets, et par la rhétorique qui la justifie. Cependant, derrière cette rupture affichée par les descendants des conquérants fulbe avec les anciennes pratiques d'instrumentalisation des grands tas d'ordure, comme emblèmes et comme instruments de pouvoir, par les royaumes vaincus du Diamaré, le quatrième chapitre expose au contraire la continuité dans la gouvernementalité de l'ordure dans les deux villes sous domination peule, notamment dans le cadre d'un registre ésotérique musulman qui valorise toujours, quoique désormais comme un « secret du pouvoir », le recours aux « forces » émanant des grandes accumulations d'ordures pour assurer sa domination.

Le cinquième chapitre rapporte non pas une rupture, mais plutôt un long tournant dans la généalogie des rapports entre gestion des déchets et relations de pouvoir. Celui-ci s'amorce dans les deux villes à partir de la conquête coloniale allemande puis française, durant la première moitié du XX^e siècle, et aboutit avec l'indépendance du Cameroun en 1960 et les deux décennies d'administration municipale qui suivront, à l'avènement de Garoua et Maroua au rang de « villes-lumière ». Dans ce cadre, la prise en charge municipale de l'entretien des espaces collectifs et de la mise à distance des déchets des espaces de vie a pour corollaire à la fois le renforcement de l'hégémonie peule et musulmane sur les deux villes et la réapparition des grands dépotoirs dans

l'espace public. Dans les quartiers historiques et administratifs des centre-villes toutefois, ceux-ci, réalisés sciemment devant les chefferies de quartier, évoquent encore le contrôle de leurs habitants par les autorités municipales, avant qu'ils ne soient évacués dans les années 1960 et 1970 pour ne pas ternir l'image des « villes-lumières » du Septentrion, à commencer par Garoua, berceau du premier président camerounais, A. Ahidjo. En revanche, dans la part sombre de chaque ville que représentent les quartiers populaires non peuls et non musulmans, le développement puis la persistance de grands dépotoirs « sauvages » révèlent au contraire la permanence des anciennes hiérarchies et l'abandon des populations situées au bas de celles-ci par les pouvoirs en place.

La crise de la subjectivation par l'ordure qui frappe les deux « villes-lumière » à partir du milieu des années 1980, telle que l'évoquent mes interlocuteurs, est l'objet des sixième et septième chapitres. Le premier est plus particulièrement focalisé sur les analyses et les hypothèses en termes économiques et politiques avancées par les acteurs urbains eux-mêmes, à savoir les citoyens, les autorités « traditionnelles », les fonctionnaires et les élus municipaux, pour tenter de cerner les causes de cette crise, qui se traduit par la déliquescence des services municipaux de collecte des déchets et l'invasion des espaces publics citoyens par les ordures et les eaux usées de leurs usagers. Tandis que cette faillite de la gestion des déchets est réinscrite par les citoyens dans la « crise » économique et politique locale et nationale, celle-ci est attribuée par les acteurs politiques des deux villes à « l'incivisme » des populations. L'analyse de l'ampleur de ce phénomène de « poubellisation », et des conflits qu'il suscite entre les citoyens, permet de le resituer aussi dans une crise sociale, qui touche à la définition de l'urbanité et au sentiment de faire communauté chez les citoyens de Garoua et Maroua. Ce sentiment d'échec du vivre-ensemble, et d'abolition des anciennes hiérarchies par la mise à égalité de tous dans la « ville-poubelle », est plus particulièrement analysé dans le chapitre sept.

Le huitième chapitre évoque le dernier régime en date introduit à Garoua et Maroua pour gérer individuellement et collectivement les déchets, et qui imprime encore sa marque dans la subjectivation par la « démise en objets », voire la « mise en déchets », à l'œuvre de longue date dans les deux villes. Celui-ci est le fait de la société privée Hysacam, mandatée en 2008 par l'Etat camerounais pour reprendre en main la gestion publique des déchets dans les villes du Septentrion. Malgré l'introduction d'un nouveau dispositif de collecte présenté comme « moderne et scientifique », mais aussi détaché de toutes contingences politiques, celui-ci et ses équipements techniques (bennes, poubelles, décharges municipales), se voient à leur tour happés par les relations de pouvoir qui traversent et animent ce champ de la gestion municipale, pour être récupérés comme instruments dans le cadre de l'exercice d'un pouvoir sur soi et sur les autres.

Les deux derniers chapitres reprennent les différents grands régimes ayant émergé successivement durant le XXe siècle, pour définir la gouvernementalité par le déchet telle qu'elle se pense et se pratique de nos jours à Garoua et Maroua. Le neuvième chapitre présente plus particulièrement l'influence de ces régimes successifs, dont celui hygiéniste biomédical introduit durant la colonisation, sur les conceptions et les pratiques de manipulation des déchets corporels, objets déchus et résidus des activités quotidiennes dans la sphère domestique et dans l'espace public. Alors que l'entretien de la concession et le réemploi des déchets, dans le cadre de l'économie domestique, paraissent relativement valorisés, même si ces activités restent confiées aux individus mineurs de la hiérarchie familiale (femmes, enfants, domestiques), la manipulation des ordures à des fins professionnelles ou de subsistance dans l'espace public demeure longtemps mal vue, jusqu'à la revalorisation de la profession d'éboueur par le développement des activités d'Hysacam. La diffusion progressive dans les mentalités citoyennes des conceptions hygiénistes en matière de saleté et de gestion de l'ordure, puis l'introduction de nouveaux dispositifs et équipements

techniques de collecte par la société privée au tournant du XXI^e siècle, ne remettent pas en revanche en cause le caractère ambivalent des lieux d'accumulation de déchets, notamment perçus sous un prisme magico-religieux comme investis de « forces » spécifiques. Ce sont même plutôt les microbes, les bennes à ordures ou encore les décharges municipales, qui se voient à leur tour récupérés et réinscrits dans ce registre pour penser et gérer excréments corporels et déchets domestiques, jusqu'à constituer de nouveaux objets d'une modernité qui demeure résolument enchantée. Ceci est l'objet du dixième et dernier chapitre.

Code couleur encadrés :

Méthodologie

Complément
d'information

Données spécifiques

Méthodologie corpus 1

La constitution de ce corpus de données concernant les grands tas d'ordures des chefferies tchadiques du Diamaré a été réalisée en parallèle de l'enquête menée à Maroua, entre février 2008 et 2011. Elle a consisté, à partir des sites de différentes grandes accumulations de déchets, identifiées à Maroua comme des « tas d'ordures de chefs », répartis à travers la plaine du Diamaré, à collecter les récits des chefs de village et de leurs notables descendants de ces chefferies, concernant la réalisation de ces grandes accumulations de déchets et le rôle de celles-ci dans les anciens royaumes tchadiques. Accompagnée de Maliki Wassili, père de famille guiziga Bui Marva d'une quarantaine d'années, formé à l'enquête géographique et ethnographique et à l'interprétariat, j'ai pu ainsi me rendre à plusieurs reprises à mBalda, ancienne capitale du royaume mBaldamu, Dulo, première capitale du royaume wandala, Zumaya Laamorde, ancienne capitale du royaume zumaya, Kongola Jiddeo, frontière du royaume zumaya, Ouro Jiddere, frontière du royaume guiziga Bui Marva, et enfin Kaliao, seconde capitale du royaume guiziga Bui Marva après Marva (cf. carte p. 84). Dans ce dernier village, j'ai plus particulièrement mené une soixante d'heures d'entretien ouvert, en guiziga bui marva, avec les notables descendants de l'ancienne chefferie guiziga et derniers desservants du culte local, *kuli*, associé autrefois au pouvoir du chef et à la pérennité du royaume. J'ai pu également opérer des relevés GPS des différents lieux de culte marquant le terroir du village, dont le grand tas d'ordures de la chefferie, et participer en janvier 2009 à un sacrifice annuel visant à purifier le village de l'impureté causée par des relations incestueuses et adultères (*kuli wulgir*).

Enfin, parallèlement à la collecte de ces données par observation et entretiens, j'ai sollicité l'aide de Maliki Wassili pour collecter dans d'autres villages guiziga Bui Marva des récits concernant les grands tas d'ordures des chefs dans la région, à commencer par ceux de l'ancien royaume guiziga Bui Marva. La douzaine d'entretiens réalisée et retranscrite par Maliki est ainsi venue compléter, notamment par des récits de fondation détaillés, ce corpus de données orales et matérielles concernant les grands tas d'ordures des chefferies tchadiques de la plaine du Diamaré. Les travaux de recherche archéologiques, historiques et anthropologiques existant ont enfin permis d'offrir divers éclairages à ces données, de les contextualiser et de les situer dans le temps, approximativement entre le XVI^e et la fin du XVIII^e siècle, à l'orée de la conquête peule.

LE GRAND TAS D'ORDURES DU CHEF, EMBLEME DE POUVOIR

« Accepter tous les immondices du royaume, c'est être le seigneur du sol et des récoltes »,

Lao Tseu, *Tao Tö King*, 300 av. JC

D'après les données archéologiques et historiques disponibles, qui corroborent les récits recueillis à Maroua et ses environs, des pratiques et des discours de gestion des déchets se développent entre le XVI^e et le XVIII^e siècle dans la plaine du Diamaré, dans l'actuelle région de l'Extrême Nord du Cameroun, à des fins explicites de domination, de mise en scène et de légitimation de celle-ci. Plusieurs groupes tchadiques¹ de plaine, comme les Zumaya, et de piémont, tels que les Guiziga Bui Marva, réalisent en effet à cette période un certain nombre de très grands tas d'ordures, qui se détachent encore aujourd'hui dans la plaine du Diamaré, depuis les contreforts des monts Mandara à l'ouest jusqu'au massif de MBalda à l'est (cf. carte p.84).

Dans chacun de ceux-ci, ces grandes accumulations de déchets sont ouvertement associées au territoire du groupe et à son chef, non seulement dans les représentations, donc en terme d'identification, mais aussi sur un mode véritablement consubstantiel, en terme cette fois d'incorporation. Dans ce contexte, les liens particuliers développés par les détenteurs de l'autorité avec leurs déchets, mais aussi avec ceux de leurs sujets, paraissent spécifiques d'un type d'institution politique fortement centralisée, à mi-chemin entre la chefferie et la royauté². Les usages politiques des ordures par ces groupes, en termes de domination, de mise en scène et de légitimation de celle-ci, renvoient en effet explicitement aux différents traits caractéristiques de ces systèmes de pouvoir centralisé : dotés d'un territoire spécifique et délimité, détenteurs du monopole légitime de la force, administrés par des institutions politiques spécialisées, caractérisés par l'unité de leur gouvernement, constitué ici d'un chef entouré d'une cour de notables, et enfin consacrant une partie de leurs ressources à l'entretien des représentants du pouvoir (Terray 1985: 110).

Dans ce premier chapitre, nous aborderons du point de vue du recours à l'ordure d'abord la définition d'institutions politiques spécialisées et uniques, dans la mesure où les dépositaires guiziga Bui Marva et zumaya des pouvoirs politiques, mais aussi religieux, se voient astreints de par leur statut à des modes particuliers de gestion des déchets issus de leur corps et de leurs habitations.

¹ Le choix de ce terme pour qualifier ces différents royaumes renvoie à leur appartenance commune au groupe de langues dites tchadiques, au nombre de cinquante-cinq sur les soixante langues parlées à l'Extrême Nord du Cameroun (Barreteau et Dieu 2004: 64).

² A l'instar de la chefferie de Gudur, également installée dans les monts Mandara, « plus qu'une chefferie, mais moins qu'un royaume » (Jouaux 1989: 259). Dans la mesure où certains chercheurs ont réaffirmé l'importance de considérer les multiples formes du politique dans l'Afrique précoloniale plutôt en terme de continuum que de typologie (Terray 1985 : 106), et ont souligné la difficulté à définir des critères précis distinguant les « chefferies » des « royautés »/ « Etats » (Balandier 1967: 56-57, Terray 1985 : 110), on utilisera ainsi indifféremment tantôt le terme de « chefferie », employé également par les descendants de celles-ci en français local, notamment pour désigner spécifiquement la résidence du chef, tantôt celui de « royaume », particulièrement pour évoquer le territoire attaché à et contrôlé par ces institutions politiques centralisés.

En outre, du même fait de leur statut de leaders de la communauté, eux seuls profitent aussi d'une instrumentalisation particulière des déchets accumulés en grande quantité et non seulement des leurs, mais aussi de ceux de tous les sujets et vassaux du royaume.

Ensuite, nous verrons comment cette monopolisation des ordures par les détenteurs du pouvoir participe aussi de la définition et du contrôle du territoire du groupe. Comme véritables emblèmes de ces royaumes et de leurs chefs, les imposantes accumulations de déchets matérialisent à la fois le cœur, au centre du village-capitale devant le palais, mais aussi parfois les frontières du royaume, dans les villages de ses marges. Par leur grandeur, ils témoignent en outre de l'ancienneté de l'installation de la chefferie sur ce territoire. Dans les nombreux récits de fondation transmis par des descendants de ces anciens royaumes du Diamaré, la capacité à réaliser un tas d'ordures plus grand que les autres groupes prétendants à l'exercice du pouvoir constitue ainsi un mode d'élection et une démonstration d'ancienneté, et devient par là un enjeu central de la compétition pour le contrôle du territoire et de ceux qui y résident, dans un contexte d'incessants mouvements de population où l'autorité s'obtient par l'antériorité sur le sol plutôt que par l'autochtonie. Le grand tas d'ordures a alors la particularité de ne pas faire sens et symbole de pouvoir seulement pour une chefferie à caractère mono-ethnique, mais bien plutôt de se situer à la charnière des relations de concurrence et de collaboration entre différents grands royaumes voisins sur un vaste espace, dans leur compétition pour la conquête du sol et la domination sur les populations antérieurement installées. La distribution, dans les récits historiques des descendants de ces anciennes grandes chefferies, de ce motif récurrent de fondation, de pair avec l'inscription spatiale des grands tas d'ordures dans la plaine du Diamaré, permettent aussi d'étayer l'hypothèse d'un mouvement majeur de peuplement de la région d'est en ouest, depuis le lointain interfluve Logone-Chari jusqu'aux contreforts des monts Mandara. Mais bien au-delà de la seule plaine du Diamaré, à l'Extrême Nord du Cameroun, la mention de l'importance des grands tas d'ordures des chefs beaucoup plus au nord et à l'ouest du continent, dans les royaumes samo (Héritier-Izard 1973), mossi (Deverin-Kouanda 1993) et kasena (Liberski-Bagnoud 2002: 71-72, 75, et 203-204), dans l'actuel Burkina-Faso, laisse aussi entrevoir un phénomène dont l'ampleur n'a pas jusqu'ici été saisie : la pertinence, à une très vaste échelle spatiale et pour un grand nombre de sociétés africaines pré-coloniales, d'une grande et ancienne accumulation de déchets comme marque d'appropriation du sol et signe du pouvoir de celui qui l'a érigé, avec l'aide de ses sujets.

Enfin, sera évoqué comment, au-delà du seul marquage du territoire, les liens étroits entre détenteurs du pouvoir et déchets témoignent aussi de leur posture économique particulière et privilégiée au sein du groupe. Les grands tas d'ordures sont en effet aussi associés dans les récits, comme dans la mémoire des descendants de ces anciens royaumes, à la richesse de leurs chefs. Une richesse matérielle exprimée par les importants volumes de déchets produits par leur maisonnée (soit leurs épouses, progénitures, parentèle, esclaves), et par la nature de ceux-ci, issus de certaines possessions de prestige (le cheval) ou d'activités exclusives du pouvoir (la forge) ; mais aussi une richesse « en hommes », soit les membres de la chefferie, ses notables, ses alliés, et surtout l'ensemble de ses sujets, contraints de venir régulièrement, en signe d'allégeance, déposer leurs ordures domestiques sur le grand tas d'ordures de leur chef, au centre du royaume.

Pour saisir l'émergence de ces formes particulières de recours à l'ordure par les détenteurs de l'autorité dans les systèmes politiques centralisés de la plaine du Diamaré, et de là leur rôle dans le processus de subjectivation auquel était soumis par le souverain chaque sujet du royaume, mais aussi le prétendant au pouvoir lui-même, commençons dans un premier temps par les resituer dans le cadre de ce que nous savons des modes communs de manipulation des déchets dans cette région entre ce lointain passé et la période contemporaine.

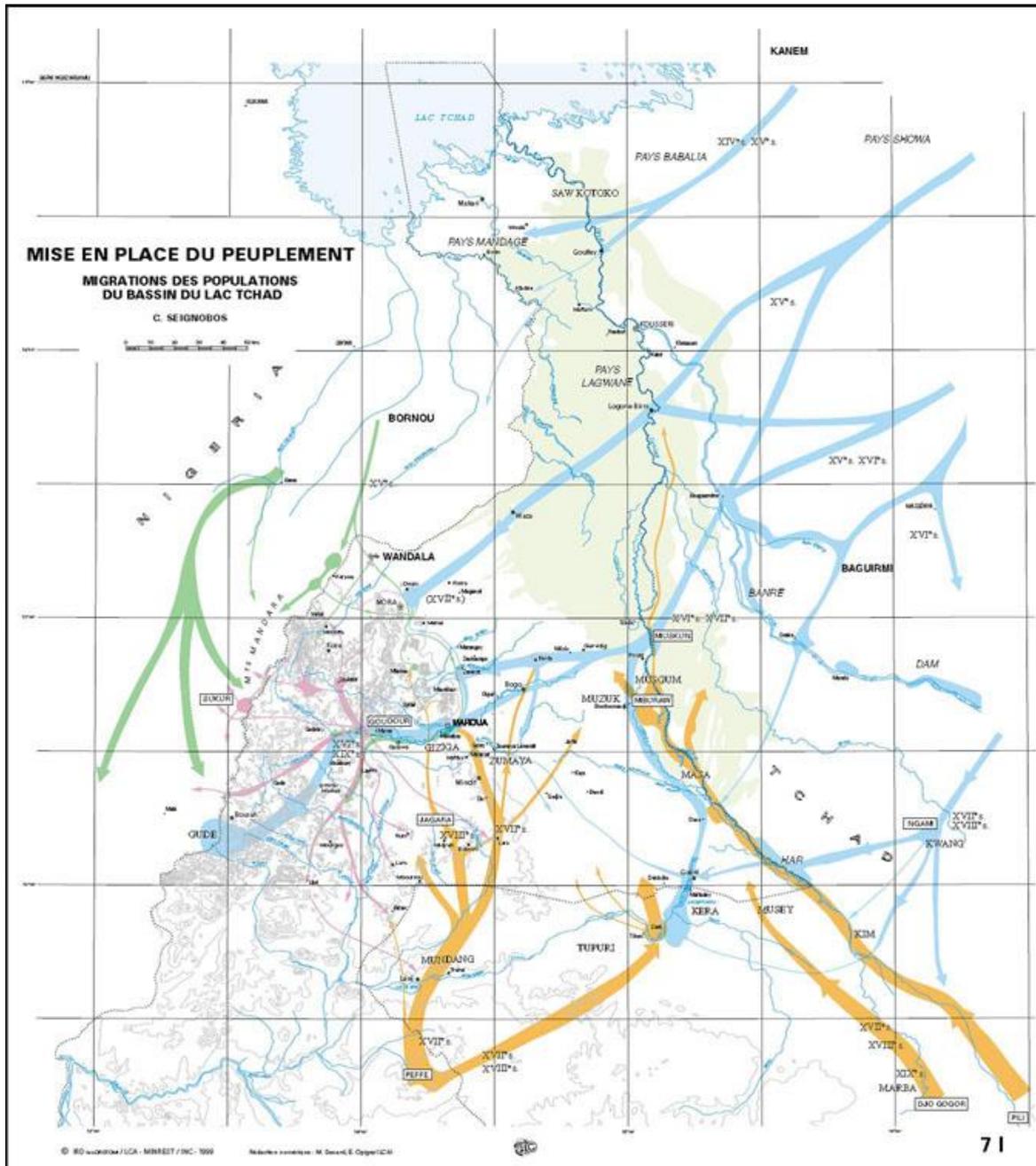
La partie septentrionale du Cameroun constitue un carrefour dans les intenses mouvements de populations qu'a connu la sous-région du bassin du lac Tchad depuis deux millénaires. Les sites des villes de Garoua et Maroua, à savoir la vallée de la Bénoué, dans l'actuelle région du Nord, et la plaine du Diamaré, dans la région de l'Extrême-Nord, ont ainsi pu accueillir de nombreuses populations aux langues (représentant trois des quatre grands groupes linguistiques présents sur le continent), aux religions, aux systèmes politiques et aux modes de subsistance divers, distingués en quarante-deux groupes ethniques (Boutrais 1984 : 115, Holl 1995 : 36, Seignobos 2004 : 44).

A l'aube de la conquête peule, qui viendra à la fin du XVIIIe siècle bouleverser l'organisation géopolitique de la région, on peut distinguer sommairement trois grands groupes de populations se partageant ce vaste espace soudano-sahélien, selon leur milieu naturel et leurs modes de subsistance : les montagnards, les habitants de plaine et les riverains des fleuves (Boutrais 1984 : 222, Seignobos 2000 : 44). Dans les environs des grandes centres urbains que deviendront Garoua et Maroua au XIXe siècle, les populations qualifiées de « montagnardes » se sont essentiellement installées sur le massif du Tinguélin qui surplombe la vallée de la Bénoué au nord (Fali essentiellement), et dans les monts Mandara à l'ouest de la plaine du Diamaré (Mofu, Mafa, Kapsiki, Podokwo, etc.). Elles se distinguent des sociétés de plaine ou riveraines des fleuves moins par leurs organisations sociales et politiques, fort diverses, que par leurs fondements idéologiques : « Très schématiquement, nous pouvons dire que les sociétés des montagnes s'organisent largement autour d'un terroir agricole fixe, fortement humanisé au cours des siècles (terrasses, parcs arborés complexes...) et étroitement contrôlé par l'intermédiaire des ancêtres et des puissances chtoniennes » (Bonnabel et Langlois 2003 : 31). Les sociétés de plaine, comme les Guiziga ou les Zumaya dans la plaine du Diamaré, se seraient quant à elles sédentarisées plus récemment, suite à une adhésion tardive à l'agriculture. Alors qu'elle était de longue date l'activité de subsistance principale des montagnards, les mythes d'origine des chefferies de plaine mettent plutôt en scène des ancêtres fondateurs guerriers ou chasseurs (Boutrais et al. 1984 : 225). Les riverains des fleuves enfin, tels que les Bata près de la Bénoué, sur l'actuel site de Garoua, ou encore les Musgum, Masa et Tupuri sur les berges du Logone, ont sans doute été les plus favorisés par la richesse des écosystèmes fluviaux, qui leur a permis de pratiquer une multitude d'activités, au rang desquelles l'agriculture irriguée, l'élevage mais aussi la pêche (Boutrais 1984 : 227). Cette première distinction sommaire de trois grands ensembles de populations à partir de leur milieu naturel et de leurs modes de subsistance ne réduit pas cependant la diversité de leurs types d'organisations sociales et politiques, puisque chacun de ces ensembles peut rassembler aussi bien des sociétés de type « acéphale » que des systèmes politiques fortement hiérarchisés.

L'histoire du peuplement du bassin de la Bénoué et de la plaine du Diamaré doit aussi être replacée dans un cadre sous-régional plus large, dans la mesure où la plupart des populations présentes se disent d'origine exogène. Le paysage humain complexe de cette région au XVIIIe siècle est donc le fruit d'une série de recompositions successives, parfois à partir d'associations mais aussi de nombre de chocs et de conflits, entre des vagues successives de migrants et des populations déjà anciennement installées sur le site.

Dans la plaine du Diamaré d'abord, entre le XVe et le XVIIIe siècles, C. Seignobos (2004: 44, pl. 7, 2009a : 136) identifie un premier mouvement de populations venues des plaines de l'Est ou du Nord-Est selon trois vagues successives, suite à divers bouleversements politiques locaux, notamment l'émergence des grands royaumes musulmans du Kanem, à partir du VIIe et surtout du XIe siècle, puis du Bornou à partir du XVe siècle, ou encore du Baguirmi sur la rive est du Logone du XVe au XVIe siècle, et enfin du Mandara au nord de l'actuelle Maroua, à partir du XVe siècle. Certains groupes s'installèrent près des massifs à l'est, tandis que d'autres remontèrent les fleuves Tsanaga et Zumaya pour atteindre finalement les monts Mandara, au nord-ouest de la plaine du Diamaré. Selon leurs poids démographique, leur type d'organisation et les circonstances, certains choisirent enfin de résider dans les massifs, d'accéder par certains passages aux plateaux inférieurs, ou de tenter un retour en plaine. Suite à ces installations successives, et au développement dans la sous-région des grands royaumes musulmans fortement centralisés du Kanem, du Baguirmi, du Bornou, ou encore du Mandara, qui organisent tous de fréquentes razzias pour s'approvisionner en esclaves sur leurs marches, les populations de la plaine du Diamaré vivent à partir des XVIe et XVIIe siècles dans un climat d'insécurité croissante (Boutrais et al. 1984 : 205). Nombre d'entre elles choisissent progressivement de se réfugier dans les piémonts et les massifs des monts Mandara, comme les Mofu ou les Mafa. Quelques puissantes chefferies se maintiennent cependant en plaine, notamment les Mbaldamu (avec pour capitale Mbalda, vers l'actuel Bogo), les Zumaya (avec Zumaya Lamoorde pour capitale) et les Guiziga Muturwa et Bui Marva, dont la capitale n'est autre que Marva, sur le site de la future Maroua.

Nous disposons de bien moins d'informations concernant le peuplement du bassin de la Bénoué, où sera fondée dans le courant du XIXe siècle la cité de Garoua. On sait seulement que celui-ci fut occupé à partir du XVIe siècle par des populations hétérogènes regroupées sous le nom de Fali, issues de la rencontre entre des migrants venus de l'ouest et de la région du Gobir, et des populations remontées depuis le sud de la région actuelle de Rey Bouba (Lebeuf 1961: 43, Gauthier 1973: 18). Ces différents groupes fali cohabitent dans la vallée de la Bénoué avec des groupes bata, venus également du nord-ouest et du Bornou, quoique certaines sources signalent aussi une origine possible depuis l'est et l'interfluve Logone-Chari (Seignobos 1986b : 94). Toutes les populations d'origine septentrionale arrivées jusqu'aux rives de la Bénoué s'y retrouvent acculées, du fait des attaques des royaumes du Bornou à l'ouest, puis du Kanem et du Mandara au nord, et du Baguirmi au nord-est. Tandis que les groupes fali s'installent sur les piémonts du massif Tinguélin, sur lequel ils monteront par la suite sous la pression de la conquête peule, les Bata résident sur les rives de la Bénoué, où ils vivent de la pêche, et s'étendent jusqu'à l'ouest des monts Mandara méridionaux (Lebeuf 1961 : 25, Boutrais 1984 : 143).



PEUPLEMENT DU XV^e AU XIX^e SIÈCLE

- Mouvement du nord-est
- Mouvement du nord (Bornou)
- Mouvement du sud
- Mouvement de Goudour
- Zone de dispersion
- Yaynés
- GOUDOUR** Centre mythique de dispersion du peuplement
- BORNOU** Royaume musulman
- DAM** Région
- MARBA** Ethnie
- Importance présumée

Seignobos C., « Mise en place du peuplement et répartition ethnique », pl. 7, in Seignobos C. et Iyébi-Mandjek O. (eds), Atlas de la province Extrême Nord Cameroun, IRD, Paris, 2004 : 70-71

1. *Les dépotoirs domestiques et le tas d'ordures du chef*

Des pratiques domestiques de dispersion ou d'accumulation

A l'instar de l'ensemble de la littérature ethnologique classique africaniste, très rares sont les études monographiques qui mentionnent les pratiques domestiques de gestion des déchets des populations du Cameroun septentrional. Tout au plus peut-on glaner au détour d'un passage sur l'habitat ou les activités domestiques et agricoles, voire dans une note de bas de page, quelques informations sur les façons de faire avant la conquête coloniale en milieu rural. Je baserai ainsi mon propos sur ces données éparses concernant seulement quelques-uns des nombreux groupes mentionnés, augmentés des témoignages que j'ai pu moi-même recueillir auprès de certains villageois des environs de Maroua, notamment guiziga Bui Marva et mafa, mais aussi wandala et fulbe, pour la plupart aujourd'hui très âgés (de soixante-dix à plus de quatre-vingt-dix ans environ)¹. La synthèse de ces différents matériaux permet surtout de distinguer grossièrement deux grands « modèles » de gestion des déchets, apparemment corrélés à l'écosystème, aux activités de subsistance, mais aussi à l'organisation politique et sociale des groupes considérés : un modèle montagnard basé sur la dispersion, et un modèle propre aux populations de plaine, régi par l'accumulation.

Quel que fut le contexte, de montagne ou de plaine, la production journalière de déchets dans chaque foyer paraissait alors très limitée, et composée essentiellement de poussière et de résidus verts biodégradables, auxquels pouvaient parfois s'ajouter des objets artisanaux hors d'usage, tels que des bris de poteries ou des restes d'outils agricoles. Il est même difficile d'attribuer le qualificatif de « déchet » à ces résidus, dans la mesure où ils étaient le plus souvent réemployés comme engrais pour les champs. Une distinction notable peut cependant être posée, dans ces usages, entre les populations qui les dispersaient directement sur les champs de case entourant leur habitation, et parfois, pour les matériaux non dégradables, dans les creux et anfractuosités du paysage, et celles qui les entassaient devant ou derrière leur concession, pour les épandre ensuite sur leurs cultures.

Le concept de « dépotoir » ou de « tas d'ordures », qu'il faut d'ailleurs plus considérer, comme me le fit remarquer avec pertinence un vieil homme mafa, comme une « réserve de saletés » qui serviront nécessairement à d'autres usages², ne semble ainsi tout simplement pas avoir existé dans certains groupes, notamment montagnards, comme en témoigne par exemple l'absence de termes dans leur langue pour désigner ce lieu. Ce même homme m'expliqua par exemple qu'autrefois dans les villages mafa des monts Mandara, dans les environs de Mokolo, il n'y avait pas d'autres « réserves de saletés » que la cendre, conservée en tas dans la concession. Cette assertion semble garder une certaine pertinence aujourd'hui, même pour les jeunes générations : « chez nous

¹ Ces récits sont évidemment difficiles à contextualiser historiquement, et peuvent tout aussi bien renvoyer à la propre expérience de mes interlocuteurs, qu'à celles de leurs parents ou grands-parents. Ils transmettent néanmoins une idée, certes imprécise, de ce que furent être les modes de gestion domestique des déchets à une époque ancienne, notamment avant l'influence des conceptions et des pratiques introduites par les conquérants islamo-peuls, puis par l'administration coloniale. On peut aussi considérer que ces façons de faire avec le déchu en milieu rural ont bien moins changé au cours des deux derniers siècles qu'en milieu urbain.

² Jidda, mars 2008, Maroua, fr

vers Mokolo, on ne fait pas vraiment de *voiries* [dépotoir, français local]. S'il y a des montagnes, pourquoi en rajouter encore ? » (Marcelline, Mafa, environ 25 ans, Maroua [septembre 2009, fr]).

La cendre jouait, et joue encore, un rôle important dans nombre d'activités des populations rurales de montagne ou de piémont, et était en général soigneusement conservée pour différents usages, comme par exemple chez les groupes fali du massif du Tinguélin, dans la vallée de la Bénoué. C'est également la seule pratique d'accumulation de résidus mentionnée à leur propos (Lebeuf 1961: 326). La dispersion par balayage semblait en revanche revêtir une certaine importance pour ces populations, non seulement lorsqu'il s'agissait de débarrasser la concession des résidus des activités du quotidien, mais aussi dans un registre magico-religieux, par exemple lors d'un décès chez les Mafa, où c'était alors les femmes des forgerons, caste d'artisans chargée des tâches polluantes et/ou liée à la mort, comme l'inhumation, qui se chargeaient de balayer la concession du défunt (Jidda, Maroua [mars 2008, fr]). Dans le même registre, un balayage rituel était effectué chaque année par les femmes dans les villages mafa et mofu des monts Mandara, toujours d'est en ouest, chaque village prenant successivement le relais de celui situé plus à l'est, afin de débarrasser la communauté d'un certain type de souillure, *madama* (Seignobos 1991b: 65, 2008: 169, Vincent 1991a: 353, 383).

A cette logique de dispersion des matières déchues s'oppose celle de l'accumulation, qui est toujours à l'œuvre aujourd'hui chez les résidents des plaines, et dans une certaine mesure des piémonts. Ces pratiques domestiques d'entassement des déchets dans le périmètre proche des concessions ont pu être ainsi observées dans le village guiziga Bui Marva de Kaliao, à l'ouest de Maroua, dans le canton de Meri. Certains parmi les plus âgés de mes interlocuteurs sur place rapportent aussi que par le passé, chaque foyer avait pour habitude d'accumuler ses déchets ménagers et ceux de son petit bétail en un tas d'ordures, appelé *kitikil*, le plus souvent devant l'entrée de l'habitation, et non pas derrière comme on peut l'observer fréquemment dans d'autres contextes (Epelboin et Douiller 2000). On le brûlait régulièrement pour limiter son expansion et l'assainir des nuisibles et des odeurs qui pouvaient s'en dégager, et dès qu'il était assez important, on l'épandait sur les jardins ou les champs entourant la concession pour enrichir le sol. On pouvait aussi utiliser les résidus brûlés en surface pour construire les habitations de la concession, avec l'aide bien souvent de ses voisins. Cette récupération se pratique parfois encore aujourd'hui, comme l'explique en détails mon assistant et père de famille guiziga Bui Marva, Maliki, résidant à Kongola:

« On brûle le *kitikil* quand les ordures tombent trop, puis on utilise le brûlé pour construire les maisons. On creuse dans le tas, on mouille avec de l'eau, on piétine puis on construit. Pendant la construction, tous les gens du village viennent verser leurs *kitikil* sur celui du chef de famille qui construit. Quand on n'a pas de *kitikil*, on peut faire avec de la terre, mais celle du *kitikil* est plus argileuse, mieux pourrie, elle est tendre et quand la maison est finie, avec la pluie elle ne bouge pas. Quand la maison est finie, on refait le *kitikil*, au même endroit sur la devanture [de la concession] » (Maliki, Kongola [mars 2008, fr]).

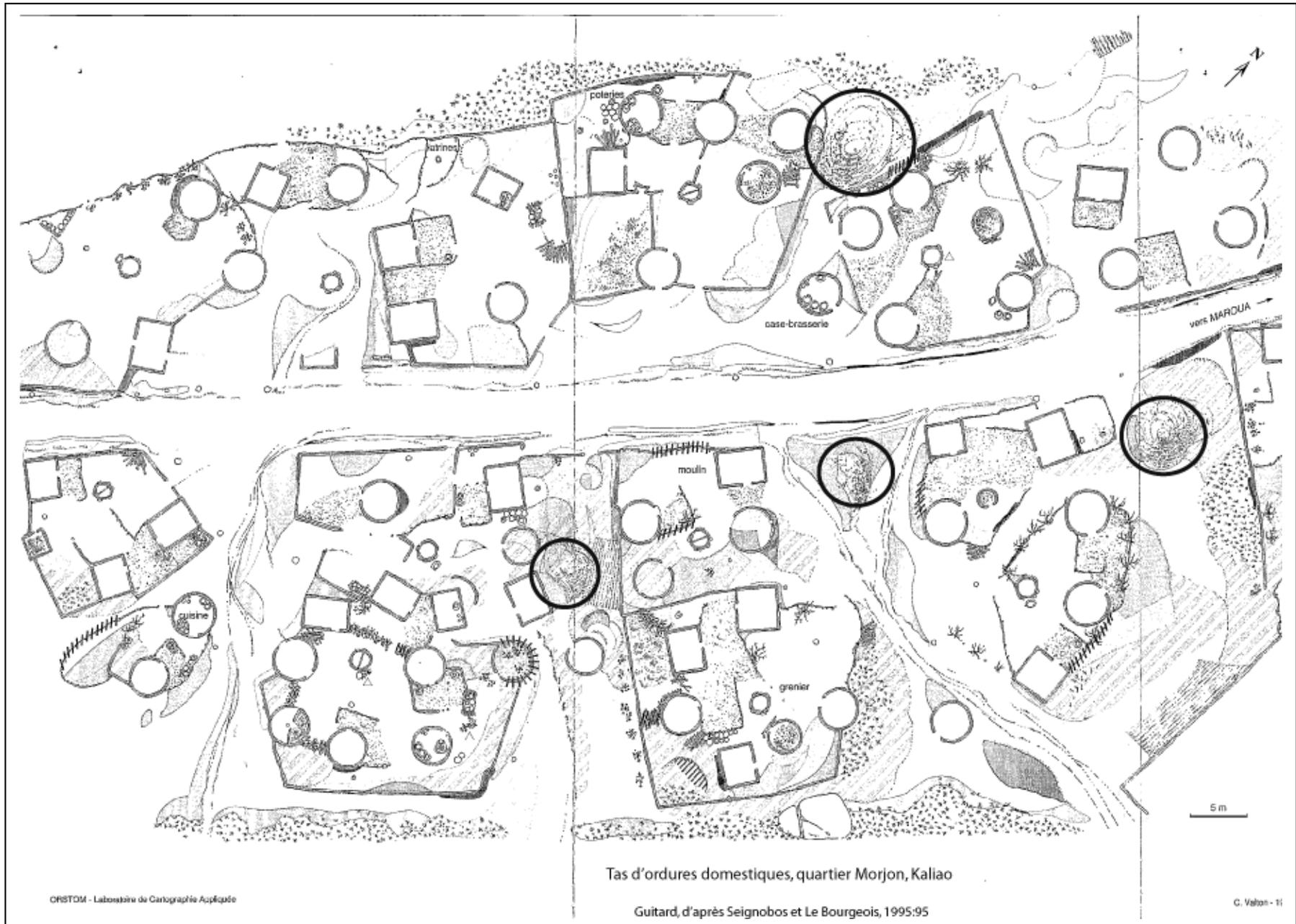
Nous verrons plus loin que le *kitikil* domestique des Guiziga possédait bien d'autres usages. Néanmoins, il ne semblait pas jouer au niveau familial un rôle aussi important que le *tampuure* des habitations mossi des environs de Ouagadougou, indissociable des champs de case et marquant la limite de la sphère privée (Deverin-Kouanda 1993: 123), ou encore que le *puru* domestique des Kasena, également au sud de Ouagadougou, considéré comme appartenant aux ancêtres et recevant les placentas de chaque enfant né dans la concession (Liberski-Bagnoud 2002 : 203-204, voir aussi

71-72, 75)¹. Rien de tel d'après mes interlocuteurs, dans quelques groupes que ce soit, dans la plaine du Diamaré.

En revanche, dans les villages guiziga Bui Marva environnant Maroua, de nombreux grands tas d'ordures collectifs ont aussi été créés, regroupant jusqu'à vingt concessions d'un même quartier. C'est aujourd'hui ce système qui semble le plus répandu, par exemple à Kaliao, plus pratique notamment lorsqu'il s'agit de rassembler une quantité importante de déchets décomposés et brûlés pour fumer les champs ou construire une nouvelle habitation.

Un élément, apparemment anodin, concernant le tas d'ordures domestique des foyers ruraux guiziga, doit cependant nous interpeller : celui-ci est parfois qualifié de *kitikil sia*, « tas d'ordures simple », ou *kitikil na taran*, « tas d'ordures qui ne vaut rien ». A priori rien de surprenant au regard de nos conceptions occidentales des déchets, qui par définition ont perdu toute valeur d'usage ou d'échange. Ce qualificatif peut toutefois surprendre compte tenu des multiples usages que les villageois font de leur tas d'ordures domestiques. De fait pour les Guiziga Bui Marva, il s'agissait surtout par cette appellation de bien distinguer les tas d'ordures domestiques individuels ou collectifs, alimentés par les gens du commun, des autres accumulations de déchets émaillant le territoire de la chefferie, qualifiés de « grands tas d'ordures des chefs ».

¹ « Dans une maison ordinaire, il n'est pas inutile de le souligner, le talus des déchets ménagers est loin d'être un lieu quelconque. C'est dans ce talus [...] que sont enterrées les poteries contenant les placentas des enfants nés dans la cour. Aussi, ne verra-t-on jamais en pays kasena ce geste, banal et courant en d'autres contrées, qui consiste à mettre le feu au tas d'ordures. Si les flammes venaient lécher le *puru*, commentent les Kasena, les parois des « urnes placentaires » chaufferaient, provoquant du même coup des poussées de fièvre chez ceux des habitants dont le placenta est ainsi mis à mal. En certaines circonstances, tel le jour de sortie des jeunes excisées, des rites d'offrande sont effectués sur le *puru* domestique. Cette fois, cependant, la puissance destinataire n'est pas le *puru* en tant que tel mais les ancêtres qui sont les véritables « maîtres » du tas d'ordures d'une maison ordinaire : ce sont eux qui le « commandent » (*té*), c'est à eux que reviennent les offrandes déposées sur le *puru* » (Liberski-Bagnoud 2002 : 203-204, voir aussi 71-72, 75).



Le *Kitikil A Bui* de la chefferie guiziga Bui Marva de Kaliao

On m'avait dit : « Toi qui travaille sur les déchets, va voir à Kaliao, il paraît qu'ils ont un grand tas d'ordures au cœur du village qui serait très ancien... ». De fait, tout le monde à Maroua avait entendu parler du *jiddere*, « tas d'ordures » en fulfulde, de la chefferie guiziga Bui Marva de Kaliao, installée sur le piémont des monts Mandara au bord du *maayo*¹ Kaliao à quelques dizaines de kilomètres seulement de Maroua. Nous étions en février 2008, et je venais d'arriver à Maroua pour débiter mes recherches. Le village ne se trouvait qu'à une demi-heure en moto de la ville, et j'avais été présentée à son *laamiido*, chef « traditionnel » de second degré. Je décidais donc de m'y rendre pour voir ce fameux tas d'ordures, et essayer d'en apprendre plus à son sujet auprès des plus anciens et des notables du village. Lors de ma première rencontre avec quelques anciens de Kaliao et notables de la chefferie, en présence du *laamiido*, nous abordâmes peu la question du grand tas d'ordures. On me le désigna à l'issue de notre discussion, au bord de la route traversant le village : un monticule de terre et de cendres de plus de deux mètres de haut et d'environ cinq mètres de diamètre, entouré d'habitations, apparemment peu alimenté, d'apparence anodine. Il ne se distinguait pas, à mon sens, des autres tas d'ordures domestiques du village, si ce n'est par sa taille un peu plus imposante.



Grand tas d'ordures du chef, Kaliao, décembre 2008. Photo E. Guitard



Tas d'ordures domestique, Kaliao, décembre 2008. Photo E. Guitard

Ce ne fut que lors d'une deuxième visite à Kaliao, cette fois en petit comité comprenant seulement trois vieux notables de la chefferie et officiants du culte guiziga, le *kuli*, que les langues se délièrent pour vanter la puissance, la sagesse mais aussi la méchanceté du *Kitikil A Bui*, le grand tas d'ordures du chef. Au fil des nombreux échanges qui suivirent, se dessina peu à peu une théorisation complexe de l'ordure et de ses accumulations, de ses forces inhérentes et de ses usages au service des détenteurs du pouvoir et de la communauté, vraisemblablement développée entre le XVIIe et le XIXe siècle, mais toujours très vivace dans les esprits des vieux notables du village. Celle-ci fut l'objet principal de la soixantaine d'heures que je passais en leur compagnie, eux qui semblaient prendre un véritable plaisir et retirer une certaine fierté de cette longue discussion autour de « leur » tas d'ordures, emblème et instrument du pouvoir de l'ancien royaume guiziga Bui Marva.

¹ Fleuve asséché une partie de l'année, *oned*

Un réseau de grands tas d'ordures à travers le Diamaré

Ainsi, en ricochant d'un témoignage à l'autre, en rapportant les propos des uns aux autres pour susciter une rectification ou un complément d'informations, puis en comparant les récits de mes différents interlocuteurs, un vaste maillage de grands tas d'ordures se fit jour, couvrant d'est en ouest et du nord au sud plusieurs centaines de kilomètres à travers la plaine du Diamaré¹. Celui-ci couvrait les territoires de quatre grandes chefferies ayant cohabité dans la région entre le XVIe et le XIXe siècle, jusqu'à ce que les Fulbe viennent y imposer un nouvel ordre politique : Guiziga Bui Marva nous l'avons vu, mais aussi Zumaya, Wandala et Mbaldamu.

Le royaume Wandala

Le Wandala est issu de populations descendantes des Sao, associées à des groupes venus de l'est et du Baguirmi au début du XV^e siècle, avant de s'installer vers 1590 à Dulo, au nord de l'actuelle Maroua. Le royaume connaît son apogée au XVII^e siècle, en s'étendant depuis Gawa au nord jusqu'au pays mundang au sud à travers ses chefferies vassales guiziga et zumaya, et du Baguirmi et Pouss à l'est jusqu'à Mowo, sur les piémonts des Mandara à l'ouest. Il devient aussi un royaume musulman au milieu du XVIII^e siècle, et résiste jusqu'à la colonisation allemande à la poussée peule, tout en perdant cependant les plaines du Diamaré vers 1785 (Seignobos et Iyebi-Mandjek 2004: 46).

Une fois ces différents grands tas d'ordures répertoriés dans les discours, il parut pertinent de se rendre sur les différents sites mentionnés, afin d'y constater la présence, jusqu'à aujourd'hui, de ces grandes accumulations de déchets, mais aussi de recueillir des informations sur leur histoire auprès de leurs riverains. J'entrepris ainsi de visiter à plusieurs reprises Wuuro Jiddere, Kongola-Jiddeo et Zumaya Lamorde, où je pus à chaque fois m'entretenir avec quelques anciens à propos du grand tas d'ordures de la chefferie, avec toutefois plus ou moins de succès puisque ces trois villages avaient vu s'établir à leurs têtes des chefs peuls et/ou islamisés, tandis que les notables et les sujets des chefferies locales étaient soit décimés, soit islamisés et assimilés aux nouveaux dominants. En outre, si à Wuuro Jiddere et Zumaya Lamorde les grands tas d'ordures sont bel et bien encore présents, celui de Kongola-Jiddeo a en revanche totalement disparu. Je ne pus enfin visiter qu'une seule fois Dulo et mBalda, où j'obtenais néanmoins lors de ces uniques entretiens avec les *laamiibe* et les vieux notables des deux chefferies des informations sur « leurs » grands tas d'ordures, derniers vestiges des capitales wandala de Dulo et mBaldamu de Mbalda, prises à la fin du XVIII^e siècle par les conquérants peuls.

Le royaume Mbaldamu

Les Mbaldamu constituaient un groupe charnière entre les Mundang et les Guiziga, auxquels ils étaient sans doute inféodés. Leur épiscentre, le massif mBalda au nord-est de la plaine du Diamaré, vit passer toute la succession des vagues de peuplement venues du Logone, puis devint un important relais de traite bornouan dans la région. Ils furent également écrasés par les conquérants peuls à l'orée du XIX^e siècle (Seignobos et Tourneux 1984, Seignobos et Iyebi-Mandjek 2004: 50).

¹ Ce puzzle de données ainsi assemblé clarifie les remarques allusives de certains chercheurs à propos de « grandes accumulations anthropiques » de déchets repérées en plusieurs localités de la région (Seignobos 1986, Seignobos 1991a: 59, Tourneux, Seignobos et Lafarge 1986: 24, Le Bourgeois et Seignobos 1995: 99, Seignobos et Tourneux 2002: 92, Jones 1997, Langlois et Marliac 1996: 434, Marliac 2006: 141). Leur imprécision traduit surtout le manque d'informations sur ce phénomène récurrent dans toute la plaine du Diamaré : « Durant la prospection, nous avons fait souvent appel à des mots de langue peule ou autre parfois dans la toponymie comme [...] *djiddéo*, *djiddéré*, *djiddel*, signifiant village à poubelle, poubelle, rejets. Il convient au passage de noter que la pratique du tas de déchets existe toujours avec le même terme. A Maza Joiewo, les habitants peuls distinguent très bien « leur » *djiddel* de celui des « autres », ceux d'avant...[...] La pratique des *djiddels* cérémoniels visibles l'un à Zoumaya Lamorde (ancienne capitale des Zoumaya), devant la case du chef, l'autre à Goudoum Goudoum, le *djiddel* Haman Gagga, aurait été importée aux XVI^e-XVII^e ad, de l'Est selon C. Seignobos (1986) » (Marliac 2006 : 141).

Kaliao ne s'avéra rapidement être que l'un des points d'ancrage d'un grand tas d'ordures, parmi de nombreux autres sites, composant ensemble un vaste réseau de tas d'ordures de chefs, grandes éminences de terre et de cendres se détachant encore aujourd'hui dans le paysage de plaine soudano-sahélien, vestiges dispersés d'un bout à l'autre du Diamaré de la puissance des anciens royaumes écrasés par les conquérants peuls. Ce furent les anciens de Kaliao les premiers qui évoquèrent l'existence d'autres grands tas d'ordures à Dulo, ancienne capitale du royaume Wandala au nord-ouest de la plaine du Diamaré et au pied de la pointe nord des monts Mandara, à Wuuro Jiddere, actuel quartier de Meskine, juste au sud de Kaliao et à l'ouest de Maroua, ou encore à Wuuro Zangui/Zumaya Lamoorde, ancienne capitale du royaume zumaya, au sud-est de Maroua et non loin du pic de Mindif, au cœur de la plaine du Diamaré. Leur ayant rapporté ces propos, certains citadins âgés de Maroua, d'origine peule cette fois, me dirent avoir aussi maintes fois entendu parler du grand tas d'ordures de Zumaya Lamoorde. Ils m'indiquèrent en outre encore deux autres grands tas d'ordures à mBalda, au pied du pic du même nom au nord de Maroua, et à Lara, cette fois au sud de la plaine du Diamaré, en pays mundang. Les témoignages d'autres vieux guiziga recueillis à Kossewa, Adia et Soumbala, villages des environs de Maroua, par mon assistant Maliki, vinrent enfin compléter ce réseau des grands tas d'ordures du Diamaré, en introduisant un septième grand tas d'ordure à Kongola-Jiddeo, dans la plaine de Dugoy à l'est de Maroua, dans la continuité du quartier Dursungo. Enfin, plusieurs de nos interlocuteurs évoquèrent aussi l'existence passée d'un grand tas d'ordures du chef guiziga Bui Marva au cœur même de Maroua, au pied du massif Gojomo, à l'emplacement de l'actuel palais du *laamiido*, et plus précisément de la mosquée attenante. Contestant d'abord cette information, mes interlocuteurs de Kaliao s'accordèrent finalement pour confirmer également la présence de ce grand tas d'ordures à Maroua, première capitale du royaume guiziga Bui Marva avant la conquête peule et la fuite d'une partie des membres de la chefferie à Kaliao (cf. carte page suivante).

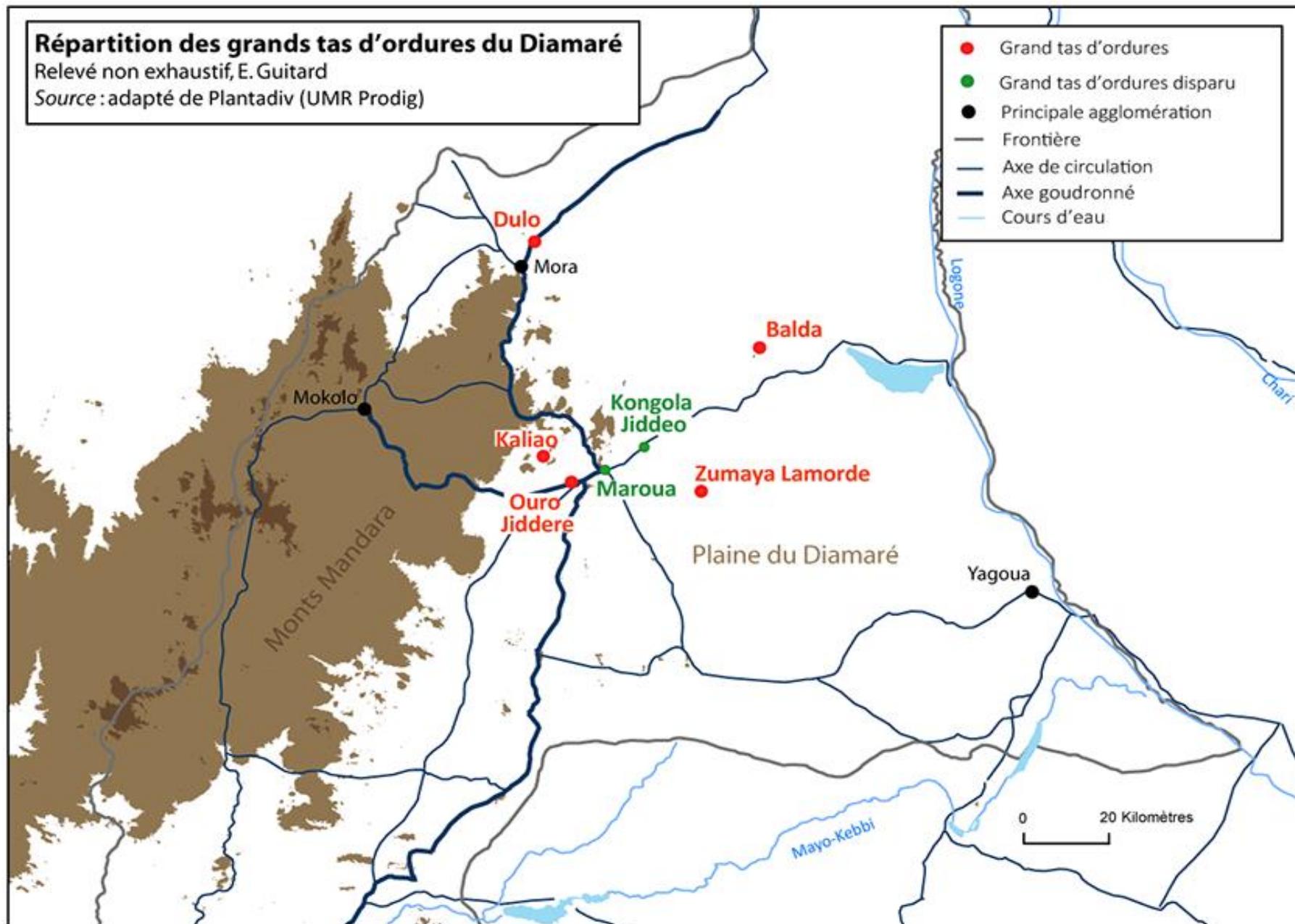
Le royaume Zumaya

Les Zumaya sont issus des rives du Logone, qu'ils traversèrent avant de s'installer à Gisey, dans le « bec de canard », d'où ils repartirent à nouveau au début du XVIIIe siècle pour conquérir le cœur de la plaine du Diamaré, où ils installèrent leur capitale, Zumaya Lamoorde (Seignobos 1986, Seignobos 2009b: 322). Ils passèrent cependant rapidement, avec leurs voisins guiziga Bui Marva, sous la coupe du grand royaume du Wandala, avant de subir un véritable ethnocide de la part des conquérants peuls au début du XIXe siècle.

Répartition des grands tas d'ordures du Diamaré

Relevé non exhaustif, E. Guitard

Source : adapté de Plantadiv (UMR Prodig)



Ces connaissances anciennes concernant les grands tas d'ordures des chefs, mélanges de mythes de fondation, de récits des guerres et des alliances locales, et de description des gestes rituels liant l'ordure accumulée au pouvoir des hommes et au domaine du surnaturel et de l'invisible, tendent aujourd'hui à disparaître des mémoires, faute de transmission. Elles subsistent encore dans les esprits des plus anciens, notamment les notables des cultes locaux non, ou récemment, islamisés ou christianisés, aujourd'hui âgés en moyenne de soixante-dix à quatre-vingt-dix ans.

Elles s'étiolent en revanche en descendant les générations, du fait de l'adhésion de plus en plus massive à l'Islam ou aux différents cultes chrétiens, qui amène les plus jeunes à délaisser les rituels et les représentations religieuses de leurs parents et grands-parents. En outre, selon les chefferies et leur conceptualisation des rapports entretenus par le chef avec son tas d'ordures, certains anciens, comme les notables des cultes locaux, ont aussi eu tendance à enfermer ces connaissances dans le silence, les considérant comme autant de secrets du pouvoir transmissibles seulement aux chefs et à ceux qui les servent, et/ou qui détiennent un pouvoir spirituel sur le sol de la chefferie et les forces qui l'habitent, comme les « maîtres de terre »¹. Avec la conquête peule enfin, la transmission de ces savoirs occultes propres aux chefferies locales a pu être brisée, parce que discriminés et dévalorisés, comme mémoire des vaincus, dits « *kiridi* », non peuls et non musulmans, et « *baabe* », païens. Toutefois, l'éviction de ces royaumes sous la poussée des conquérants fulbe, à laquelle s'ajouta peut-être plus récemment la prise de conscience de la disparition progressive des connaissances relatives aux grands tas d'ordures, ont pu faire naître chez certains descendants des chefferies du Diamaré une certaine amertume à voir ainsi le dernier symbole de la gloire passée de leur chefferie réduit, par oubli, au statut de vulgaire tas d'ordures « qui ne vaut rien ». On peut expliquer ainsi la facilité, voire l'enthousiasme avec lesquels ceux-ci, notamment à Kaliao, purent me parler pendant des heures de « leur » grand tas d'ordures, mais aussi leur insistance à le présenter comme le plus grand, le plus ancien et le plus « fort », au détriment de ceux des anciens royaumes voisins et concurrents, voire à attribuer à leur chefferie la création de tous les grands tas d'ordures du Diamaré. Ainsi, si à la suite des conseils de J. Bazin, on prend soin de considérer les récits historiques, du type de ceux que me livrèrent mes vieux interlocuteurs, plus seulement comme une source, mais aussi comme un produit, « à la manière d'un monument où peut se lire la série des remaniements architecturaux successifs dont résulte sa structure finale » (2008: 272), on voit apparaître les effets particulièrement abrasifs de la conquête peule et de l'islamisation/fulbéisation qui en découla chez les populations du Diamaré, en quête encore aujourd'hui d'une revalorisation de leur passé et de la gloire déchu des royaumes dont ils sont les descendants, et potentiellement les derniers dépositaires de la mémoire. Le grand tas d'ordures du chef, comme motif récurrent de

Le royaume guiziga Bui Marva

Le royaume guiziga Bui Marva est érigé au début du XVIII^e siècle dans la plaine du Diamaré. Il prend pour capitale le village de Masfaye, peuplé depuis le XVI^e siècle de populations sao venues des bords du Chari à l'est, et movo venues du nord depuis Dulo, mais aussi d'un groupe se revendiquant du Baguirmi, souvent qualifié de Dugoy, et enfin de populations paléo-mofu, qui fuiront à l'arrivée des guiziga Bui Marva dans les massifs environnants. Ces derniers arrivent à la fin du XVII^e siècle du pays mbana (mundang) au sud, depuis Léré, pour s'installer à Masfaye, rebaptisée Marva, où ils unissent sous leur commandement de nombreux clans (Seignobos 2004 : 483). Cette grande chefferie prédatrice, vassale du royaume du Wandala plus au nord, sera pourtant défaite à la fin du XVIII^e siècle par les conquérants peuls. Un part de ses membres s'enfoncent alors vers l'ouest, jusqu'aux piémonts des monts Mandara, où ils tenteront sans succès de refonder leur royaume, avec Kaliao pour nouvelle capitale.

¹ Appelés aussi « maîtres de la terre » ou « du massif » chez les populations montagnardes, c'est « un officiant, chargé des rituels de la terre, destinés à assurer l'harmonie entre celle-ci et la communauté. Il est là pour « refroidir » la terre, l'apaiser et attirer ses faveurs. [...] Le chef de terre est souvent l'aîné des clans autochtones, autrement dit, les plus anciennement établis, qui ont hérité des premiers accords passés avec les génies du lieu. Les rapports entre ce maître de la terre, comme l'appellent les anthropologues, et le détenteur du pouvoir sur les hommes, issu, lui, des clans conquérants, et aujourd'hui nommé par l'administration, sont très variables » (Seignobos et Tourneux 2002 : 65-66).

ces récits et symbole de pouvoir reconnus par tous, renseigne alors aussi sur les conditions d'historisation de ces récits, « le réseau particulier d'intérêts et de dispositifs paradigmatiques au sein duquel ils [ces motifs] sont apparus remarquables et dignes d'être mémorisés » (ibid 2008 :294). On ne peut finalement mieux dire, à propos de la mise en avant des grands tas d'ordures de ces anciennes chefferies, que « de la poussière de tout ce qui arrive, ne devient "évènement" que ce dont il fut dit après coup que c'en était un » (ibid). Il paraît en être ainsi du grand tas d'ordures qui, même s'il a pu jouer un rôle central dans la définition et l'exercice du pouvoir dans ces anciens royaumes, apparaît aujourd'hui comme « bon à penser » et à raconter leur puissance et leur gloire passées, d'autant qu'il en constitue parfois matériellement l'un des derniers vestiges.

Les nombreux récits recueillis, mettant en scène les grands tas d'ordures des chefs, souvent cohérents, parfois contradictoires, contribuent aussi à dresser ensemble un portrait complexe, bien que lacunaire, de l'organisation géo-politique de la plaine du Diamaré avant la conquête peule. Cette vaste fresque des grands tas d'ordures des royaumes tchadiques locaux éclaire sous un nouveau jour les différentes théories du peuplement de la région proposées par certains chercheurs, comme A. Marliac (1991, 1995, 1996, 2006), O. Langlois (1995, 1996, 1998, 2009) ou encore C. Seignobos (1986, 1986, 1989, 1991a, 1991b, 2004, 2009a). Car le grand tas d'ordures fut d'abord, pour tous les anciens royaumes qui en érigèrent, une marque visible de leur ancienneté sur le sol, fondant leur légitimité à y régner et signalant les limites de leur territoire.

2. Une marque pour dire : « je suis le premier ! »¹

Un dépotoir travaillé « comme une montagne »

Si les vieux guiziga Bui Marva qualifient leurs tas d'ordures domestiques, individuels ou collectifs, de *sia*, « simples », voire *na taran*, « qui ne valent rien », c'est pour mieux les distinguer du grand tas d'ordures de la chefferie, appelé *Kitikil a Bui*, « tas d'ordures du chef », *Kitikil ngu Bui*, « tas d'ordures pour le chef »², ou encore *Kitikil madadeng*, « le grand tas d'ordures ». Le *jawro* [chef de village dans la titulature peule] et le *laamiido* [chef des croyants musulmans et dirigeant de la chefferie peule] de Dulo, ancienne capitale du Wandala avant Mora, distinguent également dans leurs témoignages le *luuje*, « tas d'ordures domestique » en wandala, du *luudje gaage*³, érigé au cœur de la concession fortifiée du chef, le *Tlixse*.

Comme la plupart de ces appellations l'indiquent, la particularité des tas d'ordures des chefs résidait, quels que soient les royaumes considérés, dans le fait qu'ils devaient nécessairement être grands. Les vieux notables guiziga Bui Marva de Kaliao insistèrent particulièrement sur ce point, notamment lorsqu'ils me montrèrent le tas d'ordures de la chefferie, aujourd'hui quelque peu diminué:

¹ *Bui Kuli*, Kaliao (décembre 2009, gzga)

² *Bui* ou *Bi* désignant le chef chez les Guiziga Muturwa comme Bui Marva, selon le glossaire établi par G. Pontié (Pontié 1973: 231)

³ Le terme *gaage* désignant cette fois la cour dans l'enceinte du palais du *Tlixse*, où étaient également conservés ses nombreuses épouses, son bétail, ses chevaux et les esclaves du palais (voir aussi Eldridge 1982: 81)

« Il est très grand, avant il était jusque sur la route, et plus haut, les voitures devaient passer par-dessus. Les déchets sont au pied, ce sont les petits enfants qui jettent. Sinon les voisins remettent ça en haut pour qu'il soit grand. Il faut qu'il soit grand, c'est la hauteur qui compte, c'est mieux si c'est grand ! Il y a des gens qui repoussent pour que ça soit plus haut, les notables, tous les notables, même les plus âgés, à la main ou avec des pelles, dès que ça descend » (Jodda, Kaliao [mars 2008, gzga]).

Les tas d'ordures des chefs étaient donc travaillés pour obtenir la hauteur souhaitée, en repoussant régulièrement les déchets étalés au pied vers le sommet, mais aussi en les débarrassant de la végétation qui pouvait les envahir, surtout en saison des pluies. Mes interlocuteurs guiziga font état de ces pratiques à Kaliao, mais aussi à Zumaya Lamoorde, ancienne capitale du royaume Zumaya. Difficile en revanche de savoir à qui revenait la tâche d'entretenir régulièrement la hauteur du tas d'ordures du chef, ni la fréquence de cet entretien. Concernant Zumaya Lamoorde, les anciens de Kaliao avancent que « le *Kitikil* était très grand parce que les Zumaya s'occupaient de remonter le tas du chef. C'était les femmes des voisins qui s'occupaient de remonter le tas, dès que le *Kitikil* commençait à s'affaisser. Elles faisaient ça avec des balais. Le jour de la fête d'*Arasl* [fête de l'oseille de Guinée, vers mars-avril], et celui de *Vudavu* [après l'arrivée des pluies, vers juin-juillet], les femmes s'occupaient bien du *Kitikil*, que tout soit bien propre en bas et qu'on remonte tout en haut. On nettoyait aussi dans et devant la concession du chef, parce qu'il y avait des danses » (*Bui Kuli*, Kaliao [décembre 2011, gzga]). Le grand tas de la chefferie de Kaliao était quant à lui régulièrement entretenu par les notables, *gaola Bui ay* ou *gaola ay*¹, qui résidaient autour de la concession du *Bui*. Aujourd'hui, ce serait les enfants de l'ancienne concession du chef qui s'en chargeraient encore une fois par an (Jodda, Kaliao [mars 2008, gzga]).

Les esclaves² femmes de la chefferie, *beke*, étaient quant à elles chargées de nettoyer la vaste concession du chef et de jeter ses déchets sur son grand tas d'ordures. A Dulo, le grand tas d'ordures érigé au sein de la chefferie aurait également été entretenu par les nombreux esclaves du *Tlikese* [chef wandala] résidant dans l'enceinte de son palais. Ici encore leur tâche consistait à y déposer les déchets du chef et des membres de la concession et à « remonter » régulièrement le tas pour qu'il soit grand (*janvro* et *laamiido* de Dulo [janvier 2010, flfde et fr]). On retrouve ainsi à nouveau des pratiques similaires de « travail » du tas d'ordures du chef à celles des Kasena, au sud du Burkina-Faso :

¹ *Gaolay* signifiant « jeunes hommes » selon G. Pontié, et désignant chez les Guiziga Muturwa, distincts des Bui Marva et résidant au sud de Maroua, le groupe des jeunes hommes ayant subi l'initiation (1973 : 27, 90, 192). Cet auteur distingue aussi le *Bi Gaolay*, « chef des jeunes gens », choisi dans le lignage du chef pour être nommé à la tête des guerriers guiziga (1973 : 50). On peut penser qu'à Kaliao, à la suite notamment de la disparition de ce titre, le terme *gaola Bui ay*, littéralement « les jeunes gens de la concession du chef », désigne plutôt l'ensemble de ses notables non soumis à des charges religieuses : le *Magaji* (du clan Molgo), chargé d'appréhender les fauteurs de troubles et de les garder jusqu'au jugement, le *Mixin ngu Bui* (du clan Molgo), émissaire du chef, le *Bongo* (du clan Mekeru), qui attache les accusés et les enferme, le *Metelame Bui*, crieur public, ou encore le *Slagama* (du clan Uwara), juge et auxiliaire du chef (*Bui Kuli*, Kaliao [décembre 2008, gzga]). Cette liste non exhaustive mérite d'être complétée.

² Les Guiziga ont largement servi de « réservoir » d'esclaves pour les royaumes voisins du Baguirmi et du Wandala durant le XVIIIe siècle, puis pour les conquérants fulbé à partir du XVIIIe siècle (Pontié 1973 : 35-36). Les incessantes razzias des cavaliers peuls les amenèrent d'ailleurs à se réfugier dans les massifs-iles des piémonts des Mandara, où les chevaux ne pouvaient pénétrer. Pour autant, les témoignages recueillis à Kaliao signalent bien que les chefs guiziga Bui Marva n'hésitaient pas aussi à s'entourer de nombreux captifs, notamment pris chez leurs voisins mofu (Jodda, Kaliao [décembre 2010, gzga]). Les *beke* se voyaient affecter à certaines tâches auprès du *Bui*, comme le *Mulwoyam*, chargé de porter sa réserve d'eau lors de ses déplacements, le *Mujida durgud*, chargé de monter sur le grenier du chef pour y prélever du sorgho, ou encore le *Missi palam*, chargé de construire et d'entretenir sa literie (*Massa Ay*, Kaliao [novembre 2008, gzga]).

« Durant son règne, à intervalles réguliers, le chef convoquera l'ensemble des villageois pour qu'ils viennent consolider le *puru* en étayant sa base à l'aide de bois et de pierres et le rendre plus imposant encore en rejetant vers le sommet les déchets tombés sur le pourtour. C'est que l'étendue du pouvoir d'un chef se mesure à la taille de son tas d'ordures : un *puru* très haut et large est signe d'un chef puissant qui règne depuis longtemps sur un très grand nombre de sujets » (Liberski-Bagnoud 2002 : 203).

Cette description correspond en effet point par point aux différents témoignages sur l'entretien régulier des grands tas d'ordures des chefs guiziga Bui-Marva, zumaya ou encore wandala dans la plaine du Diamaré. Dans toutes ces chefferies, ces grandes accumulations de déchets associées aux détenteurs du pouvoir se devaient d'être imposantes d'abord pour être vues de loin dans le paysage de plaine parsemé d'une végétation clairsemée. Comme dans les chefferies kasena, ils pouvaient aussi servir de promontoires au chef ou à ses notables pour surveiller les alentours ou faire une annonce à tous les villageois (Seignobos 1986a, Seignobos, Tourneux et Lafarge 1986 : 24), par exemple à Kaliao, lors de la fête de *Vudavu* :

« Dès l'aube, le *Massa Ay* [chef de terre et ritualiste de la chefferie] annonce la fête avec le tambour *jaajao*, puis il crie trois fois. Puis on fait sortir le grand tambour de la chefferie et on le pose au sommet du *Kitikil a Bui*. C'est le *Mudjula Durgud* [esclave chargé du grenier du chef] qui joue du tambour sur le *Kitikil*. On le pose au sommet pour que le son du tambour soit entendu partout » (Jodda, Kaliao [décembre 2008 gzga]).

Mais les grands tas d'ordures visaient aussi et surtout par leur hauteur à marquer durablement le paysage, et à ancrer la chefferie dans son territoire, à la fois en en définissant les limites et en manifestant concrètement l'ancienneté de son occupation.

« Les Guiziga disent que c'est le *Kitikil* qui prouve qu'on était là d'abord »¹

L'une des raisons principales et revendiquées de l'érection de ces grands tas d'ordures par les anciennes chefferies de la plaine du Diamaré était de faire une marque visible dans l'espace pour dire, comme le résume le *Bui Kuli* de Kaliao : « Je suis le premier ! » (décembre 2009, gzga). La logique sous-jacente paraît simple : il faut du temps pour produire et accumuler un grand volume de déchets, donc un grand tas d'ordures ne peut signifier que la présence ancienne du groupe qui l'a créé sur ce sol. Et dans le contexte mouvementé de l'installation des grandes chefferies dans la plaine du Diamaré entre le XVI^e et le XVIII^e siècles, traversée incessamment par de nombreux mouvements de populations qui rencontrent d'autres groupes installés de plus ou moins longue date, ce n'est plus tant la preuve de son autochtonie que seulement celle de l'antériorité de son installation qui devient un enjeu de pouvoir. Le tas d'ordures apparaissait alors comme un signe durable dans le paysage, pour peu que sa hauteur soit entretenue, bien plus que les éléments naturels, mais périssables, tels que les arbres, permettant de régler la fameuse question : « qui est arrivé le premier ? » (Seignobos 2009 : 146a). C'est ce que rapporte l'un des nombreux mythes de fondation des différents royaumes. Le tas d'ordures y est un motif récurrent pour prouver l'antériorité de l'installation d'un groupe au détriment des autres, et devient donc l'objet d'un

¹ *Bui Kuli*, Kaliao (décembre 2009, gzga)

véritable « concours » entre les différents chefs en concurrence et un critère de hiérarchisation permettant de se partager l'espace.

La fondation de la chefferie guiziga Bui Marva

Le premier chef Guiziga Bui Marva, nommé Akada, était un chasseur, fils du chef de Midjivin (au sud de Maroua et à quelques kilomètres au nord-ouest de Kaélé). A la mort de son père, celui-ci fut écarté de la chefferie par son oncle. Une nuit, après que le chasseur Akada se fut palabré avec ce dernier, un lion vint rugir derrière sa case. Celui-ci se saisit de l'arc de son père, et s'adressant à ses notables, leur dit : « Cette nuit, mes parents sont venus me gronder. Ils me disent de partir pour aller m'installer ailleurs ». Les notables choisirent de l'accompagner et, dès l'aube, ils quittèrent la chefferie de Midjivin en suivant les traces du lion, qui était en réalité le père d'Akada. Il les conduisit jusqu'au pied du massif Moua Gojomo [au cœur de l'actuelle Maroua], qui était couvert d'arbres *ria* [*Acacia ataxacantha*], et au pied duquel s'étendait une mare. Le chef installa son campement à l'est de ce massif, près de la mare, et ordonna à une partie de ses notables de s'installer au lieu-dit Kakata [actuel quartier Kakatare de Maroua], tandis que les autres s'arrêtaient à Diguir [actuel quartier Diguirwo]. Akada entreprit alors de chasser les animaux sauvages venant chaque jour s'abreuver en ce point d'eau.

Mais bientôt, le lion l'appela de nouveau en rugissant. Le chef Bui Marva dit cette fois à ses notables de garder la chefferie, et partit seul avec son arc et son couteau de chasse à l'épaule à la suite du lion, afin de marquer les limites de son royaume. Arrivé au pied du massif de Mindif [au sud-est de Maroua], le lion s'arrêta près d'un arbre pour se reposer. Voyant cela, Akada taillada le tronc de l'arbre avec son couteau, puis défricha les alentours, signifiant par là que le territoire au nord de cet espace lui appartenait désormais. Le lendemain, le lion reprit sa course, et le chasseur le suivit à nouveau jusqu'à Lara (au sud de Mindif et à quelques kilomètres au nord-est de Kaélé), où ils s'arrêtèrent. A nouveau, Akada marqua un grand arbre *baxlanvar* de son couteau, en laissant ses écorces au pied, pour poser la deuxième limite de son royaume. Le lendemain, Akada suivit le lion jusqu'à au pied du massif mBalda (au nord-est de Maroua, juste au-dessus de Bogo), et marqua cette fois le tronc d'un arbre *alass*. Puis le lion s'en retourna à Gojomo, suivit d'Akada.

Douze lunes plus tard, le lion reprit sa course, et entraîna cette fois le chasseur Bui Marva jusqu'au massif Kaliao [à l'ouest de Maroua], où Akada marqua de son couteau un grand arbre *zlabor*. Le lendemain, ils poursuivirent leur marche jusqu'au massif Durum [dans les monts Mandara, à l'ouest de Maroua], où Akada marqua un arbre *dedek* [*Commiphora africana*], et le surlendemain jusqu'au massif Dulo [au nord-ouest de Maroua, près de Mora] où le chasseur taillada cette fois un arbre *allalang*. Repassant par Mbalda, ils rentrèrent finalement à nouveau à Gojomo, désormais appelé Marva.

De retour chez lui, le chef Bui Marva entrepris de défricher le centre de Marva partant de Kakata et Diguir jusqu'au massif Gojomo. Il partit ensuite trouver le chef forgeron zumaya qui avait fondé sa chefferie au pied du pic de Mindif, et lui proposa de venir à Marva avec ses gens pour lui forger des armes de chasse et des instruments de labour, en échange d'une partie de son royaume. Le chef zumaya accepta, et vint s'installer dans la plaine à l'est du massif Gojomo, qui fut rebaptisée ainsi de son nom, Dugoy. Mais résidait alors déjà sur le massif Makabay [juste au sud de Maroua] un groupe de Mofu. Les chefs guiziga et zumaya décidèrent de se partager le territoire sans en tenir compte. Le lendemain, le chef guiziga emmena le chef zumaya vers l'est pour lui montrer les arbres qu'il avait marqué pour signifier les limites de son royaume. Il lui offrit de diriger la plaine à l'est jusqu'aux arbres-limites de Mindif, Lara et mBalda. Pour le remercier, le chef Dugoy proposa au chef Akada d'ériger sur les limites des grands tas d'ordures, qui serviraient à l'avenir de marques pour leurs enfants : « Après ils diront que cet emplacement appartient à nos défunts parents à travers ce tas d'ordures. Sinon, les arbres là seront détruits par le vent ». Le chef Bui Marva acquiesça, et tandis que le chef zumaya envoyait ses frères s'installer à Lara, mBalda et Zumaya Lamoorde [au cœur de la plaine du Diamaré à l'est de Maroua] et y constituer des grands tas d'ordures, lui-même constituant le sien à Dugoy, le chef Bui Marva envoya les siens faire de même à Meskine [à l'ouest de Maroua], tandis qu'il érigeait un grand tas d'ordures à Kakata, au cœur de Marva, sur le bord de la mare où il chassait les animaux venus s'abreuver.

Mais vint le moment où il fallut compter dans le partage du sol avec le chef mofu. Les trois chefs décidèrent alors de se répartir le territoire en comparant l'ancienneté de leur présence à l'aune des marques laissées par leurs parents. Le chef mofu le premier montra aux deux autres comment ses ancêtres avaient défriché le long du *maayo* Makabay jusqu'au sommet du massif. Puis le chef Bui Marva, se tournant vers l'ouest et le nord, prit la parole : « Ce territoire appartient à mes défunts parents depuis longtemps, ils en ont posé les limites en défrichant de Gojomo jusqu'à Dulo, je vous montrerai les traces de leur couteau sur certains arbres ». Il leur fit ensuite visiter les différents arbres à Kaliao, Durum, Dulo et enfin mBalda. A chaque fois, les chefs zumaya et mofu reconnurent les traces de couteau cicatrisées par le temps sur les troncs des arbres. Vint enfin le tour du chef zumaya. Celui-ci leur dit : « Au sud du massif mBalda jusqu'à Lara, et de Mindif jusqu'à Dugoy, cette plaine a été défrichée par mes défunts parents, il y a de cela des années. La limite a été faite par des arbres mais aussi par des grands tas d'ordures. Ils marquent que cet emplacement a été habité il y a de cela longtemps, je vous les montrerai ». Ils commencèrent par se rendre à Lara, où le chef Dugoy leur montra l'arbre marqué de son couteau et son grand tas d'ordures, puis à Dugoy où il fit de même, et enfin à Zumaya Lamoorde.

A l'issue de ce « tournoi », le chef mofu reconnu sa défaite, et laissa les chefs Bui Marva et zumaya se partager le territoire. Le chef guiziga devint le chef du massif, tandis que le chef zumaya prenait le contrôle de la plaine. Mais pour se venger, le chef mofu envoya la variole, *gord madadeng*, « le grand mal », pour tuer les enfants du chef guiziga. Il prit ensuite la fuite pour le massif de Wazang, au cœur des monts Mandara.

Récit recueilli auprès de Mana K., à Kossewa, par Maliki Wassili (février 2010, gzga)

Dans le récit proposé ici en exemple, le tas d'ordures représente bien un symbole de l'occupation ancienne d'un lieu, qui plus est plus durable que de simples entailles sur le tronc d'un arbre¹. « Celui qui aura un *Kitikil* plus grand que celui de l'autre, cela prouvera qu'il était le premier à arriver, avant l'autre, dans cette partie de la chefferie », annonce ainsi le chef Dugoy dans l'une des versions du mythe, racontée par Haman Marsapale (Adia [février 2010, gzga]). Il est une marque, laissée dans le paysage par les ancêtres fondateurs à destination de leurs descendants, ayant traversé le temps pour servir de preuve, à chaque période de contestation de l'autorité d'une chefferie sur son territoire ou de ses limites, de son antériorité et de son ancienneté sur le sol et donc de sa légitimité à y gouverner. Le tas d'ordures se voit même posé dans certains récits comme emblématique de l'identité d'un groupe, notamment chez les Guiziga Bui Marva où il devient signe d'appartenance à la chefferie, légué par les ancêtres défunts. Les descendants de la chefferie Bui Marva ne disent-ils pas parfois aux autres Guiziga: « Toi aussi, tu es qui ? Tu as un *Kitikil*? Moi j'ai mon *Kitikil*! », « Nos parents ont commandé le territoire, le territoire appartient à nos parents qui y ont laissé le *Kitikil* »² (Jidda, Kossewa [février 2010, gzga]) ? Ou encore « le *Kitikil*, c'est notre *kuli* » (Jodda, Kaliao [décembre 2009, gzga]), ce dernier terme étant ici entendu au sens de « règles, lois ou mœurs », propre à un groupe donné et définissant son identité par rapport à ses voisins (Vincent, à propos des Mofu voisins des Guiziga Bui Marva, 1991: 558, t.2). Chez les Guiziga Bui Marva, le *Kitikil a Bui* apparaît donc véritablement comme un emblème de l'ancienneté du pouvoir de la chefferie, et c'est pourquoi il est si précieux, et qu'on est si fier de sa hauteur.

Toutefois, l'analyse de ces mythes de fondation révèle aussi que les grands tas d'ordures ne faisaient pas seulement offices de marques signifiant la présence ancienne de la chefferie sur le sol. Ils sont aussi à plusieurs reprises évoqués comme le résultat concret de l'alliance entre les chefferies guiziga et zumaya au détriment des Mofu. Les grands tas d'ordures érigés aux limites du royaume et en son centre sont alors bien plus présentés comme le fruit d'une ruse commune des chefs guiziga et zumaya pour duper le chef mofu crédule, quand bien même ce serait lui et les siens les premiers occupants du lieu. Une autre version du mythe de fondation de la chefferie guiziga Bui Marva s'étend particulièrement sur cet épisode :

¹ C. Seignobos rapporte aussi de plusieurs récits de migration la pratique récurrente d'enterrer des cendres et des tessons de poterie ou des fruits de *Vitex donania* (*zigeed* en Guiziga) pour prouver son arrivée antérieure sur le site (2009a :146)

² « *Du koka ki maka Kitikil dika, da ko yawa ya ti kitikil fri mezlezleng* », transcription de Maliki Wassili, Kossewa (février 2010, gzga)

L'alliance des Guiziga et des Zumaya et la ruse du *Kitikil*

Le chef guiziga Bui Marva nommé Akada venait d'arriver au pied du massif Gojomo [au centre de l'actuel Maroua]. Un jour, à la poursuite du gibier, il s'aventura en plaine vers l'est jusqu'à Dugoy, où résidait le chef zumaya, un forgeron nommé Dugoy. Ce dernier lui dit qu'il travaillait le fer dans la plaine depuis longtemps, et lui proposa de s'installer durablement au pied du massif Gojomo, car sur le massif Makabay se trouvait déjà une chefferie mofu. Pour le remercier, Akada porta régulièrement le gibier de ses chasses au chef zumaya, et tous deux devinrent rapidement amis. Un jour, le chef zumaya demanda au chef guiziga de l'accompagner pour lui montrer le grand tas d'ordures qu'il avait constitué à l'est de sa concession [actuel Jidde]. Impressionné par la hauteur du tas d'ordures, le chef guiziga lui demanda comment il avait fait. « A chaque fois que je forge, je viens jeter ici les miettes de fer et les cendres, jusqu'à constituer ce grand tas. C'est pour cela que je t'avais dit que depuis longtemps j'habitais ici », lui répondit le chef zumaya. Il lui dit aussi de constituer également un grand tas d'ordures, afin de pouvoir lui donner le pouvoir sur le massif : « Si tu n'as pas constitué de *Kitikil*, le chef mofu demandera aussi cette chefferie, car il est arrivé avant vous ». Et il lui expliqua la marche à suivre : « Pour avoir la chefferie du massif, il faut aller creuser un trou profond au pied de ce massif. Après, tu le fais remplir avec des cendres en brûlant des arbres secs. Au moment où le trou est rempli, tu le fais reboucher, puis tu verseras encore des cendres au-dessus ».

Le chef guiziga érigea donc un grand tas de cendres au pied du massif Marva [actuel massif Kossel Be'i, au nord de Maroua]. Le chef zumaya l'autorisa aussi à aller en constituer d'autres sur les limites ouest du royaume, à Meskine, Kaliao et Dulo, où Akada resta plus de trois ans. A son retour à Marva, il annonça au chef zumaya qu'il avait fini de constituer ses grands tas d'ordures. Ce dernier fit alors appeler le chef mofu du massif de Makabay, et lui dit, désignant Akada : « Notre chef est arrivé, car le territoire appartient depuis longtemps à ses défunts parents. Maintenant, on va diviser en deux ce territoire, il y aura le chef de la plaine et le chef du massif. Donc, on va contrôler le *Kitikil* de chacun, et le massif reviendra à celui qui aura les plus vieux *Kitikil* ». On choisit d'aller contrôler d'abord les grands tas d'ordures du chef guiziga. Arrivés au pied du massif Marva, le chef guiziga autorisa le chef mofu à creuser dans son grand tas de cendres. Ils commencèrent le matin, et déterrèrent des cendres toutes la journée. Arrivés au soir, ils n'avaient toujours pas atteint le fond du trou, alors que les cendres déterrées constituaient déjà un grand tas. Voyant le soleil se coucher, le chef zumaya proposa d'arrêter la fouille, et de reprendre le lendemain. Le jour suivant, le chef guiziga leur annonça qu'il avait encore quatre *Kitikil* comme celui-ci. Ce fut donc au chef zumaya de faire visiter à son tour ses grands tas d'ordures. Ils se rendirent dans la plaine de Dugoy [actuel Jidde], au pied d'un grand tas d'ordures. « J'ai constitué trois *Kitikil*, il en reste deux: l'un à Lara et l'autre au pied du massif mBalda que vous voyez là-bas », leur dit le chef Zumaya. Tous se tournèrent finalement vers le chef mofu pour lui demander s'il avait lui aussi constitué des tas d'ordures. Le chef mofu acquiesça, mais le chef guiziga demanda à les voir. Ils se rendirent donc ensemble sur le massif Makabay, et le chef mofu les conduisit derrière sa concession, où il n'avait constitué qu'un petit tas avec les crottes de ses brebis. Le chef zumaya s'adressa alors au chef mofu : « Maintenant je te demande de donner la chefferie à chacun de nous selon la hauteur de ses *Kitikil* ». Et le chef mofu répondit : « C'est le chef guiziga qui a le plus haut *Kitikil*. Ensuite c'est le chef Dugoy, et enfin c'est moi ». La partie du massif revint donc à Akada, le chef guiziga, tandis que Dugoy, le chef zumaya, conservait le contrôle de la plaine.

Récits recueillis auprès de Jidda Kitikil et Bouba S., à Kossewa, par Maliki Wassili (février 2010, gzga)

Dans ce dernier récit, le pacte entre Guiziga et Zumaya, et le partage du territoire en deux chefferies, du massif et de la plaine, qui en découle, se scelle donc autour du grand tas d'ordures : les Zumaya, qui sont les premiers à réaliser des grands tas d'ordures au centre et sur les limites de leur royaume, transmettent cette pratique aux Guiziga, tout en leur donnant une méthode pour rattraper leur retard et ériger rapidement des tas d'ordures très imposants, dépotoirs que les Zumaya ont mis eux des années à constituer avec les résidus de leurs forges. Pour les Guiziga Bui Marva, il ne s'agit plus d'ailleurs simplement de grands tas, mais aussi de profonds trous remplis de cendres, sur lesquels sont en plus accumulées d'autres grosses quantités de cendres. A côté de pareilles « accumulations anthropiques », le petit tas de crottes de brebis du chef mofu paraît véritablement ridicule.

Cette version du mythe de fondation de la chefferie guiziga de Marva, qui apporte les éléments les plus éclairants sur la transmission des pratiques d'érection des grands tas d'ordures des Zumaya aux Guiziga, laisse aussi entrevoir comment les accumulations de déchets, au cœur de l'alliance entre les deux chefferies contre les Mofu de Makabay, deviennent par la suite un objet de compétition entre les deux groupes pour obtenir le contrôle de l'ensemble du territoire, du massif à la plaine. Le vieux Bouba S., descendant de la chefferie Bui Marva, rapporte ainsi comment,

encore à l'aide d'un grand tas d'ordures, puis au contraire en délaissant ce symbole de pouvoir, le chef guiziga parvint finalement à reprendre le contrôle de la plaine de Dugoy au chef zumaya, pour devenir le seul et unique chef du royaume de Marva :

L'éviction du chef zumaya par le chef guiziga, ou la ruse de l'abri

Le chef guiziga régnait sur le massif, tandis que le chef zumaya dirigeait la plaine. Chaque territoire était borné par plusieurs grands tas d'ordures, et chaque chef possédait son grand tas d'ordures près de son palais, à Marva pour le chef guiziga, à Dugoy [actuel Jidde] pour le chef zumaya. Cependant, ce dernier imposa un jour à ses sujets de nGassa, Bogo, Mindif ou encore Lara de venir régulièrement verser leurs déchets sur son grand tas à Dugoy. C'est pourquoi celui-ci dépassa progressivement en hauteur le grand tas d'ordures de la concession du chef guiziga à Marva, au pied du massif Gojomo. Les notables du chef guiziga se réunirent alors, et lui donnèrent ensemble ce conseil : « Il faut se méfier du chef Dugoy, son *Kitikil* est plus haut que le tien, dans l'avenir il prendra tout ce territoire dans sa main. Il faut lui dire d'aller plus loin et de reconstituer un nouveau *Kitikil*, car son *Kitikil* à Dugoy dégage des mauvaises odeurs qui empêchent de respirer ». Le chef guiziga usa donc de ce prétexte pour demander au chef zumaya de s'éloigner et d'aller refaire son grand tas d'ordures ailleurs. Celui-ci quitta donc Dugoy pour aller s'installer plus à l'est dans la plaine à Zumaya Lamoorde (actuel Wuuro Zangu). Ses sujets vinrent à nouveau avec leurs déchets l'aider à constituer à cet endroit un nouveau grand tas d'ordures, mais cela faisait encore trop peu. Tous les forgerons zumaya du royaume vinrent alors s'installer à Zumaya Lamoorde auprès de leur chef, et ensemble ils entreprirent de jeter leurs déchets de fer et leurs cendres sur le grand tas d'ordures de la chefferie. A partir de ce moment, le nouveau grand tas d'ordures du chef zumaya monta très rapidement, et en quelques semaines il fût à son tour très haut.

Le chef guiziga vint un jour rendre visite à son homologue zumaya nouvellement installé à Zumaya Lamoorde. Arrivé près de sa concession, il constata que le grand tas d'ordures du chef Dugoy avait à nouveau dépassé la taille du sien, à Marva. Il rentra annoncer cette nouvelle à ses notables, et leur dit : « Maintenant, on va prendre une décision pour avoir une seule chefferie qui commandera la plaine et le massif. Mais si on passe l'affaire à travers le *Kitikil*, c'est toujours le chef zumaya qui commandera tout le territoire de Marva, car son *Kitikil* est le plus haut ! » Les notables réfléchirent, puis lui répondirent : « Si c'est comme ça, on va juger l'affaire d'une autre manière. On va passer l'affaire par le vote. Alors tu gagneras, car même si les Zumaya sont nombreux, tu auras toujours plus de votes ».

Les deux chefferies se réunirent donc pour décider du prochain chef qui régnerait sur l'ensemble du royaume de Marva. Les notables guiziga déclarèrent qu'ils avaient décidé qu'ils n'arbitreraient plus avec la taille des grands tas d'ordures, mais par le nombre de votes. Ils surent trouver les arguments pour convaincre le chef zumaya : « C'est à toi que reviendra la chefferie, car tes électeurs sont plus nombreux que les nôtres ». Ils se donnèrent donc tous rendez-vous le lendemain matin pour procéder au vote. Le jour dit, chaque chef vint entouré de ses notables, qui seraient ses électeurs, auprès de l'ancien grand tas d'ordures du chef zumaya, à Dugoy. A leur arrivée, les notables guiziga entreprirent de construire un petit abri sur le grand tas d'ordures. Ils dirent ensuite au chef zumaya : « Comme c'est toi le grand chef, et que ce *Kitikil* t'appartient, il te faut t'asseoir sur cet abris, ne t'assoie pas en dessous. Nous autres, nous resterons en dessous avec le chef guiziga et tes notables, et après on commencera le vote ». Le chef zumaya prit donc place sur le toit de l'abri, tandis que tous les notables et le chef guiziga s'installaient en dessous. Avant de commencer le vote, les notables demandèrent aussi au chef zumaya de prêter serment sur le grand tas d'ordures, en répétant ceci : « Quand je serai le chef, je serai comme le *Kitikil* qui reçoit toutes les ordures, sans distinction. J'aimerai les uns et les autres sans les séparer ». Puis les notables guiziga lui donnèrent de la courge *gord tab'ni* à manger. Cependant, alors que le chef zumaya dégustait cette courge assis sur l'abri, son jus sucré se mit à couler à travers le toit et tomba sur les notables restés au-dessous. Les notables guiziga s'exclamèrent alors, s'adressant aux Zumaya : « Avant de commencer le vote, il a juré qu'il allait aimer ses sujets sans distinction. Mais s'il vous aimait, il ne devrait pas manger seul cette bonne courge, il devrait aussi vous en donner ! ». Sur ces mots, le chef des notables guiziga sorti d'un sac de la viande, qu'il distribua à tous les notables zumaya. Après l'avoir mangé, ceux-ci s'écrièrent : « On veut pour chef celui qui nous a donné cette viande à manger ! ». Tous les notables portèrent en triomphe le chef guiziga jusqu'à son palais au pied du massif Gojomo, et celui-ci devint donc le chef de Marva, régna sur la plaine et le massif.

Récit recueilli auprès de Bouba S. à Kossewa, par Maliki Wassili (février 2010, gzga)

Ce dernier épisode opposant les Guiziga aux Zumaya autour du commandement de la chefferie de Marva illustre clairement comment « la propriété de la terre ne se comprend que dans un rapport de force entre plusieurs groupes » et comment de ce fait « le concept d'autochtonie se révèle particulièrement labile » (Seignobos 2009a : 147). Il marque aussi un tournant original dans la charte de fondation où, même si le motif du grand tas d'ordures reste central dans l'évaluation de l'ancienneté d'une chefferie, qui fonde sa légitimité à gouverner, il est subitement escamoté par les Guiziga au profit du partage de la viande comme critère de désignation du nouveau chef de

Marva, motif mythique au demeurant commun à de nombreuses sociétés de la région¹. Le tas d'ordures apparaît finalement, dans les différents mythes de fondation de la chefferie guiziga Bui Marva recueillis, comme le support d'un ensemble d'autres éléments renvoyant chacun à un mouvement de populations particulier à travers la plaine du Diamaré. Il convient maintenant de les examiner successivement.

**« Gens des murailles », « gens de la courge », « gens du fer »...
et « gens du tas d'ordures » ?**

Selon C. Seignobos, certains motifs récurrents des récits de fondation sont associés systématiquement à des références ethniques, confinant parfois « à une véritable identification » pour les groupes qui les énoncent. Mais la récurrence d'activités ou d'objets spécifiques, dans les récits mythiques de certains groupes, révèle aussi leur importance réelle par le passé pour ces populations, illustrant leur mode de subsistance, de même que l'investissement idéologique et symbolique très fort dont ils furent concrètement l'objet, à la fois comme « fait culturel et trait économique » (2009a : 150). Concernant les Guiziga Bui Marva, le grand tas d'ordures semble clairement avoir joué ce rôle-pivot, à la fois comme symbole dans les récits du pouvoir de la chefferie guiziga sur son territoire, mais aussi comme marque effective de son ancienneté sur celui-ci et de ses limites. Ainsi, de la même façon que C. Seignobos qualifie certaines populations d'après certains traits mythologiques présentés comme identitaires, mais aussi d'après certains éléments concrets fondateurs de leur mode de subsistance ou de leur organisation socio-politique, de « gens des murailles » (les Mbara, 1986a), « gens de la courge » (les Murgur, 1991c), ou encore « gens du fer » (les Murgur et les Gudur, 1986a et b, 1991b), il paraît possible d'offrir aux Guiziga Bui Marva le titre de « gens du grand tas d'ordures », titre que les plus anciens du moins ne renieraient certainement pas.

Pour autant, le grand tas d'ordures n'est pas le seul motif des mythes de fondation de la chefferie guiziga Bui Marva. Sur celui-ci vient en effet se greffer toute une série d'autres éléments ou pratiques, qui sont par ailleurs au centre des mythes d'installation de nombreuses autres populations dans la plaine du Diamaré. Devant ces différents symboles « entassés » sur le grand tas d'ordures des Guiziga Bui Marva, on pourrait soupçonner un certain opportunisme de leur part, à vouloir enrichir leurs mythes de tous les référentiels des autres royaumes qui furent un temps leurs voisins, alliés ou adversaires. L'une des versions de l'installation des Guiziga Bui Marva n'avoue-t-elle pas elle-même la récupération par ceux-ci des pratiques, initialement propres aux Zumaya, d'érection des grands tas d'ordures au cœur et aux limites du territoire ? Mais on peut aussi y voir l'influence du processus de diffusion des mythes, repris dans leur totalité ou par fragments dans toute la région. On a ainsi affaire ici à des « mythes de contact », associant les motifs d'ensembles ethniques initialement séparés, mais qui purent ensuite cohabiter, pacifiquement ou non, sur une plus ou moins longue durée, et parfois collaborer et/ou faire alliance, tout en entretenant des identités culturelles distinctes :

¹ Cet épisode de ce qu'on peut appeler « la ruse de l'abri » a de fait déjà été consigné à plusieurs reprises, avec quelques variantes selon les récits (Vincent 1981 : 494, Seignobos 1991 : 83), mais sans jamais mentionner jusqu'ici le rôle des grands tas d'ordures. Il serait en outre également assez proche du mythe de fondation de la chefferie mundang de Léré (Adler et Zempleni 1972: 16-17, Seignobos 1991a : 83), qui est aussi l'origine la plus souvent mentionnée du premier chef guiziga Bui Marva (Pontié 1981: 258, Vincent 1991 : 486, 495, Seignobos 2004 : 44).

« Ils opèrent une sorte de synthèse et témoignent souvent du rôle intermédiaire du peuplement qui l'énonce. Certains, particulièrement composites, sont de véritables « patchwork ». La structure ou le canevas du récit demeure au service d'une charte de cohabitation. Elle exprime des rapports inter-claniques ou inter-ethniques. L'habillage de cette structure fait appel à des éléments identificateurs du groupe (activités ou productions spécifiques), et, par-là, joue le rôle d'emblème pour ce groupe » (Seignobos 1989 : 124).

Arrêtons-nous un instant sur ces différents motifs qui fleurissent dans les mythes sur les grands tas d'ordures des chefs zumaya et guiziga Bui Marva, afin de voir à quel groupe ils sont empruntés, et de là en quoi ils nous renseignent sur les dynamiques de peuplement et les relations entre les différentes populations dans la plaine du Diamaré et sur le site de la future Maroua avant le XVIII^e siècle.

La courge tout d'abord apparaît dans différentes versions du mythe de fondation du royaume guiziga de Marva. Nous avons vu dans le dernier épisode de la victoire du chef guiziga Bui Marva sur celui zumaya, grâce à la ruse de l'abri sur son grand tas d'ordures, que la consommation d'une courge jouait un rôle déterminant, en causant la perte du chef Dugoy¹. Le motif de la querelle autour du partage d'une courge serait propre aux récits mythiques des populations se disant Murgur, qui peuplent aujourd'hui les massifs-îles des piémonts des monts Mandara, au nord de Maroua (Seignobos 1991a : 43, 2009a : 141). Mais un ensemble plus large de populations venues de l'est de la plaine du Diamaré, notamment des cités emmurillées de la berge orientale du Logone (Seignobos 1991a : 55), mobilise aussi le thème de la cucurbitacée pour justifier du trajet de leur migration, que ce soit lorsqu'il s'agit de suivre l'avancée d'une tige de calebasse (Mukulahe, forgerons Muktele de Gwalda par exemple) ou une courge qui roule, voire une calebasse contenant une tête humaine (Muzuk, Murgur)². La courge est donc un élément important de l'identité murgur, à la fois référentiel ethnique et espèce clé de leur mode de subsistance :

« Quant à la courge, il s'agit d'*aluma* (musgum) ou *waygoore* (fulfulde), cucurbitacée verte, légèrement allongée, qui pousse en champs et près des cases, et dont la chair est sucrée. Les courges constituaient un élément important de l'agrosystème des cités emmurillées du Logone. Elles appuyaient une économie aux terroirs exigus » (Seignobos 1991a : 58). « Actuellement encore, l'éventail de cucurbites est large, avec des variétés cultivées près des habitations, soutenues par des paniers accrochés aux toits. Toutefois leur importance passée renvoie à des agrosystèmes où les courges entraient en rotation avec d'autres cultures et fournissaient une base oléifère, comme dans les monts Mandara centraux » (Seignobos 1989 : 122, voir aussi 2009a : 150).

On retrouve aussi le motif de la querelle autour de la courge dans nombre de mythes propres à différentes autres populations, comme les Munjuk des berges du Logone ou encore les Musgum de Pouss, ce qui en fait selon C. Seignobos « un remarquable jalon migratoire » du

¹ Notons que cet épisode est également mentionné dans le récit recueilli par J. F. Vincent à Dulek et Kaliao (1991 : 494) ou encore par C. Seignobos (1991b : 83-94, 2004 : 151), sans qu'y soit fait mention pour autant du grand tas d'ordures du chef zumaya.

² Les Murgur font partie de ces groupes contraints de refluer vers l'ouest sous les coups de boutoir des grands royaumes centralisés du Kanem, du Bulala ou du Baguirmi qui se développent aux environs du XVI^e siècle dans la région, et les obligèrent à traverser le Logone (Seignobos 1991a : 47). Ils subirent ensuite une deuxième pression venue du nord et les détournant vers le sud, celle des royaumes musulmans du Bornou et du Wandala, qui firent de la plaine du Diamaré dans les XVII^e et XVIII^e siècles une zone de forte insécurité. Les différentes versions des mythes d'installation murgur laissent entrevoir deux groupes venus du Logone, à l'est, les uns passant par mBalda et les autres stationnant longtemps à Marva (1991a : 56), avant d'en être chassés par les Guiziga Bui Marva (1991a : 51). Ils se réfugièrent alors au nord de Marva dans les piémonts des Mandara, à Meker, d'où ils se dispersèrent.

parcours des Murgur, et de leurs contacts successifs durant leur progression avec les groupes déjà en place :

« La cucurbitacée est donc brandie par une série de populations comme élément commun dans leur blason, réfléchissant ainsi une même vague de peuplement. A l'intérieur, chacun s'identifie avec une variété précise : calebasse, courge à chair sucrée, courge oléifère... Toujours présentée en début de figure du mythe, les propos sur la courge sont suivis par d'autres, plus divers, qui définissent ainsi des sous-ensembles et il s'agit alors de fragments de mythes originaux ou empruntés à d'autres » (1989 : 121).

L'« habillage », avec le motif du partage de la courge, de la structure du récit de la victoire par ruse du chef guiziga sur celui zumaya peut donc clairement représenter un « indice » des relations entre les populations venues du Logone, telles que les Murgur, et les Guiziga Bui Marva et les Zumaya. Mais ici encore la courge ne représente qu'un détail du mythe de fondation de la chefferie guiziga de Marva, et n'est pas directement associée au motif mythique majeur, à savoir le grand tas d'ordures du chef. Pour preuve, un autre épisode de l'expansion du royaume de Marva, relaté par plusieurs de nos interlocuteurs guiziga, présente cette fois une association étroite entre cucurbitacée et grandes accumulations de déchets. Une version de ce récit cite même nommément les Murgur. Dans ce dernier cas, la variété de courge n'est plus *skid* mais *mu'osl*, et le chef guiziga ne la sème pas sur le grand tas d'ordures de sa concession, à Marva, mais à l'inverse depuis son dernier grand tas d'ordures périphérique constitué au nord, à Dulo. Cette version propose surtout un développement de cet épisode, révélant le lien particulier qui aurait uni un temps les Murgur aux Guiziga Bui Marva.

La courge du grands tas d'ordures et la fondation de Meskid [actuel Meskine]

Le chef guiziga Akada venait de rentrer à Marva de son périple guidé par le lion pour fixer les limites de son royaume. Il lui restait pourtant encore à poser la frontière de son territoire vers l'ouest et les monts Mandara. Le *Bui Marva* sema alors la courge appelée *skid* sur son grand tas d'ordures près de son palais, au pied du massif Gojomo. La tige de la courge se mit aussitôt à pousser en direction de l'ouest. Le chef Akada et ses notables s'en saisirent, et se mirent à la suivre tandis qu'elle continuait de pousser. Lorsque celle-ci s'arrêta, le *Bui Marva* et sa cour choisirent également de s'arrêter là, et de constituer à cet emplacement un grand tas d'ordures pour marquer ce qui serait désormais la limite ouest du royaume de Marva. Ils nommèrent l'endroit Meskid [actuel Meskine], de *me*, « le bout » et *skid*, « la courge », et le chef envoya l'un de ses frères, qui était du clan Teveng, pour venir veiller sur ce grand tas d'ordures limitrophe.

Récits recueillis auprès de Mana K. et de Bouba S., à Kossewa, par Maliki Wassili (février 2010, gzga)

Le chef guiziga retrouve son chemin grâce à la courge des Murgur

Quand le chef guiziga Bui Marva eut constitué un dernier grand tas d'ordures limitrophe à la pointe nord des monts Mandara, à Dulo, il proposa à des Murgur qu'il avait rencontrés là de le surveiller, et nomma donc l'un d'eux *Masl Ay*, [chef religieux] de Dulo. Mais une fois ce dernier grand tas d'ordures érigé, le chef guiziga ne sut plus retrouver son chemin pour rentrer dans la capitale du royaume, à Marva. Le *Masl Ay* murgur sema alors une courge sur le grand tas d'ordures de Dulo. Une fois que celle-ci eut poussé, il dit au chef guiziga : « Il faut que tu suives la tige de cette courge jusqu'au bout, elle te ramènera d'où tu es venu ». Alors celui-ci se mit à marcher en suivant la tige de la courge, qui le conduisit jusqu'au premier tas d'ordures qu'il avait constitué, au cœur de son royaume, à Marva.

Une fois arrivé, il secoua la tige de la courge pour signaler au *Masl Ay* murgur de Dulo qu'il était bien rentré. Voyant la tige bouger, ce dernier comprit que son chef était bien arrivé. Il coupa alors la tige, et laissa mourir le plant de courge. Le chef guiziga quant à lui surnomma l'endroit près de Marva où l'avait conduit la courge *Meskid* [actuel Meskine], « le bout de la courge ».

Récit recueilli auprès de Bui T., à Somballa, par Maliki Wassili (décembre 2009, gzga)

On possède à ce jour peu de témoignages pour corroborer cette alliance entre Guiziga Bui Marva et Murgur évoquée dans les mythes (Seignobos 1991b : 78-79). C. Seignobos définit toutefois ces derniers comme des « quêteurs de chefferie », qui affirment aujourd'hui encore avoir été proches du pouvoir à Marva, non seulement comme notables auprès de la chefferie de Dugoy (présentée comme une chefferie zumaya dans les différents mythes que nous avons pu recueillir), mais aussi comme ritualistes sous les Bui Marva, en tant notamment que *Girpala* ou *Gidpolo*, sorte de chef des notables, participant à la nomination du *Bui*¹. Les femmes murgur fabriquaient enfin les grandes jarres à bière dans lesquelles étaient inhumés les chefs Bui Marva (Seignobos 1991b : 80). En outre, C. Seignobos perçoit également une parenté nette entre le mythe de la prise de pouvoir du chef guiziga à Marva sur le chef Dugoy et les mythes de fondation des chefferies emmurillées des rives du Chari pré-baguirmien, dont sont issus les Murgur, notamment à travers le thème du choix du chef guiziga par la population (Seignobos 1991b : 83). Enfin, l'abri ou « hangar-véranda », *balak*, sur lequel s'assoit le chef Dugoy, et qui est dans notre version construit sur son grand tas d'ordures, serait également un trait architectural connu sur la même voie de peuplement depuis le Logone, passant par Girvidik, Joffa, Bogo, mBalda et enfin Marva (1991b :86, 2004 :151). On le retrouvait également mobilisé jusqu'à récemment dans certains rituels de la chefferie guiziga de Kaliao, par exemple lors du sacrifice sur la tombe de *Mi Ay Kaliao*, la « princesse Kaliao », fille du chef de Marva qui se serait enfuie de la capitale du royaume lors de sa prise par les Fulbe et, de désespoir, aurait été engloutie vivante sous un grand arbre à son arrivée à Kaliao (*Masl Ay Wulgir*, Kaliao [mars 2008, gzga]).

Parmi les différents motifs habillant la structure du mythe de fondation de la chefferie guiziga Bui Marva, le thème de la courge représente ainsi un indice des liens unissant les Murgur, à l'aboutissement de leur périple à travers la plaine du Diamaré depuis l'est et les rives du Chari, aux Guiziga Bui Marva, chefs de Marva. Mais, parce que « greffée » dans le mythe au grand tas d'ordures du chef, la courge nous conduit aussi à observer la composition de ces grandes accumulations de déchets elles-mêmes, comme un autre élément corroborant l'hypothèse d'un peuplement de la région venue de l'est et de l'interfluve Chari-Logone. Celle-ci évoque en effet dans nombre des récits recueillis l'activité principale et identitaire des populations issues des cités emmurillées des rives du Chari et du Logone : la forge.

« Forge et pouvoir politique sont envisagés sur un large couloir de migration qui a fonctionné, durant des siècles dans le sens nord-est/sud-ouest, depuis le Baguirmi jusqu'à la butée des monts Mandara » (Seignobos 1991a : 383). On observe, ici encore, le même mouvement de peuplement parti depuis les rives du Chari, passant dans l'interfluve puis traversant le Logone, poussé par les royaumes du Baguirmi et du Bornou, s'égaillant à travers la plaine du Diamaré et enfin, butant à l'ouest contre les empires du Kanem et du Wandala, redescendant au sud pour s'installer sur les massifs-îles des monts Mandara, où ces populations s'associent aux groupes déjà en place, comme les Guiziga ou les Mofu (cf. carte p.76). C. Seignobos situe plus précisément l'origine du travail du fer comme activité symbolique et de subsistance d'importance dans les cités pré-baguirmiennes Mbara, Kargu et Budugur de la rive droite du Chari, qui créèrent et alimentèrent progressivement, durant le XVe et le XVIe jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, d'autres établissements sur les berges du Logone. Ces cités se distinguaient par leur organisation spatiale, économique, politique et sociale en petites unités, délimitées par une muraille, *ngulmung*, basées sur la réduction du minerai de fer et la forge (1986b : 16). Avec la diffusion de l'Islam, certaines de ces cités

¹ Ils auraient aussi pu être « chefs des couteaux de jet sacrés », *Mala Mofko*, soit responsables des sacrifices auprès des Dugoy comme des Bui Marva (Seignobos 2004 : 151).

donnèrent naissance à des royaumes (Masenya à l'origine du Baguirmi), tandis que d'autres furent anéanties, et leurs habitants progressivement repoussés vers l'ouest. Fait notable,

« les sites de *ngulmung* peuvent encore être repérés par la présence d'un tas de terre rapportée et d'immondices (*guké*) qui balisait l'emplacement des principaux détenteurs d'autorités. Marque du pouvoir, cette élévation est également utilisée comme autel et, dans les plaines d'inondation, comme tour de guet. Ces *guké* (mot de langue barma) n'existaient pas dans les cités dam et n'apparaissent qu'en aval de Mondo. Ils correspondent à une influence des cités pré-baguirmiennes plus septentrionales » (Seignobos 1986b : 24).

On retrouve ainsi déjà dans les cités emmurillées et centres de forge des berges du Logone, entre le XVe et le XVIIIe siècle, ces mêmes pratiques d'accumulation de grands tas de déchets devant les demeures des dépositaires du pouvoir. Il nous est cependant impossible de remonter plus en arrière dans le temps et à l'est dans l'espace pour estimer la date et le lieu précis de naissance de cette pratique. Les travaux menés sur la diffusion et l'évolution du travail du fer dans le bassin du lac Tchad, et notamment l'Extrême nord du Cameroun (Seignobos 1986b, 1991c, Seignobos, Tourneux et Lafarge 1986, Moñino 1991) ainsi que les quelques récits mythiques collectés évoquant les liens étroits entre forge et grand tas d'ordures, permettent en revanche de détailler encore le mouvement de peuplement nord-est/sud-ouest de la plaine du Diamaré, et notamment l'histoire des « gens du tas d'ordures » que furent vraisemblablement les Guiziga Bui Marva, et peut-être quoique dans une moindre mesure, les Zumaya aujourd'hui disparus.

Suivant ce mouvement spatial et historique des populations des rives du Chari aux monts Mandara, C. Seignobos distingue quatre étapes dans le processus de dégradation du statut politique du travail du fer : d'abord exclusivité stricte du pouvoir dans le Baguirmi, où le roi est seul forgeron, tandis que le travail du fer est interdit au peuple barma et que les artisans du fer sont étrangers, puis quasi-suppression des forgerons sur les rives du Logone (chez les Musgum et les Masa), qui disparaissent ou sont repoussés sur les marges de ces groupes, et enfin, arrivés dans les monts Mandara, soit des forgerons qui deviennent de simples artisans du fer, par exemple chez les Murgur au nord de Maroua, soit des forgerons qui sont « mis en castes » et relégués dans des sphères sociales distinctes, avec leurs chefferies propres, tout en restant toutefois les « ritualistes obligés de la « chefferie des hommes » » (Seignobos 1991a : 383-384).

Les Guiziga Bui Marva semblent s'être situés dans cette dernière posture, en bout de course du périple des « gens du fer et de la muraille » depuis le lointain Chari. Ils distinguent effectivement toujours aujourd'hui une caste d'artisans du fer, les *Gudi*, chargés de certains rituels qui marquent leur parenté avec le feu et la forge, et surtout de l'inhumation des morts, notamment des corps chargés d'une certaine impureté, *tokkora*, comme ceux d'individus exécutés lors d'un rituel d'ordalie, ou autrefois celui du *Bui* (*Massa Ay*, Kaliao [mars 2008, gzga], Pontié 1973 : 83). Il s'agit bien d'une mise à l'écart des forgerons par l'introduction de la notion d'impureté et l'obligation d'enterrer les morts, qui légitimèrent divers comportements quotidiens d'évitement à leurs endroits, et les contraignit à une stricte endogamie (Seignobos 1991a : 384). Pour autant, l'association étroite entre le pouvoir du *Bui* et son grand tas d'ordures, lui-même directement associé au travail du fer, laisse entendre qu'il n'en fut peut-être pas toujours ainsi à Marva.

L'intrication, dans les récits de fondation, entre le motif de la courge et celui du grand tas d'ordures, lui-même associé au pouvoir forgeron, pourrait amener à identifier ces *Gudi*, forgerons guiziga, aux migrants murgur, ayant eu durant longtemps le monopole de la réduction du minerai et du travail du fer dans la région du Diamaré et le nord des monts Mandara, et ayant été associés un temps, nous l'avons vu, comme ritualistes à la chefferie guiziga de Marva (Seignobos 1991b).

Pour autant, il s'avère que cette activité n'a pas toujours servi l'intégration des populations murgur, mais qu'au contraire elle a pu parfois les rendre « suspects ». Ils se sont ainsi souvent trouvés dans l'obligation d'occulter leur activité de forgerons, qui pouvait les tenir éloignés du pouvoir sur les hommes. C'est d'ailleurs le maintien de cette activité qui les a ainsi limités, à Marva auprès des Guiziga, au statut de « ritualistes strictes, intronisateurs ou fossoyeurs de chefs » (Seignobos 1991b :80). C. Seignobos rapporte en effet que le chef forgeron lui-même n'était pas recruté parmi les Murgur, car la chefferie de Marva possédait déjà un passé forgeron (1991b : 81). Cette charge revenait aux chefs des sacrifices eux-mêmes, les *Bui Kuley*, installés dans le quartier Zokok, au pied du massif Gojomo, où se trouvait le plus grand *kuli*, sacrifice, des Bui Marva, dont ils étaient les officiants, une mare selon la plupart des témoignages (celle évoquée par exemple dans le mythe d'installation du premier chef Guiziga Bui Marva, le chasseur Akada)¹.

Mais en quoi le fer et son travail intervenait-il, via les *Bui Kuley*, dans le fonctionnement de la chefferie guiziga Bui Marva, et notamment la construction du pouvoir de son chef ? Les récits de l'intronisation du souverain guiziga laissent entrevoir l'importance des forgerons dans la construction et la légitimation de son pouvoir :

« Le chef forgeron Momomoy, du massif voisin de Mogudi, rejoignait à Zokok Ladewo, un autre chef forgeron pour venir toucher le cadavre du chef avec des pinces de fer. Le chef, porté par une trentaine de maîtres de forge, était ensuite inhumé sur un lit de charbon de bois. La nomination des chefs de Marva [...] incluait de nombreux rituels jadis attestés sur les rives du Chari. On enfermait le nouveau chef dans un auvent clos, pendant un mois, et seul le Maslay assurait la liaison entre lui et l'extérieur. Les forgerons frappaient tout autour sur leurs enclumes pendant trois jours (on tapait également sur l'enclume lors de la retraite du Mbang [le roi] du Bagirmi à sa nomination, selon Paques, 1967 : 189). Il était assis sur une peau de lion. Dans sa main gauche il tenait un fer - comme ceux des grelots - contenant de la terre de Marva et des semences [...]. A sa sortie, le Maslay le faisait s'immerger dans une mare appelée Kata Bui qui se trouvait en face de l'actuel bureau de poste, [...] qui constituait la mare primordiale près de laquelle on enterrait les chefs [...]. Un autre rituel intervenait également. Le chef, placé devant sa porte, recevait les forgerons qui venaient proférer des menaces violentes : "Nous faisons des hoes, nous fabriquons des armes. Ne nous humilie pas, sinon nous te retirerons notre confiance !" Les forgerons entraînaient alors le nouveau chef en brousse où il devait aider à forger un couteau et un fer de houe "car nos parents ont fait ça, il est bon que tu le fasses à ton tour, ta chefferie est née sur la forge » (Sheu Haman, Bui Marva de Mesquine, cité par Seignobos 1991b : 81).

« Ta chefferie est née sur la forge » : cette adresse faite par les forgerons au nouveau chef de Marva pose clairement l'intrication étroite entre maîtrise du fer et pouvoir dans cette chefferie, intrication matérialisée par les grands tas d'ordures du *Bui*. Considérons maintenant la source la plus manifeste de cette valorisation politique et symbolique du travail du fer, qui est également,

¹ Ces *Bui Kuley* auraient pu être des Mogudi, groupe de forgerons installés sur le massif du même nom à l'ouest de Maroua, après avoir quitté mBalda à l'est, où tous mes interlocuteurs mentionnent justement la présence d'un grand tas d'ordures marquant les limites du royaume guiziga. C. Seignobos évoque d'ailleurs à leur propos un récit d'installation sur le massif Mogudi près de Marva où intervient également le motif de la tromperie des premiers occupants du lieu, en l'occurrence des Momomay, à l'aide de tas de cendres témoignant de leur ancienneté sur le sol (1991b : 180). Les dires de certains de mes vieux interlocuteurs guiziga corroborent cette hypothèse, puisqu'ils identifient les forgerons *Gudi* comme des Movo (*Masl Ay*, Kaliao, mars 2008, gzga), bien que ce clan dit être plutôt venu de Dulo (site on l'a vu d'un autre grand tas d'ordures) avant de passer par Marva, puis de s'installer dans les environs sur le massif de Mogudi (Seignobos, 1991c : 236). Une des versions recueillies du mythe d'installation des Guiziga à Marva identifie même les Mofu alors en place, avec les Zumaya, comme des Mofu Movo. Elle atteste donc bien de la présence de forgerons Movo sur le massif de Mogudi, et notamment de dons de hoes forgées par ces derniers au chef guiziga Bui Marva (Bui T., Somballa, décembre 2009, gzga).

selon les mythes recueillis, à l'origine de la pratique d'érection de grandes accumulations de déchets au cœur et aux frontières du royaume guiziga : la chefferie zumaya.

Parce qu'« ethnies prohibées », littéralement anéantie par les conquérants peuls lors de la prise de leur capitale, Zumaya Lamoorde, au cœur de la plaine du Diamaré sur le *maayo* Bula, les Zumaya restent largement méconnus (Seignobos 1986, 2004 : 50). Les survivants de cette ethnocide s'islamiserent et se « fulbéisèrent » jusqu'à renier aujourd'hui leurs origines. C'est pourquoi on dispose de très peu d'éléments concernant leur installation dans la région, leur organisation socio-politique ou encore leur mode principal de subsistance. On peut cependant, semble-t-il, faire remonter leur origine jusqu'au pays kargu sur la rive droite du Logone, au nord de Bongor¹. Or les cités kargu d'origine étaient également emmurillées, et administrées par des chefs forgerons (Tourneux, Seignobos et Lafarge 1986 : 77). Arrivés sur les bords du lac de Gisey, les migrants de ces cités défaits par le Bagirmi conservaient encore certains traits du rituel d'intronisation des rois-forgerons des cités pré-baguirmiennes :

« Le chef était enterré sur un lit de charbon de bois ou dans un écrin de charbon de bois, assis sur une loupe de fer. A sa nomination, il était claustré pendant un nombre variable de jours [...]. On l'empêchait de dormir durant deux ou trois jours. Pour ce faire, les forgerons disposaient leurs enclumes en cercle autour de sa case et les frappaient. A l'intérieur, le chef serrait dans la main [...] de la terre du pays avec les graines qu'on y cultivait, ainsi qu'un morceau de fer » (1986 : 93).

On retrouve ici point par point la description citée plus haut du rite d'intronisation des chefs guiziga de Marva, où la forge, ses artisans et ses dérivés (le fer, le charbon de bois) occupaient une place centrale. On peut de là supposer que la structure et les éléments symboliques du rituel ont pu être empruntés par les Guiziga à leurs alliés puis rivaux zumaya.

Dans la plupart des récits de fondation de Marva que nous avons pu recueillir, ainsi que dans ceux proposés par d'autres auteurs (Vincent 1992, Seignobos 1991b, 2004), les Zumaya, appelés aussi Dugoy², sont toujours présentés, avec les Mofu, comme les premiers occupants du

La rencontre des chasseurs guiziga et des forgerons dugoy

Le chef guiziga Bui Marva, qui était un chasseur, avait quitté Midjivin avec son épouse et ses notables guilbalds. Ils décidèrent de s'installer au pied du massif Marva. Mais à peine installé, le chef guiziga entendit de grands bruits émanant de la forge du chef dugoy, qui résidait avec les siens plus à l'est. Il demanda à ses notables s'ils entendaient ces bruits, et ceux-ci acquiescèrent. « Cela ressemble aux bruits de la forge ! » s'exclama-t-il. « Peut-être y a-t-il des forgerons par là-bas. Il faut qu'on aille voir ». Ils partirent ensemble dans la direction d'où venaient les bruits. A mi-chemin, les notables firent remarquer au chef qu'il serait mieux d'offrir de la viande aux forgerons. Le chef chasseur tua donc un buffle, et les notables s'en furent porter cette viande au chef des forgerons. Celui-ci les accueillit, accepta la viande, et leur demanda depuis quand ils étaient arrivés dans la région. « Nous venons d'arriver, mais nous avons entendu les bruits de votre forge. Ça nous a effrayés. Notre chef a décidé, avant de s'installer, de nous envoyer te saluer et t'offrir cette viande. Car notre chef est un chasseur », lui répondirent-ils. Les chefs guiziga et dugoy se rencontrèrent donc, et ce dernier montra au chasseur son grand tas d'ordures. Le chef guiziga constata ainsi que le chef dugoy avait été le premier à s'installer à cet endroit, car son *Kitikil* était très haut. Alors qu'ils faisaient le tour du *Kitikil* du chef forgeron, celui-ci dit au chasseur guiziga : "ça fait plus de deux ans que le chef mofu a cessé de venir jeter les ordures sur mon *Kitikil*. Alors je vais te donner toute la partie du massif dans tes mains. Mais il faut aller constituer aussi un grand *Kitikil*, plus grand que celui du chef mofu. Alors, on donnera la chefferie du massif à celui qui a constitué le plus grand *Kitikil* ».

Récit recueilli auprès de Haman M., à Adia, par Maliki Wassili
(février 2010, gzga)

¹ « « Zumaya » est le nom d'un groupe kargu organisé et important qui franchit le Logone et s'établit dans la région de Gisey (Nahayde), puis traversa le Diamaré et pris le pouvoir sur la chefferie atmuko préexistante, dont le site, légèrement en retrait du mayo Bula, est connu sous le nom de Zumaya Lamoorde » (Tourneux, Seignobos et Lafarge 1986 : 79).

² Des Dugoy on ne sait pas grand-chose non plus, sinon qu'ils seraient originaires de la région de Guirvidig, sur la rive gauche du Logone, donc également très marqués par la forge et le travail du fer (Seignobos 1991b : 87, 2004 : 151).

site de Maroua, avant l'établissement de la capitale du royaume guiziga. Au XVI^e et XVII^e siècle, leur capitale se serait alors appelée Masfaye, avant qu'elle ne soit rebaptisée Marva sous le règne des Guiziga Bui Marva à partir du XVIII^e siècle (Seignobos 2004 : 151). Dans les mythes relatant la prise de pouvoir des Guiziga Bui Marva sur la plaine du Diamaré, les Zumaya/Dugoy sont aussi toujours désignés comme des forgerons. Une version de leur rencontre avec les chasseurs guiziga fait même de leur artisanat du fer un élément d'identification particulièrement saillant. Dans la plupart des versions de ce mythe rapportées ici, les forgerons dugoy/zumaya sont enfin toujours ceux qui pratiquaient les premiers l'accumulation de déchets devant les concessions des chefs et sur les limites de leur royaume, afin de prouver l'ancienneté de leur présence. Certains récits mentionnent même, nous l'avons vu, que les chefs forgerons dugoy/zumaya parvenaient à obtenir rapidement de très grands tas d'ordures grâce aux volumes importants de scories de fer, de cendres et de charbon de bois issus de leurs forges, auxquels pouvaient en plus s'ajouter les résidus du travail du fer des autres forgerons de la chefferie et des villages environnants inféodés (selon les interlocuteurs nGassa, Mindif, Lara, Bogo ou encore mBalda).

Cette pratique d'érection de grands tas d'ordures associés à la chefferie a ainsi pu être transmise aux Guiziga Bui Marva par les Zumaya/Dugoy, chefferie de forgerons elle-même originaire des cités pré-baguirmiennes emmurillées du Chari et du Logone où le fer avait une si grande importance, notamment dans la sphère politique. En témoignent notamment les nombreuses « accumulations anthropiques » de déchets remarquées dans la région (Seignobos 1986, Tourneux, Seignobos et Lafarge 1986: 24, 1991 : 59, Seignobos et Le Bourgeois 1995 : 99, Seignobos et Tourneux 2002 : 92, Jones 1997, Langlois 1996 : 434, Marliac 2006 : 141) qui balisent le parcours de ces populations d'est en ouest et du nord au sud. Les grands tas d'ordures s'avèrent ainsi être également de bons « jalons migratoires », non seulement dans les récits d'installation, mais aussi très concrètement et durablement dans le paysage du Diamaré.

L'association entre le pouvoir, le fer et les grandes accumulations de déchets semble cependant s'affaiblir dans sa transmission des Dugoy/Zumaya aux Guiziga Bui Marva. Alors que les premiers sont toujours présentés comme des artisans du fer dirigés par un chef forgeron constituant de grands tas d'ordures à partir des déchets de forge, les seconds ne forment plus leurs grands *Kitikil* qu'à partir de déchets domestiques, pour des chefs qui n'étaient plus eux-mêmes forgerons, mais simplement entourés de ritualistes parmi lesquels on trouvait des artisans du fer issus de groupes ethniques voisins. Cette disjonction, opérée dans le royaume guiziga Bui Marva, du fer avec le grand tas d'ordures, deux éléments inextricablement associés dans l'exercice du pouvoir chez les Dugoy/Zumaya, pourrait bien témoigner du processus de « mise en caste » des forgerons qui voit son aboutissement dans les monts Mandara: « En castant les forgerons, la "chefferie des hommes" a mis à son service, moyennant certains avantages économiques, le pouvoir de la forge. [...] Une constante demeure : tenir la forge éloignée du "pouvoir sur les hommes" » (Seignobos 1991a : 384). Le plus bel exemple de ce tournant dans ce processus de mise à distance du travail du fer est sans doute la victoire des Guiziga Bui Marva par plébiscite de la population sur les forgerons zumaya/dugoy : en refusant de se soumettre au choix traditionnel du nouveau et unique chef du royaume de Marva selon la taille de son grand tas d'ordures, critère selon lequel ils auraient forcément été déclarés perdants face à la grande accumulation de scories de fer, de charbon et de cendres du chef dugoy/zumaya, et en gagnant au contraire via le vote par le partage de nourriture, les Guiziga Bui Marva imposent le rejet du travail du fer hors de la sphère du pouvoir. Mais ils ont toutefois l'intelligence politique de conserver le symbole du grand tas d'ordures, qui leur permet de prendre le chef Dugoy/Zumaya à son propre piège, et de prouver concrètement leur ancienneté sur le sol, garante de leur légitimité à gouverner les nombreux groupes distincts

arrivés en ordre dispersé dans la région. La création et l'instrumentalisation des grandes accumulations de déchets au service de la chefferie avaient en outre nombre d'autres avantages.

3. *Un signe extérieur de richesses*

Nos premiers échanges avec les anciens de Kaliao autour des grands tas d'ordures des chefs, début 2008, portèrent d'abord exclusivement sur le *Kitikil a Bui* de leur chefferie. Je n'avais pas encore pris connaissance d'une part de l'existence d'un réseau de grands tas d'ordures qui traversait la plaine du Diamaré du nord au sud et de l'est à l'ouest, ni d'autre part du véritable enjeu politique autrefois, et de mémoire aujourd'hui, que ces grandes accumulations de déchets représentaient non seulement pour les Guiziga Bui Marva mais aussi pour nombre d'autres groupes voisins.

Ce n'est que lors d'une deuxième série de rencontres en 2008 que les anciens de Kaliao évoquèrent l'existence de trois autres grands tas d'ordures à Dulo, Wuuro Jiddere (Meskine) et Wuuro Zangui (Zumaya Lamoorde). Mais ils prirent soin de souligner à chaque fois que celui de Kaliao était le plus ancien, mais aussi le plus « fort », *gogong*, après lequel seulement venaient les autres, notamment celui du chef zumaya, dans sa capitale de Zumaya Lamoorde. C'est surtout deux ans plus tard, en février 2010, à la lecture d'une version du récit de fondation de la chefferie guiziga Bui Marva recueillie auprès d'un vieil homme Bui Marva de Kossewa, que je compris qu'une distinction, voire une hiérarchisation, était faite entre les grands tas d'ordures. Ce dernier parlait de *kitikil moko koy*, « tas d'ordures qui marquent la limite » ou « limitrophes », souvent érigés aux marges du territoire, qu'ils bornaient, pour les distinguer clairement des *Kitikil ngu Bui*, « tas d'ordures pour le chef », réalisés près de leur palais, au cœur des royaumes, en l'occurrence zumaya puis guiziga. Ceux servant à marquer les frontières partageaient aussi avec les grands tas d'ordures des chefs, réalisés au centre des royaumes, la fonction de marqueur de l'ancienneté du groupe dominant sur le territoire ainsi délimité. En revanche, seuls les grands tas d'ordures érigés devant les chefferies soulignaient plus spécifiquement, en le matérialisant, un autre aspect majeur du pouvoir tel qu'il était conçu dans ces royaumes tchadiques autrefois puissants: la richesse, non seulement en biens, mais aussi « en hommes », du détenteur de l'autorité.

Une richesse en biens...

A la différence des tas d'ordures domestiques, *kitikil sia*, nous avons vu avec les Guiziga Bui Marva de Kaliao que le grand *Kitikil* du chef n'était jamais utilisé comme engrais pour enrichir les champs, ni comme matériau de construction pour les habitations. On n'y touchait tout simplement pas, et on entretenait même au contraire sa hauteur, d'abord parce qu'il faisait office de marque de l'ancienneté de la chefferie sur le sol, mais aussi parce qu'il représentait la richesse du chef. Si ces grands volumes de déchets patiemment accumulés ne constituaient donc pas un stock de richesse effective, en fumure par exemple, ils matérialisaient en revanche très concrètement les possessions, nombreuses et parfois exclusives, du *Bui*.

Tous les déchets domestiques issus de sa vaste concession étaient ainsi évacués quotidiennement par ses esclaves, *beke*, de sexe féminin, et accumulés en un grand tas devant la chefferie. Cette accumulation en elle-même suffisait déjà à exprimer le niveau de vie du chef, supérieur à celui de ses sujets, ne serait-ce que par la profusion de déchets produits quotidiennement, mais aussi par le type de déchets évacués, qui pouvaient à eux seuls témoigner par exemple du type d'alimentation du chef et de ses gens. Les notables, *gaola Bui ay*, qui élevaient dans leurs concessions avoisinantes le bétail du chef (chèvres, moutons, bœufs) étaient aussi tenus de venir régulièrement déverser son fumier sur le grand tas d'ordures de la chefferie, afin de signifier l'importance de son cheptel. Surtout, on prenait soin de déverser le crottin du cheval du chef, *plüss a Bui*, exclusivement sur son tas d'ordures, au lieu de l'épandre dans les champs, « parce que le chef préférait que son *Kitikil* soit grand » (Jodda, Kaliao [mars 2008, gzga]).

La chefferie guiziga Bui Marva a particulièrement valorisé le cheval (Seignobos 1995: 247) et ceux appartenant au *Bui* jouissaient d'un statut particulier. Celui-ci recevait du Baguirmi des *kadara* mâles exclusivement destinés à alimenter une cavalerie caparaçonnée envoyée dans les campagnes de plaines à la suite du suzerain wandala. Les poneys étaient en revanche accessibles à tous et servaient plutôt pour les razzias sur les piémonts et les massifs mofu (1995 : 248). Le cheval barbe ou *dongolaw* enfin, privilège exclusif du *Bui*, recevait quant à lui un traitement tout particulier, comme monture du chef mais aussi parce qu'on lui reconnaissait une part d'humanité : surveillé et servi comme le chef par deux de ses esclaves, surveillés par un notable, on l'étrillait, l'oignait avec de l'huile de caïlcédrat et on le sortait le soir à la fraîche. Il se voyait en outre concocter une alimentation particulière, différente des autres montures, à base de foin soigneusement trié, mais aussi de viande de chèvre, de sorgho rouge et de bière de mil, car il était considéré à affinité omnivore (1995 : 247). Les anciens de Kaliao confirment ce traitement spécifique du cheval du chef, attribuant cependant plutôt son entretien à quatre des femmes du *Bui*, chargées l'une de lui donner à boire, l'autre de recueillir et d'évacuer ses urines, l'autre son crottin, et la dernière de remettre régulièrement du sable propre dans sa litière. C'était un bien précieux du chef, aussi était-il conservé dans sa concession, près de sa chambre et de son autel, ce pourquoi seules ses femmes pouvaient s'en occuper. Un esclave était chargé de lui cueillir du foin, mais il le déposait seulement à l'entrée de la concession, et c'était les femmes

Le cheval et le pouvoir dans le bassin du lac Tchad

Le bassin du lac Tchad a compté par le passé un nombre important de peuples cavaliers. On peut les distinguer sommairement en trois grandes catégories, selon le type de monture privilégiée (Seignobos et al. 1987, Seignobos 1995). Les grands royaumes musulmans de la région tels que le Kanem, le Bornou, le Wandala, le Baguirmi ou encore les états Bulala, puis plus tard les lamidats peuls, avaient constitué d'importantes cavaleries de « grands chevaux » ou « chevaux barbe », « instrument d'un pouvoir centralisé, reposant sur des institutions » et servant « une expansion territoriale ou une organisation prédatrice capable de porter ses coups très loin, au-delà des marches du royaume » (Seignobos et al. 1987 : 138). La possession des étalons constituait ainsi un privilège exclusif du pouvoir : « L'animal noble reste le « grand cheval » caparaçonné, et les sultans des différents états du bassin du lac Tchad se réservaient le monopole sur les produits mâles de toutes les juments, leurs cavaleries étant essentiellement formées de chevaux non castrés » (1987 : 37). Chez les Marba, les Musey ou encore les Musgum en revanche, au sud-est de la plaine du Diamaré, sur la rive gauche du Logone, on trouvait un élevage intensif de petits chevaux ou « poneys », pouvant être pratiqué par tous pour être ensuite échangés en compensation matrimoniale, même si certains chefs de guerre concentraient plus d'individus dans leur village, notamment comme butin de pillages (1987 : 38). L'élevage du poney servait alors plutôt des structures sociales « pseudo-égalitaires » et peu expansionnistes (1987 : 137). Dans la plaine du Diamaré enfin, les grandes « chefferies prédatrices » que furent les Zumaya, les Guiziga Bui Marva, les Baldamu ou encore les Mundang et les Mambay, pour la plupart vassales du Wandala, usaient quant à elles à la fois de chevaux barbe et de poneys, mais aussi de *kadara*, chevaux de montagne métis stabilisés de cheval barbe et de poney (1987 : 108). L'usage de ce dernier semble ainsi typique de formes hybrides d'encadrement, appareils pré-étatiques dérivés de ou influencés par les royaumes musulmans voisins (1987 : 138). Afin de pouvoir maintenir leur pouvoir sur leurs établissements périphériques, parfois assez lointains, et leur porter rapidement secours en cas d'attaque ennemie, les chefferies centrales se devaient en effet de posséder une cavalerie développée.

du chef elles-mêmes qui le lui donnaient. On protégeait aussi le cheval du chef avec différents charmes attachés à son encolure. Enfin à sa mort, on lui réservait les mêmes funérailles qu'à un être humain :

« On enterre le cheval du chef comme un être humain. Tous les autres chevaux, qui ont le *tokkora* [impureté], on les jette seulement sans les enterrer. Pour celui du chef, on creuse un long trou hors du village, on l'enroule dans le *zana* [linceul tissé artisanalement] puis dans une natte de branches ou de tiges de sorgho. Ce sont les notables, et pas les esclaves, qui le portent et le posent pour l'enterrer. On pleure aussi comme pour un être humain. On met des épineux sur le tombeau pour que les hyènes ne viennent pas déterrer. [...] Le chef voit son cheval comme son enfant. C'est pour ça qu'on le traite comme ça » (Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga]).

Comme attribut exclusif du pouvoir du *Bui*, il paraît donc cohérent que ses excréments aient été destinés à agrandir le grand tas d'ordures, et à exprimer par-là la richesse et le prestige de son puissant propriétaire.

Les Zumaya semblent avoir pratiqué le même type d'élevage équin tripartite, le chef ayant également le monopole sur les grands chevaux (Seignobos et al. 1987 : 109). Ces derniers auraient été entourés de la même affection immodérée, des mêmes soins attentionnés mais aussi des mêmes rites également dévolus aux humains. Ils participaient en outre, comme chez les Mundang, à un rituel de divination : « Chez les Zumaya et les Mundang voisins, on faisait passer le cheval du chef et de son principal notable sur l'aire divinatoire « officielle » où, avec leurs sabots, ils dispersaient les cailloux de la spirale de divination, que l'on recomposait ensuite pour la nouvelle année » (Seignobos 1995 : 247). Même si l'on n'en possède pas le témoignage, on peut néanmoins postuler que les chefs zumaya ont pu aussi prendre le parti d'accumuler dans leurs grands tas d'ordures les déchets issus de leur concession, de leurs champs, de leur bétail, mais aussi et surtout de leurs chevaux¹. Toutefois, à la différence des voisins guiziga ou wandala, la richesse du chef Zumaya n'était pas tant constituée de sa cavalerie, que des fruits de la forge, dont il était le maître.

La plupart des témoignages recueillis à propos de la chefferie zumaya et de son grand tas d'ordures érigé à Zumaya Lamoorde rapportent en effet que c'était surtout les déchets de fer, mais aussi les rejets de la forge (charbons, cendres, scories) que le chef-forgeron et ses sujets avaient patiemment accumulés devant sa concession. Un passage d'une version du récit relatant la rencontre entre chef guiziga et zumaya est particulièrement explicite à ce propos :

« Un jour, le chef zumaya demanda au chef guiziga de l'accompagner pour lui montrer le grand tas d'ordures qu'il avait constitué à l'est de sa concession [actuel Jiddeo]. Impressionné par la hauteur du tas d'ordures, le chef guiziga lui demanda comment il avait fait. « A chaque fois que je forge, je viens jeter ici les miettes de fer et le charbon, jusqu'à constituer ce grand tas. C'est pour cela que je t'avais dit que depuis longtemps j'habitais ici », lui répondit le chef zumaya » (Jidda Kitikil, Kossewa [février 2010, gzga]).

C'est dans cette même version, nous l'avons vu, que le chef zumaya préconise au chasseur guiziga de constituer plusieurs grands tas limitrophes pour évincer les Mofu du partage du pouvoir en remplissant plusieurs trous à l'aide de cendres, jusqu'à former de grands monticules qui

¹ Certaines populations de cavaliers et éleveurs de poneys parties des anciennes cités pré-baguirmiennes des berges du Chari et installées près du lac Gisey ont pu aussi pratiquer l'accumulation du crottin de leurs montures en grands tas pour signaler leur richesse, « en poneys » cette fois : « Les versions du mythe de Marsu varient infiniment. Le nombre de ses chevaux est tel qu'avec le crottin des écuries il construit un « jiddere » grand comme une colline, ou bien il enterre son cheval et construit sur sa tombe un immense « jiddere » » (Seignobos 1987 et al.: 107)

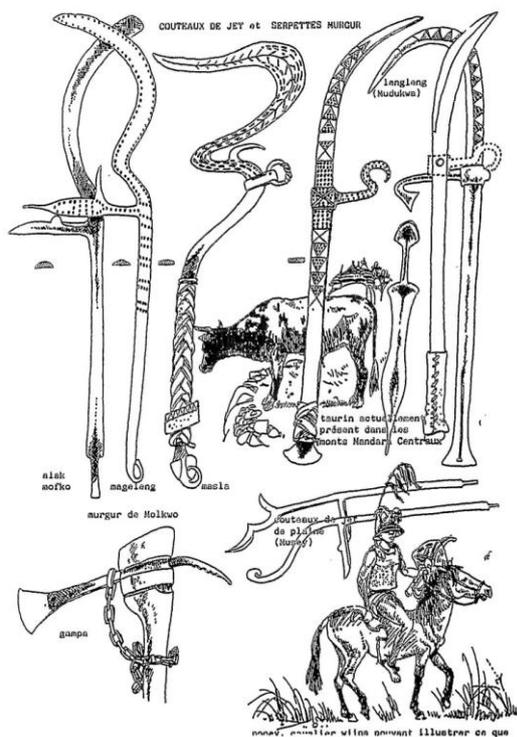
laisseront accroire au chef mofu que les Guiziga sont arrivés sur le site avant lui et les siens. Le vieux chef fulbe de Zumaya Lamoorde remarque quant à lui qu'à la mort d'un chef zumaya, on venait enterrer dans son grand tas d'ordures ses outils de forgerons et son « argent », laissant sous-entendre par-là la grande richesse matérielle de cette ancienne chefferie, via notamment une association étroite entre travail du fer et monnaie (Ardô de Zumaya Lamoorde [décembre 2009, flfide]).

Les quelques sources historiques dont nous disposons attestent en effet qu'au-delà du symbole de pouvoir, pouvoir qui on l'a vu a pu se fonder sur la forge ou au contraire s'en distinguer radicalement, le fer constituait une véritable richesse dans la plaine du Diamaré et ses environs (cf. ci-contre). Le royaume zumaya, et notamment sa capitale Zumaya Lamoorde, représentait vraisemblablement un centre de forge important dans la région. La plupart des grands tas d'ordures mentionnés par mes

Le fer comme richesse dans le bassin du lac Tchad

Le fer était, dans le bassin du lac Tchad, l'objet d'un large réseau d'échanges commerciaux, parfois sur de vastes distances, qui alimentaient les différents groupes pour des usages aussi bien utilitaires qu'ornementaux et/ou ostentatoires. On utilisait par exemple le fer dans l'armement, que ce soit pour réaliser des couteaux de jet, arme de prédilection des peuples éleveurs de poneys (Seignobos et al. 1987 : 126), mais aussi les pointes des sagaies et des lances, utilisées plutôt dans les cavaleries de grands chevaux des royaumes islamisés (Seignobos 1991b : 143), ou encore des serpes, puis plus tardivement des flèches, à l'ouest de la plaine du Diamaré et dans les monts Mandara (Seignobos 1987 : 129, 1991b : 141, 143). Certains groupes, comme les Murgur, qui constituèrent de nombreux centres de forges sur leur passage, notamment au nord des monts Mandara, étaient littéralement « habillés » de métal: bracelets qui recouvraient toute la jambe chez les femmes, jambières pour les guerriers, anneaux de cou, ou encore éperons de cheville, bracelets de combats, etc. (Tourneux, Seignobos et Lafarge 1986 : 58, 1991b : 142). Chez les Zumaya, rapidement influencés en ce sens par le Bornou, les cavaliers et leurs montures étaient également caparaçonnés de fer (armures, cottes de mailles, casques de fer, harnachement, étriers) (Seignobos et al. 1987 : 109). Le fer servait aussi à fabriquer des instruments aratoires comme des houes de type daba, dont certaines avec des lames surdimensionnées qui en faisaient vraisemblablement plus des objets ostentatoires qu'agricoles, notamment pour « valoriser les cultivateurs courageux » (Tourneux, Seignobos et Lafarge 1986 : 58, 2000). Dans ce dernier cas, les fers de houes pouvaient aussi servir de monnaie d'échange, dans le cadre des compensations matrimoniales (Seignobos 2000: 322).

Pour toutes ces raisons, « le fer jouait, en quelque sorte, la fonction d'étalon monétaire » (Seignobos 1986 :58). Comptabilisée sous forme de lingots et de tiges, la richesse en fer servait notamment à régler les compensations matrimoniales.



interlocuteurs correspondent aussi à d'anciens centres de forge très actifs, comme l'actuel Jiddeo, dans la plaine de Dugoy à l'est de Maroua, désigné dans plusieurs récits mythiques comme la première capitale zumaya avant l'arrivée des Guiziga, Balda où résidèrent un temps des groupes murgur également connus pour leur maîtrise de la forge (Seignobos 1991b : 88), mais aussi Lara, animé par des groupes également affiliés aux Murgur et venus de la chefferie théocratique voisine du Gudur, dans les monts Mandara (1991b : 182, 1991c : 277), ou encore Dulo, centre d'un pouvoir forgeron jusqu'à son rejet par le royaume musulman du Wandala (1991b : 87).

C. Seignobos, « Les Murgur ou l'identification ethnique par la forge (Nord-Cameroun) », in Y. Moñino, *Forges et forgerons. Actes du IVème colloque Méga-Tchad*, 1991 : 144

Qu'il s'agisse donc de déchets domestiques, du fumier du bétail ou de chevaux, ou encore de résidus du travail du fer, les restes accumulés patiemment pour former les grands tas d'ordures des chefs manifestaient concrètement la richesse matérielle de leurs souverains, soit leur haut niveau de vie et leur grand nombre de biens. Attributs indispensables des chefs, ils contenaient des types de déchets différents selon le mode de subsistance et l'activité principale des groupes considérés, mais aussi selon les échelles locales de valeur des biens (champs, bétail, chevaux, fer, etc.), parfois communes à toute la région, parce qu'établies et diffusées par les grands empires musulmans voisins comme le Bagirmi, le Bornou ou encore le Wandala. Dans ce contexte plus vaste, la richesse matérielle n'était pas seulement accumulée par la dynastie régnante comme un capital transmis à chaque nouveau chef, elle circulait aussi largement d'individu à individu et de groupe en groupe, selon les activités de production, les ressources de chacun, et via les relations de commerce, de parenté, d'alliance ou encore de clientèle et d'allégeance. Les souverains représentaient dans ces flux d'échange des points d'accumulation, notamment dans le cadre de systèmes très centralisés pré-étatiques comme le furent les chefferies de la plaine du Diamaré, accumulant en leurs mains un stock plus important de biens qui était ensuite redistribué. Cette richesse matérielle signait ainsi non seulement leur statut supérieur de gouvernant, mais elle était aussi régulièrement remise en circulation pour alimenter cette fois des réseaux de clientèle et d'allégeance. Si un chef pouvait ainsi recevoir des céréales, du bétail, des chevaux ou du fer de ses sujets, en gage de soumission, ou les accaparer de façon coercitive au moyen de razzias, celui-ci pouvait également reverser ensuite une partie de ce tribut à son ou ses suzerains pour leur signifier son allégeance et maintenir ainsi leur alliance, souvent assortie d'un pacte de non-agression, voire de collaboration dans les conquêtes, et les razzias allant de pair, dans les groupes voisins.

C'est ainsi que plusieurs versions de la rencontre entre le chasseur guiziga et le chef-forgeron zumaya évoquent comment le premier offrit le gibier de ses chasses au second, et comment celui-ci lui proposa en retour de partager le pouvoir, et lui enseigna pour ce faire comment réaliser de grands tas d'ordures. Mana K., un vieux guiziga Bui Marva de Kossewa, rapporte aussi que le chef-forgeron avait accepté de forger les armes de chasse et de guerre et les outils aratoires des Guiziga Bui Marva, et aurait versé régulièrement un tribut de flèches et de houes à leur chef (février 2010, gzga). Kaïgama, résidant à Kongola-Jidde, avance quant à lui que les Mofu du massif Makabay, et plus largement tous les gens du chef Dugoy, venaient chaque année de nGassa et même de Mindif pour lui verser un tribut, contre lequel ils recevaient des houes de la main du chef-forgeron (février 2010, gzga).

Les grands tas d'ordures des chefs se retrouvaient très concrètement au cœur de ces transactions matérielles, cette fois dans une logique purement ostentatoire, puisque ce qui était déposé sur le grand tas d'ordures de la chefferie ne pouvait être réutilisé par la suite. Il en est ainsi dans une des versions du même mythe de fondation de Marva où, faisant admirer son grand tas d'ordures au chasseur guiziga, le chef forgeron zumaya précise que « même le chef mofu de Makabay, il vient jeter ses ordures ici, comme les excréments de son bétail, et même les *sasay* [cache-sexes] usés de ses enfants et de ses femmes » (Jidda Kitikil, Kossewa [février 2010, gzga]). Par la suite, ce sera à son tour de venir déposer les « miettes de fer » de sa forge sur le grand tas d'ordures du chef guiziga (Bouba S., Kossewa [février 2010, gzga]). Le dépôt de certains objets sur le grand tas d'ordures d'un chef par ses sujets ou par un autre leader pouvait donc être vu comme un geste d'allégeance, contribuant à l'agrandissement du tas et donc à l'expression de la richesse en biens du chef.

On a donc affaire ici à un don de déchets et de résidus issus de biens (bétail, chevaux) et d'activités de prestige (forge), qui sont accumulés devant les résidences des chefs par leurs sujets,

alliés ou vassaux. Ces objets déchus et déchets doivent ainsi être bien plus considérés comme des signes d'une activité ou de possessions prestigieuses (le bétail, les chevaux, la forge) que pour leur valeur intrinsèque, dans une logique réellement métonymique. Enfin, ils sont aussi et avant tout des matériaux qui doivent faire du volume, d'où la prédilection pour le fumier ou la cendre, afin de faire « monter » le grand tas du chef comme symbole de son pouvoir et de sa richesse. Il ne s'agissait plus alors simplement de l'expression d'une richesse en biens, mais aussi et surtout, d'une richesse « en hommes », ceux qui avaient produit et apporté ces grands volumes de déchets.

... et une richesse « en hommes »

Car au-delà du fumier, des scories de fer ou encore de la cendre, la plupart de mes vieux interlocuteurs soulignent que les grands tas d'ordures des chefferies guiziga et zumaya recevaient tous les restes et résidus des activités domestiques et quotidiennes de subsistance¹. C'est ici bien la quantité qui est mise en avant, tout autant voir plus que la nature des restes eux-mêmes. Déchets domestiques issus de la concession du chef, nous l'avons vu, qui servaient déjà à exprimer par leur volume le nombre important de personnes résidant dans sa concession et nourries par lui : ses nombreuses épouses, qui pouvaient former un véritable gynécée, jusqu'à une trentaine de femmes chez les Guiziga Bui Marva (*Massa Ay*, Kaliao [décembre 2008, gzga]), ou plus d'une centaine dans le royaume du Wandala (*janro*, Dulo [janvier 2010, flfde], Eldrige 1982 : 104), leur nombreuse progéniture, éventuellement des parents proches du chef, mais aussi les esclaves de la chefferie, environ une vingtaine à résider dans la concession du *Bui Marva* (Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga]) et beaucoup plus encore dans le palais du sultan Wandala (*Laamiido* de Dulo [janvier 2010, fr], Eldridge 1982 : 121). Mais aussi déchets issus des concessions avoisinantes des notables de la chefferie, par exemple les *gaola Bui ay* du chef guiziga Bui Marva, appelés encore *mukada she ata Bui*, « ceux qui parlent avec le chef », parce qu'ils formaient son conseil, qui étaient « obligés de jeter sur le *Kitikil* du chef, car c'est ça qui va le former » (*Bui Kuli*, Kaliao [novembre 2008, gzga]), comme le faisaient les notables du chef zumaya (Haman M., Adia [février 2010, gzga]). Déchets des chefs de villages vassaux ensuite, comme ceux sous la coupe de la chefferie zumaya près du massif Mbalda, où a été érigé un tas d'ordures limitrophe, qui étaient également tenus chaque année d'envoyer leurs notables déposer des déchets sur le grand tas de la capitale Zumaya Lamoorde :

« Lorsque les chefs de village ont compté douze lunes, ils délèguent leurs notables pour apporter chacun des ordures sur leur tête et venir les jeter dans le *Kitikil madadeng ngu Bui* [le grand tas d'ordures pour le chef]. En chemin, chaque chef de village dirige sa délégation, chacun avance en tête de ses notables, et les notables suivent jusqu'à la destination. Lorsqu'ils sont arrivés, les chefs entrent dans la concession du chef zumaya pour le saluer, tandis que les notables restent avec leur tas d'ordures dehors auprès du *Kitikil madadeng ngu Bui*. Après les salutations, le chef sort avec eux pour voir les ordures qu'ils ont apportées. Puis il les autorise à les verser sur le *Kitikil*. Lorsqu'ils ont

¹ Voici par exemple une énumération des restes déposés sur le tas d'ordures par mes vieux interlocuteurs et leurs femmes : « cendres, herbes, vieux habits, os, vieux canaris, feuilles, morceaux de bois, excréments humains, tiges de sorgho, excréments d'animaux (chèvre, cheval, vache, poulet, âne, tous), cadavres d'animaux (sauf ceux des ânes, qui sont mis hors du village), *leeda* [sacs plastique] » (Kaliao, mars 2008, gzga). Les villageois guiziga tendent aujourd'hui à avoir recours au terme générique *salte*, emprunté au français « saleté » via le fulfulde, pour désigner l'ensemble des résidus composant les *kitikil*.

versé, le chef zumaya rentre, ainsi que les chefs de village et leurs notables. Ils apportent de loin les ordures à chaque douze lunes, pour donner l'honneur au grand chef sous forme d'une *zakât*¹ » (Haman M., Adia [février 2010, gzga]).

Dans certaines versions du mythe de fondation de Marva, c'est également en enjoignant ses notables et ses « frères », voisins de sa concession, à accumuler les cendres du bois ayant servi à braiser la viande de leur chasse près de la mare au pied du massif Gojomo, que le chasseur Akada érigea son premier grand tas d'ordures, au cœur de son futur royaume. Chassé après le partage du pouvoir de Dugoy par le chef guiziga, qui craignait au vu de la taille de son grand tas d'ordures de le voir reprendre la main sur toute la plaine et le massif, le chef zumaya n'hésita pas quant à lui à appeler tous les forgerons de son royaume à venir s'installer autour de sa nouvelle concession, à Zumaya Lamoorde, pour recréer plus rapidement un monticule imposant de déchets :

« Lorsque le chef Dugoy est allé s'installer à Wuuro Zangui, au lieudit Lamoorde Zumaya, il a demandé à ses vassaux de nGassa, Mindif, Bogo et Lara de venir l'aider à constituer le nouveau *Kitikil*. En ce moment, chaque responsable zumaya des différents villages a apporté son aide en ordures, mais aussi en hommes-forgerons, car les ordures qu'ils avaient apportées ne faisaient pas beaucoup. Donc les forgerons sont venus s'installer auprès du chef zumaya. Ils ont beaucoup forgé, et à chaque fois ils sont venus rapidement jeter les déchets de fer et les charbons sur le *Kitikil* du chef Dugoy. En quelques semaines, le nouveau *Kitikil* du chef zumaya est monté. A chaque douze lunes, ceux de nGassa, Mindif, Bogo et Lara venaient aussi jeter leurs ordures sur le *Kitikil* du chef zumaya. Quand le *Kitikil* du chef zumaya fut monté, il autorisa alors les chefs de Bogo et de Lara à verser leurs ordures sur place, sur les limites du royaume » (Bouba S., Kossewa [février 2010, gzga]).

Grâce à la ruse du hangar et de la courge sucrée imaginée par ses notables, et malgré la plus petite taille de son grand tas d'ordures, le chef guiziga Bui Marva parvint finalement à gagner le pouvoir sur la plaine et le massif, au détriment du chef forgeron zumaya. Ce dernier se vit même abandonné par ses notables forgerons, qui partirent s'installer à Marva auprès du chef guiziga, et vinrent désormais jeter le charbon et les scories de fer issus de leurs forges sur son grand tas d'ordures (Bouba S., Kossewa [février 2010, gzga]).

En érigeant de grands tas d'ordures devant leur concession, et en obligeant leurs notables et les chefs des villages du royaume à venir régulièrement y verser leurs déchets, les chefs zumaya et guiziga Bui Marva visaient ainsi à exprimer le nombre important de leurs soutiens. Il semble même que pour ces derniers, ce fut la seule richesse, cette richesse en « hommes », qui ait vraiment compté, et fait du *Bui* un « grand chef » : « La richesse du chef se mesure à l'importance de son territoire, et par le nombre de ses chefs de village, jusqu'à Lulu » (Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga]). Il faut d'ailleurs préciser que, dans le type d'organisation politique pré-étatique guiziga Bui Marva comme zumaya (ou encore baldamu, installé un temps à Balda, ou mundang, près de Léré et Lara), c'était la chefferie centrale qui installait les chefs des établissements de son royaume, surtout lorsqu'ils se trouvaient distants et en périphérie. Concrètement, le chef désignait parmi ses affins, frères, neveux ou fils, des représentants qu'il installait à la tête des autres villages, et qui pouvaient être révoqués et remplacés librement lors de chaque changement de règne (Seignobos et al. 1987 : 108, Iyébi-Mandjek et Seignobos 2004 : 57).

¹ Terme arabe, « aumône légale instituée par le Coran [...] Dans les royaumes sahétiens du Bornou et du Mandara, ainsi que dans les sultanats peuls, la « zakât » perdit son caractère religieux pour devenir une simple redevance au prince, se rapprochant de l'impôt. Elle s'appliquait à la terre, au bétail, à la pêche et aux marchés ; on devait ainsi remettre un dixième de la récolte (d'où l'appellation fréquente de « dîme »), un taureau de deux ans pour trente bovins, un mouton pour quarante têtes de petit bétail » (Seignobos et Tourneux 2002 : 283).

« Mais le *Kitikil* représente aussi le nombre important de sujets du chef, parce que ce sont les sujets qui viennent jeter et qui font le *Kitikil* », poursuit Jodda, descendant de la chefferie guiziga Bui Marva de Kaliao (décembre 2008, gzga). Au-delà des parents, des chefs de village et des notables du chef, c'étaient les sujets eux-mêmes qui constituaient la principale « richesse en hommes » des grandes chefferies du Diamaré. C'est pourquoi ils étaient eux aussi astreints à venir régulièrement jeter leurs déchets sur le grand tas d'ordures de leur chef, en gage d'allégeance et de soumission. Cette pratique est mentionnée dans plusieurs des versions du mythe de fondation de la chefferie guiziga de Marva, par exemple celle proposée par Jidda Kitikil:

« Après le partage du pouvoir à Marva, chaque douze lunes et lors de la fête du chef guiziga, le chef mofu du massif Makabay suivi de tous les Mofu et des autres habitants de la partie du massif apportent leurs saletés dans des paniers et viennent les verser au-dessus du *Kitikil*. Ils apportent ainsi la paix et la longue vie au chef guiziga. Ensuite, le chef guiziga a placé ses fils près des *Kitikil* de Meskid et de Kaliao pour les surveiller. Donc, chaque douze lunes, ceux qui sont à Meskid jettent leurs saletés là-bas, comme ceux de Kaliao. Mais à chaque fois, le chef qui veille sur le *Kitikil* de Meskid délègue quelques envoyés, qui partent tous avec quelques paniers de saletés pour aller les verser sur le *Kitikil a Bui madadeng* [le tas d'ordures du grand chef] à Marva. C'est pareil pour le chef de Kaliao » (Kossewa, février 2010, gzga).

Cependant, ce sont surtout les Zumaya qui ont véritablement inscrit cette pratique dans les mémoires des habitants du Diamaré, et ce jusqu'à aujourd'hui. Déjà à Jiddeo, dans la plaine de Dugoy, première capitale zumaya, on serait venu de nGassa, Mindif et même du massif Makabay, soit à plusieurs jours de marche, pour verser ses déchets sur le grand tas d'ordures de la chefferie (Kaigama, Jiddeo [février 2010, gzga]). C'est encore le vieux Bouba S. qui nous fournit la description la plus précise du déroulement du dépôt, ritualisé, des déchets des sujets de la chefferie zumaya sur le grand tas d'ordures de Zumaya Lamoorde, devant la concession du chef:

« Lorsque le chef Dugoy habitait à Dugoy, il avait des frères zumaya qui habitaient à nGassa, au village appelé actuellement Wuuro Zumaya, et à Mindif. Ils viennent jeter leurs ordures sur le *Kitikil* du chef Dugoy, comme le cheval, l'âne ou la chèvre qui est crevé, ils le tirent à l'aide d'une corde jusqu'au *Kitikil* du chef Dugoy. Mais aussi les autres ordures comme les excréments de leurs enfants et de leur bétail. Chaque père de famille possède un *lelek* [silo, flfide] pour leur servir à garder les ordures. Quand les responsables de Mindif et de nGassa ont compté douze lunes, chaque famille portera ses ordures, guidée par ses responsables, pour venir saluer le chef Dugoy. Lorsqu'ils sont arrivés, chacun dépose son *lelek* auprès du *Kitikil*. Après, les responsables partent annoncer la nouvelle au chef. Alors le chef Dugoy sortira pour se tenir debout devant l'entrée de la salle de réception de son palais. Chaque responsable compte le nombre de *lelek* en prononçant le nom de chaque habitant sous sa responsabilité. S'il y a un absent, quelqu'un qui n'est pas venu, le chef en demandera la raison. S'il est mort, le chef barre son nom et le remplace par celui de son fils. S'il n'est pas mort, ni malade, cet habitant sera banni du territoire zumaya. Après le contrôle, le chef permet à ses gens d'aller verser leurs déchets au sommet du *Kitikil*. Chacun part alors verser au sommet. Puis tous rentrent avec leur *lelek* vide, jusqu'à l'année prochaine » (Kossewa, février 2010, gzga).

Le vieil *ardfo* fulbe de Zumaya Lamoorde, dont la concession se trouve toujours en face du grand tas d'ordures de l'ancienne chefferie zumaya, confirme également que « tout le territoire zumaya jetait là ». Tous y étaient obligés, ceux qui vivaient dans le village, qui venaient déposer régulièrement tous leurs déchets, comme ceux qui résidaient aux marges du royaume, et venaient saluer leur chef et déposer leurs déchets sur le grand tas d'ordures de la chefferie toutes les douze lunes (Zumaya Lamoorde, décembre 2009, flfide). « Cela voulait dire qu'ils lui étaient soumis »,

souligne encore l'*ardo*, qui décrit aussi brièvement le déroulement de ce dépôt comme un événement festif :

« Le jour de venir jeter les déchets, tous les douze mois, on faisait la nourriture, on égorgeait des bœufs, on faisait des danses, les gens restaient trois jours [...]. C'était chaque année le même jour, tout le monde savait. C'était après la fin des récoltes, quand la brousse était claire [...]. Les gens étaient obligés par leurs dirigeants de venir verser, puis ils faisaient la fête pendant trois jours, puis ils repartaient. C'est comme un contrat qu'ils ont signé avec celui qui détient le pouvoir, il régnait sur tout. C'était seulement les excréments des bœufs, des ânes, du bétail. On brûlait d'abord les déchets dès qu'on les avait versés, on en trouve les traces encore. Ce n'était pas les *nBuunwri* [déchets domestiques, balayures, flfide] de la maison, parce que ça ne pèse pas, ce n'était que les excréments » (Zumaya Lamoorde, mars 2011, flfide).

Toutefois, d'un signe d'allégeance volontaire on passe avec ces deux derniers témoignages plutôt à une injonction, exprimée par la notion musulmane de *zakât* (Haman M., Adia [février 2010, gzga]), une dîme religieuse progressivement sécularisée, puisque les villageois résidant dans le royaume zumaya se trouvaient obligés par leurs chefs de village de venir déposer leurs déchets sur le grand tas d'ordures de la chefferie de Zumaya Lamoorde, au risque de se voir tout bonnement bannis du territoire. On peut alors soupçonner aussi un mode de contrôle quasi nominatif de la chefferie centrale sur l'ensemble des habitants de son vaste royaume, voire même de la richesse matérielle de ses sujets, à travers la nature et les volumes des déchets de bétail ou de résidus alimentaires apportés par ces derniers¹.

Mais ces dépôts de déchets annuels ou réguliers sur le grand tas d'ordures du chef servaient avant tout à manifester le nombre important d'hommes sous sa coupe. C'est selon Jidda Kitikil le même principe qui présidait à un moindre niveau à l'identification de la concession du chef de village dans les localités guiziga. Chaque villageois participait à la constitution d'un grand tas d'ordures villageois devant l'habitation du chef de village, tandis qu'il leur était interdit de constituer de grands dépotoirs près de leurs propres habitations. On ne trouvait donc qu'un grand tas d'ordures dans tout le village, et il se situait devant la concession du chef, les villageois devant se contenter pour leur part de petits *kitikil sia* [ne valant rien], domestiques. Au même titre que le mât au sommet duquel flotte aujourd'hui le drapeau camerounais devant chaque chefferie villageoise, le tas d'ordures servait d'abord, dans ce cas précis, à signaler la chefferie : « Lorsqu'on envoie quelqu'un auprès du chef de village, on lui indiquera l'endroit à travers ce *kitikil* : « Là où tu trouves le *kitikil madadang* [le grand tas d'ordures], c'est la concession du responsable du village » ». Il ne manifestait pas en revanche la richesse matérielle du chef de village, apanage exclusif nous l'avons vu du grand chef guiziga, le *Bui*, et était d'ailleurs par son appellation, *kitikil madadang*, « grand tas d'ordures », ou *kitikil madadang sia*, « grand tas d'ordures simple ou ne valant rien », bien distingué du grand tas d'ordures du chef suprême, dans le village-capitale du royaume, *Kitikil a Bui*, le « tas d'ordures du chef ». Néanmoins, la participation de tous les villageois à l'érection de ce tas d'ordures devant la concession du chef du village visait aussi à signifier le nombre important de ses habitants : « C'était aussi pour indiquer aux autres que ce village compte beaucoup d'habitants. Quand le *kitikil* est petit, les Guiziga des autres villages se moquent du responsable, qu'il n'a pas de grand *kitikil*, qu'il a moins d'habitants. Celui qui a un *kitikil madadang sia* [grand tas d'ordures simple], c'est que les villageois le soutiennent, et dans l'avenir la chefferie lui appartiendra, car il a un grand *kitikil* » (Jidda Kitikil, Kossewa [juin 2010, gzga]). C'est bien encore ici la richesse en « hommes », plus

¹ Aucun autre témoignage ne permet cependant de développer cette dernière hypothèse.

qu'en biens, qui semblait prévaloir et présider à toute ambition de devenir un jour un grand chef, avec le soutien des siens, voir qui sait de conquérir peut-être la tête du royaume. C'est d'ailleurs pourquoi il n'était, semble-t-il, pas sans risques d'oser constituer un grand tas d'ordures près de sa concession : « Les villageois ont peur de constituer un grand *kitikil* auprès de leur concession, parce que les chefs de villages auront l'œil mauvais sur eux, ils diront: « celui-là est qui aussi ?! Il a constitué le *Kitikil madadang* [le grand tas d'ordures] ! » ». Et gare à l'ambitieux qui aurait accumulé ses déchets en un grand dépotoir près de chez lui, car il pouvait même encourir les foudres du *Bui Marva* lui-même, prévenu par ses notables que « celui-ci cherche la chefferie, car il a aussi un *kitikil madadang* [grand tas d'ordures] ! » (Jidda Kitikil, Kossewa [juin 2010, gzga]). La constitution d'un grand tas d'ordures restait alors l'apanage du chef de village, lui-même issu du lignage du *Bui*, et nommé par lui.

Peu étonnant dans ce contexte que le motif de ce qu'on peut appeler le « concours du plus grand tas d'ordures » soit récurrent dans plusieurs versions du mythe de fondation de la chefferie guiziga Bui Marva et du partage du pouvoir entre les groupes en place. Si l'identité du gagnant peut changer selon les interlocuteurs, et notamment leur groupe d'appartenance (Guiziga, Mofu, Zumaya, etc.), c'est bien toujours celui qui arrive à réaliser le plus grand tas d'immondices, avec l'aide de ses parents, de ses notables et de ses sujets, qui obtient le pouvoir. La haute taille du tas d'ordures du vainqueur est le signe d'un nombre de soutiens plus important que ceux des autres concurrents : c'est bien pourquoi, dans le récit du partage de la chefferie de Marva entre Guiziga et Zumaya, le chef et ses notables guiziga s'inquiétèrent de voir le grand tas d'ordures du chef-forgeron Dugoy grandir si rapidement, jusqu'à dépasser le leur : « Il faut se méfier avec cet homme, son *Kitikil* est plus haut que le tien, dans l'avenir il prendra tout ce territoire dans sa main. Il faut lui dire d'aller plus loin et de reconstituer un nouveau *Kitikil*, car il dégage des mauvaises odeurs qui empêchent de respirer » conseillèrent les notables de la chefferie guiziga Bui Marva à leur chef (Bouba S., Kossewa [février 2010, gzga]). En éloignant le chef forgeron et en lui demandant de reconstituer entièrement son grand tas d'ordures, sans doute les Guiziga Bui Marva espéraient-ils garder un temps d'avance dans la hauteur de leur dépotoir par rapport à celui des Zumaya. Mais c'est sans compter les nombreux soutiens et sujets du chef Dugoy, obligés de parcourir plusieurs dizaines de kilomètres à travers la brousse, chargés de déchets, pour venir les déposer sur son nouveau grand tas d'ordures à Zumaya Lamoorde. Et c'est oublier l'activité principale du royaume, le travail du fer, productrice de grands volumes de déchets.

Ainsi, dans ce motif récurrent du « plébiscite » ou du « vote » par le dépôt d'ordures, la matière déchue acquiert-elle une valeur forte, comme signe positif d'allégeance à un chef, jusqu'à devenir pour celui-ci un véritable enjeu de pouvoir et un des fondements de sa légitimité à régner. Qu'il me soit permis de remarquer que, si nous savions chez nous qu'il était possible de « voter avec ses pieds »¹, on découvre ici avec la pratique du dépôt de déchets devant les concessions des chefs de ces grands royaumes de la plaine du Diamaré, qu'il était alors aussi possible de « voter avec ses ordures », et non pas pour sanctionner, mais plutôt pour soutenir le leader de son groupe d'appartenance.

¹ « Voter avec ses pieds » ou « *to vote with one's feet* », désigne généralement le choix ou le plébiscite d'un lieu ou d'une personnalité exprimé par le déplacement des populations (pour se rendre dans le lieu ou venir écouter/soutenir la personnalité » (Thiebaut 1956). A l'inverse, l'expression peut aussi désigner ceux qui quittent un endroit pour manifester leur mécontentement à l'égard de celui qui l'administre (Rey 2005). L'expression pourrait enfin tirer son origine d'une pratique du Sénat romain, consistant pour les sénateurs à venir se placer devant un orateur pour exprimer leur accord avec son propos. Ceux-ci étaient alors qualifiés de *pedarii*, « ceux qui vont à pied » (<http://stephanelabatie.centerblog.net/14-27-voter-avec-ses-pieds>, consulté le 01/10/13)

L'un de nos interlocuteurs, Jidda Kitikil, précise dans son récit qu'il s'agissait pour les habitants du massif, par le don d'ordures, de marquer leur soumission au chef de Marva, mais aussi de lui offrir par-là « paix et longue vie ». Une même pratique, avec le même objectif, est également attestée par Y. Deverin-Kouanda en faveur des chefs mossi installés à Ouagadougou :

« Le bon *zipeele* [endroit stérile et dénudé] a reçu les déchets et est devenu bas-fond, c'est le nom devise de Naaba Baongho qui règne depuis 1982. On peut s'étonner de ce nom-devise qui fait s'identifier l'empereur à l'endroit où l'on jette les ordures. En fait, dans le royaume d'Ouagadougou, la tradition obligeait à déverser une partie de ses ordures sur le *tampuure* du chef, ce qui était gage de bonnes récoltes pour lui. Jeter les déchets chez le chef est la meilleure façon d'assurer à celui-ci la prospérité » (1993 :125).

Comme près des chefferies zumaya à Jiddeo puis Zumaya Lamoorde, ou guiziga Bui Marva à Marva puis Kaliao, mais aussi, on l'a vu, kasena au Burkina Faso, chaque cour de chef mossi possédait à Ouagadougou son grand tas d'ordures jusque dans les années 1960, et même jusqu'en 1986 pour le grand chef, le *Mogho Naaba*. Y. Deverin-Kouanda lit cette pratique non pas comme l'expression d'un pouvoir économique, mais bien plutôt comme celle d'un « pouvoir sur les hommes », qui passe essentiellement par la redistribution des biens (grains, femmes). En assurant de bonnes récoltes au chef par le dépôt de ses déchets sur son grand tas d'ordures, c'est finalement toute la pérennité du système politique et social qu'on assure, en permettant au leader d'avoir un maximum de grains à redistribuer ensuite à ses sujets. Le grand tas d'ordures n'est plus alors seulement expression de la richesse en biens et « en hommes » du chef, il peut aussi être vu comme le signe de la « fertilité » du pouvoir, et par là de sa générosité vis-à-vis de ses alliés et sujets (1993 : 126).

C'est la même logique qui semble avoir aussi présidé à l'érection des grands tas d'ordures devant les concessions des grandes chefferies du Diamaré avant le XVIIIe siècle. Les chefs ne se contentaient pas seulement d'accumuler des biens, mais se devaient aussi de les redistribuer à leurs parents, alliés et sujets sur l'ensemble de leur territoire. Le thème de la générosité du chef est de ce fait une figure récurrente des mythes de fondation, et notamment une justification de la victoire du chasseur guiziga, redistributeur de viande, sur le chef forgeron zumaya, piégé par son avarice :

« [Le mythe] montre le contraste entre un chef seul, s'isolant volontairement, dont l'avarice est liée à la pauvreté mais peut apparaître comme un choix, et un chef autour de qui les hommes se pressent, possédant au plus haut point la qualité qui, aujourd'hui encore apparaît comme indispensable à un souverain, la générosité. C'est parce qu'il est d'une folle générosité que le héros-chasseur se désigne de lui-même comme le seul détenteur possible de la chefferie. C'est parce qu'il a été capable de nourrir un village durant des journées entières que l'assemblée des anciens ne peut que voir en lui un souverain » (Vincent 1992: 495-496, 1991: 520).

Cette générosité du chef guiziga se manifestait vis-à-vis des notables, que le chef nourrissait, habillait, auxquels il prêtait parfois ses montures, mais aussi vis-à-vis de ses sujets, notamment lors des grandes fêtes rituelles, comme *Vudanu* ou *Aras'l*, ou encore on l'a vu lors de la cérémonie annuelle de dépôt des déchets sur le grand tas d'ordures de la chefferie à Zumaya Lamoorde, où c'est le chef à nouveau qui organisait de grands sacrifices de viande pour nourrir la foule assemblée, parfois pendant plusieurs jours. Cette conception particulière du pouvoir, comme un pouvoir redistributeur et généreux, a été bien décrite à propos des chefferies mofu voisines des Guiziga Bui Marva, installées dans les monts Mandara :

« Le prince est d'abord celui qui donne ». « Commander », *mewey*, signifie aussi que l'on « mesure », que l'on édicte des normes. Toutefois lorsqu'on remplit le récipient-mesure, chez les Mofu comme dans toute l'Afrique, on doit y mettre le plus de grains possibles, « faire le comble », en construisant à sa surface une petite pyramide que l'on rehausse jusqu'à son point d'équilibre. Ainsi le prince, parce qu'il « commande », doit-il se montrer généreux » (Vincent 1991 : 519).

Cette obligation à la générosité fondait également les systèmes politiques des grandes chefferies de plaine que furent celles guiziga Bui Marva et zumaya. Les grands tas d'ordures se situaient ainsi au centre de ces flux de dons et de contre-dons entre les chefs, leurs alliés et leurs sujets, comme pivots de ces échanges et lieux de leur mise en scène ostentatoire. Les vassaux et les sujets du chef déposaient tout ou partie de leurs déchets sur son grand tas d'ordures, pour lui signifier leur allégeance et « agrandir » par là le symbole, son tas d'ordures, de sa légitimité à gouverner, mais aussi de l'étendue de son pouvoir. Mais ils lui apportaient par là aussi « paix », « longue vie », « prospérité », « fertilité », et ce sont ces bienfaits, et leurs fruits, que le leader se devait ensuite de redistribuer à l'ensemble de son royaume. On observe ici un processus où les individus se détachaient d'une part de leurs déchets, tout en y restant néanmoins identifiés, puisque leurs ordures les représentaient en nombre, pour les ajouter à celles de leur chef, auxquelles celui-ci restait également clairement identifié, plutôt cette fois au travers de la quantité et de la nature des déchets que sa concession produisait. Tous produisaient alors ensemble un grand tas d'ordures devant la concession du chef, mais qui se voulait l'apanage exclusif de celui-ci, comme détenteur temporaire du pouvoir, et auquel il était donc clairement identifié, afin d'exprimer de la façon la plus spectaculaire qui soit non seulement l'ancienneté du groupe qu'il dirigeait sur le sol, mais aussi sa richesse personnelle en biens et « en hommes », soit finalement tout ce qui faisait qu'il était légitime pour incarner durant son règne le pouvoir sur ce royaume (cf. schéma page suivante).

Mais la détention de ce pouvoir obligeait encore à la redistribution. Le chef pouvait certes la réaliser sous forme de dons de biens matériels, comme le grain issu de ses bonnes récoltes. Mais il pouvait le faire aussi à un niveau plus large, cosmologique, en assurant en retour l'équilibre de l'ensemble du royaume, son harmonie et sa prospérité, et notamment sa protection contre les agressions extérieures ou intérieures. Du pouvoir sur le matériel et l'humain, nous passons dans le domaine du religieux, où les chefs des grands royaumes du Diamaré semblaient aussi jouer un rôle fondamental, selon le schéma classique des « royautés sacrées » (Seligman 1934, Muller 1980, Adler 1982, De Heusch 1987, Tardits 1990). Dans les chefferies guiziga Bui Marva comme zumaya, le grand tas d'ordures était encore le principal instrument de cette redistribution, en forces et en énergie de diverses natures cette fois.

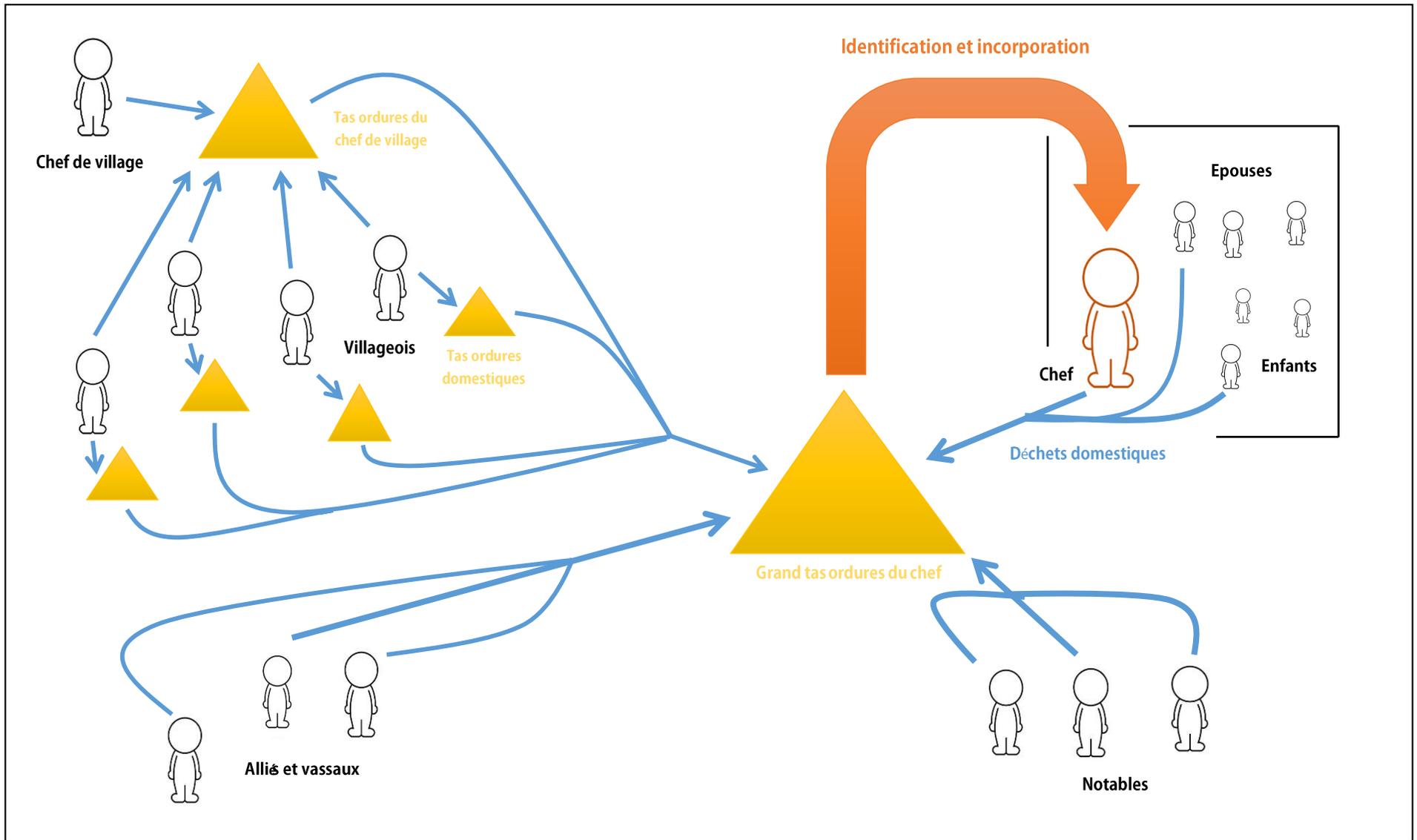


Schéma d'identification Bui Marva/grand tas d'ordures

CHAPÎTRE II

DOUBLE DU CHEF, PILIER SACRE DU ROYAUME

« Tyiri, c'est toi qui es le chef, le tas d'ordures,
Celui qui ramasse et qui prend tout sur lui.
Les petits, les enfants, les hommes,
Il prend tout sur ses épaules.
Que la pluie bonne vienne sur toi
Et recouvre le village,
Et recouvre le pays.
Qu'on apprenne le mal ailleurs, mais pas chez nous. »

F. Héritier-Izard, « La paix et la pluie, rapports d'autorité et rapports au sacré chez les Samo », in
L'Homme, n°3, vol.13, 1973 : 121

Dans leur souci de mieux me faire comprendre l'importance du grand tas d'ordures du chef guiziga Bui Marva, les descendants de la chefferie de Kaliao n'hésitèrent pas à me le présenter comme leur « Dieu », *Buil vung (Bui Kuli, Kaliao, mars 2008, fr et gzga)*. Car, au-delà de la valeur ostentatoire et métaphorique du grand tas d'ordures, auquel le chef était identifié, pour représenter sa richesse en biens et en hommes et l'ancienneté de sa communauté sur le sol, la grande et ancienne accumulation de déchets au cœur du royaume joua un rôle bien particulier dans la cosmologie des grands royaumes guiziga et zumaya du Diamaré, et dans la dimension caractère sacrée de son institution politique. Selon les récits de mes interlocuteurs, notables de la chefferie et officiants du culte guiziga, les grands tas d'ordures se voyaient en effet dotés d'une « force » spécifique, fluide et invisible, *kuli*, qui était d'abord le produit de tous les déchets issus des corps et des concessions du royaume, à l'exclusion des déchets corporels du souverain. Mais cette force était en outre sciemment travaillée et accrue par l'adjonction d'un certain nombre d'éléments spécifiques particulièrement chargés en souillures de divers types ou d'une puissance particulière. Enfin, au terme de ce long processus de « fabrication » d'un grand tas d'ordures comme « dieu », celui-ci pouvait finalement accueillir des entités invisibles également puissantes, du type génies des lieux. Ne pouvant être réduit à un autel ou à un fétiche, le grand tas d'ordures évoque alors plutôt une « chose-dieu » archétypale, d'après la description qu'en proposa J. Bazin : un artefact constitué d'une accumulation de matières, de substances et d'objets multiples, le rendant à la fois unique et divin en soi (2008). Partant de cette hypothèse d'un grand tas d'ordures construit comme une « chose-dieu », et même une « chose-dieu » d'une toute autre ampleur que les *boli* maliens qui ont servi à forger ce concept, il convient de se demander non pas « à qui s'adresse le culte rendu au grand tas d'ordures ? », mais bien plutôt « de quoi est-il fait ? » (Bazin 2008 : 497). Il apparaît alors que ces divers éléments accumulés faisaient des grands tas d'ordures des chefferies tchadiques du Diamaré, et plus particulièrement du royaume guiziga Bui Marva, bien plus qu'un simple emblème de la grandeur de leurs chefs. Ils semblaient bien plutôt, par un processus d'incorporation de ces « chose-dieux » par les détenteurs successifs du pouvoir, faire office de pivots de la stabilité et de la reproduction du royaume. Les chefferies du Diamaré et leurs grands tas d'ordures constituent

ainsi un nouvel exemple original de sacralisation du pouvoir sur le continent africain et une autre forme de « royauté sacrée » encore peu appréhendée à ce jour par les anthropologues africanistes.

1. Une « chose-dieu »

L'accumulation patiente de « forces » de diverses natures

Le grand tas d'ordures, *Bui Mulbung* et le *kuli*

Le terme de *kuli* revint fréquemment dans mes discussions avec les descendants de la chefferie guiziga Bui Marva pour qualifier les grands tas d'ordures des chefs, non seulement de Kaliao, mais aussi de la première capitale du royaume, Marva, ou encore celui des Zumaya, érigé à Zumaya Laamorde. Ainsi, si le grand tas d'ordures n'était pas à proprement parler considéré comme un « dieu », au sens français du terme¹, il se situait bien néanmoins dans une relation de continuité avec l'entité supérieure de la cosmologie guiziga, *Buil vung* ou *Bui mulbung*², unique et toute puissante, créatrice de toutes les créatures :

« Le Kitikil A Bui [grand tas d'ordures] est comme Buil Vung [...], c'est comme le Buil Vung des kitikil [tas d'ordures]. Buil Vung, c'est forcément kuli, mais tout ce qui est kuli n'est pas Buil Vung. Il n'y a qu'un Buil Vung, c'est comme Allah [...]. Pour le Kitikil [grand tas d'ordures], c'est aussi la force de Buil Vung qui s'exprime à travers son kuli » (Bui Kuli, Kaliao, décembre 2008, gzga).

Ainsi, la puissance du grand tas d'ordures du chef, de même que la continuité dans laquelle on le pense avec la divinité suprême *Buil vung*, s'exprime à travers le *kuli* que renferme et représente à la fois le grand tas d'ordures.

Le caractère *kuli* du grand tas d'ordures du chef guiziga Bui Marva relevait d'abord d'une « force », *gogong*, spontanément développée par l'accumulation ancienne de grands volumes de déchets. C'est ici véritablement la notion de « mélange », d'amoncellement d'une diversité quasi-infinie d'objets, de matières et de substances, qui fonde la conception de cette puissance produite par le grand tas d'ordures : « Dans le *Kitikil a Bui*, il y a un grand mélange, on trouve de tout, c'est ça qui donne la force au *Kitikil* » (*Bui Kuli* [mars 2008, gzga]). L'ancienneté de l'accumulation a aussi son importance, puisque « pour qu'un *Kitikil* soit fort, il faut des vieux déchets dedans, et beaucoup de différents » (*Bui Kuli* [novembre 2008, gzga]).

¹ « Dans les religions polythéistes, être supérieur doué d'un pouvoir surnaturel sur les hommes » (*Larousse*, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/dieu/25418?q=Dieu#25299>, consulté le 01/10/13).

² G. Pontié traduit ce terme par « chef esprit » (1973 : 175). J'en ai pour ma part reçu une traduction plus précise : *Bui* signifierait bien chef, mais *Mulbung* désignerait en revanche plutôt « la pluie qui tombe en traçant des traits » (comme dans notre fameuse expression « pleuvoir des cordes »). On peut donc parler de « chef de la pluie qui tombe à torrents » (*Bui Kuli*, Kaliao, décembre 2008, gzga), ce qui n'enlève rien à sa supériorité, quand on connaît l'importance et la rareté des pluies dans cette région semi-aride du Cameroun

Le *kuli*

La notion de *kuli* (pl. *kuley*) possède une acception très large. J.F. Vincent propose, à partir de son analyse chez les Mofu voisins des Guiziga, l'usage du terme « force », « mot de caractère neutre permettant de préserver la charge ambivalente du terme, qui désigne une puissance mais peut correspondre en même temps à un danger » (1991 : 559). Elle rejoint par là le recours par G. Pontié à la notion de « force surnaturelle » pour qualifier le *kuli* des Guiziga Muturwa (1973 : 176). R. Jaouen quant à lui assimile également le *kuli* à une « force vitale, créée par le Dieu suprême et répartie par lui dans tout le cosmos et dans tous les êtres », allant même jusqu'à la comparer au *mana* mélanésien ou au *nyama* ouest-africain (Jaouen 1995: 15, voir aussi Seignobos et Tourneux 2002 : 159).

Cette notion de *kuli* peut toutefois avoir des acceptions plus précises, notamment à travers les diverses « spécialisations » de cette « force » (Pontié 1973 : 176). Les Guiziga Muturwa comme Bui Marva parlent ainsi du *kuli* du village, pour désigner son esprit protecteur, du *kuli* de certains objets ou lieux remarquables du paysage comme les arbres, les points d'eau, les rochers, les massifs, ou en l'occurrence le grand tas d'ordures du chef. Cette dernière acception semble plutôt se rapprocher de la notion d'« esprit des lieux », *genius loci*, quoique que là encore on ait affaire à une « force » fluide plus qu'à une entité bien définie, à la différence par exemple des « génies », *setene*. Sont de là également *kuli* les lieux où résident ces « forces », mais aussi les cultes qui leur sont rendus et tous les gestes qui établissent un contact avec elles, que ce soit pour les honorer, les solliciter ou les apaiser, à commencer par les fréquents sacrifices à leur endroit. Les objets qui interviennent dans ces pratiques cultuelles deviennent à leur tour *kuli*, comme les offrandes, les Calebasses ou les couteaux servant au sacrifice. Enfin, les officiants de ces cultes sont eux-mêmes qualifiés de *miki kuli*, « ceux qui font le *kuli* » (Pontié 1973 : 176-177). Ce fut avec certains de ces derniers que je pus m'entretenir longuement à Kaliao : le *Massa Ay*, premier officiant des différents *kuley* de la chefferie en tant que « maître de la terre », descendant d'un clan présenté comme autochtone (Jogom da Bula) et allié au chef-chasseur Bui Marva avant la fondation de Marva, ou encore le *Bui Kuli*, également chef de nombreux *kuley*, à commencer par ceux ayant trait au grand tas d'ordures. Du fait de l'intervention de ce dernier pour conduire nombre de rituels autrefois dirigés par le *Bui Marva* en personne, on peut se demander si le *Bui Kuli* ne représente pas aujourd'hui une survivance de la charge religieuse du grand chef guiziga lui-même, la charge politique ayant quant à elle disparu sous l'influence du système politique peul. C'est du moins ce que m'ont laissé entendre les vieux *miki kuli* de Kaliao (mars 2008, gzga), et qui n'est pas également sans rappeler la fonction de *Bi ma kuley*, « prince des sacrifices », occupée par les chefs mofu voisins (Vincent 1991 : 333). Mais il peut aussi s'agir du descendant des *Bui kuley* de Marva, « grands forgerons » et « chefs des sacrifices » qui se superposaient au *Massa Ay*, « chef de terre », pour conduire les rituels principaux de la chefferie, notamment l'intronisation et l'inhumation du chef (Seignobos 1991b : 81). Ces deux hypothèses éclairent toutes deux sous un angle différent le rapport particulier du *Bui Kuli* au grand tas d'ordures de la chefferie. Il semble néanmoins difficile à ce jour, au vu des informations disponibles, de faire primer l'une sur l'autre.

Nota : la chefferie guiziga Bui Marva comptait bien d'autres ritualistes, notamment le ou les *Masl Ay*, chargés de certains sacrifices spécifiques, ou encore le ou les *Malaf Ko* (ou *Mala Mofko*), « chefs des couteaux de jets sacrés » (Seignobos, 1991b : 80), chargés notamment du sacrifice de la concession du chef, *kuli ngu Bui*. Sous le coup de l'islamisation et de la christianisation massive des Guiziga, la plupart d'entre eux n'ont pas trouvé successeur, et leurs charges ont donc aujourd'hui disparu.

On peut certainement y voir une conception particulière du processus naturel de dégradation et de pourrissement des matières organiques, dont les effets sont constatables empiriquement, comme la production de gaz odorants, le développement de levures et de champignons ou encore la dessiccation et la désagrégation, corrélés aux variations saisonnières très marquées dans cette région du Cameroun. Mais d'autres conceptions des effets produits par l'association longue d'une grande diversité de matières entrent très certainement en ligne de compte. M. Douglas a montré plus largement comment le mélange et la confusion apparaissent souvent comme sources de danger et de désordre, qui doivent être combattues par la mise en ordre des choses et des gens à l'aide de règles strictes (interdictions, tabous, évitement), mais qui peuvent aussi être instrumentalisées par le pouvoir (2001: 111, 119, 123). On retrouve aussi dans le caractère multiple et composite du grand tas d'ordures le premier trait distinctif d'une « chose-dieu », telle que l'a défini J. Bazin à partir de l'exemple des *boli*, objets de sacrifice maliens, « choses brunâtres et gluantes placées dans un fond de vieilles poteries cassées », déjà divines par leur simple aspect énigmatique (2008 : 493), comme l'est assurément un grand tas d'ordures. Le *boli* est décrit comme une agglomération complexe et infinie d'une série de choses, de substances et de matières autour d'un noyau ou accumulées dans un récipient, qui en fait un objet « divin » ou « puissant », chargé

de « force », *nyama*, en soi. Comme cette « chose-dieu », le grand tas d'ordures du chef est d'abord « le plus puissant des *keuley* [forces spécifiques du *keuli*] » parce qu'il est accumulation d'un nombre indéterminé de choses (dont certaines elles-mêmes chargées en *keuli*), « toujours du multiple fait un, de la diversité condensée » (Bazin 2008 : 504).

Aujourd'hui, les vieux notables de Kaliao revendiquent tous la production de cette « force » *keuli* du grand tas d'ordures comme l'autre grande raison de son érection devant la concession du chef et de l'entretien de sa haute taille par ses gens. Pour avoir un *keuli* puissant, le tas d'ordures du chef se devait d'être constitué de grands volumes de déchets accumulés depuis longtemps. Sa grandeur était alors aussi le signe de sa puissance : « Les voisins peuvent venir mettre leurs ordures sur le *Kitikil* du chef, pour qu'il soit grand et haut. C'est parce que c'est le chef, avec une grande concession, et aussi parce que ça fait un *keuli* plus fort » (*Masl Ay Wulgir*, Kaliao [mars 2008, gzga]).

Une corrélation directe était ainsi établie entre la richesse en biens et le nombre d'alliés du chef, notables, vassaux et sujets, l'ancienneté de la présence de la chefferie sur ce sol, et la puissance de la « force » dégagée par cette grande accumulation de déchets.

On pourrait en déduire que tout tas d'ordures était vu comme possédant un certain *keuli*, de puissance variable en fonction de sa hauteur. Les vieux *miki keuli* [officiants du culte *guiziga*] interrogés restent cependant flous et indécis sur ce dernier point. Ils reconnaissent cependant tous un *keuli* particulier, caractérisé par sa très grande puissance, au grand tas d'ordures du chef. C'est pourquoi ils n'hésitent pas à qualifier le *Kitikil A Bui* de « *Buil Vung* de tous les *Kitikil* », dieu suprême de tous les tas d'ordures (*Bui Kuli* [décembre 2008, gzga]). Car sa puissance ne tenait pas seulement à la grande quantité et à la grande diversité de résidus accumulés de longue date, mais aussi à la nature de certaines matières, substances ou objets déposés sciemment dans les grands tas d'ordures des chefs, et dans ceux-ci exclusivement. Certains font partie du registre du déchu, parce que tombés des corps, restes d'activités, objets usagés ou cassés. Mais d'autres n'appartiennent pas à cette catégorie et étaient bien au contraire déposés sur ou enterrés dans le tas d'ordures de la chefferie à dessein de servir mais aussi de développer encore son *keuli*. Tous ces éléments participaient ensemble à renforcer, concentrer et construire la puissance du grand tas d'ordures du chef, à la façon d'une immense batterie électrique patiemment chargée d'énergies diverses. Apparaît ainsi ici le second trait distinctif d'une « chose-dieu », véritablement « fabriquée » par les humains, même si son noyau peut provenir de « génies » ou d'autres entités surnaturelles, par un processus d'adjonction de diverses choses spécifiques visant à « accroître la complexité d'un corps singulier donné, soit en ajoutant des ingrédients rares, sinon même uniques, à tel *boli*, soit en combinant plusieurs *boli* en une sorte de dieu pluriel » (Bazin 2008 : 509). Les deux mouvements, adjonction d'ingrédients rares et combinaison de choses déjà *keuli*, apparaissent de fait dans le récit que font mes interlocuteurs *guiziga* de la fabrication d'un grand tas d'ordures. Même si, comme le remarque encore J. Bazin, la « chose-dieu » est ainsi conçue comme « une entité à ce point singulière que sa description demanderait un temps infini » (ibid : 510), prenons néanmoins le temps de détailler quelques-uns des éléments composant l'infinie diversité du grand tas d'ordures du chef, et contribuant de par leur nature spécifique à en faire une entité à la fois profondément complexe et parfaitement unique, donc de ce fait même particulièrement puissante.

Considérons dans un premier temps le type de substances et de matières déchues déposées sur le grand tas d'ordures afin de participer au renforcement de sa puissance. Il s'agit d'abord de résidus qualifiés par mes interlocuteurs guiziga de *god medleng ta*, littéralement de « choses qui ne sont pas bonnes »¹. Rentrent dans cette catégorie la plupart des déchets issus des concessions, comme les balayures ou les restes de repas, dont les os, mais aussi les cendres, les excréments des animaux et des humains, les vieux habits et les chutes de tissu, les vieilles nattes de tiges de sorgho tressées, les bris de poteries et de Calebasses, etc.

Le critère sensible mobilisé pour définir cette catégorie est essentiellement la vue, puisqu'il s'agit de choses « que les yeux ne veulent pas voir » (jeune femme guiziga, Kaliao [décembre 2008, gzga]), ou « pas belles à voir » (Isihatou, femme du *Bui Kuli*, Kaliao [décembre 2008, gzga]). Cette vision désagréable, parfois accompagnée d'odeurs nauséabondes, a aussi la particularité de susciter une réaction physique violente, en l'occurrence la nausée, *dedak*. Cette notion guiziga de *god medleng ta* est ainsi directement rapprochée, par certains de mes interlocuteurs eux-mêmes, du concept de *salte* en fulfulde, langue véhiculaire locale introduite par les conquérants peuls, certes emprunté au français « saleté », mais dont l'un des critères de définition majeur est aussi la nausée provoquée par sa vue et par sa mauvaise odeur (Tourneux 2007: 449, et communication personnelle [novembre 2008 et mars 2011]). De la même façon, ces définitions propres au nord du Cameroun rencontrent presque point par point les définitions de la saleté proposées par les citadins de Ouagadougou interrogés par F. Ouattara et J. Bouju (2002: 222-223), fondées sur une expérience visuelle et olfactive vécues comme une agression, allant jusqu'à provoquer le vomissement : « la saleté, c'est surtout une matière organique qui pue » (Bouju 2009a: 147, voir aussi au Sénégal Enten 2003 : 393 et dans le contexte rural dogon, au Mali, Douny 2007 : 320)². Pour revenir à la définition guiziga de ce qui est *god medleng ta*, ajoutons que ces « choses qui ne sont pas bonnes » sont dites aussi avoir la particularité, surtout si elles sont humides, comme en saison des pluies, de provoquer si on marche dessus une affection de la peau caractérisée par une forte démangeaison, *zivia*.

La justification première du dépôt systématique de ces déchets sur le grand *Kitikil* du chef est d'éviter ainsi de les laisser « traîner » n'importe où, pour ne pas offenser la vue ni faire courir le risque à ses voisins, notamment les enfants, d'attraper le *zivia* en les piétinant. La deuxième justification est, nous l'avons vu, d'augmenter la taille du grand tas d'ordures du chef. La troisième enfin voudrait que ces restes et résidus patiemment accumulés participent de la puissance du *kuli* du *Kitikil A Bui*. Certains de mes interlocuteurs remarquent néanmoins que la plupart de ces « mauvaises choses », qui composent finalement tout tas d'ordures, n'ont pas de « force », *gogong*, en elles-mêmes. Elles ne « prennent » que sur le grand tas d'ordures:

« Les balayures ou les restes de cuisine, c'est aussi *god medleng ta*. Ce qui est dans le *kitikil sia* [qui ne vaut rien], c'est juste pour faire de la boue et construire les cases. Ce *god medleng ta* là n'a pas de force [*gogong*], ça n'en prend que sur le *Kitikil* du chef » (*Bui Kuli*, Kaliao [décembre 2008, gzga]).

Ces « choses qui ne sont pas bonnes » « prennent » donc [de la force] seulement sur le grand tas d'ordures, d'une part parce qu'elles s'y retrouvent accumulées en grandes quantités, d'autre part

¹ *God* : chose, *medleng* : bon, *ta* : négation

² A noter que cette violente réaction physique sanctionne aussi le dégoût dans notre société (Memmi, Raveneau et Taëb 2011: 5-6), sans qu'elle soit pour autant aussi systématiquement mentionnée dans les définitions générales de la « saleté » ou du « déchet », parce que étant plutôt réservée au contact visuel, olfactive ou physique avec les excréments corporelles, notamment uro-génitales, comme les excréments (Jeanjean 2011b).

parce qu'elles sont associées à d'autres résidus, également qualifiés de *god medleng ta*, mais distingués par mes interlocuteurs comme particulièrement « mauvais », « comme du poison » (*Bui Kuli*, Kaliao [mars 2008, gzga]). Ils étaient à ce titre spécifique systématiquement déposés sur le grand tas d'ordures du chef, pour en « renforcer le *kuli* ». C'était le cas d'abord des excréments humains, *zey*, essentiellement ceux des petits enfants, que leurs parents envoyaient déposer eux-mêmes sur le grand tas d'ordures du chef dans un récipient, mais aussi du fumier du bétail et des chevaux du village, que les notables venaient régulièrement jeter sur le grand tas devant la chefferie. S'y ajoutait enfin la corne des sabots du cheval du chef, taillés régulièrement par les artisans travaillant le bois, *mucida lof*, tandis que les déchets des sabots des autres chevaux de la chefferie pouvaient être jetés « en route » (Jodda, Kaliao [mars 2008, gzga]), ou plus précisément sur les fourmilières¹. Toutes ces « mauvaises choses » étaient donc sciemment déposées devant la chefferie, sur le grand tas d'ordures, pour en renforcer encore le *kuli*.

Différents types de « souillure »

A côté de ces matières et substances *god medleng ta* de différentes natures, le *kuli* du grand tas d'ordures recevait aussi certaines substances et objets déchus particulièrement chargés de différents types de souillure pouvant contribuer à accroître sa puissance. Il pouvait s'agir d'abord de l'impureté *murzurlay*, contractée lors de rapports sexuels vus comme incestueux entre personnes de même clan, mais aussi et surtout entre frère et sœur de même père ou entre père et fille. La sanction imposée au couple incestueux par le *Bui Marva* visait tout autant à le châtier publiquement de ces pratiques vues comme déviantes, qu'à récupérer l'impureté contenue dans le sang des coupables pour en « nourrir » le *kuli* du grand tas d'ordures. Le vieux Jodda en raconte le déroulement :

« On conduit les coupables devant le *Bui Marva*, puis devant le *Kitikil*. On fait coucher la femme au pied du *Kitikil*, puis on couche l'homme sur la femme comme pour l'accouplement. Un *beke* [esclave de la chefferie] vient ensuite frapper les coupables avec un pieu jusqu'à les transpercer. On les transperce au niveau des reins, près du *Kitikil* pour que leur sang chargé de *murzurlay* renforce le *kuli* du *Kitikil*. Puis on jette les corps en brousse, loin du village » (Kaliao [décembre 2008, gzga])².

Dans le même ordre d'idée, ayant trait cette fois à la « souillure » issue des organes génitaux, *dili*, on déposait également sur le grand tas d'ordures du chef les cache-sexes usés, ceux fait de perles portés par les femmes, *bokron* et *muyer*, et ceux des hommes, *sasay* (*Massa Ay*, Kaliao [février 2008, gzga], Aissata, Kossewa [septembre 2010, gzga]). L'une des versions du mythe de fondation de la chefferie guiziga de Marva évoque ainsi l'allégeance du chef mofu de Makabay au chef forgeron zumaya par le dépôt des *sasay* usés de ses femmes et de ses enfants sur son grand tas d'ordures, dans la plaine de Dugoy (Jidda Kitikil, Kossewa [février 2010, gzga]). On peut y voir à

¹ Bouba S., Kossewa (février 2010, gzga), Jidda B., Kossewa (septembre 2010, gzga)

² J. F. Vincent rapporte le même type de souillure grave, *mazurday*, décrite par les Mofu, lorsque « des « frères » et « sœurs » de clan se sont unis », ainsi qu'un châtiment en de nombreux points similaire : « Au pied de la roche, en direction de l'ouest —« car c'est là qu'on chasse tout ce qui est mauvais »- une fosse rectangulaire était creusée à l'intention des coupables [...]. Les fauteurs d'inceste étaient allongés dans cette tombe, la femme en contact avec le sol, l'homme par-dessus-elle, dans la position qui avait été celle de leurs relations sexuelles, et ils étaient transpercés vivants avec le même épieu épointé de bois dur » (1991a : 383-384). La différence fondamentale dans le traitement de cette souillure, à savoir l'évacuation vers l'ouest chez les Mofu, et la concentration dans le grand tas d'ordures de la chefferie chez les Guiziga, ne fait que souligner à nouveau les conceptions fondamentalement différentes de l'ordure, ses dangers et son instrumentalisation par le pouvoir entre les populations de montagne et celles de plaine.

nouveau la volonté d'adjoindre la souillure sexuelle, *dili*, attachée à ces objets, au *kuli* du tas d'ordures du chef.

Le grand tas d'ordures recevait néanmoins peu de déchets corporels, rassemblés sous le qualificatif de « saleté du corps », *dili ngu vo*, puisqu'une bonne partie était évacuée dans la douchière privée (une pour chaque sexe, et éventuellement une pour chaque co-épouse) à l'arrière de la concession, *li ngu bun* ou *lin bun ay*, comme les urines, *kunay*, ou la sueur, *lendeb*, lors de la toilette, ou dissimulée dans les massifs rocheux voisins, comme les excréments des adultes, *zey*, ou les ongles, *zelek*, et les cheveux, *umas*¹. On évitait surtout d'y jeter les tampons de fibres de sorgho entourés de fil de coton, ou plus récemment les protections de tissu, portés par les femmes pour recueillir leur sang menstruel, *zam*,² ni les excréments de la parturiente, certes selon mes interlocuteurs parce que « c'est très sale, et que les yeux ne veulent pas voir ça » (Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga]), mais aussi parce que la force dégagée par le grand tas d'ordures du chef est de nature opposée et donc radicalement incompatible avec ces excréments sexuelles féminines³.

S'il y avait donc des types de souillure qui profitaient au *kuli* du grand tas d'ordures, d'autres lui étaient nuisibles⁴. C'était le cas d'un dernier type d'impureté appelé *tokkora*, dont étaient plus ou moins imprégnés tous les cadavres d'hommes ou d'animaux, ce pourquoi ils étaient exclusivement manipulés et inhumés par les membres de la caste des forgerons, *guji*. Certaines dépouilles, très fortement « chargées » en *tokkora* comme celle de l'âne, n'étaient pas déposées sur le grand tas d'ordures du chef, par peur que leur *tokkora* ne souille le *kuli*, et par-là ne nuise à l'ensemble du village (Jodda, Kaliao [mars 2008, gzga]). On les évacuait plutôt en brousse, à distance du village⁵.

La menace commune que représentait la souillure des sécrétions sexuelles féminines pour les officiants du *kuli*, pour ses objets et ses lieux, comme pour la force du grand tas d'ordures,

¹ Ils pouvaient aussi être enterrés dans la concession, ou dissimulés dans les anfractuosités des rochers ou les écorces des arbres, ce qui se pratique toujours aujourd'hui. Il était aussi possible de les déposer sur les fourmilières, comme les déchets de corne des sabots des ânes et des chevaux (sauf celui du chef), chargés d'un *kuli* dangereux, qui ne pouvait être neutralisé que sur une fourmilière (Bouba S., Kossewa [février 2010, gzga], Jidda B., Kossewa [septembre 2010, gzga]). Les adultes avaient aussi pour pratique de se soulager à distance des habitations, le plus souvent dans les amoncellements rocheux environnants, afin notamment d'éviter soigneusement les espaces cultivés. Aujourd'hui, si le gouvernement camerounais oblige chaque villageois à construire des latrines pour lutter contre les maladies gastriques comme le choléra, et que le *laamiido* de Kaliao se targue d'avoir mis fin à « la défécation en plein air », nombre de vieux villageois, notamment les adeptes du *kuli*, répugnent toujours à se soulager dans les latrines de leurs concessions, et invoquent des raisons de préservation de la pureté rituelle de leur demeure. Certains continuent donc à se rendre dans le massif derrière le village. Pour une analyse fine de l'usage des aires de défécation et de la difficile introduction des latrines dans différents contextes ruraux africains, voir Epelboin (1981), Ndonko (1993), ou encore Baeke (1999).

² Les premiers étaient dissimulés dans le massif ou jetés dans le *maayo* tout proche, tandis que les seconds étaient, et sont aujourd'hui, soigneusement lavés, et l'eau jetée dans les latrines de la concession. Au-delà du risque de récupération à des fins d'envoutement, il était aussi dangereux pour un homme d'entrer en contact avec le sang menstruel (Mama Damaris et Issihatou, Kaliao, [mars 2008, gzga], Aissata et Jidda B., Kossewa [septembre 2010, gzga])

³ Celles-ci sont d'ailleurs plus généralement considérées comme une menace pour le *kuli* et ses officiants, qui doivent se purifier de la souillure qu'elles véhiculent avant de pouvoir effectuer tout rituel.

⁴ Différents types de souillure sont distingués par mes interlocuteurs guiziga Bui Marva. Hormis *muzurlay*, *dili* et *tokkora*, existent aussi *madama*, contractée lors des relations adultères, et chassée annuellement par le sacrifice d'un daman accompagné d'un ensemble de gestes rituels d'évacuation et de dispersion (Seignobos 1991b : 65, ou chez les Mofu, Vincent 1991a : 353) et *ajay*, qui concerne plus précisément les officiants du *kuli* et est contractée à la suite de chaque rapport sexuel. Elle doit être éliminée par certains gestes de purification avant de pouvoir à nouveau officier dans le *kuli*.

⁵ Sont également « chargés » en *tokkora* les cadavres du cheval, du vautour, du cochon, du chien, du lion, de la panthère, et du côté des hommes, des lépreux, des guerriers ayant tué plusieurs personnes, des chasseurs de buffle, des hommes avec le torse très poilu (qui évoque la crinière du lion), des épileptiques (comme leur bave lorsqu'ils sont en crise), des individus tués par le *kuli* des cendres, des individus trouvés morts en brousse, ou encore du Bui Marva lui-même. A chaque fois, les *guji* effectuent des gestes rituels spécifiques, alliant sacrifices et dispersion de cendres, pour neutraliser cette « souillure » très dangereuse (*Massa Ay* et Bui Kuli, Kaliao [mars 2008, gzga], Maliki Wassili, Kongola [mars 2008, fr]). Pour une définition proche du *tokkora* chez les populations voisines, voir J. F. Vincent chez les Mofu (1991a : 679) ou F. Dumas-Champion chez les Massa (1981).

révèle que les différentes spécialisations de ce *kuli* étaient bien pensées dans une certaine continuité et une commune nature. Cette cohérence entre les différentes forces *kuli* du territoire de la chefferie guiziga Bui Marva se manifestait également à travers le dépôt de certains objets *kuli* brisés ou hors d'usage sur le grand tas d'ordures, encore une fois afin de renforcer la puissance de ce dernier. Il pouvait s'agir des calebasses utilisées dans les différents rituels de la chefferie (*skid a kuli*), ou encore des petits canaris servant aux sacrifices aux génies locaux, *tiglenta setene*, mais aussi des « chevaux des génies » (*plissa setene ay*), de petits pendentifs de métal représentant un cavalier à cheval que les femmes faisant partie d'une confrérie de possédées instituées se devaient de porter au cou (Tourneux 1999: , Seignobos et Tourneux 2002 : 101):

« De temps à autre, le *kuli* demandait à ces possédés de changer de *plissa setene ay*, et ils partaient alors chez le forgeron pour lui demander d'en fabriquer un nouveau. Ils allaient ensuite jeter leur ancien *plissa setene ay* dans le *Kitikil a Bui* pour le renforcer » (Aissata, Kossewa [septembre 2010, gzga]).

Le fer et ses outils

Du fer justement, et de son *kuli*, il en était aussi bien évidemment question dans cette longue et patiente entreprise de renforcement, par l'adjonction de multiples éléments, de la puissance du grand tas d'ordures du chef guiziga Bui Marva. Cela concernait aussi, voire plus encore, celui du chef zumaya érigé à Zumaya Lamoorde :

« Le *Kitikil A Bui Zumaya* [tas d'ordures du chef zumaya] était très puissant, car il était constitué par les fers et les charbons de sa forge. Il était interdit de prendre le fer ou le charbon chez un forgeron zumaya, car ce sont des objets qui ont les *kuley* les plus puissants. Donc le chef zumaya avait d'abord mis des miettes de fer et des charbons de sa forge, puis d'autres ordures pour constituer son *Kitikil* puissant » (Bouba Sali, Kossewa [février 2010, gzga]) ».

L'actuel *ardô* fulbê de Zumaya Lamoorde rapporte aussi qu'avant la conquête peule et la chute du royaume Zumaya, à la mort de chacun de ses chefs, on enterrait dans le grand tas d'ordures ses outils de forgeron (décembre 2009, flfde). Il ne faut pas y voir à mon sens un simple hommage au chef-maître du fer, mais bien à nouveau la volonté d'étayer la « force » de son grand tas d'ordures à l'aide du *kuli* très puissant de ses instruments ayant servi au travail du métal.

Chez les Guiziga Bui Marva en revanche qui, comme on l'a vu, avaient inauguré à Marva une séparation nette entre le pouvoir politique et le travail du fer par la mise en caste des forgerons, le rôle du fer dans le *kuli* du grand tas d'ordures servait plutôt à y introduire une « force » morbide et néfaste, celle avec laquelle les forgerons et leurs instruments sont en contact lorsqu'ils procèdent à l'inhumation des corps¹. C'est pourquoi on prenait soin d'enterrer dans le tas d'ordures du chef le fer usé d'une houe, celle-là même qui servait aux forgerons pour creuser les tombes (*Bui Kuli*, Kaliao [décembre 2008, gzga]). Cette houe constituait, aux dires de mes vieux interlocuteurs de Kaliao, un élément central du *kuli* du grand tas d'ordures du chef Bui Marva. Selon le *Bui Kuli*, elle est à l'heure actuelle toujours enterrée au cœur du grand tas d'ordures subsistant à Kaliao, plus précisément dans un trou recouvert d'un canari renversé, dispositif qualifié de « case » du *kuli* :

¹ Qui ne peut être qualifiée de souillure, et se distingue nettement de celle, *tokkora*, dont sont porteuses chaque cadavre d'homme ou d'animal et qui, on le rappelle, est dite nuire au contraire au *kuli* du grand tas d'ordures.

« C'est au pied du *Kitikil*, à un endroit qu'on connaît parce que la terre est dérangée à cet endroit-là. C'est enterré à la profondeur du genou » (*Bui Kuli*, Kaliao [décembre 2008, gzga]).

Une tête de varioleux

A côté de ce fer de houe usé était en outre enterrée la tête d'un individu mort de la variole, soigneusement enveloppée dans un tissu fait de bandes de coton tissé, *gabaga* ou *gabak*, qui constituait les tenues d'apparat et représentait donc un bien de prestige pouvant être thésaurisé, mais aussi échangé ou offert dans le cadre des alliances matrimoniales ou des relations de vassalités (Seignobos et Tourneux 2002 : 114-115)¹. Cette tête jouait également un rôle majeur dans la définition du *kuli* du grand tas d'ordures, puisqu'en tant que partie du corps porteuse de la connaissance, « c'est elle qui organise le *kuli* » (*Bui Kuli*, Kaliao [mars 2008, gzga]) : *kuli* constitué d'une combinaison complexe et hétéroclite de « forces », souvent dangereuses, qu'il s'agit véritablement « d'organiser ». Mais l'importance de ce « crâne de varioleux » nous renseigne aussi sur le type de « force » qu'on cherchait à développer dans le grand tas d'ordures du chef. La variole, *god madadeng*, « grande chose », était considérée par les Guiziga, comme d'ailleurs par nombre d'autres populations du Nord-Cameroun, comme « la plus puissante des maladies » (*Bui Kuli*, Kaliao, [mars 2008, gzga])². De fait, les traditions orales mentionnent sept à huit grandes épidémies dans la région, de 1866 à 1962, et témoignent ainsi de la fréquence de cette maladie et des ravages qu'elle a pu causer. Ceci explique la crainte qu'en ont gardé les populations, surtout dans les monts Mandara, malgré sa disparition depuis les années soixante (Seignobos 1995 : 150). Différents récits guiziga rapportent aussi l'origine de son recours pour renforcer le *kuli* du grand tas d'ordures du chef Bui Marva. La variole y est souvent présentée comme l'instrument de la vengeance des Mofu Movo de la chefferie de Gudur, après avoir perdu le pouvoir sur les monts Mandara et la plaine du Diamaré au profit des Guiziga et des Zumaya (Seignobos 1995 : 166). Dans les récits que nous avons nous-mêmes pu collecter, ce sont plutôt les Mofu Makabay, chassés de Marva par les chefs guiziga Bui Marva et zumaya lors du partage de la chefferie, qui sont dits s'être vengés en envoyant la variole dans la plaine, avant de s'enfuir pour le massif Wazang, à la suite de quoi le chef guiziga aurait récupéré le crâne d'une des victimes pour l'enterrer dans son grand *Kitikil* (Mana K., Kossewa [février 2010, gzga]). Pour d'autres encore, ce serait plus précisément le chef zumaya qui aurait appris au chef guiziga à enterrer dans son grand tas d'ordures le crâne d'un individu mort de la variole, pour mieux en renforcer le *kuli* (Bouba S., Kossewa [février 2010, gzga]).

Cette pratique de prélèvement du crâne d'un individu pour l'inhumer dans une cavité ou une poterie recouverte d'un autre canari renversé n'est pas aussi sans évoquer conjointement le « culte des crânes » qui pouvait avoir cours aux environs du XIVe-XVe siècle, notamment dans la région de Movo (Bonnabel et Langlois 2003: 69-70) et l'inhumation des corps en jarre qui apparaît vers le milieu du XVIe siècle dans les cités à murailles des berges du Logone et du Chari (Holl 1995: 36). Elle renvoie également à un thème important du mythe de fondation de la chefferie de Kaliao, à savoir l'arrivée de l'un des clans fondateurs, les Digidim, poursuivis par la tête de leur chef ennemi Mosogoy qu'ils ont abattu sans lui offrir de sépulture :

¹ « Le *gabak*, étroite bande de coton tissé de 7 cm de largeur, fabriquée par les hommes sur des métiers horizontaux à pédales, est stocké sous forme de rouleau, mesuré à la coudée. [...] Ces bandes de *gabak* ont valeur de placement. Cousues bord à bord, elles servent à la confection de gandouras teintes, brodées ou non, et c'est encore une possibilité de thésauriser. La coudée de *gabak* servait d'étalon monétaire, non seulement sur les marchés, mais aussi au tribunal » (Seignobos et Tourneux 2002 :114).

² Les termes employés dans les différentes langues de la région pour désigner la variole, comme « la grande fin » en Masa, ou « le feu de Dieu » en Mofu, témoignent de l'effroi qu'elle inspire (Seignobos, 1995 : 149).

« La tête roulait derrière eux en disant: "Il ne faut pas me laisser!", elle voulait qu'on l'enterre.» (*Bui Kuli* et *Massa Ay*, Kaliao [novembre 2008, gzga]), « des chasseurs guiziga sont alors sur le massif. Quand ils voient arriver les Digidim avec leur tête, ils les aident à l'enterrer. Avant quand les Digidim essayaient d'enterrer la tête, elle ressortait toute seule. Les Guiziga leur expliquent comment enterrer la tête en la mettant dans un canari, puis en mettant un autre canari par-dessus pour boucher l'ouverture. C'était de cette façon qu'eux-mêmes enterraient leur chefs » (*Masl Ay Huron*, chargé de ce *kuli*, Kaliao [mars 2008, gzga]).

Ce motif des récits de migrations évoquant une tête qui roule, mobilisé par nombre de populations originaires du Logone, renverrait encore au culte des crânes pratiqué autrefois dans la région (Seignobos 2009a : 141). La technique utilisée pour inhumer la tête, dans une jarre fermée par un autre canari renversé sur le col du premier, est aussi celle qui présidait à l'inhumation du chef guiziga Bui Marva : les notables creusaient une fosse dans le sol même de la case du *Bui*, au sein de sa concession, y disposait un grand canari, puis y installaient le corps en position fœtale, enroulé dans un linceul, *zana*. Ils fermaient ensuite le canari en posant contre son ouverture celle d'un second canari renversé (*Bui Kuli*, Kaliao [novembre 2008, gzga])¹.

Aucun culte ou sacrifice n'était néanmoins effectué à destination de ce crâne inhumé dans le grand tas de déchets du chef. La logique qui présidait à son inhumation à cet endroit spécifique était bien différente : il ne s'agissait pas de mettre en terre la tête d'un défunt puissant appelé à être ancestralisé, mais bien plutôt d'utiliser la « force » de la variole accumulée dans cette partie maîtresse du corps, pour enrichir encore une fois le *kuli* du grand tas d'ordures tout en l'organisant.

Le corps du chef zumaya

Même si on ne peut dans ce cas précis assimiler le grand tas d'ordures du chef guiziga Bui Marva à une tombe, l'inhumation de cette tête en son sein souligne toutefois très certainement d'une parenté, au moins symbolique, avec les sépultures des défunts illustres. D'abord simplement par la morphologie, la plupart des tombes guiziga Bui Marva, dites « en tourtières », étant surmontées par un tumulus de terre et de poteries brisées constituant une éminence, bien que beaucoup plus petite que le grand tas d'ordures, mais néanmoins également remarquable dans le paysage (Bonnabel et Langlois 2003 : 68, 71). Mais aussi par la fonction de marquage du sol, puisque dans toute la région de l'Extrême Nord, que ce soit en plaine ou en montagne, « les sépultures apparaissent comme des pièces essentielles dans le dispositif de contrôle de l'espace » (ibid 2003 : 51, voir aussi Holl 1995 : 34), de la même façon, nous l'avons vu en détails plutôt, que l'étaient les grands tas d'ordures des royaumes tchadiques. On retrouve même plus précisément selon la disposition des tombes, dispersées en adéquation avec le type d'habitat, ou au contraire regroupées

¹ Cette façon de procéder s'inscrit dans un schéma funéraire commun aux populations montagnardes des Mandara, permettant aux défunts puissants de devenir avec le temps ancêtres, puis de leur rendre un culte (Bonnabel et Langlois 2003 : 44, voir aussi Seignobos et Tourneux 2002 : 144). L'ouverture étroite et le non-remplissage des tombes des élites constitueraient les conditions *sine qua non* d'un processus « d'ancestralisation « accompagnée » », permettant aux cadavres une forme de gestation (dans la forme matricielle d'une grande jarre ou d'une tombe de cette forme) précédant la « renaissance » au statut d'ancêtre (Bonnabel et Langlois 2003: 44-45, Smith et David 1995: 89). Les individus du commun auraient en revanche été inhumés en pleine terre, dans des tombes quadrangulaires comblées ensuite de terre (Bonnabel et Langlois : 44). Ainsi, selon les *miki kuli* de Kaliao, il y a dix ans à peine on effectuait encore régulièrement le sacrifice d'un bœuf pour le *kuli* de la tête du chef Mosogoy, dont la viande devait seulement être mangée par des enfants Digidim, et les os conservés et offerts au *kuli* : « Quand on faisait le *kuli* de la tête de Mosogoy, on ouvrait la tombe puis le canari, et on y versait les os qui restaient du sacrifice. Il ne fallait surtout pas croquer les os, sinon on risquait de mourir, c'est comme si on avait croqué la tête de Mosogoy » (*Bui Kuli* [novembre 2008, gzga]).

en cimetières dans le cadre villageois, les deux logiques d'appropriation de l'espace également revendiquées par mes interlocuteurs dans la création des grands tas d'ordures aux frontières et au cœur des royaumes zumaya et guiziga : soit marquer matériellement sa présence sur un territoire et ses confins (« stratégie spatiale »), notamment en matérialisant les limites, soit prouver l'ancienneté de l'occupation du sol, en multipliant le nombre de tombes au même endroit (« stratégie temporelle », *ibid* 2003 : 50). Les grands tas d'ordures avaient quant à eux l'avantage de satisfaire simultanément ces deux stratégies à la fois en marquant les limites d'un espace, mais aussi en signifiant, à travers leur grande taille, l'ancienneté de leurs propriétaires sur le sol.

Pas de tombes donc surmontées d'un grand tas d'ordures chez les Guiziga Bui Marva, ni de culte rendu au crâne de varioleux enterré en son sein. A Zumaya Lamoorde en revanche, le grand tas d'ordures devant la concession du chef signalait bien une sépulture, celle de la mère du premier chef zumaya, Bi Dagum, dont l'inhumation devant la chefferie aurait même été à l'origine de la création du grand tas d'ordures :

« Lorsque la mère de Bi Dagum est morte, on l'a enterré à cet endroit, puis le chef a obligé tous ses gens à jeter sur sa tombe [...] On a fait ça sur la tombe de la mère du chef pour faire une marque importante » (*Ardô* de Zumaya Lamoorde [décembre 2009, flfde]).

Chaque chef défunt aurait par la suite aussi été inhumé sous le grand tas d'ordures, en faisant par là une sorte de caveau familial, tout en renforçant encore sa puissance. Pour Haman Marsapale, le chef guiziga ordonna en outre à ses gens, à la mort de son vassal zumaya, d'aller jeter régulièrement leurs déchets sur son tas d'ordures à Zumaya Lamoorde, dans lequel il avait été inhumé par ses notables, pour « lui donner honneur » en élevant toujours plus haut son tumulus de déchets (Adia, février 2010, gzga)¹. Cette pratique, dans la lignée de la conception du tas d'ordures et de la tombe comme marqueur spatial et temporel, consistait ainsi à faire une « marque », la plus imposante possible, afin de rendre hommage à la puissance du chef défunt, et perpétuer par là son souvenir².

¹ Cette pratique n'est pas sans évoquer un deuxième grand schéma d'inhumation commun aux populations du nord de la plaine du Diamaré et distinct de celui récurrent dans les monts Mandara servant le culte des ancêtres : les corps sont recouverts d'accumulations de tessons, généralement issus de grandes jarres brisées (Bonnabel et Langlois 2003 : 64). Cette pratique d'ensevelissement des corps sous de grands volumes de débris céramiques, voire des objets lourds, viendrait d'un rôle social secondaire attribué aux défunts, à la différence de leur prééminence dans les monts Mandara, voire même d'une peur de leur retour possible pour poursuivre les vivants de leur rancune (*ibid* 2003 : 40). On retrouve notamment ce type de schéma funéraire à Mbalda, au lieu-dit Tagamre, au nord-est de la plaine du Diamaré, entre le début du VIII^e et la fin du Xe siècle. Or le site aurait aussi accueilli plus tardivement un grand tas d'ordures, entre le début du XV^e et la fin du XVII^e siècle, peut-être après avoir été en partie abandonné, alors que s'y installent des populations venues des plaines inondables de l'est et du nord-est (Langlois, communication personnelle, mai 2012). Ce site est ainsi fréquemment mentionné par mes interlocuteurs guiziga comme faisant partie du vaste « réseau » de tas d'ordures émaillant les royaumes Bui Marva et Zumaya. Cependant, bien que l'*ardô* actuel de Tagamre associe le tas d'ordures à un ensemble de sépultures qui auraient été créées par les Sao avant l'arrivée des Mbaldamu (Mbalda, mars 2011, flfde), celles-ci s'avèrent antérieures au grand tas d'ordures. Il n'y aurait donc aucun lien entre les sépultures et le grand tas d'ordures les surmontant (Langlois, communication personnelle, mai 2012).

² A Ouro Jiddere, l'un de mes interlocuteurs mentionne également qu'un crâne a été trouvé il y a quelques années dans le grand monticule de terre, autrefois tas d'ordures, érigé entre la concession du *djaoro* et une mare, *luggere*, alors qu'on creusait dedans pour y prélever de la terre afin de construire des cases. Depuis cette découverte, le *djaoro* actuel a fait reboucher le trou dans le *jiddere*, et interdit qu'on y creuse à nouveau (Alhadji U., janvier 2010, flfde). Je n'ai pu malheureusement recueillir à ce jour plus d'éléments sur la présence de ce corps dans le grand tas d'ordures d'Ouro Jiddere.

Aux dires des *miki kuli* de Kaliao, le chef guiziga Bui Marva et ses notables ne se contentèrent pas d'enterrer la tête d'un individu mort de la variole dans le grand tas d'ordures de la chefferie. A mesure que les déchets s'accumulaient, ceux-ci entreprirent aussi d'y inhumer les têtes de nombreux animaux, ici encore qualifiés de *kuli* :

« Lorsque le village est puissant, les voisins apportent les ordures auprès de la chefferie, et quand le *Kitikil* est grand, on enterre les têtes. On creuse dans le *Kitikil* et on enterre les têtes des animaux, qu'on a trouvées autour du village, en brousse ou dans le massif. C'est le chef du village qui récupère les têtes, dès que quelqu'un tue un de ces animaux, puis qui l'envoie au chef Bui Marva. C'est parce que ces animaux ont le *kuli*, comme l'eau ou certains arbres » (*Bui Kuli*, Kaliao [mars 2008, gzga]).

Mes vieux interlocuteurs mentionnent ainsi tantôt les têtes d'un hippopotame, d'un serpent *naja* (*govong*), d'un boa (*tizang*), mais surtout, et systématiquement, celle d'une panthère (*dirlengue*), enterrées aux quatre coins du grand tas d'ordures (Bouba S., Kossewa [février 2010, gzga]). Ces différents animaux étaient tous conçus comme chargés d'un *kuli* spécifique, et peuplent à ce titre les traditions orales de la chefferie guiziga Bui Marva, tout comme l'univers occulte guiziga, au côté des *miki kuli*, « ceux qui font le *kuli* », des *missi dabas*¹ ou *missi kileng*, les « clairvoyants », ceux qui lisent l'avenir, ou encore des *mijure*, les sorciers mangeurs de *sifa*, le double de tout individu². Mais c'était surtout la panthère qui occupait le plus grand rôle dans le bestiaire magique guiziga, comme dans celui de certains de leurs voisins montagnards, tels que les Mofu.

¹ Ou *mi pi dabas* chez les Guiziga Maturwa, littéralement « celui qui manipule les cailloux », d'après le système de divination employé (Pontié 1973 : 185)

² Les serpents *naja* par exemple sont dits habiter certains lieux *kuli*, comme le grand arbre *dulek* de la chefferie de Kaliao, ou encore l'arbre *ria* [*Acacia ataxacantha*] sur la colline Gojomo au cœur de Maroua, sous lequel le souverain Bui Marva réalisait ses sacrifices. C'est aussi l'une des formes animales, avec le pigeon, que peuvent prendre le double, *sifa*, des sorciers, *mijure*, lorsqu'ils quittent nuitamment leur enveloppe corporelle, *vo*, pour aller dévorer le *sifa* de leurs victimes.



Le Massa Ay sacrifié à la panthère vulgair, Kaliao, janvier 2009. Photo E. Guitard

Chez les Guiziga Bui Marva, comme chez leurs voisins Mofu, la capture dans les environs du village d'une panthère (*Felix Pardus*, dite « léopard d'Afrique ») représentait un événement important dans la vie politique de la chefferie (Vincent 1999: 306). Plus haut dans les monts Mandara, comme dans la chefferie mofu de Durum, on a pu ainsi jusque dans les années 1980 en capturer régulièrement, jusqu'à une par an de 1927 à 1975 (Vincent 1999 : 307). Le courageux chasseur se devait de venir offrir la dépouille de l'animal à son chef, puisqu'à lui seul elle devait appartenir, notamment sa tête, soigneusement débarrassée de ses moustaches¹, mais néanmoins considérée comme le siège de la « puissance sauvage de l'animal ».

¹ Le chasseur était accueilli devant la chefferie par des danses célébrant son exploit. L'animal était porté en cortège jusqu'au palais du chef et déposé à ses pieds, chez les Guiziga Bui Marva près du grand tas d'ordures. Chez ces derniers comme chez les Mofu, mais aussi vraisemblablement bien plus au sud chez les Dii et les Duupa de l'Adamaoua, sur les piémonts des monts Alantika dans la région de Poli (Muller 2006 : 119), un ou deux notables ayant la confiance du chef, comme le *Massa Ay*, était ensuite chargé d'arracher les poils de la moustache de l'animal, sous la surveillance du souverain lui-même. L'un de ses « jeunes hommes », *gaola Bui ay*, comptait les poils, toujours au nombre de trente-trois si l'animal était particulièrement puissant, qui étaient ensuite jetés un à un dans le feu. Le *Bui* faisait enfin contrôler les ongles de chaque *gaola Bui Ay* ayant touché l'animal, au cas où l'un d'entre eux y aurait dissimulé un fragment de poil, si infime soit-il. Ces nombreuses précautions étaient à la hauteur de la crainte inspirée par les poils de moustache des panthères, qu'on considère en effet dans ces différentes sociétés pouvoir causer une mort violente et immédiate, par exemple si quelqu'un absorbe une boisson dans laquelle un fragment a été jeté ou même simplement trempé. Les zoologistes ne reconnaissent pas pour autant de toxicité particulière aux moustaches de ce félin, « à base de kératine, substance non toxique dont l'effet mécanique – perforation de l'intestin au cas où elles auraient été coupées en menus morceaux- apparaît lui aussi peu probable (Vincent 1991 : 676)

Panthère, clans autochtones, *miki kuli* et chefs dans les monts Mandara

Les Guiziga Bui Marva distinguent deux types de panthères, *wulgir* et *dirlengue*. *Wulgir* est qualifié de « nom caché de la panthère », et il est de fait utilisé exclusivement pour désigner les fauves étroitement associés à certains *miki kuli* de la chefferie, qui leur offrent régulièrement des sacrifices sanglants. Il s'agit d'abord du *Masl Ay Wulgir* (du nom justement de « sa » panthère), descendant du clan des Digidim, conçus comme les premiers occupants du site de Kaliao ayant offert la chefferie au chef chasseur guiziga Bui Marva. Il a ainsi également à charge le sacrifice au crâne du chef Mosogoy qui amena le clan Digidim à se fixer à Kaliao, ce qui lui vaut aussi le titre de *Masl Ay Huron*, « de la tête ». La relation particulière qu'entretiennent les Digidim, comme premiers occupants du site, avec cette panthère n'est pas sans rappeler l'intimité des clans autochtones des Mofu voisins avec ces fauves. Ceux-ci sont dits associés dans des liens d'« amitié » voire de « parenté », particulièrement les doyens de ces clans qualifiés bien souvent de « maîtres des panthères », et qui portent aussi le titre de *Masl Ay* (Vincent 1991 : 671, 1999 : 309-310). A Kaliao, celui-ci est chargé de sacrifier annuellement à sa panthère *wulgir* en un lieu spécifique du territoire villageois, sous un grand arbre *ria* [*Acacia ataxacantha*] au pied du grand amas rocheux qui surplombe le village où le fauve est sensé résider, mais aussi dans une mangeoire creusée dans la roche dans l'enceinte même de sa concession. En retour, l'animal protège la chefferie, notamment lors de crises graves : « S'il y a le mal à Kaliao, le *Masl Ay* vient et appelle la panthère pour qu'elle descende tuer le mal, comme la maladie ou la sorcellerie [...]. Et si la panthère descend et grogne, c'est qu'il y a un mal dans le village » (Jodda, mars 2008, gzga).

L'autre *miki kuli* chargé d'un *kuli* à destination d'une panthère *wulgir*, c'est le *Massa Ay* lui-même, « maître de la terre » et officiant directement auprès du chef, le *Bui Marva*. Celui-ci aurait été associé au *Bui Marva* depuis la fondation du royaume à Marva. Suite à la prise de la capitale du royaume par les conquérants fulbe, il aurait accompagné l'un des fils du chef Bui Marva, Bui Balda, parti fonder une nouvelle chefferie à Kaliao. Il aurait été suivi dans sa fuite par « sa » panthère, qui résidait jusqu'alors sur le massif Gojomo à Marva, au pied duquel elle recevait régulièrement un grand sacrifice. Celle-ci est en effet le *kiri Massa Ay*, le « chien de *Massa Ay* », car « elle mange et boit chez lui comme son chien » (*Massa Ay*, [décembre 2008, gzga], voir aussi chez les Mofu Vincent 1999 : 310) : lors du *kuli wulgir*, il lui offre de l'eau, mais aussi le sang et le contenu de la panse d'une chèvre capturée dans les environs du village, dans une mangeoire de pierre au pied du massif (cf. photo). C'est donc le « *kuli ta* [symbole, totem] des Jogom da Bula, depuis leurs ancêtres », clan de tous les *Massa Ay* (Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga]).

Cette panthère *wulgir* défend aussi la chefferie de Kaliao, notamment contre les méfaits d'une autre « mauvaise » panthère, qui peut elle attaquer et dévorer les villageois, mais aussi lancer divers fléaux sur la chefferie, tels que *god madadan*, « le grand mal », la variole, *togal*, une toux mortelle pour les petits enfants, ou encore *mece*, la varicelle (*Massa Ay*, Kaliao [décembre 2008, gzga]). S'agit-il d'une panthère envoyée par un sorcier, voire du double de celui-ci, ou même, comme chez les Mofu, de la messagère d'un « esprit du massif », *mbolom*, chargée d'exprimer sa colère en punissant les villageois (Vincent 1999 : 311) ? Mes interlocuteurs guiziga affirment simplement que la panthère *wulgir* du *Massa Ay* pouvait prévenir par ses rugissements le *Bui Marva* et les *miki kuli* de l'arrivée de cette « mauvaise » panthère sur le massif. Elle peut aussi annoncer ainsi la mort à venir d'un *bruu madada*, un « grand nom », notable de la chefferie, ou même intervenir par-là dans la vie politique du royaume, par exemple en rugissant pour marquer sa désapprobation : « Le jour où on [les autorités peules et coloniales] a répudié le chef Yoguda de la chefferie, la panthère a rugi pendant trois jours, parce qu'elle n'était pas contente » (Jodda, décembre 2008, gzga). Les Guiziga n'hésitent pas d'ailleurs à interpréter ces rugissements comme des pleurs, tout comme leurs voisins Mofu à propos des cris des panthères lors des funérailles de membres des clans autochtones (Vincent 1991 : 670).

Chez les Guiziga Bui Marva, il semble pourtant que ce soit bien plus lors de la mort ou d'une menace pesant sur les personnages importants de la chefferie, comme le chef ou ses notables, que sur les membres des clans autochtones que les panthères *wulgir* se manifestent. On peut y lire alors l'expression d'un lien particulier entre ces animaux *kuli* et les détenteurs du pouvoir. Le *Bui Kuli* de Kaliao n'hésite pas d'ailleurs à préciser que « la panthère est considérée comme le chef, parce que quand le *Bui Marva* veut passer à l'endroit de son *kuli wulgir*, il doit enlever son bonnet » (décembre 2008, gzga). Cette dernière est aussi considérée comme plus puissante que les autres panthères, *dirlengue*, qui peuvent elles être chassées et tuées, et dont les têtes peuvent être enterrées dans le grand tas d'ordures. Cette pratique témoigne pour autant également des relations étroites entretenues entre le *Bui Marva* et le plus puissant des animaux, médiatisées par son grand *Kitikil*.

Cette « puissance sauvage », les Mofu la nomment *madlan* (Vincent 1999 : 308) et les Guiziga *madlap*, et tous en donnent une définition similaire : inspirant la terreur, faisant littéralement trembler convulsivement celui qui aperçoit la panthère, elle en fait le plus puissant des animaux (*Bui Kuli*, décembre 2008, *gzga*, Vincent 1999 : 308). Pour les Mofu, cette « puissance » réside essentiellement dans les yeux de l'animal, ce pourquoi le chef se devait de les consommer, de même que sa langue, « pour que les gens aient peur de lui », « pour que ça le fasse vraiment gronder avec la voix de la panthère et qu'on ait peur de lui » (Vincent 1991 : 683). Chez les Guiziga Bui Marva en revanche, cette incorporation de la « puissance sauvage » de la panthère par le chef ne passait pas par la consommation de certains éléments de sa tête, mais bien plutôt par son inhumation toute entière dans son grand tas d'ordures :

« Dans le *Kitikil*, c'est aussi la tête la plus forte parce que c'est l'animal le plus fort, avec le plus grand *madlap* [puissance sauvage], ce qui fait trembler de peur quand on le voit. C'est la tête la plus importante à avoir dans le *Kitikil*. La tête donne aussi le *madlap* directement au *Bui Marva*, et quand on le voit on tremble comme devant la panthère, on doit le voir avec un accompagnateur, comme un *gaola Bui ay* [jeune homme serviteur du chef] » (*Bui Kuli*, Kaliao, [décembre 2008, *gzga*]).

L'inhumation de cet élément indispensable à la construction de la « force » dégagée par le grand tas d'ordures du chef guiziga Bui Marva souligne certes la relation d'identification, que nous avons précédemment exposée, entre le souverain et sa grande accumulation de déchets, comme emblème de son pouvoir. Mais elle révèle en outre une relation d'incorporation cette fois, qui lie physiquement le chef, dans une communauté de « force », au grand monticule d'ordures érigé devant son palais, puisque c'est par sa médiation que la « puissance sauvage » de la panthère lui est transmise. Le statut particulier de la panthère dans la cosmologie des Guiziga et de leurs voisins, et ses rapports avec leurs élites politiques et religieuses, nous renseigne aussi sur leur conception du pouvoir et de sa détention: un pouvoir terrifiant, dont le détenteur est craint par ses sujets, et qui sert donc sa domination.

« La maison des *setene* [génies] »

Le vaste univers du *kuli*, qui s'interpénètre avec le monde sensible selon les Guiziga Bui Marva, accueille toute une série d'animaux : la panthère, nous l'avons vu, mais aussi une sorte de gazelle, *zun digan*, le lapin, *mandaf*, le buffle, *bagalaf*, un genre d'onyx, *juvon*, le babouin, *mangazaf*, le porc-épic, *didir*, le hérisson, *ceceme*, de nombreux reptiles, tels que les serpents boa ou naja, le varan, *mawbrun*, et son cousin aquatique, *duvel*, le crocodile ou caïman, *urum*, la tortue, *akurof*, ou encore des poissons, *miguisme* et *mobolof*. Tous ces animaux sont qualifiés de *kuli* par mes vieux interlocuteurs guiziga, c'est-à-dire qu'ils participent également de cette « force » fluide et indéfinie dont peuvent être aussi porteurs les lieux et certains objets, et à laquelle des sacrifices sont régulièrement offerts sur tout le territoire de la chefferie, dans la sphère domestique comme dans les espaces collectivement partagés du village ou des points remarquables de son paysage.

Hormis la panthère, ces animaux sont aussi désignés comme des *setene*, ce qu'on pourrait traduire grossièrement par le terme de « génies », en référence à la notion de *genius loci*, esprit protecteur d'un lieu dans la Rome antique (Vincent 1991 : 524), dans la mesure où il s'agit bien ici de puissances qui, bien que mobiles, sont attachées au terroir villageois. Selon le linguiste H. Tourneux, ce terme serait directement issu du nom arabe de « Satan » [*Sheitan*] (Seignobos et

Tourneux 2002 : 101, communication personnelle, mars 2011), ce qui pourrait signaler un emprunt à une mystique musulmane importée localement à partir du XVIII^e siècle par les conquérants fulbe, puis leurs alliés haoussa et kanuri, où les *sheitan* ou *jinn* jouent un rôle majeur, comme nous le verrons en détails dans le chapitre suivant¹.

Islamo-Peuls et Guiziga Bui Marva, mais aussi plus largement la plupart des populations du Nord et de l'Extrême-nord du Cameroun, partagent également l'idée que ces « génies » peuvent posséder les individus qui entrent malencontreusement en contact avec eux² :

« Si on rencontre la tortue et qu'on est frappé par le *setene*, on se met à danser comme elle marche. Si on la rencontre ou qu'on piétine son enfant, on est attaqué. On cherche alors le cadavre d'un bébé tortue qu'on attache au cou de la victime » (Jodda, Kaliao [novembre 2008, gzga]).

Dans le cadre d'une cure thérapeutique adorciste³, visant à la ritualisation et au contrôle de la possession, les officiants imposaient notamment aux possédés guiziga comme fulbe de porter à leur cou un pendentif de bronze en forme de cavalier à cheval, *plissa setene hay* (gzga) ou *puccu ginnaaji* (flfde), qui exprimait clairement leur condition de « chevaux des génies ». Chez les Guiziga Bui Marva, ces pendentifs devaient, si le *kuli* demandait de les remplacer, être jetés dans le grand tas d'ordures du chef, à nouveau pour le renforcer (Aissata, Kossewa [septembre 2010, gzga]). C'est bien dans cette même optique que l'on y enterrait les têtes de certains des animaux dits *setene*, tels que celle d'un naja, d'un boa ou encore d'un hippopotame, afin d'introduire un peu de leur puissance dans le *Kitikil A Bui*. C'est alors seulement à l'issue de cette lente et patiente accumulation de « forces » de natures diverses dans ce grand tumulus d'immondices, qu'on pouvait voir d'autres animaux *setene*, vivants cette fois, venir spontanément y élire domicile.

Certains de mes interlocuteurs avancent en effet que toute grande accumulation de déchets, même si elle n'appartenait pas au *Bui*, notamment les *Kitikil madadeng sia* [grands tas d'ordures simples] des chefs de village, pouvait attirer des animaux *setene*, sur le simple principe que « si un *Kitikil* est déjà haut, ça ne manquera pas de *setene* » (Jidda Kitikil, Kossewa [juin 2010, gzga]). Mais tous reconnaissent que c'était surtout le grand tas d'ordures du chef qui abritait le plus d'entre eux, du fait de la « force » complexe qu'il dégageait, patiemment construite et amplifiée par les nombreux éléments enterrés en son sein, mais aussi du fait des liens particuliers unissant le *Bui* à ces entités sur-naturelles. Quelques fois sont mentionnés les mêmes animaux dont les têtes auraient été enterrées, comme les serpents boa, *tizang*, ou naja, *govong*, mais aussi d'autres espèces comme les

¹ Nous verrons aussi que les conceptions de ces populations concernant ces entités occultes sont elles-mêmes le fruit d'un syncrétisme entre la notion musulmane de *jinn* et les croyances des pasteurs peuls nomades en de nombreux « génies de la nature » qui peupleraient la brousse (Tourneux 1999 : 263).

² Plusieurs auteurs mentionnent également la possession par le *Fakalao*, « esprit maléfique » de plaine qui aurait été d'abord connu des Guiziga Bui Marva, et s'attaquait particulièrement aux femmes montagnardes mofu et mafa lors de leur descente en plaine, jusqu'à provoquer de véritables « épidémies de Fakalao » entre 1969 et 1976 (Vincent 1971, Seignobos et Tourneux 2002: 100). Ces derniers présentent la possession dite *sheitene*, sévissant plus au nord sur les plaines et piémonts tenus par les Mandara, comme le pendant de celle attribuée à *Fakalao*.

³ Une pratique de cure fréquente consiste à faire danser le ou la possédé(e) au son d'un violon monocorde et de tambourinaires qui effectuent les hymnes propres à chaque « génie », afin d'identifier celui en présence, puis éventuellement de le domestiquer (pour une description détaillée du rituel chez les Peuls du Niger, voir Vidal 1990, 1992). Les vieux notables de Kaliao reconnaissent eux-mêmes avoir emprunté cette thérapeutique adorciste ritualisant la possession par les *setene* aux conquérants fulbe : « On fait danser le *setene* avec le *kakum*, une sorte de violon, pour soigner la personne possédée. Il y a une chanson pour chaque *setene*, avec un pas particulier qui imite la marche de l'animal. On le fait encore aujourd'hui. Il y a un *Bui kakum* qui joue le violon. Autrefois c'était les Fulbe qui faisaient le *kakum*, puis des Guiziga ont appris. Il y a depuis un *Bui kakum* à Kaliao » (Jodda, Kaliao [novembre 2008, gzga]).

sauriens terrestre, *mawbrum*, et aquatique, *duwel*, ou encore le hérisson, *ceceme*, voire des poissons, tels que *miguisme* et *mobolof*. En revanche, chacun de mes interlocuteurs évoqua systématiquement la présence dans le grand tas d'ordures du chef du caïman ou crocodile, *wurum*, et de la tortue, *akurof*. On remarquera que, hormis pour le hérisson et les poissons, tous ces animaux appartiennent à l'ordre des reptiles. Pour les Guiziga Bui Marva, ils semblent surtout particulièrement associés à l'eau, puisqu'on raconte que, attirés par l'humidité et la fraîcheur, mais aussi par la putréfaction des résidus organiques accumulés, ils venaient de la rivière Kaliao toute proche ou des points d'eau près desquels le grand tas d'ordures à Marva ou les dépotoirs marquant les limites du royaume avaient été érigés, s'y cacher pour y pondre leurs œufs en toute tranquillité. En outre, s'abritant dans un lieu *kulí*, ils savaient qu'ils ne seraient pas dérangés :

« Lorsque le *Kitikil A Bui Kaliao* était près du *maayo*, les *setene* de ce *maayo* venaient constituer leur maison sous ce *Kitikil*, tels que le crocodile, *wurum*, les varans, *mawbru* et *duwel*, le boa, *tizang*, le naja, *govong*, et ils ont rendu le *Kitikil a Bui Kaliao* très puissant. Ils ne sortaient qu'en pleine journée du *Kitikil* pour aller se reposer dans le *maayo*, puis ils rentraient à la tombée du soleil. Ces animaux venaient ainsi pondre leurs œufs sous le *Kitikil* » (Bouba S., Kossewa [février 2010, gzga], Jidda Kitikil, Kossewa [février et juin 2010, gzga]).

L'actuel *laamiido* de Dulo, première capitale du royaume Wandala, fait part de pareil phénomène concernant le *Ludje gaage*, grand tas d'ordures du sultan érigé autrefois dans l'enceinte de son palais :

« Dans le tas, il pouvait y avoir des *setene*. Ça pouvait être dangereux, il y avait des grands serpents avec des poils qui faisaient comme des boucles dans leur nez, on craint de les tuer car on pense que ce sont des diables. Ils pouvaient entrer dans le *Ludje*. Récemment, un homme a tué un de ces serpents et sa maison a pris feu, et celui qui a mangé le serpent est mort » (Dulo, janvier 2010, fr).

Ailleurs sur le continent, au Burkina-Faso, Y. Deverin-Kouanda mentionne également la croyance des populations rurales mossi des environs de Ouagadougou en la présence de « génies », *kinkirse*, sur les *tampuure*, tas d'ordures domestiques. Les serpents ou crocodiles *tenkugri*, dits « sacrés » et auxquels on peut sacrifier pour avoir un enfant, viendraient également y pondre leurs œufs, et c'est pourquoi chacun avant d'y jeter ses déchets doit s'accroupir en signe de regret et demander pardon ou au moins prévenir d'une phrase les entités que l'on s'apprête à déranger (1993 : 125).

Désormais, le grand tas d'ordures n'est donc plus seulement l'émetteur d'une « force » polymorphe issue des nombreux éléments inertes (mais pas inactifs) le constituant et enterrés dans ses entrailles, mais aussi la « maison » d'entités vivantes, ayant pris forme animale, issues du terroir naturel villageois et elles-mêmes dotées d'une « puissance » surnaturelle. De par leur nature animale, ou encore leur origine d'espaces naturels tels que les points d'eau, mares et rivières, qui ponctuent la brousse entourant les villages du royaume, l'installation des *setene* dans les grands tas d'ordures des chefs signale l'« irruption du sauvage » dans l'univers domestique (Hell 2002: 147). Issus d'une nature sauvage, mais néanmoins proches du village et de son univers domestique, les *setene* des grands tas d'ordures se caractérisent par leur versatilité et leur ambivalence. Et en tant que leur résidence au cœur de l'espace villageois, le grand tas d'ordures devient quant à lui un lieu de passage entre les univers sauvage et domestique. Caractère ambiguë et transitoire de ce lieu que remarque également V. Baecke à propos des tas d'ordures domestiques en pays mfumte, à l'Ouest du Cameroun, où ils sont considérés comme « une porte qui permet de passer d'un monde à l'autre,

du village, microcosme culturellement aménagé par les hommes vers l'univers de la forêt, des rivières et du ciel, domaine des génies de l'eau » (1999: 175).

Néanmoins, les officiants du *kuli* ne pensent manifestement pas le grand tas d'ordures comme un simple autel accueillant des *setene*, et sur lequel il serait possible de leur rendre un culte, par exemple en leur faisant des offrandes. On n'y pratiquait en effet aucun sacrifice sanglant, par ailleurs récurrents dans les rituels d'offrande adressés à d'autres manifestations du *kuli* (comme la panthère *wulgir* par exemple). Et les multiples éléments qui y étaient adjoints, qu'ils soient *kuli* ou au contraire polluants, comme le sang d'un couple incestueux, ne visaient pas tant à honorer les entités invisibles qui y résidaient qu'à nourrir directement la « puissance » intrinsèque au grand tas d'ordures. C'est bien en ce sens qu'on peut le considérer comme une « chose-dieu » par excellence, comme le sont les objets *boli* maliens, sur lesquels le sang versé « abreuve [leur] matière même », et qu'à ce titre « le dieu, si dieu il y a [dans ces objets comme dans le grand tas d'ordures], est tout entier présent dans l'apparence énigmatique de ces choses sanguinolentes » (Bazin 2008 :499), dans cette matière détritique accumulée. Plus précisément, les « forces » issues des matières déchues accumulées en grands volumes dans le temps long, des « choses qui ne sont pas bonnes », de différents types de souillures, du fer et de ses instruments, du crâne d'un individu mort de la variole, et même dans le royaume *zumaya* du corps du chef lui-même ou de sa mère, des têtes d'animaux *kuli*, à commencer par la panthère, et enfin des *setene* venus sous une forme animale se reproduire dans ces vieilles accumulations d'ordures, y sont combinées dans une alchimie complexe et une relation symbiotique où, tout en étant de natures différentes, elles s'interpénètrent et se nourrissent mutuellement sans s'exclure ni se nuire. On se situe bien alors dans la même logique de « fabrication du divin de plus en plus divin », de plus en plus puissant, en adjoignant sans cesse au grand tas d'ordures une multitude de composants issus du territoire de la chefferie, de ses sujets et de son chef, soit d'une grande diversité d'individus, jusqu'à en faire un objet composite mais extrêmement particulier, « toujours du multiple fait un, de la diversité condensée » (ibid 2008 : 504), dont le caractère unique est constitutif de sa puissance, de sa charge en *kuli* pour les Guiziga, comme en *nyama* pour les *boli* maliens (ibid 2008 : 514). Comme la chose-dieu *boli* est un « concentré surpuissant de *nyama* », par son caractère unique du fait de sa multiplicité, mais aussi par l'adjonction incessante d'objets supplémentaires chargés eux-mêmes en *nyama* (ibid 2008 : 515), les choses dieux grands tas d'ordures des chefs guiziga et *zumaya* semblent bien pouvoir s'apparenter à des concentrés surpuissant de *kuli*.

Il ne peut alors ressortir de cet assemblage réalisé dans les grands tas d'ordures qu'une puissance polymorphe et ambivalente, une énergie sauvage suivant sa logique propre, elle-même instable et fluctuante, comme l'est d'ailleurs celle des *setene* qui peuplent ces accumulations de déchets. Celle-ci peut tantôt faire le bien de la communauté et de ses membres, qui ont finalement tous contribué à la forger, ne serait-ce qu'en faisant don des restes qui émanent chaque jour de leurs habitations, tantôt au contraire représenter un danger pour certains d'entre eux, notamment ceux qui chercheraient à l'instrumentaliser sans être assez puissants eux-mêmes pour endiguer et contrôler ses débordements.

Des « forces » versatiles et ambivalentes

Les *setene* habitant les grands tas d'ordures des chefferies tchadiques du Diamaré se caractérisent par leur versatilité et leur ambivalence. Mais celles-ci affectent aussi plus largement la puissance des différents éléments contenus dans ces grandes accumulations de déchets, et de là le bricolage composite de « forces » qui s'en dégage, unifiées par mes interlocuteurs dans la notion de *kuli*.

Ce *kuli* du grand tas d'ordures est d'abord dangereux, vorace, morbide, et ce à plusieurs titres, selon qu'on entre en contact avec tel ou tel des nombreux « ingrédients » qui le composent. Le danger inhérent aux grands tas d'ordures se situait en effet, et se situe toujours selon leurs descendants les plus âgés, d'abord dans les différents éléments qui y furent enterrés, tous chargés en soi d'une « force » dangereuse à manipuler pour les individus n'ayant pas été préparés à cette fin, comme les officiants du *kuli*, ou les chefs. Ce sont bien sûr le crâne de varioleux et le fer de houe enterrés dans la « case du *kuli* » au cœur du *Kitikil A Bui* de Kaliao chez les Guiziga Bui Marva, et que quiconque, autre que le chef ou le *Bui Kuli*, tenterait de déterrer n'aurait plus « qu'à attendre sa mort » (*Bui Kuli*, Kaliao [décembre 2009, gzga]). Nous avons vu déjà à quel point la variole était considérée par la plupart des populations des Mandara comme le « plus grand » des maux, en outre particulièrement contagieux. De la même façon, la lame de houe, et plus largement tout ce qui émanait ou était associé à la réduction du minerai ou au travail du fer, était tout autant perçu comme porteur d'un *kuli* particulièrement puissant, donc d'une énergie potentiellement destructrice. Le vieux Bouba S. raconte ainsi comment les Zumaya, peuple de forgerons, manifestèrent leur allégeance nouvelle au chef Bui Marva en venant jeter leurs déchets de fer sur son grand tas d'ordures dans sa capitale de Marva, mais lui enseignèrent aussi, ainsi qu'à son peuple, comment se méfier de ce *kuli* particulièrement actif :

« Les notables zumaya sont allés s'installer auprès du chef guiziga. Ils ont forgé, et ils sont venus jeter leurs déchets de fer et de charbon sur le *Kitikil a Bui Marva*. Les enfants du chef *Marva* ont tenté de prendre les fers jetés sur le *Kitikil* pour aller s'amuser avec, mais les notables zumaya leur ont demandé de se méfier, car c'est un *kuli*, ça tue facilement. Si l'enfant met ce fer dans la bouche, il perdra ses dents. Alors, depuis ce jour, les enfants guiziga se méfient de s'amuser avec les fers qui sont sur le *Kitikil a Bui Marva*. Lorsque les parents ont enfanté, ils interdisent à leurs enfants d'aller s'amuser auprès du *Kitikil a Bui Marva* » (Kossewa, février 2010, gzga).

Il en était de même des différentes têtes d'animaux *kuli* enfouies sous les grandes accumulations de déchets appartenant aux chefs, et c'est finalement pourquoi « les enfants pouvaient jouer sur le *Kitikil*, mais pas creuser, sinon ils risquaient de déterrer tout ça. La personne qui déterrera va mourir, et le village va aller mal. Il n'y a qu'un fou pour aller déterrer ça, les autres n'y pensent même pas ! » (Jodda, Kaliao [mars 2008, gzga]).

Les enfants qui se rendaient sur les tas d'ordures, notamment à la recherche d'une multitude de débris pour se confectionner des jouets, couraient également d'autres risques lorsqu'il s'agissait du grand dépotoir du chef. Ils pouvaient en effet déranger les *setene* venus chercher le calme et l'humidité du grand tas d'ordures du chef pour y pondre leurs œufs. C'est pourquoi on leur interdisait d'y jouer, surtout au zénith, heure de grande activité de ces entités tantôt invisibles, tantôt animales, mais toujours d'humeur versatile. Celles-ci pouvaient en effet les frapper en retour de paralysie ou de folie, *wurge* :

« Les villageois guiziga interdisaient à leurs enfants d'aller se reposer au pied de ce *Kitikil* au milieu de la journée et pendant la nuit. Ils leur interdisaient aussi de monter dessus, et leur disaient: "le *Kitikil* a le *setene*, si tu as piétiné ses enfants ou si tu leur blesses le bras ou le pied, toi aussi ses parents blesseront ton bras ou ton pied, et tu resteras paralysé. Tu n'arriveras plus à marcher et à travailler avec les bras". Donc, les enfants guiziga se méfiaient d'aller s'asseoir au pied du *Kitikil* et de s'amuser dessus » (Jidda Kitikil, Kossewa [juin et février 2010, gzga]).

Par extension, les points d'eau à proximité, d'où sont dits être issus ces *setene* aquatiques, étaient également considérés comme des lieux *kuli*, et l'accès en était aussi interdit aux enfants, de peur qu'il ne leur arrive malheur, comme le relate Bouba S. à propos de Marva:

« Quand le *maayo* s'asséchait, il y avait un arbre, *ganan*, où l'eau restait longtemps sans se tarir. Cette eau était appelée *yama kuli*, l'eau *kuli*, les animaux sortaient du *Kitikil a Bui* et partaient se reposer là-bas. En pleine journée, le *Bui Kuli* avait interdit aux petits enfants d'aller se laver là. Car là où le *kuli* du *Kitikil* se repose, il n'aime pas le dérangement. Lorsqu'il devenait méchant, il prenait les enfants pour les tuer contre les racines de cet arbre *ganan*. Afin de retrouver ces enfants, le *Bui Kuli* devait aller parler à cette eau proche de son *kuli Kitikil*, jusqu'à ce que celle-ci accepte de rejeter les corps des enfants, morts » (Kossewa, février 2010, gzga).

Les *setene* du grand tas d'ordures n'ont donc pas de pitié pour les innocents venus les déranger, pas plus qu'ils n'en ont pour ceux qui osent les attaquer comme de vulgaires gibiers de chasse lorsqu'ils prennent leur forme animale. Il était de fait également interdit à quiconque, selon la loi du *kuli*, d'essayer de les attraper, au risque de voir en retour le grand tas d'ordures lui-même se mettre en branle pour prendre leur défense, comme le souligne l'effrayant récit de Jidda Kitikil :

« Il était aussi interdit de pêcher les poissons de la mare ou du *maayo* qui venaient se réfugier sous le *Kitikil*. Si on tentait de les poursuivre dans le trou du *Kitikil* où ils s'étaient cachés, lorsqu'on faisait entrer son bras dans le trou, au moment où on touchait les poissons avec sa main, les poissons reculaient. On devait alors enfoncer plus loin son bras, tandis que le trou s'ouvrait au fur et à mesure, jusqu'à ce qu'on finisse par y pénétrer avec la tête. Mais une fois tout entier dans le trou, celui-ci se refermait, et on ne pouvait plus ressortir. C'était la mort ! Alors, on disait que c'était le *setene* du *Kitikil* qui a tué » (Kossewa, février 2010, gzga).

A travers ce dernier récit, c'est bien la coalition entre les différentes « puissances » qui composent ensemble la « force » du grand tas d'ordures qui paraît se manifester, pour défendre et venger l'un de ses éléments agressés. Il devient alors bien difficile de savoir qui du *setene*, du *kuli* du fer, de celui de la variole, ou encore de l'énergie de l'ordure de longue date accumulée, se réveille pour attaquer l'agresseur. C'est bien plutôt une entité à part entière qui semble se mettre en branle, le grand tas d'ordures lui-même, doté d'une volonté et d'une énergie propres, son *kuli*, le plus puissant de tous, fruit du « grand mélange » dont il est le résultat patiemment construit.

Ainsi le *kuli* du grand tas d'ordures paraissait doté d'une personnalité propre, voire d'un caractère et d'une intentionnalité. Pour les vieux notables de Kaliao, qui me présentèrent le grand tas d'ordures de leur chefferie comme le *Buil Vung*, le dieu suprême, de tous les autres tas d'ordures, celui-ci était tout simplement « méchant ». « Le *Kitikil* est toujours puissant, il tue toujours. Il ne sert qu'à ça, qu'à tuer. Il tue facilement, il est méchant » (*Bui Kuli* et Jodda [Kaliao, mars 2008, gzga]), notamment parce qu'il trahit une « force » morbide et vorace, non seulement en réagissant très violemment lorsqu'on l'agresse, mais en n'hésitant pas aussi à s'attaquer à toute vie qui passe à sa portée. La peur de cette voracité était notamment manifeste dans l'interdiction faite aux femmes enceintes de monter sur le grand tas d'ordures du chef, dont le *kuli* tuerait l'enfant en gestation (*Bui*

Kuli et Jodda, Kaliao [mars 2008, gzga]). Elle l'était encore dans l'interdiction également faite aux femmes pendant leurs menstruations de passer à proximité du *Kitikil A Bui*, car « ça tuerait les enfants à venir » (ibid). Mais on peut aussi y voir de la part des officiants du *kuli*, à commencer par le *Bui Kuli* chargé du grand tas d'ordures du chef, le souci de le préserver de la souillure inhérente au sang menstruel, *dili*, et plus largement à toute activité sexuelle, notamment adultère, *madama*, généralement néfaste à tout *kuli*. C'est ce qui justifie d'une part que seuls les enfants impubères, n'étant pas encore soumis au *madama*, pouvaient monter déposer des déchets sur le grand tas d'ordures, tandis que les adultes étaient obligés de rester au pied et de repousser régulièrement les immondices vers le sommet (ibid). D'autre part, c'est ce qui astreignait tous les *miki kuli* pour officier dans chacun dans leur *kuli* spécifique, et le *Bui Kuli* en particulier concernant celui du grand tas d'ordures, à conserver un état de pureté rituel strict, notamment en se préservant, par l'abstinence, ou en se purifiant du *madama*, sous peine sinon de succomber, eux mais aussi toute leur famille, à la colère destructrice du *kuli*.

Le *kuli* du *Kitikil A Bui* des Guiziga Bui Marva se caractérisait donc par sa faim insatiable, jusqu'à vouloir attaquer la moindre personne qui lui monterait dessus, hormis les enfants, à moins que l'imprudent ne paie une amende au chef, seul maître du grand tas d'ordures capable d'endiguer son appétit morbide (*Bui Kuli* et Jodda [Kaliao, mars 2008, gzga]). Le grand tas d'ordures, *puru*, de la chefferie Kasena du Yatenga, au Burkina-Faso, n'était-il pas également qualifié de « chose qui avale », parce qu'il « mange tout ce qui a existé, tout ce qui est libre, tout ce qui n'a plus de propriétaire » ? C'est même dans cette voracité et cette capacité à engloutir toute chose que résiderait sa puissance, puisque c'est justement le signe « qu'il ne craint rien » (Liberski-Bagnoud 2002 : 205-206). On trouve là très certainement, dans cette insatiabilité attribuée aux grandes accumulations de déchets de plusieurs chefferies africaines, l'un des traits fondamentaux de la conceptualisation d'une « puissance » particulière se dégageant des objets et matériaux déchus, lorsqu'ils sont accumulés de longue date en une grande éminence près des concessions des chefs.

Pourtant, à la mesure de sa méchanceté, de la violence de ses attaques et de sa voracité meurtrière, le grand tas d'ordures du chef et les « forces » qui l'habitent et l'animent pouvaient aussi se montrer clémentes vis-à-vis des humains évoluant autour d'eux, et même leur apporter spontanément nombre de bienfaits. L'un des plus importants apportés par le *kuli* du grand tas d'ordures du chef guiziga Bui Marva, dans le paysage semi-aride de la plaine du Diamaré et des piémonts des monts Mandara, était certainement l'eau et la pluie¹. Certaines populations de la région, à commencer par les montagnards mofu, comptaient pour ce faire sur la maîtrise par leurs souverains de pierres de pluie capables, moyennant les bons sacrifices, de procurer d'abondantes précipitations à leur royaume (Vincent 1991a, 1997). Chez les Guiziga Bui Marva en revanche, pas de pierres de pluie détenues et animées par le *Bui*, mais des précipitations qui restaient soumises à la seule volonté des puissances occultes, à commencer par *Bui Mulwung*, dieu suprême et lointain du panthéon guiziga, qui comme son nom l'indique avait l'apanage de provoquer la bienfaitrice « pluie qui tombe en traçant des traits » (*Bui Kuli*, Kaliao [décembre 2008, gzga]). C'est de fait à Lui que tous les habitants de la chefferie s'adressaient, à l'aide du grand tambour *bui ngalaka*, lorsque les pluies tardaient à venir. Selon l'un de mes interlocuteurs, Jidda Kitikil, chaque grand tas d'ordures des chefs de village pouvait servir de médiateur dans ce rituel, en versant de l'eau dessus, puis en le frappant avec un bâton, jusqu'à ce que le tonnerre se fasse entendre (Kossewa, juin 2006, gzga). Mais pour les *miki kuli* de Kaliao, c'était surtout les *setene* tortue et caïman venus pondre leurs œufs dans le *Kitikil A Bui* qui, de par leur origine aquatique, mais aussi en tant que *gaola bui ay*, notables

¹ En moyenne annuelle entre 1944 et 1995, 830 mm pour Méri, sur les piémonts des Mandara, et 760 mm à Maroua (L'Hote 2004: 19)

et donc intercesseurs, du grand dieu *Bui Mulvung*, « amenaient l'eau au village » (*Bui Kuli* et Jodda, mars 2008, gzga), garantissant ainsi la croissance des cultures et la vie des bêtes et des gens.

Si ce don en eau des *setene* du grand tas d'ordures du chef guiziga Bui Marva apparaît comme spontané, de même que leur installation au sein de cette vieille accumulation de déchets devant la concession du *Bui*, tout a néanmoins été mis en œuvre par celui-ci et ses notables pour attirer ces entités puissantes auprès de lui, depuis le dépôt systématique de leurs déchets et de ceux des sujets et alliés du royaume en grand tumulus devant la chefferie, jusqu'à l'adjonction en son sein de multiples éléments « chargés », dont certains en lien direct avec ces génies *setene* (objets liés à leur culte bien sûr, comme les pendentifs des « chevaux des génies » ou encore les calebasses et canaris utilisés pour leur sacrifice, mais aussi têtes d'animaux eux-mêmes qualifiés de *setene*). Au-delà de la grandeur de son tas d'ordures, la présence de *setene* en son sein était en effet selon tous mes interlocuteurs le signe indubitable de la puissance du souverain. C'est bien d'ailleurs pourquoi les vieux *miki kuli* de Kaliao insistèrent à plusieurs reprises durant nos échanges sur le fait que seul le *Kitikil* de leur chefferie avait accueilli autrefois les *setene* tortue et caïman, certes parce que c'était le plus grand de tous les tas d'ordures, mais aussi et surtout parce que c'était le seul à contenir à la fois le crâne d'un varioleux, un fer de houe ou encore différentes têtes d'animaux *kuli*, autant de signes que le royaume guiziga Bui Marva, et ses souverains, étaient bien les plus puissants de la plaine du Diamaré. S'ils acceptèrent l'existence des autres grands tas d'ordures à Marva, Ouro Jiddere/Meskine, Zumaya Lamorde ou encore Dulo, ils ne leur reconnurent qu'une fonction de marquage des limites du grand royaume guiziga Bui Marva, et seulement un petit *kuli*, bien moins fort que celui du *Kitikil A Bui* de Kaliao. En revanche, mes autres interlocuteurs guiziga Bui Marva soulignèrent plutôt dans leurs récits une évolution de la hiérarchie des grands tas d'ordures des royaumes du Diamaré selon leur prééminence, en lien avec l'histoire politique et la fluctuation des rapports de domination dans la région : jusqu'à l'arrivée du chasseur guiziga Bui Marva et de ses gens à Marva, c'était le chef zumaya Dugoy, notamment de par ses activités de forgerons, mais aussi son ancrage plus ancien dans le sol, qui possédait le grand tas d'ordures avec le *kuli* le plus puissant. En partageant son pouvoir avec le chef guiziga au détriment des Mofu, celui-ci lui enseigna pourtant comment créer un grand tas d'ordures et y développer un *kuli* puissant en y enterrant divers éléments, mais aussi en y attirant des *setene*. Lorsque le chef zumaya fût défait par le chef guiziga, et ce dernier rejoint par les forgerons qui vinrent encore enrichir la puissance de son grand tas d'ordures par les déchets de leur travail, ce fût au tour de la capitale guiziga Marva d'abriter le *Kitikil* le plus puissant, dans lequel s'étaient désormais installés les *setene*. Finalement, avec la conquête fulbe de Marva et la défaite du chef guiziga, une partie de sa famille partit fonder une nouvelle chefferie à Kaliao, où elle reconstruisit un grand tas d'ordures dans lequel les *setene* finirent par s'installer, après avoir abandonné Marva à son triste sort de vaincu.

Ces différentes versions soulignent dans un cas comme dans l'autre, et quelle que soit leur véracité, les liens étroits entretenus entre les chefs des royaumes du Diamaré et les « forces » contenues dans leurs grands tas d'ordures. Les souverains guiziga et zumaya semblaient avoir ainsi fondé en partie leur pouvoir et leur légitimité à gouverner sur leur capacité à maîtriser le *kuli* complexe et dangereux de leur grand tas d'ordures, à devenir les maîtres d'un désordre pouvant alors être mis au service de leur autorité, mais aussi de l'ensemble de la communauté.

Les *setene* [génies] du grand tas d'ordures, alliés du chef

Les différents récits recueillis auprès des descendants de la chefferie guiziga Bui Marva témoignent tous, à différents degrés, d'une proximité entre le *Bui* et ces esprits des lieux qualifiés de *setene*. Dès la constitution du grand royaume guiziga à partir de Marva, cette proximité fut construite et travaillée, notamment à travers le rituel d'intronisation visant à rapprocher le *Bui*, qui était on le rappelle un chasseur nouvel arrivant sur le site, de ces entités autochtones résidant notamment dans le plan d'eau au pied de la colline Gojomo, au cœur de Marva :

« Autrefois, sur la colline du gouverneur à Maroua, il y avait un arbre, *eria* [*Acacia ataxacantha*], et un très grand serpent *naja*. C'est là que le chef faisait son *kuli*. Il y avait aussi une panthère. Le *naja* était un *setene*, il avait des cornes. Ils mangeaient tous les deux le sacrifice. [...] Tout était envahi par l'eau, notamment là où il y a la mosquée du vendredi, il y avait une grande mare » (*Bui Kuli* et Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga] et *Bui Kuli*, Kaliao [décembre 2009, gzga] voir aussi Seignobos 2004 : 151).

C. Seignobos relate ainsi cette étape fondamentale de l'intronisation du chef de Marva, une fois sorti d'un mois de réclusion rituelle : « A sa sortie, le Maslay le faisait s'immerger dans une mare appelée Kata Bwi qui se trouvait en face de l'actuel bureau de poste, entourée de koraje et qui constituait la mare primordiale près de laquelle on enterrait les chefs » (1991 :81). En recoupant ces différents témoignages, il apparaît bien que cette immersion dans la mare du *kuli* visait à créer un lien particulier entre le corps même du nouveau souverain, et la « force » résidant dans ce plan d'eau, dont participent les animaux *setene* y résidant.

Outre cette incursion ritualisée du chef dans le lieu de résidence des *setene*, comme cette mare, le long et patient apprivoisement de ces esprits des lieux passait aussi, nous l'avons dit, par la véritable création d'une nouvelle « demeure » pour les accueillir, à savoir un grand tas d'ordures devant la concession du chef. C'est d'ailleurs bien pourquoi tous mes interlocuteurs insistent largement sur le fait que les grands tas d'ordures au cœur mais aussi aux frontières des royaumes *zumaya* puis *guiziga* étaient réalisés près de mares ou de rivières, que ce soit à Maroua¹, à Meskine/actuel Ouro Jiddere (Bouba Sali, Kossewa [février 2010, gzga]), ou encore à Dugoy/actuel Jiddeo², et bien sûr à Kaliao (*Bui Kuli* et Jodda [mars 2008, gzga]). De fait, si les mares de Maroua et de Dugoy/Jiddeo ont été asséchées et ont aujourd'hui complètement disparu, et que le *Kitikil A Bui* de Kaliao se situe désormais à bonne distance du *maayo* du même nom, on peut toujours admirer cette association point d'eau/grand tas d'ordures à Ouro Jiddere, actuel quartier de Meskine, où un grand tumulus de déchets réduits à l'état de terre érigé devant la concession du chef de quartier surplombe encore un petit étang.

¹ Bouba S., Kossewa (février 2010, gzga), Jidda Kitikil, Kossewa (février 2010, gzga), Mana K., Kossewa (février 2010, gzga)

² Kaigama, Jiddeo (février 2010, gzga), Jidda K., Kossewa (février 2010, gzga)



Le grand tas d'ordures d'Ouro Jiddere/Meskine, en janvier 2010 et mars 2011. Photos E. Guitard



Une fois une quantité suffisante de déchets accumulée près de la chefferie et d'un point d'eau, et les nombreux « ingrédients » participant de son *kuli* enterrés en son sein, les *setene* pouvaient venir y élire domicile sous leur forme animale, et par là se laisser apprivoiser par le chef, si celui-ci était assez puissant pour pouvoir les domestiquer. Il pouvait alors « demander de l'aide aux *setene* », par exemple lorsque son autorité ou le royaume étaient menacés. Le chef faisait appel à eux en pratiquant le *kuli jen ay*, « il faut m'aider » : « Le chef se met au centre de sa concession, dans la cour, avec unealebasse remplie d'eau. Il verse un peu de farine de sorgho dedans et appelle les *setene* » (*Massa Ay*, Kaliao [novembre 2008, gzga]). Une véritable relation de coopération s'instaurait ainsi entre ces puissances surnaturelles et le souverain. Celles-ci pouvaient aussi venir spontanément l'avertir d'un danger imminent (Jidda Kitikil, Kossewa [février 2010, gzga]), de la même façon que la panthère *wulgir* du *Massa Ay* pouvait se mettre à rugir pour prévenir qu'un grand mal allait s'abattre sur le royaume, ou que l'un de ses « grands noms » allait mourir. C'est ainsi par exemple que les *setene* du grand tas d'ordures prirent forme humaine pour venir avertir en son palais le *Bui* de Marva que le pouvoir guiziga allait être défait par les conquérants peuls, et qu'il devait donc fuir pour un autre lieu où les *setene* pourraient à nouveau le protéger (Haman Marsapale, Adia/Kossewa [février 2010, gzga]). Car les génies du *Kitikil A Bui* pouvaient aussi défendre la chefferie à laquelle ils avaient fait allégeance, en s'installant dans son grand tas d'ordures, contre les attaques extérieures menées par les royaumes ennemis.

La protection du royaume par les *setene* du grand tas d'ordures

Alors, lorsque les *Plata* [terme péjoratif pour désigner les Fulbe] partaient attaquer le chef de Kaliao, ils n'arrivaient pas, les *setene* du *Kitikil* le protégeaient. Lorsqu'ils partaient pour l'attaquer, à mi-chemin ils se perdaient, ils ne voyaient plus le massif Kaliao, alors ils revenaient sur leurs pas. A chaque fois, lorsqu'ils décidaient d'aller attaquer le chef de Kaliao, lorsqu'ils arrivaient au bord du *maayo* Kaliao, celui-ci s'était rempli d'eau, et les cavaliers fulbe n'arrivaient pas à le traverser, alors ils revenaient sur leurs pas. Dès que les cavaliers fulbe avaient fait demi-tour, le *maayo* s'asséchait. Les *setene* retournaient dans le *Kitikil a Bui*. A chaque fois que les Fulbe décidaient d'attaquer, les *setene* du *Kitikil* sortaient et il y avait une inondation du *maayo* Kaliao [...]. Dans le passé, le *maayo* Kaliao était un torrent avec beaucoup d'eau, il n'était jamais à sec. Alors, à chaque fois, lorsque les *setene* du *Kitikil a Bui* sortaient, l'eau du *maayo* s'animaait, et c'était l'inondation, le *maayo* se remplissait d'eau et aucune personne ne pouvait le traverser. Lorsque les *setene* rentraient, l'inondation s'arrêtait, et il n'y avait plus d'adversaires fulbe pour venir attaquer les Guiziga du massif Kaliao. Donc, jusqu'à l'arrivée des colons, les Fulbe ne purent pas attaquer le massif Kaliao grâce à son *Kitikil* et ses *setene* qui étaient très puissants.

Haman M., recueilli à Adia, par Maliki Wassili, février 2010, gzga

L'élément liquide joue à nouveau un rôle central dans ce récit, apporté par les puissances autochtones *setene* résidant dans le grand tas d'ordures pour permettre la survie des cultures, des bêtes et des gens, mais aussi animé et dressé comme une barrière infranchissable pour protéger la nouvelle capitale de la chefferie *Bui Marva* des attaquants extérieurs. Ainsi, les entités occultes ayant élu domicile dans le grand tas d'ordures du chef et ayant par-là mis leur pouvoir au service du *Bui*, incarnent elles aussi « cet infini, ce sacré, si proches, fondus dans ce qui ne se maîtrise pas mais s'apprivoise » (Gibbal 1988 : 69). Seul le chef apparaît alors capable d'apprivoiser ces puissances versatiles et potentiellement agressives pour en faire une arme de protection au service du royaume, mais aussi, en association avec les autres « composants » du *kuli* de son grand tas d'ordures, un outil de contrôle et de sanction des forces anti-sociales venues cette fois de l'intérieur même de la communauté.

L'ordalie du grand tas d'ordures

Les vieux *miki kuli* de Kaliao avaient tenté avec force exemples et détails de m'expliquer combien le *kuli* du *Kitikil A Bui* était et reste toujours méchant. Mais lors de l'une de nos discussions à ce propos, le *Bui Kuli* sentit nécessaire de préciser : « Le *Kitikil* est toujours puissant, il tue toujours. Il ne sert qu'à ça, qu'à tuer. Il tue facilement, il est méchant. Mais il tue seulement pendant le jugement » (Kaliao, mars 2008, gzga). C'est de fait, la première chose que les notables de la chefferie rassemblés par leur *laamiidfo* m'annoncèrent fièrement dès ma première visite à Kaliao : ici on « jure au nom du *Kitikil* » (mars 2008, gzga, flfide et fr). C'était manifestement pour eux la fonction première du grand tas d'ordures du chef, de même sans doute que la plus noble. Il me fut par la suite également fait mention d'anciennes pratiques d'ordalie avec le grand tas d'ordures de la première capitale du royaume guiziga, à Marva (Jidda Kitikil, Kossewa [février 2010, gzga]), mais aussi avec ceux de la chefferie zumaya à Dugoy/actuel Jiddeo (Bouba S., Kossewa [février 2010, gzga]) et à Zumaya Lamoorde, qui aurait même été la première chefferie à la pratiquer, avant d'en transmettre le savoir aux Guiziga Bui Marva (Bouba S., Kossewa [février 2010, gzga]).

C'est donc essentiellement à partir de la description détaillée de l'ordalie du *Kitikil A Bui* de Kaliao que ses vieux notables purent ensemble me faire saisir la nature de la « force » agissant pour démasquer et punir le malfaiteur, notamment en m'en dénombant patiemment les multiples « composants ». Car, à la différence de l'abondance en pluies ou de la protection du royaume contre les attaques des cavaliers peuls, toutes dues aux pouvoirs des *setene* animaux ayant fait allégeance au *Bui Marva* en venant s'installer dans son grand tas d'ordures, le jugement des crimes les plus graves sur le *Kitikil A Bui* n'était possible que grâce à la présence de l'ensemble des « forces » qui composent son *kuli*, de ce fait à la fois complexe et unique, donc surpuissant. Ce point fut martelé à maintes reprises par mes interlocuteurs : « On peut juger parce que dans le *Kitikil*, il y a un grand mélange, on trouve de tout, c'est ça qui donne la puissance au *Kitikil*, et qui peut tuer le malfaiteur » (*Bui Kuli*, Kaliao [mars et décembre 2008, gzga] et Jodda [novembre 2008, gzga]). La grande accumulation de déchets en elle-même, mais aussi tous les objets enterrés en son sein, et finalement les *setene* venus s'y installer, sont en effet nécessaires pour produire ensemble la « force » capable à la fois de détecter la faute, mais aussi de punir son auteur en l'éliminant. C'est pourquoi le *Kitikil A Bui* est le plus puissant des *kuli* sur le territoire de la chefferie pour juger des fautes graves, comme le vol, le meurtre et surtout la sorcellerie, mais aussi qu'il « est très juste » (Jodda, Kaliao [février 2011, gzga]), et qu'« il ne se trompe jamais » (*Bui Kuli*, Kaliao [mars 2008, gzga]).

L'ordalie, que les Guiziga qualifient de la formule la plus explicite qui soit, *huduma vo*, le « jugement du corps », semble avoir été jusqu'à récemment une pratique fréquemment mise en œuvre pour rendre la justice sur les piémonts des Mandara. A la fois « règles d'évidence, jugement, jury et témoignages » (Evans-Pritchard 1972: 267), elle se fonde sur la mise à l'épreuve de l'accusé au contact du *kuli*, et se distingue par-là du jugement dit *saria*, rendu simplement par les hommes et où les forces dites *kuli* ne sont pas sollicitées. Cette « épreuve judiciaire où une puissance surnaturelle est le fondement de la décision » (Retel-Laurentin 1974: 13) est mobilisée plus largement par nombre de groupes au nord du Cameroun, qu'ils soient de confession musulmane et « jurent » alors sur le Coran, ou plus rarement sur le grand tambour de la chefferie (*toonteere*, flfide), ou qu'ils soient adeptes des cultes locaux, et réalisent alors le serment sur des objets associés au sacré ou au magico-religieux, souvent en relation avec le « mil » (*Sorghum*), céréale clé de voûte de leur système de subsistance (Seignobos et Tourneux 2002: 145, Dumas-Champion 1991, 2012, Vincent 1991a: 379, 1991b). Dans les villages guiziga Bui Marva du piémont des Mandara, on pouvait aussi avoir recours à nombre d'arbres du terroir, pensés comme investis d'un *kuli* spécifique

et puissant, comme par exemple le grand *dulek*, situé au pied du massif surplombant Kaliao, habité par un *setene naja* (*Massa Ay*, mars 2008, gzga), mais aussi les arbres *uruf* [*Ficus sycomorus ssp. Gnaphalocarpa*]¹ (*Bui Kuli*, Kaliao [mars 2008, gzga]), *ẓlubor*, ou encore une branche séchée de *moussa*, conservée dans sa concession par le *Masl Ay Munjuvun*, notamment pour « trancher » les querelles et les vols (Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga]). Toutefois, on ne procédait en général au *huduma vo* que pour les crimes les plus graves, tels que le vol de sorgho ou de bétail, le meurtre ou la sorcellerie, ou encore quand l'accusé persistait à nier sa faute.

Mijure, le sorcier anthropophage des Guiziga Bui Marva

« Les êtres normaux ont un seul *sifa* [âme], mais les sorciers peuvent en avoir deux. L'un peut se transformer en *naja* ou en pigeon, l'autre est comme celui de tout le monde. Tous les sorciers ont forcément deux *sifa*, c'est ça qui fait qu'ils sont sorciers.

On naît *mijure*, ça ne s'apprend pas ni ne s'achète, ça vient forcément par la mère, si une femme est sorcière tous ses enfants seront sorciers. Mais si c'est un homme, ce n'est pas systématique. Si une sorcière a des enfants non sorciers, elle les mangera ou elle ne les aimera pas. Dès la naissance, l'enfant sait qu'il est sorcier, et les parents le savent aussi, puisque l'un des deux est sorcier lui-même. Mais la sorcellerie se révèle quand tu as ton premier enfant, avant tu étais aveugle, et là tes yeux s'ouvrent. Toute la famille sait qui est sorcier, ils ont peur, alors certains déménagent loin. Quand le sorcier devient adulte, il suce d'abord le sang, puis il se met à manger. Il est obligé de manger sinon il meurt, c'est comme la viande pour lui. Quand les sorciers préparent un repas, ils cuisinent le *sifa*, mais quelqu'un de normal ne voit pas la sauce, il ne voit que la boule. Les sorciers ne mangent que le *sifa*, pas le *vo* [corps].

La nuit, le *mijure* sort et cherche les *sifa* des gens, comme les petits enfants. Pendant la nuit, le *musuluk* [double] sort du corps, et alors le *mijure* l'attrape. Il a une lumière, une lanterne, qui capte les *musuluk* des gens. Il prend n'importe qui, mais il aime surtout se rendre près des puits, parce que beaucoup de gens sont autour dans la journée, alors leurs *musuluk* y reviennent pendant la nuit. La nuit, ton *musuluk* refait le chemin que tu as fait dans la journée.

Les *mijure* mangent ensemble, et si l'un ne donne pas son enfant, les autres vont quand même le manger. Alors certains déménagent loin pour qu'on ne mange pas leurs enfants. Le *mijure* ne veut quand même pas manger ses enfants. Quand on a mangé les enfants de l'un, on doit manger ceux d'un autre.

Si un *miki kuli* est tué par un sorcier, sur le chemin du cimetière son corps va entraîner ses porteurs vers le sorcier. Si quelqu'un tombe mais respire encore, on l'allonge et on lui fait boire du *matay* [*Cissus quadrangularis*], et la victime dit qui est en train de la manger. Alors la famille va battre la personne, puis elle lui amène la victime. On déshabille le sorcier, on le force à se laver les aisselles et le sexe, et on fait boire cette eau à la victime. C'est comme le sang ou la vie de la victime, c'est ça que le sorcier transpire, on lui fait boire ça pour la lui rendre. Alors elle se lève, elle est guérie. Ensuite on emmène le sorcier chez le *Bui*.

Quand quelqu'un est sorcier, si on ouvre son ventre on trouve un pigeon, un couteau et un petit canari. C'est la viande du ventre qui prend ces formes-là. La forme est selon en quoi le *sifa* se transforme, *naja* ou pigeon. Si on coupe ça, le *mijure* meurt. Autrefois, quand on savait que quelqu'un tuait les gens, on le sortait du village, on le tuait et on lui ouvrait le ventre pour vérifier qu'il était sorcier. Si on s'était trompé, on tuait la personne qui l'avait accusé. On tuait toujours le *mijure* comme un chien, même les vautours ne descendaient pas manger son cadavre ».

Jodda et *Massa Ay*, Kaliao, décembre 2012, gzga

¹ Ce ficus est aussi « l'arbre enseigne de tous les Giziga Bi Marva. *Uruf madaram* (le grand Ficus) marquait l'emplacement de l'autel des Giziga Bi Marva de Maroua, lieu où selon le mythe, se serait enfoncée en terre, vivante, la fille du chef. Ce lieu a ensuite été occupé par la mosquée après la conquête de Maroua par les Peuls » (Seignobos 1997 : 26). On notera qu'il s'agit également du lieu où aurait été érigé le grand tas d'ordures de la chefferie guiziga de Marva, afin que celle-ci ne soit défaite par les conquérants peuls, et une mosquée construite à cet emplacement.

La multiplication des étapes du processus judiciaire¹, avec à chaque fois la mise en scène théâtrale de la communauté et de ses institutions politiques, de même que la menace de plus en plus pesante sur le couple accusateur/accusé d'un passage par le *kuli* si l'affaire n'est pas résolue par les hommes, participaient tous ensemble d'un effet d'intimidation, tout en proposant des échappatoires, qui devait amener rapidement l'accusé à reconnaître sa faute, ou l'accusateur sa fautive accusation (Saint-Lary 2004: 187). Ces procédés d'intimidation influent en outre non seulement sur les plaignants, mais aussi sur leurs familles, puisqu'il est dit que le *kuli*, notamment celui du grand tas d'ordures qui est le plus puissant, s'attaquera au malfaiteur, mais aussi à toute sa lignée, son épouse et sa descendance. C'est pourquoi il n'était pas rare, si l'accusé ou l'accusateur ne s'était pas dénoncé lui-même, que ce soit sa propre famille qui le fasse avant sa confrontation au *kuli*. Et même pour les coupables téméraires qui persistaient à nier leur forfait jusqu'à être présentés au grand tas d'ordures, dans bien des cas la « force » émanant de celui-ci était telle qu'avant même d'avoir subi l'ordalie, ils étaient contraints de se dénoncer :

« Lors de l'ordalie devant le *kuli* du *Kitikil A Bui*, l'accusé qui se sait coupable peut se tromper dans la formule et dire par exemple: "mon *kuli*, c'est moi qui ai fait l'affaire". Alors on l'empêche de boire le *kuli* en lui disant que ça va le tuer, et on le ramène chez le *laamiido* pour payer l'amende. Puis on chasse le coupable du village, mais seulement si la personne s'est dénoncée devant le *kuli*. Ce n'est pas volontairement qu'il se trompe dans la formule, c'est la force du *kuli* qui le pousse à parler malgré lui, et il peut même trembler à cause de la puissance du *kuli*. Ceux qui boivent quand même tout en se sachant coupables, c'est qu'ils sont vraiment très forts, ou qu'ils ont l'anti-*kuli* » (Jodda, Kaliao [décembre 2012, gzga]).

Peu de voleurs, meurtriers ou sorciers présumés ont sans doute réellement été soumis à l'ordalie du *kuli* du grand tas d'ordures, de nombreuses affaires ayant pu être résolues sous la simple menace d'un « jugement du corps » par le *Kitikil A Bui*. C'est aussi que son *kuli* semblait impitoyable, et son mode opératoire particulièrement radical et expéditif, comme le révèlent les récits détaillés du processus ordalique par les *miki kuli* de Kaliao.

¹ Les plaignants se présentaient d'abord devant le chef de village, entouré de ses notables, mais si aucun accord n'était trouvé, ceux-ci pouvaient alors être envoyés devant le *Bui* et sa cour. Il s'agissait à nouveau de tenter d'abord de régler le conflit de façon consensuelle, par exemple dans le cas d'un vol via le paiement, par le coupable ayant reconnu sa faute, du prix du bien volé augmenté d'une amende, versée au chef et à ses notables, sous la forme le plus souvent d'une chèvre et d'un *zana*, pièce de coton tissé artisanalement (Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga]). Dans le cas d'un meurtre, notamment par empoisonnement, c'était la loi du Talion qui semblait prévaloir, puisque le *Bui* pouvait donner à la famille de la victime le droit d'aller tuer son meurtrier (*Bui Kuli*, Kaliao [décembre 2008, gzga]). Enfin lorsqu'un *mijure*, sorcier anthropophage, était démasqué ou se dénonçait, celui-ci était non seulement exclu du village, mais pouvait aussi être conduit en brousse sur ordre du *Bui* par ses *gaola ay*, où ils le tuaient « comme un chien », en guise d'avertissement aux autres sorciers (Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga]).

L'ordalie du grand tas d'ordures

Après en avoir reçu l'ordre par le *Bui Marva*, les *gaola Bui ay* conduisaient les plaignants au petit matin devant la chefferie, sans qu'ils se soient lavé le visage. Ils étaient ensuite emmenés devant le grand tas d'ordures, selon les versions, soit par le *Bui Kuli* (ou le *Bui Marva*, si on fait l'hypothèse qu'il s'agissait d'une seule et même personne), soit par des esclaves de la chefferie, *beke*, parce qu'il aurait été trop dangereux pour le *Bui* de s'y rendre lui-même. C'est pour cette même raison que les villageois rassemblés pour assister au jugement devaient se tenir à distance du *Kitikil*. Les plaignants devaient alors se déshabiller et se présenter devant le grand tas d'ordures seulement vêtus d'un pagne de feuilles de *miki zigned* [*Vitex donania*]. Le *Bui Kuli* (ou un esclave) s'avancait alors, montait sur le grand tas d'ordures, et en détirait le fer de houe et le crâne de varioleux emballé dans une pièce de *gabak*. Il prélevait aussi un peu de terre ou de cendres du grand tas d'ordures qu'il diluait dans unealebasse d'eau, puis il interpellait le *kuli* : « *A foutcho* [les cendres], *a buron* [la tête], si c'est lui qui est fautif, tue-le dans tant de mois, sinon laisse-le ! ». Les plaignants se prosternaient alors devant le *Kitikil A Bui*, agenouillés et les mains croisées dans le dos, à la façon dont on s'incline devant le *Bui*, et prononçaient à trois reprises le serment juratoire : « Si je suis coupable, mon *kuli* il faut me tuer, mais sinon, il faut me laisser ». Puis l'officiant faisait boire un peu d'eau à chacun des plaignants, et leur faisait mordre le crâne. Il annonçait enfin à voix haute le délai qu'il avait lui-même fixé, après concertation avec les notables, pour l'exécution de la sentence du *kuli*, selon la gravité de la faute : quelques mois pour un vol à un an pour le *mijure*, « le plus long, car le *kuli* va faire beaucoup souffrir, doucement ». Les plaignants se rhabillaient alors, et s'en retournaient en courant chez eux avec l'interdiction de regarder en arrière, et de se couper les cheveux jusqu'à la fin du délai énoncé.

On considérait à partir de ce moment que si le *kuli* n'avait pas agi d'ici la fin de ce délai, c'est que l'accusé ayant ingéré les différentes substances issues du grand tas d'ordures de la chefferie était innocent. Il devait cependant apporter encore de la bière de mil, une somme d'argent et un coq au *Bui Kuli*, afin que celui-ci sacrifie au *kuli* du *Kitikil* pour l'apaiser. Il rasait ensuite la tête de l'accusé en répétant « *zony* ! », « que tu sois en paix ! », signifiant par là à l'ensemble de la communauté que celui-ci avait été disculpé. Il sacrifiait enfin le coq au *kuli*, et interprétait la position de ses pattes au moment de sa mort, afin de savoir si les « forces » du *Kitikil* acceptaient ou non cette offrande, et par là renonçaient à tuer l'individu qu'on leur avait d'abord livré.

En revanche en cas de culpabilité, « le *kuli* agit vite, ça gonfle le ventre et tu tousses », « celui qui est fautif voit son ventre gonfler jusqu'à ce qu'il meurt. Puis il faut l'enterrer vite, sinon il peut éclater. Le délai est toujours respecté. Le *kuli* ne se trompe jamais ». Le corps ballonné du coupable mort par le *kuli* était en outre investi d'une souillure spécifique, *tokkora*, et devait donc être enterré dans une tombe solitaire loin du village, de nuit, après que des cendres aient été jetées sur son passage pour en conjurer la pollution. Même après le décès du coupable, ses proches devaient encore payer une compensation à la victime, et surtout solliciter la médiation du *Bui Kuli* afin d'apaiser par un sacrifice la fureur du *kuli* du *Kitikil A Bui*, qui risquait sinon de poursuivre son œuvre de mort sur l'ensemble de la famille du coupable.

Jodda et *Bui Kuli*, Kaliao, mars et décembre 2008, *gzga*

Nota : Le bois du *zigned*, *Vitex donania* pouvait aussi servir dans toute l'aire mafa et apparenté (dont Guiziga Bui Marva) de substitut au corps d'un défunt mort loin du village (Seignobos 1997 : 28). Selon un proverbe rapporté par Jidda Kitikil illustrant la rancune, « enterrer les fruits du *zigned* sous le tas d'ordures », ses fruits symbolisent également les différents conflits qui opposent les villageois guiziga, tels que les querelles, le vol, le meurtre ou la sorcellerie : « Sur le piémont Guiziga, le *Kitikil* recevait et gardait beaucoup de mauvaises choses. Alors, le proverbe parle de "celui qui enterre les fruits du *zigned* sous le *Kitikil*". Ici le fruit est égal aux injures, au palabre, au vol, à la sorcellerie. C'est à dire que lorsque le voisin a insulté son voisin, ou si l'un a volé son coq ou autre chose à l'autre, ou s'il a mangé le *sifa* de son fils, le malfaiteur peut croire que le voisin a oublié. Mais, après avoir longtemps attendu, le voisin lui rendra la pareille. Donc si on fait du mal à quelqu'un, cette personne garde ce mal. Le fruit est enterré, mais quand on pense qu'il a oublié, il le déterre. Donc celui qui garde des injures ou autre chose sans les rendre immédiatement sur place est comme un *kitikil*, si on en déterre les fruits, ça sera dangereux, il tuera le malfaiteur par le *kuli* et ne rendra plus seulement le mal par la parole » (Kossewa, juin 2010, *gzga*). Ces deux symboliques concomitantes, de mort et de conflit, expliquent sans doute le recours à cet arbre dans la mise en scène de l'ordalie du grand tas d'ordures.

Deux éléments de ce rituel ordalique¹ révèlent particulièrement l'instrumentalisation des « forces » du grand tas d'ordures par le chef afin de lutter contre les puissances anti-sociales et perturbatrices à l'œuvre au sein même de son royaume. D'abord le serment juratoire prononcé par l'accusé. Élément classique des pratiques judiciaires ordaliques africaines (Retel-Laurentin 1974: 13, Raynal 1994 : 241, Saint-Lary 2004 : 186), il s'agit en l'occurrence d'un serment d'innocence prononcé par les accusés/plaignants (« Que cela me tue si je mens, sinon que je vive »), à bien distinguer des invocations adressées à « l'invisible ordonnateur de l'ordalie » (Retel-Laurentin 1974 : 108), soit ici l'interpellation par le *Bui Kuli* des cendres et du crâne, vecteurs du *kuli* du grand tas

¹ En de nombreux points comparable à ceux décrits chez les Mofu voisins (Vincent 1991a : 378-381, 1991b)

d'ordures. « Matière du jugement d'où est triée l'innocence et la culpabilité », le serment juratoire est indispensable à l'ordalie en ce sens qu'il désigne à la fois clairement les « prévenus » et est « intercepté par le juge invisible » (Retel-Laurentin 1974 : 116-118). C'est lui, appuyé par les invocations de l'officiant, qui va donc ici mettre en branle sciemment la puissance sauvage, morbide et vorace du *Kitikil A Bui*. Ensuite, le mode opératoire même de l'ordalie du grand tas d'ordures : l'absorption de sa substance vue comme délétère, qui rappelle bien évidemment les cas les plus courants en Afrique d'ordalies par un poison d'épreuve. Ce mode de mise en contact entre l'objet contenant la « force justicière » et le corps des accusés est également monnaie courante chez les populations des monts Mandara, à tel point qu'on parle par exemple de « manger le *kuli* » chez les Mofu voisins des Guiziga Bui Marva (Vincent 1991a : 380, 1991b). Cette mise à l'épreuve du corps de l'accusé par la puissance transcendante sollicitée, par absorption de celle-ci, distingue les ordalies « africaines » des autres types de jugements ordaliques, notamment dans l'Occident médiéval :

« [La puissance transcendante, via le poison] opère sur une nature délictueuse, sur le mensonge ou sur la sorcellerie, cette dernière étant présente, corporelle, intérieure, secrète. La nature en quelque sorte organique du mensonge ou de la sorcellerie confère à l'issue de l'événement l'aspect d'un processus physiologique » (Retel-Laurentin 1974: 13).

Le caractère central de l'assimilation du poison ordalique par le corps, dans le processus de désignation et de châtement du coupable, traduit donc l'idée que le principe « justicier » absorbé rencontre et est capté par le principe sorcier, logé dans les entrailles de l'accusé, auquel il va s'attaquer jusqu'à détruire l'individu de l'intérieur (1974 : 146). Mais on peut aller plus loin dans l'analyse de l'ordalie du grand tas d'ordures, toujours en regard de la perception et des pratiques entourant la construction et la domestication par le pouvoir des « forces » multiples du *Kitikil A Bui*. À l'inverse de ces deux principes, l'un justicier et l'autre sorcier, qui s'opposeraient au sein du corps de l'individu ayant « mangé le *kuli* », ce sont bien plutôt à mon sens deux « forces » de même nature qui semblent s'attirer, dans les entrailles du présumé sorcier notamment. Nous avons vu en effet que la nature du *kuli* du grand tas d'ordures est par essence morbide et vorace, de la même façon qu'est celle du *mijure* qui se nourrit du *sifa* [âme] de ses victimes. Ce n'est que lorsque le *Bui* lui-même prend cette « force » en main pour la domestiquer et la rendre docile, qu'elle devient alors un instrument de sa lutte contre les individus anti-sociaux portant le chaos au sein de son royaume, à commencer par les sorciers. Ceux qui ont mangé le *kuli* ne dépériraient pas alors sous le coup d'un principe justicier en guerre contre le principe sorcier inscrit dans leurs entrailles, mais bien plutôt d'une accumulation néfaste, d'un excès de cette même « force » sauvage et morbide. Les symptômes présentés par le jureur parjure semblent valider cette hypothèse : un gonflement de l'abdomen, jusqu'à l'éclatement de celui-ci, et une pollution, *tokkora*, irrémédiable de son cadavre. L'innocent quant à lui ne rejette pas, par exemple par vomissement, la substance *kuli*, contrairement à ce qu'on constate généralement lors de l'administration d'un poison d'épreuve (Retel-Laurentin 1974 : 142), comme si celle-ci, en dépit de son caractère néfaste et meurtrier, avait pu être assimilé et se dissoudre dans son corps sans autre dommage, n'y étant pas présente auparavant.

Selon les vieux *miki kuli* de Kaliao, on pouvait encore jusqu'à très récemment effectuer des ordalies sur le grand tas d'ordures du chef. Lorsque je leur demandais un exemple, ils semblèrent pourtant avoir du mal à se souvenir précisément d'une « affaire » récente. Jodda rapporta néanmoins un jugement qui se serait déroulé il y a une dizaine d'années environ, soit à la fin des années 1990 (cf. encadré page suivante).

Une ordalie pour sorcellerie sur le *Kitikil* A Bui de Kaliao

« Il y a eu un jugement il y a environ dix ans, avec une femme du quartier Gabaga de Kaliao, dont tout le monde pensait qu'elle était *mistrjo* [sorcière, flflde] parce qu'on voyait qu'elle sortait la nuit, les vieux la surveillaient. Un jour, un homme, dont la mère est encore vivante aujourd'hui à Fofturou, a été attaqué. C'était déjà un père de famille, il était voisin de la femme. Ce jour-là, sa mère est venue chez lui à Gabaga, elle a passé la journée, puis elle est rentrée chez elle. Juste après son départ, son fils est tombé évanoui, puis il est mort. Les gens ont rattrapé la maman pour le lui dire, et elle est revenue faire éclater l'affaire. Les vieux lui ont dit que c'était cette femme qui est sorcière, mais cette dernière niait. Elle a réclamé le *kuli* du *Kitikil* pour prouver son innocence.

On lui a dit alors d'apporter une chèvre, un *zana* et un *gabak* [pièces de coton tissées artisanalement] pour payer le jugement. On a passé l'affaire au *djaoro*, qui a emmené la femme au *laamiido*. Le *Massa Ay*, le *Bui Kuli* et les *Masl Ay* ont été autorisés par le *laamiido* à l'emmener sur le *Kitikil*. Arrivée là-bas, la femme s'est déshabillée, elle a mis les feuilles (de *zged*), elle s'est agenouillée, elle a dit la formule trois fois, le *Bui Kuli* a apporté les cendres mélangées à l'eau et le crâne, la femme a bu l'eau et croqué le crâne. Le *Bui Kuli* a annoncé le délai d'un an, parce que c'était la sorcellerie. Ensuite la femme s'est rhabillée, et elle est partie rejoindre sa famille à Boudougou.

Au bout d'un an, la femme n'est pas morte. Elle a alors apporté un coq, un pot de vin et 2000 cfa, et le *Bui Kuli* lui a rasé la tête. Alors c'était fini, plus personne ne pouvait l'accuser encore, elle pouvait porter plainte au *laamiido* et le coupable aurait payé cher ».

Jodda, Kaliao, décembre 2008, gzga

Beaucoup plus fréquentes sont apparemment, encore aujourd'hui, les tentatives d'instrumentalisation et de détournement du *kuli* du grand tas d'ordures du chef par de simples villageois, à travers l'usage de ses cendres. Celles-ci soulignent encore la perception des forces des grands tas d'ordures des chefs comme fondamentalement néfastes, résolument filles du désordre, mais pouvant être domptées et assujetties par le leader, ayant seul l'apanage, mais aussi le pouvoir, de les maîtriser.

Se soigner, se protéger et se faire justice

Les tas d'ordures domestiques des villages guiziga Bui Marva, en dépit du fait qu'ils sont qualifiés de *kitikil na taran*, « qui ne valent rien », pour les distinguer des grands tas d'ordures des chefferies, semblaient trouver une utilité dans certains cas spécifiques, au-delà leur usage comme matériau de construction ou fumure pour les champs. Ces usages, thérapeutiques, ont bien souvent trait à la vie ou à la fertilité des individus, que les tas d'ordures domestiques contribuent alors à restaurer.

Aujourd'hui encore en pays guiziga Bui Marva, on a par exemple recours à un tas d'ordures domestique lorsque quelqu'un a été frappé par la foudre, *butcha vun*, le « grondement de la pluie » (qui désigne aussi le tonnerre). Il faut alors réagir très vite : on se saisit de la victime inconsciente sans crier, pleurer, ni faire le moindre bruit, on la porte près d'un tas d'ordures domestique où on creuse un trou d'un mètre de profondeur environ. On y dépose la personne foudroyée, et on renferme le trou sur celle-ci en laissant seulement sa tête émerger du *kitikil*. On fait alors chauffer une grosse quantité d'eau, puis on la verse rapidement sur le tas d'ordures, tout autour de la personne enterrée, sans lui mouiller la tête. Dès que l'eau a pénétré l'amoncellement de déchets jusqu'à toucher le corps de la victime, celle-ci se réveille instantanément, et se déterre elle-même du tas d'ordures, guérie¹. Mon assistant Maliki a pu ainsi assister à pareil traitement pour la dernière fois en 2006, dans son village de Kossewa :

¹ Maliki, Kossewa (mars 2008, gzga), Bouba S., Kossewa (février 2010, gzga), Jidda Kitikil, Kossewa (juin 2010, gzga)

« C'était un couple âgé qui avait été frappé par la foudre. La femme avait un petit trou entre les deux yeux, et elle saignait du nez, donc les anciens ont dit qu'elle était morte. Elle était accusée de sorcellerie, et à chaque fois elle jurait que si elle était sorcière, la foudre devait la tuer. Alors on a dit que c'était Dieu qui l'a tué. L'homme par contre n'avait pas de sang qui coulait. Alors personne n'a pleuré, on l'a enterré aussitôt dans le *kitikil*, puis on a jeté de l'eau, et jusqu'à aujourd'hui le vieux vit encore » (mars 2008, fr).

À côté de ce premier recours au tas d'ordures domestique visant à ramener à la vie un individu foudroyé, un autre de ses usages fréquents s'adresse cette fois spécifiquement aux nourrissons nés à la suite de plusieurs fausses couches ou décès d'enfants en bas âge. Selon les variantes exposées par mes différents interlocuteurs, la femme enceinte allait tantôt accoucher directement sur le tas d'ordures domestique de sa concession (*Massa Ay*, Kaliao [février 2008, gzga]), soit, trois jours après l'accouchement, elle confiait le nouveau-né à une vieille femme ne pouvant plus avoir d'enfant, qui allait le déposer sur le *kitikil sia* (Jidda Kitikil, Kossewa [juin 2010, gzga]). La mère venait ensuite ramasser l'enfant en s'exclamant à voix haute : « merci mon Dieu, j'ai trouvé un enfant sur le *kitikil*! ». Puis elle devait s'en retourner chez elle en courant avec l'enfant dans ses bras, sans regarder en arrière¹. À son retour, la vieille femme rasait les cheveux du nouveau-né, et on lui donnait le prénom « Kitikil », littéralement « tas d'ordures ». C'est pourquoi on rencontre fréquemment ce prénom dans les généalogies guiziga Bui Marva, mais aussi encore aujourd'hui parmi les personnes de plus de quarante ans, à l'instar de *Yerima Kitikil* (prince Kitikil), père du neuvième chef de Kaliao *Bui Yoguda* et de *Jodda*, l'un de mes principaux interlocuteurs, ou encore *Jidda Kitikil*², vieil informateur de mon assistant *Maliki Wassili*, résidant à *Kossewa*. Cette pratique d'abandon factice, et le prénom qui y est associé, s'apparentent d'après l'analyse qu'en font mes interlocuteurs, à un rituel apotropaïque, « trompe-la-mort » :

« On dit que l'enfant est touché par la saleté du *kitikil*, qu'il est devenu *kitikil* lui-même, qu'il va mourir, et on l'appelle "Kitikil". On fait ça pour le protéger de la mort. C'est aussi parce que le *kitikil sia* ressemble à un tombeau, mais on n'enterre rien dedans, c'est juste la forme et les déchets qui font ça » (*Jodda et Bui Kuli*, Kaliao [mars 2008, gzga]).

La pratique consistant à déposer un nouveau-né sur le dépotoir de la maisonnée, visant à le déprécier et à en détourner l'attention d'entités occultes malveillantes, génies ou sorciers, qui voudraient le ravir à ses parents comme ils leur ont ravi les enfants précédents, se retrouve de fait non seulement à travers tout le continent africain, depuis Madagascar (*Harpet et Lelin* 2001: 194-195) jusqu'au Burkina-Faso (chez les Mossi, *Houin* 1963, 73, 78, cité par *Lallemand* 1993: 53, *Deverin-Kouanda* 1993: 124, *Guidetti, Lallemand et Morel* 2000: 34, *Carle et Bonnet* 2009: 141), en passant par la Côte d'Ivoire (chez les Agni-Bona, *Eschlimann* 1982 : 114, cité par *Lallemand* 1993 : 53) ou encore le Togo (chez les Eve, *Rivière* cité par *Lallemand*, 1993 : 53), mais aussi à Singapour (*Djamour*, 1959 cité par *Lallemand* 1993 : 54), voire même dans la Rome antique (*Belmont* 1973 : 77, cité par *Pourchez et Tabuteau* 2004: 7). Associé à la dation d'un nom dépréciatif, comme « tas d'ordures », *Kitikil*, ou « cendres », *A futso*, chez les Guiziga Bui Marva, mais aussi dans tous les autres contextes mentionnés, ce recours à l'exposition sur le tas d'ordures domestique vise véritablement à dénier toute valeur à l'enfant, en le rendant pareil à un déchet, mais aussi à rompre la filiation avec les parents sur la progéniture desquels le sort, ou des forces

¹ Ce qui n'est pas sans rappeler l'attitude imposée aux jureurs présentés au *kuli* du *Kitikil A Bui* lors de son ordalie

² Avec la particularité de voir ici répété le terme « tas d'ordures » en deux langues, en fulfulde, « Jidda » (littéralement le grand tas d'ordures) et en guiziga, « Kitikil »

néfastes, se sont jusqu'ici acharnés. Toutefois, de la même façon que Y. Deverin-Kouanda (1993 : 125) ou plus récemment J. Carle et D. Bonnet (2009 : 141-142) l'ont pressenti chez les Mossi du Burkina-Faso, il y a aussi dans le geste des parents guiziga Bui Marva qui déposent leurs enfants sur le tas d'ordures de leur concession la volonté explicite de le placer sous la protection des forces émanant de l'accumulation de déchets, et notamment des entités ambivalentes qui peuvent y résider. Dans les cas d'abandons véritables, il peut même s'agir de « rendre » certains enfants aux puissances résidentes en ce lieu, dont ils partagent la surnature :

« Au Burkina Faso, le nouveau-né abandonné peut être déposé sur un tas d'ordures, dans une poubelle, sous un arbre, voire un lieu de passage, près d'une gendarmerie ou aux pieds de la cathédrale. Mais ces espaces de dépôt mêlent de véritables intentions d'abandon à des représentations plus anciennes d'enfants exposés. En effet, certains enfants, de par la singularité de leur naissance (Bonnet 1988), sont encore considérés, dans les campagnes, comme relevant d'une surnature et sont « restitués », dans l'esprit des gens, à ceux auxquels ils sont censés « appartenir », c'est-à-dire des êtres surnaturels qui logent, eux aussi, dans des non-lieux marqueurs d'imaginaire social (creux de tronc d'arbre, tas d'ordures, termitière, etc.) » (Carles et Bonnet 2009 : 141).

Les *miki kuli* de Kaliao l'expriment d'ailleurs explicitement : « Quand on met l'enfant sur le tas, la « force » du *kitikil* va le protéger, et sa mère va pouvoir donner des enfants. C'est ce qui est arrivé pour Yerima Kitikil [prince de la chefferie Bui Marva] » (Jodda et *Bui Kuli*, Kaliao [mars 2008, gzga]). L'enfant sera désormais considéré comme « l'homonyme du *kitikil* » (Bouba S., Kossewa [février 2010, gzga]), doté par la même d'une puissance semblable à celle qui se dégage aussi des accumulations de déchets domestiques. Cette puissance protectrice peut également être renforcée et littéralement incorporée à l'enfant en attachant à son cou, à l'aide d'un lien mêlant du coton et quelques-uns de ses cheveux, un fragment de poterie ou dealebasse prélevé sur le tas d'ordures de la concession (Aïssata, Kossewa [septembre 2010, gzga]).

Ce rite d'exposition apparaît ainsi construit sur une association d'idées paradoxale, puisque tout en cherchant à détourner d'un enfant les forces malveillantes qui veulent se l'accaparer, on sollicite également leur protection pour lui permettre de survivre, voire même le rendre puissant. Ce paradoxe ne fait que renforcer à mon sens la proposition, déjà formulée plus haut, concernant la logique présidant à l'ordalie du grand tas d'ordures du chef, à savoir la domestication et l'instrumentalisation de puissances de même nature que le mal, à des fins cette fois de protection de la vie des individus et de mise en ordre de la communauté. On notera néanmoins que le dépôt d'enfant à des fins apotropaïques ou protectrices ne se fait strictement que sur des *kitikil* domestiques, et jamais sur le grand tas d'ordures. Au vu du caractère sauvage et vorace de son *kuli*, on peut en effet postuler que l'enfant n'y survivrait pas, et serait donc mis en danger plutôt que protégé des entités voulant elles aussi le dévorer. En revanche, il apparaît possible de prélever également sur le *Kitikil A Bui* des fragments de poterie qui seront attachés au cou des enfants dont la vie est menacée par un *mijure*, sorcier anthropophage. Le *Bui Kuli* nouera l'amulette au cou de l'enfant en prononçant la formule « Mon *kuli*, il faut que le *mijure* laisse mon enfant », et ce ne sera que lorsqu'il se détachera qu'on pourra en conclure que le sorcier a lâché sa proie (*Bui Kuli*, Kaliao [février 2011, gzga]). C'est cette fois à nouveau, comme lors des ordalies, la « force » versatile et ambivalente du grand tas d'ordures, domestiquée par le chef, qui semble sollicitée pour combattre les puissances sauvages et perturbatrices de la sorcellerie, avec lesquelles elle partage de nombreux traits.

Enfin, il était également possible de solliciter plus spécifiquement les esprits des lieux, *setene*, installés sur le grand tas d'ordures du chef, afin cette fois de leur demander une richesse en biens,

en grains, mais aussi en descendance. On leur offrait pour ce faire le sacrifice d'un animal, coq ou chèvre selon ses moyens, après quoi une douzaine de mois plus tard, si on avait été exaucé, on offrait à nouveau un autre sacrifice en remerciement. La particularité de ce sacrifice tient néanmoins dans le fait qu'aucun sang ne doit être versé, et les animaux offerts vivants, comme le relate le *Bui Kuli*, officiant de ce *kuli* en tant que maître du grand tas d'ordures :

« Le *Bui Kuli* laisse l'animal vivant sur le *Kitikil* dans la nuit, et au matin il a disparu, c'est le *kuli* qui l'a mangé [...]. Les *setene* vont faire la fête, et d'un coup on va voir beaucoup de chèvres ou de coqs [selon l'animal qu'on a offert] autour du *Kitikil*, mais en fait ce sont des *setene* qui ont pris cette apparence. En fait le *kuli* mange l'animal, et ça le transforme en *setene*. Au moment d'offrir l'animal, le *Bui Kuli* se met à genoux, déchaussé, et il demande alors : "Pardon mon *kuli*, *ginnaaji ay*, donne-moi le mil », et il se touche le front avec de la terre du *Kitikil*. Quand il a compté douze lunes, le demandeur amène un autre animal pour remercier le *kuli*, le *Bui Kuli* le laisse vivant sur le *Kitikil*, et le lendemain il n'y est plus. On peut demander de l'argent, du mil... D'autres demandent des enfants, ceux qui sont stériles: "Moi je n'ai pas d'enfants, pardon mon *kuli* il faut m'en donner » (Kaliao, février 2011, gzga).

L'actuel *Bui Kuli* de Kaliao reconnaît d'ailleurs avoir lui-même réalisé ce sacrifice pour avoir une descendance, avec succès comme le prouve sa « grande concession » qui compte aujourd'hui selon ses dires plus de cinquante enfants. Ce sacrifice aux *setene* se serait aussi pratiqué jusqu'à récemment sur le grand tas d'ordures de l'ancienne chefferie Zumaya de Zumaya Lamoorde, désormais aux mains du pouvoir peul. Ce dernier parallèle, de même que la mention dans l'invocation du *Bui Kuli* du terme *ginnaaji*, « génies » en fulfulde, et non pas *setene*, terme guiziga, laisse pourtant présumer qu'il ne s'agit pas cette fois d'une pratique ancienne spécifiquement guiziga Bui Marva, mais plutôt d'un emprunt aux conquérants fulbe et musulmans qui, nous le verrons dans les chapitres suivants, pratiquaient ce genre de rituel visant à solliciter les *ginnaaji* des tas d'ordures pour obtenir d'eux divers bienfaits¹.

A côté de tous ces usages licites et positifs des tas d'ordures domestiques, mais aussi du tas d'ordures du chef, avec néanmoins la médiation du *Bui Kuli*, axés autour de la vie, de la richesse et de la fertilité, il était d'autres utilisations des *kitikil sia* et *A Bui* et de leurs forces résolument tournées cette fois vers la mort, le conflit et le désordre. Celles-ci passaient toujours par l'usage des cendres, *a futso*, des tas d'ordures, considérées comme porteuses en elles-mêmes d'un *kuli* spécifique, plus ou moins puissant selon qu'il s'agissait de dépotoirs domestiques ou de la grande accumulation de déchets du chef.

La cendre dans les monts Mandara

La cendre joue un rôle central dans nombre d'activités des populations montagnardes des Mandara comme les Mofu et les Mafa, mais aussi de piémonts comme les Guiziga Bui Marva. Ces derniers en distinguent différents types: *a futso kitikil*, les cendres issues des tas d'ordures, *a futso laves*, celles du foyer, *a futso dikka d'yang*, ou encore *a futso gujuwor*, réalisées en brûlant du bois *dogor* [*Balanites*], dont les cendres sont ensuite minutieusement tamisées et filtrées afin d'obtenir un liquide noir, *awang*, utilisé dans de nombreuses préparations culinaires, pour enlever l'odeur du poisson ou allonger des sauces à base de légumes-feuilles, mais aussi pour laver les bijoux, les vêtements ou encore les cheveux, et notamment en éliminer les poux. Les cendres non filtrées peuvent quant à elles être conservées derrière la concession comme amendement pour enrichir les champs (*Massa Ay* et sa première femme, Kaliao [mars 2008, gzga], Jidda Kitikil, Kossewa [juin et septembre 2010, gzga]). Celles plus spécifiquement issues de la calcination de l'arbre *duway* ont pu être aussi par le passé l'objet d'un commerce entre les femmes guiziga et les *Mefking*, artisans kanuri de Maroua, qui s'en servaient pour le tannage des peaux (Jidda Kitikil, Kossewa [juin 2010, gzga]).

¹ On peut considérer sous le même angle syncrétique le geste thérapeutique appliqué aux personnes possédées malencontreusement par un *setene* et entrant en crise à chaque nouvelle lune, constituant en fumigations à partir de bouses d'âne (un animal chargé d'une souillure particulière, *tokkora*), prélevées sur les *kitikil* domestiques (Jidda Kitikil, Kossewa [juin 2010, gzga], Aïssata, Kossewa [septembre 2010, gzga]).

Ce *kuli* spécifique avait plusieurs avantages. Il pouvait d'abord protéger les cendres elles-mêmes, biens précieux, de leur vol : ainsi les vendeuses de cendres guiziga prévenaient-elles les tanneurs kanuri qui auraient été tentés de ne pas les payer qu'« il faut se méfier de ne pas me donner l'argent de mes cendres. Car la cendre est un *kuli* qui tue rapidement. Si je lui dis, tu vas mourir, tous tes membres seront gonflés, et ça va détruire toute ta famille »¹. De la même façon, ce type de cendres est encore utilisé aujourd'hui par les femmes guiziga les plus âgées pour conserver les haricots niébé, et notamment les protéger contre les insectes. Mais elles n'hésitent pas parfois à y adjoindre des cendres prélevées sur leur tas d'ordures domestiques, afin de les protéger aussi contre le vol. Il leur suffit en effet d'activer le *kuli* de ces cendres par une formule du même type que l'injonction proférée par le *Bui Kuli* aux cendres du grand tas d'ordures lors de son ordalie, « Quiconque aurait volé ces haricots, mon *kuli* il faut le tuer », pour que la « force » immanente aux cendres se réveille, et attaque quiconque tenterait de dérober le bien dont elle est désormais la gardienne.

Les cendres issues du foyer, du tas d'ordures domestiques ou du *Kitikil A Bui* semblaient aussi privilégiées par les villageois pour faire, ou plutôt « se » faire, justice. On pouvait ainsi jeter une poignée de cendres du foyer domestique sur les excréments d'un individu sans gêne s'étant soulagé dans un champ, afin de provoquer chez lui une gale sur les fesses et autour de l'anus qui pouvait s'avérer mortelle² (*Bui Kuli*, Kaliao [mars 2008, gzga]). Une épouse pouvait également jeter de la cendre prélevée sur le foyer de la concession devant la porte de la case de sa coépouse pour lui faire du mal, voire la tuer³. Les voisins qu'un conflit opposait, par exemple une affaire de vol, pouvaient avoir recours au même type de procédé, consistant à prélever cette fois des cendres sur le tas d'ordures du chef de village, et à venir les déposer nuitamment devant l'entrée de la concession du présumé voleur. Au matin, les membres de la concession apercevant les cendres se retenaient bien de les franchir, mais faisaient plutôt appeler les voisins et les notables du *kuli*. Ceux-ci leur conseillaient alors d'abandonner cette entrée et d'en ouvrir une autre dans le mur de la concession, puis ils se chargeaient de sacrifier un coq au *kuli* des cendres. Les notables convoquaient aussi le plaignant qui avait versé les cendres, et s'ils jugeaient sa requête recevable, demandaient au voleur de lui rendre son bien. Le plaignant satisfait partait alors ramasser les cendres déposées devant la concession du voleur en disant "Merci mon *kuli*, rentrons, il ne faut plus toucher quelqu'un », et devait s'en retourner sans regarder en arrière les déposer sur le tas d'ordures du chef de village, où il les avait prises (Jidda Kitikil, Kossewa [juin 2010, gzga]).

Mais les cendres et leur *kuli* étaient surtout mobilisés par les villageois guiziga dans le cadre des conflits fonciers les opposant, notamment lors de disputes sur les limites des champs. Celui qui s'estimait floué pouvait aller enterrer des cendres sur la limite ou au centre de l'emplacement

¹ On considère également que si une femme vole à sa voisine du liquide noir *awang*, issu du filtrage des cendres *gujuvor*, elle risquera par la suite de donner naissance à un enfant atteint d'une maladie des yeux les rendant noirs, pareils à la couleur du liquide (Jidda Kitikil, Kossewa [juin 2010, gzga]).

² Pareille pratique se retrouve chez les cultivateurs bamiléké, qui peuvent aussi aller jusqu'à brûler les excréments humains trouvés dans leurs champs afin de provoquer chez leurs propriétaires une « sortie de l'anus », ou prolapsus rectal (Ndonko 1993 : 224, Baeke 1999 : 166)

³ « Autrefois, quand il y avait des palabres entre coépouses, l'une pouvait prendre des cendres du foyer pour mettre devant la devanture de son ennemie. Alors le chef du foyer intervenait, il appelait les grands, et ensemble ils égorgaient un poussin pour voir si le *kuli* allait tuer ou pas [en lisant la position des pattes]. S'il n'y avait pas problème, on balayait seulement les cendres de la devanture. Mais si le *kuli* allait tuer, alors les grands retuaient des poussins, jusqu'à ce qu'on puisse lire que le *kuli* n'allait plus tuer. Alors le chef de foyer payait de la bière de mil aux grands, et ils allaient dire aux coépouses de ne pas répéter à nouveau cette affaire. On ne punissait pas l'épouse qui avait mis les cendres, mais si elle répétait son geste, alors son mari la renvoyait de la concession. C'est quand même trop grave, même si l'autre épouse a été méchante, on ne peut pas faire ça ! » (*Bui Kuli* [décembre 2008, gzga]).

disputé, afin que le présumé usurpateur, ainsi que toute sa descendance, soit tué par le *kuli* s'il tentait de continuer à travailler la parcelle, et ce jusqu'à ce qu'elle soit rendue à son propriétaire initial, et qu'une amende lui soit payée par la famille du fautif¹. Les cendres prélevées sur les tas d'ordures domestiques ou le *kitikil madadeng sia* du chef de village semblaient les plus efficaces, comme dans le cas des affaires de vols, à condition d'y ajouter une branche de l'arbre *kulfaya* [*Calotropis procera*] et bien sûr de prononcer l'incantation traditionnelle « mon *kuli*, si cette part m'appartient tue l'autre, sinon tue-moi ». C'est pourquoi on pouvait parfois simplement jeter des cendres sans les activer en guise d'intimidation, ou pour effrayer son ennemi, de même qu'on pouvait poser une branche de *kulfaya* sur un tas de sorgho fraîchement récolté et laissé dans le champ avant d'être battu pour dissuader les éventuels voleurs de s'en approcher (Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga]).

En revanche, le recours aux cendres du grand tas d'ordures du chef signifiait la mort certaine de l'un ou l'autre des protagonistes, puisque « les cendres du *Kitikil A Bui*, ce n'est pas un amusement, ça tue vraiment ! Les autres, on peut jeter ça seulement pour effrayer, même si ça peut tuer aussi [...]. Mais celles du *Kitikil A Bui*, ça tue forcément, puisque le *Bui Kuli* va chercher ça lui-même » (Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga]). De par la puissance inégalée de son *kuli*, les cendres issues du tas d'ordures du chef n'avaient en effet pas besoin d'être activées par l'adjonction d'une branche de *kulfaya*, et c'est pourquoi le recours à cet instrument particulièrement dangereux dans le cadre d'une justice populaire était strictement contrôlé par le *Bui* et ses notables. Lui seul pouvait en donner l'autorisation, et toute la procédure était conduite par le *Bui Kuli*, seul maître du *Kitikil A Bui*, moyennant rétribution par le plaignant. Ce type de règlement des conflits fonciers, certes populaire mais maintenu sous le contrôle serré du pouvoir, semble toujours d'actualité, tel que le rapporte Jodda :

« Les gens récupèrent toujours la cendre sur le *Kitikil A Bui* pour trancher l'affaire des limites de champs, mais il faut demander d'abord l'autorisation au *Bui Kuli*. S'il est d'accord, il va auprès du *laamiido* avec le propriétaire du champ qui veut déposer les cendres. Si le *laamiido* donne son autorisation, le propriétaire doit donner une chèvre et un *zana* au *Bui Kuli*, puis celui-ci va lui chercher un peu de cendres sur le *Kitikil A Bui*. Ensuite le propriétaire va l'enterrer lui-même sur l'endroit palabré, en disant : « mon *kuli*, si cette part m'appartient tue l'autre, sinon tue-moi ». Quand l'un des gars est mort, ce qui signifie qu'il était en tort, sa famille doit payer une amende au *laamiido*. Elle doit aussi payer une amende à la famille du plaignant et lui rendre la parcelle discutée. Ensuite la famille amène un coq au *Bui Kuli*, et celui-ci le tue pour voir si le *kuli* est arrêté, en lisant la position des pattes. S'il n'est pas arrêté, et risque de tuer le reste de la famille, alors on peut encore égorger jusqu'à deux autres coqs, et si à la fin le *kuli* n'est toujours pas arrêté, ça veut dire qu'il a encore besoin de tuer quelqu'un. Alors on attend la mort de quelqu'un d'autre dans la famille, puis on sacrifie à nouveau un coq pour voir si le *kuli* s'est arrêté » (Kaliao, décembre 2008, gzga)

A cause de la dangerosité et de la voracité incontrôlable du *kuli* du *Kitikil A Bui*, il était donc strictement interdit d'y prélever des cendres pour se rendre justice sans l'autorisation du *Bui* lui-même. Si quelqu'un était surpris en train de creuser le grand tas d'ordures, il était ainsi condamné à payer au chef une amende d'environ 8 000 francs cfa, un *zana* ou une chèvre (*Bui Kuli*, Kaliao [mars 2008, gzga]). Jusqu'à récemment bien peu s'y serait de toute façon risqué, puisque tous savaient alors que « le *kuli* va demander si la personne a apporté quelqu'un, et va l'attaquer » (Jodda, Kaliao [mars 2008, gzga]). Seule l'amende payée par l'imprudent au *Bui Marva* pouvait alors arrêter la voracité du *kuli* du *Kitikil A Bui*.

¹ Jidda Kitikil, Kossewa (juin 2010, gzga), *Masl Ay Wulgir*, Kaliao (mars 2008, gzga)

De la même façon que la procédure ordalique faisant intervenir le grand tas d'ordures du chef et son *kuli* pour démasquer et punir les voleurs, les meurtriers et les sorciers, ou comme les pratiques de mise en contact des enfants avec un tas d'ordures domestiques ou des éléments extraits du *Kitikil A Bui*, afin de les placer sous la protection des forces qui les animent, l'usage des cendres prélevées sur les *kitikil sia* ou le grand dépotoir du chef s'inscrit toujours dans le souci de retourner à son avantage des puissances ambivalentes, que leur voracité rend malfaisantes tant qu'elles ne sont pas contrôlées. Il s'agit cette fois de mobiliser la violence du *kuli* inhérent aux cendres soit pour protéger ses biens, soit comme instrument d'une justice personnelle visant à régler à son profit les conflits domestiques ou vicinaux, de même que les affaires de vol ou les querelles foncières. Dans ces derniers cas cependant, celui qui choisit d'avoir recours aux cendres prend un risque, puisque celles-ci semblent conserver une autonomie de jugement qui peut les amener à se retourner contre celui qui a tenté de les instrumentaliser à ses fins, si elles jugent que c'est lui le coupable. On se rapproche alors nettement du jugement ordalique réalisé sur le grand tas d'ordures du chef, également à l'aide de ses cendres, où c'est finalement le maître du *Kitikil A Bui* seul, à savoir le chef, et en dernier instance le *kuli* du grand tas d'ordures lui-même, qui juge de la personne qui sera châtiée. C'est donc toujours celui qui occupe le sommet du pouvoir dans la chefferie Bui Marva qui garde la main sur les forces du grand tas d'ordures, trop puissantes et versatiles pour être domptées par un individu lambda, et qui s'en sert ensuite pour endiguer les puissances néfastes et antisociales du vol, du meurtre ou de la sorcellerie, dont elles partagent une commune nature. De fait, contrairement à tous les autres types de cendres, seules celles issues du grand tas d'ordures n'ont pas besoin d'être activées d'une quelconque façon, par exemple par l'adjonction d'une branche de *kulfaya*, pour faire leur office. Leur *kuli* réagit spontanément au contact de la puissance perturbatrice dont il partage nombre de traits, et les injonctions du *Bui Kuli* ne serviront alors qu'à l'encadrer et le guider pour travailler à la résolution du conflit. Seul le chef sera également capable de l'arrêter si un imprudent venait à solliciter le *kuli* sans son autorisation, au risque d'y perdre la vie, mais aussi de mettre fin à son action mortifère une fois son œuvre effectuée et le coupable tué avant qu'il ne décime toute sa descendance. Et même dans ce dernier cas, le *Bui* et ses *miki kuli* ne pourront faire que des sacrifices pour apaiser la faim du *kuli*, qui choisira seul, en dernière instance, d'arrêter ou pas son œuvre meurtrière.

Reste alors à examiner en détails le type de relations que le *Bui* en personne entretenait avec la grande accumulation de déchets que lui-même, les membres de sa famille, ses notables, ses vassaux et ses sujets avaient tous patiemment contribué à ériger. L'identification, mais aussi les liens véritablement consubstantiels tissés entre le corps du chef et son grand tas d'ordures laissent alors entrevoir un des aspects particuliers de la conception du pouvoir dans ces grandes chefferies du Diamaré, basé sur la domestication du désordre pour lutter contre les forces perturbatrices intérieures et extérieures à la communauté, mais aussi asseoir sa propre domination, et finalement assurer la pérennité du royaume.

3. Un instrument pour « faire vivre longtemps la chefferie »¹

Le chef est COMME le grand tas d'ordures

« Seul le *Bui Kuli* maîtrise le *Kitikil A Bui* » (*Bui Kuli*, Kaliao [mars 2008, gzga]). Le grand tas d'ordures de Kaliao a toujours été identifié par mes différents informateurs guiziga comme l'apanage exclusif du chef Marva², quand bien même il pouvait concéder parfois le recours à ses cendres à ses sujets. Ce contrôle exclusif ne tenait pas seulement à la puissance du chef, qui aurait été obtenue grâce à diverses protections mystiques contre les effets délétères du *kuli* de son *Kitikil*, et lui aurait permis ainsi de le domestiquer pour assurer la fertilité du royaume, le protéger des agressions extérieures et régler les conflits développés en son sein mais plutôt à la construction d'une continuité effective entre la grande accumulation de déchets devant la chefferie, dont les éléments qui y sont enterrés et les esprits des lieux qui y résident, et le corps même du souverain. Le processus d'association de la grandeur du tas d'ordures à l'ancienneté de la chefferie sur le sol et à la richesse de son chef apparaît alors véritablement comme une identification directe du chef lui-même à son grand tas d'ordures³. Cette identification était de fait recherchée et travaillée dans les deux sens : selon l'adage, le chef devait bien être **comme** le grand tas d'ordures, c'est-à-dire faire preuve de patience pour recevoir sans plaintes toutes les « ordures » (plaintes, insultes, trahisons) que ses sujets lui jettent, mais aussi faire preuve d'une pareille « force », afin d'assurer l'équilibre de son royaume en lui apportant prospérité et protection ; mais en retour, la grande accumulation d'immondices érigée patiemment devant la chefferie était aussi continuellement entretenue par ses notables afin de lui conférer les caractéristiques exprimant la puissance du chef et de son royaume, notamment la grandeur. Ceux-ci s'appliquaient, nous l'avons vu, à remonter régulièrement les immondices en haut du tas pour le rendre toujours plus imposant, afin de signaler matériellement l'ancienneté, la richesse et l'étendue des pouvoirs occultes maîtrisés par le chef. Ils allaient en outre jusqu'à imposer aux sujets du royaume diverses conduites de respect vis-à-vis du *Kitikil A Bui* normalement adressées au chef lui-même : « Dans le passé, lorsqu'on arrivait auprès du *Kitikil a Bui*, il fallait se déchausser avant de passer. Si on passait sans se déchausser, les notables déclaraient qu'on était monté sur le chef avec ses chaussures, et ils demandaient alors de payer un *zama* [linceul] au chef » (Jidda Kitikil, Kossewa [juin 2010, gzga])

Le *Bui Kuli* de Kaliao emploie dans le même sens l'image de la femme qui se déchausse devant son époux pour exprimer le type d'attitude empreinte de respect qui devait par le passé être adoptée en présence du grand tas d'ordures du chef (Kaliao, février 2011, gzga)⁴. Ces véritables « techniques du corps » (Mauss 1936) et « de soi » (Foucault 2008), contraignant le sujet face à la grande accumulation d'ordures du chef, étaient aussi particulièrement à l'œuvre dans le cadre de l'ordalie sur le grand tas d'ordures, où les plaignants devaient se présenter nus, habillés d'un seul

¹ Jidda Kitikil, Kossewa [février 2010, gzga]

² Partant toujours de l'hypothèse que celui-ci et le *Bui Kuli* ne formaient jusqu'à la conquête peule qu'une seule et même personne

³ Au sens psychanalytique du terme, comme « un processus psychologique par lequel un sujet assimile un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci » ((Laplanche et Pontalis 1967 : 187, cité par Warnier 2009b: 53)

⁴ Il est de fait toujours attendu aujourd'hui que les visiteurs se déchaussent avant de pénétrer dans la concession d'un chef traditionnel pour se présenter à lui.

pagne de feuilles, et surtout adopter au moment de l'absorption de l'eau mêlée de terre et de cendres prélevées sur le *Kitikil A Bui* une posture humble et craintive qui est empruntée à l'étiquette de la chefferie, pareille en tout point à l'attitude corporelle qui devait être adoptée en présence du chef : agenouillé les mains croisées dans le dos, et le front touchant le sol, manifestant littéralement l'écrasement devant la grandeur et la puissance du chef, ou de son tas d'ordures (Jodda, Kaliao [mars 2008, gzga]). Cette posture n'est pas sans évoquer celle également adoptée devant le chef mofu, voisin des Guiziga Bui Marva :

« Devant le prince la seule attitude possible est celle du respect le plus profond. On doit se présenter devant lui pieds nus, obligation de se déchausser que l'on retrouve identique chez la plupart des souverains et chefs du Nord-Cameroun, chez les chefs peuls en particulier [...]. [Le sujet en visite] reste accroupit devant son prince, les bras repliés autour des genoux, le corps prenant appui sur les deux pieds largement écartés [...]. C'est là la posture de respect, de reconnaissance d'infériorité –devant un supérieur on se replie sur soi, de façon à être le plus petit possible – [...]. Par opposition à ceux qui se tassent à ses pieds et ne peuvent se redresser, le prince est celui qui reste assis. [...] Il faut que le prince soit grand. En se prosternant devant lui, on affirme sa grandeur et on le fait grandir » (Vincent 1991a : 473).

On se trouve bien alors en présence d'une situation d'identification de l'individu représentant le pouvoir à un grand dépotoir composé de ses déchets et de ceux de ses gens, et en retour de ce grand tas d'ordures au chef lui-même, ce pourquoi on se comportera avec lui selon la même conduite emprunte de respect et de crainte qu'avec le *Bui* en personne. On a donc affaire ici à une situation doublement originale, où la personne à la tête de la communauté va à la fois rechercher et revendiquer une identification stricte avec les déchets qu'elle, et ses gens, ont produit, qui sont notamment le signe de sa richesse en hommes et en biens, mais aussi avec le grand tas d'ordures réalisé à partir de la longue accumulation de ces déchets. Celui-ci devient alors un objet à part entière, qui n'est plus seulement une regalia du pouvoir mais apparaît véritablement comme le double de ses détenteurs successifs.

Le grand tas d'ordures EST le chef

Car en plus de la revendication du grand tumulus de déchets comme le sien propre, un symbole ostentatoire de sa puissance et de la grandeur de sa chefferie, le chef guiziga Bui Marva, et dans une certaine mesure le chef zumaya, se situaient aussi dans une relation de continuité physique avec leur grand tas d'ordures. Et si cette continuité entre l'accumulation de déchets au puissant *kuli* et le corps du souverain conférait à ce dernier une sur-puissance, elle constituait aussi l'un de ses points faibles, par lequel il pouvait être attaqué, et son règne mis à bas. A partir du moment où une communauté de substance était recherchée et revendiquée entre le chef et les déchets issus de son corps et de sa concession, une surveillance étroite de ceux-ci, et particulièrement du grand tas d'ordures, devenait alors indispensable. C'est la raison pour laquelle, au-delà de la crainte que les sujets se fassent justice eux-mêmes, que le *kuli* les attaque, ou encore tout simplement qu'ils puissent voir dans la concession du chef depuis le sommet du grand tas d'ordures (*Massa Ay*, Kaliao [février 2008, gzga]), il était strictement interdit de monter sur le *Kitikil A Bui* sous peine d'amende, ce à quoi les vieux notables veillaient scrupuleusement.

Cette incorporation du grand tas d'ordures par le chef guiziga, qui redoublait la relation d'identification qui les liait ostensiblement, se fondait d'abord sur l'idée d'une continuité maintenue entre les substances issues du corps, mais aussi les objets ayant été en contact avec, tels que les vêtements, et l'individu lui-même; et ce malgré la séparation physique et spatiale qui s'opère dans le processus de déchéance, de « démise en objets » des corps. Les ongles, les cheveux, les excréments, ou encore les habits, sortent certes du corps mais aussi de la synthèse corporelle des individus, dans lesquels ils avaient été jusqu'alors englobés et mis en action pour en former autant de « prothèses » (Warnier 1999a: 10). Mais un lien invisible, apparemment irréductible, semble toujours rattacher même à distance les corps à leurs excréments et à certaines de leurs anciennes « prothèses », dans un rapport synecdochique où ces dernières représentent une partie du tout corporel dont elles ont été détachées et éloignées, partie qui contient toute l'essence vitale des individus. Cette continuité irréductible entre l'individu et les déchets issus de son corps et de son foyer explique pourquoi, à côté de la sorcellerie anthropophage des *mijure*, qui s'apparente à la notion de « witchcraft » décrite par E.E. Evans-Pritchard (1972) comme un « phénomène organique et héréditaire », les villageois guiziga Bui Marva craignent aussi jusqu'à aujourd'hui un autre type de sorciers, les *mesla salak* ou *Bui salak*, « chefs des écorces », qui pratiquent une sorcellerie « instrumentale » de type « sorcery » à partir des excréments corporels de leurs victimes : ongles, *zelek*, cheveux, *umas*, sable prélevé à l'endroit d'une empreinte de pied ou de main, vêtements, *bokotcho*, sang menstruel, *zaw*, et dans une moindre mesure urines, *kunay*, et excréments, *zy*. Un individu malveillant souhaitant s'en prendre à quelqu'un n'a ainsi qu'à leur apporter l'un ou l'autre de ces déchets corporels pour qu'ils les « travaillent », puis lui indiquent la marche à suivre pour activer le « mauvais sort » ainsi préparé, qui touchera directement le corps de la victime (Jodda, Kaliao, [décembre 2008, gzga]). Figures classiques de « désorceleurs » (Favret-Saada 1977), marabouts musulmans (Kuczynski 2008) et autres *nganga* du monde bantou (De Rosny 1981, Adler 2004: 15), ils ne font cependant qu'instrumentaliser des forces qu'eux-mêmes ne possèdent pas, et peuvent donc aussi les utiliser pour combattre et guérir le mal, notamment celui causé par la sorcellerie organique *mijure*, ou encore par les esprits des lieux *setene* :

« Pour les déchets humains, ce ne sont pas les *mijure* mais les *Bui salak* qui les utilisent, des gens qui font les remèdes pour nuire. [...] Ensuite le *Bui salak* dit d'enterrer ce remède sur un carrefour, sur le massif ou dans un endroit caché. Le *salak* est payé cher pour faire ça, mais il peut aussi guérir ce genre d'attaque. Les *Bui salak* peuvent guérir et peuvent tuer. Ils peuvent aussi soigner pour les *mijure*, pour les *setene*, ils peuvent faire tout, sauf guérir les accidents ou les maladies comme le paludisme » (Jodda, Kaliao, [décembre 2008, gzga]).

Les villageois guiziga prennent donc un soin tout particulier à dissimuler ou détruire ces différentes excréments afin de les soustraire à l'instrumentalisation malveillante des *mesla salak* : les ongles et les cheveux sont enterrés dans le sol, dissimulés dans les anfractuosités des murs ou des arbres, ou jetés dans les amas rocheux qualifiés de « massifs » qui ponctuent le paysage de piémont des monts Mandara, de même qu'autrefois les tampons en fibre de mil et aujourd'hui les vieilles chutes de tissu imprégnés de sang menstruel (Aïssata, Kossewa [septembre 2010, gzga]). Par le passé, les excréments pouvaient être également déposés dans le massif, tandis que les villageois se rendaient pour uriner dans leur *lu kunay*, une douchière clôturée aménagée à l'arrière de la concession. Aujourd'hui, la plupart de ces déchets corporels sont jetés dans les latrines, *lin bun*, qui se sont développées ces dernières décennies dans les foyers ruraux sous l'impulsion de

l'administration camerounaise en lutte contre la « défécation en plein air »¹. Fait notable, plusieurs de mes interlocuteurs désignent aussi les grands tas d'ordures des chefs de village, *kitikil maddadang sia*, ou celui du chef, *Kitikil A Bui*, comme lieux de dépôt de certaines substances et objets intimes permettant d'éviter une récupération malveillante à des fins sorcières, tout simplement parce que l'accès en est étroitement surveillé par les notables².

Les exemples des précautions prises vis-à-vis du détournement sorcier des substances corporelles et de certains objets intimes émanant des corps et des foyers sont nombreux à travers tout le continent africain (Bourke 1891, Evans-Pritchard 1972, De Rosny 1981, Ndonko 1993, Zoa 1995, Harpet 1998: 167, Baeke 1999, Harpet et Lelin 2001 : 166-170, Bouju et Ouattara 2002 : 123, 132) mais aussi dans le contexte occidental (Favret-Saada 1977). L. de Heusch lui-même dans son introduction à l'édition française de l'ouvrage fondateur de M. Douglas, *De la souillure* (1971), souligne toutes les potentialités que le sorcier peut retirer de l'instrumentalisation de l'ordure, qui le place du côté sombre du désordre et de la transgression : « La magie maléfique baigne en effet dans l'immondice, la souillure et la transgression. [...] Meurtrier et incestueux, le sorcier est métaphoriquement couvert d'ordures. Perçue comme régression totale dans l'en deçà, la sorcellerie est à la fois négation des interdits fondamentaux et invasion de l'ordure » (2001: 17)³.

Ces précautions témoignent d'une incapacité problématique pour les individus à se détacher physiquement de leurs déchets, en dépit du fait qu'ils sont tombés de leurs corps et sortis de leur synthèse corporelle. L'enjeu des précautions entourant ces objets et substances se situe alors, à défaut de pouvoir s'en désincorporer, d'empêcher qu'ils servent de supports à des individus malveillants pour mettre à mal, même à distance, l'intégrité physique de ceux qui les ont émis. Deux solutions se présentent en ce cas : soit rompre au moins l'identification de l'individu avec ses déchets, faire en sorte de les rendre anonymes, soit les détruire ou les dissimuler dans des endroits inaccessibles. En contexte rural, les villageois guiziga des piémonts Mandara semblent avoir fait de longue date ce dernier choix, d'abord en enterrant leurs ongles, cheveux, sang menstruel ou les glissant dans des « cachettes » naturelles comme l'anfractuosité d'un tronc d'arbre, voire en allant les déposer dans les grottes difficiles d'accès des amas rocheux environnants, puis depuis plus récemment en les jetant dans les latrines construites au cœur de la concession, de ce fait strictement contrôlées. Les sujets du commun ont résolu ainsi relativement facilement cette incapacité irréductible à se détacher complètement de ce qui émane de soi et de sa maisonnée.

En revanche, il n'en est pas de même concernant la préservation des excréments corporelles et des objets intimes du chef guiziga Bui Marva. En effet, si plusieurs de mes interlocuteurs avancent qu'il est difficile voire impossible d'attaquer quelqu'un à partir de ses urines ou de ses excréments, qui peuvent donc être déposés dans les massifs avoisinants sans grande inquiétude, il n'en était pas de même pour la personne du *Bui*. Avant la conquête peule, il semble que lui seul, et peut-être ses notables, ait pu disposer à l'intérieur de sa concession d'un *lin bun*, une douchière qui lui servait alors aussi de latrines, tandis que les gens du commun se rendaient toujours à l'extérieur pour se soulager. Ce *lin bun* était couvert en outre d'une toiture « pour qu'on ne voit pas le chef, et pour que ça le protège de la pluie, pour l'honneur. C'était surtout pour empêcher que d'autres le

¹ Les villageois les plus âgés continuent néanmoins à se rendre sur le massif, notamment les officiants du *kuli* qui prémunissent ainsi leurs concessions de deux types de souillures, *dili ngu vo* et *madama*, préjudiciables à leur office

² C'est notamment le cas des cheveux et des ongles, ou encore du sang issu d'une opération de saignée du nez, *mivi lenger*, visant à soulager les céphalées (*Bui Kuli*, Kaliao [mars 2008, gzga] Jidda Kitikil, Kossewa [juin 2010, gzga]).

³ Nous verrons aussi dans les chapitres suivants dans quelle mesure cette angoisse vis-à-vis de l'instrumentalisation des substances corporelles et des objets de l'intime à des fins sorcellaires, et les précautions pour s'en prémunir se développent dans le contexte urbain islamo-peul puis contemporain nord camerounais.

voient se laver avec certains remèdes qui risqueraient de les attaquer » (Jidda, Kaliao [mars 2008, gzga]). Il était en effet conçu comme honteux, *messe*, pour les *bruu madadang*, « grands noms », soit le *Bui* et ses notables, de se laver à l'extérieur de leurs concessions, par exemple dans le fleuve Kaliao tout proche comme la plupart des villageois. Mais il était surtout crucial que le chef ne dépose pas ses excréments et ses urines hors de sa concession, de peur qu'ils ne soient récupérés par l'un de ses parents masculins cherchant à le détrôner pour obtenir la chefferie¹ :

« Si le chef déposait ses excréments dehors, il pouvait être attaqué par ses ennemies, puisqu'il était sans protection. Quand il faisait le tour de son royaume avec son cheval et ses notables, il partait loin seul pour faire ses urines et ses excréments, puis un notable ou un *gaola ay* venait enterrer ça, parce que des *mesla salak*, des devins qui connaissent les écorces, pouvaient récupérer ses excréments et ses urines et l'attaquer, en empêchant son urine ou ses excréments de sortir, ou en le rendant fou, et en le tuant [...] C'était toujours les frères les plus proches² qui faisaient ça, pour récupérer la concession et la chefferie. Ils donnaient ça aux devins, *misi dahas*, pour qu'ils fassent les manipulations. Ceux-ci indiquaient s'il fallait aller voir des *mesla salak*, quel jour, et ce qu'il fallait amener » (Jidda, Kaliao [mars 2008, gzga]).

Par ailleurs, les notables maintenaient aussi le grand tas d'ordures du chef sous haute surveillance dans la mesure où, étant constitué des déchets issus de la concession du chef, même si ses urines et ses excréments n'en faisaient pas partie, il était toujours possible d'en récupérer certains objets intimes pour porter atteinte à son intégrité physique et son pouvoir³.

Les notables de la chefferie craignaient en outre une mise à mal du *kuli* du grand tas d'ordures en y mettant le feu par exemple ou en y déposant certains objets chargés d'une souillure lui étant néfaste, comme le *tokkora* du cadavre d'un âne, ce qui aurait pu affecter par là directement la puissance du *Bui*, patiemment construite selon diverses manipulations matérielles, dont l'incorporation par le détenteur du pouvoir du grand tas d'ordures et des objets *kuli* enterrés en son sein. Le corps du chef était en effet successivement mis en contact, particulièrement au moment de son intronisation, avec certains des éléments enterrés dans le grand tas d'ordures, porteurs d'une « force » spécifique formant tous ensemble le puissant *kuli* du *Kitikil A Bui*. D'abord, au moment de sa réclusion durant son intronisation, le nouveau chef de Marva devait tenir en main « un fer - comme ceux des grelots - contenant de la terre de Marva et des semences », puis une fois sorti, « le Maslay le faisait s'immerger dans une mare appelée Kata Bui qui se trouvait en face de l'actuel bureau de poste, [...] et constituait la mare primordiale près de laquelle on enterrait les chefs [...] » (Sheu Haman, Bui Marva de Meskine, cité par Seignobos 1991b : 81), mare qui était également selon plusieurs de mes interlocuteurs la résidence des esprits *setene* gardiens des lieux⁴. Lors de son intronisation, le nouveau chef se voyait également passer au bras par le *Massa Ay* l'une des regalia de la chefferie prélevée sur le cadavre de l'ancien *Bui* défunt, à savoir un bracelet fait de la queue d'un petit crocodile, *urum*, on le rappelle aussi l'un des *setene* de forme animale venu élire domicile avec la tortue dans le grand tas d'ordures, et garants tous deux de bonnes pluies pour le

¹ Le système de succession fonctionnant, on le rappelle, sur la transmission du pouvoir à un parent mâle du chef parmi ses frères puis ses fils, choisi par le chef lui-même et les notables de la chefferie

² On notera la mention de la parenté proche du chef avec ses attaquants, un trait classique des phénomènes sorcellaires africains anciens, dont « le champ d'action n'est pas l'étranger, le lointain, l'inconnu, et comme tel, l'hostile par « nature », mais un petit cercle de proches, parfois très proches, qu'ils soient parents ou non parents » (Adler 2006: 34)

³ On ne dispose par ailleurs d'aucune donnée concernant le traitement des excréments corporelles et des déchets intimes d'autres souverains africains (Warnier 2009a : 201). Seul A. Adler rapporte que le roi mundang de Léré au Tchad, au sud de la plaine du Diamaré, voyait également ses urines et ses excréments systématiquement recueillis par un esclave, sans préciser pour autant la cause de ces précautions (Adler 1982: 395)

⁴ *Bui Kuli* et Jodda, Kaliao (décembre 2008 et décembre 2009, gzga, Jidda Kitikil, Kossewa (février 2010, gzga).

royaume (*Massa Ay*, Kaliao [décembre 2008, gzga]). Le corps du nouveau souverain était ainsi, par la mise en contact de diverses manières – prise en main, immersion, port d’objets à même la peau – véritablement travaillé pour incorporer un peu de la force, *kuli*, immanente à ces différents éléments – fer, eau *kuli*, peau d’un animal *setene* –. Ce travail du corps du *Bui* paraissait nécessaire pour créer pareille relation de continuité entre lui et son grand tas d’ordures, et lui permettre par là de mettre le *kuli* de la grande accumulation de déchets et certaines des forces qui le composent à son service, par exemple les *setene* y résidant, que lui seul pouvait convoquer, ou qui pouvaient se rendre spontanément dans sa concession pour le prévenir d’un danger menaçant le royaume, comme ce fut le cas à Marva à l’orée de la conquête peule (Haman M., Adia [février 2010, gzga]).

A travers ces différents gestes participant de la « fabrication d’un successeur » (Warnier 2009a : 229), le puissant tas d’ordures devenait ainsi une extension du corps du nouveau *Bui*, de la même façon que ce dernier incorporait une bonne part des différentes forces qu’il renfermait. On ne peut aller cependant jusqu’à dire de l’héritier de la chefferie qu’il était construit, à travers ces manipulations motrices et matérielles, **en** grand tas d’ordures, de la même façon que le nouveau chef des Mankon est façonné **en** « tirelire vitale » des substances ancestrales, **en** « roi-pot » (Warnier 2009a). Mais il est certain qu’une incorporation mutuelle, entre le chef et son grand tas d’ordures, était recherchée, à savoir l’instauration d’une relation synecdochique où chacun contiendrait un peu de l’autre. A partir de ce moment, toute manipulation effectuée sur l’un aurait nécessairement une répercussion sur l’autre, et vice-versa. En témoigne l’exemple de l’inhumation de la tête d’une panthère au sein du tas d’ordures du chef, visant à conférer à ce dernier le *madlap*, la « puissance sauvage » du fauve (*Bui Kuli*, Kaliao [décembre 2008, gzga], Vincent 1999 : 308), quand cette transmission passait chez les Mofu voisins par l’ingestion par le chef des yeux et de la langue de l’animal (Vincent 1991a : 683).

En retour, la grandeur du tas d’ordures du chef tenait véritablement à la prospérité de ce dernier et de ses gens, qu’il s’agisse de ses proches résidant dans sa concession, de ses notables et sujets riverains, ou de ses vassaux et administrés venus des confins de son royaume déposer leurs immondices en signe d’allégeance sur son grand *Kitikil*. Suivant parallèlement la logique de l’identification du chef à son grand tas d’ordures, on pouvait juger de sa puissance et de sa légitimité à dominer le pays à l’aune de la grosseur de son *Kitikil*, comme le souverain Mankon des Grassfields camerounais se devait, en bon « roi-pot », d’afficher « un embonpoint seyant à un monarque qui reçoit et retient en abondance les substances ancestrales » (Warnier 2009a : 15). On atteint finalement l’apothéose de l’incorporation et de l’identification du chef à son grand tas d’ordures chez les Zumaya lorsque le corps du monarque était lui-même, après sa mort, inhumé sous la grande accumulation de déchets au cœur du royaume¹.

Les prémices d’une gouvernementalité de l’ordure

Ce double mécanisme d’identification et d’incorporation des chefs guiziga Bui Marva et zumaya du grand tas d’ordures accumulées devant leur palais constitue un exemple original de processus « de subjectivation politique » via la culture matérielle (Bayart et Warnier 2004). On assiste, dans la prise en main de l’ordure par les détenteurs du pouvoir dans les royaumes guiziga et zumaya dans la plaine du Diamaré entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, à l’émergence d’un type de

¹ *Ardô* Zumaya Lamorde [décembre 2009, flfde], Haman M., Adia [février 2010, gzga]

gouvernementalité spécifique, qu'on pourrait qualifier, suivant encore J.P. Warnier parlant de « gouvernementalité des récipients » à propos de la royauté Mankon (2007a: 109), de gouvernementalité par le déchet ou l'ordure, en ce sens que des « techniques de domination exercées sur les autres » et des « techniques de soi » (Foucault 2008: 134) y furent mises en œuvre sur et par les membres et les élites de ces deux royaumes, à travers la manipulation des substances et objets déchus, notamment leurs accumulations, à des fins d'administration et de contrôle. Les chefs guiziga Bui Marva et zumaya exprimaient et imposaient à la fois leur domination par la constitution d'un grand tas d'ordures devant leur concession, mais aussi aux frontières de leur royaume, comme symboles et sources du pouvoir dont ils avaient seuls l'apanage. Ils usaient en outre de techniques de domination sur leurs vassaux et leurs administrés en leur imposant de se « démettre » de leurs déchets domestiques pour venir régulièrement augmenter la taille de leurs grands tas d'ordures en les y déposant, ou encore de leur offrir par exemple la tête de toute panthère capturée sur le territoire de la chefferie pour l'inhumer dans le grand *Kitikil*, et pour le chef zumaya et ses forgerons, de venir y déposer les déchets de leur travail du fer. La grande accumulation de déchets pouvait même devenir entre leurs mains un outil de justice, mais aussi de coercition potentielle, lorsqu'ils en domptaient son *kuli* versatile et vorace pour juger par ordalie le vol, le meurtre ou la sorcellerie. Ils gardaient à nouveau la manipulation exclusive de cet instrument puissant, bien qu'ils aient accepté parfois d'en concéder l'usage, via ses cendres, et toujours sous leur stricte surveillance, à certains de leurs sujets souhaitant se faire justice.

Cette gouvernementalité par l'ordure s'exprimait en outre dans les « techniques de soi » (Foucault 1982) que chaque sujet des chefferies guiziga et zumaya exerçait sur lui-même dans la gestion des déchets émanant de son corps et de son foyer, que ce soit dans l'adoption d'attitudes de respect à l'égard du grand tas d'ordures du chef, du dépôt régulier de ses déchets sur celui-ci, quelle que soit la distance à parcourir, ou encore de la gestion stricte de ses humeurs corporelles (non seulement pour empêcher leur récupération par les *Bui salak*, mais aussi pour éviter de les déposer dans les endroits inadéquats, comme les champs privatifs ou les lieux *kuli* et les demeures de leurs officiants). A cette époque, sous ce régime politique et dans ce contexte rural, « ces techniques de soi » paraissaient toutefois bien moins contraignantes qu'elles ne le seront par la suite dans le cadre des villes islamo-peules fondées au début du XIXe siècle. Il y avait aussi une variation d'intensité selon les individus dans la force avec laquelle s'appliquaient ces « modes d'action que l'individu exerce sur lui-même » concernant la gestion de l'ordure. De fait, celui qui semblait le plus fortement assujéti à cette « gouvernementalité subjectifiante » (Warnier 2009c: 418) du déchet était le souverain lui-même, notamment à travers le processus d'identification et d'incorporation avec son grand tas d'ordures qui visait à asseoir son pouvoir. Tandis que les substances et objets émanant de son corps et de sa demeure se voyaient assignés une destination beaucoup plus stricte, que ce soit pour alimenter son grand tas d'ordures, ou dans le cas de ses excréations pour être soustraites à la malveillance de ses affins prétendants à la chefferie, le corps du chef lui-même était soumis, notamment au moment de son intronisation, à toutes une série de conduites motrices et matérielles visant à établir une continuité physique étroite et pérenne avec les différents composants rassemblés dans les entrailles de son grand tas d'ordures. Le *Bui* était ainsi « subjectivé » comme chef en lien avec la grande accumulation de déchets érigée devant sa concession. En retour, devenu à la fois extension de lui-même, emblème et support de son pouvoir, le grand tas d'ordures le servait alors autant qu'il l'exposait aux attaques de ses rivaux.

Cette gouvernementalité par l'ordure, initiée au XVIe siècle, a ceci de très particulier qu'elle paraît s'être construite sur l'exposition et la manipulation ostentatoire de substances et d'objets qui, par le processus de déchéance qu'ils ont subi, ont été un temps ex-corporés, sortis de la synthèse

corporelle des individus qui les ont émis, à l'exclusion des déchets corporels avec lesquels on ne peut en revanche rompre complètement physiquement. On assiste alors à une dynamique originale de ré-incorporation par les chefs des déchets de toute la communauté, cette fois accumulés en grand tas près de leurs demeures. Parallèlement, tandis qu'on cherchait à détruire ou dissimuler les excréments corporels, à commencer par celles des détenteurs du pouvoir, pour éviter toute récupération malveillante, on « fabriquait » aussi ces derniers dans une relation d'identification avec leurs grands tas d'ordures *kuli* au cœur de leurs royaumes. C'est en ce sens un processus original de réemploi des déchets, symbolique tout autant qu'effectif, qui plus est sans changer radicalement leur état, hormis par leur rassemblement en grand tas, et l'adjonction d'autres éléments chargés de forces spécifiques. La célèbre assertion de M. Douglas avançant que « le déchet, c'est quelque chose qui n'est pas à sa place » (2001: 55) paraît alors pouvoir être nuancée, dans la mesure où l'on se trouve ici face à une situation où le pouvoir a su faire une véritable place au déchet, tout en le conservant comme tel, à la fois au cœur et aux frontières des royaumes guiziga et zumaya, et dans leurs modes de gouvernement.

Un tas d'ordures « sacré » pour un roi-sorcier

Cette dernière remarque conduit finalement à s'interroger sur l'objectif du recours à cette gouvernementalité de l'ordure dans les systèmes de pouvoir guiziga et zumaya. M. Douglas nous offre à nouveau une piste de réflexion, lorsqu'elle constate que :

« Qui dit ordre dit restriction, sélection des matériaux disponibles, utilisation d'un ensemble limité parmi toutes les relations possibles. Inversement, le désordre est, par implication, illimité ; il n'exprime aucun agencement, mais il est capable d'en créer à l'infini. C'est pourquoi, tout en aspirant à créer l'ordre, nous ne condamnons pas purement et simplement le désordre. Nous admettons que celui-ci détruit les agencements existants ; mais qu'il est doué aussi de potentialités. Le désordre est donc symbole de danger et de pouvoir » (2001 : 111).

On ne peut prendre plus littéralement cette proposition qu'en considérant comment les chefs des royaumes guiziga et zumaya ont tenté d'instrumentaliser le désordre au sens propre, à savoir les déchets issus de leur communauté et conçus justement lorsqu'ils sont accumulés de longue date en grand tas, comme émetteurs d'une certaine puissance sauvage, ambivalente et versatile. Ceux-ci ont en outre développé encore cette « force » dégagée par l'ordure en y adjoignant toute une série d'objets eux-mêmes chargés de pareilles énergies ambiguës, pour les y concentrer ensemble en un puissant *kuli*, le plus puissant de tous ceux inscrits dans le territoire du royaume. Les différentes opérations matérielles et motrices travaillant le corps du chef pour lui permettre de s'identifier et d'incorporer son grand tas d'ordures, de la même façon que celui-ci contiendra désormais une partie du chef et le représentera, visaient alors aussi à permettre au détenteur du pouvoir sur la communauté de pouvoir maîtriser les forces inhérentes au désordre qu'est l'ordure, afin de les mettre au service du royaume, mais aussi de sa propre domination. On ne peut lire autrement la mainmise du *Bui* Guiziga sur le grand tas d'ordures comme instrument de justice, dont il était le seul à se faire obéir dans le cadre de l'ordalie par les cendres, ou encore de la relation privilégiée qu'il entretenait avec les *setene* résidant dans son *Kitikil A Bui*, entités versatiles et susceptibles qui n'acceptaient que ses sollicitations et le protégeaient spontanément, quand ils pouvaient attaquer sans vergogne toute vie passée à leur portée.

La manipulation exclusive et légitime par les chefs guiziga et zumaya de ces instruments puissants et dangereux qu'étaient les grands tas d'ordures n'est pas alors sans évoquer la figure paradoxale du « roi-sorcier », décrite par A. Adler (2004, 2006) à partir de plusieurs exemples africains :

« Que le roi soit non sorcier, antisorcier ou sorcier, il n'en reste pas moins que, face à cette force invisible de nature spécifique qu'est la sorcellerie (mais une force qui n'est pas nécessairement, tant s'en faut, isolée des autres forces avec lesquelles elle peut se combiner : par exemple, celle des génies de brousse ou d'esprits divers, y compris les esprits ancestraux), la société est contrainte de recourir pour la contrer, la contenir ou, si possible, l'anéantir, à une force d'égale puissance sinon de même nature, conformément à la règle qui veut que l'on combatte le mal par le mal. C'est ce qui explique que dans certaines sociétés, à côté de personnages qu'on peut qualifier de contre-sorciers professionnels [...], le roi ou le chef, en vertu du statut qui est le sien et afin d'exercer efficacement sa fonction, soit lui-même pourvu d'une telle force » (2006 : 128)

Le rapprochement entre cette « figure de l'impossible » (Adler 2006 : 20) qu'est le roi-sorcier et les chefs des royaumes guiziga et zumaya domestiquant le *kuli* vorace de leurs grands tas d'ordures pour la protection et la prospérité du royaume, mais aussi le maintien de leur propre domination, apparaît particulièrement légitime à l'aune de l'ordalie du *Kitikil A Bui* de Kaliao. Rappelons que celle-ci s'adressait particulièrement aux sorciers anthropophages *mijure*, au mal inscrit dans leurs entrailles, en ce sens que l'absorption de la terre et des cendres prélevées sur le grand tas d'ordures, mais aussi le contact avec le fer de houe et le crâne de varioleux enterrés en son sein, vont introduire dans le corps des accusés une « force » de même nature que la sorcellerie elle-même. C'est bien d'un trop plein de cette « force », déjà présente dans le corps du sorcier, que celui-ci mourra. Cette hypothèse est confortée, nous l'avons vu, par l'usage agressif qui peut aussi être fait par les villageois guiziga des cendres du grand tas d'ordures, sans même avoir à les activer, simplement en les déposant par exemple devant la porte de leur ennemi. Le *kuli* du *Kitikil A Bui* semble bien alors relever du désordre et de la destruction, situé dans « une dimension présociale », tout comme l'est selon A. Adler la sorcellerie, dans la mesure où « elle s'attaque aux briques avec lesquelles l'édifice de la société est construit » (2004 : 12). Combattant le mal par le mal, le chef s'armait donc de cette « force » morbide pour combattre un fléau de même nature, la sorcellerie, désordre social qui menace le cœur même de la communauté. Par l'incorporation qu'il subissait tout au long de son intronisation de la « force » contenue dans son grand tas d'ordures, il finissait même par se retrouver ainsi pareil au *mijure*, dont le principe sorcier est ancré dans les entrailles, principe que le chef a quant à lui véritablement incorporé via différents procédés de mise en contact avec les éléments qui composaient le grand tas d'ordures. Cette étape d'incorporation de la « force » malfaisante empruntée au sorcier est au demeurant commune à nombre de systèmes de « fabrication » de spécialistes anti-sorciers, dont certains souverains¹, et repose sur l'idée qu'« il y a plus de puissance du côté (Frazer 1935) du mal et que c'est en arrachant de lui un peu de la puissance qui lui appartient d'abord que les hommes peuvent s'en défendre et agir en sorte que la vie sociale soit vivable » (Adler 2006 : 179).

Circularité et ambivalence donc des relations entre pouvoir et sorcellerie, qui véhicule de ce fait une vision de la détention et l'exercice de l'autorité totalement dénuée de manichéisme (Adler

¹ Par exemple chez les Nyakyusa du Malawi (Wilson 1959, cité par Adler 2006 : 179)

2006 : 179)¹. Il en est manifestement de même du *kuili* du grand tas d'ordures du chef, surpuissant et parfaitement ambivalent, pouvant aussi bien apporter la mort qu'assurer la vie, et devenir entre les mains du pouvoir instrument de destruction, néanmoins canalisé dans son usage pour la protection et la prospérité du royaume, de son souverain et de ses gens.

De là, il ne reste qu'un pas à franchir pour considérer le chef zumaya et guiziga, ainsi armé d'un instrument aussi puissant que leur grand tas d'ordures, comme un « personnage capable d'agir sur le cours de la nature comme d'agir contre les sorciers, pour le plus grand bien de ses sujets ; mais, en même temps, capable d'agir aussi contre eux en vue de son intérêt propre ; [...] capable d'agir pour sa plus grande gloire, en montrant sa puissance – ou plutôt, en faisant étalage avec arrogance – dans ce qu'elle a d'arbitraire et ce qu'elle peut avoir de plus cruel » (Adler 2006 : 143), en un mot un « roi-sorcier ». Mais les chefs tchadiques du Diamaré apparaissent aussi de ce fait même, par les pouvoirs qu'ils ont incorporés à travers leur grand tas d'ordures, comme des « rois-sacrés », figures classiques de l'anthropologie politique africaniste dont le corps, par la puissance qui en émane, sert véritablement de pivot à l'harmonie et à l'équilibre du royaume (Frazer 1935 par exemple, Seligman 1934, De Heusch 1987). Certaines attitudes prescrites à l'égard du *Bui* guiziga en témoignent, comme par exemple le soin tout particulier accordé au traitement de ses excréments, pratiques qui, selon J.P. Warnier à propos de pareil phénomène dans le royaume mankon, « ne manquent pas de logique. Dans une approche du pouvoir que je qualifierai de « matérialiste », tout ce qu'absorbe et restitue le corps du roi possède une pertinence au regard des technologies de soi et des autres » (2009a : 201). Cette même approche « matérialiste » semble aussi caractériser l'idéologie et le fonctionnement du pouvoir dans les royaumes guiziga et zumaya, tels qu'ils se basaient sur la manipulation et l'instrumentalisation des déchets de leurs chefs et de leurs sujets. Elle permet surtout d'opérer une translation tout à fait originale, par rapport aux exemples classiques des royautés sacrées africaines, du corps du souverain à la grande accumulation de déchets érigée devant sa concession. En effet, c'est alors le grand tas d'ordures, en connexion directe avec le chef parce qu'il était constitué des objets et substances déçus de sa concession et de celles de tous ses sujets, mais aussi parce que ce dernier avait incorporé la plupart des éléments puissants qui le composaient, qui se retrouvait au centre de l'équilibre social et cosmologique du royaume comme « centre vital de la nation et symbole de son unité » (Adler 2006 : 141), et non plus le corps du chef. C'est sur lui que reposait la prospérité et la fertilité du royaume, par les pluies qu'apportaient les *setene* tortue et caïman installés en son sein, et celle de ses sujets, notamment ceux qui ne pouvaient avoir d'enfants ou ne pouvaient les maintenir en vie après leur naissance, et qui sacrifiaient au *kuili* du grand tas d'ordures pour profiter de sa protection et/ou de sa force génésique. Il était également le garant de la sécurité et de la pérennité de la communauté, que ce soit contre les agressions extérieures, comme les conquérants ennemis que les *setene* repoussaient, ou contre le désordre et les conflits internes, telle que la sorcellerie combattue à armes égales par le chef à l'aide du puissant *kuili* de son grand tas d'ordures. C'est enfin pourquoi il était sans cesse surveillé et protégé par le chef et sa cour contre toutes les agressions qui l'auraient mis à mal (y creuser, y mettre le feu, y déposer les souillures *madama* ou *tokkora*), et notamment aurait blessé son *kuili*, ce qui n'aurait pas manqué de mettre en péril le *Bui*, mais aussi l'ensemble du royaume.

¹ Également constatées ailleurs au Cameroun, par exemple à propos de la caractérisation du principe sorcier *emu* chez les Beti comme n'ayant « ni dos ni ventre », expression de sa neutralité, qui n'enlève néanmoins rien à sa formidable puissance : « La puissance de cette substance [...] est toujours une surpuissance et, à ce titre, douée d'une capacité de destruction que les Beti eux-mêmes n'hésitent pas aujourd'hui à comparer à celle de l'atome. Ils savent tout comme nous que l'on peut bien prêcher pour l'atome pacifique, que des exemples d'une telle utilisation existent, mais que cela même n'a rien de très rassurant à plus ou moins long terme » (Adler 2006: 181, Mallart Guimera 1981, Geschiere 1995)

Pour toutes ces raisons, on peut considérer le grand tas d'ordures non plus seulement comme représentant le chef (« le grand tas d'ordures du chef »), mais comme matérialisant la chefferie et sa puissance dans son ensemble (« le grand tas d'ordures de la chefferie »). L'imposante accumulation de déchets au cœur du royaume apparaît alors comme le véritable dépositaire du pouvoir et son médiateur entre les corps mortels des souverains successifs (Kantorowicz 1989), parce que servant à transmettre de l'un à l'autre, notamment lors de l'intronisation, la puissance et l'essence de la royauté qui en feront des détenteurs légitimes de l'autorité, le temps de leur règne¹. Laissons finalement la parole au vieux Jidda Kitikil, qui résume en quelques mots le caractère « sacré », à la façon du souverain, du grand tas d'ordures de la chefferie :

« Lorsque le *Kitikil* grandit, le royaume devient aussi très large et grand. Mais si le *Kitikil* ne grandit pas, le royaume ne monte pas. Le *Kitikil a Bui* est un instrument pour faire vivre longtemps la chefferie. [...] Si le *Kitikil* est détruit, les habitants ne viendront plus déposer leurs saletés dessus, et la chefferie ne durera pas longtemps, elle appartiendra à une autre personne. Car les *setene* partiront, et alors la chefferie n'aura plus de puissance. Un autre alors prendra cette chefferie [elle sera défaite par un autre royaume] » (Kossewa, février 2010, gzga).

Les conquérants peuls l'avaient bien compris, eux qui n'eurent de cesse dès la chute des royaumes zumaya et guiziga Bui Marva et la prise de leurs capitales, Zumaya Lamoorde et Marva au tournant du XIXe siècle, de détruire la « force » inhérente aux grands tas d'ordures des chefs, tout en se réappropriant, cette fois dans le secret de leurs concessions, les anciennes pratiques locales d'instrumentalisation de l'ordure, qu'ils faisaient pourtant mine de combattre ardemment.

¹ On peut aussi formuler l'hypothèse selon laquelle le rôle central du grand tas d'ordures comme dépositaire du pouvoir explique pourquoi on ne rencontrait pas, dans ces deux systèmes de royauté sacrée, de mise à mort rituelle du souverain lorsque ses forces déclinaient : le grand tas d'ordures étant considéré comme le réceptacle et le pivot atemporel de l'harmonie et la puissance du royaume, celles-ci n'étaient pas remises en cause par le déclin physique du chef souverain, et ne nécessitaient donc pas, pour être préservées, son élimination (Seligman 1934) ou le détournement par un bouc émissaire comme dans d'autres contextes africains (par exemple chez les Rukuba Muller 1980).

Méthodologie corpus 2

Les données concernant la conquête peule dans le Diamaré et la vallée de la Bénoué, la fondation des cités-états de Maroua et Garoua, et enfin l'introduction d'un nouveau régime pour penser et gérer les déchets corporels et domestiques déterminé par l'Islam et le code de conduite peul, ont pu être collectées auprès des citadins des deux villes, et dans les villages du Diamaré abritant d'anciens grands tas d'ordures des chefs. Dans ces derniers, j'ai pu aussi bien avoir accès à la « vision des vaincus » (Watchel 1971) de la part des descendants, essentiellement guiziga Bui Marva, des chefferies tchadiques défaites par les conquérants fulbe, que recueillir celle des vainqueurs, à savoir les descendants de ces conquérants peuls, aujourd'hui à la tête des villages d'Ouro Jiddere et Kongola-Jiddeo, autrefois compris dans les royaumes guiziga et zumaya, et de Zumaya Laamorde, ancienne capitale du royaume zumaya. Il me fut ensuite possible de comparer et de recouper ces deux versions pour tenter de cerner l'impact de la conquête peule sur la gouvernementalité et la subjectivation par les déchets dans la région, mais aussi dans les jeunes cités de Maroua et de Garoua.

Dans ces dernières, j'ai pu également m'entretenir avec les citadins (chefs de famille surtout, mais aussi ménagères d'âge avancé) descendants des premières grandes familles peules et/ou musulmanes (kanuri, hausa, arabe showa), dont les chefs de certains quartiers historiques des centre-villes (Kollere et Fulbere 1 à Garoua, Gaada Mahol 6 et Kakatare à Maroua) et plusieurs notables entourant les *laami*be de chaque ville (notamment le *Jeka*, chef du foncier, à Garoua, et le vieux *Sarkin Faada*, chef de la cour, ainsi que le *laami*do lui-même à Maroua). Il me fut enfin possible d'avoir accès au versant ésotérique de ce nouveau régime de subjectivation par l'ordure ayant émergé durant la période de fondation et d'administration peule et musulmane des deux villes, en m'entretenant longuement avec plusieurs spécialistes religieux, théologiens, maîtres d'école coranique et marabouts. Tous ces échanges, répétés et à chaque fois de longue durée, furent réalisés en français ou en fulfulde, avec l'aide à Garoua d'Ahmadou Cherif, jeune homme kanuri résidant à Kollere, et à Maroua de Dahirou Babbaoua, père de famille peul et fils de chef de quartier à Gada Mahol, et de Boubakary Abdulaye, également père de famille peul, tous deux formés à l'interprétariat et à l'enquête ethnographique et linguistique.

A nouveau, la littérature existante sur le monde peul, l'histoire de l'empire d'Adamawa et des lamidats de Garoua et Maroua ont pu venir compléter ce corpus et permettre de le recontextualiser, dans le cadre de l'administration fulbe des deux villes durant le XIXe siècle.

CHAPITRE III

LA DISSIMULATION DE L'ORDURE COMME SIGNE DE SUPERIORITE

Pullo, pulaaku muudum habbata dum ; bahimeena boo, raande habbata nga daande
« Le Peul, c'est le *pulaaku* qui l'assujettit ; le bétail, quant à lui, c'est la corde
qui lui assujettit le cou »

Proverbe fulbe (Tourneux 2007 : 421)

La conquête peule bouleversa en profondeur l'organisation géo-politique, mais aussi sociale, religieuse ou encore économique du nord du Cameroun. De grands royaumes tombèrent, tels que celui des Guiziga Bui-Marva et des Zumaya, ou reculèrent, comme le Wandala, sous la poussée de la cavalerie peule, et d'immenses territoires furent annexés dans ce qui devint rapidement une province du vaste empire du Sokoto¹, celle de l'Adamawa², qui recouvrit jusqu'au XXe siècle tout le nord du Cameroun, depuis la plaine du Diamaré jusqu'à la falaise de Ngaoundéré. Les différents lamidats³ fulbe qui y furent rattachés, avant de s'en émanciper progressivement dans le courant du XIXe siècle, imposèrent localement un mode de gouvernement extrêmement hiérarchisé, avec l'Islam et le *pulaaku*, code de conduite peul, pour idéologies, et l'esclavage comme mode de reproduction économique. Système de type étatique complexe, dominé par les différences de rang et de statut, l'organisation socio-politique peule distinguait et hiérarchisait les hommes libres, *rimbe*, les affranchis, *riimaybe*⁴, et les captifs, *maccube*, descendants d'autochtones soumis ou d'esclaves achetés et importés parfois de très loin (Boutrais 1984 : 256), les familles « nobles », *yeriima'en* (fils de chefs) et *hoohobbe* (notables), les lettrés religieux, *moodibbe*⁵ et *mallum'en*⁶, « aristocratie du savoir », et les gens du commun et les indigents, *talaka'en*. Parallèlement, elle

¹ Fondé au début du XIXe siècle, il s'étend en quelques années à tous les Etats hausa jusqu'à la moyenne Bénoué et la limite du pays yoruba, mais aussi vers le pays djerma à l'ouest et le vieux Bornou à l'est (Seignobos 2004 : 54)

² D'après le nom de Modibo Adama qui l'organise et l'administre à partir de Yola, au nom du *seehu* de Sokoto (Seignobos 2004 : 46)

³ Dérivé du fulfulde francisé « lamido », chef peul (sing. *laamiido*, pl. *laamiibe*), sur le modèle de « sultanat » (Seignobos et Tourneux 2002 : 165)

⁴ Sing. *diimajo*, provenant probablement de l'arabe *dimmi* « non-musulman libre vivant en pays musulman » (Seignobos et Tourneux 2002 : 90)

⁵ Sing. *moodibbo*, docteur en sciences coraniques : « Si on peut choisir de devenir « malloum » après la cérémonie du *do'ordu*, qui marque la fin des études coraniques, et couronne l'achèvement de la lecture et de l'écriture du Coran, il n'en va pas de même pour devenir modibo. R. Santerre (1982, p. 339) explique que « [le titre] de *moodibbo* est moins automatique [que celui de *mallum*] : la communauté ne l'accorde que progressivement à ses maîtres les plus vénérables, sur la foi de leur savoir, de leur piété, leur tradition familiale et leur réputation de sagesse, que dénotent la qualité et le nombre de leurs élèves ». Aucun *lamido* ni cénacle de *modibe* ne peuvent décerner ce titre. C'est uniquement le rayonnement de son enseignement, l'écho de ses avis en matières religieuses et juridiques, qui font que l'on commence à saluer un « malloum » du titre de « modibo » (Seignobos et Tourneux 2002 : 196)

⁶ Le *mallum*, de l'arabe *mu'allim*, « professeur », enseigne à domicile les rudiments du Coran, après en avoir lui-même terminé toute la lecture et l'écriture, à de jeunes élèves qui lui ont été confiés par leurs parents (Seignobos et Tourneux 2002 : 178)

distinguait et hiérarchisait également les Fulbe des autres groupes musulmans, Kanuri, Hausa et Arabes showa, regroupés à Garoua sous l'appellation de *kamnBari'en*¹, des « foubéisés », autochtones convertis de plus ou moins longue date, souvent d'origine servile (Seignobos 2004 :56), et enfin des *keirdi*, autochtones païens de groupes divers rassemblés sous ce même qualificatif dépréciatif². S'ajoutaient enfin à ces deux premières échelles de statut et de valeur des individus d'autres critères de distinction, à côté de l'âge et du genre (Boutrais 1984 :257), comme la résidence qui permettait de distinguer et de poser comme supérieurs les Peuls citadins, *Fulbe birni*, aux Peuls ruraux, *Fulbe ladde*, et aux pasteurs nomades, *mbororo* (Boutrais 1984 : 260).

Ce sont pourtant ces derniers qui furent à l'origine de la création des grandes villes dans cette région du Cameroun (Boutrais 1984 : 259-260). Inspirés du mode de vie urbain des cités du Macina et du Bornou dans lesquelles ils avaient séjourné, les conquérants fulbe ne tardèrent pas à se sédentariser. Tandis que ceux qui restaient attachés à leurs troupeaux s'installaient en petits villages où ils s'adonnaient de plus en plus aux travaux agricoles, les élites guerrières et religieuses se regroupèrent autour de leurs chefs, *laamiibe*³, dans des centres de pouvoir qui devinrent rapidement de véritables villes, comme Yola, Binder, Maroua, ou plus tardivement Garoua. Celles-ci se constituèrent aussi rapidement en pôles commerciaux d'importance, en attirant très tôt des artisans et des commerçants hausa et bornouans (kanuri), qui participèrent du développement urbain au nord du Cameroun en animant une industrie artisanale prospère du cuir, du tissage, de la teinturerie ou encore de la forge, et de grands marchés où s'échangeaient poissons séchés, bétail, grains, noix de kola, étoffes, armes ou encore outils agricoles, mais aussi esclaves, butin des nombreuses razzias menées par les royaumes fulbe, bornouans et hausa, sur les populations « païennes » locales.

Dans le cadre de ces jeunes cités peules de l'Adamawa se développa aussi un nouveau « savoir-habiter » urbain, aujourd'hui encore résolument revendiqué par les élites islamo-peules⁴ citadines comme une marque d'identité et de supériorité de leur groupe d'appartenance, mais aussi

L'installation des populations peules dans le nord du Cameroun

Les éleveurs nomades fulbe, dont certains étaient présents au bord du lac Tchad depuis le VIII^e siècle (Seignobos 2004 : 52), furent affublés par les sujets sédentaires et citadins des empires du Bornou puis du Mandara, qu'ils traversèrent depuis le nord-ouest à la suite de leurs troupeaux à partir du XV^e siècle, du sobriquet péjoratif de *badamay*, « broussards », « pasteurs sauvages » (Eldridge 1979 : 163). Venus de plus en plus nombreux de l'empire du Macina, au Mali, ils formèrent durant les XV^e, XVI^e et XVII^e siècles des colonies importantes dans les Etats hausa et l'empire du Bornou, avant de pénétrer en masse à partir du XVIII^e siècle la zone soudanienne au sud du lac Tchad, menés notamment par les clans Baamle et de leurs *riimaybe*, esclaves affranchis, venus en éclaireurs trouver des pâturages et établir le contact avec les populations autochtones: depuis la plaine du Diamaré, en passant par la vallée de la Bénoué, pour aboutir au XIX^e siècle sur le plateau de l'Adamaoua (Seignobos 2004 : 5). D'abord paisibles pasteurs « païens », les Fulbe devinrent pourtant au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle de véritables lettrés-guerriers musulmans, cavaliers conquérants qui fondirent dans la région plusieurs petits fiefs, des lamidats. Ils se fédérèrent enfin au début du XIX^e siècle autour du *Jihad* mené par le *seebu*, cheik, Usmanu Bi-Foodye, plus connu sous le nom d'Usman Dan Fodio, sous la double bannière du jeune empire du Sokoto et de la religion du Prophète.

¹ Désigne à la base « ceux qui parlent à tort et à travers et se mêlent de ce qui ne les regardent pas » (Noye 1989 : 201)

² De l'arabe *qird*, « singe », désignation fulbe péjorative pour les non-musulmans, a fortiori autochtones (Seignobos 2004 : 169)

³ Sing. *laamiido*, « sultan », issu du titre de *laamido juulbe*, « commandeur des croyants », réservé jusque dans la seconde partie du XIX^e siècle au *seebu* de Sokoto, avant que les chefs peuls à la tête des principautés les plus puissantes de l'Adamawa ne s'arrogent également ce titre

⁴ J'emploierai à l'avenir fréquemment ce terme pour désigner ensemble les populations peules et les groupes kanuri, hausa et arabes showa, mais aussi les « foubéisés » plus récents, associés non seulement dans l'adhésion à l'Islam, mais aussi dans l'usage dominant du fulfulde et dans un certain nombre de traits culturels et sociaux communs.

de leur rang supérieur au sein de celui-ci (par rapport aux Peuls ruraux et/ou pasteurs semi-nomades). Cette nouvelle urbanité revendiquée par les élites peules se fondait d'une part sur les prescriptions de l'orthodoxie musulmane¹ discutées et enseignées par les *mallum'en*, maîtres d'écoles coraniques, et les *moodibbe*, théologiens, doublées par les préconisations d'un ésotérisme musulman vraisemblablement très influencé par les confréries sufi, *nirdi*. Elle fût d'autre part largement déterminée (et c'est ce qui fait son originalité) par le code de conduite peul, *pulaaku*. Celui-ci est aujourd'hui toujours fortement mobilisé par mes interlocuteurs citadins contemporains islamo-peuls pour caractériser les modes de comportement et tous les gestes passés du quotidien, aussi bien dans la sphère domestique que dans le domaine public, des plus intimes aux activités publiques sociales, économiques ou encore religieuses. Cet « habitus » (Bourdieu 1980: 88-89) peul et musulman citadin fut ainsi de longue date à la fois pensé, théorisé et revendiqué par les élites islamo-peules, et intériorisé et incorporé par leurs membres. Ceci leur permet à ceux-ci d'en faire aujourd'hui une grille de lecture de la grandeur passée de leurs villes, et un argument et un instrument puissant de distinction et de discrimination, et par là de domination, vis-à-vis non seulement des ruraux, mais aussi des citadins non peuls et non musulmans.

Le nouveau pouvoir fulbe semble ainsi avoir su tirer profit, dès la fondation des villes, de cette nouvelle éthique citadine pour contrôler les populations tout en maintenant la hiérarchisation stricte qui les distinguait. La force de ce nouveau mode d'organisation socio-politique au nord du Cameroun reposait sur le fait qu'il s'adressait particulièrement au corps, à ses attitudes et à ses besoins, notamment à travers la manipulation des sécrétions corporelles, mais aussi des déchets domestiques. La propreté des corps et des espaces de vie joua dans ce cadre un rôle fondamental comme marqueur du contrôle drastique que tout Peul citadin de haut rang se devait d'appliquer strictement à son foyer, à sa rue, mais aussi à sa propre personne. Les « techniques de soi » mises en œuvre par tout un chacun sur lui-même, mais aussi sur les autres citadins, dans le domaine de la propreté, de la mise en ordre, et par là de la gestion des déchets, prirent de là une importance fondamentale dans le maintien de la hiérarchie en place. Le pouvoir peul imposa des façons de penser et de faire qui furent profondément incorporées par certains individus, composant les élites islamo-peules, tout en étant posées comme difficiles voire impossibles à suivre par d'autres, comme ceux dits « *kiridi* » et les serviles, ce qui légitimait alors leur infériorité, et donc leur domination et leur exploitation.

Dans le sillage des prémices d'un premier régime de « gouvernementalité » par l'ordure instauré par les royaumes tchadiques du XVIe au XVIIIe siècle dans la plaine du Diamaré, le pouvoir islamo-peul impose donc à son tour à partir du XIXe siècle dans les jeunes cités de Maroua et Garoua de nouvelles façons de concevoir et de gérer les objets et substances déchus des corps et des foyers, définies cette fois non seulement dans le cadre d'un registre religieux, mais aussi sous l'angle du savoir-vivre urbain et d'une norme sociale, une « étiquette » peule et musulmane particulièrement stricte. Nouvelle couche sur le millefeuille de représentations et de gestes définissant aujourd'hui les modes de gestion des déchets à Garoua et Maroua, ce deuxième régime garde une prégnance toute particulière tout au long du XIXe et du XXe siècles dans certains milieux citadins, notamment chez les élites islamo-peules les plus conservatrices, en définissant largement les rapports de ces dernières avec les autres constituantes de la population urbaine, à savoir les citadins non peuls et non musulmans, chrétiens ou adeptes des cultes locaux. Les récits recueillis auprès de citadins islamo-peuls, pour la plupart âgés et membres des élites politiques et religieuses,

¹ De tradition berbère, face à l'Islam « arabe » pratiqué au Baguirmi et au Wandala

sont à ce titre autant d'expressions d'une certaine idéologie intemporelle du pouvoir citadin peul, sur soi et sur les autres, où la propreté et le contrôle de l'ordure jouent un rôle central.

1. L'instauration d'un nouvel ordre peul au nord du Cameroun

La chute de la Marva guiziga, et la fuite à Kaliao de la chefferie Bui Marva

La plupart des récits que nous avons pu recueillir, mon assistant Maliki et moi-même, de la bouche de vieux guiziga Bui Marva de Kaliao, de Kossewa ou encore d'Adia, font tous apparaître soudainement les pasteurs fulbe, sur un pas de temps très court où ils passent abruptement de la posture de paisibles bergers arrivés dans la région sur les traces de leurs troupeaux de bœufs, à celle de cavaliers conquérants fourbes et belliqueux. Plusieurs auteurs constatent également que les Fulbe eux-mêmes, « reniant la période antérieure à l'Islam, ont tendance à faire accréditer la simultanéité de leur arrivée avec la conquête proprement dite [...] occultant des siècles de présence et de compromissions politiques et religieuses qu'engendra la cohabitation avec les païens » (Seignobos 2004 : 52, Boutrais 1984). Les lettrés peuls distinguent néanmoins également deux périodes dans leur installation au nord du Cameroun, entre leur arrivée et la conquête de la région sous la bannière de la guerre sainte lancée par Usman Dan Fodio depuis le Sokoto. La première, période pré-islamique, *Kitaaku*, les temps anciens, ou *Jaabilaaku*, époque de l'ignorance religieuse et du paganisme (Eldridge 1976: 12, Boutrais 1984: 245), voit des groupes de pasteurs Feroobe quitter les abords ouest et sud du lac Tchad entre le XVe et le XVIIe siècle pour descendre à l'intérieur du Bornou et du Wandala, où ils demeurent parfois jusqu'à sept générations durant. Ils s'y initient à la semi-sédentarité, achèvent leur islamisation, et s'approprient l'organisation politique et martiale complexe du Bornou. C'est à partir de là que certains clans Baamle, mais aussi des *rimaaybe*, esclaves affranchis, des clans Taara et Ngara, partent en éclaireurs à la recherche de pâturage vers l'est, et notamment la plaine prospère qu'ils nommeront par la suite *Jama'aare*¹, francisé à l'époque coloniale en Diamaré (Seignobos 2004 : 52).

Les récits des descendants des grands royaumes régnants sur la région à leur arrivée, dans le courant du XVIIIe siècle, tels que celui Guiziga Bui Marva, témoignent donc d'abord d'une cohabitation apaisée, voire même d'alliances avec les nouveaux-venus fulbe, qui se manifestent par exemple par des mariages entre les différents groupes ou encore, on ne s'en étonnera pas, par la participation des nouveaux arrivants à l'augmentation de l'un des grands tas d'ordures limitrophes de la chefferie guiziga:

« Après, la constitution des kitikil sur les limites du royaume Guiziga Bui Marva, de la plaine jusqu'au massif, les Fulbe sont arrivés avec leurs troupeaux de bœufs. Ils avaient pour chef un moodibbo appelé Moodibbo Damraka, qui s'occupait de lire les versets coraniques. Ils sont allés demander un emplacement pour eux et leur bétail auprès du chef Marva. Celui-ci les a autorisés à

¹ Nom donné par les Peuls Ngara-Mawdin en souvenir du pays du même nom qu'ils occupèrent au Bornou dans la région de Dillara. Les lettrés peuls préférèrent cependant lui donner une autre étymologie, issue de l'arabe *jama'a*, « groupe, peuple », faisant référence à la communauté des croyants, c'est-à-dire les Peuls eux-mêmes (Seignobos et Tourneux 2002 :88-89)

s'installer au-delà du kitikil, au lieu-dit Meskid. Donc, les Fulbe pâturaient avec leur bétail au bord du maayo Ziling, près d'un village éloigné du kitikil limitrophe du chef Marva. Celui-ci leur avait interdit de laisser leur bétail monter sur ce kitikil, comme il s'agissait d'une marque limitrophe. Mais il avait autorisé les Fulbe à verser les excréments de leur bétail sur ce kitikil pour qu'il ne soit pas détruit. Donc, les Fulbe venaient jeter les excréments de leur bétail sur le kitikil. [...]. Chaque douze lunes, ils allaient aussi payer leurs impôts avec un bœuf au chef Marva » (Haman M., Kossewa [février 2010, gzga])¹.

On retrouve dans ces témoignages le thème, classique dans tout l' « archipel peul » africain (Schmitz et Botte 1994), de l'infiltration des pasteurs fulbe, de « la pénétration progressive dans les espaces interstitiels des populations locales » (Boutrais 1999: 39-40). C'est pourquoi lui est souvent associé dans les propos de ces mêmes populations un « comportement simulateur » de la part des nouveaux venus peuls. Dans le cas du Diamaré, ce sont ainsi ces mêmes alliances nouées avec les royaumes autochtones dans des conflits locaux qui auraient amené les paisibles pasteurs peuls à prendre conscience de leur force, et donc à rejeter rapidement leur statut de vassaux pour conquérir le pays.

Les premiers conflits avec les Guiziga Bui-Marva éclatèrent vers 1750 dans la région de Gazawa, à l'ouest de Maroua, et se généralisèrent rapidement à tel point que leur suzerain, le Wandala, se vit obligé d'intervenir. Une coalition peule entre les groupes Feroobe, Bagaarmi et Yllaga², dirigée par le lettré *Moodibbo* Ahi Buulo, affronta l'armée du Wandala, alors à l'apogée de sa puissance. Celui-ci fut pourtant défait à Lara vers 1785, où il perdit ainsi les plaines du Diamaré au profit des jeunes lamidats fulbe (Seignobos 2004 : 46). Des *riimaybe*, affranchis, forts de cette première victoire, entreprirent alors la conquête de Marva à partir de 1792. Après plusieurs campagnes, ils prirent finalement la capitale guiziga vers 1795, non seulement grâce au soutien de la cavalerie des Peuls Yllaga de Mindif, au sud de la plaine du Diamaré, mais aussi par la ruse et l'aide de certains membres mêmes de la chefferie guiziga. Nos interlocuteurs guiziga proposent deux versions radicalement différentes de la conquête peule de Marva, mais qui attribuent néanmoins toutes deux la victoire des Fulbe à la tromperie. La première, bien que sans doute peu vraisemblable, a néanmoins la particularité d'accommoder « à la sauce peule » le thème classique de la victoire d'un groupe sur l'autre par la preuve de son antériorité sur le sol, mais qui ne se fit plus par de grands tas d'ordures, mais par du coton sauvage enterré dans des termitières balisant le territoire.

¹ D'autres témoignages situent plutôt l'installation des premiers groupes de pasteurs peuls dans la zone sud de la Marva Guiziga, sur l'actuel quartier Domayo (*dow maayo*, « sur le fleuve »), un emplacement qui leur aurait été octroyé par le chef Guiziga d'alors, Akada (Jodda et Bui Kuli, Kaliao, décembre 2008, février 2011)

² Qui constituent les trois grands groupes présents dans le Diamaré en ce milieu de XIXe siècle. Les Fulbe Baddaway, Taara, Sawa, Ngara et Mawdin peuvent être regroupés sous l'appellation plus large de Feroobe (Eldridge 1976), afin de les distinguer des Fulbe Yllaga et Bagaarmi, même si ceux-ci revendiquent plutôt le nom de Dilaara ou Jaafun (du Djaafunu, ancienne province du Macina, au Mali) faisant référence à leur origine commune (Seignobos 2004 : 52)

La ruse peule du coton dans les termitières et la prise de Marva aux Guiziga

Au bout d'un temps, le *Moodibbo* Damraka interdit aux Fulbe d'aller payer leurs impôts auprès du chef Guiziga, sous prétexte qu'il était *kaado* [païen, flide]. Lorsqu'ils portaient derrière leurs bœufs aux pâturages, leur *moodibbo* leur donnait aussi du coton sauvage, *gungunday ngu bo* [gzga], pour qu'ils le jettent dans chaque termitière rencontrée. Les Fulbe commencèrent alors à jeter du coton sauvage dans les termitières en allant de Meskid jusqu'à Yola, puis de là ils revinrent. Durant trois ans, ils s'occupèrent de délimiter leur territoire avec le coton, sans aller payer leurs impôts auprès du chef Marva. La quatrième année, le chef Marva envoya ses notables chasser les Fulbe de son royaume, car ils ne payaient plus l'impôt. Lorsque les envoyés du chef vinrent transmettre cette nouvelle au *Moodibbo* Damraka, celui-ci leur répondit : « Nous, on ne paie plus nos impôts auprès du *kaado*, mais auprès de Yola. Cette terre appartenait à nos défunts parents de Yola depuis fort longtemps. C'est donc le chef Marva qui va partir d'ici, pas nous ! ». Les envoyés rentrèrent transmettre cette réponse au chef Marva, et le lendemain celui-ci vint trouver le *Moodibbo* Damraka à Ziling, pour lui montrer son *kitikil* limitrophe. Il lui dit aussi : « ce territoire de la plaine jusqu'au massif appartient depuis longtemps à mes défunts parents, qui l'ont délimité de plusieurs *kitikil*, à Meskid, à Kaliao, et là-haut à Dulo, du côté du massif. En plaine, ils en ont fait à Zumaya Lamoorde, au pied du massif mBalda près de Bogo, et à Lara. Si je vous mens, il faut qu'on parte ensemble pour les contrôler un à un. Vous, vous venez d'arriver, comment pouvez-vous dire que ce territoire appartient à vos ancêtres ?! ». Le chef peul lui répondit : « d'accord, allons ensemble contrôler vos points limitrophes. Après, je vous montrerai aussi ceux que mes ancêtres ont laissé avant l'arrivée de vos parents ».

Chaque chef monta donc sur son cheval pour aller contrôler les points limitrophes. Le chef de Marva commença par montrer au chef peul les *kitikil* de Meskid, puis de Kaliao, puis de Dulo. Ils se reposèrent à Dulo, puis ils allèrent ensuite voir le *kitikil* près du massif mBalda, puis celui de Zumaya Lamoorde, et enfin celui de Lara. Ils rentrèrent alors à Marva, puis ce fut au tour du chef peul de montrer sa part. Arrivés à mi-parcours, ils trouvèrent une termitière, et le chef peul demanda au chef Marva d'y creuser. Il lui dit qu'il y trouverait un objet blanc, du coton, qui appartenait à ses défunts parents, qui avaient ainsi délimité leur territoire jusqu'à Yola. Le chef Marva se mit alors à creuser, et il creusa ainsi plus d'une dizaine de termitières, dans lesquelles à chaque fois il trouva du coton. Le chef peul lui dit alors : « on va continuer jusqu'à Yola, et dans chaque termitière que je te dirai de creuser, tu trouveras du coton ». Mais le chef Marva était fatigué, et il demanda donc au chef peul de retourner à Marva, et de continuer le lendemain. Mais le jour suivant, le chef peul attendit en vain le chef Marva. Il était parti.

Récit recueilli par Maliki Wassili à Kossewa, auprès d'Haman Marsapale, février 2010, gzga

Dans une des versions du mythe de fondation de Marva, le passage de la reconnaissance d'un chef par la taille de son grand tas d'ordures à sa générosité en viande, témoignait d'un changement de mode de gouvernement entre les Zumaya et les Guiziga Bui Marva (caractérisé par la mise à distance de la forge du pouvoir). La victoire cette fois du coton, déposé dans les termitières par les Peuls, sur les grands tas d'ordures limitrophes des Guiziga pourrait bien symboliser ici aussi pareil changement d'ère de domination politique, qui signa en outre la fin des grandes accumulations de déchets comme symboles de pouvoir. Elle annonça notamment une rupture radicale avec les anciennes pratiques d'exposition ostentatoire du déchet des royaumes tchadiques du Diamaré, et l'avènement d'une idéologie de la distinction basée sur la piété, la pureté, la pudeur et le contrôle de soi, ce dont le coton et sa blancheur sont ici emblématiques.

L'autre version de la prise de la Marva guiziga par les Peuls est quant à elle moins chargée de symbolique, notamment concernant l'ordure, mais sans doute plus proche des événements historiques réels. Les anciens de Kaliao racontent comment des pasteurs peuls, venus de Bilmiti à la suite de l'un de leurs taureaux qui leur été revenu les pattes couvertes de boue, signe qu'il avait trouvé un point d'eau vers lequel il allait de nouveau les conduire, se virent octroyer la permission par le *Bui* Guiziga de Marva, Akada, de s'installer au sud de la ville (sur l'actuel quartier Domayo), à condition que leurs troupeaux n'empiètent pas sur les champs guiziga. Cependant, ceux-ci s'allièrent rapidement avec l'un des fils d'Akada, Bui Balda, et lui proposèrent de lui offrir la tête du royaume s'il acceptait de les aider à chasser son père¹. Bui Balda aurait alors accepté de trahir

¹ Fait qui n'est pas précisé par mes interlocuteurs de Kaliao, d'autres sources (Vincent 1992: 498, Seignobos et Iyebi-Mandjek 2004: 46) avancent que Bui Balda aurait déjà été à l'époque chef de Kaliao, un village dissident autrefois dans l'aire de commandement de Maroua, et recevant régulièrement pour chef l'un des fils du *Bui* Marva. D'anciennes

son père Akada, *Bui* de Marva, afin d'obtenir des mains des Peuls le commandement de tout le royaume guiziga. Selon mes interlocuteurs de Kaliao, Bui Balda aurait de fait réussi grâce à son alliance avec les Fulbe à régner pendant sept ans sur Marva, avant d'être à son tour évincé par ses alliés peuls qui ne voulaient plus d'un *kaado*, « païen », à leur tête. Il dut alors s'en retourner dans son fief de Kaliao (*Bui Kuli* et Jodda, Kaliao [novembre 2008, gzga])¹.

Les nouveaux maîtres de Maroua conservèrent la bipolarisation de la ville qui avait été instaurée par les Guiziga Bui Marva. Les clans « autochtones » Mesegele, qui fournissaient les *Massa Ay*, mais aussi Mogodinger et Digidim, parmi lesquels étaient aussi nommés de grands notables, occupaient jusqu'alors la partie ouest, à l'emplacement des actuels quartiers Zokok et Zouloum, où se trouvaient également la plupart des sites *kuli*. Les clans de la chefferie Bui-Marva, leurs alliés et leurs esclaves se répartissaient quant à eux dans la partie orientale de Marva, dans les actuels quartiers Kakatare, Hindiguir et Bongor, où aurait été érigée la concession du dernier *Bui* guiziga (Seignobos 2004 : 151). En revanche, les Fulbe empiétèrent progressivement sur l'ancienne zone agricole guiziga, au nord des *maayo* Ziling et Kaliao et au sud et à l'ouest sur les actuels quartiers Domayo et Jarengol. S'y installèrent des familles où furent nommés les notables *lawan*² et *ardo*³ de Maroua, mais aussi les *galdiima*⁴. Durant tout son règne, jusqu'à sa mort en 1846, le grand imam Moodibbo Damagaram mis ainsi « patiemment en place les assises du futur pouvoir des lamidos de Maroua en organisant l'espace qui lui est dévolu » (Seignobos 2004 : 151)⁵.

Chronologie de la conquête peule de Marva

D'un point de vue chronologique, il semble que dès 1794, le chef Bui Marva ait été bouté hors de sa ville par les *riimaybe*, affranchis, fulbe de Bilmiti, conduits par Mal Biiri (Seignobos 2004 : 151). Celui-ci régna durant seize ans sur Maroua, mais sa domination et celle des *riimaybe* fut vite contestée par leurs anciens maîtres, Fulbe Taara et Sawa, qui les avaient entretemps rejoints en ville. Ces luttes intestines pour le pouvoir sur la plaine du Diamaré intervinrent au début du XIXe siècle alors qu'à Sokoto, Usman Dan Fodio venait de lancer le grand Jihad, relayé ensuite par Yola. Les nombreuses conquêtes peules au nord et à l'extrême nord du Cameroun furent ainsi récupérées dans ce vaste mouvement religieux, ce qui permit au *seebu* de Sokoto de s'arroger le droit de nommer les chefs des jeunes lamidats fulbe selon des critères essentiellement religieux, notamment selon leurs compétences en matière coranique. Même si celles-ci étaient l'apanage des lettrés peuls des familles de leurs maîtres, les *riimaybe* parvinrent pourtant pendant un temps à se maintenir à la tête de Maroua, en écartant les divers religieux prétendant au trône issus des lignages Taara et Sawa, mais aussi ceux qui voulaient « aller chercher le *tuutawal* (la bannière de commandement) à Yola » (Seignobos 2004 : 151), c'est-à-dire s'inféoder strictement au royaume de Sokoto. Mal Biiri, leur chef, s'installa dans la concession de l'ancien *Massa Ay* guiziga, dans la partie ouest de la ville, et hérita en même temps de son rôle d'intronisateur des chefs. En 1795, lui et les siens, qualifiés désormais de Fulbe Zokok, choisirent un *moodibbo* « chargé de corans » et dépourvu de clientèle, étranger aux familles peules Taara et Sawa » (ibid), Muhaman Damagaram (ou Damraka), comme grand imam de Maroua. Celui-ci pris progressivement en main la partie est de la ville, tandis que Mal Biiri et ses descendants devenaient les *kaygamma* du lamidat, notables chargés de la nomination des *laamiibe*, les chefs peuls, et investissaient la partie occidentale de la ville. « *Diga nden kadi namngo Marva wartiraama wuro Marva*, » « c'est depuis lors que le village animiste de Marva devint la ville peule de Marva » (Eldridge 1976 : 88-89).

querelles auraient déjà opposé la branche guiziga de Kaliao à celle de Marva, bien avant l'arrivée des Fulbe, notamment à cause du vol à Marva par ceux de Kaliao d'une lance sacrée, *mbarak*, permettant de contrôler les pluies (Vincent 1992 : 498).

¹ Cet épisode, à quelques variantes près, a également été consigné dans la tradition orale peule de la fondation de Maroua recueillie par M. Eldridge (1976)

² Issu du titre kanuri de « chef de village ou de circonscription », qui vient de l'arabe *al 'awan*, « l'auxiliaire », il désigne dans ce cas précis un chef peul descendant d'une dynastie issue de la conquête (Seignobos et Tourneux 2002 : 167)

³ Initialement « guide, chef de fraction peule à l'époque nomade », ce titre prend rapidement dans les lamidats fulbe du Diamaré un caractère honorifique (Seignobos et Tourneux 2002 : 22)

⁴ Du kanuri *galadima*, premier notable et conseiller du *laamiido* (Seignobos 2004 : 154)

⁵ Damagaram place son demi-frère à la limite orientale de Maroua, à Dursungo, et installe des villages de Fulbe Baddawayo et de serviteurs, commandés par un neveu à Gayak, et par son propre frère à Kossewa, sur la voie d'accès

Le *laamiido* Muhamman Sali fut nommé à la tête de Maroua en 1846. Sous son règne, durant toute la seconde moitié du XIXe siècle (1846-1896), la ville connut une expansion démographique et spatiale inégalée dans tout l'Adamawa, vaste province du Sokoto. C'est notamment durant cette période que la ville devint le théâtre d'une activité économique intense, grâce à l'installation de diverses communautés d'artisans : un groupe de Zumaya, bourelriers et tanneurs, s'installèrent dans le quartier qui pris le nom de la matière qu'ils produisaient, le cuir tanné teint en rouge, Pidere. Des Bornouans venant de mBalda peuplèrent quant à eux les quartiers Koutbao et Missinguileo, dans la ville du *kaygamma* à l'ouest, où ils s'adonnèrent au tissage et au travail du cuir (Seignobos 2004 : 151). Des champs se développèrent dans la périphérie immédiate de la ville, essentiellement des cultures d'arachides entretenues par les femmes ou des parcelles de cotonniers pérennes. Les *maccube*, esclaves, et les *riimaybe*, affranchis, sans bétail ni accès au grand commerce, n'eurent d'autre solution pour s'émanciper et s'élever socialement que de défricher de vastes étendues toujours plus loin de la ville, pour y cultiver le sorgho (Seignobos 2004 : 151).

Enfin, les luttes de pouvoir s'intensifièrent durant cette période entre le *laamiido* et ses dignitaires, regroupés à l'est, et le *kaygamma* et ses gens, dirigeant la partie occidentale de Maroua, ce qui marqua durablement la morphologie de la ville, dans la mesure où chaque charge de dignitaire était associée à un fief et à différents quartiers citadins. *Mooddibo* Damagaram puis *Laamiido* Sali s'appuyèrent sur l'idéologie politico-religieuse diffusée depuis Sokoto et sur le soutien de Yola, mais aussi sur les membres de la noblesse peule locale, pour tenter de rabaisser le *kaygamma* au rang de simple notable. Le *laamiido* grignota ainsi progressivement la partie ouest de la ville jusqu'alors dévolue au *kaygamma*, en y contrôlant des zones où ses esclaves ou des citadins, issus de « sa » partie est, érigèrent de nouveaux quartiers, comme Palar (ibid). A la fin de son règne, *Laamiido* Sali parvient finalement à installer deux de ses fils à Domayo, au sud de la ville, mais aussi nombre de ses esclaves. Un Bornouan y construisit aussi de nombreuses concessions où furent entreposés le sel et le natron venus du nord, et logés des esclaves, notamment des enfants capturés lors de razzias, jusqu'à ce qu'ils soient en âge d'être vendus. Maroua devient ainsi entre 1894 et 1896 le premier marché d'esclaves de la région (Seignobos 2004 :152).

A la fin du XIXe siècle, Maroua était ainsi incontestablement la plus grande ville de l'Adamawa, abritant une large population composite d'esclaves et d'affranchis, de dignitaires, de religieux et de lettrés musulmans, de commerçants et d'artisans, Fulbe, Kanuri et Hausa, mais aussi issus des nombreux groupes autochtones de la région et de ses anciens royaumes, comme les Guiziga et les Zumaya, qu'ils se soient convertis et « fulbéisés », ou qu'ils pratiquent encore leurs propres cultes et conservent leur appartenance d'origine. Le lieutenant S. Passarge séjournant dans la ville en 1893 estima alors sa population de 60 000 à 70 000 habitants, quand il en attribuait péniblement 5 000 à Garoua (Seignobos 2004 : 152).

de la ville au nord-ouest, pour la protéger des assauts du Wandala. Au sud, face aux Yllaga de Mindif, il place une école coranique dirigée par l'un de ses élèves. En ville, il développe son quartier Bongore, et essaie d'y attirer des lettrés, afin de faire de Maroua un pôle religieux et de la peupler de Fulbe, ce en quoi il échouera.

La reprise des grands tas d'ordures des chefferies tchadiques par les conquérants peuls

Les grands tas d'ordures du royaume Guiziga Bui Marva représentaient ostensiblement la présence ancienne et la richesse en biens et en hommes de ses chefs. Ils constituaient en outre, pour ceux qui étaient érigés devant leurs palais, au cœur des centres de pouvoir comme Marva puis Kaliao, le siège d'une énergie surnaturelle magistrale, non seulement mise au service de la chefferie, mais constitutive même, parce qu'en continuité physique avec lui, de la puissance du *Bui*. De par les liens intimes qu'ils nouèrent un temps avec les Guiziga et les Zumaya, épousant leurs filles, participant à leurs cultes, payant un impôt à leurs chefs, et enrichissant leurs tas d'ordures des excréments de leur bétail, les pasteurs peuls fraîchement islamisés ne manquèrent pas de saisir toute l'importance que ces populations « païennes » accordaient à leurs grandes accumulations de déchets. L'un des premiers gestes des conquérants fulbe dès leur entrée dans les capitales des royaumes conquis consista ainsi à neutraliser non seulement les symboles de pouvoir que représentaient les grands tas d'ordures devant les chefferies, mais aussi la puissance occulte « païenne », *kuli*, qui s'en dégageait. Ils eurent recours pour ce faire à leurs propres emblèmes, qui étaient aussi les outils de leur foi, à savoir les récitations de versets coraniques, *do'a*, et la construction de mosquées, *juluurde*. Le systématisme de cette opération non pas de « profanation », mais véritablement d'« islamisation » des grands tas d'ordures et de leurs « forces », témoigne à quel point les conquérants peuls non seulement adhéraient à la symbolique d'ancienneté et de richesse associée localement à ces grandes accumulations de déchets, mais aussi craignaient véritablement le *kuli*, la force et les entités « païennes », qu'elles étaient dites abriter.

Officiellement, l'enjeu était d'abord de chasser les esprits des lieux et autres forces « païennes » émises et résidant dans les grands tas d'ordures ayant pu servir au pouvoir des chefs guiziga et zumaya, à l'aide des armes offertes par la foi musulmane. Plusieurs de mes vieux interlocuteurs guiziga Bui Marva racontent ainsi comment les conquérants fulbe détruisirent dès leur victoire le *kuli* du grand tas d'ordures du chef guiziga Marva par « des récitations de versets coraniques », *do'a*, directement sur celui-ci :

« Lorsque le chef Marva s'est enfui, le *moodibbo* Damraka a organisé ses frères au-dessus du *Kitikil A Bui Marva* de Meskid pour réciter les versets coraniques, pour chasser tous les *setene* du chef Marva qui le protégeaient, les faire fuir et que tout le territoire leur appartienne désormais » (Haman M., Adia [février 2010, gzga], Bouba S., Kossewa [février 2010, gzga]).

Certains d'entre eux rapportent aussi comment les *setene*, génies locaux, chassés du *Kitikil A Bui*, vinrent avant de partir trouver le *Bui* au sein même de sa concession pour lui annoncer qu'ils ne pouvaient plus les protéger à Marva, lui et sa chefferie, « car les Fulbe vont gouverner le territoire », et qu'il devait donc fuir à leur suite avec les siens jusqu'à Kaliao, où les *setene* iraient s'installer dans le grand tas d'ordures du village (Haman Marsapale, Kossewa [février 2010, gzga]). Le vieux Bouba S. évoque quant à lui comment, jusqu'à l'arrivée des Peuls, le chef guiziga de Marva n'avait pas autorisé son fils, chef de Kaliao, à enterrer dans son grand tas d'ordures les différents éléments permettant de renforcer la puissance de son *kuli*, et notamment d'y effectuer le *huduma vo*, le « jugement du corps », l'ordalie : crâne de varioleux, tête de panthère, de serpent naja et de boa. Le *Bui* de Marva tenait en effet à ce que son *Kitikil* reste le plus puissant du royaume, et semblait ainsi se méfier particulièrement du chef de Kaliao, qui n'hésita pas de fait à le trahir pour prêter main forte aux Fulbe dans la conquête de Marva. Ainsi, lorsque les conquérants peuls entrés dans

la ville vinrent détruire le *kuli* du grand tas d'ordures du chef de Marva, celui de Kaliao s'empressa d'enterrer au sein de son *Kitikil* les différentes têtes, afin de récupérer à son tour la puissance émanant de l'ancien tas d'ordures de Marva dans son propre *Kitikil* (Bouba S., Kossewa [février 2010, gzga]). Grâce à ce véritable « transfert » de la puissance du grand tas d'ordures de Marva à celui de Kaliao, que ce soit par le « déménagement » des *setene* ou le déplacement des différentes têtes d'un *Kitikil* à l'autre, Kaliao pu être protégée par le *kuli* du grand tas d'ordures de son chef : « Donc, jusqu'à l'arrivée des colons, les Fulbe n'ont pas pu attaquer le massif Kaliao grâce à son *kitikil* qui était très puissant » (Haman M., Kossewa [février 2010, gzga]).

A Marva, les conquérants peuls ne se contentèrent pas simplement de réciter des *do'a*, prières, sur le grand tas d'ordures de la chefferie, et plus largement sur la plupart des lieux *kuli* de la capitale guiziga, rebaptisés en fulfulde Humorde, Luggere hayre ou encore Mbaggure, probablement dans ce dernier cas la mare où était immergé le *Bui* lors de son intronisation, au pied de la colline Gojomo. Ils érigèrent aussi directement sur le grand tas d'ordures une mosquée, qui se situe toujours aujourd'hui à l'arrière du palais du *laamiido*, dans le quartier Bongore. La plupart de mes interlocuteurs guiziga Bui Marva situent ainsi l'ancien palais du *Bui* de Marva et son grand tas d'ordures à l'emplacement même de l'actuelle mosquée, au lieu-dit Hidiguir, « foubéisé » par la suite en Diguirwo¹. Certains lettrés et notables peuls du lamidat de Maroua reconnaissent également « avoir entendu parler de l'histoire du *kuli* des Guiziga sur lequel on aurait construit la mosquée pour le casser », ce qui expliquerait ainsi le fait qu'elle soit aujourd'hui encore un peu surélevée (Alhadji B. K., Maroua, mars 2011, fr). L'actuel *Sarkin Faada*, chef de la cour du *laamiido* de Maroua, âgé de quatre-vingt-onze ans, mentionne également cet événement, même s'il identifie le *kuli*, ou *lawru*² (flfide), du chef guiziga plutôt à un grand *Ficus sycomorus*, *ibbi*, qu'au grand *jiddere*, tas d'ordures, le joutant³ : « Le *jiddere* était le *lawru* [fétiche] du chef Bui Marva. Mais ce n'était pas une « voirie » sur laquelle les Fulbe ont fait une mosquée, c'était un arbre *ibbi*, que le premier *moodibbo* de Maroua a coupé. Il y avait par contre un *jiddere* à côté où tous les gens venaient jeter » (Maroua, janvier 2011, flfide).

La construction d'une mosquée est de fait présentée, dans la « charte de prise de possession du pays » établie *a posteriori* par les lettrés musulmans fulbe pour inscrire la conquête exclusivement dans le cadre du Jihad et la légitimer ainsi, comme l'un des gestes fondateurs accomplis par les conquérants peuls dès la prise d'une chefferie « païenne » (Seignobos et Nassourou 2004 : 145). Le fait de réaliser une mosquée directement sur le grand tas d'ordures *kuli* de l'ancienne chefferie païenne répondait cependant à un double objectif : « casser » définitivement les forces « animistes » émanant de ces grandes accumulations de déchets, à l'aide nous l'avons vu aussi de prières et de récitations de versets coraniques, mais aussi substituer ostensiblement la marque, le symbole des nouveaux venus et de leur pouvoir à celui des vaincus. Tout en se défendant d'adopter pareille pratique « païenne », les conquérants peuls profitèrent pourtant effectivement des grands tas d'ordures, ces empreintes visibles laissées dans le paysage de plaine soudano-sahélien du Diamaré par leurs prédécesseurs guiziga, que ce soit pour construire la mosquée avec la terre prélevée directement du dépotoir, ou que celui-ci lui serve simplement de fondation et de promontoire.

Tandis qu'à Marva le grand tas d'ordures de la chefferie guiziga était recouvert d'une mosquée, et son *kuli* ainsi terrassé, à Kaliao les Guiziga Bui Marva s'employèrent à reconstruire

¹ Bouba J., Maroua (décembre 2008, gzga), Bouba S., Kossewa (février 2010, gzga), Jidda K., Kossewa (février 2010, gzga), *Bui Kuli* et Jodda, Kaliao (décembre 2008, février 2011, gzga)

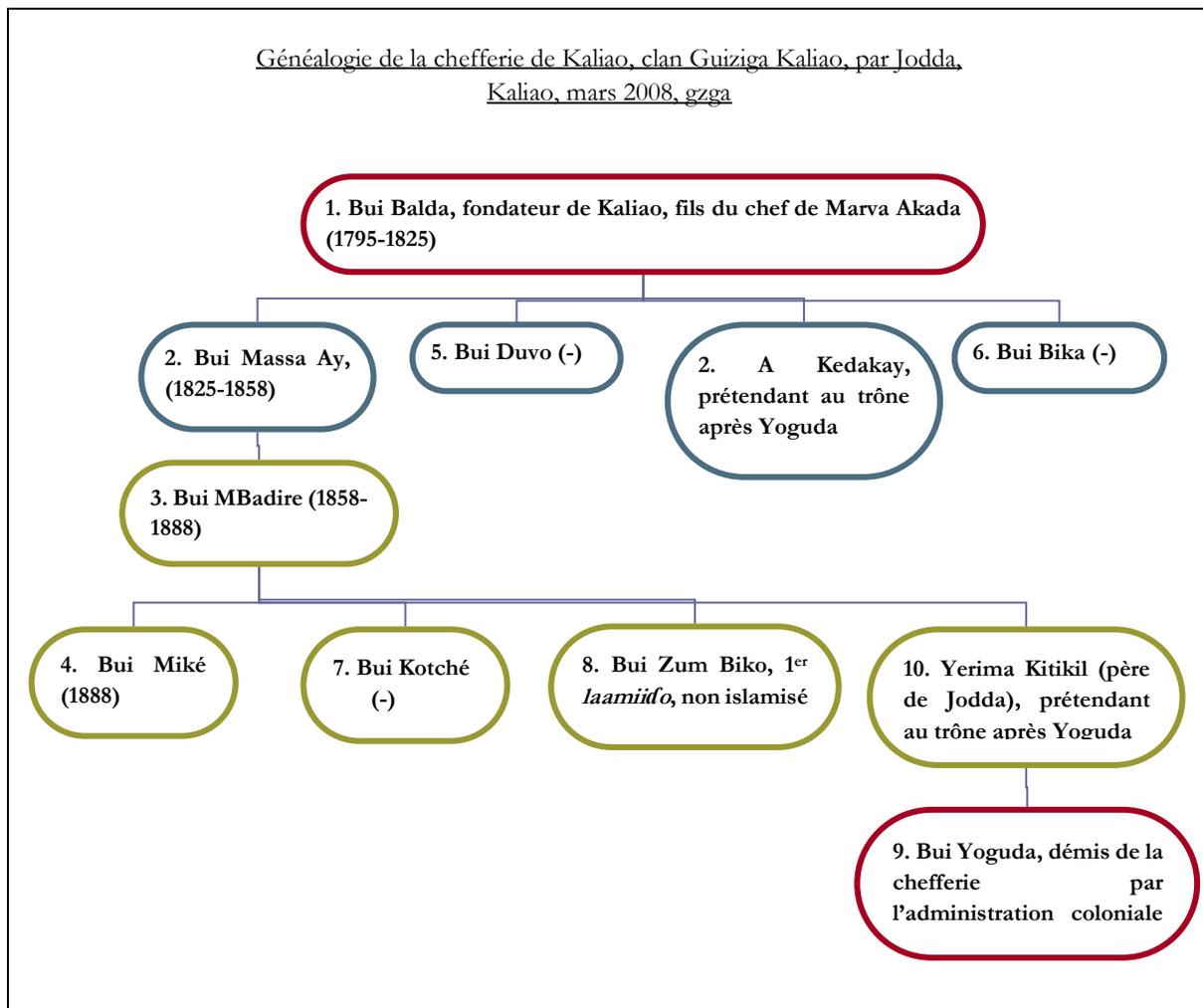
² Qui prend le sens d'idole ou fétiche, voir par extension de religion païenne (Noye 1989 : 218)

³ C. Seignobos mentionne également, dans son récit de la prise de la Marva guiziga par les Peuls, que « la mosquée sera implantée sur les *lawru* (sacrifices) des Bi-Marva », sans préciser de quel type d'« autels » il s'agit (2004 : 151)

leur chefferie en développant la force de son *Kitikil A Bui*. Ils y enterrèrent les différents têtes de varioleux et d'animaux « sacrés » nécessaires à la puissance de ce *kuli*, et notamment à sa mobilisation dans le cadre des grandes ordalies contre les sorciers, et afin que les *setene* en fuite de Marva, et/ou issus du *maayo* Kaliao tout proche (tortue et caïman) y élisent à leur tour domicile, pour assurer la protection de la chefferie contre les attaques des cavaliers peuls et lui apporter de bonnes pluies, garantes de sa prospérité. Selon Haman M., le grand tas d'ordures de Kaliao assura ainsi l'intégrité de la chefferie contre les menaces intérieures et extérieures au royaume « jusqu'à l'arrivée des colons » (Kossewa, février 2010, gzga). C'est en effet à cette période, alors que le nord du Cameroun vient de passer sous domination française, que la chefferie de Kaliao adopta la titulature fulbe, et que le *Bui* d'alors, Bui Zum Biko (Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga])¹, fut nommé *laamiido* par le *laamiido* de Maroua Hamadu Koyranga (1908-1909/1914). Son neveu Bui Yoguda lui succéda, mais celui-ci fut démis de la chefferie et jeté en prison par l'administration coloniale française. A sa sortie, en 1964, il ne put revenir à Kaliao, mais fut autorisé par l'administration coloniale et les autorités peules à s'installer avec les siens à Maroua, vers les Comices et le *maayo* Tsanaga, dans un quartier qui prendra de ce fait le nom de Kaliaoré (Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga], Seignobos 2004 : 154). Selon les vieux *miki kuli*, ce fut un coin enfoncé dans le pouvoir de Kaliao par les pouvoirs peuls et les autorités coloniales, puisque la chute de Yoguda signa la perte de la chefferie par le clan Kaliao. Une coalition entre des islamo-peuls et certains notables islamisés de la chefferie, contre l'avis des *gaola Bui ay* et des *miki kuli*, officiants de la chefferie, choisit en effet de donner le pouvoir au *jawro* Wassili Saajo, chef de village islamisé de Bilguim, au nord de Kaliao et au nord-ouest de Maroua. L'administrateur français de Meri entérina cette décision, et le nouveau *laamiido* Wassili Saajo, Guiziga du clan Builguim, fut imposé à Kaliao par la force.

¹ Huitième chef de Kaliao et arrière-petit-fils du fondateur Bui Balda (cf. généalogie de Kaliao)

Généalogie de la chefferie de Kaliao, clan Guiziga Kaliao, par Jodda,
Kaliao, mars 2008, gzga



« Ce fut donc une chefferie forcée » (Jodda, Kaliao [décembre 2008, gzga]), qui vit aussi, après sa « fulbéisation », l'islamisation de son chef et de nombre de ses notables, et de là leur délaissement du *kuli* et du *Kitikil A Bui*, grand tas d'ordures du chef. Le *laamiido* abandonna en effet la religion guiziga du *kuli* pour lui préférer l'Islam, et il ne put en outre, en tant qu' « étranger », s'installer dans la concession des anciens chefs de Kaliao : d'une part parce que les parents de Yoguda et les descendants de la chefferie s'y opposèrent, mais aussi et surtout car « s'il s'y installe, il sera attaqué par le *kuli* de Kaliao, qui est dans le sol de la concession, il tombera malade et il mourra » (Jodda, Kaliao [mars 2008, gzga]). Wassili ne subit donc pas la période d'enfermement au sein de la concession de la chefferie imposée traditionnellement au nouveau *Bui* lors de son intronisation, et surtout il se fit construire une nouvelle vaste habitation à l'entrée du village de Kaliao, sur la route menant à Maroua. C'est vraisemblablement aussi à cette période que s'opéra de ce fait un dédoublement entre les charges politiques et les charges religieuses de la chefferie revenant initialement au *Bui*, les premières étant récupérées par le *laamiido* et sa *faada*, cour, tandis que les secondes furent confiées à un *Bui Kuli* descendant du clan Guiziga Kaliao, fondateur de la chefferie. C'est lui qui pris donc désormais en charge les *kenley* autrefois dévolus au *Bui*, à commencer par tous ceux ayant trait au *Kitikil*, comme son ordalie (*Bui Kuli*, Kaliao [mars 2008, gzga]).

Pourtant, en dépit de cette séparation des pouvoirs, et de la tolérance envers les cultes anciens du nouveau *laamiido*, puis par son fils, Hamawa Wassili, actuel chef de Kaliao, l'islamisation

et la christianisation progressive des sujets de la chefferie, après leur chef, conduisirent aussi au délaissement des *kenley* [cultes], comme celui du grand tas d'ordures du chef¹ :

« Au temps de Yoguda, le *Kitikil* était bien entretenu, mais maintenant depuis cinquante ans plus personne ne jette sur le *Kitikil*, sauf ceux de l'ancienne concession de la chefferie. Mais il y a toujours le jugement, même si c'est moins souvent depuis Wassili, car beaucoup sont devenus chrétiens ou musulmans, donc ils ne veulent plus être jugés sur le *Kitikil*. Par contre il y a d'autres personnes qui viennent être jugées, même au-delà du territoire de Kaliao, ceux qui pratiquent encore le *kuli* » (Jodda, décembre 2008, gzga).

Autre conséquence de l'adhésion massive à l'Islam et au Christianisme², et de l'abandon concomitante du *kuli*, ses vieux officiants de Kaliao déplorent le départ des *setene* tortue et caïman du grand tas d'ordures de la chefferie. Ceux-ci auraient été « fâchés » de ne plus se voir considérés par les sujets de Kaliao, et auraient ainsi choisi de fuir, privant le royaume des pluies nécessaires à la fertilité de ses champs. Dans une logique circulaire, le manque d'eau est également présenté par les anciens de Kaliao comme l'une des causes du départ de la tortue et du caïman *setene* du grand tas d'ordures :

« Mais ils sont partis, parce qu'il n'y a plus d'eau à Kaliao. Nous avons vu le caïman il y a dix ans dans le *maayo*, mais maintenant il n'y a plus d'eau, alors ils sont peut-être montés sur le massif. Le caïman laissait des traces de ses griffes sur le *Kitikil*. Nous-mêmes n'avons jamais vu ces animaux dessus, ce sont nos parents qui nous ont raconté ça. Depuis que ces animaux ne sont plus là, le village est devenu mauvais, avant nous étions tous guiziga et nous faisons tous le *kuli*, maintenant certains sont chrétiens, d'autres musulmans, alors le caïman s'est fâché et il est parti » (*Bui Kuli* et Jodda, mars 2008, gzga).

Ainsi, après avoir abandonné une première fois le grand tas d'ordures du chef de Marva lors de la conquête peule de la ville pour partir se réfugier dans le *Kitikil* de Kaliao, les *setene* ont à nouveau choisi de délaisser leur demeure d'ordures, privant la chefferie de pluie, et signant ainsi la fin irrémédiable du grand royaume Guiziga Bui Marva. Avec l'islamisation du *Bui* et la rupture opérée dans la généalogie du pouvoir à Kaliao par l'imposition d'un *laamiido* musulman issu d'un clan extérieur, la chefferie a ainsi littéralement « explosé » (*Bui Kuli* et Jodda, mars 2008, gzga). Le délaissement de la demeure de ses prédécesseurs, près du grand tas d'ordures, par le nouveau chef de Kaliao signa aussi la rupture définitive de la continuité physique et symbolique jusqu'alors étroitement établie entre les corps des *Bui* et le *Kitikil*, qui en faisait le véritable pivot de l'équilibre du royaume tout entier. Aujourd'hui, le trou qui a peu à peu été creusé dans le grand tas d'ordures des anciens chefs par un voisin cherchant de la terre pour construire une nouvelle case, apparaît comme le dernier affront fait à l'emblème et au réceptacle du principe de la chefferie. Même si les vieux *miki kuli*, dans une tentative désespérée de croire encore en la puissance de « leur » *Kitikil*, affirment que « ce n'est pas grave », que « là où ils ont creusé ce n'est pas trop dangereux, là où c'est

¹ Ou encore le sacrifice au crâne du chef Mozogoy qui poussa le clan Digidim à fonder la chefferie de Kaliao

² L'implantation des missions chrétiennes dans le Nord du Cameroun intervint tardivement, à partir des années 1920, avant que l'évangélisation de masse ne s'opère vraiment à la fin des années 1950. Les groupes protestants furent les premiers en place (luthériens, adventistes, baptistes, revivalistes), suivis vingt ans plus tard par les missionnaires catholiques, qui adoptèrent néanmoins des stratégies d'évangélisation plus affirmées et efficaces. Les églises chrétiennes et protestantes eurent particulièrement la faveur des populations « animistes », notamment des monts Mandara, se définissant en opposition avec les conquérants peuls et leurs alliés musulmans. Dans l'actuelle province de l'Extrême Nord, le nombre de chrétiens (toutes églises confondues) est estimé en 2004 à environ 600 000 adeptes, contre plus d'un million de musulmans. Ceux qui pratiquent toujours aujourd'hui les cultes locaux sont par déduction estimés à 800 000 individus environ (Seignobos et Nassourou 2004: 148-149).

grave c'est là où tout est enterré [la tête et le fer de houe]», et que « les gens le savaient en creusant » (*Bui Kuli* et Jodda, décembre 2009, gzga), ce trou béant dans le flanc du grand tas d'ordures de Kaliao semble révéler le peu de cas porté désormais par les villageois à cette vieille butte de cendres et de terre au milieu du village. Il marque bel et bien la fin des grands tas d'ordures des chefs guiziga, et par là la perte définitive de leur pouvoir sur la plaine du Diamaré.



Le creux dans le *Kitikil A Bui* de Kaliao, décembre 2008. Photo E. Guitard

De la même façon que les premiers pasteurs peuls cohabitèrent d'abord pacifiquement avec les Guiziga Bui Marva, plus à l'est au cœur de la plaine du Diamaré, les premiers groupes fulbe Mawdin, rejoints ensuite par des clans Ngara, vécurent d'abord en bonne entente avec le pouvoir zumaya, payant tribut à son chef et participant aux fêtes et aux cultes religieux locaux (Seignobos 2004 : 46, 52). Pourtant, après la prise de Marva aux Guiziga, les conquérants peuls entreprirent dès le début du XIXe siècle d'harceler à son tour le pouvoir zumaya, régnant sur les plaines les plus fertiles de la région, au cœur du Diamaré, sur le *maayo* Zumaya. Vers 1830, une coalition entre les lamidats peuls de Mindif, Binder, Bogo et Maroua conquiert le pays zumaya, sans pour autant réussir à se partager ensuite le territoire. La capitale Zumaya Laamorde, bien qu'amoindrie, se maintint et fit même mine de s'islamiser, tout en sollicitant l'appui de Binder pour mieux se protéger de Mindif. En 1840, les Zumaya s'associèrent aux Guiziga de Midjivin et aux Mundang de Lara jusqu'à Léré pour tenter un soulèvement général contre le pouvoir peul, mais celui-ci fut maté dans le sang par les Fulbe, non sans l'aide de la cavalerie de Yola. Les Zumaya subirent dès lors un véritable ethnocide de la part des conquérants peuls, avant de se voir pour les survivants asservis dans des *duumde*, villages d'esclaves consacrés aux travaux des champs¹, fondés sur leurs propres terres de Mogom jusqu'à Dargala. Ceux qui ne furent ni massacrés ni asservis se dispersèrent quant à eux à travers le pays. A la fin du XIXe siècle, alors les « païens » venaient à manquer ou s'étaient réfugiés sur les massifs rocheux des Mandara, difficiles d'accès pour les cavaliers peuls, nombre de Zumaya récemment islamisés mais considérés comme de « mauvais musulmans », furent aussi saisis pour alimenter la traite des lamidats locaux, qui constituait alors le seul commerce florissant dans l'Adamawa (Seignobos 2004 : 48). Enfin, avec la « fulbéisation » des fractions restantes du peuple zumaya, venues grossir les rangs des Fulbe Taadindu, Dir, ou Azalwo, eux-mêmes d'origine servile, la langue zumaya disparut progressivement. Ainsi la chefferie zumaya fut-elle « prohibée » (Seignobos 1986) par le pouvoir peul, rayée de la carte géopolitique de la plaine du Diamaré dans

¹ Sing. *ruumnde* (Noye 1989 : 291)

la seconde moitié du XIXe siècle, prohibition entérinée ensuite par l'administration coloniale (Seignobos 2004 : 50).

C'est pour cette même raison qu'il nous fut impossible, à et mes assistants et moi-même, de recueillir le témoignage de descendants directs de l'ancienne grande chefferie zumaya concernant tant leurs grands tas d'ordures que la conquête fulbe. En revanche, le vieil *ardô* de Zumaya Laamorde, Fulbe Mawdin âgé de quatre-vingt-quinze ans, et dont la concession s'ouvre toujours sur le grand tas d'ordures de l'ancienne chefferie zumaya au cœur du village de Zumaya Laamorde, pu nous offrir la version peule de la conquête. Après avoir arraché Marva aux mains du pouvoir guiziga, le *moodibbo* Aman Damraka y convoqua le chef zumaya, Bi Dagum, mais celui-ci refusa de s'y rendre. Le *moodibbo* lança alors une attaque contre Zumaya Laamorde, et mis ses maîtres zumaya en déroute, qui « se dispersèrent partout en brousse ». Le *moodibbo* lui-même entreprit ensuite de réciter trois jours durant des *do'a* sur le grand tas d'ordures de la chefferie zumaya. Puis il « traça » une mosquée pour « casser » sa puissance « païenne », *lanru* :

« Le *jiddere*, c'est le *lanru*, le *kuli*, c'est exprès qu'on a tracé la mosquée, pour détruire la puissance du *jiddere* [...]. Depuis que nous nous sommes installés, nous n'avons jamais eu de problèmes avec les *ginmaaji* [génies], sinon les petits enfants ne pourraient pas monter dessus [dit-il en me désignant des enfants en train de jouer sur le grand tas d'ordures devant sa concession]. C'est la mosquée qui a cassé ça. Chaque fois que les Fulbe s'installent, ils doivent faire une mosquée et creuser un puits. La mosquée peut détruire tous les *labbi* [fétiches] » (Zumaya Laamorde, décembre 2009, flfde)

Le *moodibbo* Damraka aurait ensuite appelé l'un de ses parents d'Ursur pour venir diriger la nouvelle chefferie peule de Zumaya Laamorde¹, mais celui-ci se serait montré trop apeuré à l'idée de demeurer près du puissant *kuli* du grand tas d'ordures zumaya. C'est ainsi que les Fulbe Mawdin se seraient vus attribuer la tête de la chefferie de Zumaya Laamorde (*Ardô* Zumaya Laamorde [décembre 2009, mars 2011, flfde]).

Fait notable cependant, à la différence de Marva où la mosquée fut érigée directement sur le grand tas d'ordures du chef guiziga, les Fulbe prirent soin à Zumaya Laamorde de la bâtir à côté de celui du chef zumaya, dans l'optique revendiquée de conserver cet emblème d'ancienneté et de puissance pour mieux se l'attribuer :

« Beaucoup de cavaliers fulbe se sont installés autour du *jiddere*. Le *jiddere*, c'était la chefferie [...]. Jusqu'à aujourd'hui, on n'en prend pas la terre, c'est une marque pour dire que la chefferie est ancienne. Mais depuis l'arrivée des Fulbe, on ne jette plus rien dessus [...]. S'ils ont creusé dedans à Kaliao, ça ne sert plus à rien. Nous, on garde ça comme une marque, c'est bien, on la voit bien [...] Lorsque les Fulbe sont arrivés, ils ont tout détruit dans le village, mais pas le *jiddere* » (Zumaya Laamorde, décembre 2009, flfde).

Véritablement fier de ce symbole de pouvoir, tel un trophée de guerre pris à leurs puissants opposants zumaya terrassés, l'*ardô* de Zumaya Laamorde alla même lors de nos discussions jusqu'à contester les propos des Guiziga Bui Marva présentant leurs tas d'ordures de Marva et de Kaliao comme les plus grands et les plus puissants, arguant que « c'est ici [à Zumaya Laamorde] le plus grand tas d'ordures ! » (mars 2011, flfde).

¹ Il est utile à ce stade de préciser que le terme fulfulde *laamorde* est issu du terme *laamu*, pouvoir, et employé aussi pour désigner le palais du *laamidô*, *saare laamu*, « véritable symbole du pouvoir, où les princes régnants se succèdent et sont enterrés » (Seignobos 2004 : 61). L'ancienne capitale Zumaya porte donc encore aujourd'hui le nom que lui donnèrent ses conquérants peuls, signifiant littéralement « le centre de pouvoir des Zumaya ». Je n'ai pu en revanche trouver trace du nom que les Zumaya avaient eux-mêmes donné à leur capitale

Ce qui suit nous permettra de saisir quels enjeux représentait alors en ce début de XIXe siècle la possession d'un grand tas d'ordures pour les autorités islamo-peules du Diamaré. Nous verrons aussi pourquoi cet emprunt par les Fulbe aux royaumes locaux pu être parfois assumé, comme à Zumaya Laamorde, mais fut surtout pratiqué sans être revendiqué, voire dissimulé, par le pouvoir peul. Mais terminons d'abord ce bref tableau de la conquête peule en descendant à la suite des troupeaux des pasteurs fulbe quelques centaines de kilomètres plus au sud, dans la vallée de la Bénoué, sur le site du futur lamidat de Garoua.

La fondation de Garoua par les conquérants peuls

En 1893, lors de son expédition au Nord du Cameroun, S. Passarge attribua 60 000 à 70 000 habitants à la ville de Maroua, mais seulement à peine 5 000 âmes à Garoua (Seignobos 2004 : 152). Il faut dire que jusqu'à la prise de la région par les troupes coloniales allemandes, Garoua comptait peu parmi les lamidats peuls de la province d'Adamawa, notamment à côté de ses puissants voisins de Demsa, bras armé de Yola, Tcheboa, ou encore Rey Bouba plus au sud, et ne possédait pas encore le poids politique et démographique qu'elle obtiendra par la suite dans la région. C'est peut-être la raison pour laquelle on possède moins de témoignages sur la fondation de Garoua par les conquérants fulbe et son développement durant le XIXe siècle, hormis le travail fondateur de M. Eldridge et A. Bassoro (1977), à partir du recueil de la « tradition orale » fulbe auprès des notables et des plus âgés du lamidat de Garoua.

Ce sont cette fois des clans peuls Wolaarbe¹ qui vont véritablement fonder la cité et le lamidat de Garoua dans la première moitié du XIXe siècle. Les premiers campements de pasteurs peuls s'installèrent sur le site vers 1780. Celui-ci est alors limitrophe des chefferies bata de Kokoumi, à cheval sur les deux rives de la Bénoué, et de Demsa-Pwa, sur le *mayo* Tiyel, et des villages fali situés plus au nord sur les piémonts du massif du Tinguelin qui surplombe la vallée. On sait, nous l'avons vu, malheureusement peu de choses de ces populations, hormis qu'il s'agissait pour les Bata de forgerons de langue tchadique organisés en petits états centralisés, et pour les Fali d'agriculteurs, chasseurs et pêcheurs de langue adamawa, structurés en petites communautés villageoises lignagères et segmentaires (1977 : 19). La zone de la future Garoua en tant que telle était alors vacante, les populations fali ayant contenu l'avancée des Bata vers l'est, bien que cela les ait forcés à un retrait partiel vers les hauteurs des monts Tinguelin.

L'*ardo* Tayrou, chef de l'un des clans Wolaarbe, dirigea à la fin du XVIIIe siècle les siens et leurs troupeaux jusqu'à un site sur la rive nord de la Bénoué prénommé *gwa rwe* par les Bata, du fait de la prolifération des arbres *rwe* dans cette vallée, *gwa*, nom que les Fulbe transformeront en *Garwa*, francisé ensuite durant la période coloniale en Garoua (1977 : 20). Comme dans la plaine du Diamaré, les rapports entre les nouveaux venus et les populations déjà en place bata et fali furent d'abord pacifiques, et permirent ainsi aux pasteurs peuls de nouer des alliances économiques et matrimoniales avec certains clans locaux. Ceux-ci découvrirent aussi un pâturage particulièrement accueillant sur le site de l'actuel Garoua, essentiellement marécageux, et y dressèrent dès lors leur principal campement, *waalde*, où furent érigés par la suite le palais du *laamiido* et sa mosquée (1977 : 21).

¹ Appelés aussi Ba'a'en, voire Fulbe Garoua (Seignobos 2004 : 46, 52)

Mais progressivement, la cohabitation entre les éleveurs peuls et leurs troupeaux et les agriculteurs bata et fali induisit des frictions. La proclamation du *Jihad* par Ousman Dan Fodio à Sokoto en 1804 installa véritablement les Fulbe Wolaarbe de la vallée de la Bénoué dans une dynamique de conquête sur les populations locales. Le *moodibbo* Adama, nommé par le *shehu* de Sokoto à la tête de Yola, capitale de la province de l'Adamawa, déclara l'*ardo* Tayrou chef des Wolaarbe, et l'invita à déclarer ouvertement la guerre aux « païens » bata et fali, au nom de l'expansion de l'Islam. Ce premier chef de Garoua (1810-1835) transforma son campement de bergers initial en camp retranché, *ribadu*, et s'allia à l'un des chefs de clan fali, Bigawla Tumni (1977 : 22). Vers 1830, de nouveaux clans Wolaarbe rejoignirent en outre leurs prédécesseurs sur le site de Garoua, depuis les Etats hausa ou l'ouest du Bornou, via la vallée du Yedseram, en passant par le Gongola, puis par le pays Kilba (Seignobos 2004 : 46, 54).

Succéda à *Ardo* Tayrou le *Moodibbo* Hamman Njoundi (1835-1851), père de l'actuelle dynastie régnante sur le lamidat de Garoua, et considéré comme le véritable fondateur de la ville vers 1839, à partir du camp fortifié *ribadu* (Boutrais 1984 : 128). A côté d'un quartier central fulbe, prénommé de ce fait Fulbere, se développèrent aussi un quartier fali, Falire, et un quartier bata sur la rive nord du fleuve, Liddire, littéralement « le quartier du poisson » en référence à l'activité principale de ses occupants, la pêche.

Le fils du *Moodibbo* Hamman Njoundi, *Ardo* Bakari Mayha (1851-1863), gagna encore du terrain sur les Fali au nord de la ville, et y fonda les quartiers de Laïnde en 1855 et de Nassarawo vers 1865, où il délègua des Fali soumis afin de protéger ce flan de la cité des attaques des groupes résistants fali retranchés sur le mont Tinguelin (Boutrais 1984 : 248). La cité connut à cette époque, comme à Maroua, un tournant important dans son développement avec l'installation d'une colonie de bornouans dans le nouveau quartier de Kollere, le « quartier des Kanuri », *Kolle*, à côté du quartier initial de Fulbere (Eldridge et Bassoro 1977 : 23). Ceux-ci introduisirent de nouvelles pratiques artisanales, comme la teinturerie et le tissage à grande échelle, tout en développant la ville comme un nouveau pôle commercial central dans l'Adamawa, où s'échangeaient les produits du Sahel comme le sel, le natron ou encore les étoffes, contre ceux de la savane, comme la kola, l'ivoire et les peaux. Ainsi fut fondé le premier grand marché de Garoua à l'emplacement initial du *ribadu*, camp retranché, au cœur de la ville. A la suite des artisans et commerçants kanuri s'installèrent également des populations arabes Showa, qui fondirent quant à elles le quartier de Souwari, au sud-ouest de la ville, pour y cultiver le *muskunwaari*, sorgho repiqué de saison sèche, dont la culture à haut rendement assura aux citoyens un approvisionnement important en céréales, et leur permis donc de s'adonner à d'autres activités, comme le commerce, la politique ou la religion.

Ce ne fut cependant que dans la seconde partie du XIXe siècle, sous le règne de Mallum Issa (1866-1894) que le gros bourg de Garoua acquies définitivement le statut de cité, de même que le nom qu'elle porte toujours aujourd'hui. La stabilité politique du royaume était alors assurée, ce qui permis à un nombre croissant de ruraux de rejoindre la ville pour s'y adonner à de nouvelles activités, notamment artisanales et commerciales, mais aussi à une communauté hausa de s'installer à son tour dans le centre historique au sud de l'ancien *ribadu*, dans le quartier qui pris ainsi le nom de Hausare. Restés en contact avec leurs villes d'origine et les autres colonies hausa installées dans la région, ces nouveaux artisans et commerçants offrirent d'importantes sources de financement et d'approvisionnement au commerce local, ainsi que de plus vastes débouchés vers les autres grands centres urbains de l'Adamawa qu'étaient Ngaoundere, Adoumri, Moubi, Sorawo et Yola, mais aussi vers Kano ou encore le Bornou (1977 : 24). Ils développèrent à leur tour à Hausare de nombreux ateliers de tisserands, de forgerons, de bijoutiers, de tanneurs, de teinturiers, etc., qui vinrent enrichir encore la production artisanale bornouanne. Le grand marché de la ville se situait alors

logiquement à la limite des quartiers Kollere et Hausare, en face du lieu-dit Katarko, avant d'être déplacé plus vers le centre-ville, sur le site de l'actuelle Maison du Parti dénommé de ce fait « ancien marché ». Tandis que ces *kambari'en*, Kanuri, Arabes Showa, ou encore Hausa, « islamisés anciens » (Eldridge et Bassoro 1977 : 77), s'adonnaient ainsi à l'artisanat, au commerce et dans une certaine mesure à l'agriculture, les familles fulbe pour leur part se consacrèrent essentiellement à la religion et à son enseignement, mais aussi à la guerre et à l'administration politique du lamidat. Sur le plan politique justement, c'est aussi sous Mallum Issa, donc relativement tardivement par rapport à Maroua, que le lamidat de Garoua reprit la titulature de la cour de Yola, inspirée elle-même de la tradition politique hausa de Sokoto et de Kano, mais aussi du Bornou (1977 : 72). A la fin du XIXe siècle, à l'orée de la conquête coloniale allemande, Garoua n'avait certes pas acquis l'importance politique et démographique de sa grande sœur Maroua plus au nord, mais elle représentait néanmoins un pôle urbain d'importance dans la vallée de la Bénoué, au cœur de la province de l'Adamawa, dont elle constituait l'assise territoriale et économique avec les autres grands lamidats de la région (Seignobos 2004 : 48).

La fondation de Garoua et de son lamidat semble donc se situer dans la lignée de celle de Maroua, dans le cadre notamment du vaste mouvement de migration peule descendu depuis le nord-ouest via le Bornou et les Etats hausa dès le XVIIIe siècle, organisé ensuite au début du XIXe siècle en véritable guerre de conquête sous la bannière du *Jihad* lancé par le *shebu* Ousman Dan Fodio à la tête de l'empire du Sokoto. Pour autant, les contextes de fondation des deux centres de pouvoir citadins, tout aussi bien que la trame de leur développement, urbanistique, politique ou économique, diffèrent largement. Pour ce qui nous intéresse ici, à savoir l'existence de modèles locaux, antérieurs à la fondation des villes peules, de gestion et d'instrumentalisation des déchets, et de leurs accumulations, comme « dispositifs de pouvoir », Garoua se distingue surtout de Maroua par l'absence d'organisations politiques et sociales élaborées et centralisées sur son site au moment de sa création par les conquérants peuls. La ville fut fondée sur un site vacant, « no man's land » entre les pays bata et fali (Eldridge et Bassoro 1977 : 19), quand Maroua existait déjà comme Marva, capitale d'un vaste royaume guiziga depuis le XVIe siècle. En outre, si l'histoire de l'ancienne capitale guiziga comme ses environs sont parsemés de grands tas d'ordures, aucune mention n'en est faite par mes interlocuteurs ou dans la littérature à propos du site de Garoua, ni des territoires voisins investis de longue date par les populations fali et bata. Il semble ainsi que cette pratique d'instrumentalisation des déchets par les chefs locaux comme emblèmes d'antériorité et de richesse et comme instruments occultes de leur domination n'ait pas eu cours dans la vallée de la Bénoué, contrairement à la plaine du Diamaré. Toutefois, en dépit de cette absence, les deux villes vont connaître sous l'administration peule des pratiques similaires de gestion des déchets par les détenteurs du pouvoir, présentées en rupture, mais dans les faits inscrites dans une certaine continuité avec les rapports entretenus avec les matières et objets déchus par les anciens chefs « païens » de la plaine du Diamaré.

2. *Le pulaaku et l'islam : idéologies de la propreté et de la pureté*

Le *pulaaku*, ou l'art de ne rien émettre

Les lamidats du nord du Cameroun fondés au début du XIXe siècle apparaissent comme une étape ultime d'hybridation des sociétés peules. Inspirés dans leur fonctionnement et leur urbanisme des cités hausa, ils accueillent aussi bien divers clans fulbe et leurs affranchis, tels que les *riimaybe* qui fondèrent Maroua, que des captifs, *maccube*, venus avec leurs maîtres ou prélevés sur les populations locales, mais aussi d'importantes colonies de *kambari'en*, islamisés anciens Kanuri, arabes Showa et Hausa venus du Bornou et des Etats hausa, puis des populations autochtones libres, pour la plupart islamisées et « fulbéisées » (Burnham 1996). Le discours tenu par mes interlocuteurs islamo-peuls sur le rôle du *pulaaku*, présenté comme un « code de conduite peul » (Dupire 1962: 169, 1977: 189, Boesen 1999: 85, Virtanen 2003: 27) dans la gestion privée et publique des déchets et de la propreté des espaces de vie durant la période de gouvernement peul de Garoua et Maroua, peut ainsi être analysé comme une idéologie identitaire suprématiste brandie tout autant pour se distinguer des non-Peuls, que pour se positionner au sommet d'un système complexe de catégories hiérarchisées au sein même des communautés fulbe, opposant notamment les nomades, *Mbororo*¹, aux sédentaires, *Fulbe*, les ruraux, *Fulbe ladde*, aux citadins, *Fulbe wuuro*, les hommes libres, *rimbe*, aux affranchis, *riimaybe*, et les affranchis aux captifs, *maccube*, ou encore les différents clans entre eux (Guichard 1990, Bierschenk 1995). Ce concept désigne ainsi plus précisément « un comportement peul idéal » (Boutrais 1999 : 48), basé toutefois sur des valeurs communes à d'autres sociétés (Dupire 1981: 169), que toute personne aspirant à être peule s'efforcerait d'atteindre et de tenir, comme un rôle social qu'on joue : « se comporter en Peul » (ibid)². Aussi, en tant que discours historiques et paroles de mémoire, ces propos contemporains sur un passé lointain jouent aujourd'hui pleinement leur rôle idéologique et identitaire de justification de la domination fulbe ancienne sur les populations locales, à travers la construction d'un certain âge d'or de la gestion des villes par les autorités islamo-peules au XIXe siècle.

Pour autant, malgré cette mise en avant du rôle de la « fulanéité », du *pulaaku*, dans les discours actuels des citadins islamo-peuls sur la stricte gestion des matières et objets déchus dans les espaces privés comme publics durant la période d'administration peule des deux villes, il ne paraît pas pour autant possible de réduire ce concept à un pur stéréotype produit par les Fulbe sur eux-mêmes, renforcé par les fantasmes des administrateurs coloniaux et des scientifiques occidentaux (Amselle 1990: 74, Pondopoulo 1996, 2008, De Bruijn et Breedveld 1996: 796-797, Botte, Boutrais et Schmitz 1999: 8). Dans ce contexte urbain, comme dans différentes communautés peules ouest-africaines (Riesman 1992, Boesen 1999), notamment dans l'ancienne province de l'Adamawa (VerEecke 1989, 1993b, 1999, Regis 2003, Bocquené 1981, 1986, Burnham 1991, Last et Burnham 1994, Burnham 1996, Virtanen 2003), certains traits de comportements et

¹ Ceux-ci ayant souvent été considérés par les scientifiques comme les garants d'une « fulanéité » originelle, face aux Peuls pervertis par l'islam et l'installation dans une sédentarité urbaine empruntée à d'autres populations, notamment kanuri et hausa.

² Le terme *pulaaku* lui-même se compose de la racine *ful-* et du suffixe *-aaku*, ce dernier caractérisant « les noms abstraits désignant un statut social et les qualités ou les comportements qui lui sont attachés » (par exemple *diimaku*, « la noblesse »). « Le terme *pulaaku* exprime donc cette chose complexe : le fait d'être Peul » (Boesen 1999 : 83)

certaines valeurs au fondement du *pulaaku* ont pu aussi être profondément incorporées par une frange de la population citadine, au point qu'ils ont imprégné, et imprègnent encore dans une certaine mesure, toutes leurs attitudes corporelles et leurs comportements quotidiens, des plus sociaux aux plus intimes : « L'individu se plie si bien à ce modèle imposé à la société qu'il arrive à faire du *pulaaku* une valeur individuelle détachée de son conditionnement social : c'est l'intériorisation de l'impératif moral » (Dupire 1981 : 169). L'étude de la perception et des modes de gestion des déchets corporels et domestiques, mais aussi des techniques d'entretien du corps et des espaces de vie, offre une autre porte d'entrée vers la compréhension du concept de *pulaaku*, son incorporation et sa manifestation au quotidien, mais aussi sa manipulation dans les discours, notamment sur le passé, en tant que marqueur d'une ethnicité peule véritable, à la fois garante et justificatrice d'une différence et d'une supériorité vis-à-vis des autres populations citadines. Dans les récits collectés auprès des citadins de Garoua et Maroua au début du XXI^e siècle sur la fondation puis la gouvernance des deux villes par les autorités peules durant le XIX^e siècle, ce concept et les valeurs qui s'y rapportent sont donc mobilisés à la fois pour évoquer un certain âge d'or des lamidats fulbe, mais aussi expliciter certaines pratiques effectives de gestion privée et publique des déchets ayant eu cours à cette période, comme un comportement idéal en la matière, aujourd'hui en déperdition.

Moins que le terme de *pulaaku*, c'est surtout celui de *semteenDe*, honte ou pudeur, qui revint fréquemment dans la bouche de mes interlocuteurs citadins, notamment les plus âgés, pour qualifier et justifier les gestes et dispositifs mis en œuvre progressivement par les premières familles citadines comme par les autorités islamo-peules pour manipuler et traiter les substances et matériaux déchus issus quotidiennement des corps et des habitations. Cette notion est également mentionnée, à côté de la tempérance ou de la patience, *munyaal*, mais aussi de la réflexion et de l'amabilité, *hakkilo*, valeurs centrales du *laawol pulaaku*, « la voie du *pulaaku* », comme l'un des « moteurs » principaux de la « façon d'être au monde » de ses adeptes, avec bien sûr des différences notables selon les catégories de populations considérées, et des critères de genre, d'âge ou encore de statut (Stenning 1994: 55, Riesman 1974, 1992, Dupire 1981: 169, Bocquéné 1981: 311, Virtanen 2003: 28). Ce sentiment de honte jouerait pourtant plus un rôle de contrainte que d'injonction, puisqu'il n'interdirait plus qu'il n'oblige : « Les règles établies par le *pulaaku* visent toutes à la négation des besoins et une attitude fondamentale de renoncement » (Boesen 1999 : 90). L'adhésion stricte au *pulaaku* se situe d'abord dans le contrôle permanent de soi, de ses besoins, de ses envies et de ses émotions, surtout dans la sphère publique ou lors d'interactions sociales hors de la sphère domestique. Mais même dans le cadre intime, la pudeur et la tempérance sont toujours de mise, imposant une contention permanente et un contrôle maximum visant la dissimulation, voire l'intériorisation radicale de la moindre manifestation émotive ou physiologique (Virtanen 2003 : 29). Le *semteenDe* dans ce cadre devient alors tout autant une attitude à respecter qu'un sentiment violent que l'on ressent si on échoue, et dont la crainte viscérale sert autant de contrainte que de garde-fou : « *Pullo nastan luumo wade, amma nastatta luumo semteenDe* », ce qui peut être traduit par « un Peul entrera dans le marché de la mort, mais n'entrera pas dans celui de la honte », le marché dans cette sentence symbolisant l'espace public, où l'on doit particulièrement se contrôler pour éviter une honte publique (VerEecke 1993a: 413, 1999: 101, Piga 2006: 102).

L'exemple le plus souvent évoqué, qui m'a aussi été fréquemment rapporté à Garoua (*Lawan* Jeka, décembre 2010, janvier 2011, flfde) et Maroua¹, est l'interdiction pour un « vrai » Peul de manger en public, à l'extérieur de chez lui : « *Pullo diimo nyamataa yaasi* » [litt. « Un Peul libre ne

¹ *Laamiido* Maroua (janvier 2011, fr), Boubakary A. (janvier 2011, fr), Abba U. (février 2011, fr), *Sarkin Faada* (février 2011, flfde)

mange pas dehors »] (Boesen 1999 :90, Bocquené 1986 : 314, Regis 2003 : 21, 32, Riesman 1992 : 27). Pour C. VerEecke, c'est par exemple dans la continuité de cet interdit emblématique du *pulaaku*, et au nom de l'idée de *semteenDe*, renforcée encore par l'adhésion à l'Islam, que les femmes fulbe sédentarisées et citadines de Yola, au nord du Nigeria, ont progressivement abandonné la vente de préparations culinaires à l'extérieur de chez elles, à la différence de leurs consœurs citadines non peules et des femmes fulbe nomades très impliquées dans la vente du lait de leurs troupeaux (1993a: 413).

Les personnes interrogées ne manquent jamais d'évoquer en outre, pour illustrer un degré ultime de « fulanéité », la conduite exemplaire de l'un d'entre eux, ayant été jusqu'à mettre sa santé en danger par son obstination à « suivre » le *pulaaku* et faire preuve de *semteenDe*. P. Riesman rapporte ainsi l'histoire célèbre d'un *ardfo* emprisonné par l'administration coloniale française qui serait mort de faim et de soif en prison par refus de s'alimenter en public (1992 : 27). Le *laamiido* de Maroua me rapporta quant à lui l'histoire de l'une de ses connaissances tombée malade durant le Hadj, pèlerinage de deux semaines à la Mecque :

« J'avais un ami qui s'est rendu récemment à la Mecque pour le Hadj. Là-bas, les gens sont logés serrés tous ensemble dans des tentes, par nationalité, tous les Camerounais ensemble. Comme cet ami était gêné de devoir se soulager près d'autres personnes, il s'est retenu. Ça l'a finalement rendu malade, de tout garder comme ça durant deux semaines ! » (Maroua [janvier 2011, fr])

Ce récit souligne aussi que, si le fait de ne pas manger en public hors de chez soi constitue un exemple classique de soumission au *semteenDe*, l'un des préceptes fondamentaux du *pulaaku* dans nombre de contextes peuls, l'autre fonction corporelle devant strictement être dissimulée est celle de l'excrétion, notamment la défécation mais aussi parfois la miction (VerEecke 1989 : 60, Epelboin 1981-1982 : 518, Riesman 1992: 25), comme en témoigne le proverbe recueilli chez les Fulbe Bande du Sénégal : « *So o tawii ma iDa buude, joodo e hoore mayri*. « Si on te surprend en train de déféquer, assieds-toi sur ton propre étron » (Epelboin 1981-1982 : 518).

De nombreuses préconisations peuvent s'ajouter à ces deux situations de dissimulation des besoins naturels, alimentation et excrétion, au nom du respect du *semteenDe* et du *pulaaku*, au rang desquelles l'évitement, entre les cadets et les aînés, présenté comme une marque de déférence et de respect des premiers aux seconds (Dupire 1977, Bocquené 1986 : 313, VerEecke 1989 : 60, Riesman 1992, De Bruijn et Breedveld 1996 : 810, Boesen 1999 : 91, Regis 2003 : 32), mais qui peut aussi codifier les relations sociales et familiales, notamment entre un homme et sa belle-famille, ou un père et son fils, voire le mari et sa femme (Dupire 1977, Bocquené 1986 : 312, VerEecke 1989 : 60, Riesman 1992, De Bruijn et Breedveld 1996 : 810, Regis 2003 : 27-28, Virtanen 2003 : 32). Le *pulaaku* imposerait aussi la dissimulation de la douleur et même une négation sociale de la maladie, vue comme un échec du contrôle du corps (Regis 2003 : 35-36), de même que celle de la plupart des émotions, comme la joie, la tristesse, ou encore la colère (Bocquené 1986 : 315, Regis 2003 : 24-29). Cette réserve et cette tempérance se doivent enfin d'être accompagnées d'une bienveillance et d'une attention particulière vis-à-vis de l'autre, qu'il soit Peul ou extérieur à la communauté, auquel on ne peut rien demander, ni rien refuser non plus (Bocquené 1986 : 312, Boesen 1999 : 92). Certains des interlocuteurs fulbe d'E. Boesen ne manquent pas néanmoins de reconnaître que cette obligation à l'amabilité et à la politesse confine parfois à l'hypocrisie, surtout dans la mesure

où celle-ci est souvent vécue comme une obligation au nom du *pulaaku*, toujours pour éviter la honte, *semteenDe* (1999 : 93)¹.

Le contrôle de soi, la pudeur et la dissimulation des besoins naturels ont bien évidemment à voir avec la façon dont on entretient l'ordre et la propreté de son corps et de son foyer, et donc dont on se débarrasse de ses excréments en tout genre. Dans la bouche de mes interlocuteurs les plus âgés à Garoua et Maroua, issus de milieu peul, l'adhésion au *pulaaku* et l'évitement à tout prix de la honte, *semteenDe*, ont ainsi induit une attitude particulière chez les premiers citadins des deux villes, à savoir la conservation et la dissimulation des déchets domestiques au sein des concessions.

Celle-ci ne se réalisa toutefois pas d'emblée, dès l'installation des premières familles citadines, et ne concerna certainement qu'une frange de la population, l'élite islamo-peule des deux villes. Plusieurs de mes interlocuteurs rapportent en effet que dans un premier temps, notamment lorsque l'habitat était encore peu dense et les concessions espacées, les déchets domestiques étaient le plus souvent déversés sur les champs et jardins de case, insérés dans la trame lâche du tissu urbain. Marva, la capitale guiziga prise par les Fulbe au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle, était en effet constituée essentiellement de constructions végétales amovibles très espacées, afin notamment de limiter les risques d'incendies (Seignobos 2004 : 151). La plupart des groupes conquérants peuls n'y construisirent d'abord également que des « cases végétales rudimentaires ». Mais certains d'entre eux, comme les *riimaybe* Yrlabe, ainsi que leurs maîtres Ngara et Tara, tout comme les groupes Wolaarbe descendus dans la vallée de la moyenne Bénoué, où ils fondèrent Garoua, avaient déjà une expérience de la sédentarisation et de la vie citadine, par leur séjour au Mali pour les premiers, ou dans le Bornou et les Etats Hausa pour les seconds (Seignobos 1984: 199). Les fondateurs fulbe des lamidats, mais aussi leurs alliés kanuri et hausa, y introduisirent ainsi progressivement un nouveau type d'habitat citadin, en pisé, inspiré de l'architecture des cités hausa (*soro*), qui se généralisa à Maroua dès le début du XIXe siècle, et plus tardivement à Garoua dans la seconde moitié du XIXe siècle, sous le *laamiido* Mallum Issa (1866-1894) (Bassoro et Eldridge 1980: 105). Les vastes *saare*, concessions de terre battue, des *laamiibe*, furent les premières réalisées en pisée, sous la direction d'artisans hausa et bornouans : « Une suite de salles de réception (*djaolerou*) donnait sur les appartements du lamido, le logement des serviteurs et sur l'énorme gynécée, l'ensemble était entouré d'une haute muraille de terre » (Seignobos 1984 : 200).

¹ Ce qui fait par exemple dire à des cultivateurs burkinabés que « le Peul est un faux type » (Hagberg, 1998 : 205, cité par Boutrais, 1999 : 48), et qui est évoqué de façon imagée par ce proverbe bambara : « le Peul est une bouse de vache, sèche à l'extérieur, humide à l'intérieur » (Dupire 1981 : 179).

« Intérieur d'une cour d'une maison Foulbé ». Garoua. 1918. Photo F. Gadmer



Ces vastes ensembles de cases de terre, pouvant aussi accueillir des corrals, *waalde*, ou des jardins, clôturés d'une muraille et auxquels on accédait par des venelles, *luynGuuji* (sing. *luynGu*), sans issue, s'organisèrent d'abord en quartiers isolés les uns des autres par des espaces plus ou moins importants (Bassoro et Eldridge 1980: 91, Seignobos 1977: 54, Seignobos et Iyebi-Mandjek 2004: 102,151). C'est sur ces jardins intérieurs, le plus souvent à l'arrière de la concession, que l'on pouvait déposer les déchets domestiques, *nBuunwi'*, en un *jiddere*², tas d'ordures, afin de les épandre ensuite pour amender les cultures :

« Alors chaque personne jetait derrière sa maison, et on faisait le *koonal*, l'engrais, qu'on dispersait dans les champs, près de la maison. On poussait le *jiddere* sur le champ, et on pouvait faire le coton, mais on ne cueillait jamais rien sur le *jiddere*. On pouvait aussi garder certaines choses comme les excréments du bétail qu'on mettait ensuite dans le champ à la saison sèche » (Dadda D., ménagère Fulbe, 70 ans, Maroua [décembre 2009, flflde] et *Sarkin Fadaa*, Maroua, [janvier 2011, flflde]).

Toutefois, la dissimulation des déchets domestiques au cœur des vastes concessions sembla très rapidement s'imposer comme le comportement citadin adéquat, surtout dans les familles fulbe et *kambari'en*, comme l'ont gardé en mémoire un grand nombre de mes interlocuteurs³. La plupart s'accordent pour avancer que les déchets émis quotidiennement dans la concession étaient déposés

¹ Littéralement « balayures », du verbe *wuumgo*, « balayer » (Noye 1989 : 396)

² Du verbe *jiddugo*, « entasser (des objets) » (Noye 1989 : 189)

³ Respectivement à Maroua, *jawro* Gada Mahol 6, chef de quartier fulbe (décembre 2009, flflde), Alhadji B. K., chef de famille fulbe (mars 2011, fr), *Sarkin Faada* (mars 2011, flflde), *Laamiido* de Maroua (janvier 2011, fr), Boubakary Abdulaye, chef de famille fulbe (janvier 2011, fr), *Ardo* d'Ouro Zangui, fulbe (décembre 2009, flflde) Fanta, ménagère guiziga (janvier 2011, gzga), Dudjo, ménagère fulbe (février 2011, flflde), Djaratou, ménagère fulbe (février 2011, flflde), Asta Z., ménagère fulbe (février 2011, flflde), Maïramou, ménagère fulbe (février 2011, flflde) et à Garoua Mamadi, chef de famille kanuri (avril 2008, fr), *Lawan* Rumde Ajia, showa (novembre 2008, flflde), Ahmadou S., chef de famille kanuri (novembre 2008, fr), *Malla* Umaru, marabout hausa (octobre 2009, novembre 2010 et janvier 2011, flflde), *Lawan* Jeka, fulbe (octobre 2009 et décembre 2010, flflde), Maria, ménagère hausa (novembre 2010, flflde), Alhadji B., chef de famille fulbe (décembre 2010, fr) Ada B., ménagère kanuri (décembre 2010, flflde et fr)

dans une fosse, *gasaama*¹, dans un endroit reculé de celle-ci, creusée à l'origine pour y prélever de la terre servant à bâtir les cases :

« Avant pour trouver la voirie dehors c'était difficile. Parce que si j'ai une grande concession comme ça, et que je veux bâtir une maison, je creuse un grand trou, et dans ce trou-là, je ne fais que mettre la voirie là-bas. Il faut peut-être 10-15 ans pour remplir, parce que ce n'est que ma famille, ce n'est pas d'autres familles, qui vient verser. C'est dans la concession. C'était comme ça avant. Mais les voiries comme ça [celle près de chez lui, derrière le siège du RDPC], c'est peut-être à côté des marchés, ou à côté des places tellement publiques, là on pouvait trouver des voiries comme ça. Mais sinon chacun dans sa concession avait quand même un trou, où il versait ses ordures. Le trou dans la concession, on appelait ça aussi *jiddere* [tas d'ordures]. On pouvait dire aussi *gasaama* [fosse], ça vient de *mi wasi*, *wasugo*, c'est quelque chose qu'on a creusé. Mais quand il y a la voirie dedans c'est devenu le *jiddere*. *Gasaama* c'est un juste un creux » (Ahmadou S., Kanuri, 55 ans, Garoua, novembre 2008, fr).

Les déchets domestiques, *nBuuwri*, pouvaient également servir à remblayer les anfractuosités du sol de la concession, ou encore à combler les vieux puits taris, afin d'éviter par exemple que les enfants n'y tombent². On pouvait ensuite réaliser de petits jardins de case sur ces buttes extrêmement fertiles au sein même de la concession, pour y cultiver par exemple du gombo, puis à partir de la conquête coloniale du maïs³. Selon le *lawan* de Fulbere 1, quartier historique du centre-ville, et *Jeka*⁴ du *laamiido* de Garoua, il était alors en effet inconcevable pour un citoyen fulbe de manipuler cette matière détritique hors de chez lui, en public, même pour amender ses champs :

« Avant comme il y avait de l'espace, les gens gardaient les déchets dans les concessions, ils creusaient des trous où ils enfouissaient les déchets, puis quand c'était plein ils rebouchaient et faisaient un autre trou [...]. Même les Fulbe pouvaient utiliser les *nBuuwri* [déchets domestiques] pour le *koonal*, l'engrais, mais plutôt quand c'était de la cendre, et tout ça ils le faisaient seulement entre eux. Les grands pouvaient envoyer leurs esclaves amener les déchets dans les champs dehors. Sinon en public ce n'était pas possible. C'est aussi pour ça que les gens gardaient chez eux, pour cultiver dans les concessions. Et aussi parce qu'ils ne voulaient pas qu'on voit ce qu'ils consomment » (décembre 2010, fr)

Comme le révèle cette dernière remarque, l'un des arguments proposés aujourd'hui par mes interlocuteurs pour expliquer ce souci ancien de la dissimulation des déchets au cœur des espaces privés est encore celui du respect de la pudeur, *semteenDe*, propre au *pulaaku*, le code de conduite introduit dans le contexte urbain nord-camerounais par les conquérants peuls. Les déchets, constitués alors essentiellement de résidus organiques de la cuisine et des repas, sont dans cette logique conçus comme l'expression concrète du besoin naturel de s'alimenter qui, nous l'avons vu, est particulièrement sujet à l'oblitération dans nombre de contextes peuls. Ils peuvent aussi être associés à une autre fonction physiologique parmi les plus infamantes dans l'idéologie du *pulaaku*,

¹ Du verbe *wasugo*, « creuser »

² Malla Umaru, marabout hausa, Garoua (octobre 2009, flfde), *Laamiido* de Maroua (janvier 2011, fr), Dudjo, ménagère fulbe (Maroua, février 2011, flfde), Asta Z., ménagère fulbe, Maroua (février 2011, flfde), Alhaji B. K., chef de famille fulbe, Maroua (mars 2011, fr)

³ Alhaji B., chef de famille fulbe, 63 ans, Garoua (décembre 2010, fr), *Laamido* de Maroua (janvier 2011, fr)

⁴ Le *Jeka*, « messenger » en hausa, avait d'abord pour fonction d'accueillir au nom du *Laamiido* les hôtes de marque, notamment les autres *laamiibe* en visite à Garoua. Il se vit ensuite confier le contrôle de la perception de l'impôt pour l'ensemble du lamidat, et le règlement des conflits concernant le foncier. Ce titre pouvait indistinctement être attribué à un Fulbe, un *kambari* ou un *macculo* [esclave] issu des groupes locaux, par exemple fali (Bassoro et Eldridge 1977 : 88)

celle de l'excrétion, non pas tant cette fois excrétion des corps, mais excrétion de la maisonnée et du groupe domestique dans son ensemble. Enfin, le type de déchets produits révèle aussi ce que les individus consomment, et par là leur niveau de vie. Il semble qu'il ait été à cette époque inacceptable qu'une maisonnée expose ainsi en public le relief de ses repas, et par là son train de vie et l'étendue de ses richesses. Cette prohibition semblait valoir particulièrement pour les élites, à commencer par les chefs et leurs notables : « On ne peut pas voir qu'un chef consomme le *folle* [sauce à l'oseille de Guinée] ou quoi ! » (*Lawan* Fulbere 1, Garoua [décembre 2010, fr]), « c'est difficile aussi qu'un *laamiido* sorte ses déchets et qu'on voit ce qu'il mange, par exemple » (Abba « Propreté », 60 ans, chef du service hygiène de Maroua, Fulbe [février 2011, fr]). Il paraissait donc inconvenant que ces « grandes personnes », *mambe*, laissent à travers les déchets domestiques issus de leur concession entrevoir leur régime alimentaire, et par là leur niveau de vie.

Les conceptions et les modes de gestion des déchets domestiques développés dans les jeunes années des cités peules de Garoua et Maroua semblent ainsi effectivement s'inscrire dans une rupture radicale, et même une inversion de paradigme, avec les représentations et modes de manipulation des objets et substances déchues ayant eu cours dans les grands royaumes tchadiques de la plaine du Diamaré, dont les chefs veillaient au contraire à mettre en scène leurs richesses en biens et en hommes par de grands volumes de déchets accumulés patiemment devant leurs palais. La logique peule revendiquée par mes interlocuteurs est opposée à celle des chefferies tchadiques vaincues en ce qu'il ne s'agit plus d'utiliser le déchet accumulé comme emblème et d'en marquer l'espace ainsi approprié, mais bien au contraire de s'abstenir de toute trace, de laisser la moindre empreinte hors de la sphère strictement intime. L'injonction à la dissimulation des déchets domestiques au sein des concessions participe alors de cet effacement au monde, au fondement de l'éthique du *pulaaku* dans différents contextes peuls (Boesen 1999 : 94)¹.

L'adhésion massive des premiers citoyens nord-camerounais à l'Islam vint encore, du moins en apparence, motiver et renforcer cette dynamique nouvelle de dissimulation des substances, matières et objets déchus du quotidien au cœur de la maisonnée, avec une focalisation particulière cette fois sur la gestion des excréments corporelles.

L'éthique musulmane de la pureté du corps et de la propreté du logis

L'Islam se diffusa dans l'Extrême Nord du Cameroun à partir de l'empire du Bornou dès le XVII^e siècle, d'abord dans le pays kotoko, puis dans le royaume du Wandala, dont le souverain *may* Bukar Aji (1731-1753) se convertit au milieu du XVIII^e siècle (Seignobos et Nassourou 2004 : 145). A la fin de ce siècle, l'Islam joua aussi un rôle fondamental dans le développement des cités et lamidats du Nord et de l'Extrême Nord du Cameroun, à commencer par Maroua, puis Garoua. C'est en effet sous l'impulsion de la guerre sainte lancée depuis Sokoto par Usman Dan Fodio en 1804, et relayée par Yola, que les différents groupes peuls s'allièrent pour prendre le pouvoir sur les populations tchadiques locales et imposer leur hégémonie dans la plaine du Diamaré et la moyenne vallée de la Bénoué (Azarya 1978: 23, Boutrais 1984 : 245, Seignobos et Nassourou 2004 : 145). Tant le système de gouvernement des lamidats de Garoua et Maroua que leur organisation urbanistique furent ensuite définis sur le modèle des cités musulmanes du Macina, du Bornou et

¹« Toutes les règles dont nous avons parlé jusqu'à présent visent à l'effacement physique de l'individu, à sa non-apparition. Elles disent donc de manière très directe qu'il ne faut pas entrer dans le monde extérieur. On nie, en quelque sorte, toute implication avec le monde. On n'a rien à lui réclamer et lui non plus, de son côté, n'a rien à exiger »

des Etats hausa. Le *laamiido* représentait ainsi tout autant l'autorité politique et judiciaire suprême que le chef des croyants, tandis que certains postes politiques clés étaient associés à une fonction religieuse, comme l'*alkali*, juge en droit musulman du lamidat, ou encore le *liman*, imam de la principale mosquée de la ville, érigée le plus souvent au centre de celle-ci, près du palais du *laamiido*, qui supervisait aussi toutes les affaires religieuses du lamidat (Ahmadou et Eldridge 1977 : 82-84, Azarya 1978 : 43). Le droit coutumier instauré par les fondateurs peuls de Garoua et Maroua se basait aussi sur le Coran, et tenta à partir de cette source et des hadiths sur la vie du Prophète de réguler tous les aspects de l'existence sociale et intime des citoyens à ses différentes étapes, depuis la naissance jusqu'à la mort. Les nombreux préceptes de la foi musulmane étaient discutés par les *moodibbe*, puis transmis à chaque croyant dès la petite enfance dans le cadre des écoles coraniques animées par les *mallum'en*, maîtres d'école coranique, puis pour les hommes au sein de la mosquée fréquentée plusieurs fois par jour, et parallèlement pour les femmes dans le contexte privé familial (Azarya 1978 :44).

Le rôle de l'Islam dans l'organisation sociale et politique comme le mode de vie quotidien des premières familles citadines peules au Nord Cameroun, dans le courant du XIXe siècle, était donc à ce point central qu'il devint une composante essentielle de leur identité, d'urbains mais aussi et surtout de Fulbe (Boutrais 1984 : 247). Le fait d'être musulman constitua rapidement un synonyme du fait d'être Peul, et vice-versa, tandis que les élites religieuses et politiques fulbe se construisirent une identité de « seuls vrais musulmans », quand bien même le royaume Wandala, au nord des monts Mandara et de la plaine du Diamaré, était converti à l'Islam bien avant le *Jihad* de Sokoto (Boutrais 1984: 247, Schultz 1984, Azarya 1978, Burnham 1991, 1996)¹. L'installation progressive de communautés de *kambari'en*, « islamisés anciens », Kanuri, Hausa ou Arabes Showa, alliées aux premières familles citadines fulbe, notamment sur le plan matrimonial, de même que la conversion massive des populations locales, renforcèrent encore les fondements de cette hégémonie musulmane, qui détermina à partir du XIXe siècle la vie citadine à Garoua et Maroua.

C'est ainsi à cette époque que furent introduits dans les foyers citadins nord-camerounais des préceptes musulmans qui modifièrent les conceptions et les pratiques entourant les substances et objets déchus, tout en renforçant leur gestion serrée déjà prescrite par le *pulaaku*. A l'injonction au respect du *semteenDe*, pudeur, par la dissimulation des indices sur ses besoins naturels et son niveau de vie que sont les déchets domestiques, notamment alimentaires, s'ajouta en effet avec l'Islam une angoisse profonde vis-à-vis de la souillure, *cobe*, inhérente aux excréments corporels. Cette évolution dans la perception des déchets tombés des corps explique ainsi le basculement qui s'opéra rapidement en milieu urbain dans le traitement des urines et des excréta. Le « savoir-être peul », *pulaaku*, partagé par les fondateurs de Maroua et Garoua, imposait, nous l'avons vu, de dissimuler particulièrement les fonctions corporelles ayant trait à l'excrétion, en se rendant pour ce faire le plus loin possible des espaces habités. Cette pratique put rester d'actualité jusqu'à récemment chez les Fulbe ruraux, nomades ou sédentaires, à commencer par les pasteurs moins rapidement et radicalement islamisés (Epelboin 1981-1982, Bocquené 1981 et 1986 : 310, Riesman 1992 : 25). Dans ce contexte, où la pudeur prime, il fut aussi difficile d'introduire des latrines au

¹ Cette négation par les Fulbe de l'existence antérieure à leur arrivée d'autres populations islamisées dans le Diamaré viendrait peut-être d'une distinction historique et théologique entre l'Islam « peul-berbère » pratiqué dans tout le Soudan occidental et introduit au Nord Cameroun par les Fulbe, et l'Islam « arabe » du Soudan oriental pratiqué par les Mandara, eux-mêmes convertis par les Arabes Showa (Boutrais 1984 : 243).

sein même des habitations¹. Chez les premiers citadins peuls de Garoua et Maroua, il semble également que la défécation à bonne distance des concessions ait d'abord été de mise, ce que mes interlocuteurs contemporains justifient à nouveau par le respect du *semteenDe*, la pudeur : « on ne mettait pas les excréments humains dans le *gasaawa* [fosse] dans la concession, on mettait ça dans les latrines ou on allait très loin en brousse, loin de la maison, c'est la pudeur, surtout chez les Fulbe » (Ahmadou, chef de famille fulbe, 40 ans, Garoua [avril 2008, fr] et *Moodibbo* Boubakary, hausa, Garoua [novembre 2008, flfde]).

Le *laamiido* de Maroua et le notable le plus âgé de sa cour, le *Sarkin Faada*, témoignent également du fait qu'aux origines de la ville, personne ne possédait de *gada suudu*, *baawo suudu* ou *calka*², latrines, et que chacun se rendait à distance des habitations et des espaces cultivés, *haa ladde*, « en brousse ». Comme vestige de ces pratiques anciennes, cette expression vague et indéfinie désignant un espace inculte aux marges des espaces de vie intervient toujours dans la périphrase euphémique utilisée aujourd'hui, notamment dans les milieux islamo-peuls, pour excuser pudiquement son départ à la selle : *mi don yeba haa ladde*, « je vais en brousse »³. Dans les faits à Garoua comme à Maroua, l'un des lieux de prédilection des citadins pour se soulager (mais aussi se laver) semble avoir été longtemps les berges des fleuves traversant les deux villes, ont les premières habitations étaient peu distantes⁴.

Il est mal aisé à partir des témoignages des citadins de Garoua et Maroua, même les plus âgés, de dater précisément l'introduction des premières latrines dans les foyers urbains. Quelques-uns de mes interlocuteurs attribuent néanmoins leur première réalisation aux élites musulmanes peules et *kambari*, à commencer par leurs chefs, les *laamiibe*. Afin de répondre aux exigences conjointes de l'Islam et du code de conduite peul, ceux-ci adoptèrent en effet dans les cités nord-camerounaises un nouveau schéma d'habitation déjà en vogue chez les élites citadines musulmanes des cités-Etats hausa, comme Kano, où ils avaient auparavant séjourné, voire dont ils étaient originaires. Celui-ci est caractérisé par un souci de réclusion des femmes et de dissimulation aux regards des espaces les plus intimes de l'habitation, via un système de cours emboîtées, séparées par des hauts murs de terre et reliées seulement par des passages étroits et des vestibules fermés. Les douchières et les latrines étaient situées alors à l'arrière de la concession, à distance des cases (Coquery-Vidrovitch 1993a: 140).

Déjà dans le grand royaume tchadique guiziga Bui Marva, seul le chef jouissait d'un *lin bun*, une douchière/latrines couverte d'une toiture végétale qui lui permettait de se laver et de se soulager à l'abri des regards, quand les notables et les villageois se rendaient au *maayo* le plus proche pour la

¹ On remarquera néanmoins que cette répulsion vis-à-vis des latrines au sein du domicile n'est pas propre aux populations rurales peules adeptes du *pulaaku*, puisque plusieurs auteurs témoignent également de l'échec répété de l'introduction de ce dispositif dans d'autres contextes africains (au Cameroun, chez les Bamiléké et les Yassa, Ndonko 1993, les Bamiléké et les Mfumte, Baecke 1999). Nous avons vu aussi comment pareille problématique se rencontre également en milieu rural dans les environs de Maroua, par exemple chez les Guiziga Bui Marva, dont les plus anciens, notamment les officiants du *kuli*, répugnent à se soulager au sein de leur concession, et préfèrent toujours se rendre dans les amas rocheux environnant, en dépit des multiples campagnes de l'administration locale pour « la fin de la défécation en plein air ».

² Littéralement la pièce, *suudu*, derrière, *gada*, ou à l'arrière, *baawo*, euphémisme pour désigner les lieux d'aisance. Le terme *calka*, du hausa *salga* (Tourneux 2007 : 76), est plus rarement employé. Il représente néanmoins un indice de l'origine de ce dispositif de recueil des excréta, vraisemblablement emprunté à l'architecture hausa

³ Ce discours euphémique pour désigner l'acte de défécation à partir du lieu qui lui est dédié, se retrouve également dans nombre de contextes peuls (Epelboin 1981-1982 : 519, Bocquené 1986) et plus largement africain (Ndonko 1993, Baecke 1999). Voir aussi la réflexion de S. Van der Geest à propos du secret entourant généralement les activités d'excrétion et la difficulté de les étudier (2007a)

⁴ *Lawan* Rumde Aja, arabe showa, Garoua (novembre 2008, flfde), Dada D., ménagère fulbe, environ 70 ans, Maroua (décembre 2009, flfde), Asta Z., ménagère fulbe, 60 ans, Maroua (février 2011, flfde)

toilette quotidienne, et dans les amas rocheux environnants pour satisfaire leurs besoins naturels. De la même façon dans les cités peules de Garoua et Maroua, le *laamiido* fut d'abord le premier et le seul à posséder un *gada suudu* au cœur de sa concession. Puis progressivement, vraisemblablement sous l'influence de l'islam, qui conditionnait par ses prescriptions le quotidien de tous les croyants citadins, ce système de recueil des déchets corporels se développa aussi dans les grandes concessions des élites islamo-peules.

Comme le remarque aujourd'hui le *moodibbo* Boubakari, résidant du quartier historique peul de Garoua, Fulbère, « les latrines existent depuis longtemps. Chez les fidèles musulmans, ça aide à bien pratiquer, ça attire la propreté » (novembre 2008, flfde). « Le dogme musulman [ayant] inventorié, répertorié et soigneusement délimité les domaines du licite et de l'illicite, du pur et de l'impur, vis-à-vis de l'ensemble des sécrétions corporelles [...] » (Chebel 1999: 124), certains dispositifs techniques de recueil, tels que les latrines ou les puisards, ont pu en effet contribuer à la mise en œuvre de cette délimitation stricte du pur et de l'impur, et permettre de mettre à distance du croyant les substances les plus polluantes. Au nord du Cameroun, l'islam des conquérants peuls, puis des diasporas kanuri, hausa et arabes Showa, introduisit une nouvelle conception des déchets en général, et des excréments corporels en particulier. Ce même *moodibbo* Boubakari, « docteur en sciences coraniques » (Seignobos et Tourneux 2002 : 196), lui-même d'origine peule et hausa, pu ainsi m'exposer comment les déchets corporels ne sont plus, dans le cadre de la doctrine musulmane, seulement conçus comme autant de manifestations physiologiques infamantes et de traces trahissant son mode de vie, mais aussi comme des substances vectrices d'une souillure, *cobe*, préjudiciable à l'état de pureté, *senaare*, nécessaire à la prière et supérieur au simple état de propreté, *laabeenga*. La distinction est clairement établie entre la saleté, *tuundi*, que l'islam prescrit d'éliminer sur le corps comme dans le foyer, mais qui n'empêche pas la prière, et la souillure, *cobe*, inhérente seulement, et avec une plus ou moins forte intensité, à certains déchets tombés des corps.

La souillure des excréments corporels et les moyens de s'en prémunir selon la doctrine musulmane

Tout ce qui provient de l'intérieur de l'organisme est considéré comme *cobe*, mais une gradation dans l'intensité de la pollution, *yevre* (littéralement « fractures », rupture de la pureté rituelle, Noye 1989 : 408, Tourneux 2007 : 567), est opérée entre les excréments :

- les excréments, *bu'e* ou *soofe*, et les urines, *cille*, englobés dans le terme euphémique *coofe* (littéralement « mouillures » Tourneux 2007 : 90), les pets, *benndu* ou *futere*, le liquide translucide émis avant l'éjaculation chez l'homme, *madbi*, et la sécrétion blanchâtre pouvant apparaître chez l'homme également après les urines, *wadi*, sont qualifiées de *yevre famandé*, littéralement « petites fractures », soit de pollution mineure
- le sperme, *mani*, le sang menstruel, désigné par les expressions euphémiques *al'aada*, *hayla*, *yi'a* ou encore *lootgol* (Tourneux 2007 : 568), et le sang de la parturiente juste après l'accouchement, *y'iy'am besngu*, sont considérés comme *yevre mande*, « grandes fractures », causes de pollution majeure
- les autres résidus corporels tels que les phanères, ongles, *pedeeli*, poils, *gaasaa* ou cheveux, *gaasaa hoore*, et les sécrétions comme la sueur, *nguli* ou *nubveende*, les larmes, *gondi*, ou la salive, *joorde*, appartiennent en revanche simplement à la catégorie *tuundi*, saleté, et ne sont donc à ce titre pas considérés comme particulièrement polluants

Si le contact avec nombre des déchets expulsés des corps mettent à mal la pureté, *senaare*, nécessaire à la prière, certains, issus de l'appareil uro-ano-génital, sont en outre porteurs d'une pollution particulière, *janaaba*, associée aussi à l'acte sexuel, qui ne peut quant à elle être neutralisée qu'à l'aide d'une ablution de tout le corps avec une eau strictement pure, *veniidam*. Le maintien d'une pureté rituelle, particulièrement lorsqu'il s'agit d'effectuer les cinq prières quotidiennes, exige donc l'élimination rigoureuse des sécrétions *cobe* des corps, des habits, mais aussi des lieux de vie privés et publics, à commencer par les espaces de culte et les voies pour s'y rendre. Trois opérations de neutralisation des déchets et de leur pollution inhérente sont à effectuer chaque jour par tout « bon » musulman :

- *senyye bandu*, purification du corps
- *senyye limse*, purification des habits
- *senyye babbal julungo*, purification du lieu de prière

Au-delà de cette exigence rituelle, le manquement aux ablutions lors du contact avec une excrémentation porteuse de *cobe*, surtout si elle est cause de pollution majeure, *janaaba*, peut aussi entraîner un amoindrissement de son capital de chance, *sooynde saa'a*, voire, plus grave encore, une malchance chronique, *bersun* ou *bersunku*.

La notion d'impureté *cobe* est également mobilisée dans d'autres contextes musulmans africains, comme dans la ville de Thiès au Sénégal, où *sobe* signifierait « quelque chose accolé à un objet et qui n'est pas propre ». Il s'approcherait du terme religieux de souillure » (Enten 2003 : 382-383). Ainsi que l'ont révélé dans le domaine de la santé les études anthropologiques sur les « entités nosologiques populaires » ou encore les notions de contagion et de transmission associées à la maladie en Afrique de l'Ouest (Jaffré et Olivier de Sardan 1999, Bonnet et Jaffré 2003), la diffusion progressive de l'Islam dans ce vaste espace géographique a pu contribuer en effet à unifier une certaine conception du corps, de ses émanations, et des pratiques pour en neutraliser la souillure inhérente :

« On observe, à la lecture des travaux historiques sur l'Afrique, que l'idée d'une certaine unité culturelle soudano-sahélienne est due à l'expansion de l'Islam et même à son triomphe au XIV^e siècle – avec sa culture de la propreté [c'est moi-même qui souligne]- ainsi qu'au développement d'un commerce transsaharien aux XV^e et XVI^e siècles qui favorisait de multiples contacts avec le monde arabo-berbères » (Bonnet 2003: 16, voir aussi Olivier de Sardan 1999: 30).

Le Nord Cameroun paraît à ce titre inclus dans cette aire culturelle soudano-sahélienne, unifiée dans ses représentations et ses pratiques dans le domaine de la maladie, mais aussi de la propreté du corps et du logis, et donc des déchets qui en émanent, par le dogme musulman introduit par les populations fulbe et *kambari*. En regard de ces nouvelles conceptions de l'ordure, et *a fortiori* des sécrétions corporelles, la défécation dans les espaces collectivement partagés, même si elle se faisait aux périphéries de ceux-ci dans les lieux inhabités et incultes, devint problématique. D'autant plus qu'avec l'augmentation continue de la population, par l'accroissement naturel et l'arrivée incessante de nouveaux citadins, et la densification du bâti urbain dans le courant du XIX^e siècle, les espaces se resserrent et les marges s'éloignent. Il devint de plus en plus difficile de trouver non loin de chez soi un espace vacant et isolé pour pouvoir se soulager à la fois en toute pudeur, et sans risquer de porter atteinte à la pureté rituelle des croyants sur le chemin de la mosquée. On peut ainsi inscrire dans ce contexte la diffusion progressive des systèmes de latrines à fond perdu au sein des concessions citadines des grandes familles islamo-peules de Garoua et Maroua, même si, comme le remarque le chef du quartier de Rumde Ajia, à Garoua, jusqu'à l'Indépendance du pays, « on pouvait compter qui en avait en ville » (novembre 2008, flfde). Les latrines demeurèrent encore sous l'administration peule un dispositif technique adopté par et réservé à une élite citadine peule et musulmane, qui ne tarda pas pourtant à en faire l'un des arguments d'un discours discriminant les populations non peules et non musulmanes à partir d'une rhétorique de la propreté comme signe du contrôle de soi et de son espace de vie, donc de supériorité.

« Conduis-toi comme les Peuls ! » : la propreté comme critère de distinction

Dans toute l'aire peule, depuis le Futa Jallon jusqu'à l'Adamawa, en passant par l'empire du Sokoto, l'adhésion des élites peules à l'Islam, doctrine a priori universaliste, renforça paradoxalement leur identité ethnique de Fulbe, et surtout leur sentiment de différence et de supériorité déjà inhérents au *pulaaku*. Le dogme musulman fit d'abord office de trait d'union entre les différents clans peuls, dans l'Adamawa sous la bannière du Jihad de Sokoto, tout en donnant l'impulsion finale aux populations de pasteurs arrivées dans la région pour renverser les royaumes « païens » locaux (Azarya 1978: 17). Une fois la nouvelle hégémonie peule établie au nord du

Cameroun et la vaste province de l'Adamawa créée, nombre d'anciens sujets des royaumes locaux n'eurent d'autre choix, pour trouver une place, voire tenter de s'élever au sein du fonctionnement hiérarchique du système politique peul, que d'entreprendre un processus de « fulbéisation » (Dupire 1962: 39, Podlewski 1966, Burnham 1996: 47, Azarya 1978, Schultz 1984). Selon E. Schultz (1984 : 50) et P. Burnham (1996 : 48) qui ont particulièrement étudié ce phénomène au nord du Cameroun, l'acquisition d'une identité ethnique peule passe par trois critères, qui peuvent être vus comme autant de « mécanismes structurant les frontières ethniques » (Barth 1969) : la maîtrise d'un *fulfulde laamnde*, « clair », « pur », l'adhésion exclusive à l'Islam et l'adoption d'une « façon d'être », d'« un mode de comportement peul », le fameux *pulaaku*, ce qui revient comme le remarque pertinemment P. Burnham à adopter « *the Fulbe views of their own cultural superiority which [...] are closely intertwined with their concepts of racial superiority* » (1996 : 53)¹. Ce phénomène de « fulbéisation » paraît en outre s'opérer particulièrement dans le contexte urbain, qui offre aux nouveaux venus non peuls un anonymat et une plus grande fluidité sociale, et leur permet ainsi de rompre plus facilement avec leur contexte ethnique d'origine (Burnham 1996 : 55). La ville en vient ainsi à être pensée d'abord comme un territoire peul, donc ses habitants comme nécessairement fulbe (Schultz 1984: 49-50).

Pourtant, les villes « peules » furent dès leur origine des espaces de brassage culturel et ethnique. Aussi, l'entrée de populations non-peules dans la société urbaine, via un processus de « fulbéisation » visant à les fondre dans la masse, de pair avec l'installation des diasporas de *kambari'en*, « islamisés anciens » Hausa, Kanuri ou Arabes Showa, renforça chez les premières familles citadines fulbe un sentiment de menace pesant sur la pureté de leurs origines ethniques, culturelles et religieuses, gages et garantes de leur supériorité. Les trois critères définissant l'identité fulbe que sont la langue, l'adhésion à l'Islam et le « comportement peul », servirent ainsi dans les milieux urbains peuls d'échelles de valeur pour hiérarchiser les individus selon leur proximité avec une « fulanéité » idéale, et synonyme d'urbanité. L'acquisition de la langue, le fulfulde, constitue cependant une première étape dans le processus de « fulbéisation » aisément franchissable, dans la mesure où la grande majorité des populations du grand Nord adopta dès la conquête peule le fulfulde comme langue de contact et d'échange entre elles, mais aussi avec les nouveaux maîtres de la région (Schultz 1984 : 54). L'adhésion à l'Islam constitue « *the pro forma requisite* » (Boutrais 1984 : 247, Burnham 1996 : 48) pour entrer dans la société peule, a fortiori urbaine. Dans les faits, si un nombre important de « païens » s'islamisèrent dès la conquête peule, ce n'est pas pour autant qu'ils obtinrent automatiquement une place de choix dans le système hiérarchique fulbe, quand bien même ils avaient pu aussi, par leur adhésion à l'Islam, être rejetés de leur groupe ethnique d'origine (Schultz 1984 : 56). En outre, les élites citadines fulbe instaurèrent aussi une distinction avec les autres groupes islamisés plus anciens, qu'ils soient antérieurs à leur arrivée au nord du Cameroun comme les Wandala, ou venus dans leur sillage s'installer dans les nouveaux lamidats comme les Hausa, Kanuri et Arabes Showa². L'adhésion à l'Islam renforça donc à nouveau le caractère citadin

¹ En dépit d'une valorisation toujours importante de traits phénotypiques idéaux fulbe (finesse des traits et de la constitution, cheveux peu crépus, nez aquilin, couleur de la peau claire ou « rouge », *bodeejum*) en opposition aux traits conçus comme non-peuls et « négroïdes », comme en témoigne l'insulte *baleejo*, « Noir », ce critère physique ne constitue plus au nord du Cameroun, depuis avant même la fondation de la province d'Adamawa, un élément distinctif de la qualité de Peul : « *For example, many of the rulers of the Fulbe states of Adamawa in the colonial and post-colonial periods have had negroid features because they were the offspring of non-Fulbe concubines. This continuing inter-breeding served to further increase the already substantial heterogeneity of this population and also ensured that phenotypic traits could not act to deny membership in the Fulbe ethnic category to individuals whose phenotypic features did not correspond to the Fulani racial stereotype* » (Burnham 1996 : 46)

² C'est ainsi que les commerçants et artisans kanuri, hausa et arabes Showa, qui peuplèrent à la suite des Peuls les premiers quartiers citadins et développèrent la vie économique et religieuse de la cité, furent qualifiés par ces derniers de *kambari'en*, un terme utilisé pour désigner « ceux qui parlent à tort et à travers et se mêlent de ce qui ne les regarde pas » (Noye 1989 : 201).

du processus de «fulbésation», dans la mesure où la ville fut identifiée dès le lancement du *Jihad* par Ousman Dan Fodio comme le cadre de vie adéquat du « bon musulman », détaché des contraintes de l'exploitation de la terre ou de l'entretien du bétail pour pouvoir se consacrer à la prière et à l'administration politique de la cité (Burnham et Last 1994 : 327). Dans la continuité de cette logique, les familles fulbe citadines n'hésitèrent pas à monopoliser ou confisquer l'Islam à leur profit, pour se déclarer les seuls « vrais » musulmans. En retour, l'Islam légitima leur domination politique, puisqu'ils avaient conquis le pays et obtenu le pouvoir en menant la Guerre Sainte contre les royaumes infidèles locaux : « une légitimité de nature théocratique fournit ainsi aux Foulbé le fondement de leur pouvoir » (Boutrais 1984 : 247). L'adhésion à l'Islam constitue néanmoins à nouveau une étape franchissable dans le processus de « fulbésation », à tel point que certains auteurs remarquent que le processus d'islamisation allant de pair avec la « fulbésation » des populations locales pu entraîner aussi la prévalence d'une adhésion « flottante » et « hétérodoxe » à l'Islam, voire même « utilitariste » (Schultz 1979 : 191, Lacroix 1965 : 22, cités par Burnham 1996 : 50).

Il n'en est pas de même du dernier critère, l'adhésion à un « mode de comportement » ou une « façon d'être peul », ensemble complexe de règles sociales et d'attitudes comme on l'a vu rassemblées sous le terme de *pulaaku*. Du fait à la fois de son caractère discriminant, mais aussi de son incorporation par les individus, jusqu'à imprégner les conduites et les postures les plus sociales comme les plus intimes, l'adhésion au *pulaaku*, que ce soit dans le discours ou dans les gestes quotidiens, paraît être le critère le plus difficile à remplir pour les non-Peuls inscrits dans un processus de « fulbésation » (Burnham 1996 : 53). C'est, pour ceux qui se disent fulbe, l'argument ultime qui garantit la « pureté » de leur sang, mais aussi la noblesse de leur rang :

« Pulaaku [...] provides a set of purportedly absolute and traditional standards of ranking of social behaviour, both within and between the various categories of Fulani society as well as vis-à-vis non-Fulani groups. Within the socially heterogeneous Fulbe ethnic category in northern Cameroon, discourse on pulaaku is the special property of high-status members of the group, who use it to defend their status honour against the encroachments of those who have recently joined the ethnic category through assimilation? » (Burnham 1996: 54)

De la même manière que l'adhésion à l'Islam, il s'agit pour le moins d'un critère de distinction et de hiérarchisation paradoxal, dans la mesure où, en dépit de son caractère essentialiste, ce discours des Fulbe sur leur propre identité est le fruit de multiples influences (Burnham 1996 : 54). La « culture » urbaine fulbe dans l'Adamawa, censée représenter un idéal-type du « mode de vie peul » s'est en effet construite essentiellement à partir de référents kanuri ou hausa, empruntés lors des longs séjours des groupes de pasteurs nomades dans ces grands royaumes (Boutrais 1984 : 248). Il en est ainsi de la titulature employée à la cour du *laamiido*, du style vestimentaire, de la plupart des activités artisanales ou commerciales, ou encore de l'urbanisme et du terme hausa employé pour qualifier la ville, *birmi*, dont les Fulbe étaient démunis dans leur propre langue (Boutrais 1984 : 260). Ces multiples emprunts aux Etats hausa et aux royaumes du Kanem et du Bornou allèrent bien sûr de pair avec la diffusion de l'Islam, qui lui-même influença considérablement la conception citadine du *pulaaku* au nord du Cameroun. Il aurait pu en être tout autrement, puisque l'universalisme du dogme musulman, diffusé par les premiers grands chefs peuls de Sokoto, prônait l'égalité de tous dans l'adoration d'Allah. Il ne réussit pourtant pas à affaiblir le sentiment et le discours de supériorité tenu par les élites citadines peules, et contribua même au contraire à en renforcer certains aspects (Azarya 1978 : 45, Burnham 1996 : 107, Piga 2006 : 108). C'est notamment le cas du concept de *semteenDe*, honte, pudeur, qui rencontra certains préceptes musulmans de retenue et de modestie, et qui se focalisa de ce fait rapidement sous

l'influence de l'islam sur le statut de la femme, encourageant par exemple sa réclusion au sein des concessions (VerEecke 1989, 1993). L'influence musulmane renforça encore la prééminence du citadin dans l'échelle de valeur peule, ce qui peut encore paraître contradictoire avec le *pulaaku*, code de comportement peul développé à l'origine dans le cadre d'une vie rurale, nomade et pastorale (Azarya 1978: 45)¹. Le degré ultime de "foulanité" ne semblait donc pouvoir s'atteindre que dans le contexte urbain. Ce postulat créa un contraste durable, dans les représentations locales, entre vie rurale et vie citadine : si la première est vue comme synonyme de pauvreté, de saleté, d'ignorance et de travail accablant dans les champs, la seconde évoque plutôt la richesse, la propreté, le raffinement, la discipline, et l'enrichissement sans le moindre effort par des activités de commerce ou administratives (Schultz 1984 : 55).

Une dernière distinction fut opérée dans les lamidats peuls du Nord du Cameroun entre hommes libres, *rimbe*, esclaves affranchis, *riimaybe*, et serviles, *maccube*. Cette stratification entre libres et non-libres redoubla une hiérarchisation entre Islamo-peuls, Fulbe et *kambari'en*, et *haabe* et *keirdi*, populations locales non musulmanes réduites en esclavage par les premiers, mais aussi paradoxalement introduites par là même dans les sociétés urbaines peules, qu'elles contribuèrent ensuite à complexifier et à métisser². En effet, alors que les premiers groupes de pasteurs peuls ayant entrepris leur migration depuis l'Afrique de l'ouest se distinguaient seulement en clans, et fonctionnaient sur une logique égalitaire, leur passage par différents grands empires sédentarisés, puis leur participation à la conquête militaire, en firent progressivement à partir du XIXe siècle une société très stratifiée, divisée en deux grandes catégories d'individus, et fondée sur l'exploitation, par les libres, *rimbe*, de naissance peule ou de familles musulmanes citadines (Hausa, Kanuri, Arabes Showa), des captifs, *maccube*, autochtones soumis ou esclaves achetés (Boutrais 1984 : 256). Le pourcentage de population servile a pu ainsi être estimé au tiers du peuplement des lamidats peuls au nord du Cameroun (Seignobos 2004 : 55), voire même à la moitié de la population de la province de l'Adamawa, prise dans l'empire de Sokoto (VerEecke 1994 : 23, 27).

Ce grand contingent de serviles permettait aux familles citadines fulbe et *kambari'en* de leur déléguer les travaux domestiques et agraires ou l'entretien du bétail pour se consacrer aux activités intellectuelles et religieuses, à la politique ou encore à la guerre (Boutrais 1984 : 257). Cependant, tout en permettant à la société peule d'installer et de développer son hégémonie religieuse, intellectuelle et politique en se sédentarisant dans une vie citadine, l'esclavage contribua aussi à

¹ Cette évolution n'est pas sans poser problème aux populations rurales mbororo souhaitant trouver une place dans le système de valeur et l'organisation politique et citadine des lamidats. Ceux-ci expriment d'une part du dédain vis-à-vis des *Fulbe birni* désormais incapables de pratiquer le *pulaaku*, les qualifiant par exemple de *buya'en*, « chiens éboueurs/charognards des villes » (Burnham 1996 : 180), tout en tentant d'autre part d'adopter un mode de vie plus proche de l'islam orthodoxe des Peuls sédentaires, et de se rapprocher par là des centres de pouvoir citadins (Schultz 1984 : 51, Burnham 1996 : 107)

² V. Azarya (1978) a aussi proposé une distinction, via ces différents critères, entre une élite politique peule qualifiée d'« aristocratique », *saraaki'en*, littéralement « dignitaires », et les gens du commun, *talaka'en*, qui recouvrirait une hiérarchisation entre familles fulbe et individus plus récemment fulbésés. Pour P. Burnham et M. Last en revanche, si une certaine aristocratie, au sens wébérien du terme, a bien pu se distinguer dans certains califats de Sokoto, elle ne s'est pas développée pour autant dans la province d'Adamawa (1994). Cette supposée hiérarchisation entre « dignitaires » et « gens du commun » ne correspond pas en outre à celle entre libres et serviles, dans la mesure où certains titres de la *faada*, cour, du *laamiido* étaient réservés à des *riimaybe*, affranchis, comme celui par exemple de *kaygamma* à Maroua (Seignobos 2004 : 151), voire même à des *maccube*, esclaves, comme le titre de *laamiido cudde*, de *magajji*, ou encore de *jeka* à Garoua (Bassoro et Eldridge 1977 : 88-89).

L'esclavage dans les lamidats de Maroua et Garoua

A Maroua, les esclaves étaient essentiellement d'origine guiziga et mofu, asservis sur place lors de la prise de pouvoir des Fulbe dans la plaine du Diamaré au début du XIXe siècle (Seignobos 2004 : 48). A Garoua, ils avaient essentiellement été achetés par de grands commerçants kanuri et hausa dans les lamidats voisins de Ngaoundéré et de Rey Bouba, plus au sud, et étaient donc considérés comme laka et gbaya, bien que certains d'entre eux soient aussi mboum, dourou ou sara. A la différence de Maroua, les populations locales bata et fali furent peu réduites en esclavage par les conquérants fulbe, car ils se soumièrent rapidement et devinrent des *jimmadunke'en*, « sujets non-musulmans placés sous la protection de l'Islam, c'est-à-dire du Lamido » (Bassoro et Eldridge 1980: 86-87). On pouvait encore distinguer (et hiérarchiser) dans la catégorie des captifs ceux appartenant au *laamido*, souvent issus des populations locales soumises et alliées, occupant certaines fonctions au sein de la cour qui pouvaient leur donner une grande influence politique (Boutrais 1984 : 256). N'étaient d'ailleurs véritablement serviles dans cette catégorie à Garoua que les dignitaires d'origine laka ou gbaya, et encore ceux-ci furent-ils généralement affranchis en accédant à leurs fonctions (Eldridge et Bassoro 1980 : 87). Les « captifs personnels » en revanche appartenaient à des particuliers, et étaient chargés soit des travaux domestiques, comme « captifs de case », soit des travaux des champs. Les premiers demeuraient en ville auprès de la famille de leurs maîtres, jusqu'à nouer parfois avec celle-ci des liens affectifs et de fidélité qui subsistèrent même après leur affranchissement, à l'époque coloniale (Boutrais 1984 : 256). Ils travaillaient durant la journée chez leurs maîtres, dans leurs concessions, mais étaient logés la nuit à bonne distance dans un *labbaare*, concession collective, par exemple à Garoua pour les esclaves des premières familles peules de Fulbere dans le quartier bata Liddire, au bord du fleuve Bénoué au sud de la ville (Eldridge et Bassoro 1980 : 86). Les seconds, souvent ramenés d'expéditions lointaines, étaient en revanche regroupés hors de la ville dans des *duumde*, (sing. *ruumde*), « hameaux de serfs cultivateurs » (Boutrais 1984 : 256) ou « villages de cultivateurs captifs » (Seignobos 2004 : 55) « appartenant à un notable ou à un groupe d'hommes libres habitant généralement un même quartier, ou apparentés » (Seignobos et Tourneux 2002 : 240). Les captifs pouvaient y conserver leur mode de vie « traditionnel », mais devaient fournir à leurs maîtres un tribut en nature et des prestations de travail (Boutrais 1984 : 256, voir aussi VerEecke 1994 : 34).

ostensibly all non Fulbe- might be regarded as slaves? (1994: 30).

Dans ce contexte, l'incorporation profonde par les Fulbe d'ascendance libre *riimbe*, d'une conduite fondée sur la réserve et la retenue, *semteenDe*, pourtant extrêmement contraignante, devint alors au contraire un argument et une manifestation quotidienne de leur statut d'hommes libres, corrélatif d'une idée de « noblesse », *koohaaku*¹, *teddufo*² ou encore *neddaaku*³. La capacité à se soumettre à l'ensemble des contraintes imposées par le *pulaaku* prouvait alors, paradoxalement, qu'on était de statut libre (Riesman 1992 : 203). Le contrôle de soi et de ses manifestations corporelles fut ainsi instauré comme un signe de « noblesse », c'est-à-dire d'autonomie et d'indépendance (Virtanen 2003 :28) :

“However, it would be a serious mistake to view the twin forces of pulaaku and semteende in daily social life as purely restrictive in nature. In the experience of the FulBe, they are also powerful liberating forces insofar as they

¹ Du verbe *booNdaago*, qui renvoie aussi au statut de notable (Noye 1989 : 165)

² Du verbe *teddufo*, « être lourd », qui renvoie dans ce cas bien précis à l'idée de puissance et de noblesse

³ « Dignité personnelle, respect, honneur » (Noye 1989 : 263)

accroître son hétérogénéité. Les intermariages entre libres et captives, puis l'affranchissement de certains serviles pour en faire des *riimaybe* permis ainsi l'assimilation et la « fulbéisation » de ces *baleebe*, « Noirs », terme dépréciatif en référence à la supposée clarté de peau des « purs » Fulbe, donc des libres. Comme il s'agissait en outre de populations, notamment concernant les anciens « captifs de case », ayant fréquenté les familles fulbe de très longue date, et ayant donc pu acquérir à leur contact un fulfulde *lamnde* et une pratique rigoureuse de l'Islam, c'est cette fois encore le *pulaaku*, conçu comme l'essence de l'identité peule, qui put être mobilisé par les élites citadines fulbe libres pour se distinguer, non plus seulement des *kambari'en* et des *haabe*, les « païens », mais aussi des serviles, *maccube* (VerEecke 1994, 1999, Riesman 1992). C. VerEecke parle ainsi de « *tradition of exclusiveness* » (1999: 108), à propos de l'argumentaire mobilisé par les élites peules libres pour se distinguer des populations serviles, à partir essentiellement du respect du *semteenDe*, à la base du code de conduite peul : « *The implication, of course, is that those who lack these virtues (ie ndimaaku, semteende) -*

require individuals to achieve a certain freedom before their being and their action can be socially validat(dir.) From this perspective, the rules and restrictions on behaviour in different social contexts and with different categories of kin, which sustain their social structure, may be understood – and are understood by the FulBe- as furnishing a person with opportunities to manifest self-control, that is to say, freedom with respect to the forces acting on one” (Riesman 1992: 203)

La manipulation de l’ethos ethnique fulbe comme instrument de discrimination et de hiérarchisation sert donc à certains à se situer au sommet de la stratification sociale de plus en plus complexe et de la population citadine de plus en plus hétérogène des lamidats des Garoua et Maroua du XIXe siècle.

Il apparaît aussi que les modes de gestion de la propreté et des déchets dans l’espace domestique se situaient alors au cœur de cette rhétorique de la supériorité citadine fulbe. Ainsi, de pair avec la dissimulation des déchets dans une fosse au sein de la concession, puis l’introduction progressive, sous l’influence de l’Islam, des latrines comme système de recueil des excréta dans le cadre domestique, c’est aussi sous la période d’administration peule de Garoua et Maroua, dans le courant du XIXe siècle, que se développa vraisemblablement une certaine idéologie de la propreté du logis comme signe de supériorité, donc marque des élites citadines islamo-peules. Quelques citadins, très âgés aujourd’hui, descendants de grandes familles peules, ont encore la mémoire de ces exigences dans la tenue du logis, de même qu’ils les mobilisent toujours comme critères révélateurs d’une supériorité ethnique, Fulbe, musulmane, citadine et liée au statut d’homme libre.

Cette idéologie semble s’être mieux conservée à Maroua qu’à Garoua, ce qui va dans le sens de l’hypothèse soutenue localement, comme par certains chercheurs spécialistes du nord du Cameroun, d’un conservatisme peul plus poussé dans cette ville (Noye 1971, Barreteau, Breton et Dieu 1984: 172, Boutrais 1984: 278). Le vieux *Sarkin Faada* du lamidat de Maroua, dont la concession se situe dans le centre historique de la ville, au quartier Bongore¹, peut ainsi encore en exposer les principaux éléments, parmi lesquels le *seewaaku*, la propreté du corps et du logis, qui distinguait les « grandes » familles citadines peules, *mawbe*². Dans ce domaine, on pouvait encore distinguer selon le genre les qualités de *mayganaaku*³, propre aux hommes, et de *nGilawaaku*⁴, attribuée spécifiquement aux femmes. Du côté masculin d’abord, était désigné comme *mayganaajo* celui qui savait à la fois se montrer propre, bien habillé, parfumé, voire « galant », pour reprendre le terme français employé par mon traducteur et assistant (Boubakary Abdulaye, Fulbe, environ 35 ans, Maroua [février 2011, flfde]), et faire preuve de retenue, *semteenDe*, par exemple en « évitant de manger en route ». Comme le raconte aussi le *Sarkin Faada*, lui-même considéré comme un *mayganaajo*, « peut-être même le dernier, puisque cela a disparu avec la modernité », cette qualité pouvait se transmettre, non seulement par apprentissage et imitation, mais aussi dès le plus jeune

¹ Ancien quartier du *Bui* guiziga de Marva, il est repris par le premier chef et imam de Maroua, *Mooddibo* Damagaram, qui le développe sur son règne (1801-1846) jusqu’à la montagne au nord surplombant la ville (Seignobos 2004 : 51). Il constitue le centre du pouvoir, *laamorde*, du lamidat, et accueillent à ce titre les concessions des plus grands notables du *laamiido*, mais aussi des autochtones asservis sur place qui constituent désormais les « esclaves du *laamiido* ». Bongore est donc à l’origine de la ville le quartier le plus important en termes d’habitants, mais aussi au niveau politique (Seignobos 2004 : 46).

² Evoqué aussi par Asta Z., ménagère fulbe, environ 60 ans, Maroua (février 2011, flfde)

³ Selon le linguiste H. Tourneux, ce terme trouverait son origine dans le kanuri *may gana*, littéralement « petit chef » (communication personnelle, Maroua, mars 2011). D. Noye en donne quant à lui la traduction succincte suivante : « beau, belle (homme ou femme, quelques fois cheval) » (1989 : 243).

⁴ Il m’a été impossible de retrouver la trace de ce terme dans les dictionnaires fulfulde existants (Noye 1989, Parietti 2005, Tourneux 2007). Une rapide recherche de la racine de ce terme avec le linguiste H. Tourneux s’est également révélée infructueuse (communication personnelle, Maroua, mars 2011).

âge par un contact ritualisé avec sa personne. Il rapporte ainsi comment pareil traitement pouvait par exemple être appliqué aux nourrissons souffrant de régurgitation :

« Moi par exemple, je suis *mayganaajo* : si un petit enfant vomit, on me l'apporte et on l'emballe dans mon habit, *nGapaleevol*¹, trois jours de suite, et ensuite il ne fait plus ça. C'est parce qu'il voit la propreté de mon habit, qui ne touche jamais la viande, ni le poisson [n'est pas tâché de graisse ou de sauce]. C'est juste pour le bébé. Je demande d'abord si le père est au courant, puis la femme m'amène l'enfant à 6h et à 18h pendant trois jours. Même les jeunes peuvent être *maiḡanaabe*, mais on sait qui l'est et qui ne l'est pas. Moi, j'ai emballé des grandes personnes, *mambe*, qui se souviennent encore de ça ! Ça me vient de mon grand frère, qui faisait ça aussi. Je peux emballer des garçons et des filles aussi. Aujourd'hui ça ne se fait plus beaucoup, c'est peut-être seulement ma personne, ça disparaît avec la modernité. Maintenant les gens partent à l'hôpital quand l'enfant régurgite » (Maroua, février 2011, flfde).

Il faut noter dans ce rituel thérapeutique la capacité de celui qui est *mayganaajo* à transmettre ses attributs de propreté, d'élégance et de retenue, non seulement par apprentissage, puisqu'il est dit que le nourrisson observant la propreté de l'habit qui l'« emballe », va désormais tacher de retenir ses régurgitations, mais aussi par contact direct, à travers le tissu ayant auparavant recouvert le corps du *mayganaajo*. L'importance du *semteenDe* dans ce concept de *mayganaaku*, et notamment de la contention de la moindre excrétion corporelle, peut aussi être lue dans le mal spécifiquement traité dans ce rite, à savoir les vomissements du nourrisson qu'il s'agit de réprimer. On a donc affaire ici à une première inculcation, très précoce et autant par imitation que par transmission physique, du code de conduite peul et de ses préceptes de retenue et de contrôle de soi et de ses émissions.

Le pendant féminin de cette qualité masculine est donc le *nGilawaaku*. Notre interlocuteur en donne à peu de chose près la même description que pour sa version masculine, avec toutefois un accent particulier mis sur l'esthétique et l'embellissement :

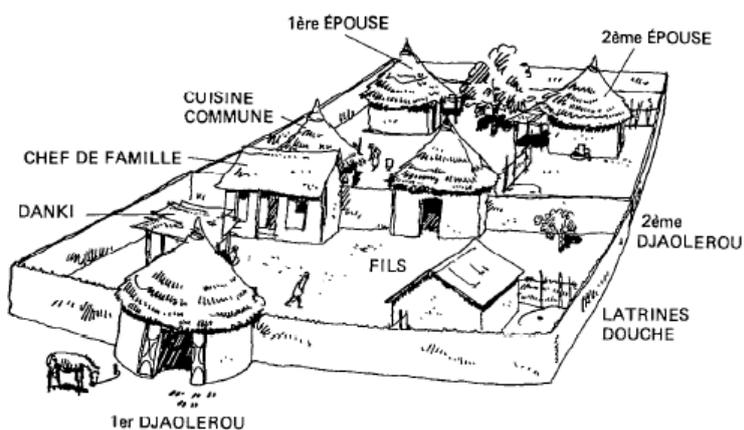
« Le *nGilawaaku*, c'est seulement pour la femme. C'est se laver chaque matin, se oindre avec de l'huile, se parfumer, se mettre du *pinaari* [khôl, antimoine] autour des yeux, se piquer les lèvres avec des épines de *tanni* [savonnier ou dattier du désert, *Balanites aegyptiaca*] pour que ça fasse noir. Et on ne doit pas pleurer. Donc c'est pour se faire belle et se faire propre » (Maroua, février 2011, flfde).

On notera ici encore, outre le soin apporté à la parure, la nécessité pendant certaines pratiques d'embellissement particulièrement douloureuses, comme le tatouage des lèvres, de refreiner la moindre expression de douleur, marque à nouveau de sa capacité à respecter le *semteenDe*, qui prône outre la dissimulation des besoins corporels, l'oblitération des émotions et notamment des manifestations de souffrance, de fatigue ou encore de faim (Bocquené 1986 : 313 Regis 2003 : 22-23). Autre différence par rapport au *mayganaaku*, la qualité féminine *nGilawaaku* comprend non seulement l'hygiène et l'embellissement du corps, mais aussi l'entretien strict de la propreté du logis. On pouvait ainsi qualifier une concession de *saare nGilawa'en* (pl. de *nGilawaajo*), qualité qui marque l'espace domestique comme signe de « noblesse », « du *jaoleeru* [vestibule] jusqu'à la chambre », soit de la pièce intermédiaire entre l'espace public et la sphère intime, réservé à l'accueil des étrangers à la concession, en passant par la cour, pouvant également recevoir les visiteurs, jusqu'à la pièce la plus intime de la maisonnée, soit la chambre, qui n'est accessible que

¹ Grand vêtement masculin, *gandoura* en hausa (Noye 1989 : 132)

par certains membres de la famille. Cette qualité spécifique est alors étroitement associée à l'architecture « idéal-typique » des concessions peules, elle-même largement influencée par l'Islam :

« Les Foulbé ont privilégié un espace clos - et l'importance de la clôture transparait dans la terminologie foulfouldé - et des aires dégagées et sablées, où la propreté (douches, latrines) va de pair avec la pureté rituelle. Le « saré » s'offre donc comme une habitation enclose qui s'ouvre par un « djaolerou » donnant sur une première partie publique comprenant la case du maître de maison, celles de ses fils et de l'hôte. Un deuxième « djaolerou », auparavant écurie ou salle de mouture, donne sur les quartiers des femmes, où chacune possède une chambre, la cuisine étant généralement collective » (Seignobos 1984 : 200, rapporté aussi par Baba Dentité, Garoua [octobre 2009, fr]).



« Saré peul du Diamaré », C. Seignobos, « L'habitation », in J. Boutrais (dir.), *Le Nord Cameroun : des hommes, une région*, 1984 : 199

Fig. 34 Saré peul du Diamaré

La capacité à assurer la propreté de l'ensemble de la concession semble donc aussi instaurée à cette époque, dans le contexte citadin, comme une qualité spécifiquement féminine, à posséder par toute femme peule, musulmane, et de condition « noble » (càd libre, voire d'une famille de dignitaires, *saraki'en*, ou de l'élite religieuse). Le *Sarkin Faada* de Maroua rapporte encore qu'afin d'évaluer cette qualité, la jeune mariée subissait dès son entrée dans la demeure de son mari un *sorordu*¹, épreuve ou test. Quelques jeunes hommes amis de l'époux lui donnaient de la paille et un charbon incandescent, afin de voir si elle était capable d'allumer un foyer. Elle était en outre assistée –et contrôlée– dans ses « premiers pas » domestiques par sa tante paternelle : « Dès qu'elle se rend à l'entrée de la concession, on lui dit que c'est là que commence la propreté. Elle doit aussi nettoyer régulièrement son foyer, ses canaris [jarres où est stockée l'eau], et son *baawo suudu* [latrines] » (Maroua, février 2011, flfide).

Ce témoignage rejoint les observations de C. VerEecke dans les foyers fulbe de Yola, au Nigeria, où une qualité féminine est particulièrement valorisée, associée au *pulaaku* et au *semteenDe*, mais aussi renforcée par l'Islam : celle de *ndewaaku*, « [the woman] household abilities including keeping her appearance modest and neat and her area of the compound tidy, by being a good cook and, of course, being obedient to her husband » (1993 : 411). Même si cet auteur ne mentionne pas spécifiquement la propreté du

¹ S'il m'a été impossible de trouver ce terme dans les dictionnaires de fulfulde existants, il semble néanmoins partager la même racine que le terme *soro*, « initiation », qui donne aussi le verbe *soraago*, « être bien élevé ». D. Noye précise aussi la nature du *soro* chez les Peuls sédentaires : « Lorsqu'un mariage est le premier tant pour l'homme que pour la femme, trois jours après les compagnons du mari viennent, de nuit, chercher les nouveaux époux et les emmènent en brousse pour faire une fête au cours de laquelle on leur donne des conseils et où on leur inflige une épreuve de flagellation –légère– ; cette coutume, encore vivace dans certains villages de brousse, n'est plus en usage dans les villes » (1989 : 323).

foyer, pourtant sans doute centrale dans ce concept, sa proximité avec la qualité féminine de *nGilawaaku*, et plus largement de *sewaaku*, souligne néanmoins l'importance de la propreté de la sphère intime et d'une gestion serrée des déchets dans l'ethos de la supériorité ethnique et religieuse peule citadine, porté cette fois par les femmes.

Comme les autres injonctions du *pulaaku*, celle-ci pu d'ailleurs tout autant être strictement suivie et incorporée, dès le plus jeune âge, par les femmes de grandes familles citadines peules, comme membres à part entière de ce « milieu », que faire l'office d'une démonstration de supériorité vis-à-vis des personnes extérieures à leur foyer, mais membres du même groupe, ou totalement étrangers à celui-ci. On peut ainsi expliquer l'accent mis sur le soin tout particulier qui devait être accordé aux espaces accessibles aux visiteurs, comme le *jaoleeru*, case-vestibule à l'entrée de la concession, voire la « devanture », ou portail, de celle-ci, mais aussi la cour intérieure, *yajjarde* ou *daldal*. En témoigne aussi, dans certaines familles peules de Maroua, cette rémanence d'une conception ancienne de l'importance de la propreté du foyer dans l'image de soi à présenter aux étrangers :

Maroua, samedi 29 janvier 2011, 9h : Le *janro* [chef de quartier] de Kakatere nous envoie, Boubakary et moi, dans la vaste concession d'une famille fulbe au bord du *maayo*, abritant à l'avant un atelier de soudure. Après nous être entretenus avec le vieux chef de famille pour obtenir l'autorisation de discuter avec les femmes de la concession, nous pénétrons dans la cour à l'arrière, autour de laquelle se déploie un ensemble de cases, chambres simples ou salon-chambres. Alors que nous nous apprêtons à pénétrer dans le salon de l'une d'entre elle, nous apercevons à travers le voilage qui masque la porte une petite fille de trois ou quatre ans en train de s'amuser à balayer avec un court balai de brindilles. Lorsque sa mère, Dudjo, nous aperçoit, elle s'écrie vers la petite fille, l'air amusé : « Alors toi, tu avais prévu que des étrangers allaient venir ?! ». Devant ma mine stupéfaite, Boubakary m'explique cette réaction : « Chez les Fulbe, on dit que quand les enfants balayaient, c'est signe que des étrangers vont venir. C'est parce que quand des étrangers viennent, la concession doit être bien propre. Et on croit souvent ce que font les petits enfants... ».

Ces qualités, masculine de *mayganaaku* et féminine de *nGilawaaku*, possèdent évidemment leur pendant négatif, indéterminé dans le genre cette fois : *nDusunjo*, « celui qui ne contrôle pas sa toilette, sa propreté » (*Sarkin Faada*, Maroua [février 2011, flfde], voir aussi Noye 1989 : 92). Dans le contexte peul citadin nord-camerounais actuel, ce terme est toujours assimilé à et peut être employé comme une insulte. C'est pourquoi selon le *lawan* de Fulbere, quartier historique peul, et notable du *laamiido* de Garoua, « chez les Fulbe, on ne peut pas dire à quelqu'un que sa maison est sale, il va penser que tu l'as insulté ! » (janvier 2011, fr). Il n'est de ce fait pas étonnant que l'idéophone *dus*, à la racine du terme, et toute la symbolique de puanteur et de saleté qui y est attaché¹, ait aussi servi de base au verbe *nDusaago*, « se conduire de manière déshonorante » (Noye 1989 : 92). Se conduire de façon honorable selon l'ethos citadin et musulman fulbe, c'est donc veiller soigneusement à son apparence, être *mayganaajo* pour les hommes, et dans le cas des femmes, être propre et belle, mais aussi entretenir soigneusement et quotidiennement la propreté et l'ordre de l'espace domestique, pour accéder au statut de *nGilawaajo* qui sied à une personne de haut rang.

Derrière cette survalorisation de la propreté du corps, des habits et des espaces de vie, soit de son apparence et de celle de sa maisonnée, c'est finalement le contrôle serré de soi, notamment

¹ Selon le linguiste H. Tourneux, ce terme pourrait tirer son origine de l'idéophone *dus*, utilisé dans l'expression *haccugo dus*, « sentir mauvais, puer » (communication personnelle, Maroua, février 2011). Cet emprunt souligne ainsi à nouveau l'importance de l'odeur jugée désagréable dans la définition de la malpropreté, comme nous avons pu déjà le constater dans d'autres contextes africains (que ce soit chez les Guiziga Bui Marva du Diamaré, au Sénégal, Enten 2003 : 393, ou encore au Burkina-Faso, Bouju 2009 : 147).

de ses émissions corporelles, mais aussi de la marque de celles-ci et des activités du quotidien sur l'espace que l'on possède, que l'on souhaite présenter aux membres de sa communauté, mais aussi *a fortiori* à ceux qui y sont étrangers, surtout s'ils sont jugés inférieurs (Virtanen 2003 : 34-35). Cette astreinte quotidienne, garante de son image de soi et de son groupe d'appartenance, mais aussi de sa supériorité (ou du moins de son sentiment de supériorité), est bien sûr difficile à tenir, d'autant plus qu'elle est le fruit de deux registres différents, le dogme musulman et le code de conduite peul, *pulaaku*, qui, s'ils se rencontrent et se renforcent sur beaucoup de points, entrent aussi parfois en contradiction. C'est ainsi que les Mbororo, pasteurs peuls ruraux nomades ou en voie de sédentarisation, sont accusés d'être de mauvais musulmans parce qu'ils ne construisent pas de latrines au sein de leurs habitations et se soulagent « en brousse », soumettant ainsi les fidèles musulmans au risque de voir leurs ablutions « cassées » par le contact avec la souillure, *cobe*, inhérente aux excréta, tandis qu'en retour ceux-ci trouvent inconcevables que, dans le cadre du *pulaaku* régi par le *semteenDe*, la pudeur, on puisse se soulager au sein de son habitation, dans la proximité directe de ses parents et voisins de rang, de sexe et d'âge différents : « comment des hommes, des femmes, des enfants peuvent-ils aller dans les mêmes latrines, comme ces Foulbé des villes qui creusent une fosse derrière leur maison ? », s'exclame ainsi Oumarou Ndoudi, Mbororo interrogé par H. Bocquené à propos des mœurs citadines des Fulbé (1986 : 310).

Comme le souligne le vieux *Sarkin Faada* de Maroua, dans ce domaine les Fulbé se posent donc comme les initiateurs, *aawdi*, littéralement « la graine, la semence », mais aussi « l'origine, les ancêtres » (Noye 1989 : 14) de cette exigence en matière de propreté des corps et des espaces de vie, dont les autres populations citadines, même musulmanes comme les Kanuri ou les Wandala, devraient s'inspirer :

« Tout ça, ça rentre dans le *pulaaku*. Par exemple les *Sirata'en* [Kanuri] ou les Mandara [Wandala], si on veut les injurier, on leur dit: « *Wa' ba Fulbe !* », « soit comme les Fulbé ! » [...]. On apprend ça à nos enfants, la mère prend ça de sa mère pour sa fille, et le père pour son garçon. La mère apprend à sa fille, et elle dit au garçon de regarder son père. Il lui apprend ensuite » (Maroua, février 2011, flfde).

De là il n'y a qu'un pas, aisément franchi, à considérer les autres citadins non fulbé, non libres, non musulmans, sans parler bien sûr des ruraux, comme des populations par essence malpropres, chroniquement incapables de contrôler les émissions de leurs corps et de contenir les objets et substances déchus de leurs activités domestiques quotidiennes pour les empêcher d'envahir leurs espaces de vie. Leur seul salut demeure alors dans l'imitation des pratiques de ceux qui leur sont supérieurs, et sont de ce fait légitimement leurs maîtres :

« Le *nGilawaaku*, ça ne concerne pas les tribus, *jabbe*, toutes les femmes *sirata'en* [Kanuri] fulbé, mandara [Wandala], peuvent être *nGilawa'en*. Pour les *kirdi* [autochtones non peuls et non musulmans] en revanche je ne peux pas dire... Mais même chez les *baabe* [païens] c'est possible aussi. Ma domestique par exemple a vu comme c'est chez nous, les Fulbé, et elle est propre avant de me servir » (*Sarkin Faada*, Maroua [février 2011, flfde]).

Il était donc tout autant légitime, selon cette logique stigmatisante vis-à-vis des populations non-peules, qu'on leur délègue les tâches les plus infamantes, en lien justement avec leur malpropreté, puisque d'une part leur statut d'inférieurs, voire de serviles dans le cas des *maccube*, les y destinaient, et d'autre part parce que les Fulbé citadins eux-mêmes, de par leur double éthique peule et musulmane, ne pouvaient souffrir d'être en contact avec des substances déchues investies

de *coḃe*, souillure, ou de se voir assigner des tâches manuelles, infamantes, surtout si elles sont salissantes, qui les auraient détourné des occupations dignes de leur rang : la prière et la théologie, la politique ou la guerre. Ceci était d'autant plus vrai hors de la sphère intime des vastes concessions peules de Garoua et Maroua, dans les espaces publics où les citadins fulbe, soumis au jugement de leurs pairs, mais aussi aux regards des *kambari'en* et des *haaḃe*, devaient faire montre de l'attitude définie par l'Islam et leur code de conduite, qui seyait à leur statut d'élites intellectuelles, religieuses et politiques citadines, à savoir le contrôle stricte de son apparence et de son corps, mais aussi de l'espace qu'on administre. Cette même logique induisit donc rapidement dès la fondation de Maroua et Garoua, puis durant toute leur période d'administration peule, un certain contrôle des autorités traditionnelles, le *laamiido* et ses gens, *saraki'en*, sur les espaces urbains collectivement partagés, à commencer par les centres de pouvoir qu'étaient les premiers quartiers islamo-peuls. Ces « politiques publiques » précoces de gestion des déchets des ménages et de la propreté des espaces collectifs s'instituèrent dans ce cadre comme un nouvel instrument de domination des fondateurs peuls des deux villes sur une population citadine en pleine expansion et htrognisation.

3. Une mise en scène du pouvoir sur la ville par sa propreté

Dans le cadre des centres de pouvoir urbains islamo-peuls de Garoua et Maroua, dans le courant du XIXe siècle, l'idéologie distinctive du contrôle de soi, donc de la propreté et de la pureté de son corps et de son logis, induisit et légitima à la fois un certain nombre de pratiques en matière de gestion des déchets révélatrices, parce qu'instruments, de l'instauration et du maintien d'une forte hiérarchie. Cette idéologie allait en effet de pair avec une distribution hiérarchisée des tâches entre les individus, et plus largement entre différentes catégories de citadins : aux élites politiques et religieuses peules et musulmanes la prière et l'administration politique de la cité, à leurs alliés « islamisés anciens » le commerce et l'artisanat, activités manuelles parfois salissantes, et aux inférieurs, soit les non Peuls et non musulmans, bien souvent serviles, les tâches dégradantes comme l'agriculture, mais aussi et surtout l'entretien de la propreté des habitations et la manipulation des déchets domestiques. Ainsi via leurs esclaves, les citadins issus des grandes familles peules et musulmanes des deux villes veillaient à maintenir une propreté stricte de leurs habitations, mais aussi de leurs abords dans l'espace public, afin de répondre aux injonctions à la pudeur et à la dissimulation des excréations de leurs corps et de leurs maisonnées, signes de leur respect du *pulaaku* et de leur adhésion à l'Islam, donc de leur rang. Ce principe fut également repris à une plus large échelle par les détenteurs du pouvoir sur les deux villes, soit les *laamiibe* et leur cour, qui veillèrent à imposer leur marque sur l'espace public citadin en contrôlant sa propreté via un dispositif de surveillance et de sanction. C'est donc de cette époque que datent les premières « politiques municipales » de gestion des déchets dans les villes du Septentrion camerounais, même si elles ne proposaient pas encore alors de solution de prise en charge collective des déchets des citadins.

La manipulation du déchet aux inférieurs, serviles et non musulmans

Dans le courant du XIXe siècle, en cette période d'épanouissement d'une civilisation urbaine islamo-peule au nord du Cameroun, une répartition stricte des activités fut déterminée entre les élites fulbe, les libres musulmans, *kambari'en*, et les populations serviles, *maccube*, qu'elles soient arrivées avec les premières grandes familles de conquérants peuls puis de commerçants ou d'artisans kanuri, hausa ou arabes Showa, ou qu'elles aient été assujetties plus récemment dans le cadre des lointaines campagnes de razzias aux marges de la province d'Adamawa ou sur place lors du Jihad de Sokoto. Situés au sommet de la hiérarchie qui structurait les lamidats, les citoyens fulbe de condition libre, de confession musulmane et issus des familles proches du pouvoir politique (le *laamiido* et ses notables) ou spirituel (les *moodibbe* et autres experts en religion) se réservaient les tâches vues comme les plus nobles : le *laamiido*, ses parents, mais aussi certains de ses esclaves, administraient la ville et ses environs, tandis que quelques grandes familles détenaient le monopole du savoir, notamment via l'enseignement coranique (Santerre 1968). En conséquence, ils dédaignaient et méprisaient toute activité manuelle, à commencer bien sûr par les travaux agricoles, mais aussi les activités artisanales, ou même le commerce (Boutrais 1984 : 259).

On peut voir une fois encore dans ce rejet de l'artisanat ou du commerce la double marque du *pulaaku* et de l'Islam, mêlés dans le creuset citadin nord-camerounais. Le code de conduite peul en effet entrainait en contradiction avec l'ostentation propre au statut de grand commerçant ou avec l'engagement physique et le caractère salissant de certaines activités artisanales, comme la forge ou la tannerie. Les zéloteurs d'un Islam rigoriste purent quant à eux considérer d'un mauvais œil le succès commercial, mais aussi dans une certaine mesure politique, comme le signe de l'adhésion à un mysticisme musulman qui sollicitait d'autres puissances occultes que celles d'Allah (Burnham 1996 : 58-59). Reléguées dans ces activités dédaignées par les élites peules, les diasporas d'artisans et de commerçants hausa et kanuri contribuèrent pourtant par leur dynamisme, mais aussi avec l'aide de leurs nombreux esclaves formés par exemple à la teinturerie ou au tissage (Eldridge et Bassoro 1980 : 84), à développer Garoua et Maroua comme de véritables centres urbains et pôles économiques d'importance pour tout le bassin du lac Tchad (Boutrais 1984 : 259).

Plus infamants encore, les travaux des champs et l'entretien du bétail, qui permettaient de fournir les villes en vivres, furent pour leur part dévolus aux Fulbe sédentarisés en milieu rural, qui pratiquaient toujours l'élevage mais durent aussi s'adonner de plus en plus intensivement à l'agriculture, et se retrouvèrent ainsi dans une situation comparable à celle des captifs des campements agricoles, *dumde*, autre catégorie de population « condamnée » aux travaux champêtres (Boutrais 1984 : 260). Ces « pauvres Foulbés » n'avaient pas les moyens de prendre soin de leur apparence ni de leur vêtement, « critère essentiel de distinction de l'homme libre par rapport au captif », se voyaient contraints d'épouser des *haabe*, « païennes », faute de pouvoir prétendre à des femmes peules de meilleure condition, et de se faire seconder par celles-ci dans le travail des champs (ibid). Accumulation de déshonneurs aux yeux des élites peules citadines, qui accordaient pour leur part un soin tout particulier à leur apparence physique et vestimentaire, comme emblème de leur supériorité, et se refusaient d'abaisser leurs épouses à une tâche aussi dégradante que le travail agricole : Un « sermon aux hommes » expose avec vigueur cette règle élémentaire : « N'ordonnez pas à vos épouses de travailler la terre, mieux vaudrait posséder de la viande de porc » (Lacroix 1965 : 567, cité par Boutrais 1984 : 257-258).

A nouveau, on peut percevoir dans cette injonction la double influence du code de conduite peul et du dogme musulman, comme en témoigne la référence à la viande de porc, prohibée par

l'islam. Cette influence commune joua aussi fortement dans la proscription progressive, dans le contexte citadin, de toute activité physique pour les épouses de bonne famille fulbe, *a fortiori* à l'extérieur de la concession (Boutrais 1984 : 258). E. VerEecke a ainsi montré comment l'adhésion à l'islam des groupes de pasteurs peuls engagés dans le Jihad de Sokoto, puis leur sédentarisation dans les cités telles que Yola, centre de pouvoir de l'Adamawa, renforça certains aspects du *pulaaku*, comme la qualité féminine *ndewaaku*, basée sur « *their domestic competence and servitude and essentially [...] their womanliness* » (1989 : 56). Ce renforcement allait dans le sens d'une valorisation accrue de la soumission au mari¹, *dewal*, mais aussi de la pudeur, *semteenDe*, tout cela conduisant à l'instauration dans les milieux citadins islamo-peuls de la réclusion des épouses dans les concessions, *pardah*, ou *dambugo* en fulfulde. Toujours selon E. VerEecke (1989 : 58, 1994 : 34), cette pratique d'enfermement des femmes put être appliquée avec un maximum de rigueur dans les cités de l'Adamawa dans la seconde moitié du XIXe siècle, notamment par les grandes familles islamo-peules possédant un nombre suffisant de captifs pour assurer le travail des champs, les achats à l'extérieur, voire la majorité des tâches domestiques. Ainsi, « les activités de la femme se [limitaient] donc aux menues besognes ménagères à l'intérieur du saré. [...] Disposant de captives à son service, la femme d'un notable ne [faisait] pratiquement rien. Les captives [préparaient] les repas, [écrasaient] le mil. De jeunes serviteurs [faisaient] les courses au marché » (Boutrais 1984 : 258).

En ce sens, même si la capacité à maintenir sa maisonnée propre jouait un rôle central dans la qualité féminine *nGilawaaku*, exigée pour toute épouse de bonne famille fulbe, ce n'était pas celles-ci qui s'occupaient le plus fréquemment de nettoyer la concession, mais plutôt leurs captives. A Maroua, chaque grande famille fulbe pouvait posséder plusieurs esclaves, jusqu'à deux cents pour certains hauts dignitaires, eux-mêmes étant parfois de statut servile, comme le *laamiido cudde*, à la tête du collège des serviteurs du *laamiido* (Asta Z., Maroua [février 2011, flfide]). A Garoua en revanche, les concessions des notables ne comptaient en général que deux à dix esclaves (bien que certains grands notables aient pu en avoir jusqu'à cinquante ou cent), bien moins que chez les marchands kanuri et hausa qui en faisaient le commerce, car ceux-ci étaient plus chers du fait de l'éloignement de la ville d'avec les grands marchés d'esclaves, comme Ngaoundéré (Eldridge et Bassoro 1980 : 84)².

Nettoyage de la concession, évacuation du crottin du cheval du chef de famille, et plus largement manipulation de toutes les déchets domestiques quotidiens produits dans le cadre domestique, telles étaient les activités conçues comme infamantes (*pulaaku*) et polluantes (Islam) qui échouaient nécessairement aux esclaves des familles citadines islamo-peules. Ceux-ci étaient aussi bien chargés de collecter les objets et matières déchus, comme les déchets du petit bétail et des chevaux, la cendre du foyer, les balayures, ou encore les éventuels résidus de cuisine et de repas, et de les déposer dans la fosse, *gasaawa*, servant à cet effet comme on l'a vu à l'arrière de la concession, que de les évacuer hors de la concession, par exemple sur les champs de case environnant pour les amender. C'est en effet que « les Fulbe ne pouvaient pas aussi manipuler publiquement les déchets, comme ils n'aimaient pas manger en public dehors » (*Lawan Jeka*, Garoua

¹ M. Dupire note d'ailleurs que la racine du terme pluriel *renbe*, femmes (sing. *debbo*), *ren*, dérive du verbe *renngo*, « servir, obéir à » (1963 : 50). Elle donne aussi le terme *ndewaaku* (Noye 1989 : 287)

² C. VerEecke remarque néanmoins avec pertinence qu'il reste difficile aujourd'hui d'établir le pourcentage exact de foyers fulbe qui détenaient des esclaves, de même que le nombre moyen d'esclaves par concession, du fait du manque de témoignages sur ce point. A Yola et quelques autres villes environnantes, ses enquêtes lui permettent d'estimer que chaque famille fulbe pouvait posséder de cinq à vingt esclaves pour les gens du commun, jusqu'à trente pour les ruraux possédant un *ruumde*, voire une centaine pour les plus riches d'entre eux. A Yola, les plus grands dignitaires rapportent en avoir possédé jusqu'à deux cents, et deux à quatre *dumde*. Les *laamiibe* de Yola enfin ont pu posséder jusqu'à mille esclaves chacun, cinq *dumde*, et plus de cent concubines (1994 : 35).

[décembre 2010, fr]), à commencer par les femmes, dont c'était normalement la tâche au sein de la concession, mais que le respect du *semteenDe* et l'Islam empêchaient de s'exposer en public dans une situation aussi dégradante.

Il revenait donc dans les grandes familles islamo-peules du XIXe siècle aux *maccube*, serviles, qui étaient par ailleurs considérés comme *haabe*, païens, et *kirdi*, non peuls, dont désignés dans l'idéologie fulbe comme inférieurs, d'évacuer les déchets hors des concessions et de les manipuler dans l'espace public, au vu et au su de tous, ce que reconnaissent aujourd'hui les descendants des élites citadines fulbe, comme Alhadji B., Fulbe de 63 ans résidant dans la concession héritée de ses parents à Kollere, dans le centre historique de Garoua : « En ce qui concerne les *Kirdi*, c'est sûr qu'au temps on leur donnait les mauvaises tâches mais sans les payer, comme ils n'avaient ni toit ni argent, ils se contentaient d'être logés et nourris » (décembre 2010, fr)¹.

L'espace de la ruelle, *lujnGu*, passant devant les concessions des « grands » des centres historiques de Garoua et Maroua, constituait alors un lieu intermédiaire entre privé et public. S'y rencontraient ainsi la mise en scène du rang de chaque famille citadine islamo-peule et celle du pouvoir du *laamiido* et de ses notables sur l'ensemble de l'espace urbain et sur ses sujets qui y résidaient et y évoluaient.

Une propreté surveillée pour une ville contrôlée

Même si les témoignages précis sur ce dernier point manquent, il semble bien que la nécessité, pour une famille peule de haut rang, d'instaurer et de maintenir la propreté comme signe de contrôle de soi et de ses espaces de vie, donc de noblesse, ait alors débordé le simple cadre privé de la concession. La configuration urbanistique des premiers quartiers islamo-peuls de Garoua et Maroua présentait pourtant un cloisonnement net entre la sphère domestique et les espaces collectivement partagés, matérialisé par la clôture de terre qui isolait et dissimulait aux regards extérieurs les cases d'une concession et ses habitants, ou encore par la case-vestibule, *javleeru*, où étaient reçus les étrangers, sorte de « sas » entre le domaine public et le cadre plus intime de la cour intérieure, puis des pièces fermées qui l'entouraient, avec une fonction de « filtre » entre public et privé². Malgré ces espaces de transition, assurant une pénétration progressive et contrôlée des

¹ Cette posture peut aussi être resituée dans une tendance récurrente, en Afrique de l'Ouest, voire au-delà, à confier les tâches dégradantes aux individus situés par leur condition servile en bas de l'échelle sociale (Piga 2006 : 137, Douglas 1966 : 292).

² J. Bouju en propose une description en tout point similaire concernant l'habitation « traditionnelle » mandingue encore visible dans les villes du Mali ou du Burkina-Faso : « L'intérieur d'une cour devait être autant que possible protégé des regards extérieurs et étrangers. Par le passé, ces contacts imprévus étaient, autant que possible, contrôlés. Ainsi, les abords immédiats de l'entrée de la cour étaient protégés par un dispositif ingénieux de filtration et de distanciation : le « vestibule », blon, une structure traditionnelle, typique du modèle d'habitation mandingue qu'on observe encore dans les vieilles demeures de type mandingue à Bamako et Bobo-Dioulasso. Cet espace intermédiaire est idéal pour une première rencontre. Dans le vestibule, on n'est plus dans l'espace public, mais on n'est pas encore dans l'espace privé de la cour : c'est là qu'on accueille les visiteurs, qu'on reçoit les étrangers et qu'on tient à distance les importuns. Le vestibule fonctionne comme une sorte de sas permettant une « mise à distance » qui réduit la capacité d'approche des étrangers et aussi la visibilité immédiate de l'intimité de la cour. Il réduit le contact physique et diminue le contact visuel, tout en maintenant le contact phonique qui donne le temps de se préparer à l'accueil comme il convient selon le statut de la personne qui approche. On peut y accueillir le visiteur comme il convient sans que celui-ci pénètre dans l'espace privé. Cette pratique témoignait d'un très grand souci de maîtriser la territorialité privée » (2004: 20).

étrangers à l'intérieur du domicile, respectueuse du *semteen*De de ses habitants et de la dissimulation de ses membres féminins selon la doctrine musulmane, on avait donc affaire à un espace bien plus clos sur lui-même, avec des frontières nettement marquées entre privé et public, que dans d'autres contextes citadins africains de l'époque, où l'habitation s'organisait de façon plus progressive, avec un emboîtement « topocentrique » ou « concentrique » des espaces du plus intime au plus public (voir par exemple au Burkina Faso Deverin-Kouanda 1999, Bouju et Ouattara 2002: 97, Bouju 2004: 15-16). Ce repli plus marqué sur l'espace intérieur et privé de la concession est aussi directement inspiré des modes d'habiter citadins développés dès le XV^e siècle au Bornou et dans les cités-Etats hausa, telles que Kano, eux-mêmes largement influencés, via la diffusion de l'Islam, par l'architecture classique des villes arabo-musulmanes, et notamment du Maghreb (Coquery-Vidrovitch 1993 : 112-113).

D'après les témoignages qui ont pu être recueillis auprès des citadins de Garoua et Maroua, les concessions des premiers quartiers islamo-peuls étaient donc refermées sur elles-mêmes, et ainsi sur les femmes qui y résidaient, et plus largement toutes les activités quotidiennes, des plus intimes, comme la défécation, au plus triviales, comme la prise des repas, devaient y être dissimulées. A l'extérieur, l'« espace limitrophe » (Navez-Bouchanine 1990, 1991)¹ de chaque habitation, pris en l'occurrence sur les venelles, *luɣɗɗuɣɗu* (sing. *luɣɗɗu*), qui tramaient les premiers quartiers citadins d'un réseau labyrinthique², d'à peine deux mètres de large et permettant pour les plus grandes « à un cheval de passer » (Eldridge et Bassoro 1980 : 105)³, ne recevait aucune activité domestique, *a fortiori* qui exposerait le niveau de vie ou les fonctions physiologiques de ses résidents : les femmes cuisinaient et prenaient leurs repas dans la cour intérieure, de même qu'elles y réalisaient la plupart des soins du corps et autres gestes de beauté: « Moi, dans la tradition dans laquelle j'ai été élevée, on ne pouvait rien voir à l'extérieur de ce qu'une femme faisait: elle ne se coiffait pas dehors, elle ne se tressait pas dehors, etc... » (Ummul A., Fulbe, environ 40 ans, Garoua [janvier 2011, fr]). A la limite les hommes pouvaient-ils partager les repas entre amis et voisins dans le vestibule, *jaoleeru*, à l'entrée de la concession (Baba D., Kanuri, environ 50 ans, Garoua [octobre 2009, fr]).

Cependant, en dépit de ce repli des activités domestiques sur le cœur de l'habitation, l'« espace limitrophe » des concessions islamo-peules subissait vraisemblablement dans le courant du XIX^e siècle, et jusqu'à récemment, une forme spécifique d'appropriation, non pas en y déplaçant par exemple des activités de nettoyage comme la lessive ou la vaisselle (Navez-Bouchanine 1991 :

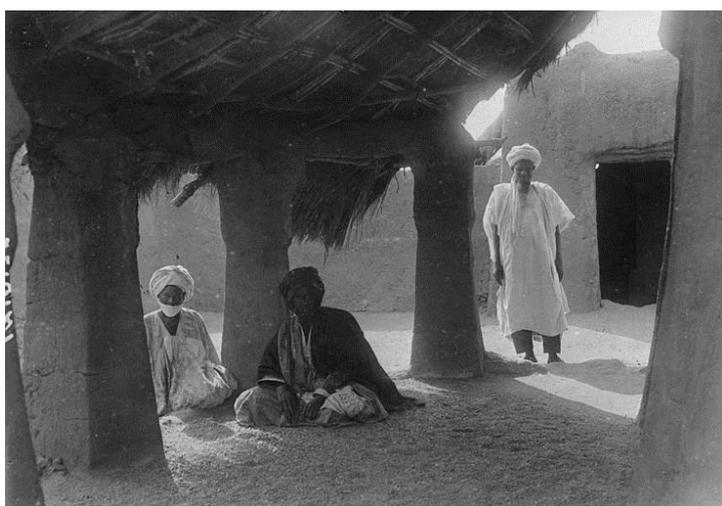
¹ La notion d'« espace limitrophe », théorisée à partir des villes marocaines, désigne les zones, variables selon le type d'habitat, se situant hors de l'habitat privé, mais dans la proximité directe de celui-ci, et pouvant donc accueillir certaines activités ou aménagements issus de la sphère domestique, témoignant d'un débordement de celle-ci hors du cadre stricte de l'habitation en dépit de son cloisonnement. Dans ce cas précis, comme dans le contexte citadin contemporain burkinabé (Deverin-Kouanda 1999, Bouju et Ouattara 2002, Bouju 2004) ou maliens (Bouju 2004), cet espace limitrophe, qui part le plus souvent de la « devanture » de la maison, soit du pas de porte, et s'étend plus ou moins largement sur l'espace collectif de la venelle ou de la rue, est l'enjeu de tentatives d'appropriation par les résidents, allant du simple débordement des activités normalement dévolues à la sphère domestique (installation d'une activité de nettoyage, artisanale ou de cuisine dehors, causeries familiales, repos ou loisirs, festivités) qui ne donne pas lieu à un marquage permanent de cet espace, à son investissement durable et matériel (plantations, construction d'auvents, installation de petits commerces, etc.) (Navez-Bouchanine 1991).

² Encore une fois sur le modèle bornouan et hausa, voire arabo-musulman (Coquery-Vidrovitch 1993 : 122)

³ « Les rues de Garoua autrefois n'étaient pas larges, c'étaient pour la plupart des ruelles servant en même temps de caniveaux. Les plus larges permettaient à un cheval de passer. La plus grande était celle qui passait devant le palais, puis le saré du Kaygama et aboutissait au quartier de Madagaliré et de Basséworé pour sortir à l'est de la ville et devenir le chemin de Layndé ; du palais, en direction de l'ouest, elle se poursuivait et passait devant chez l'Adjiya, continuait jusqu'au quartier actuel de Katarko, passait et descendait vers Souwari, et de là gagnait le chemin de Garoua-Windé, un embranchement au niveau du col de Lowel bifurquant vers Wouro-Labbo et Nakong » (Eldridge et Bassoro 1980 : 105).

140), mais au contraire en y maintenant une propreté rigoureuse. C'est ce que nous rapporte encore l'actuelle maire du deuxième arrondissement de Garoua, Ummul Ahidjo, issue d'une grande famille peule citadine :

« Même à Fulbère avec les petites rues, les *luɓɓu*, vous connaissez ça M. Elie [s'adressant à un conseiller municipal] ? Eh bien dans mon enfance, les femmes d'une concession étaient chargées de balayer le *luɓɓu* de leur devanture depuis leur *jaoleeru* [case-vestibule] jusqu'au suivant, de jeter du sable pour que les gens ne piétinent pas, etc. Chez moi, dans la maison du *Sarkin Ya'i* [notable du *laamiido*¹], nous étions seuls dans notre *luɓɓu*, donc les femmes balayaient tout ! Moi-même, on m'appelait pour porter un panier où les autres déposaient les déchets, puis j'allais jeter à la voirie [tas d'ordures] » (Garoua, janvier 2011, fr).



Entrée et case-vestibule d'une concession fulbe, Garoua, 1918.
Photo F. Gadmer

¹ Issu de la titulature hausa, *sarkin yaki*, le « chef de la guerre ». Sa charge consistait donc à conduire la guerre, et plus particulièrement à Maroua la cavalerie (Seignobos 2004 : 154). A Garoua, la fonction fut d'abord exercée par le *Kaygama*, premier notable mais aussi prince du lamidat, *yerima*. Par la suite, la charge devint essentiellement un titre honorifique pour les descendants de la chefferie (Eldridge et Bassoro 1980 : 65). Ce titre signale donc l'origine « royale » de celui qui le porte.

D'autres de mes interlocuteurs, comme Ahmadou B., Fulbe d'environ cinquante ans descendant du lamidat de Beka, plus au sud de Garoua, confirment cet engagement ancien des particuliers dans l'entretien des espaces limitrophes de leurs concessions, qui plus est en coopération les uns avec les autres, puisque l'entretien de la venelle, lorsqu'elle était partagée, pouvait se faire en alternance avec l'habitation d'en face (Garoua, janvier 2011, fr). Ces témoignages sont à rapprocher de ceux soulignant l'importance du maintien rigoureux de la propreté de l'espace domestique « du portail jusqu'à la chambre » dans la qualité féminine *nGilawaaku*, et comme marqueur de la « famille noble » fulbe. Le nettoyage régulier de l'« espace limitrophe » devant l'habitation, empiétant sur l'espace public de la rue, pouvait alors être lu comme une mise en scène du haut rang d'une famille, surtout dans le contexte fulbe où il témoignait de la capacité à contrôler les émanations des corps et des activités quotidiennes non seulement sur soi, dans son espace domestique, mais aussi dans la sphère publique qui lui est contigüe. Il allait également de pair avec la « culture de la propreté » musulmane (Bonnet 2003 : 16), à commencer par la nécessité d'éloigner des croyants, surtout sur le chemin de la mosquée, les humeurs corporelles vectrices de souillure, *cobe*, néfaste à l'état de pureté préalable à la prière, et plus largement préjudiciable à la santé comme à la « chance », *sa'a*, de tout individu.

La propreté dans l'espace public comme mise en scène du pouvoir peul

Ces pratiques ostentatoires d'une supériorité sociale, culturelle et religieuse rencontraient en outre, dans les espaces collectivement partagés, la mise en scène plus large de l'autorité des pouvoirs peuls sur le paysage urbain du XIXe siècle dans la province d'Adamawa. Elles n'étaient en effet pas seulement le résultat spontané du souci que les grandes familles citadines peules et musulmanes avaient de leur « image de marque », mais aussi le résultat de la surveillance constante des autorités fulbe sur la propreté de l'espace public citadin, exercée dans chaque quartier par un chef de quartier, *javro* ou *lawan fattude*¹. Ainsi, quelques-uns de mes interlocuteurs, de Garoua essentiellement, soulignent que le chef de quartier exerçait une certaine surveillance sur le respect et l'entretien de la propreté des espaces publics sous son autorité. La maire de Garoua II, Ummul Ahidjo, en réaction à la saleté actuelle des rues des quartiers centraux et historiques de sa ville,

¹ Celui-ci était en théorie choisi par les dignitaires de son quartier, puis intronisé par le *laamiido* (Eldridge et Bassoro 1980 : 102), bien que ce dernier ait bien souvent offert ce titre à ses parents ou alliés, libres ou serviles de haut rang. A Garoua notamment, comme les premiers quartiers correspondaient à une communauté spécifique, comme celle des Fulbe à Fulbere, des Kanuri à Kollere (de *Kolle'en*, désignation des Kanuri en fulfulde), des Hausa à Hausare, ou encore des Bata à Liddire, les chefs en étaient le plus souvent issus, et dans le cas des « étrangers » tels que les *kambari'en*, ou des soumis et protégés par le *laamiido*, *jimmadunko'en*, comme les Bata et les Fali (Eldridge et Bassoro 1980 : 105), représentaient ainsi leur groupe auprès du pouvoir central fulbe. Ils étaient les administrateurs de leur quartier auprès du *laamiido*, et assistaient à ce titre aux réunions de la cour où ils représentaient les habitants de leur quartier. En retour, le *javro* transmettait aussi les instructions du *laamiido* aux citadins, par exemple lors des campagnes militaires où il procédait au recrutement dans son quartier, puis conduisait son contingent se placer derrière le chef de guerre (1980 : 102). C'était enfin chez le *javro* de son quartier que chaque chef de famille devait venir s'acquitter de la *zakkat* (de l'arabe *zakat*), une obligation religieuse sous forme d'imposition en sorgho, collectée ensuite à Garoua par le *wambay*, dignitaire Fali, pour constituer une bonne part du trésor public du lamidat, *baytal* (Eldridge et Bassoro 1980 : 103, Boutrais 1984 : 249). Les premiers quartiers islamo-peuls des deux villes, avec un poids politique plus important, ont pu cependant ne pas être administrés par de simples *javro'en* (pl. de *javro*), mais par des *lawan'en* (sing. *lawan*), affublés de ce titre intermédiaire entre *javro* et *laamiido*, donc plus prestigieux, parce que descendants des dynasties issues de la conquête peule (Tourneux et Seignobos 2002 : 168).

remarque ainsi que « même les chefferies comme Kollere ou Fulbere, ou même le *Laamiido*, n'auraient pas permis autrefois que les *luɓɓuGuji* soient sales comme ça ! » (Garoua, janvier 2011, fr). Cette remarque souligne en outre que derrière le *janro* de chaque quartier, c'était bien le pouvoir peul central, personnalisé par le *laamiido* lui-même, qui entendait manifester son emprise sur la cité et ses citadins en imposant l'ordre et la propreté dans ses espaces collectifs. C'est pourquoi une surveillance assidue, assortie de réprimandes lourdes et parfois violentes, étaient imposées aux citadins par les autorités islamo-peules, afin de leur faire non seulement respecter la propreté de l'espace public citadin, mais aussi de les faire participer à son entretien :

« Les règles étaient bien posées, c'était le *Laamiido* qui avait instauré ça, même avant les Blancs ! Et quand les *Nasaara* [Blancs] sont venus, ils ont dit de garder le système. Et c'était nickel ! On amendait les gens s'ils ne suivaient pas en prenant une chèvre ou du mil, et s'ils n'avaient rien on les bastonnait correctement, ils pouvaient même être arrêtés par le *Sarkin Doogari* [chef de la police] » (Ahmadou B., Fulbe, environ cinquante ans, Garoua [janvier 2011, fr]).

On notera le caractère coercitif des mesures appliquées pour réprimander les contrevenants et faire respecter cette injonction à la propreté. Celui-ci témoigne sans doute de l'importance de cet aspect de la gestion urbaine pour les autorités islamo-peules, comme expression de leur capacité à contrôler l'espace citadin et les individus qui le pratiquent, en miroir du contrôle que le chef de famille fulbe et musulman exerce sur lui-même, sa concession et ceux qui y résident. La propreté des espaces publics, du moins dans les quartiers centraux des élites fulbe et *kambari'en*, revêtait vraisemblablement une telle importance qu'à Garoua, un dignitaire était spécialement en charge de veiller à ce que les citadins conservent leurs déchets au sein de leurs domiciles, et nettoient régulièrement la venelle passant devant leur porte : le *Sarkin Taparki*¹. Selon les citadins ayant gardé la mémoire de ce titre, disparu depuis maintenant plus de quarante ans selon leurs dires, il aurait également été emprunté à la titulature hausa, *taparki* signifiant propreté dans cette langue². Une autre piste explicative sur l'origine de cette appellation réside peut-être dans la racine du terme, *tapar*, qui semble être également présente dans le terme fulfulde *tapakru*, signifiant « désordre, manque de soins », et qui donne l'appellation *taparjo*, « qui ne prend pas soin de ses affaires, les laisse en désordre », synonyme du terme *nDusuɓo* déjà évoqué (Noye 1989 : 339). Littéralement, le *Sarkin Taparki* n'aurait pas alors été le « chef de la propreté », mais bien plutôt le « chef du désordre », qu'il était de fait chargé de contenir et de réprimander en parcourant les quartiers de la ville à cheval :

« Avant que les Blancs n'arrivent, il y avait déjà toute une structure traditionnelle dans la chefferie. Donc quand les Blancs sont arrivés, ils se sont appuyés là-dessus. Avant les Blancs, c'était le *Sarkin Taparki* qui était chargé de la propreté, il sillonnait le quartier et disait aux gens de nettoyer, sinon il allait se plaindre au *Laamiido*. Ce système a ensuite été repris et développé par les Blancs, avec le service d'hygiène et tout ça »³.

¹ L'un de mes interlocuteurs avança aussi le titre de *Sarkin Ciniki*, ce qui paraît néanmoins peu probable, puisque ce dernier aurait plutôt été en charge du commerce des chevaux et des ânes dans la ville (Eldridge et Bassoro 1980 : 69). Je n'ai pu par ailleurs trouver la moindre mention du titre de *Sarkin Taparki* dans les ouvrages traitant de la titulature fulbe à Garoua et Maroua, à commencer par ceux de M. Eldridge (1976, 1980)

² Auquel cas s'agirait-il plutôt d'une déformation du terme hausa *tsabtà*, signifiant bien « propreté » (Caron et Amfani 1997: 250)

³ *Lawan Jeka*, Fulbe, Garoua (octobre 2009, décembre 2010, fr) et *Lawan S.*, Showa (novembre 2008, flfide), Ahmadou B., Fulbe, Garoua (janvier 2011, fr)

A Maroua en revanche, il ne semble qu'aucune charge spécifique dans ce domaine n'ait été créée à la cour du *laamiido* avant l'installation de l'administration coloniale, dans la première partie du XXe siècle. Le *Sarkin Taparki* de Garoua n'y était pas pour autant inconnu : « Le *Sarkin Taparki* était un Hausa, du Nigeria. Il est venu ici à Maroua. Le *Laamiido* lui a donné un cheval et une maison, mais il n'a rien fait ici. Sinon il n'y avait pas de notable chargé de la propreté... » (*Sarkin Faada*, Maroua [janvier 2011, flfde]). Hormis le témoignage de ce notable, impossible de recueillir plus d'éléments sur l'existence éventuelle d'un dignitaire chargé de contrôler la propreté des espaces collectifs citadins. Il ne m'a pas été non plus possible d'obtenir plus d'informations concernant la gestion des déchets dans les quartiers serviles des deux villes, et dans les camps de travail agricoles, *duumde*, créés en milieu rural par les conquérants peuls, hormis que « même dans les *ruumnde*, qui étaient un peu éloignés et avaient leur organisation, c'était propre ! » (Ahmadou B., Fulbe, Garoua [janvier 2011, fr]). Il semble en effet que chaque concession d'esclaves en ville, comme chaque village servile en brousse, se soit vu attribuer un chef pour superviser ses membres (Eldridge et Bassoro 1980 : 85), chef qui était plus précisément « chargé d'y maintenir une discipline martiale et d'enseigner les manières de vivre islamiques, la prière, la manière de se vêtir et de se conduire, ainsi que la langue fulfulde » (Seignobos et Tourneux 2002 : 240). On ne peut donc que postuler que la gestion serrée des déchets des corps et des activités quotidiennes, de pair avec l'entretien minutieux des espaces de vie, ait compté au rang des « manières de vivre islamiques » transmises aux serviles dans ce cadre.

Il ressort de ces quelques éléments le souci constant du pouvoir islamo-peul, à mesure que les deux villes se développent dans le courant du XIXe siècle, de maintenir une surveillance serrée sur les pratiques des citadins dans les espaces collectifs de la cité en matière de propreté et sur les substances déchues qu'ils pouvaient y déposer. De la même façon qu'à l'échelle d'une concession et de son « espace limitrophe » empiétant sur la sphère publique, la propreté stricte des rues et ruelles de la ville, à commencer par celles des quartiers historiques abritant le pouvoir, le savoir et ses élites, se devait d'être le reflet de la supériorité socioculturelle, politique et religieuse des populations islamo-peules, les Fulbe en tête, sur les autres populations citadines. Elle devint ainsi un nouvel argument ostentatoire de leur hégémonie politique, qui légitimait leur conquête dans la région et leur mainmise sur les cités qui y fleurirent progressivement durant le XIXe siècle.

L'intervention des autorités dans ce domaine demeure néanmoins à ce stade seulement démonstrative, puisqu'elle ne consistait qu'en une surveillance et une répression, à l'aide de moyens parfois très coercitifs, sans proposer pour autant un quelconque service public de nettoyage des espaces collectifs et de gestion des déchets des citadins. Jusqu'au début du XXe siècle, la gestion des déchets comme l'entretien des espaces privés et publics restèrent ainsi à la charge des particuliers, aidés en cela pour les familles islamo-peules de haut rang par un important contingent d'esclaves.

La politique « sanitaire » des autorités fulbe reprenait en outre à plus grande échelle les mêmes règles régissant la manipulation dans le cadre privé des objets et substances déchus des activités du quotidien et des corps, basées sur le principe de l'occultation : dissimuler au sein de sa concession tout déchet qui trahirait une activité physiologique et livrerait quelques informations que ce soit sur le niveau de vie, dans le respect de la pudeur si chère au *pulaaku*, et tenir à distance toute substance vectrice d'une souillure, *cobe*, qui pourrait nuire à la pureté, l'intégrité physique et le capital de chance des croyants musulmans. Les grands royaumes tchadiques dans la plaine du Diamaré avaient assis leur pouvoir du XVIe jusqu'à la fin du XVIIIe siècle sur les prémices d'une « gouvernementalité » par l'ordure, où le souverain seul avait l'apanage du contrôle des « forces »

immanentes aux déchets, via un processus d'identification et d'incorporation avec le grand tas d'ordures érigé devant sa concession, faisant lui-même office de pivot « sacré » supportant l'harmonie et la reproduction du royaume. L'instauration d'un nouvel ordre peul sur tout le nord du Cameroun imposa, notamment dans les centres de pouvoir urbain, une inversion totale, voire une remise en cause, de cette « gouvernementalité » par le déchet : officiellement, il ne s'agissait plus pour les détenteurs de l'autorité à la tête des villes de construire et de revendiquer une continuité symbolique et physique avec le déchet accumulé devant les lieux du pouvoir, comme leurs résidences, mais bien au contraire d'assurer la dissimulation de ceux issus de leurs corps et de leurs palais, et d'instiller pareil comportement chez leurs sujets, dans l'espace public urbain comme au sein de leurs foyers.

L'instauration du pouvoir peul, dont les villes naissantes du nord du Cameroun étaient les centres et les emblèmes, est associée ainsi par mes interlocuteurs contemporains à une rupture nette avec les pratiques d'instrumentalisation et d'exposition ostentatoire des déchets des anciens chefs locaux, tels que ceux des Guiziga Bui Marva et des Zumaya, dans la plaine du Diamaré. Pourtant, dans le même temps, les descendants des élites citadines islamo-peules du XIXe siècle à Garoua et Maroua laissent aussi entendre que cette rupture aurait pu ne pas être si franche, voire n'être qu'un simple discours de façade pour masquer une certaine continuité avec les anciens royaumes « païens » dans la manipulation des déchets, par les « grands », en tant qu'instruments occultes de pouvoir.

UN ATTRIBUT DE VALEUR ET UN SECRET DU POUVOIR

Les descendants des fondateurs peuls et musulmans des villes nord-camerounaises au début du XIX^e siècle revendiquent pour leurs « ancêtres » une rupture radicale avec les pratiques « païennes » des chefs tchadiques vaincus, qui exposaient leurs déchets et ceux de leurs sujets en grands tas devant leurs concessions pour signaler leur ancienneté sur le sol et leurs richesses en biens et en hommes, mais aussi la puissance de leurs chefferies, dont les grands tas d'ordures auraient été les pivots sacrés. Néanmoins, la rupture revendiquée par les élites peules pu ne pas être si franche, comme en témoignent d'une part la reprise en milieu rural des anciens tas d'ordures des chefferies tchadiques par les conquérants peuls, notamment comme emblèmes de leur victoire, et d'autre part les récits de certains de mes vieux interlocuteurs fulbe citadins, à propos des grands tas de fumier rassemblé par les esclaves des *riskube*, riches possédants, devant leurs concessions, pour signaler leur richesse. Toutefois, sous la double influence de plus en plus forte de l'idéologie musulmane et du code de conduite peul, ces pratiques d'exposition des grands tas d'ordures des citadins prospères ont pu être progressivement remplacées par une occultation de ceux-ci au cœur des concessions, à l'abri des regards. Bien que désormais dissimulée, la réalisation de grands tas d'ordures resta pratiquée, surtout chez les « grands » de Garoua et Maroua, et se recentra même autour de son versant magico-religieux déjà présent dans les royaumes tchadiques, en se réinscrivant alors dans un ésotérisme musulman mis au service des détenteurs du pouvoir. Les « forces » inhérentes aux grands tas d'ordures, *jidde* (sing. *jiddere*, flplde), et leur instrumentalisation à des fins d'enrichissement et de domination, furent qualifiées dans ce cadre islamo-peul citadin de « secrets » du pouvoir, accessibles seulement à ses détenteurs et aux spécialistes du magico-religieux qui les servaient ; un « secret » qui n'était plus désormais mis au service de la reproduction de l'ensemble de la communauté, mais seulement au profit de quelques-uns, ceux au sommet d'une société citadine islamo-peule strictement hiérarchisée.

1. *Le tas d'ordures, attribut de la valeur d'un chef*

Retour sur la question de l'antériorité

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, comment les conquérants peuls vainqueurs des royaumes guiziga Bui Marva et zumaya dans le Diamaré au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, entreprirent assez systématiquement de construire des mosquées sur les grands tas d'ordures des anciens chefs locaux, à la fois pour imposer leur propre marque sur celle des vaincus, mais aussi pour neutraliser le puissant *kuli* de ces grandes et anciennes accumulations de déchets. Nous avons

vu aussi que certains groupes fulbe, par exemple à Zumaya Lamoorde, veillèrent certes à bâtir une mosquée lors de leur installation dans les villages des anciennes chefferies tchadiques locales, mais pas sur le grand tas d'ordures érigé devant la concession du chef vaincu, mais plutôt à côté de celui-ci, afin de le préserver, tout en annihilant sa puissance « païenne », comme une sorte de prise de guerre, une emblème de leur victoire vouée à être conservée pour la postérité et l'édification des générations futures.

Revendiquant ainsi fièrement le grand tas d'ordures comme un symbole de la victoire peule sur le puissant royaume zumaya, le vieux chef fulbe Mawdi'en de Zumaya Lamoorde n'hésite pas aujourd'hui à se moquer ouvertement des Fulbe d'Ouro Jiddere, quartier de Meskine à l'ouest de Maroua, qui soutiennent que leurs ancêtres ont érigé à leur arrivée un grand tas d'ordures près d'une mare, à côté de la concession de leur chef, afin de se protéger des inondations intervenant à chaque saison des pluies : « A Ouro Jiddere, est-ce que l'eau peut être arrêtée par un *jiddere* ?! Ils se cachent derrière ça, mais c'est la même idée que les Zumaya. Ce sont sans doute les Zumaya ou les Guiziga qui ont fait ça ! » (mars 2011, flfde). Le cas d'Ouro Jiddere est instructif. Les notables de l'actuelle chefferie peule Yllaga du village, dès sa fondation incluse dans le lamidat de Meskine, voisin de Maroua¹, soutiennent en effet que :

« Le *jiddere* est là depuis plus de cent ans. Quand le village s'est installé, il y a eu une grande inondation qui a inondé toutes les concessions. Le chef a fait faire un grand *jiddere* pour bloquer l'eau, avec les déchets des moutons ou des bœufs de tous les gens de la région. [...] C'est juste à côté de la concession du *lawan* [...] L'inondation venait du *maayo* Sanaga, mais le *jiddere* l'a arrêté »².

Le grand tas d'ordures érigé devant la concession du *lawan*, chef de quartier, serait donc une création peule, datant de la fondation de la chefferie par l'*ardo* Moussa Nyaala, venu de l'est avec les siens depuis le *maayo* Bori (*janro* de Hedjer, janvier 2010, flfde), vraisemblablement aux environs de 1760 (Seignobos 2004 : 54). Nous avons vu pourtant dans les chapitres précédents que certains récits de fondation du royaume guiziga Bui Marva mentionnent déjà la création d'un grand tas d'ordures sur la frontière ouest du territoire guiziga, au pied des monts Mandara, en un site qui aurait pris le nom de *Meskid*, « le bout de la courge », après que la liane d'une courge ait rampé jusqu'en ce lieu, aux portes de Marva, pour reconduire le chef égaré en sa capitale³. La création du grand tas d'ordures de l'actuel Ouro Jiddere pourrait alors être bien antérieure à l'installation des Fulbe Yllaga sur le site, et propre non à ces derniers, mais aux Guiziga Bui Marva installés avant eux à Meskid.

Ainsi, même si les notables fulbe d'Ouro Jiddere ne mentionnent jamais la présence d'habitants guiziga à l'arrivée de leurs aïeux sur les lieux, et s'attribuent donc la création du grand tas d'ordures qui donna le nom de leur village, *Wuro Jiddere*, littéralement « le village du tas d'ordures », certains reconnaissent néanmoins que des « choses » ont pu être enterrées en son sein avant l'installation des Peuls dans la région :

« Je ne sais pas s'il y avait des choses enterrées dedans, mais c'est vrai que le *lawan* Ahmadou [de Ouro Jiddere] a interdit d'y creuser, parce qu'on avait commencé à le faire pour construire les maisons, mais un jour on a dégagé un crâne humain, je l'ai vu moi-même. Alors on a rebouché, et

¹ Lui-même annexé rapidement, sous le *laamiido* Sali (1846-1896), au lamidat de Maroua, avant de redevenir une chefferie autonome de 1^{er} degré durant la colonisation française

² Notable du *lawan*, Ouro Jiddere (décembre 2009, flfde) et *janro* d'Ouro Badalil (janvier 2010, flfde), *janro* de Hedjer (janvier 2010, flfde et mars 2011), et *lawan* d'Ouro Jiddere (mars 2011, fr)

³Bui T., Soumbala (décembre 2009, gzga), Mana K., Kossewa (février 2010, gzga), Haman M., Kossewa (février 2010, gzga), Jidda Kitikil, Kossewa (février 2010, gzga), Bouba S., Kossewa (février 2010, gzga)

le *lawan* a interdit de creuser. Mais ce ne sont pas les Fulbe qui ont enterré ces choses dans le *jiddere* » (Sali, imam, Fulbe, Meskine [janvier 2010, flfide])

S'agissait-il du crâne d'un individu mort de la variole, tel que ceux qui furent enterrés dans les grands tas d'ordures des chefs guiziga Bui Marva et zumaya, ou d'une partie de la dépouille d'un ancien chef de village guiziga, inhumé directement sous l'accumulation de déchets, comme à Zumaya Laamorde ? Impossible de recueillir davantage d'informations à ce propos. Mais il n'en demeure pas moins que cette découverte semble confirmer les témoignages de mes vieux interlocuteurs guiziga et surtout l'opinion du vieil *ardo* de Zumaya Laamorde, arguant que les Fulbe Yllaga d'Ouro Jiddere auraient en réalité repris le grand tas d'ordures à leurs prédécesseurs guiziga vaincus, de même que eux, les Fulbe Mawdin, s'approprièrent celui de la chefferie zumaya en déroute, devant la concession du chef à Zumaya Laamorde.

Il put en être de même du grand tas d'ordures, aujourd'hui disparu, qui donna aussi son nom au *lawanat* peul de Jiddeo (aujourd'hui quartier de Kongola), à l'est de Maroua. Selon les notables de l'actuelle chefferie, leurs ancêtres du clan Keesuu¹ seraient venus de Makabay en suivant l'un de leurs taureaux, revenu à eux les pattes couvertes de boue (motif de fondation classique, voir Seignobos 1989 : 125), jusqu'au site de l'actuel Jiddeo, dans la plaine de Dugoy à l'est de la capitale guiziga, Marva, où ils auraient trouvé des Mofu et des Zumaya. Après la victoire de la coalition peule sur les royaumes guiziga Bui Marva et zumaya, ces derniers auraient quitté les lieux, et les Fulbe désormais sédentarisés auraient commencé à réaliser un grand *jiddere*, tas d'ordures, à partir du fumier de leur bétail. Selon les versions, celui-ci aurait été érigé afin de marquer la limite, *keerol*, entre le territoire de Jiddeo et Jolao, chefferie voisine fondée par d'anciens résidents de Jiddeo, ou au contraire aurait servi *a posteriori* à délimiter le territoire des deux villages, lorsque l'administration coloniale entreprit d'en enregistrer les limites. Dans un cas comme dans l'autre, ce grand tas d'ordures est revendiqué, comme à Ouro Jiddere, comme une création purement fulbe.

On rappellera cependant que le site actuel de Jiddeo est aussi celui, aux dires de mes vieux interlocuteurs guiziga Bui Marva, de la première capitale du royaume zumaya, Dugoy, avant que le chef ne déménage plus à l'est à Zumaya Lamoorde, au cœur du Diamaré, suite à l'installation de la chefferie guiziga à Marva. Et que ce chef zumaya avait érigé devant sa concession un grand tas d'ordures à partir des déchets de sa forge, tellement grand que selon certains récits il effraya le chef guiziga Bui Marva, qui obligea son homologue zumaya à s'éloigner de sa capitale, sous prétexte que son grand tas d'ordures sentait trop mauvais, pour s'installer plus loin dans la plaine du Diamaré. Cette version de l'occupation de Jiddeo antérieure à l'installation peule est aussi confirmée par l'un des notables de l'actuelle chefferie, le *Kaygamma* :

¹ Lors de nos échanges, l'énonciation du clan d'origine fût l'objet de débats entre les différents notables. Selon l'un des plus âgés, leurs ancêtres auraient été appelés *keesuu* car « quand ils sont venus ici, ils étaient géants, mais quand ils sont arrivés ils ont donné des enfants petits comme des Pygmées, c'était comme semer des graines dans un champ stérile, *keesa*, c'était très étonnant. Infertile, *keesa*, c'est ça qui a donné *keesuu*, notre nom » (Jiddeo, février 2011, flfide). Pour C. Seignobos en revanche, les Fulbe de Jiddeo appartiendraient plutôt aux clans Taara et Zaaka'en (2004 : 52)

« Dans le passé, Jiddeo était une brousse, il n'y avait personne qui habitait là, l'endroit était entouré par une mare. En ce temps, il y avait des forgerons qui habitaient près de Marva, en un lieu appelé Dugoy. Il y avait là-bas un chef appelé Dugoy, qui était un chef de forgerons. Il vivait là avec ses notables, et commandait d'autres forgerons qui étaient à Mindif et à nGassa. Chaque douze lunes, ils venaient payer leur impôt en houes auprès du chef Dugoy. Le chef Dugoy commandait aussi des Mofu qui habitaient sur le massif Makabay. Quand le chef Dugoy le forgeron habitait donc à Dugoy, dans la plaine à l'est de Marva, il avait constitué un emplacement pour verser les ordures (des fers usés de la forge et des petits morceaux de charbon) hors de Dugoy, en un lieu appelé actuellement Jiddeo, là où s'est installée la chefferie du village. Dans le passé, le chef Dugoy avait aussi demandé à tous les sujets de son royaume de venir jeter leurs ordures à cet emplacement, comme ceux de nGassa, Mindif et Makabay.

Lorsque les Fulbe sont arrivés, ils ont trouvé qu'à cet emplacement avaient été constitués des *jidde*, tas d'ordures, et ils l'ont donc appelé Jiddeo, « beaucoup de *jidde* » »

Récit recueilli par Maliki Wassili, auprès du *Kaygamma*, Kongola Jiddeo (février 2010, flfide)

Une grande accumulation de déchets aurait donc bien été déjà présente sur le site lors de la conquête de la région par les pasteurs peuls, comme marqueur de l'ancienne domination dugoy (ou zumaya) sur ce territoire. A nouveau, comme à Ouro Jiddere, les nouveaux venus se seraient ré-appropriés cette emblème, au lieu de la détruire comme à Maroua, allant jusqu'à s'en inspirer pour nommer la chefferie.

La posture des chefferies peules d'Ouro Jiddere et de Jiddeo vis-à-vis de ces anciennes accumulations de déchets est ainsi bien différente de celle adoptée par le vieil *ardô* de Zumaya Lamoorde. Dans les deux premières chefferies, où il fut aussi plus difficile d'aborder l'histoire et le sens de ces grands tas d'ordures avec les notables et les chefs peuls, ceux-ci sont reconnus et revendiqués comme une création purement fulbe, quand bien même la plupart des anciens de la région, comme mes interlocuteurs peuls et guiziga Bui Marva, savent pertinemment que ces déchets ont été accumulés antérieurement à la conquête peule par les populations locales. On a ainsi vraisemblablement affaire dans ce premier cas à la construction, *a posteriori*, d'un discours de fondation visant à ancrer les conquérants peuls dans le sol en niant tout simplement, par la récupération des marques plus anciennes laissées dans le paysage, la présence antérieure d'autres populations sur les lieux. Cette posture constitue néanmoins un paradoxe vis-à-vis de l'idéologie fondant le système socio-politique peul dans l'Adamawa, basée sur le *pulaaku* et l'Islam, imposant la dissimulation stricte de tous les objets et substances déchus, comme expression du contrôle de soi et de son cadre de vie, et par là d'une supériorité culturelle, politique et religieuse, donc d'une légitimité à dominer les autres. C'est sans doute la difficulté à tenir cette posture impossible, entre revendication d'un grand tas d'ordures comme création peule, voire emblème de la chefferie, et adhésion rigoureuse à l'éthique musulmane et fulbe de la propreté et de la dissimulation des déchets, qui mis mal à l'aise mes interlocuteurs fulbe, notables et chefs de Ouro Jiddere et Jiddeo, face à mes questions sur « leur » grand tas d'ordures, et les amena à me proposer d'abord des explications purement fonctionnelles à la création de ces grandes accumulations de déchets (barrage contre les inondations à Ouro Jiddere, marqueur de frontière à Jiddeo).

Le vieil *ardô* de Zumaya Lamoorde semble se trouver dans la même posture intenable et paradoxale vis-à-vis du grand tas d'ordures trônant devant sa concession et la mosquée du village, au cœur de celui-ci : comment se prétendre issu des premiers lignages fulbe arrivés dans la région et adeptes d'un Islam orthodoxe, et par ailleurs s'enorgueillir de posséder un grand tas d'immondices devant sa chefferie ? A la différence des « grands » de Ouro Jiddere et Jiddeo, aucune gêne cette fois dans la réponse, claire et fière, du chef de Zumaya Lamoorde : le grand tas d'ordures était l'emblème et le *lawru*, « idole, fétiche » (Noye 1989 : 218), le *kuli* du royaume zumaya, les conquérants peuls ont détruit cette force « païenne » en construisant une mosquée à côté et en récitant des versets sur le grand monticule de déchets, mais ils ont conservé celui-ci comme une

prise de guerre, une preuve de la puissance passée de la chefferie zumaya, et par là de la puissance supérieure encore des cavaliers fulbe qui l'écrasèrent et la réduisirent à néant. Par ce discours audacieux, mais aussi tout à fait cauteleux, la chefferie fulbe de Zumaya Lamoorde compose habilement avec une posture de l'impossible. Tout en conservant avec fierté le souvenir de sa victoire passée sur les puissants zumaya, le pouvoir peul se dédouane aussi de toute accusation de manque de *pulaaku* et d'adhésion superficielle à l'Islam, puisque ce n'est pas lui qui fit ériger ce grand tas d'ordures, et que depuis l'installation majoritaire de populations fulbe dans le village, on y jette plus rien, on se contente simplement de le conserver :

« Jusqu'à aujourd'hui, on n'en prend pas la terre, c'est une marque pour dire que la chefferie est ancienne. Mais depuis l'arrivée des Fulbe, on ne jette plus rien dessus. On n'a rien à faire avec, le bétail et les petits enfants peuvent monter dessus, mais nous [les adultes] nous n'y allons pas [...]. Nous, on garde ça comme une marque, c'est bien, on la voit bien [...]. Mais les Fulbe ne font pas ça [de *jiddere*], ils jettent dans leurs concessions » (*Ardo*, Zumaya Lamoorde [décembre 2009, flfide]).

Dans ce dernier cas, nous ne sommes donc plus ici dans la négation de l'antériorité de la présence de certaines populations sur le sol de la chefferie peule, dont le grand tas d'ordures est la preuve, mais bien plutôt en présence d'une mise en valeur de la puissance de l'ancien royaume pour démontrer par là même la supériorité absolue du pouvoir peul, même sur les chefferies « païennes » les plus importantes et prestigieuses et surtout armées d'un instrument aussi dangereux que le *kuli* d'un grand tas d'ordures.



Grand tas d'ordures de Zumaya Lamoorde, et la mosquée de la chefferie en arrière-plan, décembre 2009.
Photo E. Guitard



Grand tas d'ordures d'Ouro Jiddere, devant la concession du *lawan*, mars 2011. Photo E. Guitard

Un symbole de richesse mal assumé

Au-delà de l'épineuse question de l'antériorité sur un territoire, la création ou la réappropriation, et surtout la revendication des grands tas d'ordures du Diamaré par les chefferies fulbe visaient aussi un autre but. En effet, que les dignitaires et les chefs peuls assument cet emprunt, comme à Zumaya Lamoorde, ou qu'au contraire ils le nient et présentent les grands tas d'ordures comme une création de leurs ancêtres, comme à Jiddeo et Ouro Jiddere, l'objectif final est toujours le même : récupérer les mérites et le prestige des royaumes vaincus, exprimés à travers leurs grandes accumulations de déchets. Les pouvoirs peuls se posèrent même dans une réelle continuité en la matière avec les anciennes chefferies tchadiques. En effet, l'un des autres critères majeurs fondant le *daraja*, au sens de grandeur et prestige, « valeur » (Tourneux 2007), « gloire, célébrité, renommée » (Noye 1989 : 74), ou encore « honneur » (VerEecke 1989: 59, 1994: 48) d'un individu, et *a fortiori* d'un chef, voire d'une chefferie, outre l'ancienneté de la présence sur le sol, mais aussi l'âge, l'instruction, ou encore l'adhésion au *pulaaku*, résidait également dans sa richesse en biens et en hommes, et bien sûr dans son corollaire, sa générosité :

« Le *daraja*, c'est par exemple le *Laamiido* de Meskine, avant il était trop jeune, il n'avait pas beaucoup de *daraja*, mais quand il est devenu *laamiido* il a pris du *daraja*. Par exemple, si un grand donne quelque chose à quelqu'un, l'autre va lui donner de la valeur, *daraja*. Un vieux dans le village peut aussi avoir du *daraja*, c'est avec l'âge, et pour ceux qui sont allés à l'école aussi. Celui qui entre et se déchausse, il a aussi du *daraja*. Avant les *laamiibe* en avaient beaucoup, mais les Blancs ont tout gâté. Il faut avoir peur du chef aussi, maintenant c'est fini, les jeunes marchent avec les vieux. Maintenant, même Paul Biya a plus de *daraja* ! Et en dehors des *Nasaaru* [Blancs], maintenant qui a le *daraja* ? » (*janro* de Hedjer, Fulbe, environ 75 ans, Ouro Jiddere [janvier 2010, flfde])

A la différence cependant des anciens chefs guiziga Bui Marva et zumaya, la richesse des *maŋbe*, « grands », fulbe ne s'évaluait pas tant en terres, en fer, ou en nombre de sujets, mais plutôt en tête de bétail et en nombre d'esclaves. Les grands troupeaux de bovins constituaient avant leur sédentarisation la richesse essentielle, voire unique, des pasteurs peuls descendus jusqu'au nord du Cameroun depuis le Macina, via le Bornou et le Kanem, et le bétail a pu conserver, même après leur sédentarisation progressive dans le courant du XIXe siècle, « la première place dans le mode d'accumulation des richesses » (Seignobos 2004 : 115) ; un trait que l'on retrouve d'ailleurs plus largement hors de la sphère peule, voire à l'échelle africaine, du fait de la possibilité de se l'approprier individuellement, de l'échanger à l'équivalent d'une monnaie, de l'utiliser comme étalon de mesure de la richesse, de s'en servir comme moyen de paiement, notamment en compensation matrimoniale, et donc comme catalyseur des relations sociales (Baroin et Boutrais 2009: 15, 17). Les écrits abondent aussi sur la place centrale symbolique, voire esthétique (Seydou 1991, Lassibille 1999, Baroin et Boutrais 1999) de la vache dans les systèmes de représentations et de valeurs de nombre de groupes peuls (Baroin et Boutrais 2009 : 22), exemplaires d'un « *cattle complex* » (Herskovits 1926) ou d'un « fétichisme du bétail » (Bonte 2009) théorisé d'abord en Afrique de l'est. Peu étonnant dans ce contexte que les actuels descendants des chefferies fulbe de Ouro Jiddere ou Jiddeo revendiquent la création, par leurs ancêtres, des grands tas d'ordures qui donnèrent le nom de leur village à partir des excréments du bétail, et « pas des *nBuunwri* [déchets, balayures] de la maison, parce que ça ne pèse pas » (*Ardo*, Zumaya Lamoorde [mars 2011, flfde]). Déchets des vastes troupeaux de zébus, moutons, mais aussi des chevaux du chef et de ses notables, qui auraient été en outre collectés et entassés régulièrement par les nombreux *maccube*, serviles, des clans fulbe, dont nous avons vu que la possession en nombre constituait un autre signe du statut politique, économique et social élevé d'une famille islamo-peule :

« A Ouro Jiddere, le tas a été fait par nos ancêtres. Ils ont fait ça avec leurs épouses et leurs animaux, c'est sur une rive du *maayo*. Tout le monde avait aussi ses esclaves, dix à vingt, et le matin ils ramassaient les déchets pour jeter ça sur le *jiddere*, comme les déchets des bœufs quand ils revenaient des pâturages. Comme personne ici n'aime les saletés, si tu as un esclave il nettoie l'endroit où tu gardes les bœufs, les chevaux et les moutons. Les Fulbe aiment que leurs animaux soient propres, donc nos parents se sont concertés pour jeter tous au même endroit, sur le bord du *maayo*, pour bloquer l'eau aussi »¹.

Au fil de nos échanges, évaluant peu à peu l'état de nos connaissances en la matière, nos interlocuteurs fulbe de Zumaya Lamoorde, Ouro Jiddere et Jiddeo, délaissèrent progressivement leur première justification pratique de la création de leur grand tas d'ordures (comme barrage pour les inondations ou marqueur de limite) pour souligner plutôt leur fonction d'emblèmes de leur ancienne richesse en « bœufs » et en esclaves, au fondement du *daraja* de leur chefferie :

« Ça importe quand même pour le village, parce que ça a donné le nom au village, comme à Zumaya où ça leur a donné beaucoup d'histoire [prouve l'ancienneté de leur présence]. Les enfants d'aujourd'hui ne connaissent pas le *daraja* du *jiddere*, nous seuls savons cela » (*janro* de Hedjer Fulbe [janvier 2010, flfde])

¹ *Janro* de Hedjer Fulbe, Ouro Jiddere (janvier 2010, mars 2011, flfde), et notables de la chefferie de Ouro Jiddere (décembre 2009, flfde), *janro* de Ouro Badalil, 83 ans, Fulbe, Ouro Jiddere (janvier 2010, flfde), *lawan* de Ouro Jiddere, Fulbe (mars 2011, fr)

« Le *daraja*, c'est que quand on n'a pas mangé, on ne peut pas faire le déchet ! Quand nos ancêtres sont venus, ils avaient beaucoup de bœufs, avec beaucoup de bergers. On ne voyait que la poussière quand ils passaient ! » (*jamro* de Hedjer, Fulbe [mars 2011, flfde])

« C'est nous qui sommes les propriétaires et qui commandons le *jiddere*, comme toi avec ton sac à dos [en désignant le sac posé à mes pieds]. ça fait partie de notre *daraja*, de notre prestige, de notre honneur. C'est pour ça qu'on n'a pas le droit de creuser dedans ou d'en prendre la terre. Un jour, un *Nasaara* [Blanc] est venu avec une benne pour prendre ça, mais moi j'ai refusé » (*lavan* de Ouro Jiddere [mars 2011, fr]).

« Le tas a été fait par nos ancêtres avec les déchets de leurs bœufs, ça exprimait bien aussi leur *daraja*, ça disait qu'ils avaient beaucoup de bœufs, et ça a donné le nom à l'endroit » (notable, Fulbe, Kongola Jiddeo [mars 2011, fr])

« Maintenant ce n'est que de la terre, mais autrefois on pouvait l'apercevoir de loin, c'était comme une montagne ! C'est à cause de l'honneur, *daraja*, de la chefferie qu'ils [les Zumaya] avaient fait ça » (*Ardo*, Fulbe, Zumaya Lamoode [mars 2011, flfde]).

Ces différents témoignages des descendants des fondateurs, et actuels dignitaires, de plusieurs chefferies peules du Diamaré, dans les environs de Maroua, révèlent ainsi chacun à leur façon comment, en dépit de la double injonction du *pulaaku* et du dogme musulman à dissimuler leurs déchets et à maintenir une propreté stricte des espaces sur lesquels s'exerçait leur autorité, les détenteurs du pouvoir ont pu aussi, dans le contexte politico-islamo-peul du XIXe siècle, réaliser de grandes accumulations de déchets devant leurs résidences, comme signes ostentatoires de leur *daraja*, valeur, honneur et renommée.

Les grands tas d'ordures des citadins prospères de Maroua

On pourrait arguer qu'il s'agissait de pratiques rurales reprises aux royaumes tchadiques locaux par des chefferies se disant aujourd'hui fulbe, mais étant plutôt descendantes de populations islamisées et fulbéisées, et/ou serviles, *maccube* ou *riimaybe*, pratiques qui plus est rapidement balayées dans les lamidats citadins de Garoua et Maroua par l'idéologie du *pulaaku*, renforcée dans son obsession du contrôle du déchet et de la propreté par la doctrine musulmane de la pureté des corps et des espaces de vie. C'est aussi ce que pourrait nous faire accroire l'évolution de la notion de *daraja*, au sens d'« honneur » cette fois, utilisée dans les cités d'Adamawa, au nord-est du Nigeria, dont le respect du *semteenDe*, la pudeur, devint dans le courant du XIXe siècle l'un des critères essentiels, avec pour les femmes particulièrement la soumission à l'époux, sous l'influence grandissante de l'Islam sur le code de conduite peul (VerEecke 1989). La nécessité, pour les grandes familles islamo-peules citadines, de manifester leur supériorité ethnique et religieuse et leur rang à travers leur capacité à dissimuler tous les signes de leurs activités quotidiennes et de leur niveau de vie en entretenant scrupuleusement la propreté depuis le cœur de leur concession jusqu'au pas de leur porte, dans l'espace collectif de la rue, aurait ainsi mis un terme définitif à l'exposition des déchets devant chez soi comme signe ostensible d'une richesse en bétail et en esclaves, soit comme une marque de *daraja*.

Et pourtant, plusieurs de mes interlocuteurs fulbe de Maroua, dignitaires ou issus de grandes familles citadines, reconnaissent spontanément que même dans le contexte urbain, les habitants les plus fortunés ont pu, du moins dans les premières décennies du pouvoir citadin peul, faire également ériger par leurs esclaves de grands tas sciemment devant (et non pas dans, ou derrière) leurs concessions :

« Autrefois ceux qui étaient riches, *riskube*, c'était ceux qui avaient au moins dix moutons, dix chèvres, dix bœufs, ou deux chevaux. Le matin, leurs esclaves ramassaient les excréments et faisaient un *jiddere* avec devant la concession. Alors quand on voyait ça, lui ne disait rien, mais on savait que le gars était riche. C'était à une époque où c'était encore la brousse, avec les champs autour des maisons, où les routes n'étaient pas encore bien tracées » (*Sarkin Faada*, Maroua [mars 2011, flfide]).

Alhadji B., Fulbe de 66 ans issu d'une grande famille de Maroua résidant à Domayo, confirme également que :

« Ces choses existaient bien aussi à Maroua, devant les concessions des *javmu jamle'en*, ceux qui ont des biens, des *riskube*, et devant chez les chefs, par exemple à l'emplacement de l'actuelle mosquée du vendredi [près du palais du *laamiido*]. C'était les chefs qui avaient exigé, et tout le monde devait venir jeter là, c'est un phénomène psychologique, ça permettait de marquer la concession du chef si un étranger arrivait, et de lui montrer aussi qu'il avait beaucoup de bœufs, de champs et de gens » (Maroua, février 2011, fr).

Pour ce même interlocuteur, l'objectif plus global de cette pratique était de montrer « qu'on mange bien, donc qu'on est riche » (Maroua, mars 2011, fr). Le vieux *moodibbo* et *javro* du quartier Gada Mahol 6 (près du grand marché), Fulbe âgé de 79 ans, abonde également en ce sens en soulignant que « le grand tas voulait dire que le chef vivait bien et recevait beaucoup de monde » (Maroua, décembre 2009, flfide). Cette aisance matérielle, et la générosité qui devait aller de pair, signalaient de fait le statut élevé d'un individu dans tout l'Adamawa: “*nonetheless the size of household and the numbers of people it fed each night demonstrated status, if only by virtue of the network of generosity it all implied-the quantity of gifts received as much as gifts given*” (Last et Burnham 1994: 335).

Les deux possessions symbolisant la richesse par excellence, donc pourvoyeuses de *daraja*, revenant le plus fréquemment dans les propos de mes interlocuteurs citadins, sont à nouveau le bétail et les esclaves. En effet, en dépit de leur sédentarisation progressive dans les grandes cités de l'Adamawa telles que Maroua et Garoua, et de la délégation des activités agricoles, mais aussi de l'élevage et du gardiennage des troupeaux à un fort contingent d'esclaves, regroupés dans les *dumde* en périphérie des villes, les grandes familles fulbe fondaient encore dans le courant du XIXe siècle pour une bonne part leur prestige sur la possession de vastes troupeaux de zébus, mais aussi, sous l'influence de l'Islam, de moutons, et dans une moindre mesure de chèvres (Seignobos 2008). On sait aussi que quelques animaux pouvaient être conservés dans les arrière-cours des vastes concessions citadines islamo-peules, qu'il s'agisse de zébus, de quelques têtes de petit bétail élevées par les femmes, mais aussi des chevaux possédés par les dignitaires de la chefferie (Burnham et Last 1994 : 328), certains offerts par le *laamiido* lui-même, et accompagnés d'un ou deux esclaves palefreniers pour en prendre soin (Bassoro et Eldridge 1980 : 85)¹.

¹ A la différence des montures des chefs guiziga et zumaya, des poneys et des *kadara* métis de grands chevaux et de poneys, il s'agissait cette fois exclusivement d'étalons de cheval barbe ou dongolaw, qui devinrent dans le cadre des royaumes musulmans du bassin du lac Tchad le monopole des souverains et de leurs dignitaires, donc un des insignes du pouvoir (Seignobos et al. 1987: 37, Last et Burnham 1994: 335), avec l'habit (gandoura, turban, sabre), et un nombre important d'esclaves (Bassoro et Eldridge 1980 : 100-101, Burnham et Last 1994 : 334).

Concernant les esclaves justement, nous avons vu aussi comment l'importance de leur nombre dans les lamidats peuls de l'Adamawa permit à ses élites politiques et religieuses fulbe de se retirer de toutes les activités manuelles (travail agricole, élevage, artisanat, voire commerce) jugées infamantes et polluantes, pour se consacrer à la guerre, l'administration de la cité et la prière, apanages de leur rang. La possession de nombreux serviles était à la fois la condition de la subsistance, et même de la richesse des grands familles citadines islamo-peules, et une marque de leur haut statut. L'accumulation d'un grand tas de fumier et de déchets domestiques devant sa concession chaque jour par ses nombreux *maccube* visait donc vraisemblablement pour chaque « grand » de Maroua à souligner publiquement à la fois la grandeur de ses troupeaux et l'importance de la main d'œuvre servile à sa disposition. De la même façon, ceux-ci préférèrent durant une bonne partie du XIXe siècle à Garoua les clôtures végétales pour leur habitation, quand bien même le premier *laamiido* de la ville, puis à sa suite nombre d'artisans et de grands commerçants kanuri et hausa, avaient introduit un nouveau style de concession en pisé emprunté à l'urbanisme bornouan et hausa :

« Ce n'est qu'à l'époque de Malloum Issa [1866-1894] qu'on se mit à construire les habitations et les murs des saré en pisé dans la ville de Garoua. Non pas que le procédé fut ignoré, car Ardo Tayrou l'avait utilisé déjà au début de leur installation à Garoua-Yayréwa, et que les Kanouri et les Haoussa construisaient leurs habitations en terre. Mais parce que les Foulbés préféraient les maisons en paille et les clôtures des saré en secco. Pour certains cela constituait même un signe d'importance sociale, car le fait de reconstruire ces habitations tous les ans prouvait qu'ils disposaient d'un grand nombre de serviteurs pour le faire [...] » (Bassoro et Eldridge 1980 : 105).

Le *moodibbo* Sadou, Fulbe de Ngassa, quartier périphérique de Maroua, âgé d'environ 90 ans, résume finalement l'importance du *jiddere* dans le pouvoir, *laamu*, et le *daraja* d'un chef, en comparant l'un à l'autre, ce qui n'est pas sans évoquer le lien réalisé par les Guiziga Bui Marva entre leur chef, le *Bui*, et son grand *kitikil* :

« Le *jiddere* c'est une grande chose, c'est comme le *Laamiido*. Ça participe du *laamu*, pouvoir, et du *daraja*, du prestige, de l'honneur. Autrefois, le chef jetait devant chez lui, et les gens pouvaient venir jeter aussi, mais ce n'était pas obligé. Par contre, les gens n'avaient pas le droit de creuser ou de faire leurs choses dessus, c'était juste pour le chef. Il fallait aussi que cela soit grand, donc les gens du chef ou ses esclaves pouvaient entretenir ça. Quand les gens voyaient le grand tas du chef, ils pouvaient dire qu'il avait la richesse et qu'il avait le *daraja* » (janvier 2010, flfide).

Comme Alhadji B. et les notables d'Ouro Jiddere et de Jiddeo, celui-ci rappelle en outre comment les sujets de la chefferie fulbe pouvaient aussi participer à l'agrandissement du grand tas d'ordures du chef en y déposant leurs propres déchets. Mais le *moodibbo* ajoute aussi que le tas d'ordures pouvait même être entretenu par les notables ou les *maccube* du chef afin qu'il ne s'affaisse pas et reste grand, et qu'il était de ce fait interdit d'y creuser ou d'y prélever des objets. Autant d'éléments qui renvoient directement aux précautions entourant les grands tas d'ordures des chefferies guiziga Bui Marva et zumaya du Diamaré, et même au-delà à celles évoquées par D. Liberski-Bagnoud dans l'aire voltaïque, chez les Kasena du Yatenga (Burkina-Faso) à propos du *puru* de leurs chefs (2002 : 203-204).

On notera aussi deux choses dans ces différents témoignages à propos des *jidde* des riches possédants islamo-peuls de Maroua. D'abord qu'on assiste à nouveau à une potentielle récupération par les pouvoirs peuls, citadins cette fois, des grands tas d'ordures ayant appartenu aux anciens chefs tchadiques, en l'occurrence celui autrefois situé à l'actuel emplacement de la mosquée du

vendredi, près du palais du *laamiido*, qui aurait d'abord appartenu au *Bui* guiziga Bui Marva, avant que celui-ci ne soit chassé de Marva et son grand tas d'ordures recouvert d'une mosquée. Ensuite, on remarquera le caractère non assumé et non revendiqué de cette pratique d'exposition des déchets : le vieux *Sarkin Faada* du lamidat de Maroua souligne bien que le grand propriétaire qui demandait à ses esclaves d'accumuler les déchets de son vaste troupeau devant sa concession ne se vantait pas ouvertement de cette pratique. Mais implicitement, à la vue du grand *jiddere* devant chez lui, tous les citadins étaient ainsi informés de l'étendue de ses richesses, et donc de son haut degré de *daraja*.

On se retrouve ici, comme avec les chefferies fulbe environnant Maroua, devant une posture paradoxale et difficilement tenable pour les grands possédants islamo-peuls citadins, signifiant l'étendue de leurs possessions en exposant sciemment leurs déchets en grands monticules devant leurs concessions, tout en devant faire montre de pudeur et de retenue dans le cadre du *pulaaku* qui sied à tout Fulbe de bonne famille, et prouver son adhésion profonde et solide à l'Islam par la propreté rigoureuse de son logis. Cette pratique apparaît même en pleine contradiction avec la double injonction peule et musulmane, particulièrement forte en contexte urbain, consistant à entretenir sa concession de ses chambres jusqu'à sa « devanture », mais aussi à y dissimuler tous les déchets, signes des activités quotidiennes et physiologiques et du niveau de vie de ses habitants.

C'est pourquoi il semble qu'avec le renforcement progressif, dans le courant du XIX^e siècle, de la notion de *semteenDe*, pudeur, centrale au code de conduite fulbe, sous l'influence de la doctrine musulmane, les élites islamo-peules citadines abandonnèrent peu à peu la pratique d'exposer les déchets de leur maisonnée et de leur bétail devant leur concession, pour les conserver plutôt dissimulés au sein de celles-ci. Dans le cadre des cités fulbe de l'Adamawa, l'exposition ostentatoire de ses biens, voire de sa personne, ne fut en effet rapidement plus de mise, surtout pour le *laamiido* et ses plus grands notables, comme le remarquent P. Burnham et M. Last à propos des comportements caractéristiques de la classe dirigeante fulbe dans l'empire du Sokoto :

“Lastly one of the most striking features of power in this society is its very invisibility. The powerful ruler remains concealed, behind veils, within the recesses of the palace, the sound of his voice unheard. Although the jihad reforms sought to change that - the emir was to be both visible and accessible- nonetheless some of the ethos remained [...]. Hence perhaps the paradox: the ultimate sign of power and status (for both sexes) was to be well known but unseen” (Last et Burnham 1994: 336, Bazin 2008: à propos du Bornou).

En outre, de la même façon que pour les anciennes chefferies tchadiques du Diamaré, le *jiddere* ne représentait pas pour les détenteurs du pouvoir islamo-peul qu'un simple emblème, d'ancienneté sur le sol ou de richesse, soit d'honneur et de prestige. Il renfermait aussi diverses forces dont la maîtrise constituait un enjeu pour les autorités en place dans les jeunes villes de Maroua et Garoua, centres du pouvoir fulbe et musulman.

2. Un secret des « grands » peuls et musulmans

« Le tas d’ordures ne voit pas, ne comprend pas et ne parle pas, mais ce qui est dedans voit, comprend et parle »

Après leur victoire sur les grands royaumes guiziga et zumaya, les nouveaux maîtres peuls du Diamaré entreprirent donc de construire des mosquées à proximité ou directement sur les grands tas d’ordures des chefs et d’y réciter des versets coraniques, afin d’en « casser » le *kuli*, la puissance « païenne » s’en dégageant. Selon le point de vue des vaincus, les actuels descendants de la chefferie guiziga Bui Marva, les esprits des lieux y résidant, *setene*, furent effectivement contraints de quitter les *kitikil* dans lesquels ils avaient élus domicile, comme à Marva où ceux-ci purent prévenir le *Bui* de sa défaite à venir, avant de s’enfuir à Kaliao (Haman M., Adia [février 2010, gzga]). Au premier abord, les vieux guiziga Bui Marva interrogés, comme mes interlocuteurs fulbe de Maroua et ses environs, s’accordent ainsi pour présenter les conquérants peuls comme les combattants, au nom de l’Islam, des forces occultes associées aux populations locales et à leurs chefs, et ayant élu domicile dans leurs grandes accumulations de déchets.

C’est aussi de cette façon que l’on peut comprendre l’insistance des notables des chefferies fulbe de Ouro Jiddere et Kongola Jiddeo à me proposer en premier lieu une explication purement fonctionnelle à l’érection de grands tas d’ordures par leurs ancêtres près de leur chefferie. Comme à Zumaya Lamoorde, où le grand tas d’ordures Zumaya aurait été sciemment conservé, mais les forces « païennes » y résidant chassées, l’enjeu est bien toujours de se prémunir contre toute accusation de « paganisme » et de manquement à l’Islam orthodoxe, en déniait toute pratique magique ou recours aux forces résidant dans les tas d’ordures. Pourtant, en soulignant la nécessité de « casser » le *kuli* des accumulations de déchets des anciens chefs du Diamaré avec les armes fournies par l’Islam (la mosquée et la récitation de versets coraniques), sous prétexte de rompre avec les pratiques occultes des populations « païennes » utilisant ces grands tas d’ordures, mes interlocuteurs fulbe trahissent une conviction intime, manifestement partagée autrefois par les fondateurs de leurs chefferies : celle de la présence de puissances invisibles et surnaturelles dans ces grands *jidde*, et de la possibilité de les instrumentaliser à certaines fins.

Il me fallut néanmoins un certain temps pour parvenir à aborder, avec les actuelles élites politique et religieuse islamo-peules de Garoua, Maroua et quelques chefferies environnantes comme Ouro Jiddere, Kongola-Jiddeo et Zumaya Lamoorde, ce versant occulte du rapport du pouvoir peul avec les déchets. Et ceci ne fut possible qu’en gagnant progressivement la confiance de mes interlocuteurs, et en leur prouvant à chaque fois mon niveau de connaissance en la matière. Plusieurs fois je me heurtai à un silence embarrassé de la part des vieux notables assemblés, ou pour les plus roublards d’entre eux, à des formules elliptiques laissant entrevoir une réponse positive à mes questions, tout en opposant une fin de non-recevoir à toute discussion sur ce thème :

« Avec tout ce que les Fulbe ont fait avec le *jiddere*, on ne peut pas vous dire ça (rires) ! »
(*janro* de Hedjer, Fulbe, Ouro Jiddere [janvier 2010, flfide])

« Là sur le *lawru* [fétiche], on peut parler de loin, mais on ne part pas là-bas. On parle de ce qui est superficiel, mais on ne va pas aller en profondeur » (propos échangé entre notables, Kongola Jiddeo [février 2011, flfde])

Ainsi il me fallut attendre janvier 2010, alors que je travaillais déjà depuis deux ans sur ce thème, pour qu'un *moodibbo* de Maroua, *Moodibbo* Sadou, me gratifie de ce proverbe elliptique: « Le tas d'ordures ne voit pas, ne comprend pas et ne parle pas, mais ce qui est dedans voit, comprend et parle »¹. Entendue quelques mois plus tôt, cette sentence me serait restée parfaitement obscure, comme le sont la plupart des proverbes fulbe pour qui maîtrise mal les subtilités de la langue et surtout ne connaît pas les différents niveaux de sens auxquels ils renvoient en général. Mais éclairée à la lumière de nombreuses conversations avec des ménagères des deux villes, des notables et des chefs de quartiers, mais aussi et surtout des spécialistes en religion, elle faisait alors pour moi office d'aveu : en dépit du mépris affiché vis-à-vis des croyances « païennes » en l'existence de puissances surnaturelles et invisibles inhérentes aux accumulations de déchets, les Fulbe et leurs alliés musulmans, qui développèrent les cités du nord du Cameroun dans le courant du XIXe siècle, croyaient eux aussi en la présence d'une force et d'entités occultes dans les grands tas d'ordures.

Les spécialistes en religion avec lesquels j'ai pu échanger, soit des *moodibbe*, savants en sciences coraniques et des *mallum'en*, marabouts dirigeants des écoles coraniques de quartier, certains faisant aussi office de *buude'en*, fabricants de talismans et guérisseurs via des procédés thérapeutico-magiques faisant intervenir des éléments du culte musulman (écriture et récitation de versets coraniques et de noms de Dieu par exemple), qu'ils soient d'origine fulbe, *kambari'en* (kanuri, hausa, showa) ou encore islamisés plus récemment (guiziga par exemple), classent tous le *jiddere* parmi les *sirriji* (sing. *sirri*), « secrets » ou « choses secrètes » (Noye 1989 : 316).

¹ *Jiddere larata, nanata, wolwata, amma ko woni nder laran, nanan, wolwan* (flfde)

L'ésotérisme peule musulman et la notion de « secret », *sirrî*

La notion de *sirrî* provient de la racine arabe coranique *asrâr*, pluriel du terme *sibr*, qui renvoie dès le Coran non pas à l'idée de « secret », mais plutôt à celle de « magie » (Hamès 1999, 2008, Amir-Moezzi 2007: 509-512). Ce terme peut ainsi désigner, dans le contexte musulman, « toutes les idées et les actions capables de "forcer" le cours naturel des choses et des événements » (Hames 1999 : 17, 2008 : 91). Cette définition ouverte permet d'inclure aussi bien des pratiques reconnues comme légitimes par la majorité des clercs musulmans, comme la récitation-incantation de versets coraniques à des fins protectrices ou curatives, que des techniques plus décriées, ou du moins sujettes à de nombreux débats, parce que conçues comme s'éloignant trop de la foi musulmane, en faisant appel par exemple à d'autres forces que la puissance divine, donc illégitimes (Brenner 2000: 7-8, 2001).

Ainsi, s'il est admis pour tout musulman, à partir de sources faisant autorité comme le livre saint, que la magie existe, cette notion est néanmoins marquée par une profonde ambiguïté, et ce dès sa première mention dans le Coran : elle est d'abord présentée comme « une force sociale d'accusation », ce dont on accuse les autres, en l'occurrence le Prophète lui-même, accusé par ses détracteurs d'être tantôt un magicien, tantôt possédé par des *jinn* (Hames 1999 : 24), puis dans un deuxième temps comme un pouvoir et un savoir-faire néfastes et immoraux offerts aux humains par un couple d'anges déchus, Hârût et Mârût (1999 : 37). Des débats houleux entre spécialistes du dogme et de l'analyse des textes sacrés s'ouvrirent donc dès les origines de l'Islam pour déterminer la frontière entre magie légitime et illégitime. À côté de ces tentatives théologiques d'encadrement, on assista rapidement à un foisonnement de pratiques magiques concrètes (Brenner 2001). Leurs auteurs disent suivre les préceptes des clercs, alors que dans les faits, de par leur recherche incessante d'efficacité (notamment dans un contexte citadin de concurrence accrue entre marabouts), ils s'en éloignent souvent fortement, jusqu'à intégrer des croyances et des techniques issues d'autres cultes non-musulmans pour les islamiser graduellement.

Cette culture ésotérique complexe se développa donc dès le Xe siècle dans la péninsule arabe, mais on en trouve aussi des traces en langue arabe à partir du XVIIe siècle dans les régions islamisées d'Afrique de l'Ouest (par exemple le traité d'astrologie magique du lettré peul Muhammad al-Katsinawi al-Fulani, originaire du Bornou, intitulé *La perle enfilée et la quintessence du secret caché*, « concernant la magie-sorcellerie, les talismans et les astres » [Hames 2008 : 86]). Certains souverains, éminents savants en religion, prirent d'ailleurs position dans les débats sur la légitimité ou l'illégitimité de certaines pratiques magiques, à commencer par Usman Dan Fodjo lui-même, empereur du Sokoto et musulman érudit, qui reconnut comme « *sunna* [tradition légitime] le recours prophylactique à des formules basées sur le Coran ou utilisées par le Prophète, pourvu qu'elles ne soient pas écrites sur des matériaux impurs et qu'elles ne contiennent aucun mot étranger ou symbole obscur » (Zappa 2007: 69).

Cette notion de « secret », et le riche ensemble de connaissances et de pratiques magico-thérapeutiques musulmanes qui l'accompagnent, semblent associés aux organisations sufi, *tariqa*, très répandues en l'Afrique de l'Ouest¹. Celles-ci confèrent aussi une coloration particulière dès le XVIIIe siècle à l'Islam diffusé au nord du Cameroun.

Il ne m'a néanmoins pas été possible de trouver la moindre trace écrite d'une lecture spécifique de l'ordure et de ses accumulations par la mystique sufi et ses différentes confréries (communication personnelle, Hamès novembre 2012). Pourtant, la notion de « secret magique », *sirrî*, à laquelle le tas d'ordures est aujourd'hui associé par les savants musulmans de Garoua et Maroua, n'est pas sans évoquer les concepts de « monde caché » et de « sens profond » des choses, centraux dans la mystique sufi. Particulièrement en Afrique de l'Ouest, l'idée s'est largement diffusée que les initiés des différentes confréries non seulement perçoivent certaines réalités invisibles au commun des mortels, mais ont en outre le pouvoir d'entrer en contact avec les entités peuplant ce monde parallèle pour interférer sur le cours réel des événements (Dilley 2004: 150). Ces initiés sont posés ainsi, selon L. Brenner (2000), dans une certaine proximité avec les officiants des cultes locaux non musulmans, chargés d'interférer avec les puissances occultes, ce qui ne manque pas cependant de remettre aussi en question pour les clercs musulmans, zéloteurs d'une certaine « orthodoxie », la légitimité des confréries soufies et des pratiques magico-thérapeutiques qui leur sont associées.

¹ Ce qui fut d'ailleurs verbalisé par l'un de mes assistants et interlocuteurs fulbe à Maroua : « Il faut discuter avec les soufis qui connaissent les choses mystiques sur le tas d'ordures, comme ceux de la *tijaaniyya*, de la *mabdiyya* ou de la *kadiriyya*. Moi-même j'ai été beaucoup là-dedans, mais j'ai arrêté depuis deux ou trois ans » (Dahirou B., Fulbe, environ quarante ans [décembre 2009, fr])

Les confréries sufi au Nord du Cameroun

Chaque *tariqa*, confrérie, prescrit à ses membres un ensemble de prières et de litanies surrogatoires aux obligations de chaque musulman, *wirdi*, qui lui est spécifique et qui est transmis à chaque nouvel initié par un leader spirituel, *muqaddam* (Dilley 2004 : 152, voir aussi Brenner 2000 et Seignobos et Nassourou 2004 : 145). Les différents empereurs de Sokoto adhèrent chacun à leur tour à l'une d'entre elles, pour s'en faire ensuite les propagateurs zélés dans les différents lamidats composant leur royaume : la *kadiriya* fondée par Abdel Kader el-Jeilani pour le *shebuu* Usman Dan Fodio, puis la *tijaaniya* pour son fils Mohamman Bello vers 1830. Cette confrérie plus particulièrement, fondée par El Haj-Umar puis formalisée par Sidi Ahmed Tijaani au Sénégal dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, fut diffusée dans la région de Maroua vers le milieu du XIXe siècle (Seignobos et Nassourou 2004 : 145). La *mahdiya* fut aussi propagée depuis l'est vers 1880, sous la forme d'un messianisme violent proclamant avoir reçu un mandat divin pour restaurer la religion, et accusant les autres confréries de complaisance avec les pouvoirs en place. Cette eschatologie messianique, portée par l'arrière-petit-fils d'Usman Dan Fodio, Moodibbo Hayatou, séduisit les élites politiques religieuses de Garoua et Maroua, où elle supplanta même un temps la *tijaaniya* (ibid). A partir de la conquête allemande pourtant, les administrateurs coloniaux firent pression sur les chefs traditionnels pour combattre les mahdistes et épurer la *mahdiya* de son contenu politique subversif. Cette confrérie laissa néanmoins des traces importantes à Maroua et Garoua, même si les élites de cette dernière la délaissèrent progressivement pour retourner à la *kadiriya* et la *tijaaniya*, imposées par les autorités coloniales comme cadres de l'Islam officiel afin de contrarier d'autres influences extérieures (venant du Nigeria par exemple) plus contestataires (ibid).

comme protection ou pour soigner un "lancement" [sort, français local]. Il y a peu de personnes qui savent faire ça. Les *mooddibbe* ne font pas ça, mais certains *mallum'en*, marabouts, le font. Ce sont des gens qui n'ont pas approfondi les études sur la *shaaria* » (Garoua, novembre 2008, flfde).

L. Brenner remarque ainsi que les échanges, sous forme de consultations de marabouts par exemple, la transmission du savoir, mais aussi les pratiques en ce domaine, se font dans un cadre beaucoup plus secret et individualisé que les études coraniques traditionnelles, de la même façon que dans le mysticisme sufi (2000 : 10, 12)¹. Il n'en demeure pas moins que malgré leurs dissimulations, les pratiques magiques imprègnent la plupart des aspects de la vie quotidienne des sociétés musulmanes, *a fortiori* subsahariennes (1999 : 12), à tel point qu'on peut parler d'Islam « accommodationniste » au nord du Cameroun, à l'image de celui pratiqué dans les sociétés peules du Fuuta Toro sénégalais (Dilley 2004 : 114), où des représentations et des pratiques magico-religieuses pré-islamiques furent intégrées à l'Islam local, tout en étant subordonnées aux conceptions et aux façons de faire musulmanes, centrées sur et soumises exclusivement à la figure divine suprême.

¹ Au-delà de l'aspect purement ésotérique, peut-être peut-on voir aussi, dans la mise en cause de la « magie » et de son utilisation dans le monde musulman, l'une des raisons du glissement de sens en Afrique de l'Ouest du terme d'origine arabe *sirri*, mais aussi *sirru* ou *sirr* comme il est employé au Mali (Soares 1999, Brenner et Seydou 2008: 443), de celui initial de « magie » à celui de « secret ».

On peut voir dans le caractère polémique de ces pratiques l'une des causes de la réticence de nombre de mes interlocuteurs musulmans à me parler des *sirriji* en général, et de celui du tas d'ordures en particulier. La notion de *sirri* est déjà en soi condamnée par certains clercs musulmans, mais que dire alors de l'utilisation, dans des pratiques magiques, de grandes accumulations de déchets, *a contrario* de l'idéologie de propreté et de pureté véhiculée par l'Islam ? Il est d'ailleurs sur ce point significatif que ceux qui se montrèrent les plus mal à l'aise face à mes questions furent les *mooddibbe*, supposés avoir atteint un niveau supérieur de connaissances religieuses, mais aussi faire preuve d'une adhésion stricte à l'orthodoxie musulmane. En témoigne par exemple la réponse embarrassée du *Moodibbo* Boubakary lorsque je l'interrogeais sur ce genre de « pratiques » :

« Les façons de faire sont différentes selon les régions. Mais je ne sais pas comment on fait, car cela amène à faire des mauvaises choses [...]. Ce n'est pas dans l'Islam, mais il y a une façon de faire qui n'est pas interdite pour les musulmans,

Pour m'expliquer en quoi le *jiddere*, tas d'ordures, est un *sirri*, mes interlocuteurs musulmans citadins de Garoua, Maroua et ses environs commencèrent en général par souligner l'existence d'une « force », *baandé*, inhérente à l'accumulation de déchets, se situant par-là dans la continuité des représentations, pourtant jugées « païennes », des Guiziga Bui Marva et des Zumaya en la matière. Certains n'hésitèrent pas également, comme l'avaient fait les vieux notables guiziga de la chefferie de Kaliao, à situer le tas d'ordures dans le domaine du « sacré », pour mieux me faire saisir sa nature ésotérique : « C'est aussi parce qu'il y a des forces, *baandé*, dans la voirie, et c'est ça qu'on prend. On peut faire le sacrifice sanglant sur la voirie, c'est comme un Vatican ou une mosquée, c'est sacré » (*Malla Umaru*, Hausa, environ soixante ans, Garoua [novembre 2008, flfde]). Pour autant, en dépit de la notion de « sacré » mobilisée ici et de la comparaison avec des lieux de culte musulman ou catholique, les spécialistes musulmans interrogés prirent toujours soin de surtout dissocier le *jiddere* de l'idée de divinité qu'on adorerait, ce qui reviendrait à proférer une proposition profondément blasphématoire selon l'orthodoxie musulmane. Il ne s'agit pas non plus d'un autel, comme le précisa par la suite le même *Malla Umaru*, marabout et maître d'école coranique hausa résidant au quartier Katarko, à Garoua :

« Quand les Blancs sont venus, ils savaient ça, mais ils n'ont pas interdit, parce qu'ils ont cru que le *jiddere* c'était comme un endroit où nous adorions notre dieu. Alors que ce n'est pas ça, ça existe dans l'Islam, chez les marabouts, *nokkuure deenal*, [litt. l'endroit qui reste] mais ce n'est pas le *jiddere*. Ça a à voir avec Dieu, puisque ce qu'on fait dedans marche, mais ce n'est pas un autel. [...] ça a sa force propre, surtout si ça a duré comme cent ans. Le *jiddere* de cent ans est plus fort que celui de quarante ans, même si ce dernier est plus grand. Même petit c'est fort, c'est la durée qui compte. Mais on n'y enterre pas des choses dedans, comme les têtes d'animaux chez les Guiziga ou les outils des forgerons chez les Zumaya. On peut y enterrer par exemple de l'or, si on veut la richesse. En fait il y a une force, et on augmente la force encore » (Garoua, novembre 2010, flfde).

Ce *mallum* pose aussi une distinction très claire entre la nature de la force inhérente aux grands tas d'ordures des chefs tchadiques, construite à partir d'éléments enterrés en leur sein, selon le processus typique de production des « choses-dieux » (Bazin 2008), et celle perçue par les populations islamo-peules comme émanant des vieilles accumulations de déchets, apparemment plus spontanée. On retrouve néanmoins une même idée centrale, celle d'une « force » produite et accrue par l'ancienneté de l'accumulation d'une grande quantité d'ordures. En effet bien plus que la grandeur, comme le souligne *Malla Umaru*¹, c'est plutôt la longue durée de l'accumulation des ordures ensemble qui produit une force particulière, à telle point que pour certains, comme le *moodibbo* Sadou, « le *jiddere*, ce n'est que ce qui dure, ce n'est que ça qu'on peut appeler *jiddere* [et pas les *nBuunri*, balayures de la maisonnée] » (Ngassa, janvier 2010, flfde).

Associée à l'ancienneté, le processus de décomposition et de pourrissement, *ɲolgo*², des déchets joue aussi un rôle non négligeable selon mes interlocuteurs dans la force dégagée par un vieux *jiddere*. L'idée de mort est également au cœur de ces conceptions, dans la mesure où le dépotoir est aussi le lieu dédié à l'abandon des choses défuntes, des « choses auxquelles on dit au revoir » pour reprendre la belle formule du *Moodibbo* Boubakary (Garoua, janvier 2011, flfde). Cet aspect morbide semble en outre conférer à la force émanant des grandes et anciennes accumulations de déchets un caractère essentiellement néfaste :

¹ Mais aussi le *Moodibbo* Umaru, Maroua (janvier 2010, flfde)

² Qui donne *ɲoldugo*, pourrir complètement, et *ɲolnere*, la pourriture (Noye 1989 : 277)

« Les prostituées y enterrent leurs enfants la nuit, à un bras de profondeur [à propos du grand tas d'ordures près de chez lui, à côté de l'hôpital de la CNPS]. Ça se mélange, l'enfant se pourrit, et c'est le *jiddere*. Tout ce qui est mauvais se trouve dans le *jiddere*. Les poulets morts aussi c'est dans le *jiddere*. Tout ce qui est mort, c'est dans le *jiddere* »¹.

On retrouve à nouveau une perception particulière, déjà présente chez les Guiziga Bui Marva, de l'activité et de la transformation des matières en putréfaction comme signe et origine d'une force puissante, plutôt caractérisée comme funeste, se dégageant des vieux tas d'ordures. Mais comme le remarque également le vieil Idrissou B., « *baali wooday, kadi boo booddum* », sa nature est à la fois mauvaise et bonne (Garoua, novembre 2009, flfde). La décomposition des déchets en putréfaction produit aussi un bon engrais pour les champs et fertilise les terres. C'est sans doute de ce constat pragmatique que découle l'idée, fréquemment mentionnée par mes interlocuteurs spécialistes en religion, que le *jiddere* représente certes la fin, mais aussi les origines, *asli*, le commencement de toute chose : « C'est aussi parce que c'est *asli* [le commencement]. Tout est libre, ça n'appartient à personne, donc tout le monde peut prendre, comme les fous qui se nourrissent là-bas »². Cette remarque évoque curieusement pareille caractérisation de la force émanant de grand tas d'ordures dans un autre contexte africain, non musulman cette fois, chez les Kasena du Burkina-Faso, où tous les objets perdus ou abandonnés par leurs propriétaires ne peuvent, s'ils sont retrouvés, être réappropriés par un nouvel individu, mais doivent plutôt être déposés sur le tas d'ordures du maître de terre, où « ils seront un jour enlevés par un grand vent qui les transportera jusqu'au « lieu où la Terre respire » » (Liberski-Bagnoud 2002 : 181). Le tas d'ordures du maître de la terre est là encore pensé comme un lieu des origines, du commencement (2002 : 183). Ce trait particulier du dépotoir du maître de la terre le rapproche aussi du *puru*, grand tas d'ordures du chef Kasena, qui tire sa puissance des matières même qui le composent, à savoir aussi des objets libres, sans attache :

« « Le tas d'ordures de la chefferie mange tout ce qui a existé, tout ce qui est libre, tout ce qui n'a plus de propriétaire ; c'est pourquoi il ne craint rien ». Une chose puissante qui « avale » ce qui n'a plus d'attache en ce monde-ci... C'est ainsi également, on s'en souvient, que les Kasena évoquent parfois l'instance de la Terre quand ils veulent mettre l'accent sur celle de ses propriétés qui fait du maître de la terre le seul personnage susceptible de prendre en charge les animaux errants et les objets perdus. Par le jeu des représentations, le *puru* de la chefferie porte donc l'empreinte de l'un des aspects, sinistre et redoutable, de la puissance Terre. Comme si, le maître de la terre, en prêtant au chef une « fille de la terre », lui avait laissé du même coup et par cet acte même la possibilité d'accéder à ce type de pouvoir que les Kasena attribuent à la Terre quand elle se fait « chose qui avale » » (2002 : 206).

La perception par les Kasena des grands tas d'ordures des deux détenteurs complémentaires du pouvoir, le maître de terre et le chef, est ainsi imprégnée d'une pareille ambiguïté que celle qui entoure le *jiddere* dans l'ésotérisme musulman développé au nord du Cameroun à partir du XIX^{ème} siècle : les déchets sont des objets libres de toute appropriation et de tout propriétaire, et surtout le tas qu'ils composent représente à la fois le commencement de toute chose, là où tout est encore libre, mais aussi la mort, lorsque l'abandon et la putréfaction signent la fin de l'existence sociale et matérielle d'un objet.

¹ Idrissou B., *mallum guiziga islamisé*, quatre-vingt-quinze ans, Garoua (novembre 2009, flfde), et *Moodibbo Sadou*, Fulbe, Ngassa (décembre 2009, flfde)

² *Moodibbo Boubakari*, Garoua (janvier 2011, flfde), et *Moodibbo Sadou*, Ngassa (janvier 2010, flfde)

L'autre explication qui put m'être proposée du caractère *sirri* du tas d'ordures, du fait de son statut d'origine, début ou commencement, *asli*, peut plus aisément se resituer dans la continuité de la perception des grands dépotoirs par les populations du Diamaré : il marque la fondation du quartier, puisqu'il était souvent érigé devant la chefferie lors de son installation (*Moodibbo Umaru*, Maroua [janvier 2010, flfde]). On retrouve alors la fonction, qu'on peut désormais qualifier de « classique » dans cette région du Cameroun, de l'accumulation de déchets comme marque de l'antériorité de la présence d'un groupe sur un territoire. Mais il est néanmoins intéressant de noter que désormais, dans la pensée ésotérique musulmane proposée par les savants en religion interrogés, ce caractère symbolique d'ancienneté est investi d'un sens occulte, puisqu'il participe aussi, avec la longue durée du tas d'ordures, sa grandeur, et les objets morts et sans propriétaire qui le composent, de sa puissance magique.

Enfin, l'un de mes interlocuteurs, le maître d'école coranique et marabout *Malla Umaru*, mentionna également comme source du caractère magique du tas d'ordures un trait fortement souligné par les Guiziga Bui Marva à propos de la « force » se dégageant du tas d'ordures de leur chef, à savoir le grand mélange d'objets, de matières et de substances diverses qui le compose, et en fait un endroit où « beaucoup de corps étrangers se rassemblent » (Garoua, octobre 2009, flfde), trait qui rappelle à nouveau la définition d'une « chose-dieu » comme « de la diversité condensée » (Bazin 2008 : 504). Pour le *mallum*, ce caractère hétérogène participe également de l'aspect néfaste de la force du tas d'ordures, pendant négatif du carrefour, *kantirfe laabi*¹, « quatre routes qui se rencontrent », soit « un lieu de rassemblement, comme les mosquées ou les marchés », mais où le mélange semble cette fois plutôt produire une énergie magique positive. Il apparaît néanmoins que ces deux symboles, négatif et positif, de mélange et de rencontre peuvent être associés, puisqu'on considère les grands et vieux tas d'ordures érigés sur des carrefours, comme les plus « puissants »².

La force des grandes accumulations de déchets, *jidde*, qui permet de les ranger dans la catégorie ésotérique musulmane des *siriji*, objets secrets et magiques, apparaît ainsi aux dires de mes interlocuteurs comme complexe, comme l'était celle des grands tas d'ordures des chefs guiziga Bui Marva et zumaya décrite par les descendants de ces deux chefferies. Il s'avère que de nombreux traits leur sont communs: la grandeur, mais aussi et surtout l'ancienneté, le mélange, et l'activité produite par le processus de putréfaction. L'accent est mis en revanche cette fois sur l'aspect morbide des choses qui y sont déposées, mais aussi sur le fait qu'elles n'appartiennent plus à personne, deux critères qui alimentent le caractère profondément ambiguë de la force dégagee par les *jidde*, en les présentant à la fois comme l'issue finale mais aussi l'origine de toute chose. Le tas d'ordures est symbole et pouvoir de mort, parce qu'il reçoit toute chose en fin de vie, soumise notamment à la putréfaction. Mais il est également pour ces mêmes raisons symbole et pouvoir de vie, parce que les objets qui y sont déposés sont désormais libres, sans lien ni attache, comme avant leur appropriation, et parce qu'en se décomposant, ils produisent de l'activité et une nouvelle matière aux effets génésiques puissants. L'ambivalence au fondement même de la notion ésotérique de *sibr*, magie, dans l'Islam, se retrouve ainsi dans une certaine mesure exprimée dans la conception

¹ Terme de fait issu du verbe *hawtugo*, « rassembler, réunir », et signifiant littéralement « la réunion des chemins » (Noye 1989 : 152)

² Ahmadou C., vingt-neuf ans, Kanuri (Garoua, octobre 2009, fr), Ada B., environ soixante, Kanuri, (Garoua, octobre 2009, fr), *Malla Umaru*, Hausa, Garoua (octobre 2009, flfde). Comme me le fit remarquer C. Hames, la figure du carrefour, avec ses quatre points cardinaux, est aussi un motif récurrent des écritures talismaniques, mobilisé par exemple dans les carrés magiques, pour souligner l'idée soit que la personne qui le porte sera protégée des menaces venant des quatre directions, soit que le pouvoir de cette amulette pourra rayonner vers les quatre points cardinaux (communication personnelle, novembre 2012).

du tas d'ordures comme objet magique, *sirri*. Nous verrons dans un instant en quoi ses différents usages thérapeutico-magiques confirment ce parallèle.

Considérons d'abord rapidement les autres objets qualifiés de *sirriji*, outre le tas d'ordures, par les savants musulmans de Garoua et Maroua interrogés : sont également *sirri* la grande termitière, *waanDe*, la fourmilière, *honnDorde*, le cimetière, *unwirde*, les cours et plans d'eau, ou encore certains arbres :

« Le *sirri* du *jiddere*, c'est un grand secret, qu'il est difficile de connaître, il faut déjà savoir beaucoup de noms de Dieu, et connaître les quatre éléments qui ont servi à faire la voiture, l'avion, le train [...]. Ce *sirri*, c'est comme celui de la termitière, la grande qui fait une cheminée. Celui de la termitière dépasse encore celui du *jiddere*. Il y a aussi celui du cimetière, *gida mutù* [hausa], ou des arbres. Chaque arbre a plus de mille secrets. Ces choses-là, comme le *sirri* du *jiddere*, ne sont pas écrites, cela se transmet par la parole, c'est la tradition orale »¹.

Les spécialistes de l'Islam connaissent bien le rôle particulier des fourmis dans la mystique musulmane, présentées dans le Coran comme des alliées du roi Salomon, mais aussi comme des « signes » disséminés sur la terre par Dieu pour manifester sa puissance (Amir-Moezzi 2007 : 352). On connaît par ailleurs plus généralement l'importance de la termitière dans nombre de systèmes de pensées magico-religieuses africains, où elle est bien souvent le réceptacle et la résidence d'entités surnaturelles, comme point de passage entre le monde terrestre et un univers chthonien (Iroko 1996: 195). Enfin, les arbres comme l'eau constituent également des motifs centraux du message délivré au Prophète et consigné dans le Coran (Amir-Moezzi 2007 : 78-79, 235-236). Quant au cimetière, la symbolique morbide est évidente chez toutes les sociétés qui ont adopté cette pratique funéraire pour traiter leurs morts.

Il est aussi tentant de faire un parallèle du point de vue formel entre les termitières ou les fourmilières, les tumulus des tombes présentes dans les cimetières, et les grands tas de déchets. Tous ces objets *sirriji* pourraient alors partager la même symbolique morbide, de par leur morphologie comme par leur composition et leur connexion avec la terre et le sol. De la même façon, il est également possible de mettre en parallèle termitière et fourmilière, arbres, cours et points d'eau et grands tas d'ordures, comme autant de lieux naturels perçus comme ensauvagés, à l'opposé du monde du village ou de la ville, civilisé et maîtrisé par les hommes. Quelques travaux ont déjà perçu cet aspect particulier des lieux de dépôt d'ordures, ou des aires de défécation, surtout dans les sociétés rurales où ils sont érigés à l'arrière des habitations et à la frontière de l'espace villageois et de la « brousse », et constituent ainsi un objet transitoire, voire une porte, entre ces deux univers antagonistes (Epelboin 1981-1982, Ndonko 1993, Baëke 1999).

Le récit du *Malla Umaru* à propos de l'origine de l'arc-en-ciel, permet finalement de saisir la nature si particulière, à la fois terriblement puissante et ambivalente, de la force se dégageant de ces différents objets *sirriji*, dont le tas d'ordures :

« Les gens ont aussi peur des vieux *jidde* parce que ça se décompose, *jottidugo*, ça fait le gaz et parfois ça explose. On dit aussi que le *bàkan gižo* [hausa] ou *timotimoonGal* [fulfulde], l'arc en ciel, sort des vieux puits comblés par les déchets, des vieux tas d'ordures, ou des termitières. C'est quand il a

¹ *Moodibbo Umaru*, Maroua (janvier 2010, flfde et hausa), et *Moodibbo Sadou*, Ngassa (janvier 2010, flfde), *Moodibbo Umaru*, Maroua (janvier 2010, flfde), *Malla Umaru*, Garoua (novembre 2010, flfde), Ahmadou B., Garoua (novembre 2010, fr), *Lawan Jeka*, Garoua (décembre 2010, fr), *Moodibbo Boubakari*, Garoua (janvier 2011, flfde), notables de la chefferie, Kongola Jiddeo (février 2011, flfde), Alhadji B., Maroua (février, 2010, fr), Siddi B., Ouro Jiddere (mars 2011, flfde), *Lawan* Ouro Jiddere (mars 2011, fr), *Ardô Zumaya Lamoorde* (mars 2011, flfde), *Sarkin Faada*, Maroua (mars 2011, flfde)

plu, ça a besoin de boire et ça sort comme un « dragon » [en français], ça s'enroule vers le ciel et ça brûle. Je me souviens qu'un jour, mon père avait demandé qu'on déblaye un vieux puits rempli de déchets. A un moment, nous n'avons plus entendu le gars qui travaillait dans le puits. On ne l'a pas vu en arrivant, mais on l'a sorti du puits mort, grillé. C'est l'arc-en-ciel qui est sorti. Ce n'est pas un génie, ni comme la foudre, c'est à part...»

Je lui parle de l'histoire qu'on raconte aux enfants en France du chaudron plein de pièces d'or qui se trouve au pied de l'arc-en-ciel.

« C'est exactement ça, puisque justement on dit qu'en montant, l'arc-en-ciel crache de l'or ! » (Garoua, octobre 2009, flfde et hausa)¹.

On soulignera dans ce récit l'effet de puissance destructrice évoquée par la figure de l'arc-en-ciel, pour caractériser la nature de la force se dégageant des objets *sirriji*. Cette notion n'est pas sans rappeler celle de *gandal* mobilisée dans l'ésotérisme musulman des Haalpulaar'en, soit les Peuls du Sénégal (Dilley 2004 : 132). Traduit littéralement par l'idée de « savoir » ou « connaissance », et rattaché à la notion de « tradition », ce terme est néanmoins également porteur d'une idée de puissance ou de pouvoir :

« *It can be used synonymously for the idea of power, something that brings about effects in the world. To say that someone has gandal is to say that the person is capable as well as knowledgeable, that he or she can use that knowledge to bring about effects, that knowledge is power* » (ibid).

Ces remarques éclairent sur un jour nouveau la déclaration que me fit aussi le *moodibbo* Sadou de Maroua, à savoir que le *jiddere* est puissant certes parce qu'il représente le commencement, *asli*, mais aussi parce qu'il renferme un grand savoir, *annDal* (Ngassa, janvier 2010, flfde). R. M. Dilley ajoute quant à lui que savoir et pouvoir sont intrinsèquement mêlés dans la figure d'Allah, mais concernent aussi, outre la figure divine suprême, différents types d'entités (2004 : 133). C'est bien aussi ce que nous laisse entrevoir le récit du *Malla Umaru* à propos de l'arc-en-ciel jaillissant des vieux puits comblés par des déchets, des vieux tas d'ordures ou des termitières, ou encore du proverbe énoncé par *Moodibbo* Sadou, évoquant le fait que si le tas d'ordures lui-même « ne voit pas, ne comprend pas et ne parle pas », certaines entités qui résident en son sein sont elles bien douées de vision, de parole et d'entendement, soit d'une forme d'agentivité.

Car, au-delà de cette « force » commune, ce qui lie véritablement tous ces objets « secrets » et « magiques » entre eux, en lien d'ailleurs avec leur symbolique morbide et leur situation spatiale transitoire entre monde humain et univers sauvage, c'est qu'ils sont tous dits attirer et abriter une communauté importante d'entités invisibles, *ginnaaji* (sing. *ginnawol*), de l'arabe *jinn*, appelés aussi « génies » en français local (Tourneux 1999 : 265, 2007 : 161) :

« Les tas d'ordures et les termitières sont des *sirriji* [secrets], parce que ce sont des endroits où on trouve beaucoup de *ginnaaji* [...]. Le *sirri*, c'est l'endroit où il y a beaucoup de *jinn*. Il y a trois

¹ D. Noye écrit aussi à propos de l'arc-en-ciel chez les Fulbe : « L'arc-en-ciel est, pour les Fulbe, un être mystérieux, vivant dans une termitière, d'où il sort pour monter dans le ciel et aller boire l'eau des nuages. Cela explique que la pluie s'arrête alors. Mais si la pluie revient, c'est que l'arc-en-ciel a renversé l'eau qu'il était allé puiser : *nGal yeftiri*, « il l'a renversé ». De même, si l'on désire la pluie et que l'on voit apparaître l'arc-en-ciel, les enfants chantent : *timotimoonGal, Alla, nGefitir-a !*, « Arc-en-ciel, au nom de Dieu, renverse (ton eau) ! » (1989 : 349). Notons aussi que G. Nicolas évoque pareille conception de l'arc-en-ciel chez les Hausa, assimilé cette fois au « dieu » du culte *bori* « Masharuwa (buveur d'eau), qui vit dans les puits ou les termitières, et relie les eaux d'en bas à celles d'en haut, après chaque pluie, sous l'aspect de l'arc-en-ciel multicolore » (Nicolas 1966: 92). Voir aussi R. Blust (2000) pour une analyse comparative dans nombre de cultures de la perception de l'arc-en-ciel comme un serpent ou un dragon.

endroits *sirriji*, qui sont les entrées et sorties des génies [dans le monde des humains]: le *jiddere*, la termitière et le *maayo* [cours d'eau] » (*Moodibbo* Boubakari, Garoua [janvier 2011, flfide]).

Le Coran reconnaît l'existence, sous le terme de *jinn*, de « toutes sortes de créatures fantastiques [...], à côté des autres créatures, si bien que croire en leur existence, comme en celle des anges, fait partie du credo musulman » (Amir-Moezzi 2007 : 358). Ces entités participent du monde caché qui interfère avec le visible, monde caché que, nous l'avons vu, les initiés des confréries soufies s'emploient à percevoir, voire à maîtriser. Ce terme aurait pu être emprunté au latin, et la notion provenir de l'Arabie préislamique où les *jinn* étaient alors « des nymphes et des satyres vivant dans le désert, [qui] représentaient le côté menaçant de la nature » (2007 : 359). Dans le contexte du bassin du lac Tchad, au nord du Cameroun et à l'époque de l'empire musulman du Sokoto, une confusion se serait aussi produite progressivement entre la conception arabe des *jinn* et la perception, par les pasteurs peuls nomades, de « génies de la nature » peuplant la brousse, les airs et les eaux (Tourneux 1999 : 264). En retour, cette notion musulmane a pu aussi influencer les représentations locales des esprits des lieux, comme en témoigne les *setene* des Guiziga Bui Marva, dont l'appellation semble avoir pour racine l'arabe *shaytan* (Seignobos et Tourneux 2002 : 101) et dont certains traits se rapprochent beaucoup de la description musulmane des *jinn*. On retrouve ainsi au nord-Cameroun, mais aussi à travers toute l'Afrique de l'Ouest, une grande cohérence dans les traits fondamentaux des différentes « ethnographie[s] locales et] précise[s] de ces voisins imaginaires, détaillant leur aspect physique, leur habitat, leurs techniques de production, leurs coutumes alimentaires et jusqu'à leur vie sociale et religieuse » (Hamberger 2012: 1).

Il n'en demeure pas moins que « la mythologie des *jinn* paraît relativement pauvre » (Tourneux 1999 : 264), en regard de la précision des descriptions des esprits des lieux proposées dans les sociétés rurales ouest-africaines non musulmanes. Le Coran rapporte toutefois comment ces entités auraient été créées du feu et d'un vent brûlant, ou de vapeurs, à la différence des hommes, faits de terre et d'eau (Amir-Moezzi 2007 : 359). Il est de ce fait peu surprenant qu'au nord du Cameroun, le terme *benndu*, littéralement « vent » ou « air » (Tourneux 2007 : 185-186), soit aussi employé pour désigner ces génies faits de la matérialité des courants d'air. C'est aussi pourquoi ils sont dits invisibles, bien que vivants à nos côtés et formant de véritables communautés pareilles dans leur hétérogénéité aux sociétés humaines. Ils peuvent cependant prendre des formes humaines ou animales pour entrer en contact avec ces dernières. Voici par exemple la description qu'en donne Mamadi, citadin kanuri de Garoua, d'environ quarante ans :

« On ne les voit pas, ils nous appellent les "aveugles", il est impossible de les voir dans leur vraie forme parce qu'ils sont trop puissants, cela nous tuerait. Mais eux sont comme nous, il y a des croyants et des non croyants, ils ont des enfants, et ils peuvent se venger si on marche sur leurs enfants parce qu'on ne les voit pas. C'est pourquoi on ne peut pas aller partout, et n'importe comment. Ils peuvent aussi prendre forme humaine pour qu'on les voit et alors ils sont souvent très beaux. On dit en fulfulde d'une belle femme qu'elle est "belle comme un *jinn*". Ce qui reste seulement c'est leurs pieds, qui sont comme des sabots de chèvre, mais parfois ils cachent ça dans des chaussures. Ils peuvent aussi prendre la forme d'hommes blancs » (Garoua, avril 2008, fr).

Il est difficile de recueillir plus d'éléments généraux caractérisant ces entités de la bouche des citadins de Garoua et Maroua, hormis de nombreuses histoires sur les agissements de certains *ginnaaji* spécifiques, comme Goygoy, un petit *jinn* muni d'une lampe tempête et de chaînes aimant jouer de mauvais tours aux humains, ou Tayn nGabbu, le « dieu des grenouilles », qu'elles appellent

quand il se met à pleuvoir en croissant « *nGabbu, nGabbu* »¹. Les citadins islamo-peuls, les *mooddibe* et les *mallum'en* interrogés sont aussi plus prolixes sur les comportements et les lieux de résidence préférés de ces entités. Des récits connus des spécialistes musulmans de Garoua et Maroua, mais aussi de certains citadins particulièrement intéressés par le savoir occulte, tels que Mamadi, rapportent à leur tour comment les *ginnaaji* auraient été séparés des humains par Dieu avant l'envoi d'Adam sur terre, chassés du paradis, parce qu'ils « se palabraient trop et s'entretuaient » (ibid). Les *jinn* se seraient aussi vus interdire de résider sur le sol terrestre, à l'instar des humains, et obligés de ce fait d'investir les espaces aquatiques et les promontoires naturels, montagnes, arbres, termitières. Plusieurs de mes interlocuteurs insistent particulièrement sur leur présence dans les mares, *lugge*, les cours d'eau, *maaje*, et certains arbres², surtout lorsqu'ils sont grands et anciens. A ce titre, la brousse est évidemment présentée comme l'espace « naturel » des génies, ce qui corrobore la proposition de H. Tourneux les associant aux esprits de la nature perçus par les pasteurs peuls (1999 : 263), mais aussi l'hypothèse d'une influence des représentations de ces entités des populations rurales locales du Diamaré et de la vallée de la Bénoué. De ce même fait, certains de mes interlocuteurs citadins remarquent que les *ginnaaji* apprécient peu la ville :

« Les *jinn* ne sont pas trop en ville, parce qu'ils n'aiment pas le bruit, comme celui des moteurs, ils préfèrent les endroits calmes comme la brousse. Parfois en brousse, pendant la nuit, on entend des rires et des chants. Ce sont les *jinn* qui fêtent, ils fêtent un mariage par exemple. Mais il y en a aussi en ville, même à un moment il y avait de belles femmes comme ça la nuit le long de la route de l'hôtel St Hubert, vers une heure ou deux du matin. Certains leur parlaient, mais quand elles montaient sur la moto, ils sentaient bien le poids, qu'elles étaient anormalement lourdes »³ (Mamadi, Kanuri, Garoua [avril 2008, fr]).

Les *ginnaaji* ne goûtent donc guère l'agitation de la ville, mais ils y sont néanmoins également présents. On les retrouve alors rassemblés dans les promontoires et les espaces naturels citadins, comme les plans d'eau et les berges des fleuves qui traversent Maroua ou jouxtent Garoua au sud, les vieux arbres épargnés par l'urbanisation et les bosquets ou parcs boisés, comme celui qui longe justement l'axe de l'Hôtel St Hubert à Garoua, mais aussi les grands tas d'ordures, les cimetières, et même jusque dans les habitations, dans les latrines, voire dans les balayures, *nBuuwri*, rassemblées quotidiennement dans un coin de la maisonnée. La tradition musulmane reconnaît elle-même que certaines de ces entités apprécient les endroits « isolés et délaissés » (Amir-Moezzi 2007 : 360), mais aussi sales, comme l'illustre le dessinateur C. Thompson à partir de sources classiques de l'ésotérisme musulman :

¹H. Tourneux a cependant pu classer les *ginnaaji* connus des spécialistes religieux fulbe du Diamaré en trois catégories, selon qu'ils peuvent prendre une apparence aérienne, humaine ou animale (1999). Celui-ci remarque également qu'il ne semble pas exister dans ce contexte de liste exhaustive de *jinn*, bien que certains marabouts en connaissent un très grand nombre (1999 : 274), comme j'ai pu moi-même le constater auprès de certains spécialistes rencontrés à Garoua et Maroua

² Notamment différentes variétés de ficus, tels que le dundeehi (*Ficus platyphylla*), le liitaahi (*Ficus polita*), et le ibbi (*Ficus asperifolia* et *gnaphalocarpa*), mais aussi le bokki (baobab, *Adansonia digitata*), le jabbi (tamarinier, *Tamarindus indica* Linn), ou encore le bantaahi (fromager, *Ceiba pentandra*)

³ On notera aussi qu'à cette heure tardive, l'axe en question est souvent fréquenté par des prostituées qui travaillent dans l'hôtel mentionné



Jinn are the spirits that live amongst us.



... animals - like snakes and dogs ...





Les *jinn* des endroits sales, C. Thompson, *Habibi*, 2011 : 34-35

En revanche, les avis diffèrent quant à la nature, bonne ou mauvaise, soit blanche ou noire, voire musulmane ou non-musulmane, des *jinn* qui résident dans ces différents lieux. Cette question est d'autant plus dure à trancher que les discours sur ces entités laissent toujours transparaître une forte ambivalence. Quel que soit leur penchant naturel vers la bonté ou la malveillance, ces entités versatiles sont toujours perçues comme très susceptibles et n'aimant pas être dérangées, surtout à certaines heures de grande activité, auquel cas elles se montrent nécessairement agressives (Tourneux 1999 : 264). Il ressort néanmoins des propos de certains de mes interlocuteurs que les « objets naturels » citadins, tels que les vieux arbres, les mares et les fleuves, accueilleraient plutôt des génies bienveillants, blancs, tandis que les cimetières et les latrines abriteraient des *ginnaaji* très malveillants, noirs, qui affectionnent particulièrement les endroits « sales » ou « impurs ». Entre les deux, les vieilles accumulations de déchets ont la particularité de pouvoir accueillir à la fois des génies « blancs » et des génies « noirs », bienveillants et malveillants, de diverses natures :

« C'est une grande communauté dans le *jiddere*, donc ils n'ont pas de noms spécifiques. Ils peuvent se déplacer dans d'autres *jidde*, ou dans les *nBuumri* [balayures] dans la maison, mais ils ne sont que dans les ordures. Il y a de tout dans cette communauté, des Blancs, des Noirs, des Musulmans, des Juifs, etc. Ils ne peuvent pas être avec ceux de la termitière, parce qu'ils sont de clans différents, comme les *Nasaara* [Blancs] et les Fulbe » (*moodibbo* Sadou, Ngassa [janvier 2010, flfde]).

Revient ainsi fréquemment dans la bouche des *moodibbe* et des *mallum'en* interrogés l'assertion que les *jidde* sont la « résidence » des *ginnaaji*, soit l'idée que les vieux tas d'ordures représentent en ville l'habitation préférée de ces entités, quelle que soit leur nature. Si la plupart de mes interlocuteurs invoquent ainsi souvent l'image de la chambre, *suudu*, voire de la maison, *saare*, le *Malla Umaru* a lui recours à la figure du quartier, *fattude*, ou même de la ville, *wuuro*, afin de bien souligner le grand nombre et la multiplicité des génies cohabitants dans les vieux tas d'ordures citadins :

« Le *jiddere* est divisé comme un quartier, *fattude*, avec deux ou trois qualités différentes de *jinn*. Ils s'entendent, c'est comme dans le quartier, mais leurs enfants peuvent se provoquer » (Garoua, octobre 2009, flfde).

« C'est vrai, le *jiddere* c'est comme une ville, *wuuro*, c'est là où il y a beaucoup de qualités différentes de génies, comme le cimetière, ou la termitière. C'est aussi un *sirri*, comme tous ces endroits » (Garoua, novembre 2010, flfde)

Petite cité peuplée d'entités invisibles au sein de la grande ville humaine, le tas d'ordures apparaît en définitive comme le lieu de convergence des génies, voire un refuge pour ces esprits de brousse dans l'espace urbanisé où les objets naturels et les lieux isolés tendent à se faire rares. Reste à savoir pourquoi les vieilles accumulations de déchets citadins attirent autant de *jinn*, de nature si différentes, quand les vieux arbres, les berges des fleuves, les cimetières ou encore les latrines semblent n'être habités que par un type spécifique de génies, sans qu'ils puissent y cohabiter. La diversité des réponses de mes interlocuteurs musulmans, savants en religion ou simples croyants intéressés par la question, est à nouveau révélatrice de l'ambivalence inhérente à la fois au tas d'ordures et aux *ginnaaji* qui les peuplent en ville.

Une première explication de la présence d'une telle variété de *jinn* dans les dépotoirs consiste simplement à remarquer que, comme il s'agit en général de lieux peu fréquentés, les génies

qui aiment tant le calme les ont choisis pour cachette lorsqu'ils ont été envoyés sur terre¹. Un second ensemble de réponses désigne plutôt le tas d'ordures comme un endroit « mauvais », *wooday*, donc qui attire forcément des entités également malfaisantes, comme les *jinn*, notamment parce qu'ils y trouveraient leur pitance (*Moodibbo* Sadou, Ngassa [décembre 2009, flfde]). Plusieurs précisions ont pu aussi m'être apportées quant au caractère néfaste du *jiddere*, qui attirerait de ce fait pareilles entités : celles-ci peuvent par exemple être attirées par la pourriture produite par les vieilles accumulations de déchets en décomposition, puisque « dans le *jiddere*, le *jinn* aime rester et manger des choses pourries » (Idrissou B., Garoua [novembre 2009, flfde]). Mais les génies peuvent aussi avoir développé une appétence particulière pour les urines et les excréments humains, ce qui expliquerait leur présence à la fois dans les dépotoirs citadins, où sont parfois déposées des déjections humaines, et dans les latrines de chaque concession (Mamadi, Garoua [avril 2008, fr]). Le goût des *jinn* pour la pourriture et les excréments corporels humains investies d'une forte souillure, *cobe*, présentes en quantité dans les *jidde*, soulignerait alors plutôt leur caractère morbide, donc néfaste, tout comme celui des entités qu'ils attirent. Pour le *Moodibbo* Boubakary enfin, les *jinn* seraient surtout attirés par les choses jetées par les humains dont ils ne veulent plus et qui n'ont plus de propriétaires, et dont ces entités peuvent alors se saisir. Ce clerc musulman rattache ainsi directement la présence en grand nombre de *ginnaaji* dans les vieux tas d'ordures au fait qu'ils représentent le commencement, *asli*, parce qu'ils sont composés d'objets qui sont désormais libres (Garoua, janvier 2011, flfde).

Dans un cas comme dans l'autre, il ressort que les dépotoirs, par le statut (abandonné), la nature (souillée) et l'état (pourri) des objets et des matières qui les composent, sont conçus dans ce cadre ésotérique musulman comme des lieux situés radicalement hors de la sphère humaine civilisée, quand bien même ils sont érigés dans les habitations et au cœur du paysage urbain. Ils deviennent alors nécessairement autant de « niches », au sens écologique du terme, pour les génies, vivants en ville en parallèle et parmi les humains, tout en étant de nature radicalement différente.

Dans le même ordre d'idée, l'explication qui me fut la plus fréquemment fournie de la prédilection des *jinn* pour les tas d'ordures concerne leur mode d'alimentation, conçu en opposition à celui des humains. En effet, quand nous nous nourrissons de la viande des animaux, les *ginnaaji* apprécieraient plutôt leurs excréments, mais aussi et surtout leurs os². Deux de mes interlocuteurs, simples citadins musulmans de Garoua, insistèrent plus particulièrement sur le fait que ce n'est pas les os jetés dans le dépotoir que les *jinn* mangent, mais plutôt de la viande « invisible » réapparue pour eux dessus :

« Les *jinn* mangent la viande recollées sur les os par les anges. C'est pourquoi on achète la viande avec les os chez les musulmans, pour leur donner. C'est pourquoi aussi on évite d'uriner dessus. Les enfants qui ramassent les os [récupérateurs de déchets], c'est très dangereux, car c'est voler la viande des *jinn*. Ils ne mangent pas la vraie viande, ils n'en ont pas le droit, mais ils mangent aussi le sang »³.

Ce qui importe dans ces différents témoignages, c'est surtout l'injonction faite aux croyants d'acheter de la viande avec des os, afin de pouvoir offrir leur part aux génies résidant dans les dépotoirs citadins. Leur présence est ainsi non seulement reconnue, mais en quelque sorte encouragée, ou du moins entretenue, par le dépôt de déchets leur étant spécifiquement destinés.

¹ *Moodibbo* Umaru, Maroua (décembre 2009, flfde), Boubakary A., chef de famille fulbe, environ quarante ans, Maroua (janvier 2011, fr)

² Ahmadou B., Garoua (septembre 2009, fr), *Moodibbo* Boubakary, Garoua (janvier 2011, flfde)

³ Mamadi, Kanuri, Garoua (novembre 2008, fr), et Cherif A., Kanuri, Garoua (novembre 2008, fr)

Enfin, plusieurs de mes interlocuteurs soulignent tout simplement la commune nature des *jinn* et des tas d'ordures pour expliquer leur présence en nombre en leur sein. Idrissou B., ayant déjà relevé le caractère morbide et néfaste du tas d'ordures, attirant de ce fait de nombreux génies, rapporte ainsi que « le *jiddere*, c'est le *jinn* » (Garoua, novembre 2009, flfde). Le *Malla Umaru* (Garoua, novembre 2008, flfde), ainsi qu'une ménagère kanuri d'une cinquantaine d'années, Ada B. (Garoua, octobre 2009, fr), remarquent quant à eux que les *jinn* émergent également des *nBuuwri*, les balayures de la maisonnée, et que chaque femme lorsqu'elle va les déposer sur le dépotoir de sa concession ou de son quartier, contribue par ce geste à y rassembler une grande quantité de génies. Pour le même *Malla Umaru*, le *jiddere* peut même être vu comme l'origine des entités surnaturelles qui y résident, puisqu'elles sont « créées dedans », à la différence des *jinn* des latrines, qui eux ne sont que de passage (Garoua, octobre 2009, flfde).

Ces différentes remarques mettent en lumière des liens étroits entre les *jinn* et les dépotoirs où ils aiment résider en ville, qui sont plus que de simples relations d'habitants à leur demeure. *Ginnaaji* et accumulations de déchets semblent dans le discours magique musulman perçus dans une certaine communauté de substances. Les premiers se nourrissent des éléments abandonnés, pourris ou souillés qui composent les seconds, voire même émergent directement de ceux-ci et de l'accumulation d'objets et de substances déchus issus des habitations humaines, et dans lesquels ils sont déjà en gestation. La corrélation posée par plusieurs de mes interlocuteurs entre ancienneté du tas d'ordures et importance de la communauté de génies y ayant élu domicile va aussi dans le sens de cette constatation. Le vieux *lawan* du quartier Rumde Ajia, à Garoua, remarque ainsi que « les *jinn*, c'est plus sur les vieux *jidde*, quand ils ont duré il y en a plus, sur les petits tas d'ordures il n'y a pas ça »¹. Tandis que le dépotoir grossit et s'étend, les *ginaaji* qui les habitent se multiplient, mais aussi vieillissent avec leur demeure, gagnant par là même en puissance. C'est également sans doute en ce sens que l'on peut entendre l'insistance des *moodibbe* et *mallum'en* de Garoua et Maroua à souligner l'importance de l'ancienneté d'un tas d'ordures pour qu'il soit considéré comme *sirri*. A mesure qu'il s'accroît et que les déchets accumulés se décomposent, le dépotoir développe une « force », *baawde*, toujours plus puissante, mais aussi voit se multiplier en son sein toute une communauté de *jinn*, eux-mêmes croissant en nombre et en puissance à mesure que les ordures s'entassent et que les années passent.

On comprend mieux alors le recours à la notion d'*asli*, commencement, origine, par plusieurs des spécialistes religieux interrogés pour qualifier le caractère *sirri* du tas d'ordures : celui-ci accumule des éléments morts et abandonnés en putréfaction dont se nourrissent des entités invisibles potentiellement malveillantes mais, de la même façon qu'il peut fertiliser les sols et faire croître les plantes, il peut aussi générer en son sein ces mêmes entités occultes, dotées d'une force ambivalente et hors du commun. Laissons finalement la parole au *Moodibbo* Sadou, qui réalise lui-même la synthèse de ces différents éléments composant le *sirri* complexe du *jiddere* : « Tout ça, c'est parce que dans le *jiddere* sont tous les *ginaaji*, mais aussi parce que c'est le commencement, *asli*, de ces choses, et que le *jiddere* renferme une grande connaissance, *annDal*. Il renferme le *sirri*, secret » (Ngassa, janvier 2010, flfde). C'est donc bien ainsi qu'il faut entendre la sentence prononcée par ce même *Moodibbo* Sadou un matin de janvier 2010, « le tas d'ordures ne voit pas, ne comprend pas et ne parle pas, mais ce qui est dedans voit, comprend et parle », comme me le firent eux-mêmes remarquer d'autres savants en religion et citoyens musulmans auxquels je la rapportais ensuite :

¹ Novembre 2008, flfde, et Boubakary A., Maroua (janvier 2011, fr). La même logique semble également s'appliquer aux arbres, puisque Cherif A., jeune citoyen kanuri de Garoua, remarque par exemple que « plus l'arbre est vieux, plus les *jinn* sont vieux, et ils se sont multipliés » (novembre 2008, fr)

« Pour ce que t'ont dit les *moodiibe* à Maroua, c'est un proverbe pour dire que le *jiddere* quand on le voit, ce n'est que du déchet, c'est inoffensif, mais que ce sont les choses occultes qui sont dedans qui font » (Ahmadou B., Garoua [novembre 2010, fr])

Je rapporte le proverbe du *moodibbo* Sadou au *moodibo* Boubakary, à Garoua. Il me dit être content de l'entendre en entier et me demande de le répéter pour qu'il l'écrive en *ajamiya* [caractères arabes utilisés pour retranscrire le fulfulde] : « Ce proverbe veut dire que l'endroit *jiddere* ne connaît rien, mais que des génies résident dedans » (janvier 2011, flfde).

Ces différentes forces occultes émanant des vieilles accumulations de déchets leur confèrent bien, selon la mystique musulmane développée au nord du Cameroun dans le courant du XIX^e siècle, une forme de vie propre et d'intentionnalité cachée, perceptible seulement pour ceux qui sont initiés et peuvent accéder au « sens profond » des choses, et à la réalité surnaturelle sous-jacente à la réalité sensible. C'est à partir de cette conception « à double-fond » des grands tas d'ordures que différentes pratiques thérapeutico-magiques les mettant en scène se développèrent dès cette époque dans la région, en milieu rural mais aussi en ville.

Sous la protection des déchets accumulés

Pour toutes les raisons évoquées, à la fois par la « force », *baandé*, et les entités surnaturelles, *ginmaaji*, qu'il renferme et qui en font un objet de connaissance et de pouvoir ésotérique, *annDal*, donc un secret magique, *sirri*, le tas d'ordures est aussi conçu dans le cadre de la mystique musulmane qui se développa dès le XIX^e siècle dans les villes de Garoua et Maroua comme faisant partie des *lugguji*, littéralement les « choses profondes »¹. Sensiblement proche du concept de *sirri*, secret magique lié à l'Islam, évoquant aussi l'idée centrale à la mystique soufie de « chose cachée » et de « réalité sous-jacente », cette notion de « chose profonde » apporte une nouvelle dimension à la perception ésotérique des vieilles accumulations de déchets : celle, pragmatique, d'action réalisée avec ou sur un tas d'ordures « pour obtenir des bienfaits » (Dahirou B., Maroua [décembre 2009, fr]). Les forces qui animent le *jiddere* sont vues alors comme pouvant être utilisées à des fins positives et bénéfiques pour les individus, en dépit de leur versant morbide et néfaste et du danger inhérent à leur versatilité, comme l'étaient celles des grands tas d'ordures des chefferies *guiziga* et *zumaya* du Diamaré.

Il est d'ailleurs peu surprenant que les vieux dépotoirs les plus réputés comme *lugguji* dans le Diamaré soient ceux d'Ouro Jiddere et Zumaya Lamoorde, voire de mBalda et Kaliao, soit les mêmes grands tas d'ordures qui appartenaient vraisemblablement avant la conquête peule aux royaumes *guiziga* Bui Marva et *zumaya*. Les chefs et les notables de ces chefferies *fulbe*, mais aussi plusieurs citoyens musulmans de Maroua, semblent en effet avoir gardé la mémoire de pratiques magico-thérapeutiques réalisées jusqu'à récemment sur ces grandes accumulations de déchets, même si elles tendent aujourd'hui à se raréfier. Dès ma première visite à Ouro Jiddere, les notables

¹ Cherif, Garoua (novembre 2008, fr), *Malla Umaru*, Garoua (janvier 2011, flfde), Dahirou B., Maroua (décembre 2009, fr), *Moodibbo Umaru*, Maroua (janvier 2010, flfde), *Moodibbo Sadou*, Ngassa (janvier 2010, flfde). Il s'agit d'une tentative de traduction personnelle, puisque le terme *lugguji* n'apparaît dans aucun dictionnaire de fulfulde. Il se rapproche néanmoins fortement du verbe *luggugo*, « être profond » au sens propre comme figuratif (en parlant par exemple de langue ou de connaissances) qui donne notamment le substantif verbal *lugguki* (Noye 1989 : 229)

de la chefferie rassemblés me parlèrent ainsi tout naturellement de la terre du grand tas d'ordures devant la concession du *laman* qui peut être prélevée, non sans l'autorisation du chef, pour soigner les adultes ou les enfants malades¹. Un an plus tard, lors d'une nouvelle visite à Ouro Jiddere, le *laman* nous fournit plus de détails sur les usages thérapeutiques possibles du vieux tas d'ordures de la chefferie :

« On peut aussi prendre la terre du tas, ou un bout de poterie pour faire boire, ou pour mettre au cou des enfants qui ne se tiennent pas vite debout. On peut aussi faire des écritures, les rincer et se laver avec sur le tas. On peut prendre de la terre si on demande d'abord l'autorisation de quelqu'un du village, sinon ça ne marche pas [...] Il y a aussi les *ginnaaji* qui sont dessus, c'est pour ça que je ne recommande pas aux gens d'y aller la nuit, à 18h ou vers 13h, c'est l'heure où les *ginnaaji* sont là, ils peuvent te frapper, sauf les gens qui vivent à côté du tas, parce que eux ce sont comme leurs voisins, ils se connaissent depuis. C'est pour ça qu'on peut faire le *leeki* [remède, médicament] avec la terre du *jiddere*, et aussi parce que ça a trop duré, ça a plus de cent ans, et il y a beaucoup de choses dedans » (Ouro Jiddere, mars 2011, fr).

Ce témoignage mentionne trois types de pratiques magico-thérapeutiques où le tas d'ordures, ou certains de ses composants, est mobilisé. Il est d'abord possible de faire absorber au malade, en l'occurrence les enfants qui tardent à se tenir debout, un peu de la terre issue de la décomposition des déchets longuement accumulés. Il s'agit d'une forme assez classique d'administration d'un *leeki*, terme désignant à la base une préparation médicinale réalisée à partir d'écorces (et l'arbre lui-même) mais aussi un « philtre magique », et étendu par la suite à tout type de remèdes, même ceux issus de la médecine occidentale (Noye 1989 : 221, Tourneux 2007 : 265-269). Mais il est aussi possible d'attacher au cou de l'enfant malade un sachet contenant un peu de terre ou un fragment de poterie trouvé sur le grand tas d'ordures, réalisant ainsi ce que la plupart de mes interlocuteurs qualifient de *layaaru* (pl. *layaaji*), « amulette, talisman, porte-bonheur » (Noye 1989 : 220) ou « amulette enveloppée dans du cuir, gri-gri » (Tourneux 2007 : 263). Enfin, la troisième façon d'avoir recours au grand tas d'ordures à des fins magico-thérapeutiques renvoie à une pratique courante dans le contexte musulman, non seulement au nord du Cameroun, mais aussi dans toute l'aire musulmane africaine, qui consiste à absorber ou à se laver avec des *binndi*, « écrits coraniques tracés sur une tablette et rincés à l'eau » ou « rinçures de versets coraniques » (Tourneux 2007 : 37), cette fois sur le *jiddere* lui-même².

Pareilles pratiques préventives ou curatives mobilisant les vieilles accumulations de déchets et leurs éléments semblent avoir également eu cours par le passé à Zumaya Lamoorde, où la chefferie peule a ouvertement repris le grand tas d'ordures autrefois emblème et instrument du pouvoir du royaume Zumaya. L'actuel *ardô* mentionne ainsi deux recours possibles au *jiddere* de sa chefferie :

« Lorsqu'une femme était enceinte et qu'elle menaçait de faire une fausse couche, on creusait jusqu'au poignet dans le *jiddere*, on prenait la terre et on lui faisait boire, et ça allait mieux. Pour la fausse couche, les Fulbe font ça parce que le *jiddere* ne bouge pas. Ensuite lorsqu'elle donnait

¹ Ouro Jiddere (décembre 2009, flfde), mais aussi *janro* Ouro Badalil, quatre-vingt-trois ans, Fulbe, Meskine, (janvier 2010, flfde)

² « *Binndi* is a general term in Pulaar that refers to a variety of forms of potent writing, and it includes aaye, « script »-potions or « erasures ». These are made by carefully washing Arabic script of selected Qur'anic verses off a writing tablet (*allumal*) on which a marabout has written prescribed texts. The patient who has consulted the marabout with an ailment or problem will be required to drink the potion or to wash in it at various times of day » (Dilley 2004: 179, voir aussi aux Comores Blanchy 2007).

naissance à l'enfant, on lui attachait autour du cou un bout de poterie du *jiddere*, avec ses autres *layaaji* [amulettes] » (Zumaya Lamoorde, mars 2011, décembre 2009, flfide).

Il est question cette fois d'éviter la fausse couche à une femme enceinte, puis de protéger l'enfant né après cette grossesse difficile à l'aide du grand tas d'ordures. L'*ardo* offre en outre cette fois une explication à son recours magico-thérapeutique pour ce type d'affliction, sur un mode analogique ou sympathique, puisqu'il s'agit en quelque sorte de communiquer à la mère, par absorption de la substance du *jiddere*, l'un de ses traits fondamentaux, à savoir son caractère immuable et hiératique, afin qu'elle puisse elle-même garder son enfant jusqu'à terme. On peut d'ailleurs lire le même type de logique dans l'administration d'un peu de la terre du vieux tas d'ordures d'Ouro Jiddere aux enfants peinant à se tenir debout, afin de leur transmettre un peu de la hauteur et de l'assise de ce grand monticule de déchets décomposés.

Certains citadins fulbe de Maroua, comme Asta Z., apportent aussi leur interprétation personnelle quant à l'origine de l'efficacité magico-thérapeutique de la terre prélevée sur les grands tas d'ordures du Diamaré, comme celui de Zumaya Lamoorde, mais aussi de Kaliao :

« Pour Kaliao et Ouro Zangui [Zumaya Lamoorde], ce sont les cendres de l'école coranique, ça peut traiter les maladies. A Ouro Zangui, autrefois on prenait la terre argileuse, on faisait un *layaaru* [amulette] et ça soignait les petites maladies, comme *ngaadiga* [la varicelle], parce que c'était la cendre de l'école coranique. Parce que là-bas on écrivait sur les tablettes coraniques, puis on allait les laver sur le tas. Autrefois, plus de deux cents élèves fréquentaient l'école coranique là-bas » (Maroua, février 2011, flfide).

Pour cette vieille femme citadine, comme pour le *lawan* de Ouro Jiddere, la force active et curative mobilisée dans le traitement de ces différentes afflictions semble provenir d'une association entre le tas d'ordures lui-même et des éléments matériels directement empruntés au culte musulman, comme les cendres produites par le foyer d'une école coranique, ou surtout l'eau mêlée de l'encre ayant servi à tracer des versets sur des tablettes coraniques. En revanche, d'autres pratiques magico-thérapeutiques faisant intervenir les grands tas d'ordures du Diamaré, comme celles consistant à y prélever des fragments de poterie pour les attacher au cou des enfants, semblent directement héritées, ou du moins fortement influencées, par les anciennes conceptions des populations locales, notamment guiziga Bui Marva et zumaya, du caractère protecteur des forces émanant des grandes accumulations de déchets des chefs. En témoignent les propos de Dada D., vieille femme fulbe résidant également à Maroua :

« Autrefois, il y avait deux très gros *jidde* à Zumaya Lamoorde et à mBalda, vers Bogo. Sur ces deux-là, quand un enfant naissait après plusieurs morts, on prenait un morceau de poterie, *heedo*, dans le *jiddere*, on le cassait, et on faisait un *layaaru* avec un bout de ficelle qu'on mettait au cou de l'enfant. Si c'était un garçon on l'appelait Jidda, et si c'était une fille Njujia. C'était pour dire que l'enfant est comme la *sal'te* [saleté, déchet], comme ça Dieu l'accepte et même la mort n'en veut pas. Mais on ne faisait pas ça en ville » (Maroua, décembre 2009, flfide).

Cette pratique de protection des nourrissons, nés après plusieurs fausses couches ou décès d'enfants en bas âge, ressemble en de nombreux points à celle décrite par les vieux guiziga Bui Marva de Kaliao et des villages environnant Maroua : mettre le nouveau-né en contact avec le grand tas d'ordures, soit en faisant mine de l'abandonner dessus, soit en lui faisant porter autour du cou des fragments de poterie en étant issus, puis éventuellement lui attribuer un prénom tel que Jiddere

ou Jidda, « grand tas d'ordures » en fulfulde, pour les garçons, ou encore Ajuji ou Njujia, « tas d'ordures » en hausa, pour les filles.

Nous avons déjà vu dans le chapitre précédent à quel point cette méthode de protection des enfants en bas âge pouvait être répandue, non seulement à travers tout le continent africain (Deverin-Kouanda 1993 : 124, Lallemand 1993 : 53, 2000 : 34, Harpet et Lelin 2001 : 194-195, Carle et Bonnet 2006 : 141) mais aussi dans d'autres aires culturelles (Djamour 1959, cité par Lallemand 1993 : 54) et jusqu'à la Rome antique (Belmont 1973 : 77, cité par Pourchez et Tabuteau 2004 : 7). A Garoua et Maroua, la fréquence des prénoms Jiddere, Jidda, Ajuji, nDujia, voire Wudini (littéralement « rejeté parce qu'inutile », Noye 1989 : 392) chez les citadins âgés de plus de quarante ans aujourd'hui, mais aussi l'idée précise du sens de la dation de ce prénom qu'en ont encore certains d'entre eux¹, révèlent également qu'au-delà des seuls grands tas d'ordures du Diamaré, on a pu aussi avoir recours jusqu'à récemment en ville à cette pratique magique visant à protéger les jeunes enfants, et ce sur n'importe quel grand tas de déchets accessible dans la sphère privée, ou plus tard dans le paysage urbain. Elle est, comme chez les vieux Guiziga interrogés, le plus souvent présentée par mes interlocuteurs citadins comme une mesure apotropaïque, visant à détourner du nouveau-né l'attention de forces néfastes ou d'entités malveillantes qui voudraient le ravir, en l'assimilant à un déchet et en lui déniaient donc toute valeur. Il est surtout intéressant de noter que ce rituel est encore connu aussi bien des citadins descendants de populations locales non-islamisées, installés de plus ou moins longue date en ville, que de membres de vieilles familles citadines fulbe, hausa ou encore kanuri, donc très anciennement islamisées. Si le prénom « Tas d'ordures » est ainsi fréquent en peul, comme Jiddere ou Jidda, on le rencontre également en hausa, comme Ajuji ou Njujia, d'après *juuji*, « tas d'ordures », mais aussi dans la plupart des langues parlées localement au nord et à l'Extrême nord du Cameroun, avec toujours la même signification². Voici par exemple l'origine que lui attribue Fanta, femme mofu d'environ cinquante-cinq ans résidant à Garoua et y officiant comme sage-femme « traditionnelle » :

« Le nom Jiddere c'est pour les filles, c'est aussi Jidda pour les garçons en fulfulde. On peut dire aussi Wudini pour les deux, si une femme accouche et qu'à chaque fois son enfant meurt après deux ou trois jours. Les parents vont chez un marabout qui leur donne un *guurumol* [ceinture de cuir tressé, ici un type de *layaaru*, amulette] à attacher autour des reins de l'enfant, puis on le dépose sur le *jiddere*, on invoque Dieu, puis la mère laisse l'enfant là et rentre chez elle. Alors une autre femme vient et prend l'enfant en disant "Merci mon Dieu, j'ai trouvé un enfant sur le tas d'ordures !", et elle le ramène à sa mère. Généralement on rase la tête des enfants une semaine après la naissance, mais là on ne le rase pas, on fait comme si ce n'était pas son enfant, on le laisse comme ça jusqu'à deux ou trois ans. Tout ça, c'est pour signifier qu'on donne l'enfant vivant aux mauvais esprits qui veulent le tuer comme les précédents, puis quand la femme le récupère sur le *jiddere*, alors elle le place sous la protection de Dieu. Même mon mari s'appelait Jidda, et une de mes petites sœurs s'appelle aussi Jiddere, Lektaar en mofu ! Mais chez nous [en pays mofu, dans les monts Mandara] il n'y a pas beaucoup de tas d'ordures, alors on jette seulement l'enfant en route. J'ai seulement vu

¹ Cherif, 28 ans, Kanuri, Garoua (novembre 2008, fr), Maria, environ 70 ans, Hausa, Garoua (novembre 2008, flfde), Fadimatou, environ 40 ans, Kanuri, Garoua (octobre 2009, fr), Ahmadou B., environ 50 ans, Fulbe, Garoua (novembre 2010, fr), Fanta, environ 55 ans, Mofu, Garoua (novembre 2010, flfde), Malla Umaru, Garoua (novembre 2010, flfde), Suzanne, environ 40 ans, Lamé, Garoua (novembre 2010, fr), Dada D., Fulbe, Maroua (décembre 2009, flfde), Moodibbo Sadou, Fulbe, Ngassa (janvier 2011, flfde), Asta Z., 60 ans, Fulbe, Maroua (février 2011, flfde), Dujo, environ 35 ans, Fulbe, Maroua (février 2011, flfde), Hawa, environ 25 ans, Fulbe, Maroua (février 2011, flfde), Sarkin Faada, Fulbe, Maroua (mars 2011, flfde)

² Par exemple *Vai bal* en lamé (Suzanne, Garoua [novembre 2010, fr]), *Leektar* en mofu (Fanta, Garoua [novembre 2010, flfde]), *Wooni* en fali (Ali G., Pitoa [décembre 2010, flfde]), ou encore *Ludje* en wandala (Umar A., Dulo [janvier 2010, fr]), et bien sûr, comme nous l'avons vu, *Kitikil* en guiziga.

faire comme ça, moi-même je n'ai jamais fait ça, je m'occupe seulement de l'enfant et de la mère [de l'accouchement] » (Garoua, novembre 2010, flfde).

Fanta, sans doute de par son activité l'associant à la naissance des enfants, nous propose ainsi une description particulièrement précise de ce rituel mobilisant le *jiddere* pour protéger les nourrissons. La version qu'elle en avance, qui se veut pratiquée par les musulmans, ruraux ou citadins, n'est pourtant pas sans évoquer au détail près la façon dont procédaient aussi autrefois les villageois guiziga Bui Marva des piémonts des monts Mandara. Y intervient cette fois néanmoins un marabout, *maallum*, qui semble même être à l'origine de la prescription du rituel. Celui-ci comporte en outre deux étapes distinctes où interviennent successivement deux types d'entités différentes : d'abord les « mauvais esprits », *ginnaaji*, auxquels on fait mine d'offrir l'enfant en le déposant sur leur lieu de résidence, à savoir le *jiddere*, puis dans un second temps Dieu, *Alla*, sous la protection duquel on va placer le nourrisson en le récupérant du tas d'ordures, comme un enfant abandonné et trouvé là. Ce que Fanta souligne également, c'est la disparition progressive de cette pratique, notamment en milieu citadin, qu'elle dit elle-même n'avoir jamais réalisé, en dépit de son activité de sage-femme dans le quartier Rumde Aja de Garoua.

Témoigne également de l'étiollement de ce rituel le manque de précisions avec lequel nombre de citadins répondirent à mes questions sur l'origine du prénom Jiddere. Fadimatou, femme kanuri d'environ quarante ans résidant aussi à Garoua, me rapporta à ce propos un épisode particulièrement comique, révélateur de la perte du sens initial attribué au prénom Ajuji pour les nouvelles générations de citadins :

« Ajuji, c'est un nom féminin en hausa pour désigner la voirie [le dépotoir]. On le donne aux enfants qui naissent après plusieurs fausses couches. On pose l'enfant sur le tas, comme si c'était un déchet, puis on le reprend. C'est pour le protéger. C'est le deuxième prénom d'Aïssatou B., mais il ne faut pas lui dire que je te l'ai dit, sinon ça peut la vexer !

Il y a l'histoire d'une femme qui avait un jour cuisiné de la viande pour ses enfants. Quand ils ont fini de manger, la femme jette les os rongés sur un plat, et dit à l'un des enfants en hausa d'aller jeter ça *haa juuji*, à la voirie. L'enfant, qui était en train de discuter avec ses frères, prend le plat d'os et le couvre avec une assiette. Puis il court porter le plat à une tante hausa qui s'appelait Ajuji. Quand la femme a soulevé le couvercle du plat, elle a vu les os rongés, et elle n'a pas compris pourquoi l'enfant lui avait amené ça. Quand l'enfant est revenu, sa mère lui a demandé s'il avait bien été porter les os *haa juji*. Il a dit « oui », et elle lui a demandé alors où était l'assiette. L'enfant lui a répondu qu'il « lui » avait laissé, et quand la mère a demandé « à qui ?! », l'enfant s'est expliqué. Elle l'a emmené directement s'excuser chez sa tante. Celle-ci n'a rien dit, comme elle savait que ce n'est qu'un enfant. Puis la femme a pris son fils par l'oreille, l'a emmené devant la voirie, et lui a dit : "tu vois, ça c'est *haa juji* ! (rires) » (Garoua, octobre 2009, fr).

Malgré l'imprécision des réponses qui me furent faites à ce sujet par certains citadins de Garoua et Maroua, il n'en demeure pas moins que ceux-ci ont tous conscience du caractère particulier de ce type de prénom. Certaines de leurs réponses, qui pourraient paraître au premier abord comme des tentatives d'explications spontanées de ce drôle de prénom « Tas d'ordures », en toute méconnaissance de son origine apotropaïque, révèle de fait l'autre aspect majeur de cet ancien rituel de mise en contact d'un nouveau-né avec un tas d'ordures ou certains de ses éléments pour le protéger :

« Il y a aussi le nom Jiddere qui est entré dans les mœurs. Un père peut donner ce nom à son enfant, pour lui apprendre à ne pas répondre aux provocations : « Moi je suis comme un *jiddere*, je ne bouge pas, faites ce que vous voulez ». Donc c'est bien, ce n'est pas une insulte, ça veut dire

que c'est un type courageux. Moi par exemple j'encaisse les provocations, je ne réponds pas, je suis comme un *jiddere* ! » (Elie R., environ soixante ans, conseiller municipal, Laka, Garoua [novembre 2008, fr])

« Quand on nomme quelqu'un Jidda, c'est aussi pour le rendre responsable, capable de gérer tous les problèmes. Car le responsable c'est toujours celui qui est chargé, celui qu'on insulte » (Ahmadou B., environ cinquante ans, haut fonctionnaire CU, Fulbe, Garoua [novembre 2009, fr])

On se trouve ici non plus dans une logique « trompe-la-mort » de recours au tas d'ordures et au terme qui le désigne pour nommer un enfant en péril et en détourner des forces voraces qui en voudraient à sa vie, mais bien plutôt dans une logique d'identification de ce nourrisson, potentiellement fragile, au caractère solide et imperturbable du grand tas d'ordures qui, malgré le passage du temps et les déchets qu'on y déverse régulièrement, « encaisse » et « ne bouge pas ».

Il serait cependant insuffisant de s'arrêter à une analyse purement métaphorique de ces assertions. En effet, en plus que de faire passer l'enfant, en le mettant en contact avec le *jiddere* ou certains déchets prélevés dessus, puis en le nommant par ce terme, pour un rebut qui aurait perdu toute valeur aux yeux de ses parents, donc a priori aussi pour les mauvaises entités qui le convoiteraient, ces différentes pratiques magiques, préventives ou thérapeutiques mobilisant les tas d'ordures, semblaient viser aussi à instrumentaliser les forces génésiques s'en dégageant pour mieux protéger l'enfant et le rendre ainsi « fort comme un grand tas d'ordures ». Comme le souligne le *Moodibbo* Sadou, on mettait ainsi non seulement les enfants « sous la protection des forces du *jiddere* » (Ngassa, janvier 2010, flfde), mais on procédait en outre à une assimilation du nouveau-né à la grande accumulation de déchets via une incorporation de sa substance (absorption de terre, ports de fragment de poterie autour du cou) et donc de la puissance qu'elle contient, que celle-ci provienne de l'accumulation de déchets elle-même ou des *ginnaaji* qui y ont élus domicile en nombre. Cette logique d'identification et d'incorporation de ces nouveau-nés aux grands tas d'ordures rappelle nécessairement celle qui avait cours dans les royaumes guiziga Bui Marva et zumaya de la plaine du Diamaré au XVIII^e siècle, avant la conquête peule, avec les enfants nés après plusieurs morts, mais aussi avec les chefs eux-mêmes. Il paraît peu étonnant alors, en dépit de la rupture affichée par les autorités islamo-peules avec les anciennes pratiques locales vis-à-vis de l'ordure, qu'un proverbe fulbe ayant trait au pouvoir rappelle avec force que « *mawŋo d'um jiddere* », ou encore que « *ardi d'o laato bee jiddere* », c'est-à-dire que « le grand chef est (comme) le grand tas d'ordures ».

« Le grand chef est (comme) le grand tas d'ordures »

Les pages précédentes démontrent comment, selon mes interlocuteurs contemporains, les nouveaux pouvoirs et musulmans qui imposèrent leur domination sur tout le nord du Cameroun dans le courant du XIX^e siècle, notamment à partir de nouveaux centres de pouvoirs urbains telles que Maroua et Garoua, affichaient une volonté de rupture avec les conceptions de l'ordure et son instrumentalisation politique propres aux anciens grands royaumes tchadiques vaincus, comme ceux guiziga Bui Marva et zumaya dans la plaine du Diamaré. J'ai commencé aussi à introduire l'idée, difficilement assumée par les actuels descendants des élites peules et musulmanes rurales et citadines, que derrière cette rupture revendiquée, une certaine continuité, ou du moins une commune logique, put être maintenue dans les façons de concevoir et de gérer les déchets dans les

jeunes chefferies fulbe du Diamaré et de la vallée de la Bénoué, notamment en rapport avec le pouvoir, comme en témoigne le statut de « secret magique », *sirri*, qui est toujours conféré au *jiddere* dans l'ésotérisme musulman local, ou encore les nombreuses pratiques magico-thérapeutiques y étant associées, dont les actuels habitants de Garoua et Maroua mais aussi de Ouro Jiddere, Jiddeo ou encore Zumaya Lamoorde, gardent bonne mémoire. Se pose de là nécessairement la question de la posture tenue par le pouvoir fulbe musulman et ses représentants, à savoir le *laamiido* et ses notables, mais aussi les échelons inférieurs du pouvoir, tels que les chefs de village ou de quartier en ville, vis-à-vis des déchets de leurs sujets, mais aussi des sécrétions et substances, matières et objets déchus émanant de leur corps et des activités quotidiennes menées au sein de leur maisonnée.

Nous avons vu à ce propos comment le code de conduite peul et le dogme musulman, qui fondaient l'idéologie identitaire et statutaire très inégalitaire stratifiant la société citadine fulbe du XIXe siècle dans la province d'Adamawa, imposèrent rapidement la dissimulation des déchets corporels et domestiques et l'entretien rigoureux de la propreté de soi et de ses espaces de vie comme un critère de distinction et de supériorité, et par là comme une manifestation de pouvoir. Surtout dans les premiers quartiers urbains islamo-peuls, la gestion des déchets et le nettoyage de la sphère domestique, mais aussi des espaces publics limitrophes à celle-ci, comme les venelles menant à chaque concession, furent institués comme une obligation morale, voire religieuse, et un signe de prestige pour chaque grande famille, même si celle-ci avait de fait recours à des serviles, non peuls, pour effectuer ces tâches dégradantes, *a fortiori* en public. L'intervention des autorités fulbe se limita alors dans ce contexte à la surveillance et à la répression, menée à l'échelle de la ville à Garoua par un notable spécifique, le *Sarkin Taparki*, et au niveau du quartier par le chef de quartier, *lavan* ou *javro*. L'analyse des discours actuels des citoyens fulbe, *kambari'en* (islamisés anciens) et plus largement musulmans, sur cette période d'administration peule de Garoua et Maroua, souvent présentée comme un âge d'or, révèle néanmoins que, derrière cette injonction à la dissimulation des déchets de sa concession, comme autant de vecteurs de souillure dans le cadre musulman, trahissant en outre des activités quotidiennes et physiologiques jugées honteuses par le *pulaaku*, la pratique d'exposer certains déchets devant sa maisonnée put se maintenir un temps chez les plus grands possédants des deux villes, dont les élites politiques, comme moyen ostentatoire, bien que non ouvertement assumé, d'exprimer leur richesse en bétail et en esclaves. Enfin, dans les chefferies rurales des environs de Maroua, les grands tas d'ordures érigés au cœur (à Zumaya Lamoorde et Jiddeo) ou sur les marges (à Ouro Jiddere et mBalda) des anciens grands royaumes guiziga Bui Marva et zumaya vaincus purent en outre être conservés par les nouveaux pouvoirs peuls, officiellement comme prises de guerre, voire même être réappropriés et revendiqués comme une création purement fulbe, exprimant l'ancienneté de la chefferie mais aussi sa richesse, donc son prestige, *daraja*. A nouveau, le recours à ces grands tas d'ordures à des fins magiques et thérapeutiques dans le cadre ésotérique musulman local trahit la conviction des sujets comme des élites des lamidats fulbe que des forces surnaturelles, versatiles et ambivalentes, émanent et résident dans ces grandes et anciennes accumulations de déchets. Forces dont les nouveaux détenteurs peuls et musulmans du pouvoir, tout en décriant le culte « païen » voué à celles-ci par les anciennes chefferies locales, et donc en faisant mine de les combattre avec les instruments de la foi musulmane (mosquée, récitations de versets) tentèrent à leur tour de s'emparer.

La logique présidant aux rapports des chefs fulbe à leurs ordures, et aux *jidde* qui peuvent en être faits lorsqu'elles sont patiemment entassées, n'était pourtant pas tout à fait la même en milieu rural et dans les centres de pouvoir urbains. Dans le cas des chefferies rurales environnant Maroua telles que Ouro Jiddere, Jiddeo, et Zumaya Lamoorde, le grand tas d'ordures n'était pas associé directement à la personne du chef, même s'il se situait souvent devant ou à proximité de sa

concession. Il est plutôt présenté comme une création, ou une prise de guerre, collective, donc un emblème de la chefferie dans son ensemble, et de toutes les familles qui la composent depuis sa fondation. Les notables de Jiddeo soulignent ainsi que « d'abord quand les Fulbe sont venus ici de Makabay, ils n'avaient pas de chef, et ils se sont organisés seuls pour faire le *jiddere* » avant qu'un *ardfo* ne soit nommé par l'administration coloniale française dans la première moitié du XXe siècle (février 2011, flfde), ou encore que leur ancien grand tas d'ordures, aujourd'hui disparu, ne pouvait appartenir au chef, puisqu'il se situait à environ un kilomètre de sa concession (mars 2011, fr). A Ouro Jiddere, le vieux *jamro* de Hedjer martèle quant à lui que le grand tas d'ordures à côté de la concession du *lawan* fut réalisé par toutes les premières familles fulbe installées sur le site, et qu'il était donc « pour tout le monde, pas pour le pouvoir » (mars 2011, flfde), tandis que l'actuel *lawan* lui-même, qui réside à côté du *jiddere*, souligne que le tas d'ordures est une réalisation et une propriété collective des gens de la chefferie, « commandée » par tous, et donc symbole de « notre prestige, notre honneur, notre *daraja* » (mars 2011, fr, c'est moi qui souligne). Le vieil *ardfo* de Zumaya Lamoorde enfin distingue systématiquement le grand tas d'ordures comme possession exclusive du chef zumaya de la reprise qui en fut faite ensuite collectivement par ses successeurs fulbe (décembre 2009, mars 2011, flfde).

On peut peut-être voir dans cette mise à distance systématique du chef du grand tas d'ordures, et dans sa réappropriation collective par toute la chefferie, le souci des élites fulbe et musulmanes de Zumaya Lamoorde, Ouro Jiddere et Jiddeo de se prémunir de toute accusation de « paganisme », à cause du recours au grand tas d'ordures pour renforcer leur pouvoir comme un *lanru*, « fétiche, idole », à la façon des anciens chefs tchadiques. Les différents notables et chefs interrogés ne manquèrent pas d'ailleurs de rappeler à maintes reprises que le *jiddere* n'est pas un *lanru* pour eux, par exemple parce qu'« ils ne jugent pas sur le *jiddere*, car les musulmans jugent sur le Coran, pour les Guiziga c'est différent, ils mettent des choses dedans et c'est comme leur idole » (*Lawan* Ouro Jiddere [mars 2011, fr]). Tous admirent en revanche que le grand tas d'ordures de leur chefferie respective est un *sirri*, dont le caractère secret justifiait justement qu'ils ne puissent m'en dire plus à ce propos, au-delà du fait qu'il joue pour cette même raison un rôle particulier dans leur pouvoir. Le *moodibbo* Sadou résidant à Ngassa, près de Maroua, reconnaît ainsi par exemple, à propos de l'obligation faite autrefois aux habitants des villages inféodés à Zumaya Lamoorde de venir une fois l'an verser leurs déchets sur le grand tas d'ordures de la chefferie, que « c'était le pouvoir des Zumaya qui aimait ça, ça leur donnait *risku* [la richesse] et les *jamdi*, [biens, possessions]. C'était comme un *lugguji* [chose profonde]. Les Fulbe ont trouvé ça bien, donc ils l'ont gardé » (janvier 2010, flfde). Celui-ci, comme plusieurs de mes interlocuteurs natifs de la plaine du Diamaré, avance d'ailleurs que cette pratique de dépôt annuel de déchets sur le grand tas d'ordures de Zumaya Lamoorde fut sans doute perpétuée par les nouveaux maîtres peuls des lieux, puisqu'elle s'est éteinte il y a quelques dizaines d'années seulement. Certains, comme le *moodibbo* Sadou ou deux des notables de la chefferie de Jiddeo, ont d'ailleurs un souvenir encore assez précis de cet événement :

« A Zumaya Lamoorde, les gens venaient porter les déchets sur leur tête, jusque depuis Pette. J'ai vu ça moi-même, c'était tout le monde, les femmes, les hommes, les enfants. D'ici [Ngassa] ils partaient aussi, ils partaient le matin et ils revenaient le soir. Les gens de ma famille allaient, mon père, mon oncle. Ils se concertaient pour partir ensemble, chaque famille. Une fois chaque année, à différentes époques. Mais cela fait quarante ans que ça a cessé. Je ne sais pas pourquoi on faisait ça, c'était l'affaire de mes parents, moi j'étais petit » (*Moodibbo* Sadou, Ngassa [janvier 2010, flfde])

« A Zumaya Lamoorde, ils ont un grand tas là-bas, jusqu'à aujourd'hui. Les Zumaya ont fait ça, et les Fulbe ont continué. C'est leur symbole là-bas, leur *lawru* [fétiche, idole]. Annuellement, tout le monde devait venir jeter là-bas, c'était comme une cérémonie, on s'habillait bien et on mangeait bien là-bas. Ils jetaient tous les déchets, pas seulement les excréments des bœufs comme nous [à Jiddeo], ils portaient tous avec leurs paniers. Mais c'est fini depuis longtemps ! J'étais né, mais j'étais trop petit, je ne pouvais pas participer, mais suivre seulement » (notable, environ soixante-dix ans, Jiddeo [février 2011, flfde])

« Avant neuf ans c'était trop jeune, et il fallait être fort pour aller là-bas, il fallait traverser la brousse, c'était très dangereux. Et même pour approcher le *jiddere* là-bas c'était dangereux. Jusqu'à aujourd'hui on n'a pas le droit de creuser dedans, on ne jette pas non plus, mais on n'y touche pas, c'est leur marque. Parce que le *jiddere*, c'est bien un secret, un *sirri* » (notable, environ quarante-cinq ans, Jiddeo [février 2011, fr]).

Tous ces témoignages, reconnaissant la mobilisation des forces émanant des grands tas d'ordures par les chefferies peules, tout en se défendant pour autant d'en faire des *labbi*, des « fétiches » ou des « idoles » (mais en accusant les voisins de le faire), sont révélateurs d'une certaine continuité, même si les élites islamo-peules s'en défendent, entre les conceptions et les pratiques développées dans les grands royaumes tchadiques de la plaine du Diamaré et celles des conquérants peuls et musulmans, instituant toutes les grandes accumulations de déchets comme instruments du pouvoir. Si une divergence se produisit avec ce schéma dans le nouveau contexte islamo-peul, elle se situa plutôt, dans les chefferies rurales de Ouro Jiddere, Jiddeo et Zumaya Lamoorde, dans la déconnexion opérée entre la personne détentrice du pouvoir et le grand tas d'ordures, qui devint alors surtout un emblème et un instrument de domination et d'enrichissement pour tous les membres de la chefferie et non plus seulement pour l'individu qui la représente. Ce mouvement de « collectivisation » du *jiddere* semble en définitive correspondre au renforcement dans le contexte fulbe rural de l'un des aspects des accumulations de déchets des chefs tchadiques, comme le *Kitikil A Bui* guiziga, à savoir sa capacité, et non pas seulement celle du corps éphémère et périssable du chef, à incarner durablement le principe de la chefferie jusqu'à devenir le pivot de l'harmonie et de la prospérité du royaume. On n'en arriva pas à cette extrémité dans les nouvelles chefferies rurales peules, certainement du fait de l'Islam qui condamnait toute tentative idolâtre à l'endroit d'objets, *a fortiori* de grands tas d'immondices. Mais le *jiddere* n'en fut pas moins perçu comme une émanation et une incarnation collective de la chefferie et de ses membres, dont il participait parfois à la fertilité et la santé comme *lekki*, médicament, mais aussi et surtout au prestige, à l'enrichissement, donc à la puissance et à sa perpétuation, comme « secret » magique

C'est un processus un peu différent qui sembla s'opérer dans le courant du XIXe siècle dans les grandes cités musulmanes de Garoua et Maroua sous administration peule. A Maroua notamment, le grand tas d'ordures du chef guiziga Bui Marva fut totalement recouvert par une mosquée, à la fois pour effacer ce symbole de pouvoir de la chefferie vaincue, mais aussi en chasser les puissances surnaturelles y résidant, au service de l'ancien royaume. Ensuite, même si pendant un temps quelques *riskube*, riches citadins, s'ingénierent à faire rassembler chaque jour par leurs *maccube*, esclaves, les bouses de leurs bœufs devant leur concession pour signifier le grand nombre des premiers et des seconds en leur possession, le critère de distinction en la matière devint vite au contraire de conserver ses déchets au cœur de sa maisonnée, à l'abri des regards critiques, envieux, voire malveillants. Il en fut de même à Garoua, dont les populations locales avoisinantes n'avaient pas en outre pour pratique, à la différence des grands royaumes tchadiques du Diamaré plus au nord, de réaliser de grands tas d'ordures comme mise en scène et dispositif du pouvoir. Dans le

grand royaume peul de Sokoto, auxquels les lamidats de Maroua et Garoua étaient inféodés via Yola, l'ostentation ne fut rapidement plus de mise pour les personnes au sommet de la hiérarchie politique, comme les *laamiibe* et leurs notables, réfrénée par le renforcement de la notion de honte et de pudeur, *semteenDe*, centrale au code de conduite peul, sous l'influence croissante de l'éthique musulmane. Il paraissait alors dans ce cadre inconcevable de voir les « grands » exposer leurs déchets de façon ostentatoire devant leur résidence.

Mais il est une autre raison, bien plus impérieuse, qui poussa rapidement les détenteurs de l'autorité dans le système politique des lamidats citadins peuls et musulmans de Garoua et Maroua à dissimuler les déchets tombés de leurs corps et émanant de leur maisonnée au cœur de celle-ci, dans une fosse inaccessible aux personnes extérieures à la concession. Comme dans le contexte guiziga décrit dans les chapitres précédents, et plus largement dans nombre de sociétés africaines (Bourke 1891, Evans-Pritchard 1937, De Rosny 1981, Ndonko 1993, Zoa 1995, Baeke 1999, Harpet 1999 :167, Harpet et Lelin 2001 : 166-170, Bouju et Ouattara 2002 : 123, 132) mais aussi occidentales (Favret-Saada 1977), les citadins islamo-peuls de Garoua et Maroua percevaient, et perçoivent toujours, une continuité sur le mode synecdochique entre leurs corps et les objets détachés de ceux-ci, mais néanmoins toujours porteurs de l'énergie vitale qui les anime. Il s'agit bien évidemment des sécrétions corporelles telles que les cheveux et les ongles, ou encore du sang menstruel, voire du placenta d'un nouveau-né¹, mais aussi de certains éléments de la culture matérielle, notamment les objets ayant été en contact étroit avec le corps comme les vêtements, récupérés et utilisés afin de provoquer un mal spécifique à distance, souvent sur un mode sympathique (rendre fou par les cheveux, ou stérile par le sang menstruel ou le placenta). Ces pratiques sorcières instrumentales, à rapprocher de la notion de « *sovrery* », sont également distinguées dans ce contexte citadin islamo-peul, comme chez les Guiziga Bui Marva, de la sorcellerie anthropophage et organique de type « *witchcraft* » (Evans-Pritchard 1937). Cette dernière reçoit d'ailleurs un nom spécifique, *mistiraaku* ou *kaaramaku*, quand la sorcellerie « instrumentale » à partir des excréments et des objets détachés du corps d'un individu n'en reçoit pas, et est plutôt incluse dans l'art maraboutique, *buudeeku* ou « maraboutage » (français local) comme son pendant noir et négatif (voir aussi à ce propos chez les Haalpulaar'en du Fuuta Toro, Dilley 2004 : 131-159).

Face à la problématique récurrente de la rupture impossible avec les déchets émanant de son corps, même quand ceux-ci s'en sont détachés et sont mis à distance, nous avons vu qu'en milieu rural, les villageois guiziga Bui Marva ont depuis longtemps fait le choix de la destruction ou de la dissimulation, le plus souvent dans des lieux distants de l'espace habité et difficilement accessibles, comme les massifs rocheux parsemant les piémonts des Mandara². En milieu urbain en revanche, à la fois du fait de la densification progressive de la population et du bâti, mais aussi sous la double influence majeure dès le début du XIXe siècle du code de conduite peule et de la doctrine musulmane de la propreté et de la pureté, les citadins islamo-peuls, à commencer par les élites politiques et religieuses, firent plutôt le choix du repli et de la dissimulation de leurs déchets au sein de la sphère domestique. On peut ainsi expliquer aussi la diffusion dès cette époque des premières latrines comme dispositif de recueil des excréments et des urines, mais aussi de la plupart des déchets corporels (ongles, cheveux, sang menstruel, parfois même sous-vêtements), par la crainte de cette sorcellerie instrumentale à partir des déchets, qui vint se surimposer à une autre angoisse, celle, particulièrement propre aux croyants musulmans, d'être souillé par la pollution, *cobe*, inhérente aux sécrétions corporelles.

¹ Mes interlocuteurs s'accordent plus difficilement concernant les urines ou les excréments

² Il est probable, même s'il ne m'a pas été possible de mener des enquêtes sur ce thème dans ce contexte spécifique, que pareille solution ait été adoptée dans les chefferies rurales fulbe et musulmanes.

Dans ce contexte, il est ainsi peu étonnant que les personnes détentrices du pouvoir politique et religieux, les *laamiibe*, puis leurs notables et plus largement toute personne en charge d'une certaine autorité, aient été les premiers à Garoua et Maroua à réaliser des latrines au cœur de leur vaste concession. Ils furent également astreints plus que toute autre personne, au-delà de l'attitude de retenue et de pudeur inhérente à leur statut en tant qu'élite peule et musulmane, à conserver leurs déchets dans l'enceinte de leur concession, dans une fosse réalisée le plus souvent à l'arrière de celle-ci. En effet, dans le cadre des luttes intestines menées entre (et dans) les grandes familles citadines fulbe pour l'accès au pouvoir, notamment lors des successions souvent tumultueuses, le risque encouru que le chef soit attaqué à partir de ses sécrétions corporelles ou des objets ayant été en contact avec son corps, donc également porteurs de son essence vitale, était trop grand pour que ceux-ci soient exposés à l'extérieur du domicile. On notera d'ailleurs que, même quand les grands possédants de Maroua, *jaomu jawle'en*, adoptèrent un temps cette pratique afin de manifester leur richesse en bétail et en esclaves, ceux-ci s'abstinrent bien d'y inclure « leurs » propres déchets, surtout ceux tombés de leur corps. Il semble en revanche que pour les *mawbe*, les « grands » chefs fulbe et musulmans tels que les *laamiibe*, il ait été d'emblée inconcevable de sortir ainsi leurs déchets de leur palais, comme le relate le *Jeka*, notable du *laamiido* de Garoua :

« Les chefs eux-mêmes ne sortaient pas leurs déchets. C'est surtout qu'ils ne voulaient pas qu'on voit par exemple ce qu'ils avaient mangé, ce genre de choses. Il y a aussi peut-être un danger qu'on récupère certaines choses pour faire de mauvaises choses au chef... Par exemple les vêtements, le chef ne peut pas jeter ça. Attendez ! [Il part dans sa chambre, en revient avec un bonnet brodé et me le montre]. Moi-même j'ai ce bonnet qu'on garde depuis plus de cent ans, il appartenait à mes parents, c'est une consigne, on doit à chaque fois le réparer. Je le porte encore aujourd'hui. Les vêtements, je ne peux les donner qu'à mon frère ou à quelqu'un de très proche, et encore il faut qu'on lave ça avant. C'est pour ça aussi que, lorsqu'un chef ou un *moodibbo* meurt, sa femme ne peut pas se remarier, parce qu'il y a eu contact entre eux. Le *laamiido* ne peut pas aussi faire laver ses vêtements par n'importe qui, et ce n'est pas n'importe qui rentre dans sa concession. C'est comme les ongles et les cheveux, normalement un chef ne peut pas se coiffer en plein air, il doit rester à l'intérieur et c'est le gars qui vient le coiffer, puis on enterre ses cheveux. C'est aussi pourquoi un chef ne peut pas trop rester en route, sinon s'il dit un mot, on peut utiliser sa parole contre lui. Quand on est un chef, on doit faire encore plus attention, ce n'est pas forcément le chef qui en veut à quelqu'un, mais beaucoup qui en veulent au chef »¹.

Ce témoignage nous apporte plusieurs éléments simultanément. Il met d'abord l'accent à nouveau sur la nécessaire discrétion du chef peul quant à son train de vie et ses possessions, tout en reconnaissant aussi le danger que représente pour lui et son pouvoir l'exposition de ses déchets à l'extérieur de sa concession. Il amène en outre des précisions sur le type de substances et d'objets en question : il s'agit d'une part bien sûr des déchets corporels comme les ongles et les cheveux du chef, qui doivent être enterrés dans la concession, ce qui induit aussi qu'il ne peut pas se les faire couper à l'extérieur (ce qui représenterait en plus un manque certain de *semteenDe*, pudeur, donc de *pulaaku*), et que le coiffeur doit être en outre une personne de confiance pour pouvoir pénétrer dans sa concession. Par extension, ces précautions s'appliquent également aux vêtements du chef, et de là à la personne qui doit les laver. Dans ce dernier cas, certaines des possessions de ces « grands », comme le bonnet présenté ici par le *Jeka*, ne pouvaient même pas accéder au statut de

¹ Garoua (décembre 2010, fr), et *Jawro Gada Mahool* 6, Maroua (décembre 2009, flfde), Alhadji B., Maroua (mars 2011, fr), *Sarkin Faada*, Maroua (mars 2011, flfde)

« déchet », puisqu'il était impossible au chef, car trop dangereux, de s'en séparer en les jetant, vraisemblablement même au sein de son habitation. Enfin, par extension, le risque de récupération semble s'étendre à la personne de l'épouse du chef, même quand celui-ci est décédé¹, voire à la parole de celui-ci, si elle est proférée ouvertement dans l'espace public. Ces précautions étaient vraisemblablement particulièrement suivies par le *laamiido*, chef suprême de la société peule, puisque, comme en témoigne le vieux *Sarkin Faada* qui a passé sa vie à servir la chefferie de Maroua en dirigeant la cour, *faada*, il a connu « seize *laamiibe*, et aucun n'a jamais sorti ses *nBuumri* [litt. balayures] du palais » (Maroua, mars 2011, flfide).

Il s'agit donc de mettre à l'abri de toute récupération malveillante, en les cachant dans sa concession, toutes les émanations du corps du chef fulbe, autant ses sécrétions que les objets qui en sont devenus les « prothèses », avec lesquelles il ne peut, comme tout un chacun, rompre définitivement. C'est pourquoi les latrines, *gada suudu*, et la fosse, *gasaawa*, où étaient déposés les déchets d'un « grand » représentaient, et représentent toujours, le cœur le plus intime et l'espace le plus surveillé de sa concession, souvent à l'arrière de celle-ci, dont l'accès était strictement contrôlé, comme le décrit encore le *Jeka* :

« C'est un peu difficile de donner l'accès à son *gada suudu* [latrines] à un étranger, parce que c'est là-bas que sont tous les secrets. Le *jiddere* est un secret, mais le *gada suudu* c'est encore plus. Le *jiddere* est un *sirri* [secret magique] à cause de ça, et aussi un secret au sens qu'on ne peut pas montrer ça. Pour le *gada suudu*, on peut mettre beaucoup de choses dedans là-bas. C'est ainsi que c'est dangereux de laisser quelqu'un y entrer » (Garoua, décembre 2010, fr.)

En effet, on craignait non seulement qu'une personne dotée d'intentions malveillantes vienne y prélever des déchets pour « travailler » le chef, mais aussi qu'elle déposa dans la latrine ou au cœur du *jiddere*, constitué par les déchets de la maisonnée accumulés, un objet magique ou sorcier pouvant mettre à bas son pouvoir et nuire à son intégrité physique :

Discussion avec mon professeur de fulfulde, Mamadi, d'origine kanuri, et l'un de ses amis fulbe. Je leur parle du grand tas d'ordures de la chefferie guiziga dans le Diamaré, de son ordalie et des têtes d'animaux enterrées dedans :

- Homme, environ quarante ans, fulbe : « ça existait aussi chez les notables et les chef peuls. On appelle ça *gasaawa*, c'était un trou où on mettait les excréments des animaux et le balayage chez les grands notables. C'était dans le *saare* [concession] de chacun, dans un endroit pas trop accessible où les étrangers ne vont même pas, parce que c'est là qu'on peut attaquer fort le chef. C'était une fosse où on mettait les excréments et les urines des bœufs et des chevaux, la paille pourrie et aussi le balayage. Pas les excréments humains, on mettait ça dans les latrines, ou on allait très loin en brousse, loin de la maison, c'est la pudeur, surtout chez les Fulbe [...]. Le *gasaawa*, c'était sacré [...]. C'est là où est ce qui est impur, on peut faire la sorcellerie avec ».

- Mamadi : « C'est là où on fait la sorcellerie parce que, quand tu veux faire du mal à quelqu'un, tu vas là où c'est impur. On fait des choses là-bas, il y a différentes façons de faire. On peut y prendre certains excréments pour faire la sorcellerie. Si on veut attaquer le chef, on peut avoir [corrompre] un de ses sujets ou de ses enfants, pour qu'il jette un gri-gri ou quelque chose du cimetière, comme un œil, dans son *gasaawa*. Les choses du cimetière c'est très fort, un ami gardien m'a dit que souvent il a vu des femmes venir dans la nuit vers quatre ou cinq heure au cimetière et creuser dans les herbes touffues [...] Un linceul peut même suffire » (Garoua, avril 2008, fr).

¹ Ce qui n'est pas sans poser la question de son statut, comme « bien meuble » parmi d'autres portants l'empreinte du corps du souverain

Ce que nous révèle cette échange autour du *jiddere* réalisé par les « grands » peuls dans le secret de leur concession en y accumulant leurs déchets dans une fosse, *gasaama*, c'est d'abord qu'il représentait un point sensible, une faille par laquelle il était possible de mettre à mal leur pouvoir. La première raison avancée par mes interlocuteurs est que cet endroit intime concentrait les objets et les substances ayant appartenu au chef, donc encore porteurs de son essence vitale et à ce titre instruments sorcellaires idéaux. Ceux-ci soulignent néanmoins d'eux-mêmes que les excréments corporels et les objets les plus chargés, comme les vêtements, n'étaient pas déposés dans cette fosse, mais plutôt détruits, enterrés ou jetés dans les latrines. L'autre raison mise en lumière par ce dialogue, c'est le caractère « sacré », pour reprendre la formule de mes interlocuteurs, de cette accumulation de déchets appartenant au chef, qui faisait qu'on pouvait également l'attaquer non pas seulement en en prélevant des déchets, mais aussi en y déposant une préparation ou un objet néfaste, comme dans ce cas précis un élément d'un cadavre prélevé dans un cimetière, afin de « polluer » en quelque sorte cet objet sur lequel le chef avait assis une partie de son pouvoir. Cette assertion renvoie ainsi à la perception du tas d'ordures dans le cadre ésotérique musulman local comme un « mystère » ou un « secret » magique, du fait de la « force » polymorphe, *baawde*, qui en émane, mais aussi des entités surnaturelles, *ginnaaji*, qui viennent y élire domicile, et que les détenteurs islamo-peuls du pouvoir ont, tout en s'en défendant officiellement, tenter d'instrumentaliser dans le secret de leurs concessions pour accroître leur richesse et asseoir leur domination.

Comme me l'expliquèrent eux-mêmes plusieurs spécialistes de la magie dans l'Islam à Maroua et Garoua, *moodibbe* et *mallum'en*, cet intérêt particulier des détenteurs du pouvoir pour le tas d'ordures tenait évidemment à son statut de *sirri*, « secret magique », du fait des forces qu'il émet et des entités surnaturelles qu'il attire. Le *moodibbo* Sadou à Ngassa reconnaît ainsi que « le *jiddere* c'est une grande chose, c'est un grand *sirri*, *dum bana lamiido*, c'est comme un grand chef » et que de ce fait même « ça participe du *laamu*, du pouvoir » (janvier 2010, flfde). A Garoua, le *Malla Umaru* précise quant à lui les modalités de cette instrumentalisation des forces occultes inhérentes au *jiddere* par les détenteurs du pouvoir :

« Autrefois les grands faisaient bien des choses avec les *jidde*, ça ne pouvait être qu'eux, comme il faut être riche pour faire ça [...]. Dans la chefferie, on mettait des choses dedans, c'était les *mallum'en*, marabouts, et les *laarooobe*, devins, qui disaient au chef que l'année à venir, pour tenir il devait par exemple acheter du riz ou faire un sacrifice pour donner aux pauvres, et/ou enterrer un cheval noir dans son *jiddere*. On pouvait aussi enterrer par exemple une belle jeune fille, ça pouvait se faire à Rey Bouba [puissant lamidat au sud de Garoua] par exemple, où le chef était très fort [...]. On pouvait aussi garder ses *nBuuvri* [balayures] dans une chambre qui ne servait plus, ou dans un canari, et on ajoutait des choses dedans. Ça permettait aussi comme ça de surveiller, pour que personne ne vienne prendre les déchets pour nuire au chef, pour le faire tomber. Parce qu'à l'époque les chefs étaient durs, ils pouvaient venir et t'arracher des chèvres comme ça ! » (Garoua, novembre 2010, flfde).

A nouveau, on retrouve divers éléments qui ne sont pas sans rappeler les pratiques entourant les grands tas d'ordures des anciennes chefferies tchadiques du Diamaré. D'abord l'insistance sur la grandeur de l'accumulation d'ordures, directement corrélée à la richesse de celui qui l'érige au sein de sa concession, donc dans le système politique islamo-peul comme guiziga, à la détention du pouvoir. Ensuite la nécessité d'enterrer divers éléments dans ce *jiddere*, présentée cependant cette fois comme une recommandation faite par un savant en ésotérisme musulman, et non pas tant pour renforcer la force déjà émise par le tas d'ordures que pour faire une offrande,

sous la forme ici du sacrifice d'un cheval noir ou d'une jeune femme, à cette force mais aussi aux *ginnaaji* qui résident en nombre dans le *jiddere*. A ce propos, le *moodibbo* Sadou reconnaît également que « le chef pouvait enterrer ses choses dans son *jiddere* pour avoir plus de pouvoir, pour que les gens le suivent » (Ngassa, janvier 2010, flfde)¹. En revanche, l'accumulation des déchets dans un espace fermé plus ou moins grand, case ou canari, est un fait propre à la conception musulmane, fulbe et citadine de ce recours occulte à l'ordure par les « grands », qui répondait à l'angoisse profonde nourrie par le chef de soustraire ce talon d'Achille que représentait « son » tas d'ordures aux individus qui cherchaient à le renverser. A ce propos, le *Malla Umaru* nous en dit un peu plus sur cette fameuse case où certains chefs auraient pu conserver à dessein leurs déchets :

- *Malla Umaru* : « Par contre pour le *jiddere jey laamu* [le tas d'ordures pour le pouvoir] ça c'est secret, il faut appartenir aux chefferies pour connaître. Avant, certains avaient leur *jiddere* devant leur concession, mais d'autres gardaient dedans bien caché pour que personne ne vienne prendre quelque chose ou y mettre quelque chose, comme on veut toujours renverser le chef. Parfois c'était dans une case bien fermée, qu'on appelle *suudu ñaanDe* [litt. la case de l'enveloppe/son du grain de mil]. Et *ñaanDe*, le son, qu'est-ce que c'est ? »

- Moi : « Ah oui, c'est le déchet du mil ! »

- *Malla Umaru*, avec un sourire entendu : « Il y a même ça chez le *laamiido*, je le sais parce que j'allais jouer là-bas [dans sa concession] quand j'étais petit. Il peut y avoir un *jiddere* enfermé dans une case, comme ça on ne peut pas l'atteindre, et on y met ses choses comme ses cheveux ou ses ongles (Garoua, janvier 2011, flfde).

Aux dires de ce marabout, chaque chef aurait donc pu posséder autrefois une pièce spécifique dans laquelle il aurait stocké ses déchets, non seulement pour les rendre inaccessibles à toute personne animée d'intentions sorcières malveillantes, mais aussi pour mieux y enfouir d'autres objets, et en faire ainsi l'un des instruments occultes de son pouvoir. D'autres élites et spécialistes religieux fulbe et musulmans de Maroua confirment l'existence du *suudu ñaanDe* chez la plupart des chefs, parfois en le nommant d'un autre nom comme *babal cuurel* [litt. petit endroit fermé], et dans lequel :

« ils cachent leurs choses que eux seuls connaissent. C'est fermé comme un *gada suudu* [latrines] avec un toit, et ça ne voit jamais la lumière. Un jour comme ça un *laamiido* est mort, on est venu ouvrir, et on a simplement trouvé une termitière. Les *jidde* et les termitières sont des *sirriiji* [secrets] parce que ce sont des endroits où on trouve beaucoup de *ginnaaji*, comme aussi le *gada suudu*. Et parce que quelqu'un qui défèque, est-ce qu'il veut qu'on le voie ?! C'est secret »².

La « case du son de mil » des grands chefs fulbe pouvait aussi bien abriter un *jiddere* réalisé à partir de leurs propres déchets, dont certaines de leurs excréctions corporelles, qu'une termitière. Mais selon Ahmadou B., originaire du lamidat peul de la Beka, résidant à Garoua, « c'est vrai pour le *jiddere* ou la termitière, mais sinon tu peux tout trouver, des oiseaux, des bouts de bois attachés, en fait ce sont des fétiches » (Garoua, janvier 2011, fr). L'idée sous-jacente à cette notion de « fétiche », d'ailleurs explicitée par Ahmadou B. lui-même, c'est que le *suudu ñaanDe* du chef abritait certes des objets *sirriiji*, ayant la particularité d'attirer beaucoup de « génies », mais aussi nombre d'autres artefacts de toutes sortes, qui étaient tous porteurs d'une certaine « force » magique sur

¹ De même que l'actuel *laamiido* de Dulo, autrefois capitale du puissant royaume du Wandala très tôt islamisé (janvier 2010, fr)

² *Moodibbo* Boubakary, Garoua (janvier 2011, flfde), et Alhadji B., Maroua (février 2011, fr)

laquelle le leader étayait son pouvoir. Ainsi comme il le remarque lui-même, « même pour le *jiddere*, il y a les *ginnaaji*, mais c'est aussi la force qui se trouve dans le tas qui intéresse les grands ».

La dissimulation ostentatoire du « secret »

La conquête fulbe à la fin du XVIII^e siècle et l'imposition de l'hégémonie islamo-peule sur le nord et l'extrême nord du Cameroun, surtout dans les centres citadins du pouvoir tels que Garoua et Maroua, furent ainsi à l'origine d'une formidable opération de dissimulation des déchets des corps et des maisonnées des élites, tout autant dans les espaces de vie concrets que dans les discours sur les rapports des chefs à leurs propres déchets. Les grands royaumes tchadiques du Diamaré, puis dans une certaine mesure des chefferies rurales fulbe qui leur succédèrent, se réclamaient ouvertement des grandes accumulations de déchets, en les exposant devant les concessions de leurs chefs et aux frontières de leur territoire, mais aussi en mettant en avant la puissance qu'à la fois ils exprimaient et conféraient à leurs leaders, étendue même parfois à la communauté dans son ensemble. À l'inverse, les élites politiques et religieuses citadines islamo-peules de Garoua et Maroua, à commencer par les *laamiibe* et leurs notables, cachaient non seulement leurs propres déchets dans des fosses au sein de leurs concessions, mais dissimulaient aussi à leurs sujets l'usage magique qu'elles en faisaient à des fins d'enrichissement et d'acquisition de pouvoir. Il est d'ailleurs notable que les seules personnes qui furent à même d'évoquer en détails ce secret des tas d'ordures des « grands » d'hier furent les « grands » d'aujourd'hui, mais aussi et surtout les *moodibbe* et marabouts qui les servent, quand les citadins lambda n'en ont qu'une mémoire très vague et limitée, et ceci encore pour les plus âgés d'entre eux.

Ainsi, notre proverbe fulbe évoqué plus haut, « *mawdo dum jiddere* », « le grand, c'est le tas d'ordures », ou encore « *ardi do laato bee jiddere* », littéralement « ce chef doit devenir comme [de la même manière que] le *jiddere* », reçoit deux types d'exégèses (évoquées en introduction), différentes bien que corrélées, selon qu'il est proféré par un citadin lambda de Garoua ou Maroua, un membre de la chefferie, un marabout ou un théologien versé dans l'ésotérisme musulman et ses usages par et pour le pouvoir. La première, qui me fut proposée par différents citadins d'âge moyen, musulman ou chrétien, d'origines diverses, fulbe, *kambari*, régionale, etc., relève de la figure de la métaphore. On dit que le chef doit être comme un tas d'ordures pour souligner sa patience et son endurcissement, voire son caractère placide et hiératique, lui permettant de recevoir et d'encaisser toutes les plaintes et les insultes de ses sujets, comme autant d'immondices jetés sur lui :

« Quand on parle du *jiddere*, on dit que le chef est comme le *jiddere*, comme une voirie, n'importe qui vient et lui lance des mots [des insultes], il est comme une poubelle, n'importe qui vient jeter sa saleté là. Il ne doit pas se fâcher, il doit accepter, c'est à lui de juger, parce que c'est le chef, il les commande tous. Il est obligé d'accepter, il doit jouer ce rôle. Mais en même temps qui va accepter ? Si on appelle le chef « voirie », il ne va pas accepter ! » (Elie R., Laka, conseiller municipal, Garoua [novembre 2008, fr]).

On notera dans ce témoignage le caractère obligatoire de cette posture de « tas d'ordures » que se doit d'endosser le chef, et qui paraît aussi dure et contraignante à assumer que le titre de « tas d'ordures » lui-même, en apparence dépréciatif non seulement dans le contexte contemporain, mais aussi dès le XIX^e siècle dans le cadre de l'idéologie citadine peule et musulmane de la pureté et de la propreté. Il est aussi intéressant de remarquer, pour faire le lien avec ce qui a été dit

précédent, que cet interlocuteur justifie également la dation du prénom « Jidda » ou « Jiddere », tas d'ordures, à un enfant par ses parents « pour lui apprendre à ne pas répondre aux provocations », comme doit le faire un chef. La même interprétation de ce proverbe, « *mando dum jiddere* », et de l'attribution de ce prénom, me furent également proposées par Ahmadou B., fulbe d'environ cinquante ans descendant de la chefferie de Beka : rappeler à un chef qu'il doit « être responsable, de par sa fonction, recevoir tous les problèmes, comme un *jiddere* » et rendre un enfant, en lui donnant ce nom, « responsable, capable de gérer tous les problèmes. Car le responsable, c'est toujours celui qui est chargé, celui qu'on insulte »¹. Cette exégèse me fut enfin également rapportée par le *laamiido* de Dulo à propos du chef Wandala, qui devait également être comme un *ludje*, tas d'ordures, car « il doit tout supporter comme le tas, les plaintes, les insultes, etc. » (Dulo, janvier 2010, fr). Elle a pu aussi servir de commentaire à l'usage du nom « Tas d'ordures » comme terme d'adresse au roi nouvellement élu au Burkina-Faso chez les Samo (Héritier-Izard 1973: 121)² ou encore dans le royaume Moose, où chaque chef lors de son intronisation se voit rappeler par l'un de ses notables qu'il est le *tampure*, « tas d'ordures » de ses sujets, avec tout ce que cela suppose en termes de violence et de contrainte inhérentes à la fonction royale (Deverin-Kouanda 1993 : 125, Izard 2003: 145).

Sans être contradictoire, la seconde exégèse proposée par quelques *moodibbe* et marabouts de Garoua et Maroua paraît dépasser la simple métaphore pour souligner la consubstantialité entre le chef et un grand tas d'ordures. Elle se veut la révélation d'un sens plus profond, corrélé à nouveau au sens ésotérique du *jiddere* comme *sirri*, secret magique, surtout quand il s'agit justement de celui d'un chef. Le *Malla* Umaru par exemple introduit cette deuxième analyse, sans récuser la première, en repartant du rituel magico-thérapeutique consistant à mettre en contact un nouveau-né avec un tas d'ordures :

« Le *laamiido* pouvait aussi dire à ses femmes d'aller accoucher sur le *jiddere*, parce que ça rend les enfants intelligents. Et quand on dit que « le grand chef doit être comme le grand tas d'ordures », ce n'est pas seulement une affaire de patience, c'est une couverture, en fait c'est qu'il doit aussi être fort comme le grand *jiddere*. Mais les gens ne connaissent pas ces choses-là, c'est caché. » (Garoua, novembre 2010, flfide).

Ce deuxième niveau de lecture, présenté comme plus « profond » d'un point de vue ésotérique, parce que dissimulé par la première exégèse de ce proverbe en termes simplement métaphoriques, mobilise ainsi l'affirmation de la continuité, voire même de la commune nature, entre le chef et son tas d'ordures, qui était déjà mise en avant dans le discours guiziga sur le rapport du *Bui* à son grand *kitikil*. Le fait que le chef islamo-peul y accumule les objets ayant été en contact avec son corps semble effectivement participer de cette logique. La pratique rapportée par plusieurs de mes interlocuteurs d'y introduire en outre différentes préparations magiques, *layaaji* ou « gri-gri », pourrait aussi aller dans ce sens, à condition de savoir si ces objets sont eux-mêmes issus du, ou mis en continuité avec le corps du chef, ce qui ne m'a pas été possible d'aborder lors de mes échanges sur ce thème. Toujours est-il qu'on semble se situer dans une logique proche de celle qui présidait à l'érection devant leurs propre concession, par les chefs des anciens grands royaumes tchadiques du Diamaré, de grands tas à partir de leurs déchets et de ceux de leurs sujets : contourner l'incapacité irréductible à se séparer des choses qui se détachent de soi, à les désincorporer, en créant à partir de celles-ci un nouvel objet surpuissant, dont on va se munir comme instrument

¹ Garoua, novembre 2009, fr, et Mohammadou, fulbe, environ cinquante ans, Garoua (novembre 2008, fr)

² Cf. exergue p.114

pour asseoir son pouvoir et sa domination. Il est certes plus difficile dans le contexte politique et religieux islamo-peul d'affirmer que le *laamiido* par exemple, réintérait dans sa synthèse corporelle le *jiddere* qu'il avait constitué à partir de ses propres déchets au sein de sa concession, pour mieux en incorporer la force. Le fait de le conserver au cœur même de sa maisonnée, dans l'espace le plus intime de celle-ci, de même que la comparaison systématique entre le chef et le tas d'ordures, que ce soit sous la forme de prénoms ou de proverbes, plaide néanmoins pour la recherche d'une connexion étroite entre le leader et le *jiddere*, comme un moyen de mieux dompter et s'accaparer les puissances qui résident en son sein, notamment les *ginnaaji*, génies, pour obtenir richesse et pouvoir.

En revanche, on assista dans le contexte citadin islamo-peul du XIXe siècle à un basculement net dans l'accès et la mise au service des puissances du *jiddere* pour toute la communauté. D'abord parce que désormais, à la différence de ce qui se faisait dans les grands royaumes du Diamaré, puis dans les chefferies rurales fulbe environnant Maroua, le grand tas d'ordures ne fut plus celui de la chefferie dans son ensemble, mais bien celui du seul chef qui le réalisait chez lui, avec les seuls déchets issus de sa concession. Le *jiddere* n'était donc plus une création collective, à l'échelle d'un village ou même d'un royaume, à laquelle a participé par ses déchets chacun de ses membres, représentant de ce fait son ancienneté, sa richesse et son honneur, *daraja*, et ceux de toutes les familles qui le composaient. Le tas d'ordures à Garoua et Maroua perdit aussi dans le courant du XIXe siècle sa valeur ostentatoire, quand bien même quelques *jammu jawle'en*, grands possédants, firent encore rassembler devant leurs concessions par leurs esclaves le fumier de leurs grands troupeaux de bovins. Il devint rapidement inconcevable pour les élites politiques et religieuses citadines islamo-peuls d'évacuer ainsi leurs déchets dans l'espace public, à la portée de toute personne qui en voudrait à leur suprématie. C'est pourquoi en choisissant de conserver désormais leurs déchets dans leurs concessions, au sein de latrines et d'une fosse, ils soustrayaient par là même à leurs sujets la possibilité de profiter des puissances y résidant, que ce soit pour (se) rendre justice, comme dans les royaumes tchadiques guiziga et zumaya, ou pour en faire un usage magico-thérapeutique, comme dans les chefferies peules de Ouro Jiddere, Jiddeo ou Zumaya Lamoorde. La dissimulation par les « grands » de leurs déchets au sein de leurs habitations en ville s'apparenta donc aussi à une confiscation des pouvoirs inhérents au *jiddere* par une poignée de citadins, au sommet de la hiérarchie religieuse et politique des lamidats de Maroua et Garoua.

Le corollaire de cette confiscation, comme le souligne lui-même le *Malla Umaru* à propos du double sens caché de l'association du chef au grand tas d'ordures, c'est que le *jiddere* et son instrumentalisation par les détenteurs de l'autorité devinrent à partir du XIXe dans les villes islamo-peules un secret du pouvoir. Les grands tas d'ordures sont d'abord dits secrets dans le sens où ils furent dissimulés au cœur des concessions des « grands », à l'abri des regards indiscrets. L'objectif de cette dissimulation était double pour le leader : d'une part soustraire ses déchets, tout ce qui émane de son corps de chef ou a été durablement en contact avec, aux individus malveillants qui chercheraient à l'attaquer par des manipulations sorcières sur ces sécrétions et ces objets qui portent encore son essence vitale, mais aussi sur son tas d'ordures lui-même, comme objet magique à part entière sur lequel est étayé son pouvoir ; d'autre part, réaliser justement dans la plus grande discrétion les différentes pratiques maraboutiques (enterrer des choses dans son tas d'ordures par exemple) nécessaires à l'instrumentalisation des forces émanant de ses déchets accumulés en *jiddere*.

Il ne faut cependant pas simplement voir dans cette obsession de la dissimulation de ses déchets le souci des chefs islamo-peuls de conserver aux yeux de leurs pairs et de leurs sujets leur réputation de musulmans rigoureux et méprisants des *labbi*, « fétiches, idoles païennes » et de grands Peuls plein de *semteenDe*, pudeur, et respectueux du *pulaaku*. Le secret paraît ici inhérent à la

puissance magique dégagée par le *jiddere* du chef, tout comme il l'est aux pratiques qui le mobilisaient pour obtenir plus de richesse et de pouvoir. Leur efficacité semblait tenir aussi au fait qu'elles soient réalisées dans le secret des concessions, à l'abri des regards, et seulement par ceux qui y étaient initiés, soit évidemment les « grands », mais aussi et surtout les spécialistes du magico-religieux qui les servaient, comme les *moodibbe* et les *mallum'en* les plus instruits dans cet art ésotérique. Le *jiddere*, et les procédés pour recourir à ses forces, ne représentaient plus alors seulement, pour reprendre la typologie proposée par E. Goffman (1973: 137), un « secret d'initié », où le savoir est un privilège partagé par quelques-uns, et un « secret invouable », parce que « incompatible avec l'image » que ceux qui le possèdent veulent donner d'eux-mêmes (en l'occurrence de Fulbe musulmans adeptes d'une propreté rigoureuse). Il représentait aussi un secret du pouvoir, qui se situait dans une sphère de connaissances magiques encore plus difficilement accessible pour le commun des mortels, et surtout objet d'enjeux dramatiques, donc à ce titre forcément difficile à aborder par ceux qui n'étaient ni savants en religion ou marabouts, ni membres du cénacle des « grands », élites politiques islamo-peules. C'est bien pour cette raison qu'il me fut difficile d'aller, dans mes échanges avec les chefs et les spécialistes religieux de Garoua, Maroua et quelques chefferies rurales environnantes, au-delà de la simple reconnaissance par ceux-ci de l'existence ancienne de ce secret du *jiddere*, sans pouvoir obtenir plus de détails sur les modalités de sa création et de son utilisation magique¹.

Redéfini comme *sirri*, secret magique du savoir occulte musulman des *moodibbe* et des *maalum'en*, le tas d'ordures intégra ainsi l'« épistémè² ésotérique » propre à la pensée et au discours des sociétés musulmanes d'Afrique de l'Ouest jusqu'à la moitié environ du XXe siècle (Brenner 2001). Celle-ci se caractérisait par un accès et une distribution du savoir fortement hiérarchisés, mais aussi par la distinction entre une catégorie de savoirs publics et une catégorie de connaissances qui demeuraient secrètes pour la majeure partie des individus. L'exemple le plus caractéristique en est la hiérarchie spirituelle inhérente à l'organisation des confréries sufi, qui influencèrent de fait les systèmes de pensées et de pratiques musulmans en Afrique de l'Ouest, mais aussi, nous l'avons vu, au nord du Cameroun dans le cadre de la province d'Adamawa rattachée à l'empire peule du Sokoto. Surtout, cet épistémè ésotérique marqua fortement les relations entre détention du savoir et du pouvoir dans les sociétés musulmanes ouest africaines, dans la mesure où « *possession of and access to secret or esoteric knowledge is therefore closely associated with one's religious persona and ultimately with one's social status and possible political influence* » (Brenner 2001 : 7). Dans ce cadre, l'exercice du pouvoir fut associé au contrôle du sacré et à la détention de pouvoirs secrets, de l'ordre de la magie thérapeutique musulmane, servant à protéger les dirigeants et leurs sujets de la mauvaise fortune (ibid : 25). Le tas d'ordures et les connaissances permettant son instrumentalisation font justement partie à ce titre de ce que R. M. Dilley qualifie de « *knowledge-power* », dans une tentative de traduction du terme peul *gandal* (2004 : 132), comme le souligne d'ailleurs lui-même le *moodibbo* Sadou de Ngassa, lorsqu'il avance que le *jiddere* « possède » un grand *anNdal*, variante nord-camerounaise du même terme :

¹ C'est ainsi aussi que je me fis rabrouer vertement par l'assistant qui m'accompagnait à Maroua, citoyen fulbe d'environ trente-cinq ans et fils de *javro*, versé dans l'ésotérisme musulman, lorsque je tentais de demander au *moodibbo* Sadou s'il pouvait me parler du *jiddere* comme secret du pouvoir (décembre 2009). Ce dernier reconnu néanmoins de lui-même par la suite, alors que nous avons réussi à gagner sa confiance, notamment en lui laissant entendre que nous en savions déjà beaucoup sur la question, que « tous les *moodibbe* connaissent ces choses, mais on n'en parle pas facilement, comme ça regarde les chefs » (nGassa, janvier 2010, flfile).

² Il s'agit ici de la notion définie par Foucault (1966, 1968) comme « a kind of implicit world view or structure of thought which orders relationships among discursive practices; because the episteme is implicit, its structures can be implied only from an examination of social praxis and discursive practice » (Brenner 2001 : 18)

« [The compound « knowledge-power »] suggests the ability to act, to bring about effects on the basis of knowledge, and this extends the sense of the translation to a culturally defined conception of human agency. A person possessing gandal can bring about effects, not necessarily through the physical strength (sembe) or force or energy (doole), nor necessarily through the power and authority of political office (laamu); instead they are brought about through the potency inherent in lore or gandal itself» (2004:133)

Dans ce cadre de pensée ésotérique, ce type de savoirs ou de pratiques est donc en soi pourvoyeur de pouvoir. Mais il n'est en même temps accessible qu'à ceux qui possèdent déjà une capacité d'action étendue, que ce soit par leur statut politique, leur richesse, ou leurs connaissances ésotériques. L'accès et la possession d'un secret tel que celui du tas d'ordures devint alors aussi bien un signe distinctif de supériorité, comme apanage exclusif des plus grands chefs et des clercs les plus savants, qu'un outil supérieurement puissant, renforçant par là encore le pouvoir de ceux qui se situaient déjà au sommet de la pyramide hiérarchique, et qui étaient les seuls par cette même position à pouvoir profiter de ce secret.

Le basculement du recours magique à l'ordure par le pouvoir dans le domaine du secret signe ainsi, à mon sens, la particularité de la conception du déchet, de ses accumulations, et des façons de le manipuler dans les Garoua et Maroua peules du XIX^e siècle. La saleté, la souillure et les déchets y furent mobilisés dans le discours des dominants pour mettre en lumière et renforcer la hiérarchisation forte des citadins dans ces centres de pouvoir, et notamment la supériorité religieuse, culturelle et politique des élites peules et musulmanes sur les autres populations urbaines, à commencer par les non-musulmans serviles. Il est néanmoins frappant de constater à quel point cette mobilisation de l'ordure comme argument de hiérarchisation s'opéra selon deux mouvements paradoxaux. Dans les discours contemporains tenus par les citadins islamo-peuls et les membres des chefferies rurales interrogés, la pureté d'une origine peule, la rigueur de l'adhésion à l'Islam, le statut d'homme libre, ou encore le rang élevé d'une famille, se signalaient, en cet âge d'or de l'administration fulbe de Garoua et Maroua, par la capacité à entretenir une propreté stricte de soi et de ses espaces de vie, notamment lorsqu'ils étaient accessibles aux étrangers. La dissimulation ostentatoire des déchets corporels et domestiques revenait alors à une mise en scène, adressée notamment aux personnes extérieures à la sphère familiale, qu'elles soient de même rang ou d'un rang inférieur, de la maîtrise de soi et des espaces sur lesquels on exerçait une autorité. La manipulation des substances déchues considérées comme salissantes et/ou polluantes se retrouva dans ce même mouvement marquée du sceau de l'infamie et de l'infériorité, ce pourquoi elles furent confiées aux personnes occupant les échelons les plus bas du système de la stratification sociale : les femmes, voire les enfants, mais aussi pour les plus « grandes » familles islamo-peules, les esclaves, qu'on considérait dans une logique circulaire comme étant moins à même de contrôler leurs propres ordures dans leurs espaces de vie, du fait même de leur condition de serviles, non-peuls et non musulmans. A l'échelle de l'ensemble de la communauté politique, dans la plaine du Diamaré, les notables et les chefs fulbe fondateurs des lamidats prirent aussi soin de mettre en avant une série de gestes (récitations de prière, construction de mosquées) visant à se démarquer nettement et à condamner l'usage de grands tas d'ordures par les anciens royaumes tchadiques « païens ». Selon ce premier niveau des discours actuels rapportant les pratiques de gestion de l'ordure durant un certain âge d'or des lamidats peuls de l'Adamawa, mes interlocuteurs islamo-peuls ont donc recours au déchet comme un marqueur négatif d'infériorité, permettant en miroir la démonstration, par sa propreté et le contrôle serré de ses excréments corporels, matières et objets déchus, de la supériorité de sa propre communauté, peule, islamisée et citadine de longue date.

Mais parallèlement, et c'est bien là que se situe le paradoxe, d'autres éléments des discours de mes interlocuteurs islamo-peuls citadins, notamment lorsque ceux-ci s'inscrivent dans un registre ésotérique et magique musulman, révèlent une pareille opération de hiérarchisation des individus, non plus par leur capacité à rompre avec les déchets, mais bien au contraire à s'en saisir pour maîtriser les forces qui en émanaient lorsqu'ils étaient accumulés de longue date en grande quantité. Ceci était déjà valable dans une certaine mesure pour les chefferies rurales fulbe des environs de Maroua, où les grands tas d'ordures des anciens chefs tchadiques furent vraisemblablement récupérés par les conquérants peuls comme emblèmes d'ancienneté et de richesse, soit de *daraja*, prestige, qui concernaient néanmoins encore l'ensemble de la communauté. Mais cette logique aboutit véritablement dans les centres de pouvoir urbains tels que Maroua et Garoua, où les plus « grands » des citadins à la fois protégèrent leurs déchets à toute récupération à des fins sorcières malveillantes et se soumirent au code de conduite peul imposant pudeur et retenue, en les conservant dans des fosses dans un coin reculé de leur concession. Ces « grands », *laamiibe* et notables, n'en profitèrent pas moins pour s'accaparer ainsi les puissances émanant et résidant dans leur *jiddere*, autrefois (dans les royaumes tchadiques et les chefferies rurales) accessibles à tous et profitables à l'ensemble de la communauté, mais désormais inscrites dans les secrets du pouvoir, réservés aux seules personnes qui le détenaient et aux savants en sciences occultes qui les servaient. Sous cet angle, l'incapacité à rompre avec ses déchets, présentée dans les discours des citadins islamo-peuls interrogés comme un signe de manque de pudeur et d'impiété, soit d'infériorité, mais aussi perçue comme une mise en danger de soi, fut retournée à l'avantage de celui qui les avait émis et accumulés en tas au cœur de sa concession, et qui avait su, en y adjoignant les bons éléments, en faire un point de rencontre et le socle d'une alliance avec les puissances, telles que les *jinn*, qui aiment s'y abriter.

On pourrait en conclure qu'en se situant résolument dans le registre de l'occulte musulman, accessible seulement à une frange privilégiée de la population citadine du XIXe siècle, le caractère secret du tas d'ordures des « grands » put de ce fait ne pas participer d'une posture de supériorité affichée de façon ostentatoire, comme dans le cas de la propreté de soi et du logis mises en avant parallèlement par les élites islamo-peules. Et pourtant, ce secret du pouvoir semble aussi procéder de la démonstration, perpétuellement recherchée par les grandes familles citadines fulbe et musulmanes, d'une supériorité, donc d'une légitimité à se situer au sommet de la hiérarchie sociale et politique des lamidats. Comme le remarquent en effet M. Houseman (1993) et A. Zempleni (1996) à propos des secrets initiatiques des Beti du sud Cameroun pour le premier, et des Senoufo de Côte d'Ivoire pour le second, il existe des secrets « dissimulés » et des secrets « exhibés » (1993 : 213, 1996 : 36). Si on ne peut aller jusqu'à qualifier le tas d'ordures des chefs islamo-peuls et les pratiques qui l'entourent de secret véritablement « exhibé », il est néanmoins certains que la grande majorité des citadins d'un certain âge avec lesquels j'ai pu échanger, qu'ils soient Fulbe, *Kambari'en* ou « *kiridi* », hommes ou femmes, « destinataires » de ce secret, puisqu'ils ne sont pas spécialistes de l'ésotérisme musulman ni notables ou chefs peuls, sont néanmoins tous à divers degrés informés d'un rapport particulier entretenu dans le passé par les « grands », à commencer par les *laamiibe*, avec leur tas d'ordures caché dans leur concession. Et ce peut-être parce que le fait d'exhiber certains secrets, ou certains éléments d'un secret « feuilleté », permet de « faire paravent » à d'autres secrets, ou à certains éléments d'un secret, qui doivent eux rester dissimulés (Zempleni 1996 : 36). En l'occurrence, que les chefs, les *moodiibe* et les *mallum'en*, « détenteurs » du *sirri*, secret magique du tas d'ordures, aient laissé entendre à ses « destinataires », soit tous les citadins qui n'étaient ni assez savants en sciences occultes ni assez puissants pour s'adjoindre des spécialistes de ces savoirs, qu'ils faisaient bien des choses avec leurs accumulations de déchets pour obtenir pouvoir et

richesse, leur permettait justement de ne pas dire précisément ce qu'ils faisaient avec. Signaux, indices et métonymies, tels que notre fameux proverbe, « le grand chef doit être comme le grand tas d'ordures » ou encore énoncés cryptiques du type « le tas d'ordures ne parle pas, ne voit pas et ne comprend pas, mais ce qui est dedans parle, voit et entend », sont ainsi autant de « sécrétions » de ce secret, définies par A. Zemleni comme « l'ensemble des processus plus ou moins involontaires ou organisés par lesquels les détenteurs ou les dépositaires exhibent des fragments du secret devant ses destinataires sans pour autant le révéler ni le communiquer » (1996 : 24). La fonction de ces « sécrétions » est, toujours selon ce même auteur, « d'entretenir la tension du secret », soit finalement de le perpétuer, et par là d'en faire une « chose commune et un ciment d'un type particulier de lien social, fort et ambivalent, qui se nourrit de la tension constamment entretenue entre un dedans et un dehors » (ibid : 25). Dans le cas du secret du *jiddere*, les « sécrétions » orchestrées par ses détenteurs auraient visé tout à la fois à protéger le cœur de ce secret et à réaffirmer à nouveau ostensiblement la position supérieure, dans le système politique et religieux peul extrêmement hiérarchisé, des détenteurs de ce secret, élites citadines musulmanes et libres, vis-à-vis de ses destinataires, gens du commun et serviles non peuls et non musulmans, qui n'y auraient eux jamais accès, et ne pourraient donc jamais profiter de ses bienfaits. Les esclaves non peuls, au bas de l'échelle sociale, économique et politique des lamidats de Garoua et Maroua, se retrouvèrent ainsi à la fois ouvertement exclus d'un secret dont ils avaient eu vent, et obligés d'endosser le caractère dégradant de la manipulation en public des ordures des grands et de l'entretien de leurs espaces de vie, sans parler bien sûr de la pénibilité réelle de cette tâche.

Durant le XIXe siècle, à partir de l'instauration de l'hégémonie peule et musulmane sur le nord du Cameroun, les centres de pouvoir urbains tels que Garoua et Maroua virent donc se développer cette gouvernamentalité par le déchet déjà en germe dans les royaumes tchadiques, entendue au sens foucauldien d'un ensemble « de relations stratégiques entre des individus ou des groupes, relations qui ont pour objet la conduite de l'autre ou des autres » (1980). Dans le cas des cités peules de Garoua et Maroua, cette gouvernamentalité sembla prendre notamment appui sur les représentations du déchet et ses modes de gestion pour légitimer et perpétuer une hiérarchisation rigide des différentes catégories de populations urbaines, mais aussi la domination et l'exploitation d'une large partie de la population citadine par les grandes familles islamo-peules monopolisant le pouvoir et le savoir religieux. Cette gouvernamentalité peut néanmoins être considérée comme paradoxale, dans la mesure où elle s'opéra parallèlement selon deux modes *a priori* antagonistes de mobilisation de l'ordure : dans la sphère publique et dans les discours « officiels » par la rupture avec et la neutralisation par les individus membres de l'élite citadine des déchets issus de leurs corps et de leurs concessions, et dans la sphère intime et à un deuxième niveau de discours, dans le registre ésotérique, par l'instrumentalisation des déchets, et de leur continuité avec les corps de leurs émetteurs, par des voies magiques à des fins d'acquisition de richesse et de pouvoir. En suivant les propositions théoriques de J. P. Warnier (2009a : 31-32), on peut considérer que cette gouvernamentalité se déploya plus précisément ici dans des « techniques du corps » (Mauss 1936) en rapport avec et « étayées » sur les déchets corporels et domestiques : propreté rigoureuse de soi, de sa concession et de ses abords, dépôt des déchets devant puis dissimulation au cœur de celle-ci, destruction des sécrétions corporelles, inhumation de *layaaji* au sein de son tas d'ordures caché dans un coin reculé de l'habitation, etc. Ces « technologies de gouvernement » (Fassin et Memmi 2004 : 24) agissant sur les corps et médiatisées par les déchets, constituent bien un type de « gouvernamentalité » spécifique, définie par le caractère « multicentrique, diffus, intime, tant du pouvoir lui-même que des objets sur lesquels il s'exerce »

(ibid : 21). Elles sont en effet autant des conduites imposées d'en haut par les autorités peules, dont l'action se limitait cependant encore à la surveillance et à la répression dans l'espace public, que des « techniques de soi sur soi et sur les autres », motivées par la honte, *seemtenDe*, inhérente au code de conduite fulbe, et la peur de la souillure, dans le cadre musulman, mais aussi par la crainte de la sorcellerie, qui visaient à manifester le contrôle de soi et de son espace de vie¹, mais aussi, par diverses « sécrétions », la possession de savoirs secrets permettant de profiter des puissances de l'ordure. Tout ceci dans l'optique de signifier son appartenance à la catégorie supérieure du système : masculine, peule, musulmane, libre, urbaine, instruite en religion et engagée dans la direction de la cité. Une échelle de stratification sociale se dessine ainsi à partir de ce rapport paradoxal aux déchets : ceux qui étaient au sommet, les élites politiques islamo-peules, cumulaient à la fois la capacité à dissimuler, de façon ostentatoire, leurs déchets et celle, par la connaissance de « secrets ésotériques », à maîtriser les « forces » qui s'en dégageaient pour mieux asseoir leur position de pouvoir ; ceux qui étaient en bas, soit les serviles non peuls et non musulmans, se voyaient dénier ces deux capacités contradictoires, parce qu'ils étaient vus comme intrinsèquement sales et de ce fait astreints aux tâches les plus polluantes, parce qu'ils ne disposaient pas d'espace domestique en propre pour réaliser « leur » tas d'ordures, et enfin parce qu'ils étaient ignorants des manipulations maraboutiques permettant d'en domestiquer les « forces » ; entre ces deux pôles oscillaient enfin les autres catégories de population citadines, comme les esclaves du *laamiido*, d'un statut plus élevé que les islamisés plus ou moins anciens non peuls libres ou affranchis, ou les citadins fulbe d'extraction plus humble et/ou installés plus récemment en ville.

De là, cette gouvernementalité paradoxale par le déchet produit chez les citadins des lamidats nord-camerounais du XIXe siècle de Maroua et Garoua des subjectivités différentes, selon leur catégorie d'appartenance et leur position dans le système islamo-peul extrêmement hiérarchisé (Bayart 2004 : 222, Warnier 2009c : 418)². Même si tous partageaient peu ou prou la même culture matérielle, et produisaient le même type de déchets, quoique encore avec des différences notables de nature et de volume selon le degré de richesse, ceux-ci ne les manipulaient pas de la même façon (voire pas du tout) selon qu'ils étaient *laamiibe*, notables de la chefferie, clercs, femmes de « grande » famille fulbe ou de milieu modeste, commerçants ou artisans *kambari'en* (Kanuri, Hausa ou Showa), affranchis fulbésés et islamisés, esclaves domestiques ou de *rumnde*, campement agricole, autochtones ou issus de lointaines *razzias*. Plus particulièrement, les « grands », à commencer par le souverain peul, étaient, à l'image du roi-pot Mankon décrit par J. P. Warnier (2009b) comme dans les anciens royaumes tchadiques de la plaine du Diamaré, plus fortement astreints à ces « techniques de soi » qui prenaient pour objets les déchets tombés de leur corps et issus de leur palais. Celles-ci visaient manifestement, par la dissimulation systématique de ces substances et objets déchus dans le secret de l'habitation, à contrecarrer le danger que représente leur continuité irréductible avec le corps du chef, pour en faire au contraire un instrument d'enrichissement et de pouvoir. Les déchets, qui représentaient le talon d'Achille du chef et de son pouvoir, devenaient

¹ On remarquera que l'injonction posée par le code de conduite peul, et renforcée par l'éthique musulmane de la pureté, à dissimuler les déchets de son corps et de ses activités quotidiennes, comme autant de manifestations de ses besoins physiologiques primaires, correspond strictement à la théorisation de M. Foucault, notamment à travers son histoire de la sexualité, de la question morale, du « souci de soi », du « savoir comment se gouverner, comment se prendre soi-même pour objet de ses propres actions dans son rapport à autrui et à ses propres pulsions » (Warnier 1999a : 141).

² J. P. Warnier remarque à ce propos qu'en général, des individus avec des activités différentes, même s'ils partagent la même culture matérielle, ne sont pas « en prise » de la même façon, par leurs conduites motrices, sur leur univers concret : ils sont ainsi « subjectivés » de manière différente les uns des autres selon leurs conduites motrices, ce qui est renforcé encore par les différences de traditions familiales, de religion, d'opinion politique, les « fantaisies de l'inconscient », etc. (1999b : 13).

ainsi lorsqu'ils étaient accumulés au cœur de son palais et travaillés en un grand *jiddere*, enrichi des amulettes nécessaires, un dispositif pour maintenir sa domination. En revanche, à la différence de l'incorporation étroite du grand tas d'ordures de la chefferie, pivot du royaume, par les chefs guiziga Bui Marva et zumaya dans la plaine du Diamaré, cette gouvernamentalité par l'ordure développée à Garoua et Maroua sous administration peule ne servait plus l'intérêt de l'ensemble des membres de la société, mais bien leur domination par les élites islamo-peules. Elle participait au contraire, dans son inégalité, de la reproduction globale de ce système politique rigidement hiérarchisé.

Finalement, cette période d'administration peule des cités de Garoua et Maroua vit aussi, à travers les évolutions de cette gouvernamentalité paradoxale de l'ordure, se poser les bases d'une forme de « biopolitique » (Foucault 1979), au sens large, dont les rapports aux déchets sont révélateurs. Ils signaient bien en effet l'introduction du biologique dans le politique, soit de la gestion de la vie dans les techniques politiques et de gouvernement des corps (Fassin 2004a : 176), dans la mesure où les déchets étaient perçus dans une continuité irréductible avec les individus qui les ont émis, vus dans le cadre musulman comme porteurs d'une souillure préjudiciable à la pratique religieuse, mais aussi à la santé et au capital de chance, et enfin conçus comme dégageant et attirant des puissances qui pouvaient jouer d'une influence bénéfique ou dramatiquement néfaste sur les vies humaines. Qui détenait le pouvoir détenait alors aussi non seulement la capacité de dissimuler ses émissions corporelles et domestiques pour protéger les autres de la souillure qu'elles véhiculent, se protéger de leur récupération malveillante à des fins de sorcellerie, mais aussi de domestiquer les forces qu'elles abritent lorsqu'elles sont accumulées en *jiddere* pour obtenir richesse matérielle et puissance. Cette « biopolitique » mettait ainsi « en tension la vie nue et la vie sociale » (Fassin 2004a : 179), puisque la prise en main de « la vie nue » par l'imposition, par les élites citadines islamo-peules, de certains modes de gestion des déchets qui touchaient véritablement à la vie de tous les citoyens, à la fois justifia et pérennisa en leur faveur l'ordre social hiérarchisé et leur position à son sommet.

La prise en main des deux villes par les forces coloniales allemandes puis françaises dans la première moitié du XXe siècle ne remit pas radicalement en cause cette gouvernamentalité paradoxale par l'ordure, de même que l'ordre social et politique en place qui resta encore durant cette période à l'avantage des élites citadines islamo-peules et du pouvoir fulbe. En revanche, on assista avec la densification progressive du bâti urbain et l'introduction par les autorités coloniales d'une vision hygiéniste pasteurienne et biomédicale de l'ordure, à l'apparition de nouveaux modes individuels et collectifs de manipulation des déchets, qui offraient les prémices d'une remise en cause de la stratification sociale des lamidats peuls, fondée en partie sur une manipulation paradoxale des déchets

Méthodologie corpus 3

Ce troisième corpus de données, concernant les modes de gestion individuels et institutionnels des déchets durant la colonisation européenne et la première moitié du XXe siècle, puis les deux décennies postindépendance, 1960 et 1970, a également été constitué auprès des citoyens, hommes et femmes, mais aussi des chefs « traditionnels » et élus et fonctionnaires municipaux des deux villes, dont les plus âgés ont connu la fin de la colonisation, et dont une grande part a vécu la période d'avènement des « villes-lumière » après l'indépendance. La majorité d'entre eux se sont néanmoins montrés spontanément beaucoup plus prolixes sur cette seconde période que sur l'administration coloniale des deux villes, ce qu'on ne saurait simplement attribuer à la plus grande proximité dans le temps de la période postindépendance.

Le tournant progressif introduit dans la gouvernamentalité par les déchets sous l'administration coloniale puis camerounaise « administrative » des deux villes a pu à nouveau être évoqué, spontanément ou selon mes sollicitations, dans des échanges répétés et de longue durée menés en français et en fulfulde, à Garoua du côté des ménagères, des chefs de famille et des chefs de quartier islamo-peuls avec l'aide d'Ahmadou Cherif, et dans les quartiers non peuls et non musulmans avec l'aide de Marcelline et de Ngossaya, jeunes étudiantes mafa résidant à Rumde Ajia du côté des ménagères, et avec Boubakary, père de famille guidar formé à l'enquête géographique auprès des chefs de famille et des chefs de quartier. A Maroua, ces mêmes échanges ont pu être conduits dans les quartiers historiques islamo-peuls de Kakatar et de Gada Mahol 6 avec l'aide de Dahirou Babbaoua et Boubakary Abdulaye, et dans les quartiers non peuls et non musulmans avec Maliki Wassili, cette fois en français, en fulfulde ou en guiziga Bui Marva.

La littérature existante sur l'administration coloniale des villes africaines a pu enfin servir à resituer ces données dans un cadre analytique plus large. Celle-ci s'est toutefois révélée limitée concernant spécifiquement les villes de Garoua et Maroua, qu'il s'agisse de travaux scientifiques ou des archives coloniales (qui n'ont pu au demeurant être consultées en détails)

L'AVENEMENT DES « VILLES LUMIERES » : AMORCE D'UNE GESTION MUNICIPALE DES DECHETS

« Chacun nettoyait sa case et la proximité de sa case, abandonnant le reste au lessivage du temps. Tous pensaient, ainsi qu'à la campagne, que la nature avalerait les déchets. Je dus leur répéter qu'aux abords de l'En-ville, la nature perdait de sa force et contemplant comme nous l'amassée des ordures. Or, nous avons bien d'autres soucis que cette question d'ordures (les vagues les ballotaient, la mangrove les figeait comme de sinistres épouvantails). J'aurais bien voulu organiser le coup-de-main pour régler tout cela, mais il y avait mille guerres à mener pour seulement exister. Alors, nous apprîmes, entre les mouches et les moustiques, les odeurs et les miasmes, à vivre aussi droit que possible ».

P. Chamoiseau, *Texaco*, 1992 : 351-352

Le nouveau régime, définissant les déchets et leurs modes individuels et institutionnels de gestion, qui émergea progressivement durant la période d'administration coloniale de Garoua et Maroua, et la première moitié du XXe siècle, paraît se situer dans la continuité de la période d'administration peule et musulmane des deux villes. Selon mes interlocuteurs, dans une logique d'administration indirecte, et parce qu'il s'agissait encore de centres urbains secondaires à l'échelle de la colonie, les administrateurs allemands puis français laissèrent en effet l'entretien des espaces publics aux autorités islamo-peules, désormais dites « traditionnelles ». Dans le cadre d'une analyse généalogique des rapports entre gestion des déchets et relations de pouvoir dans ce contexte, la période d'administration coloniale des deux villes ne semble pas constituer, du moins dans la mémoire des citadins interrogés, une rupture franche, contrairement à la façon dont ils évoquent l'installation des pouvoirs islamo-peuls dans la région et la fondation de Garoua et Maroua. La première moitié du XXe siècle a plutôt été retenue comme le moment d'un glissement progressif vers un nouveau registre pour penser et opérer l'administration des villes et leur assainissement, qui trouvera son épanouissement avec l'avènement des « villes-lumière » après l'indépendance du Cameroun, dans les décennies 1960 et 1970.

En effet, sous l'égide des théories urbanistiques développées en métropole et fortement imprégnées des découvertes de l'hygiénisme pasteurien biomédical de la fin du XIXe siècle (notamment le rôle des germes dans la propagation des maladies), les administrateurs coloniaux préconisèrent des modes de gestion des déchets bien différents d'avec ce qui se pratiquait jusqu'alors dans le contexte peul et musulman : il ne s'agit plus de dissimuler les déchets domestiques et corporels au sein des concessions, mais bien au contraire de les évacuer hors de celles-ci, à distance des corps et des espaces de vie. Toutefois, du fait de leur présence en très petit nombre et de leurs moyens limités dans ces villes secondaires, les agents coloniaux n'accompagnèrent pas ces recommandations des dispositifs techniques nécessaires à leur application (système de tout à l'égout et réseau d'adduction d'eau, service municipal de collecte des ordures ménagères). Jusqu'à la dernière décennie de la colonisation, dans les années cinquante, ils

se limitèrent ainsi à enjoindre les autorités traditionnelles à encadrer l'entretien des espaces collectifs et l'évacuation des déchets des citadins hors de leurs habitations. La période d'administration coloniale de Garoua et Maroua signa ainsi, paradoxalement, après une période d'occultation sous l'autorité islamo-peule, la réapparition des grands tas d'ordures dans l'espace public, notamment devant les concessions des chefs.

Il fallut attendre la veille de l'Indépendance du pays, en 1960, pour que l'administration coloniale s'engageât plus avant dans la prise en charge des déchets des citadins « indigènes » des deux villes. Les administrateurs coloniaux posèrent alors les bases d'un premier service municipal de collecte des déchets, limité toutefois aux centres historiques et administratifs, essentiellement islamo-peuls. A partir des années 60, avec l'entrée des jeunes nations africaines indépendantes dans l'ère de la « modernité », définie sur le modèle européen de gouvernance des villes, ce service de collecte fut développé à Maroua, mais aussi et surtout à Garoua, ville de naissance du premier président de la République camerounais, A. Ahidjo, qui entreprit d'en faire la vitrine de la modernité urbaine camerounaise, une véritable « ville-lumière » comme la baptisaient alors ses citadins. « Garoua la Belle » et sa rivale de l'Extrême-Nord Maroua, qui acquiert alors sa réputation de « plus belle ville du Cameroun », avaient cependant leurs zones d'ombre. A partir de la moitié du XXe siècle environ, celles-ci connurent en effet, en tant que centres urbains, économiques et administratif d'importance, une très forte progression démographique, due à l'accroissement naturel de leur population et à l'arrivée en nombre de migrants, une forte densification du bâti, non seulement dans l'espace urbain mais aussi au sein même des habitations, et enfin une diversification importante de leur population, jusqu'alors relativement homogène avec une dominante de familles peules et/ou musulmanes citadines de longue date et une importante composante servile non musulmane ou récemment islamisée d'origine locale. Dans ce contexte urbain cosmopolite, densément peuplé et bâti, les injonctions des administrateurs coloniaux et des autorités traditionnelles, puis des nouvelles autorités municipales dites « administratives », à la rupture d'avec ses déchets par leur mise à distance, et à l'entretien strict de la propreté des espaces collectifs et privés, s'avérèrent de plus en plus difficiles à suivre pour tous les citadins. Une hiérarchie se dessina et s'accusa aussi progressivement entre les quartiers de chaque ville, à travers des différences de plus en plus marquées dans l'intervention des autorités sur l'assainissement et la gestion des déchets dans les espaces publics, focalisée essentiellement sur les centres historiques et administratifs islamo-peuls. Vers la fin de la colonisation, l'embryon de dispositif de collecte mis en place dans les quartiers administratifs et résidentiels centraux desservait essentiellement les vieilles familles citadines musulmanes, dont les élites traditionnelles fulbe. Dans les quartiers plus populaires et/ou périphériques qui se développaient alors, anciens camps d'esclaves et/ou abritant une population cosmopolite plus récemment installée en ville et majoritairement non peule et non musulmane, les déchets que leurs habitants se devaient d'évacuer dans les espaces collectifs formèrent progressivement de grands dépotoirs, qui n'étaient jamais collectés par les services des nouvelles municipalités.

1. *Un investissement colonial limité et indirect*

A partir de 1850, les premiers explorateurs allemands H. Barth (1851), Vogel et Rohlf (1865-1867) puis Nachtigal (1869-1873), atteignirent le nord du Cameroun. L'expédition allemande de Von Uchtritz, relatée par le lieutenant S. Passarge (2010: [1895]), entra à Maroua en 1893, alors que le Cameroun était déjà sous protectorat allemand depuis le traité germano-douala signé le 12 juillet 1884. Celle-ci ouvrit la voie aux troupes coloniales allemandes, qui conquièrent la région après avoir vaincu à Garoua en 1901 l'armée de Yola (Bassoro et Eldridge 1977: 52) puis écrasé en 1902, sous le commandement du major H. von Dominik, les troupes peules lors de la bataille d'Ibba Sange aux portes de Maroua (Iyébi-Mandjek et Seignobos 2004 : 57). La domination allemande sur la région et plus largement sur le Cameroun fut pourtant de courte durée, puisqu'une coalition anglo-franco-belge y mis fin en 1916, à l'issue de la Première Guerre mondiale. Tandis qu'Anglais et Français se partageaient le pays à Douala, le Nord passa sous administration militaire française, et ce jusqu'en 1960, année de l'indépendance de l'ensemble du Cameroun.

Au premier abord, la conquête coloniale semble avoir introduit une modification profonde du découpage du territoire, de la structure politico-administrative, des moyens de subsistance et de productions et des modes de vie des populations camerounaises, et pour ce qui nous intéresse, des sujets des lamidats peuls et musulmans de Garoua et Maroua. De nouvelles entités territoriales furent créées (provinces et circonscriptions) dont les deux villes devinrent des centres politiques et administratifs d'importance. L'autorité des pouvoirs fulbe fut renforcée localement mais aussi redistribuée entre les différents lamidats de la région initialement rattachés à Yola, leur structure politique fut modifiée, et de nouvelles compétences leur furent accordées tandis que d'autres leur furent ôtées par les administrations coloniales allemandes puis françaises. Celles-ci modifièrent aussi le visage des deux villes et leur agencement urbanistique, et y introduisirent ou y favorisèrent le développement de nouvelles activités productives et de subsistance, par exemple les cultures de rente intensives telles que le coton, le maraîchage, ou encore le commerce par voie fluviale, initié à Garoua sur le fleuve Bénoué dès 1881 par la compagnie commerciale britannique de la Royal Niger (Lestringant 1964: 148). Le nouvel ordre colonial paraît enfin avoir influé largement sur les mœurs des populations rurales et surtout citadines nord-camerounaises, que ce soit dans le champ religieux en favorisant l'installation des missions d'évangélisation chrétiennes, de l'éducation en ouvrant des écoles en français pour les élites citadines, ou encore dans celui de la santé en fondant les premiers hôpitaux et dispensaires.

Et pourtant, lorsqu'on interroge aujourd'hui les citadins les plus âgés de Garoua et Maroua sur leurs souvenirs de la période d'administration coloniale des deux villes, la plupart se montrent particulièrement évasifs. De fait, les récits qu'ils peuvent offrir de cette époque diffèrent peu de ce qu'ils rapportent de la période antérieure où les pouvoirs peuls et musulmans régnaient en maîtres sur les deux lamidats. Tout au plus la présence des *Nassara*, les Blancs, distingués éventuellement entre *Jaaman*, Allemands, et *Faransi*, Français, y est-elle mentionnée comme simple marqueur temporel, permettant de situer dans la trame du passé certains événements qui se seraient déroulés avant ou après leur « arrivée ». Rares sont aussi les citadins plus âgés, ayant vécu sous l'administration coloniale française, qui gardent un souvenir précis des administrateurs ou de certains des agents coloniaux ayant dirigé les deux villes, et des réalisations qu'ils auraient pu y mener et qui auraient pu impacter profondément la vie des populations au quotidien.

Les sources écrites sont d'une aide limitée pour éclairer ces zones d'ombre des mémoires citadines concernant la période coloniale. Hormis quelques ouvrages généralistes sur le Nord et l'Extrême Nord du Cameroun (Boutrais 1984, Seignobos et Iyébi-Mandjek 2004), les travaux de compilation par M. Eldridge de la « tradition orale » des lamidats fulbe du Diamaré (1976) et de Garoua (Bassoro et Eldridge 1977), ou encore les mémoires de quelques explorateurs et administrateurs coloniaux dans la région (Passarge 2010 [1895], Lembezat 2009 [1961], Lestringant 1964), les témoignages du mode d'administration par les colons allemands puis français des villes de cette région alors reculée du Cameroun sont rares. Ceci est d'autant plus vrai concernant les modes privés et collectifs de gestion des déchets et d'entretien des espaces urbains domestiques et publics, dont il n'est jamais fait mention, que ce soit dans ces différentes sources, ou dans les archives coloniales de l'époque, à l'exception de ces quelques articles promulgués vraisemblablement par le Chef de Région de Maroua en 1926 (trouvés par C. Seignobos à la sous-préfecture de Maroua, mai 2012) :

« Articles 1 et 2 : les corvées de voirie sont confiées aux prisonniers accompagnés d'un milicien et d'un agent de police indigène pour relever les ordures sur les artères à la jonction de chaque ruelle. Tout doit être versé dans les cimetières de Sangué Djabé sur la rive droite du Mayo et celui de Djoudandou sur la rive gauche du Mayo. Les poubelles y seront incinérées. Article 7 : Obligation de balayer les cours et d'aérer les cases. Article 8 : Les vêtements doivent être lavés avec une eau portée à ébullition si parasites. Article 11 : Lutte contre la poussière sur les marchés. La viande ne peut plus être présentée sur des nattes. Article 12 : Tous les articles d'alimentation destinés à la consommation directe ne devront être offerts à la vente que protégés des poussières dans des récipients munis de couvercles. Le chef de subdivision et le médecin devront procéder à des inspections régulières. »

Le silence des citadins de Garoua et Maroua concernant la gestion de leur ville par l'administration coloniale jusqu'en 1960 peut être le fruit d'un oubli volontaire, même s'il n'est pas ouvertement verbalisé, un refus d'inscrire dans leur vision du passé la rupture provoqué par l'épisode colonial, de lui donner de l'importance, et par là de reconnaître par exemple la mise sous tutelle des systèmes de pouvoir locaux, comme les lamidats peuls, par les colonisateurs « blancs » (Heintz et Rivoal 2014: 391). Mais il est aussi très certainement le fruit de différents phénomènes propres plus largement à la gestion urbaine coloniale des villes africaines, à commencer ici par le faible investissement des colons dans l'évolution urbanistique et la gestion municipale de ces villes secondaires et excentrées de la colonie camerounaise, et en dépit du caractère coercitif de ces quelques articles concernant l'assainissement public et privé.

La pacification de la région au détriment du développement urbain

D'abord, les colons allemands puis français, qu'ils soient agents de l'administration, entrepreneurs ou missionnaires, furent très peu nombreux à s'installer dans les deux villes, qui ne constituaient à l'échelle de la colonie camerounaise que des centres politiques secondaires reculés, et ne proposaient de par leur enclavement que peu de débouchés commerciaux.

Présence coloniale à Garoua

En dépit d'une population bien moins importante que sa rivale Maroua (5000 habitants selon Passarge, 1895), Garoua fut choisie par les colons allemands comme chef-lieu de la grande province d'Adamaoua (dans laquelle Maroua est aussi incluse), puis confirmée par l'administration coloniale française en 1916 comme chef-lieu de la nouvelle grande « circonscription Garoua-Mora » (Seignobos 2004 : 57). Garoua garda ensuite la prééminence en termes administratifs et économiques dans tout le Septentrion, comme en témoigne son érection en 1952, au statut de siège de la vaste « Délégation du Haut-Commissariat pour la République du Cameroun Nord », incluant désormais toutes les circonscriptions du nord, dont celle de l'Adamaoua et de Maroua, de la falaise de Ngaoundéré jusqu'aux rives du lac Tchad. Néanmoins, malgré le rôle politique et économique majeur attribué à Garoua par la colonisation allemande puis française, celle-ci accueillit une population européenne très limitée, quoique riche en entrepreneurs, du fait d'une part de sa position privilégiée sur le fleuve Bénoué, comme point d'échanges et de redistribution de multiples produits marchands dans la région et donc comme relais au nord des grandes compagnies nationales européennes, et d'autre part grâce au développement à la fin de la période coloniale de quelques industries, à commencer par l'égrenage et la transformation des produits du coton (Marguerat 1984: 462, 474).

Lorsque les premiers explorateurs allemands atteignirent Garoua à la fin du XIXe siècle, ceux-ci la décrivirent comme un port et un gros bourg de commerçants haoussa (Seignobos 2004 : 152, citant Passarge 1895)¹. D'après les récits recueillis auprès des notables du lamidat de Garoua, les « Blancs » s'installèrent alors sur le plateau surplombant la ville au nord, qui devint par la suite le quartier de résidence colonial dénommé « Plateau ». Ils créèrent par ailleurs un quartier militaire pour leurs soldats, ainsi qu'un quartier administratif, tous deux entourés d'une muraille et d'un fossé, formant ainsi « une sorte de forteresse semblable à l'Ongola de Yaoundé ». Cette zone recouvrait alors presque l'ensemble de l'actuel quartier administratif, au cœur de la ville (Bassoro et Eldridge 1977 : 122). Elle se situait dans le centre historique islamo-peul, à Kollere, non loin du palais du *laamidô*. Les Allemands firent aussi ériger de grands hangars de paille pour protéger le grand marché de la ville, qui avait été déplacé à la fin du XIXe siècle de la limite des quartiers Kollere et Haoussare, en face de Katarko, à l'actuel emplacement du siège du RDPC, également au cœur de la ville.

Quant à Maroua, lorsque les colonisateurs allemands victorieux y pénétrèrent, celle-ci ne s'étendait malgré son importante population que sur 2,5 km. La densité du bâti y restait faible : « les sarés enclos de hauts murs disposent encore de corrals, de jardins, voire de mares »². Les nouveaux maîtres de la région installèrent rapidement leur résidence sur la colline Mojobomoré au cœur de

Présence coloniale à Maroua

Les Allemands n'envoyèrent d'abord à Maroua qu'un petit détachement militaire, se contentant de la diriger depuis leur place forte de Garoua (Seignobos 2004 : 152). Après leur départ, en 1916, suite à leur défaite face aux troupes françaises, le nouveau poste français de Maroua accueillit seulement quatre fonctionnaires expatriés : un capitaine chef de circonscription, un sous-lieutenant, un sergent secrétaire de la circonscription, et un sergent fourrier (qui fait office d'agent postal, spécial, etc) (ibid). Une seule maison de commerce tenue par un Syrien fut installée en ville, pour l'exportation des peaux. En 1945, Maroua ne comptait encore que deux boutiques tenues par des Occidentaux. A la veille de l'Indépendance, en 1958, la ville s'était enrichie de vingt et une entreprises tenues par des Européens, mais aussi d'une entreprise de travaux publics et de quelques commerces indépendants. Mais la population expatriée s'y limitait à environ deux cents personnes, dont cent soixante-seize français (45 agents de l'administration, 9 gendarmes, 29 employés des entreprises privées, et 31 missionnaires), pour une population totale d'environ 30 000 citoyens (ibid : 154). La présence européenne paraît donc ridicule en regard de l'importance de la population de cette cité, dont le poids démographique est pourtant comparable à celui de capitales d'autres colonies africaines, telles que celle de la Haute Volta, Ouagadougou en 1920 (Fourchard 2001: 262). Pour comparaison encore, la capitale de la colonie camerounaise, Yaoundé, ne comptait en 1926 que seulement 6000 citoyens environ, dont trois cent soixante-cinq Européens, pour arriver en 1957 à 60 000 citoyens, comprenant 3 750 Européens (Franqueville 1984: 12).

¹ Bien que selon le même S. Passarge, et à sa suite M. Bassoro et M. Eldridge (1977 : 285), si on prend en compte le quartier de Laindé où résidait alors le *laamidô*, la plupart du temps entouré de ses gens, ainsi que la population de ce qui deviendront des quartiers de la ville, et étaient déjà alors dépendants (comme le quartier Souwari ou les différents *ruumnde*, camps de travail), on approche alors les 20 000 habitants

² Ceci valant surtout pour les grandes concessions des élites islamo-peules, C. Seignobos remarquant par ailleurs que « la main d'œuvre servile s'entasse dans les *jamleeru* [cases-vestibules à l'entrée des concessions] ou quelques dépendances » (2004 : 151).

Maroua, qui représentait l'un des principaux lieux *kuli* de la chefferie guiziga Bui Marva, avant que les Fulbe ne les chassent de la ville. Ils opérèrent aussi les premiers déguerpissements pour bâtir un camp de gardes sur le quartier Ouro Ardo (actuel emplacement de l'Hôpital central), et sur une partie de Zokok, le quartier des *rimaybe*, affranchis, pour construire les bureaux de la préfecture qui devinrent ensuite ceux de la province, près de l'actuel pont rouge, où ils recevaient les doléances de la population, rendaient la justice et collectaient un impôt sur forme de bétail. Un petit marché fut aussi mis en place, qui fonctionna jusque dans les années 1930 (2004 : 151).

Les aménagements urbanistiques des administrateurs allemands se limitèrent ainsi à ces quelques réalisations d'ordre militaire dans le centre des deux villes, concernant qui plus est essentiellement leurs espaces de résidence et de représentation. A Garoua toutefois, si les Allemands n'opérèrent guère plus de transformations sur le paysage urbain existant, leur installation eut un réel impact sur le développement démographique et urbanistique de la ville. En la choisissant comme chef-lieu de la vaste province d'Adamaoua, l'administration allemande y organisa régulièrement des réunions auxquelles étaient convoqués tous les chefs des lamidats de la province, accompagnés d'une vaste suite. Chacun se fit ainsi construire en ville un vaste *saare* où descendre lors de ses visites à l'Administration, et où restait une partie de ses gens durant son absence, ce qui aboutit à la naissance de plusieurs nouveaux quartiers, nommés d'après le nom du lamidat fondateur, tels que Demsare (pour Demsa), Bibemire (pour Bibemi), Tcheboare (pour Tcheboa), Basseore (pour Basseo), Rayre (pour Ray Bouba), Magadalire (pour Magadali), ou encore Yelwa, (littéralement « mon endroit » en mboum, pour Ngaoundere). Ceux-ci ne constituaient néanmoins encore que des groupes de concessions séparés les uns des autres par des espaces vacants, des champs ou des mares et marécages¹. Selon les témoignages des citoyens âgés de Garoua, c'est aussi de cette époque que datent nombre de grandes concessions dans le centre historique de la ville, par exemple au quartier Kollere, réalisées encore en pisé, comme le relate Ahmadou S. à propos de sa propre concession, derrière le siège du parti au pouvoir :

« Donc ce que vous voyez ici chez moi [en dur], c'est fait par moi-même, même les clôtures. Tout ce que j'ai trouvé en arrivant [en 1964] c'était en *poto-poto* [pisé], j'ai trouvé que ce n'était pas durable, comme ça avait déjà fait plus de cinquante ans. Plus même ! Je suis même très touché, parce que vous devriez voir un site à côté, où on a construit une maison moderne, c'est même un site pour vous, vous devriez filmer [prendre en photo], c'est des affaires antiques, gothiques même je dirais ! Rien que le mur en terre fait une épaisseur de 80 cm ! En terre battue, mais on a cassé maintenant pour refaire. Maintenant les vieilles maisons comme ça vous ne pouvez trouver même ici à l'intérieur [dans le sous-quartier]. A Garoua maintenant ce n'est qu'à Kollere, c'est le plus vieux quartier. Il y a aussi le domicile de l'ancien président de la République, Ahidjo [...]. Normalement même ça devrait être communisé ! » (Kanuri, 55 ans, novembre 2008, fr).

Plusieurs citoyens soulignent toutefois qu'à cette époque, même le centre de Garoua aux alentours du palais du *laamiido* n'était pas encore densément bâti, et le tissu urbain naissant encore parsemé de champs de sorgho, de maïs, de cannes à sucre ou de manioc².

¹ Bassoro et Eldridge 1977 : 122, 137, 286, 292, et Umaru, Fulbe, environ 30 ans, Garoua (octobre 2009, fr)

² Ahmadou S., Kanuri (novembre 2008 et octobre 2009, fr), Alhadji B., Fulbe, 63 ans (novembre 2010, fr), Mallam, Fulbe, environ 75 ans (novembre 2009, flfde), Idrissou B., Guiziga, 95 ans (octobre 2009, flfde).

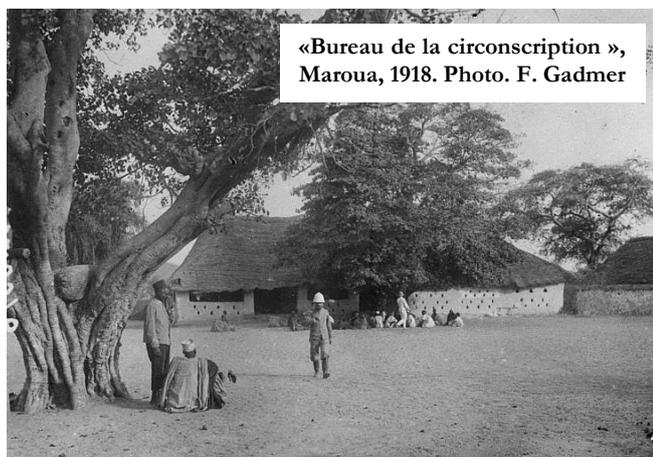


« Famille d'un riche Haoussa », Garoua, 1918. Photo F. Gadmer



« Une rue du village », Garoua, 1918. Photo F. Gadmer

Ce n'est que plus tard, sous l'administration française installée en 1916 au Nord après la défaite allemande, que les premiers grands aménagements urbains furent réalisés à Garoua et Maroua¹. Dans la première, on sait sans plus de détails (Bassoro et Eldridge 1977 : 122) que c'est sous le *laamiido* Hayatou (1921-1955) que « Garoua commença à devenir une ville moderne » : des immeubles y furent progressivement érigés dans le centre



«Bureau de la circonscription », Maroua, 1918. Photo. F. Gadmer

administratif et commercial (sans doute par les premières agences des compagnies de commerce européennes), les autorités coloniales y tracèrent de larges avenues selon le modèle récurrent du damier, et un port fut aménagé le long de la Bénoué pour les bateaux alimentant le commerce fluvial entre l'intérieur du pays et la côte atlantique, au Nigeria. A Maroua, les Français poursuivirent l'entreprise urbanistique des Allemands consistant, selon les citadins, à « piétiner Zokok », soit à développer toute l'infrastructure administrative coloniale sur la partie de la ville dévolue au *kaygamma* et à ses gens, tandis que celle du *laamiido* restait intouchée (Seignobos 2004 : 152). Dès 1917, les colons élargirent aussi, « dans un esprit plus stratégique que de préoccupation de voirie » (ibid), la voie partant du palais du *laamiido* jusqu'à l'entrée principale de la ville qui donnait sur le grand marché, qui devint ainsi « l'avenue Kakatare ». En 1920, la grande mosquée de la ville fut rebâtie en dur, tandis que le grand marché était redélimité et qu'étaient construits les bâtiments d'apparat et les magasins du *laamiido*. Le témoignage du chef de circonscription Gauthier en 1918, rapporté par C. Seignobos, révèle le double souci stratégique et hygiéniste qui présida dès leur installation aux sommaires installations réalisées par les Français à Maroua :

« Le poste de Maroua, construit en pisé a été complètement détruit en juillet et août, à la suite de l'inondation du mayo Kaliao [...] L'installation d'un nouveau poste de défense a été entreprise dès le 12 septembre au point choisi l'année dernière pour y organiser un poste de défense [...]. Installé sur un mamelon rocheux (Modjogomoré) bien battu par les vents, sur les bords du mayo Kaliao et en amont de la ville, il met le personnel dans d'excellentes conditions d'hygiène. [...] »

On ne manquera pas de noter le choix par les colons français d'une résidence en altitude, « bien battue par les vents », garantissant selon les conceptions aéristes d'alors une lutte efficace contre les miasmes du climat tropical et de la ville « indigène ». A l'instar de l'installation des Européens sur le « Plateau » qui surplombait Garoua, le choix de la colline Mojogomoré paraît d'autant plus évident, notamment en termes de mise en scène du pouvoir, quand on observe cette éminence rocheuse isolée, se détachant du relief par ailleurs parfaitement plat (à l'exception du massif la surplombant) de Maroua.

¹ A partir de 1925, les colonisateurs français s'attachent aussi à relier les grandes villes de Mora, Maroua et Garoua par une route, qui ne sera poursuivie vers le sud jusqu'à Ngaoundéré que vers 1940 (Marguerat 1984 : 461).



La colline Mojogomore, depuis le massif surplombant la ville, Maroua, janvier 2010. Photo E. Guitard

Parallèlement, les élites citadines de Maroua adoptèrent à cette époque un nouveau modèle architectural pour leurs concessions, venu des cités du Bornou via le pays hausa, et réalisé par des artisans hausa et kanuri installés en ville : les cases, dites *takkaande*, comportaient désormais des toitures de terre en terrasse plates ou légèrement bombées, soutenues par d'épais murs en pisé (Seignobos 2004 : 152), à l'instar de ce qui avait cours alors à Garoua. Cependant, malgré la diffusion de cette architecture résolument urbaine dans le contexte régional de l'époque, Maroua ne présentait pas encore pour les administrateurs français, à leur grand désespoir, ce qu'ils considéraient être les traits caractéristiques d'une ville : rues tracées selon un plan en damier, places, bâtiments « en dur », « allées d'arbres verts » (rapport de 1933, cité par Seignobos 2004 : 152). Ceux-ci manifestaient ainsi leur adhésion à une conception coloniale de la ville qui dévalorisait les cités africaines précoloniales, conçues comme archaïques et anarchiques, au profit du modèle urbain occidental colonial qui se voulait moderne, ordonné et fonctionnel. L'accent était aussi mis à cette époque d'entre-deux-guerres, sur la création d'espaces verts en lien avec l'obsession hygiéniste du moment, mais aussi avec un certain mythe de la « cité-jardin » coloniale africaine, limitée toutefois aux centres ou aux zones résidentielles des Européens (Coquery-Vidrovitch 1988b, Goerg 1996, Goerg et Huetz de Lempis 2003).

Ainsi à partir de 1935, les administrateurs civils français qui succédèrent aux militaires reprirent le développement du « traçage » en damier entrepris par leurs prédécesseurs sur la rive gauche du fleuve, du côté du centre historique, en multipliant les rues perpendiculaires à la grande avenue Kakataré passant devant le lamidat (Seignobos 2004 : 152). Allemands puis Français ne firent néanmoins que reprendre et élargir la trame des voies existantes, propres à l'architecture particulière de Maroua, et qu'avait déjà souligné l'explorateur Passarge lors de son expédition en 1893 : « A Maroua les routes s'élargissent jusqu'à devenir aussi larges que les nôtres, permettant à quatre, cinq et six porteurs de marcher de front ; et on était tenté de se retourner pour voir arriver des voitures, tellement ces routes étaient carrossables » (Passarge 2010 [1893] : 208). Cette description du schéma des rues parcourant Maroua contraste fortement avec celle qu'en fournit le même explorateur à propos de Garoua, où « les concessions, serrées les unes contre les autres, ne laissent que très peu de place pour les ruelles » (ibid : 104).

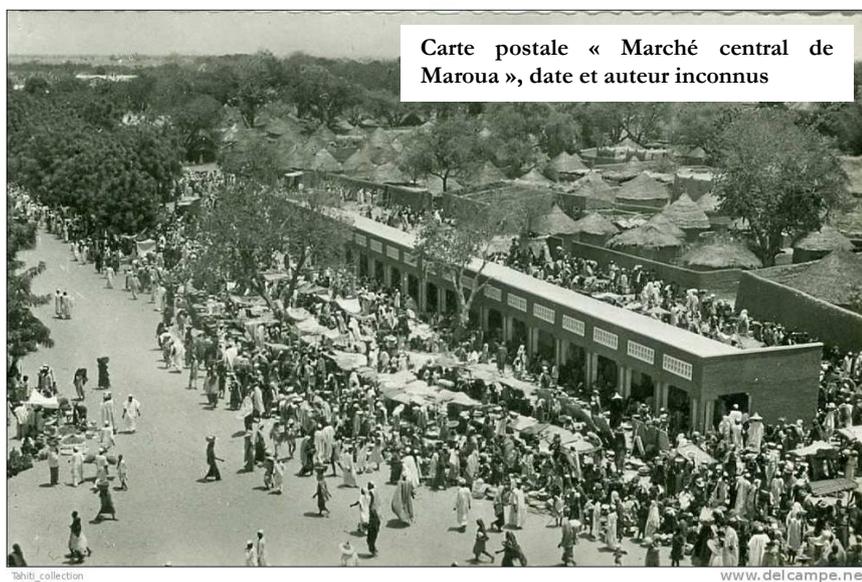
A partir de l'entre-deux-guerres, les aménagements des administrateurs français impactèrent plus largement le paysage urbain et le mode de résidence des citadins de Maroua. Dès 1936, l'administration opéra au déguerpissement de plus de la moitié du quartier de Zokok, dont les habitants furent déplacés de l'autre côté du *mayo*, à l'ouest, au lieu-dit Djarengol (Seignobos 2004 : 152). Il en fut de même du quartier Bapaldé en face de Zokok, sur la rive sud du fleuve, sur lequel

on construisit un campement pour les Européens, qui devint ensuite l'hôtel de la Porte Mayo, et le « Quartier des Evolués » (à l'emplacement de l'actuel camp SIC). Les anciens de la ville, tel que le notable à la tête de la cour du *laamiido*, le *Sarkin Faada*, âgé d'environ quatre-vingt-quinze ans, se souviennent particulièrement de cet épisode de déplacement des populations et notamment de l'un de ses principaux acteurs, un agent nommé Langer mais que la mémoire citadine a surtout retenu sous le surnom évocateur de *Nassara yiite*, « le Blanc du feu » :

« Il y avait aussi M. Langer, *Nassara yiite* [...] parce que s'il voulait dégager un quartier, il mettait le feu avec son allumette si on ne respectait pas le délai qu'il avait donné. Il a fait ça à Zulum par exemple, avec des gens qui ne voulaient pas partir, mais aussi pour faire les deux voies devant le lamidat. Au début ce n'était pas bien tracé comme ça, la rue devant le lamidat n'existait pas, puis le marché était trop serré, ou au niveau de Loppere, j'ai moi-même fait tracer les grands axes. Mais quand même un Blanc a écrit un livre quand il est venu avant l'arrivée des Blancs, il a trouvé que la ville était propre et bien tracée [vraisemblablement l'explorateur Passarge]. Donc c'est d'abord la chefferie qui a tracé » (Maroua, janvier 2011, flflde).

Après-guerre, la plupart des bâtiments propres à tout chef-lieu de région étaient érigés à Maroua, dans un centre toutefois restreint avec la colline Mojogomoré et la résidence du chef de région « pour acropole » (Seignobos 2004 : 152). Tandis qu'un deuxième pont sur le *maayo* Kaliao était réalisé à l'est, dans le quartier Funangué, le marché lui-même et les quartiers environnants dits

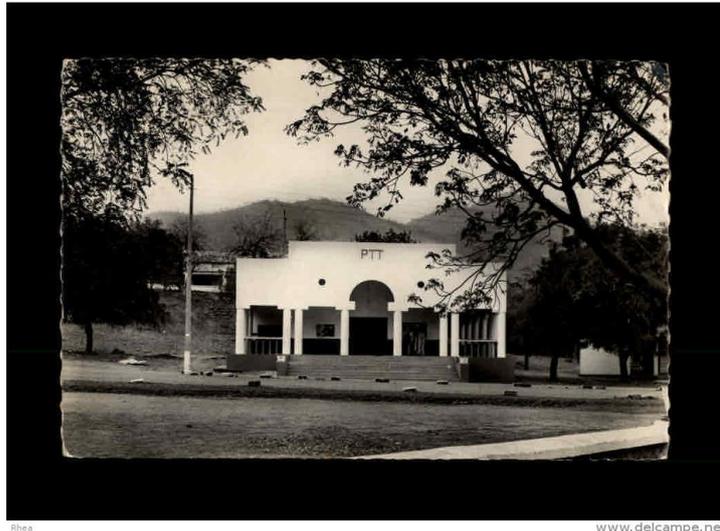
gada mabol, « hors de la muraille », furent largement remodelés. Un centre artisanal fut créé à l'extrémité ouest du marché, sur laquelle débouchait l'avenue Kakataré, tandis que l'extrémité est reçut de nombreuses boutiques, jusqu'à constituer le nouveau centre commercial de la ville (ibid)¹.



¹ A côté de ces bouleversements touchant essentiellement le centre historique, et notamment les quartiers sous l'autorité du *kaygamma*, la ville continue son lent déploiement vers le nord, sur les flancs des collines la surplombant, et vers le sud, sur la rive gauche du *maayo* Kaliao. Du fait du développement des activités commerciales de la ville, le quartier voisin Barmaré notamment se voit peuplé de porteurs et de portefaix, pour la plupart des Sara islamisés venus du Tchad, et deviendra ainsi l'un des premiers « quartiers à bière [de sorgho] » de la ville, avant que les bars n'y ouvrent en nombre après l'Indépendance (ibid). Ce sont également des porteurs et leurs familles, gbya cette fois, qui élisent domicile à cette même époque à Domayo, rejoints ensuite par le personnel de maison des Européens, mais aussi des Mundang ou encore des Masa, soit des populations rassemblées sous l'appellation péjorative de « *kirdi* » par les Fulbe et leurs alliés musulmans kanuri et hausa. Dès l'entre-deux guerre, la composition de la population citadine de Maroua se voit ainsi progressivement bouleversée par l'installation aux périphéries de la ville de *haabe*, « païens », venus à la fois des monts Mandara et des plaines du Diamaré. Des Mofu venus de la chefferie de Duvangar obtiennent ainsi le droit du *laamiido* de mettre en culture les flancs du massif qui domine Maroua, notamment de la colline Makabay (Seignobos 2004 : 154). Vers 1945, suite à diverses famines qui frappent durement les monts Mandara, ils sont rejoints par des familles guiziga. A la même époque, des migrants tupuri et wina venus des plaines pour travailler dans les champs des

Carte postale « Poste de Maroua »,
date et auteur inconnus

Malgré ces quelques réalisations, du fait de la présence modeste des expatriés à Garoua et Maroua durant toute la colonisation, ceux-ci n'imprimèrent donc que modérément leur marque sur la morphologie ancienne des deux villes. La situation de celles-ci diffère en ce sens de nombre de grandes colonies de peuplement



africaines, où la visibilité des colonisateurs dépassait largement leur poids démographique, et passait par le remodelage de l'espace urbain, comme véritable mise en scène de leur domination et « vitrine de la puissance métropolitaine », voire de la « supériorité de la civilisation occidentale » (Goerg et Huetz de Lemps 2003 : 212, 233)¹. Les maîtres mots de cette vaste entreprise d'intervention sur les villes, qu'elles aient été créées *ex-nihilo* ou presque par les colonisateurs, ou qu'il s'agisse de centres urbains anciens « choisis » par ces derniers, étaient l'hygiène, la circulation et l'esthétique, et ses outils principaux le zonage et la réorganisation du plan urbanistique en damier, qui induisit le « déguerpissement » et la destruction de certains quartiers « autochtones » pour « désengorger, étendre et aérer » (ibid : 290). On sait aussi, grâce aux travaux des historiens sur l'administration coloniale de certaines grandes cités africaines (Coquery-Vidrovitch 1988a, 1988b, 1993a, Chanson-Jabeur, Coquery-Vidrovitch et Goerg 2004, Coquery-Vidrovitch 1993b, Goerg 1997, 2003, Goerg et Huetz de Lemps 2003, Goerg 2006, Fourchard 2001, 2003, 2004, 2006, 2011, Coquery-Vidrovitch et Goerg 1996), que l'hygiène et l'assainissement du milieu urbain devinrent vite une préoccupation majeure des autorités coloniales françaises, surtout à partir des années 1930 qui virent grossir les flux de paysans ruraux migrants vers les villes pour y chercher du travail et de meilleures conditions de vie (Coquery-Vidrovitch 1988b : 9). Néanmoins, ces grands projets théoriques et idéologiques définis depuis la métropole, qui voyaient les villes des colonies comme de vastes laboratoires « sociaux et esthétiques » (ibid : 241), ne furent bien souvent mis en œuvre que dans les capitales coloniales. En outre, l'aspect souvent abstrait et déconnecté des contingences locales de ces principes urbanistiques, directement calqués sur un « modèle urbain européen » (Coquery-Vidrovitch et Goerg 1996), les rendait difficilement applicables à l'échelle de toute la ville. C'est pourquoi les réalisations urbanistiques qui en découlèrent concernèrent seulement les quartiers jugés stratégiques ou symboliques par le pouvoir colonial, à commencer par ceux où résidaient ses agents (Goerg et Huetz de Lemps 2003 : 301).

Fulbe s'installent pour leur part à Domayo. Ces derniers, comme les montagnards, paraissent ainsi choisir des sites de résidence rappelant le paysage de leurs villages d'origine.

¹ Malgré l'empreinte que laissèrent les colons européens dans l'urbanisme et les modes de vie citadins africains, mais aussi dans l'imaginaire collectif (en Afrique comme en Europe) de la ville pensée d'abord comme une création coloniale, quand bien même un tissu urbain africain préexistait déjà à la colonisation (Goerg 2006), leur présence en ville fut relativement modeste, et ce même dans les capitales et les colonies de peuplement les plus réputées : on comptait par exemple à Nairobi en 1933 seulement 10% d'Européens (qui représentaient néanmoins la moitié des colons présents alors au Kenya) dans la population totale de la ville (ibid : 1092), de même qu'à Dakar, pourtant capitale de l'AOF, en 1951 (Goerg et Huetz de Lemps 2003 : 211).

Même si les chefs-lieux secondaires de Garoua et Maroua ne connurent pas ces grands bouleversements, réservés aux capitales des colonies, les quelques aménagements qu'y opérèrent leurs administrateurs européens étaient cependant présidés par la même idéologie urbanistique définie en métropole et appliquée dans les grandes colonies de peuplement de Douala (Soullillou 1993) et Yaoundé (Franqueville 1984)¹. Sous l'égide de la fluidité, de la circulation et de l'esthétique, mais aussi et surtout de la salubrité publique, ils visaient à ordonner et relâcher la trame du tissu urbain déjà dense pour privilégier la circulation de l'air et la lutte contre le feu (Dulucq 1996 : 220). Les quelques agents coloniaux et entrepreneurs, rejoints ensuite par leur famille, entreprirent aussi de maintenir une distance sanitaire entre eux et les populations citadines locales, en s'installant à l'écart et sur les hauteurs des deux villes (quartiers du Plateau et du port à Garoua, de Djarengol et Dougoy à Maroua). Enfin, les monuments-attributs du pouvoir colonial furent également érigés en centre-ville, près des structures de pouvoir « traditionnelles » qu'étaient la mosquée et le palais du *laamiido* : résidence du chef de région, bureaux de l'administration, prison, hôpital, garage administratif, poste, centrale électrique, cathédrale, et bien sûr le Cercle. On a donc affaire à une juxtaposition, caractéristique des installations coloniales dans les villes africaines préexistantes (Goerg et Huetz de Lemps 2003 : 282) de ces sociétés européennes en miniature, de leur conception de la vie et de l'espace citadins, de leurs modes de résidence et des symboles architecturaux de leur domination, sur le paysage urbain ancien de Garoua et Maroua. Ceci se situe aussi dans la continuité des pratiques de marquage ostentatoire du territoire par les conquérants successifs dans la région : après avoir érigé une mosquée sur le grand tas d'ordures du chef guiziga Bui Marva, le pouvoir peul et musulman vit celle-ci et le palais du *laamiido* encadrés par les bâtiments de l'administration coloniale.

Il en est de même au niveau de la gestion municipale des deux villes qui, dans la logique centralisatrice et assimilationniste française (Goerg et Huetz de Lemps 2003 : 250), fut d'abord placée directement sous l'autorité coloniale, dont les modalités d'action étaient définies depuis le sud et la lointaine Yaoundé. Pourtant, dès leur installation dans la vallée de la Bénoué et la plaine du Diamaré, le premier souci des Européens ne fut pas d'en organiser et développer les centres urbains, mais bien plutôt de pacifier la région. Cette entreprise légitima ainsi l'imposition au nord du Cameroun d'un régime de commandement militaire jusqu'au début des années 1930 (Iyébi-Mandjek et Seignobos 2004 : 57), qui opéra selon un mode d'administration indirecte, du fait d'un manque de personnel administratif sur le terrain et de la reconnaissance de grands royaumes structurés, comme les sultanats (le Wandala par exemple au nord de Maroua, avec pour capitale Mora) et lamidats musulmans (comme ceux de Mindif, Bogo, Bibémi, Tchéboa, ou bien sûr Garoua et Maroua) (Boutrais 1984 : 283, Burnham 1991, Bah et Taguem Fah 1993, Taguem Fah 2003)².

Face aux efforts de pacification à mener en zone rurale « *kirdi* », les villes et leur aménagement ne semblaient pas représenter une priorité pour les colonisateurs. Les premiers

¹ Pour une analyse détaillée des impacts des théories hygiénistes coloniales sur l'urbanisme de Yaoundé et Douala, voir Nzogue (2013), <http://etudescoloniales.canalblog.com/archives/2013/04/13/26915937.html>, consulté le 19 février 2014

² Séduits par leur mode d'organisation politique extrêmement centralisé et hiérarchisé, les Allemands choisirent de s'appuyer sur ces pouvoirs locaux et de renforcer encore leur domination pour régler ce qui fut rapidement identifié comme le « problème *kirdi* », soit l'existence et l'insoumission d'autres groupes « indigènes », dits « païens », et demeurés jusqu'alors indépendants des chefferies musulmanes, comme par exemple dans la vallée du Diamaré les Guiziga Bui Marva et les Mofu, qui furent dès lors placés *ipso facto* sous l'autorité du lamidat de Maroua (Iyébi-Mandjek et Seignobos 2004: 57). Emprunté au fulfulde et issu de l'arabe *qird*, « singe », le terme *kirdi*, employé de façon péjorative par les populations musulmanes du bassin du lac Tchad à l'endroit des « païens », fut repris et popularisé à l'époque coloniale par les autorités françaises pour désigner les populations locales non-musulmanes, certaines de leurs spécificités (le « cheval kirdi », le « bétail kirdi », etc.), mais aussi les nombreuses exactions qui leur étaient attribuées (« *razzias* en pays kirdi », « incidents kirdis ») (Seignobos et Tourneux 2002 : 154-156).

aménagements urbanistiques qui y furent réalisés étaient largement déterminés par le caractère militaire de l'installation coloniale allemande puis française, surtout à Maroua qui se limitait d'abord à un simple poste avant de rejoindre sa voisine Garoua au rang de chef-lieu de circonscription. En outre, comme cela se pratiquait plus largement à l'échelle de la colonie et de ses autres centres urbains, les efforts concernant l'assainissement et l'entretien de la salubrité des espaces privés et publics furent essentiellement limités aux habitations et aux quartiers de résidence des expatriés, voire dans un second temps aux quartiers administratifs et commerciaux aménagés dans le centre des deux villes.

Evacuation des déchets, remblaiement, désinsectisation et embryon de collecte

Le silence des citadins de Garoua et Maroua lorsqu'on les interroge sur les réalisations de l'administration coloniale dans leurs villes, rompu seulement par quelques remarques lapidaires, le rappelle assez : « les Blancs s'occupaient de leurs têtes seulement » (Maria, Hausa, environ 80 ans, [novembre 2010, flfide]) et « ils opéraient surtout dans les quartiers des colons et des fonctionnaires, dans le centre-ville » (Adamou I., directeur des services techniques de la CU de Maroua, Fulbe [février 2011, fr]). Néanmoins l'administration coloniale prit rapidement quelques mesures dans le domaine de l'assainissement et de la gestion des déchets des deux villes, non seulement dans les quartiers administratifs et commerciaux centraux et résidentiels « européens », plus en périphérie, mais aussi de façon indirecte auprès des citadins « indigènes ». L'ombre de l'administration coloniale se dessine aussi derrière les *laamiibe* et leurs notables. Celle-ci les enjoignit manifestement à créer certaines charges de notables spécifiques, préposés à l'« hygiène » des espaces urbains, renforça leurs moyens de répressions (via le recours à la gendarmerie par exemple), ou encore imposa certaines mesures, comme l'évacuation des déchets des citadins hors de leurs concessions et leur dépôt sur les berges des fleuves, dans les mares ou devant les chefferies.

L'obsession hygiéniste des administrateurs coloniaux les conduisit en outre à entreprendre eux-mêmes quelques actions d'assainissement dans les deux villes. Ainsi à Maroua, l'administrateur Cournarie (1935-1940) interdit l'inhumation des défunts dans les concessions, excepté pour le *laamiido* et les grands notables comme le *kaygamma* et le *galdiima* (Seignobos 2004 : 152), de la même façon que lui et ses successeurs tolérèrent que les chefs suprêmes islamo-peuls conservent leurs déchets au sein de leur palais. En revanche, alors que Cournarie créa plusieurs cimetières en périphérie de la ville – à Dougoy, Doursungo et Guidamatou Domayo¹, aucune décharge ne fut officiellement ouverte à Maroua. On enjoignit seulement aux citadins, via les autorités « traditionnelles », à évacuer leurs déchets domestiques, toujours essentiellement constitués de résidus organiques mêlés de sable, sur les berges du fleuve² et dans les multiples mares artificielles du centre historique.

A côté des injonctions à évacuer les corps des défunts et les déchets hors des concessions, l'une des autres mesures directes prises par l'administration en matière d'assainissement fut le

¹ La fermeture des cimetières centraux et le renvoi de ceux-ci vers les périphéries des villes, de même que l'encadrement strict des pratiques funéraires « autochtones », constituent de fait des mesures classiques de l'administration coloniale des villes outre-mer, révélatrices du « primat de l'hygiénisme » dans les politiques d'aménagement urbain de l'époque. Selon O. Goerg et X. Huetz de Lemps, elles sont aussi « un très bon exemple des nombreux conflits qui naissent de l'incompatibilité entre, d'une part, les politiques hygiénistes européennes et, d'autre part, les croyances et les pratiques locales » (Goerg et Huetz de Lemps 2003a : 232).

² Cf. articles n°1 et 2 mentionnés p.265

comblement des points d'eaux stagnantes. Il s'agissait alors d'une intervention fréquente, d'autant qu'elle était à peu de frais, des autorités coloniales dans les villes africaines (à Conakry et de Freetown (à Conakry et Freetown, Goerg 1997: 331-338, à Ouagadougou et Bobo-Dioulasso Fourchard 2001 : 262-265). Elle répondait en effet à l'angoisse des administrateurs, des urbanistes et des médecins coloniaux d'abord vis-à-vis des miasmes qu'on pensait issus de la stagnation des eaux et véhiculés par les vapeurs et les odeurs putrides qu'elles dégagent, surtout en milieu tropical (Goerg 1997 : 32-34), puis au début du XXe siècle vis-à-vis des germes et des nuisibles qui les diffusent, à commencer par les moustiques qui prolifèrent dans les eaux stagnantes (Goerg 1997 : 122-128, 164-168). Les pratiques de remblayage des creux, essentiellement au sein des concessions, et de dépôt dans les points d'eau, comme les fleuves, étaient déjà néanmoins des pratiques courantes pour les citadins des deux villes. L'administration coloniale entérina donc officiellement le remblayage et « l'assainissement » par les déchets, méthode pour le moins paradoxale d'un point de vue sanitaire, mais leur donna aussi une nouvelle ampleur par le recours à de nombreux manœuvres pour les effectuer à grande échelle. Ce fut surtout le cas à Maroua, dont le centre était « piqueté » non seulement de grands points d'eau, *lugge* (pl. de *luggere*)¹, mais aussi de mares artificielles, *wasande*, « qui servaient autant de carrières d'argile pour les potières, pour construire les murs, que d'abreuvoirs » (Seignobos 2004 : 152). L'administrateur Cournarie encore s'employa durant son mandat à en combler un certain nombre, comme Luggere Zokok, au pied de la colline Mojogomoré, vraisemblablement en partie avec les déchets domestiques des citadins.

A Garoua, les citadins se souviennent aussi qu'à la veille de l'Indépendance, un fonctionnaire français fut chargé d'effectuer des tournées de désinsectisation dans le centre-ville². Cette mesure s'inscrivait encore dans la lutte sans merci menée par les administrateurs coloniaux contre le moustique, vecteur de la malaria et du paludisme (Goerg 1997 : 122). Certains se souviennent également de ce fonctionnaire comme du premier à avoir fait disposer quelques bacs à ordures en ville, organisant ainsi un embryon de collecte municipale des déchets. Les quelques bennes devaient néanmoins être alors très peu nombreuses et disposées essentiellement dans le quartier résidentiel européen, au Plateau, et dans le centre commercial et administratif de la ville. Ahmadou S. évoque ainsi le bac qui fut disposé à côté de sa concession, à l'emplacement du grand dépotoir s'étant développé à la fin des années 50 :

« Dans les années 60-61-62, un français, M. Genet, était alors nommé responsable de voirie [responsable de l'hygiène] dans la ville. Là, qu'est-ce qu'il a fait, il a amené un bac. Les gens respectaient, ils jetaient dans le bac. Et même les gens inhabités [sans domicile] qui venaient déféquer là [dans le dépotoir], ils ne venaient plus. Ils allaient en brousse. Il y avait l'ordre ! » (novembre 2008, fr).

Cependant, hormis ce témoignage précis, il me fut impossible de savoir où furent positionnées les premières bennes à ordures dans la ville, ni quelle était leur fréquence de collecte, et enfin en quels points de la ville était ensuite évacué leur contenu. A Maroua plus encore, les citadins ne semblent avoir gardé aucun souvenir d'un quelconque service de collecte avant le milieu des années 1960, donc après l'Indépendance.

Evacuation des déchets hors des concessions, remblaiement, désinsectisation et enfin embryon de collecte : ce sont en définitive les réalisations en matière sanitaire des autorités coloniales dans leurs chefs-lieux du Nord dont les citadins gardent aujourd'hui la mémoire. Pas de

¹ Qui avaient été identifiés par ses anciens résidents guiziga comme des lieux *kuli*

² Ahmadou S., environ 60 ans, ancien agent du service d'hygiène de la ville (novembre 2008, fr), Idrissou B., marabout guiziga, environ 90 ans (octobre 2009, flfide)

système d'égouts, à l'instar de beaucoup de capitales coloniales africaines, faute de moyens et de réelle motivation de l'administration, en dépit des recommandations des médecins hygiénistes d'alors (Goerg 1997 : 31, 347, Fouchard 2001 : 268.). Et un système d'adduction d'eau très limité, vraisemblablement d'abord sous l'administration allemande par quelques puits dans le centre ancien, comme à Garoua le « puits de la brousse » où les Blancs du Plateau venaient s'approvisionner, mais aussi le *laamiido* en personne (Alhaji B., novembre 2010, fr), puis à la charnière entre la fin de la période coloniale et l'Indépendance, par un embryon de réseau de bornes fontaine, comme celles posées dans la venelle jouxtant la concession d'Ahmadou S. à Garoua, à côté justement du grand dépotoir créé là depuis les années 1950¹.

Toutefois, suivant la logique d'administration indirecte développée par les colonisateurs allemands, puis reprise par leurs successeurs français, permettant de contrôler la région avec un faible effectif de colons, l'essentiel des mesures de salubrité publique et d'entretien des espaces urbains furent confiées aux autorités peules et musulmanes, que ce soit avec une supervision coloniale plus serrée dans les points considérés comme névralgiques (les zones de résidence européennes, les centres administratifs et commerciaux), ou à leurs seules charge et appréciation dans le reste, « indigène », des deux villes. Ceci ne manqua pas d'étayer encore leur domination sur les deux villes et leurs populations, en voie d'expansion et de diversification.

L'administration indirecte et le renforcement des pouvoirs islamo-peuls

La confirmation des chefs fulbe par les colonisateurs comme seuls maîtres légitimes des villes de l'Adamaoua ne se fit pas néanmoins sans bouleverser les rapports de force locaux entre les différentes chefferies musulmanes, jusqu'alors à la fois localement en concurrence et satellites de Yola dans le cadre de la grande province d'Adamawa de l'empire de Sokoto. Ce fut par exemple le cas de la primauté accordée par les Allemands à Garoua. En la choisissant pour chef-lieu de la nouvelle grande province coloniale d'Adamaoua, les Allemands lui conférèrent une importance régionale dont cette petite chefferie fulbe ne jouissait pas jusqu'alors. En la libérant de son inféodation à Yola, désormais incluse dans la colonie britannique du Nigeria, les administrateurs allemands permirent aussi à celui qu'ils coiffèrent du turban de la chefferie en 1901, Bouba Dewa, de porter désormais le titre de *Laamiido*, apanage exclusif jusqu'alors des souverains des provinces

¹ L'arrivée de cette eau distribuée par tuyau suscita des débats d'ordre religieux chez les théologiens, *moddibbe*, de la ville, quant à son degré de pureté : « Pour l'eau de la SNEC [Société Nationale des Eaux du Cameroun, gestionnaire de l'adduction en eau à partir de l'Indépendance], les *modibbe* se sont interrogés sur le produit qui est dedans, pour savoir si c'est bon pour la religion et la santé. Finalement ils ont dit qu'elle était *labdam*, propre [potable], et *seniidam*, pure [permettant les ablutions]. C'était un problème d'il y a cent ans, ce sont les *moddibbe* les plus forts qui ont transmis le message que c'était bon » (*Moodibbo* Boubakary [novembre 2008, flfide]). Le système d'approvisionnement en eau, avec le caractère mystérieux de son fonctionnement pour certains citoyens parmi les plus âgés, a pu aussi servir de support à certaines rumeurs sorcellaires, comme celle que rapporte le *mallum* Umaru, résident à Katarko, dans le centre historique de Garoua : « Au moment de la conférence nationale vers 70-75, Ahidjo a même fait écrire par plein d'élèves [coraniques] avec l'encre pour ensuite verser dans le château d'eau de Garoua, comme ça tout le monde a fermé sa bouche [lorsqu'il a été réélu], même pas un souffle n'est sorti. Biya a refait ça vers 83-85 [lors de sa prise de pouvoir] » (janvier 2011, flfide). On notera ici l'association, classique dans le discours sorcellaire comme paradigme de la modernité, et notamment comme tentative explicative de ses bouleversements politiques (Geschier 2000), entre une pratique ancienne et fréquente de la magie-sorcellerie dans l'Islam africain, à savoir les *binndi*, écrits coraniques tracés à l'encre sur une tablette de bois et rincés à l'eau, et un dispositif technique « moderne » de distribution d'eau, qui permet le « maraboutage » de la population à grande échelle.

de l'Adamawa et du Fombina, quand ceux de Garoua devaient se contenter des titres de *Moodibbo*, *Arfo* ou *Jawro* (Bassoro et Eldridge 1980 : 44). Cette modeste chefferie se retrouva ainsi érigée au même niveau que les lamidats les plus puissants d'alors, tels que Rey Bouba, Bibemi, ou plus au nord Maroua. Suite à la rébellion d'un lettré musulman du nom de Goni Waday vers 1907, les Allemands entreprirent aussi de rattacher un certain nombre de petites chefferies autrefois dépendantes de Yola au nouveau lamidat de Garoua, ce qui contribua encore à asseoir sa domination sur le nord. D'un petit bourg de commerçants et d'artisans kanuri et hausa, Garoua fut donc propulsé en quelques années au rang d'unité administrative de référence pour un très vaste territoire. La ville fut confirmée dans cette posture en 1916 par les nouveaux colonisateurs français (Iyébi-Mandjek 2004 : 60)¹. Autant de manœuvres des colonisateurs pour asseoir solidement leur position au nord et se concilier les pouvoirs islamo-peules dans l'administration de cette vaste région, sans pour autant risquer un renversement par certaines chefferies peules et musulmanes déjà puissantes, qui auraient profité de leur appui notamment en termes militaires.

C'est sans doute aussi pourquoi à Maroua, les colonisateurs européens bouleversèrent l'ordre politique bicéphale en place, en favorisant le seul pouvoir du *laamiido* sur la ville au détriment du *kaygamma* (premier notable)². Les Allemands calquèrent la nouvelle administration de la ville sur un certain stéréotype du lamidat où le chef détenait tous les pouvoirs, en offrant le turban dès 1901 à Abduuramaani Suudi, qui régna en despote sur Maroua en multipliant les exécutions et en poursuivant la traite, en dépit de son interdiction officielle. Celui-ci profita de sa position pour annihiler toute opposition, notamment celle du *kaygamma* et de ses gens peuplant le quartier de Zokok qui, on l'a vu, fut aussi l'un des premiers à subir les déguerpissements les plus massifs pour recevoir les nouvelles infrastructures coloniales. Ainsi dès le début du XXe siècle et la période d'administration coloniale de la ville, « c'en était fait de l'esprit de liberté de la Maroua précoloniale, Maroua étant maintenant à l'image de Binder, Mindif, Bibémi... avec à sa tête un lamido despote, appuyé par une administration coloniale, au personnel peu nombreux, qui trouvait commode de s'en remettre à lui » (Seignobos 2004 : 152)³.

Au-delà des jeux de pouvoir locaux ou régionaux, l'instrumentalisation par l'administration coloniale des chefferies islamo-peules impacta aussi l'organisation et la titulature de ces dernières, notamment par la juxtaposition à l'ordre « traditionnel » existant d'un nouveau cadre spatial et juridictionnel « administratif ». Un statut des « chefs indigènes » fut promulgué pour toute la colonie camerounaise en 1933, puis complété en 1977, faisant de ceux-ci des agents « auxiliaires » de l'administration, au lieu de les éradiquer radicalement comme au Mali, au Burkina-Faso ou au Bénin (Mback 2000, Perrot et Fauvelle-Aymard 2003)⁴. Cette nouvelle règle administrative conduisit

¹ Ce serait également les *Nassara*, français cette fois, qui auraient mis ensuite le *laamiido* Hayatou (1921-1955), simple commerçant, à la tête de la chefferie (Idrissou B. [octobre 2009, flfde], Alhadji B. [novembre 2010, fr]. Voir aussi Taguem-Fah (2003 : 273)

² A moins que ce soit comme l'avance C. Seignobos simplement le fruit « de la méconnaissance profonde de l'histoire de Maroua » par les autorités coloniales (2004 : 152).

³ L'administration confirma aussi le *laamiido* dans ses pleins pouvoirs, et donc dans ses exactions, en instaurant le régime « d'indigénat », jours de travail obligatoires en théorie pour tous les sujets « indigènes » du lamidat et de la colonie française jusqu'en 1945, mais dont les chefs de Maroua surent user à bon escient pour mater leurs opposants les plus frondeurs (Seignobos et Tourneux 2002 : 141-142, Seignobos et Iyébi-Mandjek 2004 : 57, 152, 168). Une fois encore à Maroua, le *laamiido* fit payer le prix fort de ces corvées imposées par l'administration coloniale aux citoyens des quartiers du *kaygamma*, n'hésitant pas par exemple à y prélever cents manœuvres quand le commandant en demandait seulement une vingtaine, et à les faire travailler aussi dans ses propres champs (Seignobos et Iyébi-Mandjek 2004 : 152).

⁴ Le règlement colonial distingue et hiérarchise les chefs supérieurs des chefs de groupement et des chefs de village, et leur associe à chacun un territoire et une échelle de commandement spécifique : les chefferies supérieures, lamidats ou

rapidement à la prolifération des chefs, et par là à une forme de banalisation de ce statut (Iyébi-Mandjek 2004 : 57). C'est ainsi qu'en ville, selon l'importance historique et politique d'un quartier, celui-ci put être désormais dirigé par un chef de « 3eme degré », soit par un *lawan*, parfois seul, comme les quartiers historiques de *Kollere* et *Fulbere* à Garoua, parfois secondé par un ou plusieurs *jawro*, comme dans le vaste quartier de Rumde Ajja également à Garoua, soit par un simple *jawro*, notamment lorsque, sur injonction de l'administration ou par vente des charges par certains chefs, certains quartiers furent subdivisés en plus petites unités, comme par exemple Gada Mahol à Maroua¹. Selon leur nouveau statut administratif promulgué en 1933, les chefs étaient chargés de « transmettre à la population les directives des autorités administratives et d'en assurer l'exécution », de « concourir, sous la direction des autorités administratives compétentes, au maintien de l'ordre public et au développement économique, social et culturel de leurs unités de commandement », et enfin de « recouvrer les impôts et taxes de l'Etat et des autres collectivités publiques, dans les conditions fixées par la réglementation » (cité par Iyébi-Mandjek et Seignobos 2004 : 57).

Enfin, la titulature même des lamidats, la *faada*, la cour, connut des modifications sous l'impulsion de l'administration coloniale. Certains titres furent minorés et finirent par disparaître, tandis que d'autres prirent de l'importance, virent leurs charges évoluer, ou furent tout simplement créées par les autorités coloniales. A Maroua, la mainmise des autorités coloniales sur l'organisation du lamidat et la nomination de ses membres, depuis ses notables jusqu'au *laamiido* lui-même, marginalisa les charges héréditaires, à commencer par celle de *kaygamma* (Seignobos 2004 : 152). Le *magaaji*² en revanche, notable d'origine servile, se vit attribuer la supervision de la plupart des tâches d'administration et d'aménagement de la ville : la réalisation des travaux dans toute la ville, le traçage des routes, la gestion des transports, le courrier, la propreté, l'arrestation des malfrats, etc. (*jawro* de Gada Mahol 6, Fulbe, 79 ans [décembre 2009, flfde]). L'administration coloniale lui confia aussi l'entretien de la voirie et la réquisition des manœuvres pour les corvées, et surtout l'utilisa comme intermédiaire avec le *laamiido*, lui permettant ainsi de prendre une grande importance en se développant une clientèle et en obtenant des fiefs (Seignobos 2004 : 152). A Garoua, ce fut en revanche le *kaygamma* qui prit une certaine importance sous l'administration coloniale de la ville, notamment en étant chargé de recruter de la main d'œuvre pour décharger les bateaux dans le port sur la Bénoué (Bassoro et Eldridge 1980 : 64). Le *sarkin faada*, chef de la cour du *laamiido*, fut quant à lui chargé de l'entretien de la voirie (ibid : 66). Mais celui qui joua le rôle le plus important à

sultanats, rassemblées sous l'appellation de « chefferies de 1^{er} degré », les groupements ou cantons qualifiés de « chefferies de 2nd degré », et enfin les villages ou quartiers relégués au rang de « chefferies de 3eme degré ». Ainsi au nord, les lamidats furent subdivisés en *lawanats* de taille relativement homogène, dirigés par un *lawan* (Iyébi-Mandjek 2004 : 57), parfois eux-mêmes encore subdivisés en groupements plus restreints dirigés par un *jawro*. Le classement à un échelon supérieur ou inférieur de ces différentes unités emboîtées ne découla pas néanmoins de l'ancienne hiérarchisation fulbe *laamiido/lawan/jawro*, mais bien plutôt de la prééminence politique des unes sur les autres, décidée non plus seulement par les autorités traditionnelles mais aussi par l'administration coloniale, via notamment les relations de clientèle et la vente des charges. En tant qu'agents de l'administration, les chefs reçurent désormais un salaire des autorités coloniales, pris sur les impôts de capitation. En retour, l'investiture de ces derniers, dont la procédure restait en théorie celle du système précolonial, animée par les notables, dut désormais être validée par les agents de l'administration coloniale. Ainsi, si « la docilité était rétribuée par le maintien en poste, l'insubordination est sanctionnée par la destitution » (Mback 2000 : 88).

¹ C'est pourquoi rapidement face à cette multiplication des chefs et des chefferies, les élites peules issues de grandes familles anciennement au pouvoir se mirent à distinguer les chefs dits *lesdi*, « issus de la terre » soit de la conquête fulbe, de ceux qualifiés avec mépris de *gomma*, nommé par le gouvernement des Blancs (Iyébi-Mandjek et Seignobos 2004 : 57).

² Avant la colonisation, celui-ci était essentiellement chargé du ravitaillement de son palais (Seignobos 2004 : 154)

Garoua fut sans doute l'*ajjya*, charge manifestement créée à l'époque coloniale par le *laamiido* pour le représenter et lui servir d'intermédiaire auprès des Blancs (ibid : 73)¹.

A travers ces multiples aménagements des chefferies peules par les autorités coloniales, ces dernières entendaient à l'évidence asseoir fermement leur domination dans la région en s'alliant les pouvoirs déjà en place à leur arrivée. Les administrateurs coloniaux leur délèguèrent aussi la gestion des « affaires courantes » concernant les populations, qui les intéressaient finalement peu, tant qu'elles ne menaçaient pas la présence occidentale et n'entravaient pas la pacification de la région, la réalisation de certains aménagements comme les routes, ni les échanges commerciaux au profit des compagnies de commerce et des entreprises européennes qui se développèrent progressivement durant la première moitié du XXe siècle. Ainsi jusqu'à la fin de la colonisation, ce furent les pouvoirs islamo-peuls qui gardèrent la main sur l'assainissement et l'entretien des espaces collectifs, suivant en ce sens les méthodes déjà employées avant la conquête coloniale : surveillance de la propreté des espaces publics et mesures violentes de répression pour les contrevenants. Comme le remarque à Garoua le *lawan* de Fulbere et *Jeka* du *laamiido*,

« Avant que les Blancs n'arrivent, il y avait déjà toute une structure traditionnelle dans la chefferie. Donc quand les Blancs sont arrivés, ils se sont appuyés là-dessus. Avant les Blancs, c'était le *sarkin taparki* qui était chargé de la propreté, il sillonnait le quartier et disait aux gens de nettoyer, sinon il allait se plaindre au *laamiido*. Ce système a ensuite été repris et développé par les Blancs, avec le service d'hygiène et tout ça. » (décembre 2010, fr, et Ahmadou B., Fulbe, environ 50 ans [janvier 2011, fr]).

Dans le chef-lieu de la vaste province d'Adamaoua, c'est en effet un notable de la chefferie, le *sarkin taparki*, qui resta chargé de l'inspection de la propreté des quartiers, à commencer par ceux du centre ancien islamo-peul, en les parcourant régulièrement à cheval, et en n'hésitant pas à infliger une amende à ceux qui auraient évacué leurs déchets en pleine rue ou auraient été surpris en train de s'y soulager, voire à les faire arrêter et « bastonner correctement » par le *sarkin doogari*, le chef des gardes du *laamiido* (Ahmadou B., ibid). Le *lawan* de Fulbere se rappelle aussi que dès cette époque, certaines mesures d'éloignement sanitaire furent prises par les autorités traditionnelles lorsqu'un foyer de choléra se déclarait dans un quartier :

« Au temps quand il y avait une maladie dans une maison, comme le choléra en ce moment à Liddîre, je me souviens qu'on entourait l'endroit avec des ficelles pour le signaler. J'ai vu récemment que les Blancs aussi font ça, mais qui va croire que les anciens faisaient déjà ça au temps ? » (octobre 2009, fr)

Certains citadins se souviennent aussi qu'à la fin de la période coloniale, c'était même le *laamiido* en personne qui opérait régulièrement des tournées d'inspection dans les quartiers du centre-ville, et n'hésitait pas à châtier durement ceux qui désobéissaient à ses ordres, comme le rapporte Alhadji B., Fulbe de 63 ans descendant de l'une des premières familles citadines :

¹ Cette charge fut confiée à un membre islamisé de l'un des clans *fali* protégés du lamidat depuis la conquête peule. L'*ajjya* a surtout marqué les mémoires à Garoua par son grand camp d'esclaves, le *ruumnde ajjya*, qui fut progressivement englobé dans la ville et fut à l'origine de l'un de ses plus vastes quartiers non peuls et non musulmans, aussi identifié comme l'un des premiers et le plus importants des « quartiers à bière » de la ville : « Le *ruumnde*, c'était un camp de gens qu'on faisait travailler, et comme l'*ajjya* était le notable en lien avec l'administration, ses *macnibe* [esclaves] travaillaient pour l'administration, on les appelait quand il fallait décharger un bateau au port, ou déboiser un endroit, faire une route, etc. C'était des Laka du Tchad beaucoup [...] » (*lawan* de Fulbere et *Jeka* du *laamiido*, [janvier 2011, fr])

« Surtout du temps du *laamiido* Abdoullahi [1955-1966], lui-même marchait dans les ruelles pour surveiller. Et les gens respectaient, parce qu'il était très sévère ! S'il donnait un ordre et que tu ne suivais pas, les *doogari* [gardes du lamidat] venaient te chercher et on allait t'enfermer dans le *janleeru* [case vestibule] de la maison du *sarkin ciniki* [chef du commerce de chevaux et d'ânes], avec un toit en paille, près du tribunal coutumier, tu pouvais rester deux ou trois jours là-bas. Il est arrivé avant le départ des Blancs, en 55, à cette époque les *Nassara* ne se souciaient pas des affaires du *laamiido*, il faisait ce qu'il voulait » (janvier 2011, fr).

L'intransigeance des autorités traditionnelles en matière de propreté conduisit ainsi à des mesures de répression très coercitives, qui peuvent paraître aujourd'hui disproportionnées au vue de la nature de la faute commise. C'est néanmoins le souvenir qu'en ont les citoyens les plus âgés de Garoua, qui corrobore la mémoire d'un âge d'or de la gestion des déchets et de l'assainissement des espaces urbains lorsque ceux-ci étaient contrôlés par les pouvoirs islamo-peuls, même quand ceux-ci furent ensuite supervisés par l'administration coloniale.

A Maroua en revanche, les citoyens n'évoquent pas l'existence avant la colonisation d'un quelconque notable chargé spécifiquement, comme à Garoua, de la supervision de la propreté des espaces publics citoyens. Par contre, ceux-ci ont un souvenir assez précis, sous forme souvent d'anecdotes humoristiques, de « notables » recrutés à la fin de la période coloniale par le *laamiido*, lui-même sous l'influence de l'administration, pour contrôler l'évacuation des déchets hors des concessions. Ainsi Asta Z., fulbe âgée de 66 ans, vendeuse de poissons frits et résidant à Kakatare, dans le centre historique de la ville, évoque-t-elle la figure d'Abdu « *Kine* », prénommé ainsi parce qu'il avait un gros nez, mais appelé aussi Abdu « *nBuumri* » parce qu'il « s'occupait des « *nBuumri* », déchets, sous le règne du *laamiido* Yaya (1943-1959). Asta se souvient que « certaines femmes jetaient avant le *maayo* [fleuve], alors lui les surveillait, mais il ne les tapait pas, il leur disait seulement de ramasser leur *nBuumri* et d'aller jusqu'au bord du *maayo*. Parfois comme elles étaient trop gueulardes, il prenait leur pagne pour mettre les *nBuumri* dedans (rires) » (février 2011, flfde). Dans la même veine, celle-ci évoque aussi Issa « *Bu'e* », littéralement « excréments », prénommé ainsi par les citoyens de Garoua parce qu'il avait été chargé à la même période par le *laamiido* de surveiller et réprimander sévèrement les gens surpris en train de déféquer hors de chez eux. Ce sont ses méthodes manifestement violentes et autoritaires, de même que la nature dégradante de sa tâche, qui lui valurent certainement auprès des citoyens le surnom moqueur et méprisant de « *laamiido bu'e* », le « chef de la merde » :

« Les gens allaient beaucoup [se soulager] au bord du *maayo*, pas partout en route [...]. Je me souviens d'Issa « *Bu'e* », il dirigeait tellement les gens qu'un jour on l'a battu et il a laissé ce travail. Il ne disait rien, il frappait les gens avec son bâton, alors un jour un homme l'a tapé. Il a dit : "c'est le *laamiido* qui m'envoie!" et l'autre a répondu : "Il t'envoie pour me frapper ?!". C'était le *laamiido* qui l'avait mis là, c'était le *laamiido* [chef] des *bu'e* [excréments] (rires)! On a envoyé la gendarmerie chercher le gars, et le garde-côte du préfet blanc a dit aux gens de dire au *laamiido* qu'il n'avait qu'à mettre un grillage tout le long du *maayo* s'il ne voulait pas que les gens chient là-bas » (février 2011, flfde).

L'anecdote du conflit opposant Issa « *Bu'e* » à un citoyen révèle aussi que même si celui-ci pouvait corriger durement les contrevenants, certains d'entre eux n'hésitaient pas à se défendre en

retour. On peut y voir encore la marque du peu de respect accordé par les citadins de Maroua, *a fortiori* islamo-peuls, à quelqu'un chargé de surveiller les excréments des autres¹.

Gestion coloniale de l'assainissement, accroissement démographique et densification du bâti : la (ré)apparition des grands tas d'ordures

Ainsi, si les citadins interrogés sont globalement peu prolixes concernant l'intervention des autorités dans la gestion de leurs déchets et de la propreté de leurs espaces de vie, nombre d'entre eux mentionnent toutefois plusieurs notables chargés de ces tâches sous la période d'administration coloniale. En effet, les chefferies multiplièrent alors le nombre de leurs notables et précisèrent leurs fonctions face à l'évolution progressive des modes d'habiter urbains, sous une pression démographique de plus en plus forte, du fait de l'accroissement naturel de la population citadine, mais aussi de l'arrivée incessantes de ruraux venus trouver une protection, du travail et de quoi se nourrir dans les chefs-lieux de région. La plupart de mes vieux interlocuteurs citadins identifient notamment un tournant à la fin de la période d'administration française, en soulignant non pas tant le développement spatial de la ville que la densification du bâti, surtout au sein même des concessions. « Les gens se sont développés, les concessions se sont remplies », remarque ainsi le *jeka* du *laamiido* et *lawan* de Fulbere, au cœur de Garoua, prenant l'exemple de sa propre concession, une des dernières encore très vastes au sein de ce quartier par ailleurs densément peuplé : « au temps de mon père, nous étions neuf dans la grande concession, mais maintenant moi-même j'ai douze enfants. Dans la pièce-salon où nous sommes, avant c'était un champ pour ma grand-mère » (octobre 2009, fr).

L'accroissement du nombre de membres dans chaque famille, dans le cadre d'un système d'alliance polygame et de résidence patrilocale, favorisa en effet rapidement la multiplication des bâtiments dans les concessions, grignotant ainsi les espaces laissés vacants à l'intérieur de celles-ci pour y cultiver de petits champs et y stocker les ordures de la maisonnée qui, on le rappelle, ne devaient pas dans le contexte islamo-peul être évacuées dans l'espace public, à la vue de tous. A cela s'ajoutèrent aussi dans les centre-villes les quelques aménagements urbanistiques effectués par les autorités coloniales, comme le traçage de grands axes de circulation qui, de pair avec le cadastrage autoritaire des parcelles, rognèrent encore sur certaines grandes concessions, comme par exemple celle de la famille B., une des premières familles yoruba, originaires de l'actuel Nigeria, à s'être installées à Kollere, dans le vieux Garoua :

« La concession là est très vieille, ça peut faire plus de cent ans, avant l'arrivée des Blancs, comme B. père était un ami du *laamiido* Hayatou [1921-1955]. Avant la part de B. allait jusqu'à de l'autre côté du goudron [de la route], mais on a du casser la sienne et celle du *lawan* pour faire le goudron » (Ada B., Kanuri, environ 65 ans [octobre 2009, fr])

¹ Créé vraisemblablement sur les injonctions de l'administration coloniale et mis sous l'autorité du *magaaji* pour surveiller les modes d'évacuation des déchets corporels et domestiques dans les espaces publics par les citadins (*janro* Gada Mahol [décembre 2009, flfde]), la charge d'Issa « *Bu'e* » pouvait correspondre à celle de *saarkin jongo*, « chef des étrangers », connu par l'administration sous le nom de « sarkin djagui », « ancien dignitaire aux fonctions imprécises [...] responsable de l'hygiène », qui signale les épidémies et dirige les malades sur les formations hospitalières (Seignobos 2004 : 152). De par son caractère dégradant, cette charge demandait manifestement légitimation, ce pourquoi sans doute le *laamiido* lui associa le commandement d'un village, et par là même le statut de *lawan* (*Saarkin Faada*, janvier 2011, flfde).

Dans le cas de la famille B., comme dans celui de nombreuses vieilles familles citadines musulmanes, s'ajoutèrent aussi de nombreuses querelles lors de la transmission de la concession aux enfants des différentes épouses à la mort du chef de famille, qui conduisirent bien souvent au morcellement de la concession en plusieurs petites unités clôturées, qui accueillirent elles-mêmes au fil des ans toujours plus de nouveaux habitants. La vieille Asta Z. rapporte pareil phénomène à Kakatara, dans le centre historique de Maroua, non loin du lamidat :

« Avant, tout le pâté de maisons c'était une seule concession, de la piste jusqu'au goudron, c'était le *saare* K.. Maintenant il y a plus de quinze concessions ! Quand il est mort, il a laissé huit chambres, mais le reste le *laamiido* l'a vendu. K. a laissé une seule fille, qui est devenue Miss en France [...]. Elle a connu ce grand *saare* [...]. Avec le temps, Maroua est devenue [belle] comme une bague, mais c'est devenu serré ! » (février 2011, flfide).

Dans ce dernier cas, c'est vraisemblablement l'absence d'héritiers masculins, prioritaires pour hériter dans le droit musulman, qui a favorisé le morcellement et surtout la vente à des étrangers de certaines parcelles de la vaste concession par le *laamiido*, se conduisant alors en accapareur grâce au soutien de l'administration. A cela s'ajoute, selon le *lawan* de Fulbere et *Jeka* du lamidat de Garoua, l'absence de titres de propriété dans ces quartiers anciens. Cette nouvelle gestion administrative du foncier empêcha en effet les descendants directs de revendiquer leurs droits à la succession, et créa de ce fait de multiples conflits familiaux :

- *Lawan Jeka* : « Le problème aussi c'est que les gens ici n'ont pas de titres fonciers, on a mis longtemps à comprendre qu'il faut titriser la maison, sinon par exemple quand le père meurt, l'oncle peut venir s'installer dans la maison, et ensuite les enfants sont lésés. C'est ce qui est arrivé par exemple au père de Cherif [s'adressant à mon assistant], la concession de son père n'était pas là où il est maintenant.
- Cherif : Mais maintenant c'est bien aussi parce qu'on a la route à côté !
- *Lawan Jeka* : Oui, mais avant votre concession était beaucoup plus grande. C'est aussi un problème quand le père meurt et que les enfants se battent pour la concession et divisent tout en petites parties. Moi par exemple, c'est moi qui ai hérité du titre de *Jeka*, donc c'est moi le chef dans ma concession, je peux chasser tout le monde si je le veux, et ce n'est pas juste ! » (janvier 2011, fr)

Pour toutes ces raisons, l'espace libre au sein des concessions diminuait. Les citadins de Garoua et Maroua ayant vécu la période d'administration coloniale des deux villes témoignent donc d'un sentiment naissant, à cette époque, de promiscuité, que ce soit au sein des habitations, mais aussi dans la ville même, et notamment dans son centre historique. Développement de la population urbaine et densification du bâti sont dès lors selon eux la cause principale de l'évacuation de plus en plus massive des déchets en tout genre hors des habitations. Faute d'espace, une bonne partie des citadins, hormis les élites islamo-peules qui disposaient encore de vastes enclos, se retrouvèrent en effet progressivement contraints d'évacuer leurs déchets hors de leurs concessions, dans l'espace public. S'y ajoutèrent aussi, selon certains de mes interlocuteurs, les ordures de ceux, toujours plus nombreux, qui n'étaient que locataires en ville, et ne disposaient donc pas d'espace au sein de leur concession, partagée avec d'autres familles, pour y entasser leurs déchets. C'est l'une des raisons, selon Ahmadou S., père de Cherif et propriétaire de la concession évoquée par le *lawan Jeka* à Kollere, derrière le siège du RDPC, de la création du grand dépotoir qui jouxta sa maison des années 1950 jusqu'en 2008 :

« Avant la voirie du RDPC, pour les gens du quartier ça dépend. Celui qui avait une grande concession, il faisait comme je vous ai dit là, cette histoire-là c'était jusqu'en 65-66, la plupart des gens versaient leurs ordures à l'intérieur de leur concession. En route comme ça là, c'est les inhabités, les gens qui sont venus... il y a un terme en français, quelqu'un par exemple qu'on a affecté ici, il a loué une maison, alors il n'a pas de concession à lui, il va évacuer où ? Il n'a qu'une chambre, il cherche un point public » (novembre 2008, fr)

Cette analyse, concernant plutôt les fonctionnaires originaires d'autres régions du Cameroun et affectés à Garoua, est sans doute tout aussi valable pour les nombreux ruraux arrivant en ville à la fin de la colonisation, notamment ceux qui n'étaient ni Fulbe ni musulmans, et qui n'avaient pas jusqu'alors pour pratique au village de conserver leurs déchets au sein de leurs concessions, mais au contraire d'en réaliser de grands tas individuels ou collectifs à l'extérieur de celles-ci, comme nous l'avons vu chez les Guiziga Bui Marva de Kaliao, sur les piémonts des Mandara. Ceux-ci s'installèrent essentiellement dans les zones périphériques des deux villes, où l'habitat était encore largement dispersé, et conservèrent donc certaines de leurs anciennes habitudes, consistant par exemple à entasser leurs déchets domestiques à l'arrière de leurs concessions pour en amender leurs champs¹. Il en fut de même concernant les déchets corporels puisque durant la première moitié du XXe siècle, la plupart des foyers citadins ne possédaient pas encore de latrines privées, hormis quelques familles de l'élite musulmane, et devaient donc sortir de leurs concessions pour trouver un lieu isolé dans l'espace public où se soulager.

Rapidement cependant, cette obligation à évacuer les déchets hors des concessions toucha de plus en plus de citadins, quels que soient leur statut ou la taille de leur concession. L'administration coloniale appuya en effet cette « nouvelle » pratique de gestion des déchets domestiques, tandis qu'elle préconisait dans le même temps la création de latrines au sein des concessions pour y évacuer eaux usées et excréta. Ceux qui en gardent le souvenir le plus vif sont les membres de l'élite islamo-peules, parce que la première injonction allait à l'encontre de l'occultation des émanations de soi et de sa concession préconisée par le code de conduite peule, *pulaaku*, et par l'Islam, et parce qu'elle leur paraissait à ce titre particulièrement aberrante et infamante : « c'est comme pour sortir les déchets, les gens [Fulbe] ont dû se plier parce que les Blancs ont demandé et que le *laamiido* a ordonné, mais ça ne leur plaisait pas ! » (*Lawan Jeka*, Garoua [décembre 2010, fr]). On peut en effet imaginer sans mal le caractère archaïque et délétère pour les administrateurs coloniaux de telles pratiques de conservation des déchets au sein des habitations, eux qui avaient l'hygiénisme pour « toile de fond mentale » depuis les débuts de la colonisation africaine, au tournant du XIXe siècle (Goerg 1997 : 8). La théorie des miasmes, postulant que « les maladies trouveraient leur origine dans les phénomènes de fermentation, de putréfaction ou au contact de milieux insalubres » (ibid : 32, Fourchard 2001 : 261) était alors à la base de la plupart des interventions réalisées par les autorités coloniales sur les villes africaines, *a fortiori* si elles étaient anciennes, donc conçues comme nécessairement archaïques, anarchiques et sales (Goerg et Huetz de Lempis 2003b : 234). Puis à cette théorie des miasmes s'ajoutèrent les découvertes de la médecine coloniale de la fin du XIXe siècle sur la transmission par les moustiques des maladies tropicales, telles que la fièvre jaune et le paludisme (Goerg 1997 : 122-124, Fourchard 2001 : 261). L'évacuation des déchets à distance des espaces de vie joua évidemment un rôle central dans la lutte coloniale contre les miasmes et les moustiques pour assainir le milieu urbain :

¹ Comme le remarque par exemple à Garoua le *lawan* S. à propos de son quartier, Rumde Ajia (novembre 2010, flfde), ou encore l'ancien Délégué du Gouvernement de Maroua, à propos de son quartier de naissance (Djarengol, février 2011, fr)

« Le lien, longtemps tenu pour établi, entre eaux stagnantes, mauvaises odeurs et maladies et celui, réel, entre pollution des eaux de boisson et maladies font de la construction ou de l'amélioration des réseaux d'assainissement et d'adduction d'eau, de la mise en place de services de collecte des ordures ménagères et du rejet en périphérie d'activités potentiellement polluantes (abattoirs, marchés, industries, cimetières...) les principaux sujets de débat dans les municipalités » (Goerg et Huetz de Lempis 2003b : 229).

Pour autant, il fallut attendre la toute fin de la période d'administration coloniale pour voir un embryon de service de collecte des ordures se mettre en place. C'est pourquoi se posa d'abord la question des lieux appropriés, selon les citadins, selon les autorités traditionnelles, et selon l'administration coloniale, à recevoir les déchets dans l'espace public. Si certains de mes interlocuteurs avançaient qu'à cette période, à la fin des années 50, les gens commencèrent à jeter leurs déchets « un peu partout, et qu'on déféquait en route derrière les buissons » (Alhaji B. K., Fulbe, environ 60 ans, Maroua [février 2011, fr]), la plupart énumèrent aussi systématiquement les mêmes endroits où étaient déposés les déchets : à l'arrière des concessions dans les quartiers périphériques à l'habitat encore clairsemé¹, et dans les centres plus peuplés dans les espaces vacants ou « inhabités »², mais aussi dans les creux du paysage tels que les mares, *luggere* ou *wasaaande*, afin de les remblayer de la même façon que les citadins remblayaient avec leurs déchets les trous laissés dans leurs concessions après en avoir prélevé de la terre pour y construire les cases³, et enfin sur les berges des fleuves traversant ou jouxtant les deux villes⁴. C'est ainsi que se développèrent durant la première partie du XXe siècle plusieurs grands dépotoirs, dont certains allaient demeurer très longtemps dans l'espace urbain, jusqu'à en faire partie intégrante, et marquer durablement l'image que les citadins ont de leur ville. A Garoua, c'est le cas de la grande *voirie* jouxtant la concession d'Ahmadou S. au cœur de Kollere, derrière l'actuel siège du RDPC. Comme le relatent ses riverains, celle-ci se développa progressivement, vraisemblablement durant les années 1950, sur un endroit encore vacant dans le quartier, à proximité de l'un des premiers marchés de la ville.

Origine de la voirie dite « du RDPC »

« Par exemple derrière le RDPC, au temps c'était un marché, le deuxième de Garoua, car le premier était d'abord vers le commissariat central, plus proche du lamidat. C'était le marché "Boudourel", du nom d'un administrateur français qui était très méchant [Baudelaire, chef de subdivision à Garoua de 1927 à 1930, Seignobos et Tourneux 2002 : 291]. C'était le grand marché de la ville, comme c'est là où se trouvaient les commerçants yoruba, haoussa, les artisans kolle [kanuri], etc. ça couvrait tout l'actuel RDPC, et même le long de la ruelle "Photo Ledoux", ce n'était aussi que des boutiques. Comme c'était l'endroit où on fendait les pieds de bœuf, du coup le *Saarkin Paawa* [chef des bouchers] a demandé au *laamiido* dans les années 1950 à avoir le terrain. C'était au temps du *laamiido* Abdulaye [1955-1966]. Du coup beaucoup de bouchers se sont installés là-bas. Ensuite avec l'Indépendance et le maire Bako [1^{er} maire de Garoua, 1960-1987], la mairie a récupéré l'endroit pour faire un passage. La maison du père de Chérif et celle d'à côté qui étaient collées ont dû donner un peu de terrain pour faire l'endroit. Il y avait aussi un commerçant qui avait envahi un peu du côté de la rue vers le *lawan* de Kollere à qui on a dit de dégager vers le marché. Les gens n'étaient pas contents, mais qu'est-ce qu'on peut dire quand c'est la mairie ?! Puis elle a installé là deux bornes fontaines, c'était tous les gens du quartier et des alentours qui venaient prendre ici. Ça a duré jusqu'en 89 environ, puis la mairie n'a plus eu l'argent pour payer la subvention, et c'est resté à l'abandon. C'est là que les gens ont commencé vraiment à jeter les déchets, avant quand il y avait l'eau est-ce que eux pouvaient laisser jeter les déchets là ?! »

Lawan de Fulbere 1 et *Jeka* du lamidat (janvier 2011, fr)

¹ *Lawan* S., Garoua (novembre 2010, flflde), Hajda A., Fulbe, environ 100 ans, Maroua (décembre 2009, flflde), Aji A., Maroua (février 2011, fr)

² Par exemple à Garoua à côté de la concession d'Ahmadou S. (novembre 2008, fr), Ada B. (décembre 2010, flflde)

³ Alhadji B. K., Maroua (février 2011, fr), Dadda D., Fulbe, environ 70 ans (décembre 2009, flflde), Hadja D., Fulbe, environ 50 ans (janvier 2011, flflde)

⁴ Maria, Hausa, environ 75 ans, Garoua (novembre 2010, flflde), Hadja A., Fulbe, environ 100 ans, Maroua (décembre 2009, flflde), Adamou I., Fulbe, environ 50 ans (février 2011, fr), Asta Z., Fulbe, 66 ans, (février 2011, flflde), Maïramou, Fulbe, environ 80 ans (février 2011, flflde)

Histoire du « puits de la brousse »

« Ce puits, on l'appelle *naanru laddé* parce que, quand il a été construit par les Allemands en 24 en même temps que la première école, c'était à la frontière de la ville d'alors et au milieu des champs. Ça servait à arroser les cultures maraîchères de l'école. Tout Garoua venait puiser à ce puits, parce que c'était là que l'eau était bonne et moins salée. Les Blancs du Plateau venaient se servir, les prisonniers venaient prendre l'eau pour la prison, et même le *laamiido* venait. C'était libre pour tout le monde, sauf que quand les gens du *laamiido* venaient, tout le monde s'écartait pour le laisser prendre d'abord. Au temps, Garoua s'arrêtait à ma maison, mais c'était construit vers le lamidat. Ceux qui étaient là étaient des familles associées à l'*ardé*, et des familles indépendantes comme la mienne [...] ».

Alhaji B., Fulbe, 63 ans (novembre 2010, fr)

Il en est de même à l'extrémité sud-ouest de Kollere, dans le sous-quartier dénommé Kollere Faya¹, d'un vieux puits construit par les Allemands en 1924, « en même temps que la première école » pour en arroser les cultures maraîchères, rapidement comblé puis enfoui sous les déchets de ses riverains.

A Maroua, presque tous les citadins interrogés, hommes ou femmes, évoquent quant à eux les berges du *maayo* Kaliao, qui traverse la ville, comme lieu de prédilection dès cette période pour aller se débarrasser de ses déchets, mais aussi s'y soulager². Il semble que cette pratique ait été validée, voire encadrée par le lamidat, puisque comme l'évoque Asta Z., le fameux Abdou « *nBuunri* » n'hésitait pas à réprimander vertement les femmes qui ne faisaient pas l'effort d'aller jusqu'au bord du fleuve pour y déposer leurs déchets. Adamou I., actuel directeur des services techniques de la Communauté Urbaine de Maroua, abonde dans ce sens en soulignant que « les gens jetaient beaucoup le long du *maayo*, ils faisaient des dépotoirs sauvages là-bas, à côté de la quarantaine de dépotoirs agréés » (février 2011, fr). La vieille Maïramou n'hésite pas quant à elle à dénoncer la perte de *ngilawaaku*, qualité féminine nous l'avons vu associée à la propreté de soi et de son logis, des jeunes femmes fulbe de son quartier qui ne font plus désormais l'effort, comme autrefois, de se rendre jusqu'au bord du *maayo* pour y déposer leurs ordures : « Je balaie jusqu'à trois ou quatre fois par jour, même le *lunnygu* [venelle] perpendiculaire au mien, qui part vers Luggere, mais dès que j'ai le dos tourné des femmes viennent jeter ici, elles ne veulent pas aller jusqu'au *maayo*, elles n'ont plus de *ngilawaaku* ! » (Fulbe, environ 90 ans [février 2011, flfde]).

D'autres témoignages confirment cependant que de longue date, les habitants du sous-quartier de Maïramou, Luggere, littéralement « mare », ne se rendaient pas tous jusqu'au bord du fleuve Kaliao, déjà relativement éloigné, mais avaient pris dès cette époque l'habitude de déposer leurs déchets domestiques dans la vaste mare, Luggere Mala, « où on creusait pour prendre l'argile, et on remplissait avec la *sal'te* » (*jawro* Gada Mahol, Fulbe, 79 ans [décembre 2009, flfde]). En témoigne Hadja D., dont la concession est aujourd'hui érigée sur cette ancienne mare patiemment remblayée :

« Je vis moi-même sur les déchets, puisque la mare a été remblayée doucement avec les déchets des gens qui venaient jeter, puis on a mis du sable et on construit dessus les maisons. Ça ne dépasse pas quinze ans, et ce n'est ni la mairie ni le *jawro* [chef de quartier] qui a organisé ça, les gens se sont débrouillés seuls, notamment ceux aux coins de la mare, chacun a remblayé dans son coin. Ça a mis du temps, comme c'était profond, qu'il y avait l'eau et même les poissons. C'est la même chose qui a été faite dans la mare vers le lamidat [...]. Avant les gens pouvaient jeter les déchets

¹ De l'anglais « fire », à cause des fréquents départs d'incendies dans les concessions aux toits et aux clôtures de *seko* (Alhaji B. [décembre 2010, fr]).

² Dada D., Fulbe, environ 70 ans (décembre 2009, flfde), Hadja A., Fulbe, environ 100 ans, (décembre 2009, flfde), *jawro* Gada Mahol 6, Fulbe, 79 ans (décembre 2009, flfde), *Moodibbo* Sadou, Fulbe, environ 90 ans (décembre 2009, flfde), Adamou I., Fulbe, environ 50 ans (février 2011, fr), Asta Z., Fulbe, 66 ans, (février 2011, flfde), Maïramou, Fulbe, environ 80 ans (février 2011, flfde)

dans leurs concessions pour remblayer les mares ou les trous, mais sinon ils jetaient dehors, il y avait un *jiddere* par quartier. Ici c'était aussi un endroit pour remblayer, donc ça ne dérangeait pas de jeter là. » (Fulbe, environ 50 ans [janvier 2011, flfide]).

Cette mare « où trois grands quartiers prélevaient la terre (Garré-Bongor, Diguirwo, Maodiwo) », devint donc l'un des grands sites de décharge de la ville, au cœur de son centre historique (Seignobos 2004 : 152). Au même titre que la « voirie du RDPC » ou le « puits de la brousse » à Garoua, il marqua durablement aussi bien le paysage de la ville que la mémoire de ses résidents. Il s'agit néanmoins de sites de dépôt développés spontanément, bien que très progressivement, parce que reconnus par les citoyens eux-mêmes comme adéquats pour accueillir leurs déchets, selon différents critères : espaces vacants donc non appropriés ou creux du paysage à remblayer ou étayer, qui plus est avec de l'eau, courante donc capable d'emporter les déchets au loin¹, ou stagnante, pouvant donc être assainie par l'accumulation de déchets. Rappelons aussi que dans les représentations magico-religieuses ayant cours dans les deux villes depuis leur fondation, les points d'eau sont considérés, avec certains arbres, comme des lieux *kuli*, chargés d'une « force » spécifique, mais aussi comme les résidences de prédilection en ville d'entités invisibles qualifiées de *ginnajji* ou « génies », dits être particulièrement attirés par la saleté et les grandes accumulations de déchets, *jidde* :

« Moi-même, je suis né en 46 [...]. Les gens commençaient aussi à jeter dans les *luggere* [mares] ou dans les anciens puits. C'est sûr qu'il y avait des *kuli* là-dedans, comme dans les mares ou dans certains arbres, par exemple le *ibbi* [figuier], à Ibba Sangue après le pont à la sortie de Maroua vers Garoua, c'est un arbre tellement grand et vieux, où ont dormi les Allemands pendant la guerre, les gens ne passent pas là-bas la nuit, on dit qu'il y a les *ginnajji*. Il y avait aussi autrefois beaucoup de *luggere* dans Maroua, où on allait nager enfants mais où on nous interdisait d'aller à cause des *ginnajji*. Il y avait derrière chez le *Saarkin Paawa*, mais aussi la mare Ngulu, ou encore Luggere Hayre, en bas de Mojogomore [colline du gouverneur], où il y avait toujours 4m d'eau, des fruits, où le soir en passant une fois, moi-même j'ai senti une odeur de melon préparé et entendu de la musique... Mais toutes ont été comblées, ou l'eau est partie » (Alhadji B. K., février 2011, fr).

Même si ce n'est pas explicitement formulé dans les propos de mes différents interlocuteurs, ces considérations d'ordre magico-religieux ont pu rencontrer celles d'ordre pragmatique, et confirmer ainsi la préférence des citoyens à évacuer leurs déchets dans les différents points d'eau de la ville, parfois jusqu'à les combler, comme le « puits de la brousse » à Garoua, ou à envahir les berges, comme celles du *maayo* Kaliao traversant Maroua.

A côté de ces pratiques d'évacuation des déchets et de dépôt en certains lieux spécifiques des espaces collectifs, présentées comme « spontanées » par les citoyens eux-mêmes, l'évolution des modes de gestion individuels des déchets durant cette période d'administration coloniale put aussi être accompagnée, voire impulsée par les autorités « traditionnelles », parfois selon les recommandations des agents européens. Celles-ci ne se contentèrent pas simplement de surveiller la propreté des rues et de réprimander ceux surpris en train d'y déposer leurs déchets ou de s'y soulager, mais imposèrent aussi certains lieux bien précis de décharge, comme les berges du fleuve Kaliao ou certaines mares à Maroua. En outre, certains habitants des centre-villes de Garoua et Maroua se souviennent de l'injonction des chefs islamo-peuls aux citoyens, à cette période où ils se virent dans l'obligation de sortir leurs déchets hors des concessions, à les déposer devant les

¹ Bien que dans le cas du *maayo* Kaliao à Maroua cela ne soit vrai qu'à la saison des pluies, soit sur une courte période de temps dans l'année

chefferies de quartiers, voire les concessions de certains notables du lamidat. C'est à nouveau A. Sadou, parlant du grand tas d'ordures érigé depuis des décennies près de sa concession, derrière le siège du RDPC, qui le premier me mentionna en détails cette ancienne pratique :

« Voilà ce qui va même beaucoup vous intéresser : dans nos chefferies traditionnelles, la voirie reste normalement devant le chef du quartier. Je vous donne un exemple, par exemple à Tchéboare, devant le petit marché de Yelwa, là où il y a beaucoup de voirie [un grand dépotoir], plus que même ici, c'est devant le *laamiido*. Bon, vers l'Alliance franco-camerounaise, y a la chefferie de Rey [Rey Bouba], non ? C'est juste à côté. Tout ça c'est pour mettre les gens à l'ordre, parce que comme c'est la devanture d'un *laamiido*, il faut déposer là où on dit qu'il faut déposer. Avant, nos parents traditionnels faisaient comme ça [...]. Je vous ai cité deux chefferies, la troisième c'est aussi Bachéore, c'est le quartier du chef de Bachéou, il y a aussi une voirie là-bas. C'est le chef de quartier qui encaisse ça, on met ça devant lui, il peut gérer ça. S'il voit que ça abonde, lui il a les moyens de faire transférer ! [...]. Bon après comme la population vient beaucoup, il y a les maisons, ils vont verser où ? Tout ça, c'est le chef, pour qu'il n'y ait pas de désordre, on cherche un point où il y a un chef de quartier, un *lawan*, ou la chefferie même, comme je vous ai expliqué à Bachéore, Tchéboare, Reyre, ce sont les devantures des chefferies, ce ne sont pas des *lawanats*. Parce que eux ils ont le pouvoir, ils ont le pouvoir d'aller voir le pouvoir public pour faire ramasser. Par contre un pauvre il ne peut pas, même s'il va là-bas on ne va même pas l'écouter. Moi je crois que c'est pour cette raison là que dans chaque quartier, les voiries se tenaient devant les chefferies ou les *lawanats* »¹.

Voyant leurs administrés évacuer de plus en plus massivement leurs déchets hors de leurs concessions, les chefs islamo-peuls de Garoua auraient donc pris le parti, ou se seraient vus intimer l'ordre par l'administration coloniale, de les enjoindre à les déposer devant leurs résidences, afin de pouvoir ainsi mieux les contrôler et éviter leur éparpillement dans l'espace public. Ces chefs auraient eu aussi le pouvoir, selon Ahmadou S., de mobiliser ensuite l'administration pour faire enlever les déchets de leurs sujets déposés devant chez eux, ce que ne pouvait faire un citoyen lambda, comme lui. Plusieurs chefferies de la ville virent ainsi rapidement se constituer dans leurs environs immédiats de grands tas d'ordures, qui s'inscriront de même durablement dans le paysage de Garoua.

A Maroua, certains vieux citoyens ont également le souvenir de pareille pratique des chefs islamo-peuls, motivées également par la volonté de contrôler les modes d'évacuation des déchets de leurs sujets dans les espaces collectifs :

« Le chef pouvait demander qu'on jette devant chez lui comme un terrain neutre, pour contrôler qu'on ne jette pas n'importe où, et surtout pour que cela ne crée pas de conflits, ou pour gérer les conflits entre les gens. Par exemple, si quelqu'un jette derrière la concession de son voisin, celui-ci va croire que c'est une agression, soit pour salir sa maison et nuire à son *maïganaaku* [qualité masculine de propreté et de pudeur], soit pour le travailler [lui jeter un sort]. Le tas devant chez le chef ne nuisait pas à son image, comme ça il pouvait surveiller depuis devant chez lui avec ses notables. Certains en allant jeter s'arrêtaient pour le saluer, et d'autres étaient honteux et passaient seulement la tête baissée. Ça s'est fait comme ça dans beaucoup d'endroits, même à Maroua à l'emplacement de l'actuelle mosquée du vendredi, c'est pour ça qu'elle est un peu surélevée. Mais ce n'était pas directement devant chez le *laamiido*, comme la concession est très vaste » (Alhaji B. K., [mars 2011, fr])

¹ Novembre 2008, fr, et *Lawan* Fulbere 1 (octobre 2009, fr), *Moodibbo* Boubakary (octobre 2009, flfide)

Cette fois, il s'agissait certes de contrôler l'évacuation des déchets hors des concessions pour « qu'on ne jette pas n'importe où », mais aussi et surtout d'éviter ainsi les conflits entre voisins, qui ne manquaient pas d'éclater désormais avec le développement de la promiscuité urbaine, surtout dans le centre historique. Alhaji B. K. souligne notamment comment, dans un contexte peul et musulman marqué par le *pulaaku*, code de conduite exigeant la propreté stricte de soi et de ses espaces de vie, le dépôt de déchets devant la concession de son voisin pouvait être vécu par ce dernier comme un geste dégradant, voire une agression, mettant à mal son *maiganaaku*, sa bonne apparence et celle de son logis, signe éminent de prestige et de haut rang. Le dépôt d'un amoncellement de débris difficilement identifiables devant la porte de quelqu'un pouvait alors aussi être interprété comme une tentative d'envoûtement, consistant à jeter un objet porteur d'un mauvais sort sur le passage de la personne visée. Pour toutes ces raisons, l'espace devant la concession du chef apparaissait alors comme un lieu de dépôt « neutre », parce qu'officiellement désigné par le détenteur du pouvoir, sans que cela puisse en outre nuire à son prestige puisqu'il l'avait lui-même décrété et imposé à ses sujets. Cette injonction du *laamiido* à ses sujets à venir déposer leurs déchets devant son palais s'avérait enfin réellement coercitive pour ces derniers, notamment parce qu'elles les obligeaient à effectuer un acte honteux selon la double optique peule et musulmane, au vu et au su de tous et surtout sous l'œil sévère du chef et de ses notables¹.

En tentant de s'accommoder de l'évacuation des déchets des citadins dans les espaces collectifs, soutenue par l'administration coloniale, les pouvoirs islamo-peuls développèrent en conséquence durant la première moitié du XXe siècle un nouvel outil de distinction et de domination, encore une fois à partir de la manipulation du déchu : ils pouvaient contrôler où leurs sujets jetaient les déchets de leur concession, en imposant un lieu particulier de dépôt et en punissant ceux qui y dérogeaient, et avoir un aperçu de ce que leurs sujets jetaient, donc de ce qu'ils consommaient, soit de leur train de vie et leur degré de richesse. Tout ceci en se distinguant de leurs administrés qui, faute de place dans leurs concessions, se voyaient contraints d'évacuer leurs déchets hors de chez eux et de se situer ainsi au même rang que les *haabe*, « païens » et les *kirdi*, non peuls et non musulmans, dont l'absence de *pulaaku*, mais aussi le statut de serviles ou de locataires, les conduisaient à jeter leurs déchets dans les espaces publics, à la vue de tous. Car la plupart de mes interlocuteurs soulignent bien qu'alors, si les administrateurs européens exigèrent progressivement que les citadins évacuent leurs déchets domestiques hors de leurs concessions, et que si les chefs imposèrent qu'ils viennent déposer leurs déchets devant leurs concessions, eux-mêmes veillaient toujours à les conserver soigneusement au sein de leurs habitations, qui restaient encore vastes du fait notamment de leur statut. C'était avant tout le cas du *laamiido* lui-même qui, nous l'avons vu, avait tout intérêt pour diverses raisons à conserver ses déchets dissimulés dans sa vaste concession :

« Mais ensuite il y a eu trop de monde, et on a dû sortir les déchets. Sauf pour le *laamiido*, c'est vrai que lui il ne les sortait pas sur le tas près de chez lui, j'ai vu ça quand j'étais jeune avec des

¹ La mémoire de cette obligation à déposer devant le palais du *laamiido* semble cependant s'être perdue, puisque hormis Alhaji B. K., issu d'une vieille famille fulbe installée de longue date à Domayo, les citadins interrogés ne mentionnent pas de pareille obligation. Plusieurs se rappellent néanmoins l'existence autrefois d'un grand tas d'ordures derrière les concessions de certains notables, comme le *laamiido cuddé*, chef des notables serviles du *laamiido*, sans pour autant préciser alors s'il s'agissait d'une obligation, ou d'un choix « spontané » des riverains à déposer leurs déchets là (Haja A., Fulbe, environ 100 ans [décembre 2009, flfde], *Moddibo* Sadou, Fulbe [décembre 2009, flfde], *janro* Gada Mahol 6 [décembre 2009, flfde])

amis à moi qui étaient *yerima* [princes de la chefferie]. Surtout les habits, le *laamiido* ne peut pas jeter ça ni donner à n'importe qui, on risque de le travailler [l'ensorceler] »¹.

Certains des citadins interrogés, essentiellement de Maroua, situent ces nouvelles pratiques de dépôt des déchets devant les concessions des chefs dans la continuité de celles des premiers citadins « grands possédants », *riskube*, faisant réaliser par leurs esclaves de grands tas de fumier devant leurs concessions pour signifier leurs richesses :

« Ces choses existaient bien aussi à Maroua, devant les concessions des *jawmu jawle'en*, "ceux qui ont des biens", des *riskube*, « ceux qui sont riches », et devant chez les chefs, par exemple à l'emplacement de l'actuelle mosquée du vendredi. C'était les chefs qui avaient exigé et tout le monde devait venir jeter là, c'est un phénomène psychologique, ça permettait de marquer la concession du chef si un étranger arrivait, et de lui montrer aussi qu'il avait beaucoup de bœufs, de champs et de gens » (Alhaji B. K., février 2011, fr²).

Toutefois, cette nouvelle obligation des citadins par leurs chefs à venir jeter devant chez eux participe bien d'une autre époque et d'une nouvelle logique, même si elle semble en continuité avec les pratiques antérieures du pouvoir islamo-peul, elles-mêmes vraisemblablement influencées par celles des royaumes tchadiques en la matière. Cette obligation intervint à la fin de période française d'administration coloniale, dans les années cinquante, après une longue phase, durant la seconde partie du XIXe siècle et le début du XXe siècle, d'injonction au contraire à l'occultation des déchets par leur dissimulation au sein des concessions, sous la double égide du *pulaaku* et de l'Islam ; phase qui succédait elle-même, avec la conquête peule et la fondation des centres urbains dans la région au tournant du XIXe siècle, à un moment au contraire d'exposition ostentatoire de leurs déchets par les chefs, comme emblèmes et dispositifs de pouvoir, que ce soit dans les grands royaumes tchadiques locaux, mais aussi dans les premières chefferies fulbe. Désormais sous l'administration coloniale, il ne s'agit plus pour les pouvoirs islamo-peuls de signifier leurs richesses en bétail et en esclaves en exposant leurs déchets devant leurs concessions, mais plutôt de contrôler les modes d'évacuation des déchets de leurs sujets dans les espaces collectifs, tout en maintenant leurs propres résidus et objets déchus cachés au cœur de leurs vastes résidences. Dans ce contexte, les grands tas d'ordures qui croissaient lentement devant les chefferies étaient cette fois le signe de leur capacité à encadrer les faits et gestes des citadins, mais aussi les espaces collectifs dans lesquels ils évoluaient au quotidien, tout en marquant leur position supérieure, au sommet de la hiérarchie religieuse et politique locale, par le fait qu'eux au contraire n'y déposaient pas leurs propres déchets.

Fait notable, c'est vraisemblablement durant cette période d'administration coloniale que fut aussi introduit dans le vocabulaire des citadins des deux villes le terme français « voirie » pour désigner les grands dépotoirs³. Il existait les *jidde* (sing. *jiddere*), « tas d'ordures » en fulfulde,

¹ Alhaji B. K. (février 2011, fr), et *janvro* Gada Mahol 6 (décembre 2009, flfde), *Laamiido* de Maroua (mars 2011, fr), *Saarkin Faada* (mars 2011, flfde), Abba « Propreté », chef service d'hygiène de la CU (février 2011, fr), et à Garoua Mamadi, Fulbe, environ 40 ans (avril 2008, fr), Ahmadou S. (novembre 2008, fr), *Lawan Jeka* (décembre 2010, fr), Malla Umaru, Hausa, environ 70 ans (novembre 2010 et janvier 2011, flfde)

² Mais aussi *Moodibbo* Sadou (janvier 2010, flfde), *Moodibbo* Umaru (janvier 2010, flfde)

³ Contrairement à ce qu'une connaissance superficielle du sens et de l'étymologie du terme « voirie » pourrait nous faire croire, les populations du nord du Cameroun n'en font pas un usage décalé, par rapport à son sens commun dans l'hexagone aujourd'hui, à savoir « l'ensemble des voies de circulation terrestres, fluviales (fleuves et canaux), maritimes (rivages et ports), aériennes (aérodromes) et de leurs dépendances, aménagé et entretenu par l'administration publique » et « la partie de l'administration publique ayant pour objet l'établissement et l'entretien des rues et des voies de communication » (<http://www.cnrtl.fr/definition/voirie>, consulté le 27 février 2013). En effet, l'un des premiers sens du mot « voirie », développé au XVIe siècle en France, renvoie bien à « l'endroit où l'on jette les ordures », comme

notamment ceux qui étaient associés aux chefs. A partir de la colonisation française, apparurent aussi les « voiries », qui pouvaient certes être réalisées devant les chefferies « traditionnelles », mais relevaient aussi désormais des prérogatives des autorités municipales « modernes ». A travers la (ré)apparition des grands tas d'ordures devant les chefferies, il est aussi possible de lire l'influence des autorités coloniales allemandes puis françaises, qui intervinrent, bien qu'indirectement, sur l'évolution des représentations et des modes de gestion des déchets locaux.

Le renforcement, par l'administration coloniale, des prérogatives du *laamiido*, de ses notables et de ses chefs de quartier en matière de surveillance de la propreté et de contrôle des déchets, contribua finalement à l'échelle citadine à renforcer et à légitimer l'hégémonie ancienne des élites islamo-peules sur les différentes catégories de citoyens de Garoua et Maroua, à commencer par les non-peuls et non musulmans. Selon l'administrateur G. Prestat à Maroua en 1953, l'existence et le paysage quotidien des citoyens restaient ainsi encore largement déterminés par le mode de gouvernement islamo-peul et les préceptes de l'Islam :

« La ville et ses environs sont divisés en 69 quartiers dont 53 quartiers foulbés et islamisés, 1 quartier bornouan et 15 quartiers d'animistes [...]. L'Islam est la religion des neuf dixièmes de la population et toute la ville vit au rythme du Coran : l'organisation politique, le droit, la vie sociale, les fêtes, tout est déterminé par les préceptes du Prophète » (cité par Seignobos 2004 : 154)

Sans modifier radicalement cet ordre peul et musulman, la proclamation de l'Indépendance du Cameroun en 1960 et l'arrivée au pouvoir d'A. Ahidjo, natif de Garoua, induisirent une redéfinition profonde des hiérarchies citadines. Celle-ci s'opéra durant les deux décennies post-indépendance, alors que la nouvelle administration camerounaise installée à la tête de Garoua et Maroua tentait d'organiser un service municipal de gestion des déchets selon des critères « modernes » largement inspirés des métropoles européennes, dans l'optique de faire de leurs villes des fleurons de la modernité urbaine camerounaise.

2. Villes vitrines de la modernité camerounaise

L'élection en 1958 d'Ahmadou Ahidjo, fonctionnaire des Postes fulbe natif de Garoua, comme premier ministre d'un état camerounais encore sous tutelle française, puis comme premier président de la République fédérale camerounaise cinq mois après son indépendance, en mai 1960, fut l'occasion d'un rééquilibrage du centre de gravité politique du pays. Même si les principales institutions demeuraient dans la capitale politique de Yaoundé, et que Douala et son port restaient le premier pôle économique du pays, les principales villes du Nord, à commencer par Garoua, acquirent une importance politique et administrative qu'elles ne possédaient pas jusqu'alors dans le contexte colonial.

A. Ahidjo fit notamment de sa ville natale, Garoua, une « ville-lumière », parée de nombreux aménagements « modernes » et de grande ampleur, véritablement ostentatoires. Continuant sur la

dans l'expression « faire voirie » (Ordonnance des Rois de France, t.2, p. 386b, <http://www.cnrtl.fr/etymologie/voirie>, consulté le 27 février 2013, et De Silguy 2009: 18).

lancée des premières innovations en matière d'assainissement de l'administration française, dont les agents ne quittèrent d'ailleurs les administrations du Nord que dans le courant des années soixante, Garoua et sa voisine Maroua virent aussi se développer un premier système municipal de gestion des déchets. Celui-ci n'était plus en revanche supervisé par les autorités « traditionnelles » islamo-peules, qui voyaient à cette époque leur pouvoir largement entamé par la mise en avant d'une administration bureaucratique et d'un mode de gouvernement dit « démocratique », mais par une nouvelle structure municipale animée par des politiques et des fonctionnaires, pour une part élus, mais surtout nommés directement par le pouvoir central.

La période d'administration des villes sous le gouvernement Ahidjo demeure dans la mémoire des citoyens islamo-peuls de Garoua et Maroua comme un moment d'apogée de la propreté de l'espace urbain, soit de la maîtrise de la ville et de ses habitants. Elle s'appuyait sur tout un nouvel arsenal technique, dont l'innovation marquante fut le bac à ordures, symbole de rationalité et de « modernité », mais aussi sur les moyens financiers conséquents dont disposaient alors les jeunes municipalités, largement soutenues par l'Etat.

Pour autant, il n'en est pas tout à fait de même du point de vue des citoyens non peuls et non musulmans, descendants de serviles ou ruraux arrivés récemment en ville à la recherche d'un emploi et installés dans les zones non loties sur les marges urbaines, comme les quartiers Rumde Ajia à Garoua et Doualare/Judandu à Maroua. Ceux-ci, dont le nombre s'accrut avec l'exode rural important des années 1960 et 1970, étaient considérés comme indésirables et taxés d'indiscipline et de malpropreté par les citoyens et les autorités islamo-peules, « traditionnelles » comme administratives, qui méprisaient leur condition, leurs origines, leurs religions (majoritairement chrétiennes ou locales), mais aussi leurs activités, comme la production et la vente d'alcool. Les citoyens de ces quartiers défavorisés ne profitèrent pas en outre des mêmes aménagements en matière de voirie (adduction d'eau, goudronnage des routes et éclairage) mais aussi d'assainissement et de collecte des déchets. Ils furent ainsi les premiers à souffrir du développement de grandes « voiries », dépotoirs, dans leurs rues, non seulement issus de l'accumulation de leurs déchets non collectés, mais aussi, pour certains d'entre eux, alimentés par les services de la municipalité venus y déverser les déchets collectés dans les centres-villes.

Le développement d'une gestion des déchets d'envergure municipale durant les années 1960 et 1970 est ainsi à nouveau révélatrice des hiérarchies en place, que ce soit dans le « droit à la ville » (Lefebvre 2009 (1968))¹ et l'accès à ses services, mais aussi dans l'accès au pouvoir. Les deux décennies post-indépendance constituèrent en effet un moment de redistribution des cartes sur la scène politique locale : si les élites islamo-peules gardaient toujours la main sur l'exercice de l'autorité dans les deux villes, celles-ci n'étaient plus seulement constituées des descendants des premières grandes familles citadines, dont celles des *laamiibe* et de leurs gens, mais aussi de nouvelles catégories d'individus formés à l'école des Blancs, dont certains récemment islamisés et fulbésisés.

¹ La notion de « droit à la ville », au cœur du programme de recherche et d'action politique défini par le philosophe H. Lefebvre, désigne le droit de tous les habitants des grandes villes, répartis dans celles-ci en « zones » ou en « ghettos » selon un fort principe de ségrégation, à se réapproprier l'espace urbain et à participer ensemble à la vie de la cité (voir notamment Costes 2010: 180-181).

Redistribution des cartes : la fulbésation de l'administration

Plusieurs auteurs (Azarya 1978: 124-131,157, Boutrais 1984: 298, Bayart 1985: 190-191, Burnham 1991: 83, 1996: 38-42, Seignobos et Iyébi-Mandjek 2004 : 60, 154) s'accordent pour voir dans l'accession à l'Indépendance et l'avènement de la République Fédérale du Cameroun, sous l'autorité hégémonique d'A. Ahidjo, un coup d'arrêt au pouvoir des chefs fulbe et musulmans sur le Nord. Ceux-ci avaient été jusqu'alors confortés dans leur domination par le soutien infaillible de l'administration coloniale, qui sur sa fin voyait même en eux un « rempart à la marée upéciste »¹, partie du sud et de l'ouest du pays, et à ses revendications nationalistes et indépendantistes (Seignobos 2004 : 154).

Dès les années 1950 cependant, les élites politiques islamo-peules virent le système hiérarchique au sommet duquel elles se situaient en partie bouleversé ; que ce soit par l'imposition, par l'administration coloniale, de l'indigénat² à tous, quels que soient ses origines, sa religion ou son rang, ou surtout par l'interdiction officielle de l'esclavage, qui contraignit les membres des familles peules les moins aisées à salarier des domestiques ou à se mettre eux-mêmes aux tâches qu'ils jugeaient dégradantes, comme le travail des champs (Boutrais 1984 : 297) ou l'entretien de leurs concessions. Des écarts se creusèrent rapidement dans la société citadine peule et musulmane entre les grandes familles de l'élite religieuse et politique et les *talaka'en*, gens du commun, dont certains choisirent de se tourner vers le commerce, activité jusqu'alors dépréciée et laissée, comme l'artisanat, aux *kambari'en* (islamisés anciens) hausa et bornouans. Le développement des cultures intensives de rente par les colons comme le coton ou l'arachide et la multiplication des marchés en ville et en brousse, où apparaissaient de nouveaux produits manufacturés, signèrent l'avènement au milieu du XXe siècle, au sein de la société citadine musulmane du nord, d'une « classe bourgeoise » de commerçants dynamiques, dit *albahji*³, dont le prestige nouveau repose sur la richesse » (ibid : 298). A Garoua, quelques grandes familles telles que les Pantami, les Nassourou, les Sali Goni ou encore les Fadil érigèrent ainsi la plupart des grands bâtiments du centre administratif, dont les premières boutiques et les espaces de loisir comme les salles de cinéma Ribadou et Etoile, mais aussi des locaux, dont les premiers immeubles, qu'ils louèrent à l'administration⁴. A Maroua, les premiers grands commerçants peuls firent leur apparition à l'entre-

¹ L'UPC, Union des Populations du Cameroun, fut formée en 1947 par l'union syndicale majoritaire, quelques associations « ethniques » (Bassa et Bamiléké notamment) et des militants nationalistes et anti-coloniaux (dont les plus célèbres restent Ruben Um Nyobe, Abel Kingué, Ernest Ouandié et Félix Moumié). Elle milita pour l'accession rapide à une indépendance totale du pays de la tutelle française et pour la réunification des Cameroun francophone et anglophone (Azarya 1978 : 125, Bayart 1985 : 40-46). Les élites « traditionnelles » fulbe manifestèrent de l'inquiétude face à ces revendications indépendantistes : « ils y voyaient une menace très précise qui pesait sur leur domination régionale et avaient laissé entendre qu'ils opteraient pour un rattachement à un territoire voisin, demeurant sous souveraineté française, si le nouvel Etat camerounais ne leur donnait pas de garanties suffisantes d'autonomie, en particulier au plan administratif » (Bayart 1985 : 39-40). Celles-ci se positionnèrent donc jusqu'à l'indépendance en soutien indéfectible de la France.

² « Du français « indigène ». Régime administratif spécial, qui s'appliquait aux indigènes des colonies : tout homme devait, pour l'entretien des pistes et les fournitures pour les bâtiments administratifs, travailler gratuitement une quinzaine de jours par an. Par l'intermédiaire des chefs, la population masculine se trouvait ainsi mobilisée. Toutefois, ces recrutements par les chefs étaient discriminatoires. Le système, laissé à l'arbitraire des « commandants », ouvrait la porte à beaucoup de débordements : mobilisation abusive, pression sur les quartiers ou les familles d'opposants... » (Iyébi-Mandjek et Seignobos 2004 : 168).

³ Qualifiés d'*albahji* parce qu'ils ont pu grâce à leur fortune réaliser le *Hadjj*, pèlerinage à La Mecque constituant l'un des cinq piliers de l'Islam

⁴ Saïdou, Fulbe, environ 40 ans [décembre 2009, fr], Ahmadou B., Fulbe, environ 50 ans [novembre 2010, fr], *Lawan Jeka*, [janvier 2011, fr]

deux guerre, en s'enrichissant par le commerce de peaux et de sel avec le Bornou (Seignobos 2004 : 154). Mais ils se multiplièrent surtout à partir des années 1950 en s'adonnant au transport et au négoce de l'arachide et du sorgho, mais aussi des nouvelles denrées alimentaires manufacturées comme l'huile ou le sucre. Cette nouvelle catégorie sociale, dont le prestige ne reposait plus sur la naissance ou la culture coranique, mais sur la richesse, ne manqua pas de porter rapidement ombrage à l'aristocratie fulbe ancienne (Boutrais 1984 : 298). A Maroua, les *alhaji* entrèrent en conflit avec le *laamiido*, dont ils s'attribuèrent certains signes ostentatoires de prestige : « grands sarés à hauts murs, *jamleeru* [case-vestibule] imposant, domesticité importante, petite clientèle, grand nombre de chevaux... » (Seignobos 2004 : 154). Surtout, ils s'immiscèrent à partir de l'Indépendance dans la gestion de la ville, notamment dans le domaine foncier, en menant une véritable « politique des alhajis »¹.

Tandis que cette nouvelle bourgeoisie commerçante peule cherchait ainsi à « dépouiller » le pouvoir traditionnel de ses biens, notamment fonciers, celui-ci fut aussi progressivement muselé, surtout à Maroua, par la nouvelle administration camerounaise. Au Nord, ses agents étaient certes issus pour une part des grandes familles citadines islamo-peules, souvent les mêmes qui se transmettaient héréditairement les charges politiques traditionnelles, mais aussi et surtout des familles « roturières » de Fulbe citadins, sans titre, noble naissance ni grande richesse personnelle, voire même parfois descendantes d'affranchis islamisés et fulbésisés de longue date². Cette génération de fonctionnaires, la première à avoir fréquenté l'école « des Blancs », représenta aussi une nouvelle forme de promotion et de prestige social, cette fois par la scolarisation puis par la carrière professionnelle, administrative et politique (Boutrais 1984 : 298).

C'est à cette nouvelle catégorie d'élite islamo-peule qu'appartenait A. Ahidjo, dont l'ascension politique ne fut pas vue d'un très bon œil, et donc peu soutenue, par les chefs peuls, à commencer par celui de Maroua (Azarya 1978 : 126, Bayart 1985 : 48). En retour, A. Ahidjo ne leur fut guère favorable. A peine arrivé à la présidence, il fit retirer sa charge au *laamiido* Ibrahimu de Maroua, avant de l'exiler en 1961 à Tibati (Seignobos 2004 : 154). Il s'appliqua plus largement à diviser le territoire des *laamiibe* du Nord pour limiter leur influence sur la population et les réduire au simple rôle de courroie de transmission entre celle-ci et l'administration (Bayart 1985 : 188, Iyébi-Mandjek 2004 : 60). Dans la lignée de l'arrêté colonial de 1933, un décret de 1977 réduisit ensuite les chefs au rôle d' « agents auxiliaires déconcentrés » (Mback 2000 : 89), nommés par l'autorité administrative³ qui définissait aussi désormais leurs prérogatives et les limita à l'exécution de ses propres injonctions, en contrepartie d'une rémunération (ibid : 93-94). Leur pouvoir judiciaire fut restreint, leurs prisons privées abolies, de même que les « redevances coutumières », comme la *zakakat*, décrétée libre dès 1960 (Iyébi-Mandjek 2004 : 60, Seignobos 2004 : 154).

¹ Celle-ci passait par le financement de la candidature de certains *yerima*, « princes », à la succession aux charges traditionnelles de *laamiido*, *lawan* ou chef de quartier, mais aussi par la spéculation foncière qui grignota, avec la complicité de la nouvelle administration municipale camerounaise, d'abord la ville du *kaygamma*, mais aussi à partir des années 1970 celle du *laamiido*, jusqu'ici préservée.

² Du fait de la méfiance initiale des élites islamo-peules vis-à-vis de l' « école des Blancs », les chefs et leurs notables préférèrent dans un premier temps n'y envoyer que les enfants de leurs serviles (Martin 1971: 309-310, Marguerat 1984: 471).

³ Tout en maintenant néanmoins le système de désignation traditionnel : « Au terme du décret de 1977, « les chefs traditionnels sont en principe choisis au sein des familles appelées à exercer coutumièrement le commandement traditionnel ». Cette disposition reconduit le droit du sang qui a toujours prévalu dans la compétition pour le trône. Les fonctions de chef traditionnel ne sont pas d'accessibilité démocratique. La dévolution du pouvoir se fait à l'intérieur d'un cercle familial. Une constante que ni la colonisation, ni l'indépendance, n'ont cru devoir remettre en cause » (Mback 2000 : 95)

Surtout, c'est l'imposition d'une structure municipale « pseudo-démocratique » définie à l'échelon national, avec son empilement de maires, sous-préfets, préfets et ministres, qui contribua le plus largement à écarter les pouvoirs traditionnels peuls de la direction de la cité. En ville, la création des mairies s'opposait par essence aux intérêts des pouvoirs traditionnels. Toutefois, dans l'optique de se concilier ces précieux intermédiaires avec la population, surtout dans les régions où ils jouissaient d'une autorité ancienne, comme à l'Ouest ou au Nord du pays, l'administration camerounaise les associa dès l'Indépendance à la marche des nouvelles collectivités, en ménageant par exemple une place aux chefs ou à leurs proches au sein des conseils municipaux (ibid et Bayart 1985 : 188). L'exemple de Maroua est à ce titre instructif :

« Il fallut toute l'habileté de L. [*Laamiido*] Muhammadu Koyranga (1961-1966) et celle du premier maire, Alium Mana (1960-1967) pour réussir. Le lamido demeure l'inamovible premier adjoint. Les ordres du jour sont débattus au saré du lamido, avant d'être exposés lors du conseil municipal. On ne touche pas aux taxes traditionnelles alimentant le *baytal* [trésor du lamidat], le lamido gardait le droit de « main morte » sur les sarés et les terres sans héritier. On lui reconnaît une sorte de « propriété » sur les quartiers historiques, en particulier Garé-Bongor, Diguirwo, Zouloum et Kakatare [...] L'état civil fut transféré du saré du lamido au bureau de la mairie, les serviteurs du lamido devenant des agents de la commune urbaine » (Seignobos 2004 : 154).

Malgré cette volonté affichée par l'administration de coopérer avec les pouvoirs traditionnels, les deux systèmes s'opposèrent et entrèrent fréquemment en concurrence. D'un côté, « le lamido pense en lamidat, et Maroua est au centre des terres qu'il revendique », tandis que « le petit peuple de Maroua se sent appartenir à un *lawanat* dépendant d'une sorte de lamidat national, dont les ministres seraient des super notables de la *faada* [cour] d'Ahidjo » (ibid). De l'autre, les pressions administratives exercées par les préfets, les sous-préfets, voire les chefs de service visaient souvent à contrecarrer les décisions du *laamiido*. La nomination et la mobilisation des chefs de quartier devinrent ainsi un enjeu autour duquel se cristallisa l'opposition entre pouvoir traditionnel et pouvoir administratif. Le ministre des Postes Sanda Oumarou, ami du président et de ce fait homme fort de Maroua, intervint aussi directement dans la nomination des *lawan* et des *laamiibe* et par là surveilla la ville, « jugée frondeuse à l'égard du gouvernement » (ibid).

On se retrouve ainsi face à un paradoxe : celui de « la décadence des chefferies foulbé traditionnelles, qu'accompagne pourtant une consolidation de la dominance politique foulbé » sur le Nord (Burnham 1991 : 83, 1996 : 38-39, Azarya 1978 : 156-157, Bayart 1985 : 190-191). En effet, en dépit des efforts d'intégration des anciennes élites islamo-peules dans les nouvelles institutions de gouvernement et au sein des organes locaux du parti unique¹, le personnel administratif et politique du Nord fut quasi systématiquement recruté parmi la nouvelle génération d'« évolués » islamo-peuls, issus de la première vague d'élèves formés à « l'école des Blancs ». Au sein de l'administration territoriale, qui jouissait sous Ahidjo d'une autorité bien plus forte au niveau local que son double ministériel², le « gouverneur inamovible » (Bayart 1986: 10) de la province du Nord,

¹ Les chefs traditionnels étaient aussi membres de droit de la cellule de base, correspondant à leur aire de commandement, du parti unique, l'Union Nationale Camerounaise, fondé en 1966 (Bayart 1985: 189). En dépit de la remise en cause de leur autonomie et de leur suprématie sur le nord du pays, ils furent donc inclus au sein « d'une vaste alliance regroupant les différents segments régionaux, politiques, économiques et culturels de l'élite sociale, et dont le parti unique est le signifiant », réalisée progressivement autour de la personne d'A. Ahidjo (ibid: 138).

² Comme d'autres anciennes colonies françaises, la nouvelle administration camerounaise se divisait en deux bureaucraties parallèles : l'administration territoriale ancrée dans le territoire selon un emboîtement de provinces, départements, arrondissements et cantons, avec la gendarmerie pour force de police, et le système administratif des ministères, allant du président de la République, en passant par les membres du cabinet et les ministères, jusqu'aux

Ousmane Mey (1972-1983), vieil ami et associé fulbe du président, contrôlait l'administration et menait une politique de recrutement « quasi mono-ethnique en faveur des ressortissants de la catégorie foulbé ou foulbéisée » (Burnham 1991 : 82). De fait en 1972, sur les 24 fonctionnaires servant comme gouverneur, préfets et sous-préfets, la moitié était peuls, moins d'un quart « *kirdi* », et un quart environ non peuls islamisés de longue date, alors que la population se déclarant peule ne représentait que 25 à 30 % de l'ensemble des habitants de la province du Nord (Azarya 1978 : 168)¹.

Toutes les positions politiques au nord du Cameroun sous Ahidjo, qu'elles soient symboliques ou effectives, étaient donc occupées par des individus se revendiquant peuls, mais aussi et surtout monopolisées par des musulmans. « Sous Ahidjo, la laïcité de l'administration était douteuse » (Iyébi-Mandjek 2004 : 60) et il paraissait alors impossible d'obtenir un quelconque poste politique ou au sein de l'administration locale si l'on n'était pas musulman (Azarya 1978 : 169) ou qu'on ne choisissait pas de s'islamiser (Seignobos et Nassourou 2004 : 145). L'administration territoriale et les organes locaux du parti unique menèrent aussi conjointement une politique d'islamisation des chefs « païens », surtout en milieu rural, car si « on veut bien que les « *kirdis* » s'émancipent de la tutelle des chefferies traditionnelles peules, [c'est] à condition qu'ils s'islamisent et « deviennent fulbe ». Ils seront ainsi, à l'échelon national, récupérés politiquement dans le giron islamo-peul » (ibid : 146). Le processus de « fulbéisation » des populations non musulmane et non peule du Nord, passant par l'adhésion au *pulaaku*, « façon d'être » ou code de conduite peul, la conversion à l'Islam et l'adoption du fulfulde comme langue principale, déjà entamée dès la conquête fulbe à la fin du XIXe siècle, puis accentuée par le soutien de l'administration coloniale aux chefferies islamo-peules, atteint ainsi son apogée sous la présidence d'A. Ahidjo. Ce processus d'assimilation ethnique et religieuse lui permettait en effet de voir son pouvoir étayé à l'échelon national sur un Nord Cameroun fulbé/fulbéisé, donc politiquement, religieusement et culturellement unifié, en apparence du moins, face au Sud du pays, majoritairement chrétien (Burnham 1996 : 150-153).

L'avènement de Garoua comme fleuron des cités du Septentrion et « ville-lumière » d'A. Ahidjo, parée des équipements et des infrastructures les plus modernes, au détriment du prestigieux mais conservateur lamidat de Maroua, paraît à ce titre emblématique de cette hégémonie des nouvelles élites administratives peules et musulmanes sur le Nord du Cameroun durant ces deux décennies post-indépendance.

délégations ministérielles locales, implantées dans les préfetures. Sous A. Ahidjo, l'administration territoriale disposa de beaucoup plus de ressources politiques locales, surtout en milieu rural, que le système ministériel, dotés seulement de quelques délégations distribuées dans les nouveaux centres préfectoraux, comme Garoua et Maroua (Burnham 1996 : 38).

¹ A l'échelon du gouverneur et des sous-préfets, la domination peule était plus marquée encore : 4 était fulbe contre un « *Kirdi* » et un Kotoko (donc islamisé ancien), le gouverneur lui-même. En revanche à l'échelle nationale du Parlement, qui jouissait d'un pouvoir politique effectif bien moindre dans le cadre d'un système de gouvernement à parti unique, les Fulbe ne représentaient que 25, 8 % des députés de la province contre 50 % de « *Kirdi* ». Simple manœuvre politique, selon V. Azarya, pour donner aux populations nordistes non peules et au reste du pays le sentiment d'une égalité d'accès aux postes de gouvernement, qui s'avèra de fait n'être que de façade et essentiellement symbolique : « *We can see, therefore, that in the legislative assemblies, where membership had more visibility, more symbolic value, but less political power, ethnic arithmetic was more scrupulously observed: the Kirdi population of the north was given large representation to give them and other Cameroonians the impression that the northern political scene was not monopolized by the Fulbe and that the Kirdi also participated in high political office. However, in the key political positions of regional administration, which had less visibility, the Fulbe strongly dominated top offices* » (1978: 169).

« Garoua la belle », la « ville-lumière » d'A. Ahidjo

Lors d'un recensement effectué par l'administration coloniale en 1933, Maroua représentait avec 13 600 habitants la deuxième ville du Cameroun derrière Douala (qui comptait 26 000 habitants) tandis que Garoua atteignait péniblement la cinquième place avec ses 5 000 habitants (Marguerat 1984 : 483). A la veille de l'Indépendance, Maroua avoisinait les 25 000 habitants, mais ne représentait plus que la quatrième ville du pays (derrière Douala, Yaoundé et Nkongsamba), tandis que Garoua regroupait seulement 15 000 habitants. Cette dernière va en revanche connaître une véritable explosion démographique à partir des années 1960, avec une croissance d'environ 10 % par an contre 7 % à Maroua. En 1982, Garoua avait quasiment rattrapé sa rivale de l'Extrême Nord, chacune comptant respectivement 100 000 et 110 000 habitants (ibid : 485). J. Boulet, A. Beauvilain et P. Gubry constatent ainsi que :

« Maroua, rivale malheureuse de Garoua, a longtemps été remarquable par sa stagnation. Seconde ville du pays, après Douala, dans les années 30, avec une trentaine de milliers d'habitants, sa population était sensiblement la même 40 ans plus tard. Autant Garoua semblait éclater de toute part, autant Maroua paraissait assoupie » (1984: 107).

Le développement spectaculaire de Garoua dans la région s'explique par la prééminence administrative, politique et économique qui lui fut conférée dès le début du XXe siècle par l'administration coloniale allemande, puis confirmée par les Français, et qui atteignit son apogée avec l'arrivée au pouvoir en 1960 de l'un de ses « enfants » », A. Ahidjo, natif du quartier Nassarao. Outre les délégations des institutions basées au Sud, celle-ci reçut aussi, notamment grâce à son port sur la Bénoué, les succursales régionales des grandes compagnies de commerce occidentales puis des premières entreprises nationales. Comme le remarque Y. Marguerat, « Garoua n'est pas l'émanation d'un dynamisme régional (comme peut l'être Bafoussam), mais la projection d'un appareil d'Etat et de puissances économiques basées dans le Sud » (1984 : 493), à la différence de Maroua, qui se développa dans la plaine du Diamaré, entre les monts Mandara et le Logone, comme un grand centre commercial régional véritablement indépendant.

Dès son arrivée au pouvoir, A. Ahidjo poursuivit le développement économique et politique de Garoua, sa ville natale, au détriment de Maroua dont, on l'a vu, les autorités traditionnelles ne lui étaient pas favorables. Celui-ci fit de Garoua une vitrine de la modernité urbaine camerounaise : une « ville-lumière », où étaient implantés la majorité des agences des grandes entreprises nationales et internationales dans le commerce de gros et de luxe, la banque, le transport (en 1970, 36 à Garoua contre seulement 16 à Maroua), les installations industrielles (égrenage et huilerie, tissage, brasseries, bâtiment et travaux publics, etc.), et la plupart des infrastructures sociales (écoles, centres de santé), diplomatiques (antennes consulaires étrangères, antenne culturelle française, etc.) et administratives, mais aussi urbanistiques dites « modernes » : construction du troisième aéroport du pays en 1969, qui accueillit des vols internationaux vers la fin des années 1970, réalisation du pont sur la Bénoué et goudronnage des axes routiers Ngaoundéré-Garoua et Garoua-Maroua en 1970, développement des lignes téléphoniques (135 en 1969 contre 9 seulement à Maroua), ouverture d'un hôpital provincial de 500 lits et d'une école d'infirmières, ou encore réalisation d'un stade omnisport de 22 000 places en 1978. Surtout, ce qui marque encore aujourd'hui profondément la mémoire des citoyens, c'est le vaste réseau d'éclairage public mis en place à cette époque à l'échelle de toute la ville et notamment tout le long du périphérique goudronné qui la ceinture et conduit à la résidence présidentielle et à l'aéroport international, au Plateau :

« Avant Garoua, c'était la ville la plus propre et la plus belle ! [...] Il faut prendre le périphérique depuis le pont jusqu'à l'aéroport et le carrefour CICAM. C'était allumé partout, aucune ampoule n'était éteinte. Le matin, des véhicules faisaient le tour, on enlevait tout ce qui était grillé. Et le soir la ville était la ville lumière... C'était l'une des villes les plus belles. C'était éclairé dans le centre, partout ! On avait un stock de lampes et de ballast qui égalait pratiquement celui des pays européens » (Ahmadou B., haut fonctionnaire de la CU, Fulbe, environ 50 ans [octobre 2008, fr]).

C'est cette vaste ceinture de lumière électrique, une couronne scintillante offerte par A. Ahidjo à sa ville, qui faisait alors de Garoua la « ville-lumière », celle qui empourprait l'horizon nocturne au-delà de Lagdo lorsqu'on arrivait de Ngaoundéré¹. Certains citadins se souviennent également des bornes fontaines gratuites² mais aussi des campagnes régulières de désinsectisation effectuées par le service d'hygiène de la nouvelle mairie. Celles-ci étaient réalisées dans les espaces collectifs et dans les concessions par des agents camerounais de la municipalité, aidée à ses débuts dans sa tâche par des techniciens français³, comme le relate Ahmadou S., ayant été lui-même agent du service d'hygiène au début des années 1970 :

« Ça fonctionnait bien alors parce qu'on suivait la trace du Blanc. [...] La commune avait aussi des moyens, qu'elle nous donnait pour payer des « Acotion », des produits qui tuent les moustiques, on entrait dans toutes les concessions de Garoua, on pulvérisait. Ici on vient chez moi comme ça, on pulvérise le salon et tout. Nous on faisait ça à l'époque, avec Bouba Daḡdi [chef du service d'hygiène d'alors]. M. Genet [à la fin de la période coloniale] lui ne faisait pas ça, mais il avait une voiture, il faisait le tour dans tous les quartiers, il n'y avait plus de moustiques. Nous alors ce n'était plus ça, on a aussi trouvé la voiture, mais on ne connaissait pas la composition de ce produit-là. Notre chef a trouvé un système, il nous a dit de pulvériser alors avec des appareils, et on allait dans les concessions. On pulvérisait » (novembre 2008, fr).

En matière d'assainissement, les réalisations des premières mairies se situaient donc nettement dans la continuité de la politique hygiéniste coloniale, comme en témoigne ce souci particulier pour la lutte contre le moustique, déjà fer de lance de l'assainissement urbain sous la colonisation (Goerg 1997 : 122-127). A Maroua, la nouvelle municipalité reprit également à son compte la pratique consistant à remblayer les différents points d'eau stagnants de la ville pour les assainir et donc limiter la prolifération des moustiques. Deux grandes mares furent notamment comblées, Luggere Mama Dakkere et Luggere Biyyere (de *bi'y'ye*, graine de coton), à l'emplacement du marché aux légumes au nord du grand marché, dénommée ainsi parce qu'elle le fut par la mairie

¹ Elie R., conseiller municipal Garoua 2, Laka, environ 70 ans (novembre 2008, fr), journaliste CRTV, [octobre 2008, fr], Alhaji B., Fulbe, 63 ans (novembre 2010, fr)

² Ibrahima, Kanuri, environ 40 ans (octobre 2008, fr), Ahmadou, Guiziga, environ 50 ans (novembre 2010, flfde), Alhaji B., Fulbe, 63 ans (novembre 2010, fr), *Lawan Jeka*, Fulbe, environ 50 ans (janvier 2011, fr)

³ Un certain nombre de conseillers techniques furent en effet maintenus quelques années après l'indépendance pour assurer la transition des pouvoirs et de la gestion des villes entre l'administration coloniale et les nouvelles municipalités camerounaises. Un certain nombre d'entre eux furent par la suite remplacés dans les années 1970 par des coopérants français affectés à différents échelons des services municipaux (Seignobos, communication personnelle, février 2010). Au niveau national également, J. F. Bayart rapporte que « jusqu'en 1970, une équipe de conseillers techniques français assistait dans sa tâche le chef de l'Etat pour les affaires administratives et économiques. Il s'agissait généralement d'anciens cadres de l'administration coloniale, détachés auprès de son cabinet dès 1958 ou exerçant des commandements territoriaux, et qu'il avait conservés à ses côtés après la proclamation de l'indépendance, leur maintenant sa confiance. La gauche nationaliste a naturellement vu dans ces assistants la preuve de la nature « fantôme » du gouvernement Ahidjo. En fait, ces derniers étaient dévoués à leur « patron » et ne paraissent pas avoir été les représentants de Paris à Yaoundé : leur loyauté politique est peu niable. Il est néanmoins incontestable que par leur formation, par leur compétence, par leur mission technique, sinon technocratique, ils exercèrent une influence objectivement modératrice sur la politique économique, voire étrangère de M. Ahidjo » (1985 : 173).

avec des coques de coton vides fournies en quantité par la CFDT (Compagnie Française pour le Développement des Fibres Textiles)¹. De nouveaux axes furent également aménagés, comme la double voie traversant Kakataré du *maayo* Kaliao jusqu'au grand marché, qui fut quant à lui agrandi, puis reconstruit en dur entre 1973 et 1974 (Seignobos 2004 : 154). Ces nouvelles voies densifiaient le plan initial en damier de la ville, déjà étayé durant son administration coloniale (Hamadou 2012: 331-332). Certaines activités artisanales jugées désormais indésirables parce que sales et malodorantes, comme les ateliers de foulons, puis l'abattoir et les mégisseries, furent quant à elles rejetées aux périphéries de la ville (Seignobos 2004 : 154, Wassouni 2010: 132). Enfin, un profond fossé fut creusé à Lopperé, au pied de la montagne qui surplombe Maroua, pour en recueillir les eaux de pluie, baptisé par les citadins « *maayel* Maire », le ruisseau du maire.

C'est en effet aux noms des premiers maires de chaque ville que les citadins associent encore aujourd'hui la plupart des réalisations menées sous l'administration Ahidjo. Pourtant à Garoua comme Maroua, communes dites « de moyen exercice » créées dès l'indépendance proclamée², les maires étaient directement en prise avec le gouvernement central : ils occupaient des positions importantes au sein du parti unique³ et dépendaient étroitement des autorités préfectorales et du ministère de l'Intérieur (Bayart 1985 : 193). A partir de 1966, sous prétexte de grave crise financière à la municipalité de Douala, le gouvernement s'arrogea aussi le droit de nommer directement les maires de toutes les communes du pays, tandis que la représentativité des pouvoirs délibérant locaux était amoindrie, comme le rôle des conseillers municipaux⁴. Enfin, c'est le pouvoir central qui décidait de la plupart des interventions dans les communes d'importance via les préfets, nommés par le gouvernement :

« Le plan d'urbanisme est pris par décret, les organes communaux étant simplement associés à son élaboration ; une grande partie des équipements collectifs dépendent de l'administration centrale. Les prérogatives communales de gestion (et en cas de défaillance des autorités centrales, de suppléance) ne s'exercent que sous la tutelle du préfet. De la démocratie communale, « il ne reste plus que l'existence d'un organe administratif déconcentré à autonomie financière », peut-on conclure avec P. Lippens » (Bayart 1985 : 194).

Cependant, malgré la mainmise du pouvoir central sur les nouvelles municipalités, ce sont bien à ses figures locales que sont attribuées par les habitants de Garoua et Maroua la plupart des initiatives de « modernisations » des infrastructures urbaines. A Maroua, il s'agit de Aliou Garga Outsman (1960-1967), dont les réalisations les plus marquantes pour les citadins semblent être le creusement de deux grandes canalisations, dont le fameux « *maayel* Maire » et le développement du plan en damier de la ville, qui fait toujours la fierté des habitants : « Avec le temps, Maroua est devenue [belle] comme une bague ! », s'exclame ainsi la vieille Asta Z., résidante à Kakataré dans le centre historique, à propos de l'ouverture dans le centre-ville après l'Indépendance de nouveaux axes de circulation développant le plan orthogonal initial puis colonial (février 2011, flfide)⁵.

¹ Seignobos (2004 : 154), Dada D., environ 60 ans, Fulbe (décembre 2009, flfide)

² Le nouvel Etat camerounais reprend à son compte les trois types de communes définis durant la colonisation : communes de plein exercice (Yaoundé, Douala et Nkongsamba), communes de moyen exercice (comme Garoua et Maroua) et enfin communes mixtes rurales (Bayart 1985 : 192-193).

³ Comme le premier maire de Garoua Mamadou Bako (1960-1987), président de la section UNC de la Bénoué

⁴ A partir de 1974, les types de communes sont ramenés à deux, commune rurale dirigée par un administrateur municipal nommé par le gouvernement assistés d'adjoints, et commune urbaine dirigée par un maire et des adjoints élus au sein d'un conseil municipal également élus (Bayart 1985: 194-195).

⁵ C. Seignobos remarque d'ailleurs « qu'à la différence d'autres villes du nord, comme Ngaoundéré, les percements des rues se déroulèrent sans trop de difficultés » (2004 : 154).

A Garoua, c'est plus encore le nom du maire Mamadou Bako (1960-1987) qui revient dans toutes les bouches lorsqu'il s'agit d'évoquer l'avènement de la « ville-lumière » sous A. Ahidjo. Proche du président, il faisait également partie de cette nouvelle génération d'Islamo-peuls de basse extraction, mais formés à l'« école officielle », puis ayant fait carrière au sein de l'administration, avant de se voir confier des fonctions politiques au sein du parti unique, l'UNC, et à la tête de la nouvelle mairie de Garoua :

« Bako était fils de tanneur, ceux-ci étaient vers le carrefour où se trouve l'actuelle concession rose des Bako [à Kollere]. Son père était haoussa, et sa mère était fulbe de Djamboutou. En fait il a d'abord fréquenté un peu [été à l'école], puis il a travaillé comme télégraphiste à la Poste. Puis il est devenu chef du parti [de la section de la Bénoué], à l'époque c'était un rôle très important, parce qu'il pouvait voir Ahidjo tous les jours. Alors c'est comme ça qu'Ahidjo l'a choisi ensuite à l'Indépendance pour diriger la ville. Donc il était aussi bien respecté » (Alhadji B., Fulbe, 63 ans [janvier 2011, fr]).

Le même Alhadji B., issu d'une vieille famille fulbe résidant de longue date dans le quartier Kollere, rapporte également une anecdote à propos du fameux puits creusé par les Allemands près de sa concession, *bumdu ladde*, le « puits de la brousse », qui n'est pas sans illustrer les liens étroits entretenus non seulement entre le président A. Ahidjo et sa ville, mais aussi la pression exercée par celui-ci sur l'administration municipale via son ami le maire Bako :

« Pour revenir sur le puits, l'histoire c'est que du temps de Bako, quand on a ouvert des bornes fontaine, on a laissé ce puits à l'abandon et on y a jeté les déchets. Mais même Ahidjo se souvenait de ce puits, et un jour il a demandé à Bako s'il existait toujours. Affolé que Ahidjo vienne voir le puits et le découvre dans cet état alors qu'il pouvait encore donner de l'eau, Bako a fait poser des buses autour du puits pour assécher l'eau. Puis les gens ont continué à jeter là-bas et c'est devenu comme un *jiddere* (tas d'ordures) [...]. Bako aurait pu simplement vider le puits de ses déchets, car l'eau venait encore bonne » (novembre 2010, fr).

On lui attribue donc aussi bien l'installation de nombreuses bornes fontaines gratuites¹, l'ouverture de nouveaux axes dans le centre historique, notamment dans son quartier de naissance, Kollere², que l'assainissement des concessions et des espaces publics via la surveillance du service d'hygiène de la mairie (Alhadji B., Fulbe, 63 ans [janvier 2011, fr]). De l'avis des citoyens interrogés, c'était donc « un bon maire, il aimait vraiment son village et il faisait tout ! » (Elie R., Laka, environ 70 ans [janvier 2011, fr]), maire qui aurait eu de plus le mérite rare de laisser à son départ les caisses de la municipalité créditrices de plusieurs millions de francs cfa, à la différence de ses successeurs (Haut fonctionnaire de la CU, environ 60 ans [novembre 2010 et janvier 2011, fr]).

Concernant plus spécifiquement la gestion publique des déchets dans les deux villes, les premiers maires sous l'égide d'A. Ahidjo ont également marqué les esprits citoyens par la reprise et le développement de l'embryon de système de collecte introduit sous l'administration coloniale. Sous M. Bako puis A. Hayatou (1987-1996) à Garoua comme sous A. Outsman, puis ses successeurs Boubakary Dandi et Bakary Diallo à Maroua, celui-ci marqua surtout la mémoire des citoyens par son nouveau caractère technique, présenté comme un gage d'efficacité et de modernité. Le « bac à ordures », dit aussi « caisse », dont un certain nombre auraient été déposés à cette époque

¹ Alhadji B. (novembre 2010, fr), et Ahmadou, Guiziga, environ 50 ans (novembre 2010, flfldre)

² *Lawan* Kollere, Kanuri, environ 40 ans (décembre 2010, flfde), *Lawan Jeka*, Fulbe, environ 60 ans (janvier 2011, fr)

dans l'espace public, souvent sur les grands axes nouvellement tracés¹, s'imposa comme l'emblème du nouveau dispositif de collecte, comme dans une moindre mesure le camion-benne, de la marque française Berliet à Garoua (Ahmadou B., Fulbe, environ 60 ans [octobre 2008, fr]), bien vite rebaptisé par les citoyens *motta salte*, littéralement « la voiture de la saleté/des déchets ». De nombreux manœuvres furent aussi recrutés par les mairies. Tous étaient équipés de gants, de cache-nez et de bottes, et armés de pelles, de balais cantonniers et de râtaux à fourche, voire de brouettes pour évacuer les déchets des venelles des sous-quartiers où les camions ne pouvaient s'aventurer, ou encore de vélos pour se déplacer à travers la ville². Cette débauche de nouveaux équipements techniques (comparativement aux moyens encore rudimentaires déployés sous l'administration coloniale, et surtout à la pénurie qui suivra à partir des années 1980) semble à nouveau avoir pris une ampleur particulière à Garoua, comme en témoigne avec nostalgie l'actuel chef des services techniques de la Communauté Urbaine :

« On commençait à ramasser les déchets à 4h du matin et à 7h tout était fini et propre. Il y avait des bacs, et des bennes mâcheuses comme les « Ville de Paris » [type de camions de collecte utilisés à Paris], on met le bac et ça tire. Exactement comme la ville de Paris à l'époque. On avait les machins qui portaient les bacs. Et il y avait des bacs partout dans la ville. Beaucoup peut-être pas, à l'époque une bonne vingtaine, mais c'était suffisant pour la ville. C'était pratiquement 50 000 ou 100 000 habitants. Il n'y avait pas de *jidde* [tas d'ordures], c'était les bacs qui étaient les *jidde*. Pas de *jidde* en dehors, ils sont venus après, à partir de... Bon il y en avait, mais ce n'était pas des *jidde* puisqu'il n'y avait rien dessus, on ramassait tous les matins. Un *jiddere* qui faisait une semaine ce n'était pas pensable à Garoua ! » (novembre 2008, fr)

« Dans les périodes fastes », Garoua aurait ainsi disposé d'une centaine de manœuvres, d'une vingtaine de bennes et de quatre pelles mécaniques, alloués exclusivement à l'entretien de la ville (ibid). Comme pour l'éclairage public, le référentiel était alors l'équipement des villes occidentales, à commencer par Paris, capitale de l'ancienne puissance coloniale et « ville-lumière » par excellence. Certains de mes interlocuteurs citoyens présentent d'ailleurs l'équipement des nouvelles mairies camerounaises comme une reprise des dispositifs et du matériel introduits par l'administration coloniale, notamment les bacs à ordures et le camion-benne. De la même manière, les services d'hygiène dont dépendait la collecte des déchets, mais qui assuraient aussi la surveillance de la propreté des espaces publics et les « visites domiciliaires » chez les particuliers pour contrôler le respect des règles d'hygiène dans leurs concessions³, furent jusque dans les années 70 pilotés par du personnel médical français, affectés dans les hôpitaux régionaux locaux. Abba « Propreté », actuel chef du service d'hygiène de la CU de Maroua, raconte ainsi comment il fut d'abord formé à Garoua à la fin des années 1960 par les services de santé, « encore sous la direction des Blancs », avant de se voir nommé à Maroua en mai 1970 à la tête du « service du suivi de la voirie » avec dix agents sous sa responsabilité. Son service, chargé alors de l'enlèvement des ordures et du raclement des caniveaux, était associé au service de la prospection, chargé des « visites domiciliaires » dans les concessions particulières. Celui-ci dépendait du corps médical et du service de santé de la ville, dirigé également par un médecin « blanc » (février 2011, fr).

A l'instar d'Abba « Propreté » à Maroua ou du chef des services techniques de la CU de Garoua et d'Ahmadou S., ancien employé du service d'hygiène de la ville, les agents qui ont pu

¹ *Jawro* Gada Mahol 6, Fulbe, 79 ans, Maroua (décembre 2009, flfde), Dada D., Fulbe, environ 70 ans, Maroua (novembre 2010, flfde)

² Ahmadou B., Garoua (octobre 2008, fr), Abba « Propreté », chef service hygiène CU, Maroua (février 2011, fr)

³ Cf. chap. IX.3

travailler pour ces différents services dans les premières années de l'Indépendance, et plus largement les citoyens des deux villes qui ont connu cet âge d'or municipal, gardent donc l'image d'une gestion publique des déchets et de la propreté efficace, parce qu'animée par un maire entreprenant, adoubé par le président Ahidjo et doté d'équipements techniques modernes pareils à ceux des villes occidentales. L'efficacité du service tiendrait enfin à son inscription dans la continuité des premières réalisations coloniales, et à la poursuite de son encadrement par des techniciens « blancs » : en un mot, « ça fonctionnait bien alors parce qu'on suivait la trace du Blanc » (Ahmadou S., Kanuri, 55 ans, Garoua [novembre 2008, fr]).

Durant les années 1960 et 1970, les déchets semblaient donc collectés relativement régulièrement dans les deux villes, à l'aide d'un réseau de bennes dans lesquelles les citoyens étaient enjoins par les municipalités à venir déposer leurs ordures. A Garoua, les bennes étaient vidées plusieurs fois par semaine par les camions de la mairie, puis leur contenu était reversé en marge de la ville, au nord du côté de l'actuelle grande mosquée de Poumpoumré et au sud aux bords de la Bénoué, dans le quartier Liddiré, derrière les Brasseries du Cameroun¹. A Maroua, le service de prospection de la voirie définissait, en concertation avec les chefs de quartier, les endroits où les bennes devaient être déposées et encourageait les citoyens à sortir leurs déchets de leurs concessions pour les évacuer dans ce nouveau dispositif de collecte :

« On a défini des lieux de dépôt, toujours avec les chefs de quartier, à l'époque il fallait forcément passer par eux, c'est eux qui distinguaient l'endroit, parfois aussi les gens donnaient leur terrain, à l'époque ça ne dérangeait pas, c'est après avec la population qui a grossi. Et sinon quand les chefs désignaient un endroit, ils ne pouvaient rien dire, c'était comme ça avant. Souvent les chefs demandaient que ça ne soit pas loin de chez eux, pour qu'ils n'aient pas à aller loin et qu'ils puissent surveiller, mais en même temps pas directement devant chez eux non plus. Il y avait par exemple un *janro* femme à Djarengol, Jaam Doudou, qui les coiffait tous, qui avait demandé comme ça. Et les gens étaient obligés de suivre ! » (Chef du service d'hygiène, Fulbe, 60 ans [février 2011, fr]).

La municipalité se situe ici encore dans la continuité de la pratique imposée aux citoyens par les pouvoirs « traditionnels » sous administration coloniale, consistant à déposer leurs déchets domestiques en grand tas devant les concessions des chefs de quartier, afin que ceux-ci puissent contrôler l'évacuation des ordures dans les espaces publics. Les « voiries » d'alors furent néanmoins progressivement remplacées au tournant des années 1960 par des bacs à ordures vidés par les camions de la mairie. Et les chefs quant à eux ne demandaient plus désormais que ceux-ci soient déposés directement sur le pas de leur porte, mais à une petite distance de leur concession. Cet inflexionnement, dans le choix par les pouvoirs islamo-peuls des lieux de dépôt des déchets de leurs administrés, témoigne d'une évolution dans leur perception et leur contrôle exercé sur l'ordure : si les chefs étaient toujours astreints, par leur autorité de tutelle, désormais administrative et camerounaise, à la surveillance des pratiques d'évacuation des citoyens dans les rues de leur quartier, ils semblaient plus réticents à l'installation d'un dépôt d'ordures directement devant leurs concessions. Une nouvelle sensibilité et une certaine anxiété se propagèrent en effet progressivement à cette époque, notamment via la diffusion du registre hygiéniste pasteurien par les autorités coloniales, reprise ensuite par la nouvelle administration camerounaise, vis-à-vis des accumulations de déchets, dont les volumes quotidiens grossissaient à mesure que la population citadine s'accroissait : celles-ci dégageaient des odeurs, des nuisibles et des germes désormais vus par une part de plus en plus importante de la population comme désagréables et délétères. En

¹ Ousmanou, Fulbe, environ 35 ans (octobre 2008, fr), Ahmadou B., Fulbe (octobre 2008, fr)

outre, on peut aussi faire l'hypothèse que si les tas d'ordures réalisés par les citoyens devant les chefferies de quartier s'inscrivaient encore dans une certaine conception ancienne de l'expression du pouvoir et de la richesse d'un chef par l'ordure, il n'en fut plus de même des nouvelles bennes à ordures. Celles-ci étaient d'avantage l'apanage moderne et technique des « nouveaux » pouvoirs sur la ville, coloniaux puis administratifs à partir de l'indépendance. Elles étaient donc le symbole de l'autorité et du contrôle de l'espace urbain par les nouvelles mairies et non plus par les autorités islamo-peules « traditionnelles », qui n'étaient plus désormais que les « courroies de transmission » entre celles-ci et la population urbaine. Tout ceci peut expliquer, au moins en partie, pourquoi les bennes étaient déposées par les municipalités non loin des chefferies de quartier, mais non pas directement devant, à la demande express des chefs eux-mêmes. Comme le souligne bien le chef du service d'hygiène de la CU, la population n'était quant à elle pas consultée, et n'avait donc pas son mot à dire en la matière.

La mairie de Maroua reprit également à son compte la pratique instaurée par l'administration coloniale consistant à verser les déchets collectés dans les bacs en ville dans les grands points d'eau stagnants, comme Luggere Mala dans le centre historique, afin de les combler, mais aussi sur les berges du *maayo* Kaliao. À côté des injonctions faites aux citoyens, notamment via les chefs de quartier et la radio municipale (*javro* Gada Maahol 6, Fulbe, 79 ans [décembre 2009, flfide]) à déposer leurs déchets dans les bacs mis à disposition par la mairie, les autorités de la ville reprurent dans les faits et à une plus grande échelle les anciennes pratiques individuelles d'évacuation dans les mares et sur les berges du fleuve. C'est pourquoi nombre de citoyens, qui ne disposaient pas par exemple de bacs à proximité de leur domicile, continuèrent comme auparavant à se rendre au bord du *maayo* Kaliao pour y déposer leurs ordures. Toutefois, la municipalité y intervenait désormais aussi avec ses engins pour répartir les volumes de déchets le long des berges :

« Avant, quand j'habitais à Domayo, on gardait les poubelles dans des brouettes dans la concession, puis on allait les vider au bord du *maayo*. Au temps, un Caterpillar et des pelles de la mairie venaient nettoyer les bords. On choisissait un endroit pour venir jeter, un venait puis les autres suivaient »¹.

Ainsi, en dépit du développement par les mairies d'un système de collecte régulière, basé sur un nouvel équipement technique, mais aussi de l'influence de plus en plus large du registre hygiéniste biomédical dans la perception des déchets et de leurs méfaits, notamment via la scolarisation d'un nombre de plus en plus important de citoyens², les pratiques de ces derniers en matière de gestion des déchets dans et hors de leurs concessions changèrent peu.

Les disparités d'accès au service public municipal de collecte s'avéraient sinon importantes. Disparités d'abord entre les deux villes, puisque Garoua semblait largement privilégiée en matière d'infrastructures et d'équipements sous la présidence d'A. Ahidjo vis-à-vis de sa « rivale » Maroua, comme le souligne C. Seignobos quand il constate que « sous les mandats du premier président, Maroua ne reçut que des crédits d'équipements mineurs, afin de ne pas gêner le développement de la capitale du Nord : Garoua » (2004 : 154). Ce sentiment est partagé par les citoyens de Maroua, qui comparent fréquemment leur ville et ses habitants à Garoua et ses citoyens, notamment vis-à-vis de la posture du gouvernement à leur endroit. Boubakary A. par exemple, jeune père de famille fulbe d'une trentaine d'années, remarque que « du temps d'Ahidjo, le gouvernement avait tout fait là-bas [à Garoua], alors qu'ici les gens ont appris à se débrouiller seuls » (février 2010, fr),

¹ Haja U. A., Fulbe, environ 50 ans, Hadja A., Fulbe, environ 100 ans (décembre 2009, flfide)

² Cf. chap. X.1

notamment en ce qui concerne la propreté de leur ville. En retour, Maroua semblait bien rendre sa désaffection au président Ahidjo : « Ahidjo n'était pas aimé à Maroua, parce qu'on disait que c'était un bâtard, qui n'avait pas de père. Le *laamiido* n'a pas voulu le recevoir pendant sa campagne » lâche ainsi Adama K., chauffeur fulbe d'une cinquantaine d'années, rappelant les tensions entre A. Ahidjo et les vieilles élites politiques et intellectuelles fulbe de la ville (septembre 2009, fr).

Disparités ensuite au niveau de chaque ville, dans la mesure où les services en matière d'hygiène et d'assainissement développés par les mairies ne touchaient pas de la même façon tous les quartiers, donc tous les citoyens. Reprenant encore le schéma d'aménagement et de distribution des services publics mis en place sous la colonisation, les autorités municipales installèrent la plupart des nouveaux équipements et infrastructures dans les centres historiques, les quartiers administratifs et les anciens quartiers résidentiels coloniaux, qui abritaient encore les expatriés demeurés sur place, mais aussi désormais la nouvelle élite commerçante et fonctionnaire islamo-peule. A Garoua, on reconnaît ainsi ouvertement qu'« avant l'Indépendance, les autorités privilégiaient les quartiers islamo-peuls, notamment les autorités traditionnelles » et ce jusqu'au début des années 1980 (haut fonctionnaire CU, Fulbe [novembre 2010, fr]), comme les quartiers historiques de Fulbere et Kollere (dont était issu le premier maire de la ville), le centre administratif où sont rassemblés les institutions, les banques et les commerces, mais aussi les quartiers résidentiels du Plateau et de Marouaré¹, où les nouveaux grands commerçants et fonctionnaires musulmans érigeaient de grandes villas ceintes de hauts murs. A Maroua, ce furent également les quartiers historiques environnant le lamidat, dont la partie ouest qui abrite les institutions, le centre commercial autour du grand marché, ou encore la zone résidentielle de Bongoré sur la rive sud du *maayo* Kaliao et de Djarengol à l'ouest, où logeaient les hauts fonctionnaires et les expatriés dans des villas construites et louées par les *alshaji* (Seignobos 2004 : 154), qui reçurent la plupart des aménagements, mais aussi les équipements techniques servant à la collecte comme les bennes. Ces quartiers gardaient un profil néanmoins plus « métissé » qu'à Garoua :

« A la différence de Garoua et Ngaoundéré, Maroua refuse les quartiers ethniques, comme elle a refusé sous la colonisation la notion de « chef de race ». Cette politique, menée tant par les lamidos que par les maires, manifeste une volonté de disperser les nouveaux venus dans les quartiers pour mieux les intégrer et les islamiser [...]. La délivrance de titres fonciers ne se fait qu'en ordre dispersé dans la ville » (Seignobos 2004 : 154).

Pour autant, sans être donc purement « islamo-peuls », il n'en demeure pas moins que, comme à Garoua, certains quartiers centraux, historiques, administratifs, commerciaux et/ou abritant les catégories les plus aisées de la population citadine, furent favorisés sous l'administration Ahidjo dans leur aménagement et notamment leur assainissement, au détriment d'autres quartiers plus périphériques et populaires, mais aussi abritant souvent une forte population de citoyens regroupés sous le terme initialement dépréciatif de « *kirdi* », non peuls et non musulmans, parfois d'origine rurale, qui s'accrut largement durant cette même période post-indépendance.

¹ Qui tire son nom, comme bon nombre de quartiers de Garoua, de l'installation des résidences du *laamiido* de Maroua et de sa suite sous la colonisation, où il logeait lors de ses visites régulières à l'administration.

Les quartiers « *kirdi* », la part sombre des « villes-lumière »

Le rôle ancien de Maroua comme ville d'accueil pour les réfugiés y favorisa après l'Indépendance l'installation de nouvelles populations. La ville connut ainsi un bond démographique à partir de la fin des années 1950, pour une bonne part du à l'afflux massif de migrants (Iyébi-Mandjek 2004 : 156). Lors d'un recensement effectué en 1976, 35 % de la population citadine n'était pas née en ville (Marguerat 1984 : 485). 65, 5 % de ces nouveaux arrivants étaient toutefois originaires de la province, dont 41, 4 % du département du Diamaré, tandis que 12,3 % seulement venaient du Nigeria et du Tchad voisins (Iyébi-Mandjek 2004 : 156). Certains quartiers furent fondés par ces nouveaux-venus, à l'instar du chef Yoguda Koce de Kaliao (notre fameuse chefferie guiziga Bui Marva) qui après avoir été démis de ses fonctions par la sous-préfecture en 1964, se vit offrir des terres à Maroua par le *laamiido* Muhammadu Koyranga, pour y fonder avec ses gens un sous-quartier qui prit le nom de Kaliaoré (Seignobos 2004 : 154). Le quartier Nassarao accueillit également après l'indépendance des populations de l'ancienne colonie britannique ayant préféré le Cameroun au Nigeria, prenant ainsi le nom de Bamaré. À l'est, la ville se peupla de familles de forgerons kanuri ayant fui Mindif à la suite d'un désaccord avec son *laamiido*. Mais ce furent surtout les quartiers de Judandu et Doualaré, au nord de la ville, qui connurent la plus forte progression à cette époque. Le premier était initialement peuplé d'affranchis, *riimaybe*, et d'esclaves marrons, *hoogibe*, tandis que le second fut créé par un Bornouan venu de Meskine avec une trentaine de personnes. Ceux-ci accueillirent d'abord des familles survivant grâce à divers petits métiers, puis s'étendirent progressivement sur les flancs de la montagne surplombant Maroua, sur lesquels le *laamiido* avait donné l'autorisation à des migrants originaires des monts Mandara (Mofu, Mafa et Guiziga Bui Marva) de s'installer et de cultiver. Ces deux quartiers restèrent ainsi largement sous l'influence des autorités traditionnelles et n'acquiescent une existence administrative qu'assez tardivement, au début des années 1980 (ibid).

À Garoua, sur le développement de laquelle on possède malheureusement moins d'informations, un recensement de 1976 révèle que plus de 47 % des citadins y résidant alors n'y étaient pas nés, et que 40, 7 % d'entre eux étaient originaires d'un autre département ou d'un autre pays (Marguerat 1984 : 486)¹. 10, 9 % de la population était ainsi originaire du Nigeria et surtout du Tchad (ibid : 488). À côté de ces données statistiques qui soulignent l'arrivée massive de nouvelles populations en ville après l'indépendance, il m'a aussi été possible de recueillir plusieurs témoignages sur l'histoire du quartier Rumde Ajia. Il s'agit, avec Djamboutou ou encore Yelwa, d'un quartier conçu et présenté par les citadins de Garoua, notamment islamo-peuls, comme emblématique d'une population urbaine hétérogène non musulmane et non peule, pour une part descendante de serviles, et pour l'autre arrivée après l'indépendance en ville, rassemblée encore sous le terme de « *kirdi* ». Certains agents hauts placés de la Communauté Urbaine, eux-mêmes majoritairement musulmans et fulbe/fulbésisés, n'hésitent pas aujourd'hui à qualifier ces différents quartiers, à commencer par Rumde Ajia, d'« habitat spontané » ou même de « bidonville » (octobre 2008, fr). Ce dernier représente pourtant l'une des premières zones densément habitée dans la périphérie de la ville dès la première moitié du XXe siècle, puisqu'il s'agissait à l'origine du camp de travail agricole, *rumnde*, des esclaves de l'*Ajia*, le notable d'origine servile chargé auprès du *laamiido* d'assurer les échanges avec l'administration coloniale :

¹ Dont 1/6 sont des « sudistes », vraisemblablement des fonctionnaires et leur famille affectés dans la capitale régionale du Nord

« Rumde c'est un mélange de *Kirdi* beaucoup plus... C'est des allogènes aussi. En fait *ruumnde* signifie à l'origine « le village des esclaves », par exemple j'ai des esclaves, là où je suis c'est petit, il faut que je leur trouve un espace pour qu'ils puissent aussi s'épanouir, je vais un peu hors du village, je crée un village et c'est ça qu'on appelle *ruumnde*. Ils ont leurs champs, ils ont tout là-bas, ils vivent là-bas. Et c'était le *ruumnde* d'un *ajjya*, et l'*ajjya* c'est l'assistant du *laamiido*. Mais lui-même c'est un esclave ! C'est un esclave qui a des esclaves ! Vous voyez le paradoxe africain quand même ! Bon ses esclaves sont partis, un de telle tribu est venu s'installer à côté, et ça a constitué Rumde Ajia... Et quand on a chassé les gens de Yelwa, des Sara [originaires du Tchad] essentiellement, ils se sont majoritairement déversés de ce côté-là, à Rumde. Une partie est restée et l'autre est partie à Rumde »¹.

Selon mes interlocuteurs, le quartier Rumde Ajia, initialement peuplé de serviles, notamment des Laka originaires du Tchad actuel, polarisa, avec Yelwa puis Djamboutou, la plupart des non musulmans venus s'installer en ville après l'Indépendance, qu'ils soient issus des divers départements de la province du Nord et d'origine mofu, mafa ou guiziga (des monts Mandara), moundang, tupuri (des plaines du Diamaré), guidar (dans les environs de Figuil au nord de Garoua), massa, mboum (dans le bec de canard et la Bénoué), ou venus des pays voisins, comme par exemple les migrants sara et laka du Tchad. Après l'indépendance, Rumde Ajia, qui n'avait pas encore véritablement d'existence administrative, fut érigé en « réserve d'Etat » par la nouvelle municipalité, ce qui limitait la possibilité pour ses habitants d'y obtenir un titre foncier officiel, et donc d'y résider légalement. Pour certains habitants du quartier, comme l'un des notables du *lawan*, des proches d'A. Ahidjo auraient en effet voulu récupérer les terres de cette zone pour les cultiver (octobre 2008, flfde), ou pour les garder « seulement pour les riches » (Idrissou P., novembre 2010, flfde)². Les nouveaux arrivants continuèrent pourtant d'affluer à Rumde, d'autant que, s'il était impossible d'y obtenir un titre de propriété, les chefs locaux avaient quand même pris le parti, selon certains de mes interlocuteurs, d'y louer ou d'y vendre des parcelles aux nouveaux-venus. Les habitations se développèrent donc « anarchiquement », « comme la génération spontanée », sans schéma directeur défini en amont par la municipalité :

- Un habitant de Rumde : « C'est seul l'Etat qui peut arranger ce problème. Et surtout les zones périphériques par exemple, avant c'était un champ, maintenant quelqu'un vient construire là, et au fur et à mesure que la ville se développe, les gens viennent s'installer sans que la ville soit toutefois tracée. Et quand les chefs vendent ça ils gardent l'argent pour eux. Ça c'est un problème. Rares sont ceux qui ont un titre de propriété. Et il y a certains quartiers qu'on ne peut même pas immatriculer. C'est resté « domaine privé » de l'Etat, tel que par exemple Rumde Ajia. Dès que l'Etat trouve que c'est le moment opportun, on fait déguerpir ces gens-là. Ça fait très longtemps qu'on attend...
- Adjoint mairie d'arrondissement : Plus de 30 ans ! » (novembre 2008, fr)

¹Ahmadou B., Fulbe, environ 60 ans (octobre 2008 et novembre 2010), *Lawan* de Rumde Ajia, Showa, environ 70 ans (novembre 2008, flfde) et *Lawan* Jeka, Fulbe (janvier 2011, fr)

² Mais pour d'autres, comme le *lawan* de Fulbere et *jeka* du *laamiido*, notable justement chargé de la gestion du foncier, il s'agit plutôt du résultat d'une simple querelle de personne entre le *laamiido* et son *ajjya* à la veille de l'Indépendance : « Pour Rumde Ajia, c'est une réserve de l'Etat, donc là-bas personne n'a de titre foncier. L'histoire, c'est que l'*ajjya* et le *laamiido* de l'époque ont été circonscrits ensemble, mais l'*ajjya* a tabassé le *laamiido*, qui n'était alors que *yeeriima* [prince]. Alors ce dernier lui avait dit: "On verra plus tard si tu seras toujours plus fort que moi !". Quand il est devenu *laamiido*, il a appelé l'*ajjya* et il lui a dit: "Voilà, on va voir qui va être le plus fort maintenant, je donne tout ton *ruumnde* au maire Bako !" C'est comme ça que Rumde Ajia est devenu "réserve d'Etat". Mais l'*ajjya* a répondu: "Ok, mais Rumde Ajia restera toujours !" Et encore aujourd'hui, il y a toujours des gens » (janvier 2011, fr).

C'est aussi la raison pour laquelle, du fait de son statut de « réserve d'état » qui rendait l'occupation de la zone illégale, le maire Bako, nommé par l'administration Ahidjo à la tête de Garoua, n'effectua aucun aménagement d'envergure dans le quartier, hormis la création d'un grand stade omnisport de 22 000 places en 1978. Comme à Doualare et Judandu à Maroua, quelques voies furent certes ouvertes dans le tissu dense du bâti, mais celles-ci ne furent pas goudronnées et ne profitèrent donc pas de l'éclairage disposé sur les autres grands axes de la ville, ni des caniveaux et des drains qui furent aménagés le long de certains d'entre eux, surtout dans le centre administratif.

Au-delà du caractère illégal, périphérique et populaire de ces différents quartiers, mais aussi de leur importante composante « *kirdi* », une autre des raisons pouvant expliquer le manque d'implication des nouvelles mairies dans leur aménagement réside dans la mauvaise image des activités qui s'y développèrent alors, à commencer par la production et la vente d'alcool, notamment de bière artisanale de sorgho appelée *bil-bil'*. L'administration coloniale, puis dans son sillage les nouvelles autorités municipales camerounaises, majoritairement musulmanes, condamnèrent fermement ces activités, à l'origine essentiellement rurales : elles furent présentées tantôt comme un gaspillage de céréales qui auraient pu servir à l'alimentation, tantôt comme une pratique amoralisée et proscrite par la religion (Seignobos 2005: 528-529). S'y ajouta aussi dès la colonisation les préoccupations hygiénistes de l'administration, qui condamna la bière « traditionnelle » comme nocive pour la santé, d'une part comme boisson alcoolisée et d'autre part du fait de ses modes de préparation et de consommation qui ne respectaient pas les précautions d'hygiène élémentaires². En outre, les activités elles-mêmes de production et de consommation furent identifiées comme causes d'insalubrité, les premières parce qu'elles produisaient beaucoup de volumes de déchets, la drêche du sorgho distillé, dont les grands tas déposés dans la rue servaient d'ailleurs jusque dans les années 1960 à signaler les cabarets (ibid : 541), et les secondes parce qu'elles rassemblaient dans les lieux de boisson un grand nombre de buveurs qui, faute de lieux d'aisance adaptés, allaient souvent se soulager dans les environs de l'établissement. La condamnation s'avéra d'autant plus forte concernant l'*arge* ou *arki*, alcool de distillation des déchets de bière de sorgho, particulièrement fort, dont la production et la consommation se développèrent également à partir des années 1960. L'administration oscilla donc entre interdiction radicale de la production et de la consommation de bière, pour motif de gaspillage, d'insalubrité et de trouble à l'ordre public, et tolérance en la contrôlant pour mieux en retirer des recettes fiscales (ibid : 529-530). Seuls les chefs traditionnels, bien que majoritairement musulmans, tentèrent face aux agents municipaux de protéger les vendeurs de bière de mil et leurs clients, ayant perçu « le rôle essentiel de soupape sociale que joue la bière de mil » et le « pouvoir de socialisation des cabarets à bière » (ibid: 533-534).

A Maroua, le plus vieux « quartier à bière » est Pont Vert, en activité dans ce domaine à partir de 1975, où se retrouvaient plutôt les consommateurs *tupuri*, *mundang* et *ngambay*. Puis l'activité se développa à partir des années 1980 du côté d'Ouro Tchédé, à l'entrée sud de la ville, animée par des *Guiziga* et des *Mofu*. Enfin Pitoaré devint le troisième « secteur à bière » de la ville,

¹ Ou *bière de mil* en français

² Les grains de sorgho germés sont concassés pour être réduits en farine, laquelle est ensuite mélangée avec de l'eau. Après quelques heures, on récupère la claire et le filtrat, qu'on laisse reposer dans de grandes jarres jusqu'à obtenir l'amertume et l'acidité recherchées. On fait ensuite bouillir ce mélange 4 à 5 heures, après quoi on y ajoute de la levure issue des précédentes préparations. On laisse finalement reposer encore une dizaine d'heures avant dégustation. Celle-ci s'effectue dans une petite calebasse, aujourd'hui individuelle, mais pouvant autrefois être partagée, comme c'est encore souvent le cas en brousse (pour une description détaillée du processus de production et des modes de consommation, voir Seignobos 1976 et 2005).

attirant plutôt les vendeurs et les clients mundang et guidar. Les quartiers Palar, Fasaw, Mayel Ibbel, Laïndé ou encore Doualaré virent aussi s'ouvrir de nombreux cabarets. On décomptait ainsi à Maroua environ sept cents femmes brassant la bière en 1970, et sept cents « unités de production » au début des années 2000 (ibid : 534, Seignobos 1976). A Garoua, où l'on ne dispose pas d'études aussi détaillées sur la question, on peut néanmoins affirmer que les cabarets à bière se rencontraient également dans les quartiers dits « *keirdi* », à savoir Rumde Ajia, Djamboutou et dans une moindre mesure Yelwa, dans le centre-ville (Elie R., Laka, environ 70 ans [novembre 2008, fr]).

Dans les deux villes, c'est donc à partir des années 1960 qu'a pu se diffuser dans les mentalités citadines une image négative de ces quartiers, à mesure que ceux-ci prenaient de l'ampleur en accueillant toujours plus de nouveaux arrivants, surtout non peuls et non musulmans, sans pour autant être lotis et tracés, et que s'y développaient les cabarets et les bars. Les autorités municipales actuelles ont également repris à leur compte ces représentations :

« Donc comme l'endroit n'était pas loti, c'est comme ça que tous les étrangers sont ensuite venus s'installer là-bas. C'est difficile qu'un autochtone de Garoua soit là-bas, il y a des Fulbe, mais pas autochtones. Parce que c'est un mauvais quartier, il y a trop de bruits, trop de désordre, les gens là-bas sont dans le *bil-bil* du 1^{er} janvier au 31 décembre ! C'est pour ça que pour les gens là-bas ce n'est pas comme ici [dans le centre administratif et les quartiers historiques islamo-peuls], il faut y aller en grondant fort, sinon ils ne suivent pas »¹

A ce titre, mais aussi parce qu'il s'agissait de quartiers illégaux, populaires et périphériques, qui ne s'étaient pas vus aménager de larges axes carrossables par les municipalités, leurs citoyens ne profitèrent pas d'une collecte régulière de leurs déchets en cette période post-indépendance pourtant fastueuse pour les villes du Nord, à commencer par Garoua. Quelques bennes furent certes déposées dans les zones du quartier Rumde Ajia accessibles au camion de la mairie, comme devant l'actuel Daoula Hotel ou le bar Oudjila, non loin du grand stade de la ville et de la résidence du premier *janro* du quartier². En revanche à Maroua, les quelques citoyens que j'ai pu interroger à Doualare et Judandu ne se souviennent pas que leur quartier ait jamais disposé de bennes à ordures. Ceux-ci disent avoir de longue date pris l'habitude d'évacuer leurs déchets domestiques dans une ravine creusée par les eaux de pluie descendant de la montagne Marouare, servant de limite entre les deux quartiers, afin de la reblayer³.

Cette incursion du côté des quartiers populaires et « *keirdi* » des deux villes a l'avantage de nuancer l'image de la « ville-lumière » attribuée à la capitale du Nord, Garoua, et celle de « plus belle ville du Cameroun » de sa rivale Maroua, durant les deux premières décennies de l'indépendance sous la présidence d'A. Ahidjo. Si les nouvelles municipalités disposaient effectivement de moyens techniques innovants, et reprirent pour mieux les développer le système de collecte et la surveillance opérée par les services d'hygiène fondés à la fin de la période coloniale, celles-ci opérèrent essentiellement dans les quartiers centraux, administratifs et commerciaux des deux villes, vus comme autant de vitrines de la bonne gouvernance urbaine des premiers maires. Les quartiers périphériques et populaires, peuplés illégalement le plus souvent par des populations descendantes d'esclaves ou arrivées récemment en ville, non peules et non musulmanes, présentent en revanche

¹ *Lawan* Jeka, Fulbe (janvier 2011, fr), agent de la CU, Fulbe (octobre 2008, fr)

² Ahmadou, Guiziga, environ 50 ans, habitant de Rumde depuis 20 ans (février 2011, flfde), *Lawan* de Rumde, (novembre 2008, flfde)

³ Fanta, guiziga Bui Marva, environ 50 ans (janvier 2011, gzga), Asta, guiziga Bui Marva, environ 40 ans (février 2011, gzga), Dam Dam, Mofu, environ 30 ans (février 2011, flfde), Moddibo, environ 50 ans (février 2011, flfde), Hawa, environ 30 ans, Fulbe (février 2011, flfde)

un autre facette de l'administration municipale, qui ne s'impliqua que très modérément dans le lotissement, l'aménagement et l'assainissement de ces quartiers, dont les populations étaient conçues comme intrinsèquement « indisciplinées », « désordonnées » et sales, dans la continuité des anciennes représentations islamo-peules des populations autochtones non musulmanes.

La focalisation des interventions des autorités coloniales puis des nouvelles mairies camerounaises sur les quartiers historiques et centraux islamo-peuls, de pair avec la confirmation des pouvoirs traditionnels par l'administration coloniale dans leur rôle de surveillance et de sanction des pratiques des citadins en matière d'évacuation des déchets, paraissent avoir renforcé encore leur position au sommet de la hiérarchie locale, en étendant leur mainmise sur des « technologies politiques » et de « subjectivation » des individus passant par la manipulation des déchets. Suivant les injonctions des autorités coloniales, définies désormais dans le cadre de la science biomédicale hygiéniste pasteurienne, les pouvoirs peuls et musulmans se trouvèrent dotés d'un nouvel instrument pour imposer un certain « gouvernement des corps » de leurs sujets à travers la gestion de leurs déchets et l'entretien de leurs espaces de vie. La « gouvernementalité » par l'ordure qu'ils avaient déjà mis en œuvre fut étayée, particulièrement dans l'injonction faite aux individus à la rupture d'avec les déchets issus de leurs corps, de leur culture matérielle et de leurs activités domestiques ou professionnelles, même si elle ne passait plus désormais par la dissimulation des ordures au sein des concessions, mais bien au contraire par leur évacuation en tas devant les résidences des représentants des autorités traditionnelles dans les quartiers.

L'ère d'administration coloniale de Garoua et Maroua, puis de l'arrivée au pouvoir des nouvelles mairies, sous la mainmise d'A. Ahidjo, furent ainsi tout aussi bien celle de l'introduction des bennes à ordures comme emblèmes d'un dispositif technique « moderne », que celles de la (ré)apparition des grands dépotoirs dans l'espace public. On se situe ainsi dans un moment de reconfiguration des liens entre exercice de l'autorité et contrôle des objets déchus et des substances tombées des corps. S'il paraissait toujours difficile de s'en détacher physiquement et de ne plus y être identifié, les modes de gestion préconisés par les pouvoirs en place ne se focalisèrent plus pour y pallier sur la dissimulation, mais bien plutôt sur la mise à distance de la sphère domestique. En l'absence de système véritablement municipal de collecte et d'évacuation aux marges de la ville, les tas d'ordures qui (ré)apparurent dans l'espace public durant la période d'administration coloniale, notamment devant les concessions des chefs de quartier, ne représentaient certes plus la richesse ou l'antériorité sur le sol des détenteurs actuels de l'autorité, mais signifiaient encore leur capacité à contrôler le dépôt des déchets dans les espaces collectifs, soit à imposer leur autorité sur les sujets qui y évoluaient. En outre, l'honneur et le rang de ces chefs islamo-peuls, caractérisés par leur adhésion stricte à l'Islam et au *pulaaku*, n'étaient pas remis en cause par le développement de ces grands dépotoirs devant leur résidence, dans la mesure où ceux-ci gardaient toujours le privilège de conserver leurs propres déchets dissimulés au sein de leurs concessions.

A la fin de la colonisation et durant les deux premières décennies post-indépendance, l'introduction d'un embryon de système de collecte municipale des déchets, au moyen de bennes à ordures disséminées dans le centre historique et administratif, semble s'insérer dans la continuité de ces représentations des dépotoirs devant les chefferies de quartier comme des signes positifs d'autorité. Ce sont les bennes à ordures qui tinrent désormais ce rôle, dans le cadre d'un nouveau registre de gouvernance des villes vantant la « modernité » et la technique, sur le modèle des métropoles européennes. Les déchets des citadins semblaient alors d'autant plus contrôlés, du moins dans la mémoire des citadins actuels, par les nouvelles autorités municipales en collaboration toujours avec les chefs de quartier, qu'ils étaient rassemblés dans des dispositifs techniques

« modernes », puis évacués à distance des quartiers vitrines des deux villes dans des zones marginales et périphériques. Dans celles-ci cependant, qui se développèrent durant la colonisation puis les premières décennies de l'Indépendance en de vastes quartiers populaires, rassemblant essentiellement les citadins non peuls et non musulmans, l'apparition puis la persistance de nombreux grands dépotoirs, alors que les centre-villes se voyaient débarrassés régulièrement de leurs déchets, furent plutôt vécues comme le signe d'une relégation, au rang de citadins et de citoyens subalternes, livrés à eux-mêmes et considérés comme incapables d'entretenir leurs espaces de vie parce qu'intrinsèquement sales, de par leurs origines, leur religion ou encore leurs activités. Ces quelques grands dépotoirs des quartiers dits « *kirdi* » n'étaient néanmoins que les premiers d'un très grand nombre, qui allaient apparaître durant les années 1980 pour envahir tous les quartiers de Garoua et Maroua, sans exception, alors que celles-ci se voyaient frappées de plein fouet par la « crise » économique et la faillite politique d'envergure qui affecta le pays tout entier.

Méthodologie corpus 4

La crise de la subjectivation par l'ordure à partir de 1985, corrélée à la déliquescence des services municipaux de collecte et à l'invasion des deux villes par les déchets, est analysée ici à partir d'un corpus de données spécifiques. Celui-ci a pu à nouveau être rassemblé à partir d'échanges approfondis et répétés avec les citoyens, les membres des autorités « traditionnelles » et les fonctionnaires et élus des deux villes, réalisés en français et fulfulde pour les premiers, parfois avec l'aide des assistants déjà mentionnés, et essentiellement en français et en tête à tête ou en petit comité avec les seconds. Ceux-ci étant en effet amenés à aborder la « cuisine interne » des municipalités et des mairies d'arrondissement, mais aussi à porter fréquemment des accusations vis-à-vis de leurs concurrents, collègues ou supérieurs hiérarchiques, ou plus largement des populations citadines, pour justifier cette crise, il est apparu d'emblée pertinent de les rencontrer seuls.

A côté du recueil de ces récriminations diverses et du souvenir cuisant de cette longue période de déchéance des « villes-lumière » au statut de « villes-poubelles », il m'a aussi été possible de vivre directement celle-ci à Garoua, entre décembre 2006 et août 2008, et d'observer les postures des citoyens et des autorités municipales dans ce contexte. Outre le recueil des plaintes des citoyens sur le vif, d'abord sur les lieux de dépôt de déchets dans les espaces collectifs, puis à leur rencontre dans leurs concessions, j'ai pu aussi observer non seulement leurs pratiques d'évacuation dans l'espace public, mais aussi leurs attitudes face aux grandes accumulations de déchets qui s'étaient alors progressivement développées dans le paysage urbain des deux villes, jusqu'à l'encombrer de multiples façons. Une revue, certes lacunaire, de la presse locale (*L'œil du Sabel*) et nationale (*Cameroon Tribune*) a permis également de saisir la dimension médiatique de ce phénomène, et sa perception extérieure aux deux villes.

Une attention particulière a aussi été portée à ces accumulations de déchets, comme aux eaux usées rejetées des concessions dans les espaces collectifs, comme autant de « traces physiques », d'un point de vue méthodologique, de la gouvernabilité individuelle et institutionnelle par les déchets, et de la crise qu'elle connut à cette période : photographies, relevés GPS et croquis de la localisation des dépotoirs d'envergure ont notamment été réalisés à Garoua, avec l'aide précieuse de Simon Boubakary, père de famille guidar et géomètre à la Mission d'Etude et d'Aménagement de la province du Nord.

Un éclairage sur les hypothèses formulées par les citoyens, les fonctionnaires et les élus de Garoua et Maroua quant aux causes de la « poubellisation » de leurs villes a pu enfin être apporté grâce aux travaux scientifiques en anthropologie, économie et sciences politiques sur la « crise » économique et politique frappant le Cameroun, et plus largement les pays d'Afrique francophones, à partir du milieu des années 1980.

PERDRE LE CONTROLE SUR L'ORDURE

La main du vieil Alhaji B. s'élève au niveau de mes yeux. Celui-ci casse son poignet et abaisse sa main brutalement vers l'avant, mimant le mouvement d'une chute abrupte. C'est ainsi qu'il me signifie, silencieusement, la déchéance rapide que connut Garoua, la « ville-lumière », à partir des années 1980 (novembre 2010, fr). En effet, la belle image des deux grandes villes du Septentrion sembla alors se ternir. Les équipements municipaux se dégradèrent, les ampoules des lampadaires publics grillèrent et ne furent plus remplacées, des trous apparurent dans le goudron des routes, les bacs à ordures furent « dépiécés » par les forgerons pour en récupérer la matière première et alimenter leur production artisanale (Ahmadou B., Fulbe, Garoua [octobre 2008, fr]). La collecte des déchets dans les centres-villes se fit de plus en plus sporadique et, tandis que les grands tas d'ordures des quartiers « *keirdi* » prenaient de l'ampleur, de nouveaux dépotoirs apparurent aussi dans les quartiers historiques et islamo-peuls centraux. A l'orée du XXI^e siècle, de la décennie 1990 à celle 2000, Maroua et Garoua subirent une véritable « poubellisation », cette dernière surtout dégringolant du statut de « ville-lumière » à celui de « ville poubelle ». Le phénomène n'est pas au demeurant propre à ces deux villes, mais touche plus largement les grandes cités du continent, comme en témoignent les premiers travaux en sciences sociales produits dans ce contexte à partir des années 1980¹, dont certains reprennent le terme de « poubellisation », développé vraisemblablement par les médias locaux (Deverin-Kouanda 1993, Zoa 1995).

En 2007, lors de mon premier séjour dans les deux villes, les spéculations, les analyses et les justifications vont bon train, s'échangent et s'affrontent entre les citadins de différents statuts, origines et religions, les représentants des autorités traditionnelles et les agents et élus municipaux, pour comprendre comment on a pu en arriver là : voir les tas d'ordures fleurir partout dans le paysage urbain, les rues bloquées par des monceaux de déchets, les concessions, les lieux de cultes, les bars et les restaurants, les centres de santé et les écoles envahis par les eaux usées, les sacs plastiques, les mouches et les moustiques. Nous considérerons ici successivement les principales hypothèses et discours explicatifs formulés alors. Ceux-ci seront analysés moins comme les causes réelles de la « poubellisation » de Garoua et Maroua, que comme autant de tentatives, *a posteriori*, pour tenter de comprendre la déchéance subite de deux villes promises dans les décennies post indépendance à un bel avenir non seulement régional, mais aussi national, comme fleurons d'une gouvernance municipale camerounaise « moderne ». Comprendre aussi comment les grands dépotoirs ne se limitèrent plus seulement aux quartiers dits « *keirdi* », mais apparurent aussi dans les zones résidentielles et les vieux quartiers historiques des élites islamo-peules et dans le centre commercial et administratif, vitrine de la bonne gestion des mairies.

C'est d'abord la crise économique qui est alors fréquemment évoquée, celle qui frappa l'ensemble du Cameroun et nombre de pays africains à partir du milieu des années 1980, avec son cortège de restrictions et de dysfonctionnements : baisse des investissements de l'Etat dans la

¹ Avec les ouvrages généralistes de Coing et Montaña (1985), Bertolini et Chabert d'Hières (1987) sur les villes du Tiers-Monde et plus précisément de Jolé (1982, 1989, 1991) et Navez-Bouchanine (1987, 1988, 1989, 1990, 1991) sur Rabat-Salé, Lesbet (1985, 1992) sur Alger, Poloni (1990) sur Ouagadougou et Van der Geest (1998) sur des villes secondaires ghanéennes.

fonction publique et le financement des communes, baisse des recettes fiscales des mairies, dégradation et non renouvellement des équipements et des infrastructures, corruption et laxisme des fonctionnaires et des élus. La référence à la notion nébuleuse de « crise » sert alors aussi bien à ces derniers pour justifier les défaillances du système municipal de gestion des déchets dans les deux villes, qu'aux citoyens pour mettre des mots sur des bouleversements économiques à multiples échelles dont ils vivent les symptômes au quotidien, mais dont ils peinent à saisir le sens et les logiques.

Mais la « crise » en elle seule n'explique pas tout. Elle ne permet pas, surtout aux habitants de Garoua, de venir à bout du sentiment d'être défavorisé par l'Etat, notamment vis-à-vis de sa rivale de toujours, Maroua. Elle n'explique pas non plus la démultiplication des acteurs de l'administration municipale et de la gestion des déchets, et les nombreux blocages qui s'en suivirent, le flou dans la répartition des prérogatives entre les différents échelons de l'administration des villes, ou encore (à elle seule) le gel des budgets des mairies, et par là de toutes leurs activités, entre 2007 et 2009. Au milieu de ce paysage politique en bouleversement, les autorités traditionnelles, représentées par les chefs de quartier, se retrouvent les bras ballants et se disent -mêmes véritablement « dépassées » par la « poubellisation » de leurs villes, la saleté de leurs rues et les nombreux conflits qui opposent leurs administrés autour de l'évacuation de leurs déchets hors de leurs habitations. Ce sont alors des analyses en termes politiques qui sont mobilisées, accusant à la fois les réformes politiques d'alors (démocratisation, décentralisation) et les affrontements entre partis politiques et entre notabilités locales et nationales, d'être à l'origine de la défaillance de la gestion publique des déchets dans les deux villes.

Face à l'incapacité des institutions à assumer leur rôle d'endiguement des déchets de leurs administrés, seules des personnalités politiques isolées, comme un haut fonctionnaire providentiel à Maroua, paraissent pouvoir contenir tant bien que mal l'invasion par l'ordure des espaces publics citoyens. Pourtant, malgré le combat de ces figures solitaires d'autorité, rémanences des grands chefs tchadiens puis fulbés et de leur mainmise sur les déchets, tous les habitants et les acteurs municipaux de Garoua et Maroua ont le sentiment à la fin des années 2000 de vivre désormais dans des « villes-poubelle ». Cette inversion dans les rapports aux déchets, jusqu'à alors contenus au cœur des habitations ou dans l'espace public dans des bennes et des points de dépôt précis, et qui maintenant se répandent jusqu'à contenir à leur tour la ville, s'apparente pour mes interlocuteurs à une perte totale de contrôle : contrôle sur le déchet, sur ses « forces » et ses dangers, et par là contrôle sur ceux qui les produisent, et finalement sur l'espace urbain dans lequel ces derniers évoluent. L'incapacité à gérer l'ordure, et par là à se gérer soi et les autres, et enfin à gérer sa ville, est alors vue comme largement partagée : elle est celle du gouvernement de Yaoundé, des hauts fonctionnaires des deux villes, des agents municipaux, des élus du parti au pouvoir et de l'opposition, des autorités traditionnelles, et enfin des citoyens eux-mêmes.

« La crise nous a fouetté » (agent municipal, octobre 2009, fr)

En novembre 2008, alors qu'une grande société privée camerounaise, Hysacam¹, vient de s'installer dans le Nord pour reprendre en main la gestion des déchets dans les capitales de région, un débat public est organisé à l'Alliance franco-camerounaise de Garoua sur le thème « Collecte et gestion des déchets urbains: constat et solutions ». Celui-ci rassemble le directeur de l'agence Hysacam fraîchement installé en ville, le responsable technique du service de protection de l'environnement, de l'hygiène et de la salubrité de la Communauté Urbaine (CU) et le jeune animateur de l'Alliance, face à un public composite de citoyens, de lycéens, de journalistes, d'élus municipaux ou encore d'associatifs. D'abord échange cordial et policé autour des nouvelles méthodes de nettoyage et de collecte développées dans la ville par Hysacam, le débat tourne très rapidement à la mise en accusation de la Communauté Urbaine, jusqu'alors chargée de la gestion municipale des déchets : « Cent vingt-neuf tas de dépotoirs géants avant l'arrivée d'Hysacam dans la ville de Garoua, c'est à se demander "mais la Commune urbaine elle était où ?!" », lance ainsi en ouverture du débat l'animateur de l'Alliance, résidant lui-même à Fulbere, dans le centre historique de la ville. Pris à parti dès lors par le public et très mal à l'aise, le représentant de la CU, un fonctionnaire subalterne qu'un de ses supérieurs a manifestement envoyé au casse-pipe à sa place, ne cessera de se réfugier derrière la « crise » :

- Citadin (homme d'âge moyen, débit rapide voire agressif) : « S'il vous plaît, je voudrais m'adresser précisément au responsable de la Commune, parce que avant qu'Hysacam n'arrive, vraiment c'était grave !! Et je dirai aussi qu'on n'a jamais vu vos agents au quartier, vous dites que vos agents passent souvent et conseillent aux gens de faire ceci, de faire cela, mais ils n'existent pas ! On ne les a vus nulle part ! Vous savez, au niveau de la poubelle, au niveau de la pharmacie Etoile si j'ai bonne mémoire, ça puait là, vous pouviez au moins faire quelque chose avant qu'Hysacam n'arrive, c'était grave ! On n'arrivait pas à passer là-bas ! Au niveau du kilomètre 5, y avait une poubelle qui était carrément arrivée au goudron ! On n'arrivait plus à passer ! S'il vous plaît, j'aimerais que même si Hysacam est là, s'il vous plaît, essayez de faire votre boulot ! On ne vous connaît pas, on ne voit pas les agents de la Commune dans Garoua ! S'il vous plaît ! C'était juste un constat. »
- Responsable du service Protection de l'Environnement, Hygiène et Salubrité de la CU (bredouillant) : « Bon, vous avez fait un bon constat... Comme je viens de le dire, c'est le manque de moyens, des engins. Actuellement, nous n'avons que deux camions qui peuvent travailler. Ils travaillent pendant un jour, deux jours, puis ils tombent en panne. Bon, nous avons une pelle, dans l'état on ne peut pas enlever à la main, il faut une pelle. Actuellement le moteur de la pelle même est à terre. Et puis à Garoua, quand les dépotoirs mettent une semaine, vous allez trouver que si c'est à côté de la route, c'est envahi. La population est très importante, la pelle est en panne. C'est pourquoi vous avez toutes ces ordures là, les réceptacles sont prêts à craquer. Sinon, si les camions sont en bon état, et l'agent aussi en bon état, nous travaillons... »
- Citadin : « Vous avez les techniciens chez vous non ?! Faut arranger vos engins ! »

¹ Cf. chap. VIII

- Agent (mal à l'aise, bredouillant toujours) : « Mais ! Bon, y a des pièces, des pièces à changer, quand il n'y a pas de pièces, l'engin ne peut pas rester là ! ».

La théorie de la « crise », soit la faillite de l'économie camerounaise, particulièrement des fonds publics, est en effet l'argument de défense et de justification le plus spontanément mobilisé par les agents des Communautés Urbaines de Garoua, lorsqu'on les interroge sur les raisons de la déliquescence du service de collecte à partir des années 1980. Le manque de moyens financiers est systématiquement incriminé pour expliquer la dégradation progressive du matériel de collecte ou les retards dans le paiement des salaires des employés, qui entravent le bon fonctionnement de ce service municipal¹. C'est le même discours que me tint par exemple le directeur des services techniques de la CU de Garoua lorsque je l'interrogeais sur le rôle de la CU dans la gestion des déchets jusqu'en 2008, constatant que, de « la période faste » où la ville pouvait employer jusqu'à une centaine de manœuvres « rien que pour l'entretien de la ville » et posséder seize bennes et quatre pelles mécaniques, « avec la récession » celle-ci n'avait plus à la fin des années 1990 qu'une quarantaine de manœuvres, quatre bennes « qui marchent correctement » et deux pelles mécaniques, « dont une foutue » (novembre 2008, fr). L'argent manque pour réparer les pelles mécaniques et les camions acquis au début des années 1970, acheter du carburant pour les faire fonctionner, ou encore renouveler le stock de bennes à ordures qui rouillent, se désagrègent², ou sont même « dépiécées » par certains citoyens pour servir à la réalisation artisanale de divers objets (octobre 2008, fr).

L'accumulation des déchets dans les rues de la ville, faute d'équipements pour les recevoir et effectuer leur évacuation en périphérie, comme cela se faisait par le passé, ne serait néanmoins que le signe le plus visible du manque global de moyens de la CU pour entretenir les infrastructures urbaines. Outre les bornes fontaines gratuites qui ferment progressivement les unes après les autres faute d'entretien³, le réseau d'éclairage qui s'éteint petit à petit lorsque les ampoules grillées ne sont pas remplacées et que les ballast sont cassés ou volés⁴, les axes goudronnés de la ville, réalisés pour la plupart à la fin des années 1960, subissent aussi une lente dégradation à laquelle la municipalité n'a pas les moyens de pallier :

- Directeur services techniques CU : « Même vous, vous allez vous plaindre si je vous donne un exemple : toutes les rues de Garoua sont cassées, chose qui n'existait pas avant puisqu'on les réparait chaque année. On bouchait les nids de poule, on curait les caniveaux, on faisait tout. Mais cette année on n'a rien fait. Quand vous prenez la moto, est-ce que c'est bon de voyager, de traverser la ville ?! »
- Moi : « Oui, il y a des coins où c'est pas terrible... »
- Directeur : « Eh bien voilà, dites le mot, ce n'est pas bon ! C'est comme ça. Voilà les conséquences de l'absence du budget [...]. En fait, il faut aussi noter que le goudron de Garoua est excessivement vieux, c'est un goudron qui date des années 60. Il n'a pas été refait depuis [...]. En principe, il faut tout enlever et refaire à zéro »
- Moi : « Et ça c'est des choses que vous n'avez jamais pu... ? »

¹ Chef services techniques CU Garoua (octobre 2008, fr), premier Délégué gouvernement Maroua (février 2011, fr)

² *Lawan* S. (octobre 2008, flfde), Maire Garoua II (novembre 2008, fr), adjoint au maire Garoua II, (novembre 2008, fr), Ahmadou S., résident Kollere (novembre 2008, fr), adjoint au maire Garoua II (novembre 2008, fr), Ahmadou, résident Rumde Ajia (novembre 2010, flfde)

³ Ibrahima H., résident Kollere (octobre 2008, fr), Ahmadou, résident Rumde Ajia (novembre 2010, flfde), Alhaji B., résident Kollere (novembre 2010, fr), *Lawan* Fulbere (janvier 2011, fr)

⁴ Directeur services techniques CU (octobre et novembre 2008, fr), conseiller municipal Garoua II (novembre 2008, fr), Alhaji B., résident Kollere (novembre 2010, fr)

- Directeur : « Mais on n'a pas assez de moyens ! 33 km de route bitumée, ça équivaut à peu près à 1 milliard. Notre budget [de la CU] c'est 1 325 000 000. Depuis la dévaluation [du franc CFA]. On a commencé avec 1 milliard en 2003. 2004 on est allé à 1 250 000 000. 2005 2006, on a conservé 1 300 000 000. On a augmenté de 50 millions, puis on a stagné deux ans. Et depuis on n'a rien fait » (octobre 2008, fr).

A Maroua en revanche, les citoyens comme les agents de la municipalité ne formulent pas les mêmes plaintes vis-à-vis de la dégradation du service de collecte, et ne mobilisent donc par la rhétorique de la « crise » pour l'expliquer. En effet, la ville put même un temps profiter de son nouveau statut de capitale de province, octroyé en 1986 avec l'arrivée de P. Biya au pouvoir, pour obtenir des crédits supplémentaires de l'Etat. Ce changement de statut fut perçu localement comme « une revanche sur Garoua, sa rivale », qui avait jusqu'alors, sous A. Ahidjo, reçu en tant que capitale de province les crédits d'équipement les plus importants, au détriment des autres villes du Septentrion (Seignobos 2004 : 154). Mais au tournant du XXI^e siècle, l'état des infrastructures de la ville se dégrade également, comme le remarque en observateur averti C. Seignobos : les entreprises expatriées disparaissent progressivement à partir des années 1980, pour être remplacées, alors que l'Etat se désengage de nombre de secteurs, par des ONG internationales, dont plus de vingt sont installées en ville en 1997. De la même façon, « les créations nouvelles, infrastructures et encadrement sont toutes d'origine étrangères : école d'infirmiers vétérinaires (Coopération belge, 1980), école pour les agents de santé (Coopération belge, 1985), rénovation de l'aéroport de Salak de 1989 à 1992 avec des aides italiennes, etc. Même le comice agropastoral accueilli par la ville en 1988, dont l'organisation permettait jusqu'alors de rénover les infrastructures du chef-lieu de province où il se tient, révéla au contraire à tout le pays l'état de dégradation des structures urbaines » (ibid). Enfin, les infrastructures (voirie, adduction d'eau, réseau de distribution d'électricité) vieillissent et voient vite leur capacité dépassée par les 163 000 habitants qu'accueille la ville à partir de 1992. Seuls les projets engagés en 1980, comme la réalisation du Camp SIC¹, du Pont Rouge, ou encore de la grande mosquée de Dougoy, aboutirent, avant que ne s'abatte sur le pays la fameuse « crise » de la fin des années 1980.

¹ Société Immobilière du Cameroun, ensemble de petits immeubles et de maisons où sont logés les fonctionnaires

La « crise » au Cameroun

L'économie du Cameroun semble avoir été soumise en accéléré, entre 1986 et 1996, à trois grands bouleversements, qui frappent plus largement de nombreux pays africains : les débuts de la crise économique mondiale, les plans d'ajustement structurel, et enfin en 1994 la dévaluation du franc CFA (Courade et Sindjoun 1996 : 11, Gubry 1996 : 423, Hugon 1996, 2010). C'est aussi le pays d'Afrique qui connut, à partir de 1985, la régression la plus forte, après une période d'euphorie économique post-indépendance, due notamment à la mise en valeur des ressources pétrolières (Hugon 1996 : 35). Au début des années 1990, à la veille de la dévaluation du franc CFA, la balance des paiements camerounaise accusait un déséquilibre de 220 milliards de FCFA (Hugon 1996 : 37). Le pays comptait des arriérés de paiement s'élevant à 15 % du PNB, une dette intérieure estimée à près de 1000 milliards de FCFA et un encours de la dette extérieure supérieur au PIB (ibid). L'économie entra en régression, l'industrialisation en récession, de même que la production des cultures de rente (coton, café, cacao). Le pays fut en cessation de paiement vis-à-vis de ses principaux créanciers (ibid : 38). Il en résulta un désinvestissement de l'Etat dans le financement de nombreux secteurs publics (ibid : 39), mais aussi d'une fonction publique « pléthorique », dont les agents subirent de nombreux retards dans le paiement des salaires et pensions, avant de voir leur rémunération baisser, puis de se faire pour une partie d'entre eux licencier (Courade et Sindjoun 1996 : 12).

La dévaluation du franc CFA en 1994, censée permettre au Cameroun d'obtenir des prêts concessionnels en tant que « pays moins avancé » (PMA), contribua encore à augmenter la dette publique (1 650 milliards de FCFA de dette intérieure et une dette extérieure supérieure à 4 500 milliards). Enfin, l'échec des trois programmes d'ajustement structurel négociés avec le FMI (1988-1989, 1991-1992, 1994-1995) eut pour effet immédiat de réduire encore les budgets publics et donc d'intensifier la crise à court terme (Gubry 1996 : 423, Hugon 2010 : 83-85). Ces différents événements aux échelles internationales et nationales affectèrent donc profondément les économies des villes camerounaises, que ce soit au niveau des budgets des mairies ou de celui des ménages citadins, qui subirent le plus fortement les effets de la crise. La classe moyenne citadine émergente vit ses moyens se réduire, du fait des retards de paiement sur les salaires, des licenciements dans le public et le privé, du chômage des jeunes diplômés destinés normalement à la fonction publique, etc. (Courade et Sindjoun 1996 : 12). La « crise » induisit en ville la dégradation des services publics de base et de santé et des infrastructures urbaines, mais aussi la multiplication chez les citadins des activités de survie, dites « informelles », comme le micro-commerce, voire illicites (contrebande, vente de drogue, prostitution, etc.). L'insécurité urbaine s'accrut, de pair avec la désespérance des citadins.

« Tout le Nord est chicoté, mais Garoua porte l'eau chaude sur sa tête ! (Agent municipal, novembre 2010, fr)

Au-delà du caractère structurel et national, voire international, de la « crise » camerounaise, certains de mes interlocuteurs de Garoua soupçonnent aussi l'influence du nouveau président de la République, P. Biya¹, originaire du sud du pays, dans la baisse drastique et spécifique, selon eux, des crédits de l'Etat alloués à la capitale de la province du Nord. En tant que ville natale du prédécesseur de Biya, A. Ahidjo, celle-ci serait victime d'une discrimination particulière, notamment vis-à-vis de sa voisine et rivale de l'Extrême-Nord, Maroua². Toutefois, les discours tenus en ce sens, notamment par les agents municipaux, contiennent également la contradiction de cette hypothèse, preuve à la fois de leur conscience de la situation difficile de l'ensemble des grandes villes camerounaises, mais aussi du danger à formuler ouvertement une telle accusation, sur des

¹ En novembre 1982, A. Ahidjo se retira de la présidence de la République camerounaise pour céder la place à son successeur constitutionnel, le Premier Ministre P. Biya. Mais un remaniement ministériel inopiné en juin 1983, congédiant quatre « barons » de l'ancien régime, révéla la rupture entre l'ancien et le nouveau président. Deux mois plus tard, en août 1983, P. Biya annonçait publiquement la découverte d'un complot ourdi par des soutiens d'A. Ahidjo au Nord (Iyébi-Mandjek 2004 : 60). A. Ahidjo répondit à ces accusations depuis la France par une virulente polémique sur les ondes de RFI. Celui-ci se vit aussi obligé d'abandonner la direction du parti unique, l'UNC, pour éviter la honte d'un limogeage. Un congrès extraordinaire de l'UNC fut organisé dans la foulée à Yaoundé, puis des élections présidentielles anticipées en janvier 1984, qui validèrent P. Biya dans son rôle de président. A. Ahidjo et deux de ses collaborateurs impliqués dans le complot furent jugés, condamnés à mort puis graciés (Bayart 1986 : 5-6). A. Ahidjo mourut en exil à Dakar en novembre 1990, sans funérailles nationales (Mbembe 1990). A ce jour, sa dépouille n'a toujours pas été rapatriée au Cameroun et inhumée dans sa ville natale de Garoua, ce qui fait régulièrement l'objet de polémiques dans les médias locaux et nationaux.

² Ousmanou, Fulbe, résident à Bibémiré (octobre 2008, fr), Alhaji B., résident à Kollere (novembre 2010, fr)

fondements politiques, ethniques et régionalistes, à l'encontre du chef de l'Etat. L'analyse d'un haut fonctionnaire de la CU de Garoua en est un bon exemple :

- Fonctionnaire : « Le budget de la ville est de 2 milliards environ cette année [2011], en fait comme pour le Nord en général ça a baissé par rapport à l'année passée. Chaque année une région a moins que les autres, mais particulièrement au Nord on constate une baisse depuis, autrefois on était à l'aise »
- Moi : « Cela date-t-il de l'arrivée de Biya au pouvoir ? »
- Fonctionnaire : « En fait, ce n'est pas depuis l'arrivée de Biya, parce qu'après avec la crise économique tout le monde était dans de sales draps, c'est surtout depuis le point de rattachement qu'on a atteint, il y a trois ans, là on constate une baisse constante sur Garoua. On se sent un peu dévalorisés, délaissés, mais pendant un temps le gouvernement a justifié en disant que Garoua avait trop profité avant, et qu'il faut maintenant laisser les autres rattraper. Le problème pour Garoua c'est que le budget baisse, parce que le gouvernement pense qu'on a été trop privilégiés avant. Mais c'est en fait parce que c'est la ville d'Ahidjo, et c'est stupide ! Ça veut dire que quand Biya va quitter, on ne va plus donner d'argent à Yaoundé ?! Normalement ils devaient faire l'équilibre entre les régions, mais maintenant nous sommes vraiment défavorisés » (janvier 2011, fr).

Cette suspicion d'un abandon volontaire de Garoua, « ville-lumière » d'Ahidjo, au profit notamment de sa rivale de l'Extrême Nord, ne se limite cependant pas aux citoyens et aux acteurs politiques de la capitale du Nord. A Maroua également, certains corroborent l'hypothèse d'un désamour de P. Biya pour la ville natale de son prédécesseur, et en miroir de son affection pour la « plus belle ville du Cameroun », d'où serait de plus originaire son épouse Chantal Biya :

« Le président Biya n'aime pas Garoua, mais bien Maroua, il a fait des réalisations à Maroua, alors qu'à Garoua il n'y a rien, parce que c'était la ville d'Ahidjo [...]. Maintenant Biya vient souvent à Maroua, il passe ses vacances, sa femme vient de là, elle a passé beaucoup de temps ici. Mais ils ne viennent pas à Garoua » (Adama, Fulbe, environ 45 ans [septembre 2009, fr]).

Qu'elles soient avérées ou simplement fantasmées, ces allégations soulignent toutes à quel point, comme le remarque le politologue J.F. Bayart à propos des analyses locales de la crise de succession entre Ahidjo et Biya de 1983-1984, « les identifications ethno-régionales représentent l'un des pivots de la conscience politique des Camerounais » (1986: 8)¹. A. Ahidjo sut capitaliser et asseoir son pouvoir sur ces « identifications ethno-régionales », mais aussi religieuses, pour les mettre en opposition dans l'image d'un « Nord » unitaire et immense », « dirigé par les grandes familles peules et cimenté par l'islamic way of life » face à un « Sud » politiquement morcelé (ibid :

¹ « Rappelons tout d'abord que l'ethnie, au moins telle que se la représente l'Européen, sous la forme d'une entité donnée, homogène et correspondant à un terroir délimité, n'existe sans doute pas. La démonstration en a été très tôt apportée à propos du Cameroun, avant même que le débat ne prenne en France la tournure que l'on sait. A l'instar de toutes les identifications culturelles, la conscience ethnique est contextuelle. En outre, elle n'est pas exclusive d'identifications complémentaires ou concurrentes, telles que les identifications à des lignes de différenciation ancestrales ou nées de la division moderne du travail, ou encore à des ensembles culturels supra-ethniques d'ordre religieux ou national. La conscience ethnique véhicule ainsi des représentations autres « qu'ethniques », qui interdisent de réduire les affrontements de ce type à de simples conflits désincarnés d'identification. Y sont également en jeu des intérêts politiques, religieux, économiques. De plus, phénomène complexe et relatif, l'ethnicité n'est pas une structure statique et a-temporelle. Les rapports interethniques sont des produits de l'histoire et non une combinatoire stable d'invariants. Or les commentateurs étrangers de l'actualité camerounaise se rabattent sur un type d'explication encore plus grossier, privilégiant la dichotomie entre le « Nord » et le « Sud », sans voir qu'aucun des termes de ce binôme n'était homogène » (Bayart 1986 : 8-9).

10). De la même façon, P. Biya, originaire du centre Cameroun, ne manqua pas dès son arrivée au pouvoir en 1983 de s'en prendre au « faux monolithe » nordiste, pour mieux le démanteler « en usant des frustrations qu'il engendrait » (ibid et Iyébi-Mandjek 2004 : 60). Garoua fit de fait les frais de ce démantèlement. Dès la dénonciation du complot ourdi contre le président Biya par des « généraux » du Nord, à la solde d'A. Ahidjo, en août 1983, le premier ministre Bello Bouba Maïgari¹, originaire de Garoua, fut démis de ses fonctions, et la vaste province du Nord dont elle était la capitale fut éclatée en trois provinces : Adamaoua, avec pour capitale Ngaoundéré, Nord, avec pour capitale Garoua, et Extrême-Nord, avec pour capitale Maroua (ibid). P. Biya joua ainsi des frustrations des villes et des lamidats de Ngaoundéré et Maroua qui s'étaient vu préférés Garoua sous A. Ahidjo pour s'être opposés à son ascension à ses débuts. Toute une série de mesures politiques, administratives et économiques furent aussi prises, dont le « rappel par M. Biya de la laïcité de l'Etat lors de sa visite à Garoua, en mai 1983 », le remplacement aux postes administratifs locaux des hauts fonctionnaires originaires nordistes par des agents originaires du Sud, ou encore des investissements sociaux et économiques réalisés essentiellement à Maroua (Bayart 1986 : 10)². Maroua profita ainsi, au début de la présidence de P. Biya, de son désamour pour sa rivale du Nord, ce qui explique aussi pourquoi la « crise » n'y fut ressentie, à travers la déliquescence du service de collecte municipale des déchets, qu'à partir de 1996, alors que la situation économique du pays dans son ensemble se dégradait encore.

Cette lecture en termes politiques et « ethno-régionalistes », qui produit l'hypothèse d'un abandon délibéré de Garoua par le gouvernement de Yaoundé, perdura et accompagna les évolutions, négatives comme positives, de la situation économique de la ville dans les années 2000.

L'opacité des décisions politiques prises par la lointaine Yaoundé pour les « hommes de la rue » du Nord favorisa la prolifération de ce type d'hypothèses. Ainsi, même les améliorations qui suivirent dans les investissements de l'Etat dans le budget de la ville sont toujours lues en termes d'opposition « ethno-régionalistes » binaire Nord/Sud : « C'est tout le Septentrion qui paie, mais Garoua encore plus ! Tout le Septentrion est puni, mais Garoua est chicotée en plus ! Tout le Nord est en prison, mais Garoua porte l'eau chaude sur sa tête ! » (Haut fonctionnaire CU Garoua novembre 2010, fr). Cette grille de lecture conduit ainsi les citoyens comme les fonctionnaires et les élus de Garoua à considérer leurs villes comme marginalisées et délaissées par le gouvernement de Yaoundé, en comparaison avec les autres grandes villes du Cameroun. Une position subalterne qui n'est pas sans rappeler celle, à l'échelon municipal, qui était jusqu'alors attribuée par les autorités municipales islamo-peules aux quartiers dits « *keirdi* », conçus comme les « quartiers-poubelle » des deux villes, en miroir de leurs « quartiers vitrines » du centre historique

¹ Bello Bouba Maïgari (1947-...) est un homme politique fulbe originaire de Bacheo, dans le département de la Bénoué, compris dans la province du Nord. Il occupa divers postes dans le gouvernement d'A. Ahidjo (Secrétaire Général du Ministère des Forces Armées de 1972 à 1975, puis Député-Secrétaire Général à la Présidence de 1975 à 1982), avant d'être nommé Premier Ministre sous P. Biya, après la démission d'A. Ahidjo. La rumeur courut alors que ce dernier envisageait Bello Bouba comme son successeur. Mais en 1983, après le départ d'A. Ahidjo en exil, P. Biya dénonça un coup d'Etat organisé par celui-ci contre son gouvernement et, suspectant la participation de Bello Bouba Maïgari, le démit de ses fonctions de Premier Ministre. Ce dernier s'exila alors au Nigeria jusqu'en 1991, année de son retour au Cameroun pour légaliser son nouveau parti, l'UNDP, fondé avec l'aide de Samuel Eboua. En 1992, il entra à l'Assemblée comme député de la Bénoué. Il arriva troisième aux élections présidentielles d'octobre 1992, derrière Paul Biya (RDPC) et John Fru Ndi (SDF). En 1997, il revint finalement au gouvernement en tant que Ministre d'Etat pour l'Industrie et le Développement Commercial. En 2004, après avoir soutenu la réélection de P. Biya au nom de son parti, l'UNDP, il obtint le poste de Ministre des Postes et des Télécommunications. Il fut enfin nommé Ministre des Transports en 2009, puis à la suite de la réélection de P. Biya en 2011, contre lequel il renonça à se présenter, Ministre du Tourisme et des Loisirs (http://en.wikipedia.org/wiki/Bello_Bouba_Maigari, consulté le 16 mai 2013).

² Ou encore la mise à l'écart d'Ousmane Mey, fidèle d'A. Ahidjo et « tout-puissant inspecteur fédéral, puis gouverneur de la grande province du Nord pendant vingt-et-un ans » (Iyébi-Mandjek 2004 : 60)

et administratif. Ainsi, de la même façon que la saleté, jugée chronique, de ces quartiers se voyait à la fois signaler (pour leurs habitants) et justifier (pour les autorités et les citoyens islamo-peuls) leur position subalterne, l'invasion de l'ensemble de Garoua par les ordures est lue par ses propres habitants comme le stigmate infamant de son abandon, voire de son mauvais traitement (confère les coups de chicotte et l'eau chaude sur la tête), par le gouvernement « sudiste » de P. Biya.

La vacance des Délégués du Gouvernement (2007-2009)

C'est ainsi que, lorsque les postes de Délégué du Gouvernement se retrouvent vacants dans la plupart des grandes villes du Cameroun entre 2007 et 2009, les acteurs municipaux et les citoyens de Garoua y voient encore, en dépit de la banalité de cette situation, la preuve de l'acharnement du « Sud » sur leur ville :

- Moi : « Pensez-vous que Biya n'ait pas reconfirmé les Délégués du Gouvernement dans leurs fonctions volontairement ? »
- Haut fonctionnaire CU Garoua : « Il [Biya] est originaire d'Ebolowa, mais paralyser sa propre province, je ne comprends pas. Il est rassasié, il s'en fout. »
- Moi : « Quelle explication ont les gens de la rue ? »
- Haut fonctionnaire : « Ils n'en ont pas, ils ne comprennent pas, ils sont sciés en deux ! Cinquante-deux préfectures sont restées douze mois sans sous-préfets, ils sont en train de les installer maintenant. Quelle est la logique, sur toute l'étendue du territoire ? S'il avait fait dans un coin, on aurait dit qu'il n'aime pas ce coin. Mais là c'est partout ! Je ne comprends pas cette logique... Au départ, les gens disaient que c'était le Nord, parce qu'ils ne savaient pas que c'était toute la République. Les gens qui sont limités dans les informations disaient que c'était parce qu'il [Biya] n'aimait pas Garoua ».
- Moi : « Pourquoi Garoua ? »
- Haut fonctionnaire : « C'est leur supputation personnelle. L'ancien président est d'ici, mais comme il est parti, les gens de Garoua croient que, chaque fois qu'il y a une décision de prise, c'est parce qu'il [Biya] n'aime pas Garoua. C'est peut-être une réaction normale d'auto-défense...mais ce n'est pas fondé.
- Moi : « Il y a eu d'autres fois où c'était fondé ? »
- Haut fonctionnaire : « Moi à mon niveau, je ne vois pas. Je ne sais pas si c'est dessous. Si c'est la merde, toute la République vit dans la merde, ce n'est pas lié à tel coin ou tel coin. Douala et Yaoundé s'en sortent parce qu'il y a des aides... » (octobre 2008, fr).

Parmi la succession de bouleversements politiques qui affectèrent les villes du Septentrion durant le long mandat de P. Biya, la vacance des Délégués du Gouvernement, à la fin des années 2000, est souvent présentée par les agents municipaux comme le stade ultime de la crise des budgets, et donc par ricochet de la dégradation du service de collecte des déchets et de la « poubellisation » de Garoua et Maroua. Lors de mes premiers contacts avec la CU de Garoua en septembre 2008, à travers la personne de son directeur des services techniques, qui supervisait aussi la gestion municipale des déchets, je découvrais en effet une municipalité paralysée, dans son fonctionnement, par la vacance du Délégué du Gouvernement depuis juin 2007. La situation, telle qu'elle me fut présentée par ce même agent de la CU, était pour le moins floue :

- Directeur services techniques CU Garoua : « Regardez, toute l'année 2008, la communauté n'a pas de budget. On n'a pas eu de budget cette année. Qu'est-ce qu'on peut faire sans budget ? Quelle politique peut-on mener ? »
- Moi : « Mais qu'est-ce qui s'est passé là ? »
- Directeur services techniques : « C'est parce que le Président de la République n'a pas nommé le Délégué du Gouvernement. Jusqu'à aujourd'hui. Il y a flottement depuis le mois de juin 2007. On flotte comme ça...
- Moi : « Et donc la personne qui est là actuellement ? »
- Directeur services techniques : « Elle [Maïkano Abdulaye] n'est pas démise de ses fonctions, mais elle n'est pas opérationnelle. Il n'est pas officiellement installé. C'est la même personne. »
- Moi : « On peut dire qu'ils l'ont suspendu ? »
- Directeur services techniques : « Approximativement, c'est le mot qui conviendrait, mais il n'est pas non plus suspendu. Mais il n'a pas été reconfirmé. Et comme il n'est pas reconfirmé, on n'a pas de budget, et comment on n'a pas de budget, on ne fait rien. Il y a un gros problème, on ne peut rien faire comme politique ».
- Moi : « Et vous n'avez vraiment pas de moyens du tout ? »
- Directeur services techniques : « Quels moyens on a ?! Quand on n'a pas de budget, on va puiser sur quelle ligne ? On joue au coup par coup. Quand c'est très grave, on voit ce qu'on peut faire. Ce qui peut attendre peut attendre. Malheureusement dans une ville rien ne peut attendre. » (octobre 2008, fr)

La vacance du Délégué du Gouvernement de la CU bloquerait donc l'ensemble des activités des Communautés Urbaines, en raison notamment de l'absence de budget voté par celles-ci. Cette situation de « flottement » empêcherait aussi le versement de subventions par l'Etat à la Communauté Urbaine, qui représentait jusqu'alors à Garoua environ 40 % (soit 400 millions de francs fca) du budget total de la commune (ibid). A partir de 2007, l'Etat se contente désormais de payer les salaires des employés, « pour ne pas [les] étrangler », et encore avec parfois jusqu'à un trimestre de retard (ibid). Ce n'est qu'en cas d'extrême urgence, et « au coup par coup », qu'une décision municipale exceptionnelle peut-être prise puis visée par le préfet, autorité de tutelle de toutes les communes de son département (ibid). Quelques décisions exceptionnelles de ce type sont par exemple prises alors de temps à autre pour « sortir de l'argent » afin de collecter les trois grands tas d'ordures du centre-ville (à Yelwa, Bacheoré, et à Kolleré derrière le siège du RDPC) et éviter ainsi que « la ville croule sous les tas d'immondice » (ibid). Mais ces investissements sporadiques ne permettent plus à la CU d'assurer une collecte régulière et efficiente.

Il ne s'agit pas cette fois encore d'un problème propre à Garoua, quand bien même certains citoyens auraient pu le croire, mais qui touche toutes les grandes villes du Cameroun, celles qui ont obtenu en 1993, dans le cadre du processus de décentralisation, le statut de « commune à régime spécial », dirigée par un Délégué du Gouvernement nommé par décret du Président de la République. De fait, les agents haut placés de la CU de Maroua et certains élus des nouvelles mairies d'arrondissement, créés en 2007, mentionnent également à la même époque un « vide juridique » au poste de Délégué du Gouvernement, qui empêche le vote du budget municipal et nuit donc au bon fonctionnement des services publics municipaux, à commencer par la collecte des déchets¹. Dans les deux villes, tous témoignent de leur désarroi et de leur incompréhension face à ce blocage, dont seul le Président de la République semble détenir la raison, et auquel il est le seul à pouvoir remédier : « Nous ne savons pas vraiment. Quiconque ose vous donner une réponse est un

¹ Adjoint au maire, Maroua 1 (décembre 2008, fr), maire de Maroua 1 (février 2011, fr), directeur des services techniques de la CU (février 2011, fr)

menteur. Puisqu'il n'est pas dans la tête du président » (directeur services techniques CU Garoua [octobre 2008, fr]) ; « C'est un secret du chef de l'Etat » (adjoint au maire, Maroua 1 [décembre 2008, fr]).

L' « incivisme fiscal » des citoyens

A côté de l'absence de budget, du fait de la vacance des Délégués du Gouvernement, mes interlocuteurs municipaux n'hésitent pas à invoquer aussi d'autres causes au manque de moyens financiers qui aurait entraîné la dégradation de la gestion municipale des déchets depuis le début des années 1980. Il s'agit d'abord des difficultés à collecter auprès des citoyens les taxes imposées par les municipalités, et qui constituent une bonne part de leur budget, à hauteur de 60 % (Directeur services techniques CU Garoua, octobre 2008, fr). Celles-ci taxent les salariés et fonctionnaires, mais aussi « les activités qui rapportent », qu'il s'agisse des commerçants, des artisans ou encore des artistes, ou même des petites activités dites « ambulantes », comme la vente de snacks alimentaires (beignets, boissons, etc.) à hauteur de 100 francs CFA par jour (ibid). Une retenue à la source est opérée, reversée au Trésor Public puis rétrocédée au FEICOM (Fond spécial d'Équipement et d'Intervention Intercommunale)¹, qui redistribue enfin celle-ci aux Communautés Urbaines et aux communes proportionnellement à leur population. La recette globale de ces taxes n'en est pas moins très limitée, et en constante diminution, en regard des besoins de fonctionnement des villes de l'échelle de Garoua et Maroua. D'autant que, sous l'effet de « la crise », les citoyens peinent à trouver des activités rémunératrices durables et suffisantes à leur subsistance et au paiement de leurs redevances :

« Il n'y a plus de spectacles, avant il y en avait beaucoup, avec le cinéma Ribadou et le cinéma Etoile, les concerts, les théâtres, les chanteurs qui venaient même de l'Europe et des États-Unis. [...] Donc comme il y avait des activités, même si on prenait peu, ça faisait beaucoup. Sur 100 000 habitants, il y en avait environ 70 000 qui étaient en activité, c'était beaucoup. Aujourd'hui on est presque à 600 000 habitants, mais on n'a pas 100 000 actifs qui peuvent produire. La moitié sont des élèves et des enfants, et sur le reste 100 000 produisent, dont 15 000 sont des fonctionnaires. Le reste c'est des vendeuses de beignets, c'est 100 fr, et même elle au bout d'une semaine elle dit qu'elle est en faillite, que sa grand-mère est malade, etc. [...] Aujourd'hui ça ne vaut rien, les boutiquiers font une semaine, ils ne vendent rien.» (Directeur des services techniques CU Garoua, octobre 2008, fr).

Certains, comme le premier Délégué du Gouvernement de Maroua, n'hésitent pas à parler aussi d'« incivisme fiscal ». Lorsque celui-ci reprit la direction de la ville en 1996, dans un contexte politique tendu, les citoyens en activité refusaient de payer les taxes de la Communauté Urbaine, ce qui représentait alors une perte de 50 à 60 millions francs cfa pour celle-ci (février 2011, fr).

¹ « Le FEICOM a été créé par le décret [...] du 22 mars 1977, à la suite de la loi communale de 1974, pour financer les travaux d'investissement communaux et intercommunaux, consentir des avances de trésorerie et redistribuer entre ces collectivités locales les fonds en provenance des subventions de l'Etat ou des contributions des communes. Au fil des ans, le coût d'intermédiation est devenu très élevé pour le FEICOM. L'Etat ayant supprimé ses subventions en 1988, les contributions des communes au FEICOM représentent plus du triple de ce qu'elles perçoivent en redistribution de cet organisme. Malheureusement, celle-ci se fait sous forme d'avance de trésorerie ou de prêts pour l'achat de camions ou d'engins. Il ne s'agit donc pas de prêts destinés au financement des investissements communaux en matière de développement économique, social, sanitaire, éducatif ou culturel, lesquels relèvent soit de l'autofinancement soit de financements provenant des bailleurs de fonds étrangers » (Enguéléguélé 2005: 144)

L'« incivisme fiscal » et les « années de braise » au Cameroun

Au début des années 1990, dans un contexte d'austérité sévère alors que la pression des bailleurs de fond internationaux s'intensifiait sur le Cameroun pour qu'il entame un processus de démocratisation, un mouvement national émergea à partir d'une coalition de partis politiques indépendants, pour demander au gouvernement de P. Biya diverses réformes politiques, à commencer par l'organisation d'une « conférence nationale souveraine » pour définir un nouveau code électoral et réviser la Constitution. Le gouvernement se montra intransigeant et déclara l'état d'urgence, mettant sous administration militaire sept des onze provinces camerounaises. En réponse, la Coordination Nationale des Associations et Partis d'Opposition lança l'opération « Villes Mortes » au printemps 1991. Celle-ci se fondait sur diverses stratégies de désobéissance civile exercées par les citoyens, comprenant une grève générale prolongée, le refus de payer les taxes ou encore le recours à des services clandestins, comme ceux des moto-taxis non déclarés, pour contester la taxation. L'objectif de l'opération consistait ouvertement à miner la base fiscale du régime de P. Biya. Il s'agissait en outre de dénoncer les exactions et les prévarications du gouvernement, visant à financer d'abord le parti au pouvoir et son élite politique, mais aussi la lourdeur de ses prélèvements et son incapacité à fournir aux citoyens des opportunités et une sécurité économiques. De fait, l'opération « Villes Mortes » atteignit dans une certaine mesure son objectif, puisqu'elle entraîna en 1991 une baisse de 40 % du PIB camerounais, ce qui représentait alors une perte de 4 milliards de francs CFA par jour pour l'Etat. C'est ce mouvement de mobilisation que l'Etat camerounais qualifia alors « d'incivisme fiscal », rejetant ainsi la contestation de son autorité, au moins fiscale, et les revendications pour la démocratisation, dans le champ de l'incivisme, et réduisant par-là les termes du conflit, au demeurant très hétérogènes, à une opposition entre la société et l'Etat, soit l'incivilité contre la civilité. Plus largement, la stratégie discursive du gouvernement de P. Biya consista aussi à créer une homologie entre les sources du désordre économiques et celle d'un désordre politique (Roitman 2005: 23-24, 27).

En avril 1993 déjà, les hauts-fonctionnaires, comme le sous-préfet et le maire de Maroua, qui tentaient lors d'une rencontre de faire entendre raison aux commerçants du grand marché et de les convaincre de recommencer à payer leur patente à la municipalité, dénonçaient les dégradations entraînées par le non-paiement des taxes dans le fonctionnement des villes. En brandissant notamment la menace d'un arrêt de la collecte des déchets, ceux-ci n'hésitaient pas aussi à poser une homologie entre le désordre économique, causé par l'« incivisme fiscal » des citoyens, et un désordre urbain bien réel et immédiatement perceptible, matérialisé par l'accumulation des tas d'ordures dans la ville :

« Les impôts ne sont pas politiques ; ils sont la vie de la ville, la vie de la municipalité. Le problème peut être résolu par des hommes responsables. Maroua est dans une impasse : la mairie ne fonctionne pas. Le maire ne peut pas **collecter les déchets** [c'est moi-même qui souligne], exécuter d'autres projets budgétaires, payer les gens... [...] Il y a des changements politiques maintenant. Les gens appellent à la décentralisation des provinces. Cela signifie que chaque province gèrera son propre budget. Mais vous devez donner de l'argent. Je ne sais pas comment le Trésor à Yaoundé trouvera de l'argent pour l'Extrême Nord. Certains pensent que l'Etat crée l'argent. Nous essayons de vous expliquer que l'Etat ne crée pas l'argent ; il vit grâce à l'argent donné par les citoyens » (Préfet du Diamaré, Maroua, avril 1993, cité par Roitman 2005 : 43).

La collecte des déchets par la municipalité est présentée ici comme directement, voire exclusivement, dépendante de la productivité et de la participation fiscale des citoyens¹. Ceci ne pouvait néanmoins qu'entrer en contradiction, dans l'esprit des citoyens, avec le souvenir et le vécu qu'ils avaient de l'intervention du gouvernement dans la gestion de la ville, et notamment son entretien. Nous avons vu en effet que ceux-ci attribuent toujours les réalisations en ce domaine durant la période coloniale, puis les deux décennies post-indépendances de la présidence Ahidjo, aux autorités en place, à l'échelon local (les administrateurs puis les maires) comme à celui national (les Blancs puis A. Ahidjo), sans jamais mentionner leur participation fiscale en la matière². Celle-ci s'effectuant en outre via le paiement de taxes sur les activités rémunératrices, comme le

¹ Et non pas d'ailleurs, comme le note J. Roitman, de celle des fonctionnaires (2005 : 43).

² Pareille posture que l'on retrouve également au Burkina-Faso, à Bobo-Dioulasso (Bouju 2004 : 117)

commerce ou les salaires des fonctionnaires, et non pas, par exemple, par des impôts locaux ou une taxe spécifique pour la collecte des ordures, les citoyens ne semblent pas faire immédiatement le lien entre le « civisme fiscal » et l'entretien de leur ville. Cette hypothèse est d'autant plus plausible si l'on considère que l'impôt n'est pas considéré par les citoyens du Nord Cameroun, du fait de son histoire, comme une participation collective dans le bon fonctionnement de la cité, mais bien plutôt comme le « prix » à payer pour accéder à quelque chose, par exemple au marché pour les commerçants (Roitman 2005 : 66-72)¹. Enfin, quand bien même certains citoyens auraient été conscients de l'importance de leur contribution fiscale au budget de la mairie, et donc à la propreté de leur ville, la dégradation que connut le service municipal de collecte des déchets depuis le début des années 1980, put les décourager de souscrire à leurs obligations fiscales de citoyens, voire les pousser même à « l'incivisme fiscal » comme manifestation de leurs mécontentements et comme moyen de dénonciation du mauvais usage des fonds publics par le régime de P. Biya, dans le sens des revendications plus générales de l'opération « Villes Mortes ».

« Bouffer » l'argent des déchets

Même si pareil refus de payer ses impôts en réaction au salissement de la ville n'a jamais été formulé clairement par mes interlocuteurs, ceux-ci ne manquèrent pas à maintes reprises de critiquer la gestion financière du service de collecte des déchets par les autorités, révélatrice particulièrement, selon eux, de leur corruption. C'est à nouveau surtout à Garoua que les accusations de corruption se firent les plus fréquentes et les plus virulentes. Fait notable, celles-ci émanent aussi bien des citoyens et usagers de ce service public que des élus de l'opposition, mais aussi pour une part de certains agents de la Communauté Urbaine. Toutefois, si ces accusations s'avèrent en général acerbes, elles furent aussi très fréquemment atténuées par le constat du dysfonctionnement général de l'administration, qu'il se produise au niveau national et soit dû à la fameuse « crise » qui frappe tout le pays depuis le milieu des années 1980, ou qu'il se situe plus localement dans l'incompétence et la mauvaise organisation des autorités municipales. De fait, dans nombre de pays africains francophones, J.P. Olivier de Sardan et G. Blundo remarquent que l'« ensemble systémique de dysfonctionnements », qu'on peut constater dans le « fonctionnement réel » de l'Etat et de son administration, représente le « terreau » sur lequel se développe la corruption² (2001a: 8).

¹ Elle s'articule autour de l'association, à partir de la colonisation française, entre « impôt » et « prix » : « Impôt et prix combine insofar as they form the means and the mode by which not money per se but French currency – or the monetary form of colonial extraction and domination- was institutionalized (dir.) The institutionalization of the head tax, or the impôt, during colonization necessitated the establishment of a particular concept of price. By assuming the later as the normal and even most just way of determining equivalents and negotiating exchange, the colonized themselves imposed the sovereignty of the French monetary sign, which eventually, but not entirely, exceeded alternative forms of monetary value and wealth in the region? ».

² Définie largement comme « l'ensemble des pratiques d'usage abusif (illégal et/ou illégitime) d'une charge publique procurant des avantages privés indus ». L'« enclassement » entre pratiques corruptives à plus ou moins grande échelle et dysfonctionnement général des administrations est lui-même le fruit d'un contexte politique et économique défini historiquement de façon similaire à l'échelle de toute l'aire africaine francophone (Blundo et Olivier de Sardan 2001a: 11-22, 2007: 30-77). Créés dans le cadre colonial français, les Etats qui la composent accédèrent en même temps à l'indépendance dans un contexte de guerre froide où leur furent offerts des crédits complaisants et excessifs, facilités dans les années 1970 par le boum des cultures de rente et des matières premières (coton, café, cacao, bois et pétrole au Cameroun). Ces administrations subirent ensuite au début des années 1980 la même crise économique violente, puis l'imposition d'un même « système de projets » (aussi bien via des ONG que la coopération multilatérale et

Dans cette rhétorique de l'imbrication entre corruption et dysfonctionnement de l'administration, c'est tout autant l'intégrité d'une institution ou d'individus qui est mise en cause que leurs capacités et leurs compétences à administrer la communauté. La cible des critiques change cependant selon la posture de mes interlocuteurs. Si les citoyens formulèrent une charge globale à l'encontre de la municipalité dans son ensemble, voire du « *Gomna* » (fflde), le gouvernement, les membres de l'opposition en revanche s'attaquèrent bien sûr au parti au pouvoir et à ses représentants au sein de la municipalité. Les agents de la CU quant à eux n'hésitèrent pas à s'accuser mutuellement, mais aussi à « charger » leur hiérarchie, en la personne du Délégué du Gouvernement, voire du chef de l'Etat. La polémique autour du montant alloué à la collecte des déchets par la municipalité de Garoua au début des années 2000 est à ce titre emblématique. Lors du débat public à l'Alliance Franco-Camerounaise en octobre 2008 consacré à la gestion des déchets dans la ville, un journaliste interpella en ces termes le représentant de la CU :

- Journaliste CRTV : « Mais seulement, selon nos informations, et cela n'est pas un secret, le Délégué de l'ex-Commune Urbaine de Garoua nous disait que chaque semaine, 200 000 fr étaient dégagés pour l'enlèvement de ces ordures. Mais il se posait aussi la même question que nous: où passaient donc ces 200 000 fr ? Ne serait-ce que dans le périmètre de Garoua pour enlever les ordures, si ce n'était que pour le gasoil, je crois que c'était largement suffisant. Mais il a fallu attendre des semaines, voire des mois, pour qu'on voit une pelle là pour arriver à enlever des tas. Même par moment on n'enlevait pas tous les tas d'ordures. Donc où passait donc cet argent ?! »
- Animateur : « Voilà, je crois que la première question s'adresse à Monsieur T. de la CU de Garoua: où passait l'argent qui était affecté, les 200 000 fr dégagés chaque semaine pour permettre l'enlèvement des ordures, ne serait-ce que dans le périmètre urbain de Garoua ? »
- Représentant de la CU : « Bon, je vous ai parlé de la vétusté des camions et des engins. Dans les 200 000, il faut intervenir quand il y a une panne. Des pannes fréquentes, il faut mettre la main dans les 200 000. Les pleins. Quand on travaille sur les ordures, y a des morceaux de fer, de temps en temps on a des crevaisons. On a des crevaisons, il faut prélever sur les 200 000, plus le carburant. Bon, quand on entend 200 000, on croit que c'est beaucoup, mais pratiquement ce n'est rien. C'est très peu. Donc c'est pourquoi vraiment on peut donner des 200 000, et puis concrètement sur le terrain on ne voit pas le travail. C'est à cause de la vétusté, de l'état des camions, des engins. Tout est sur ces 200 000. On intervient, quand y a panne faut prélever quelque chose, le carburant est là-dedans et en fin de compte, eh ben ça ne représente presque rien. Vous avez compris ? »
- Journaliste CRTV : « Oui, bon, je pourrais vous relancer ? Bon, vous savez que les camions ont été amortis, les engins ont été amortis, pendant ce temps, est-ce que vous n'avez pas fait des démarches auprès de la Banque des Communes [FEICOM] pour avoir de nouveaux matériaux ? »

bilatérale) pour gérer l'aide extérieure dont ils étaient de plus en plus tributaires. Ce système créa des « enclaves fonctionnelles », les projets, et multiplie les intermédiaires et les « courtiers », tout ceci dans un environnement administratif de plus en plus sinistré et dysfonctionnel, en manque de personnel motivé et correctement payé (notamment du fait des politiques d'ajustement structurel imposées de l'extérieur et du développement des « bureaucraties parallèles » dans le cadre de la coopération). L'avènement du multipartisme et d'une liberté de la presse accrue au début des années 1990 favorisa le développement d'un « clientélisme partitite », le financement occulte des partis ou encore l'achat des votes. Tout ceci se mit en place enfin dans un contexte économique en crise, qui voyait le développement important de ses secteurs « informels », situés hors réglementation et taxation (voir à ce propos pour le Nord Cameroun Roitman 2005).

- Représentant CU: « Oooh, c'est resté lettre morte ! Nous les techniciens, quand notre travail dort, nous ne sommes pas à l'aise. Malgré nos demandes, la réponse ne vient pas. Et c'est ça le mal ! »
- Animateur (ton moqueur) : « Si on comprend bien c'est pas vous, c'est votre hiérarchie ».

A la suite de cet échange houleux, le chef d'agence de la nouvelle compagnie de collecte privée, récemment installée en ville, vint au secours du représentant de la CU en exposant en détails comment la somme de 200 000 francs cfa par semaine pour enlever les déchets d'une ville telle que Garoua s'avérait dérisoire. Si l'on s'en tient à la classification proposée par G. Blundo et J. P. Olivier de Sardan des « formes élémentaires de la corruption », les citoyens¹ dénoncent ici un « détournement de biens publics » ou « abus de biens sociaux » malheureusement assez courant (2001 : 15-16), puisqu'il s'agit selon ces mêmes auteurs d'un des types de pratiques corruptives les plus décriées par les usagers², parce qu'elles sont vécues comme une injustice et l'expression d'un égoïsme poussé³. Cette mise en accusation de la municipalité par les citoyens, sans que ceux-ci soient par ailleurs en possession d'autres preuves que la dégradation tangible du service municipal de collecte, a pu être favorisée par l'opacité du fonctionnement de la Communauté Urbaine, et aggravée encore par le flou autour de son cahier des charges et de ses voies de financement.

A côté du soupçon de détournement de fond pour expliquer la déliquescence du service de collecte des déchets et la « poubellisation » de leur ville, les citoyens de Garoua se basent aussi sur un ensemble de signes manifestes de la désorganisation, de l'incompétence et du laxisme des autorités municipales. Lors du débat à l'Alliance Franco-Camerounaise, ce fut d'ailleurs plutôt vers cette dernière hypothèse, néanmoins toujours enchâssée dans celle de la corruption, que se tournèrent d'autres citoyens et fonctionnaires (de la délégation départementale du MINEP, Ministère de l'Environnement et de la Protection de la Nature). Ensemble d'accusations imbriquées à quoi le représentant de la CU (comme ses collègues dans d'autres circonstances) répondit invariablement encore par la pénurie de moyens financiers et techniques due à la « crise ».

Tandis que le débat à l'Alliance se poursuivait, les accusations de corruption réapparurent dans la bouche d'un autre citoyen pour viser cette fois le parti d'opposition, l'UNDP, à la tête du conseil municipal de la ville de la fin des années 1990 au début des années 2000. Ce à quoi l'un de ses membres, aujourd'hui adjoint à la mairie du 2eme arrondissement de Garoua, répondit en renvoyant ces accusations sur le parti au pouvoir depuis 1985, le RDPC : « Il y a plein de chômeurs dans ce pays, et je ne sais pas qui gouverne ce pays mais ce n'est pas l'opposition ! ». Lors d'un entretien avec ce même adjoint et adhérent à l'UNDP, celui-ci trouva l'occasion de me préciser son

¹ En la personne du journaliste et de l'animateur de l'Alliance, ou encore d'Ahmadou S., environ 60 ans, riverain du grand tas d'ordures derrière le siège du RDPC à Kollere (novembre 2008, fr)

² Avec celle de la « perruque », « [...] pratique courante dans les entreprises en France : à savoir l'utilisation de matériel appartenant à l'entreprise par les ouvriers pour « bricoler » à leur propre compte, [et] généralisée et systématique dans les trois pays [Bénin, Niger, Sénégal] : les locaux ou les matériels du service sont utilisés par les personnels à titre privé, soit durant les heures de travail, soit en dehors », et du « tribut » ou « péage », « extorqué sans qu'aucune intermédiation ou qu'aucun « service » ne soient véritablement fournis ». Il peut s'agir de la « taxe » prélevée par la brigade volante des douanes sur les transporteurs pour ne pas les obliger au déchargement total à des fins de contrôle du véhicule » (Blundo et Olivier de Sardan 2001 : 15).

³ Tandis que d'autres formes de corruption sont vues comme plus légitimes, parce que relevant de la « transaction », voire d'une juste redistribution des ressources (ce qui rend les usagers tout aussi partie prenante de la corruption que les fonctionnaires), comme la « gratification », qui remercie « tout agent public qui a « bien fait » son travail », et « dont le caractère banalisé, routinier, fait penser qu'il s'agit plus d'un « pourboire » attendu que d'un « cadeau » exceptionnel », la « commission », rétribution d'une « intervention d'un fonctionnaire lui donnant accès à un bénéfice, à une exemption ou à une remise illicite quelconque : l'intervenant prend donc sa « part », en raison du « service » d'intermédiation qu'il a fourni et/ou du service illégal qu'il a rendu, aux dépens des recettes publiques, ou aux dépens de concurrents », ou encore le « piston » (Blundo et Olivier de Sardan 2001 : 12-13)

propos et ses accusations vis-à-vis de la faction RDPC du conseil municipal, tout en en profitant pour attribuer aux membres de l'opposition l'initiative du recours à la société de collecte Hysacam pour reprendre en main la gestion des déchets à Garoua :

« L'idée d'Hysacam, c'est notre honorable député M. Ahidjo [Badjika Ahidjo, fils d'A. Ahidjo] qui était président du conseil municipal. C'est durant notre deuxième mandat, vers la fin on avait même demandé le départ du chef de service d'hygiène parce qu'il ne faisait pas son travail, vers 2003/2004, parce que la ville était trop sale. Plus on faisait sortir de l'argent, plus il avait des arguments, « les bennes sont en panne, on a de vieux engins ». Alors en plein conseil, lorsqu'on préparait le budget 2004/2005, on lui a dit : « Dis-nous ce qu'il te faut, ce qu'il faut faire, quel est le montant pour résoudre ce problème ». Il a dit qu'il faudrait 200 000 cfa par jour, pour le gasoil et consort, et pour qu'il se sente à l'aise, on avait prévu cette année-là 45 millions pour l'hygiène et la salubrité. Mais ça n'a rien fait avancer, il y avait toujours les mêmes tas, soi-disant que les voitures tombaient en panne, il avait une drôle de manière de nous berner ! Il était en place depuis longtemps, il avait été nommé par l'Etat. Alors on a trouvé comme solution d'aller voir le président du conseil, et de lui demander d'user de tout son poids, comme Hysacam travaille bien et fait du bon boulot à Yaoundé, pour les faire venir [...]. Avant quand c'était à la charge de la CU, la ville n'était pas propre, et alors une troisième ville [du pays] ça devient la dernière ville. Il fallait absolument faire quelque chose ! Malgré l'argent, leurs arguments étaient que les engins étaient trop vieux, qu'ils étaient toujours en panne, qu'ils manquaient de moyens. Bon il fallait trouver une solution, contacter Hysacam. Et là c'est l'aboutissement des démarches entamées depuis 2004 » (novembre 2008, fr).

Outre la mise en accusation du gouvernement, de son Délégué, du parti au pouvoir et de certains agents municipaux, les acteurs de la scène politique locale, quel que soit leur « bord », mobilisent aussi diverses « stratégies discursives », basées essentiellement sur le double langage, pour mieux se dédouaner tout en déportant l'accusation sur les autres. Ces capacités rhétoriques sont de fait une des conditions *sine qua non* aussi bien de la pratique que des accusations de corruption (Blundo et Olivier de Sardan 2001 : 20). Celles-ci sont encore plus lisibles dans les propos d'un des agents de la CU de Garoua, qui n'hésite pas pour sa part à charger ses propres collègues et sa hiérarchie pour mieux se justifier et se blanchir. Par exemple, à propos de la nomination d'un nouveau Délégué du Gouvernement :

- Agent : « Parce que s'il faut ramener d'autres cancre, je préfère qu'il [l'actuel] reste [tires] ! Ceux dont on entend les noms défiler, franchement s'ils viennent, c'est pire que tout ! Il vaut mieux encore qu'on reste sans Délégué du Gouvernement comme ça ! Comme ça au moins on sait à quelle sauce on est mangé ! »
- Moi : « Parce que ce sont des gens qui sont déjà installés dans la politique ? »
- Agent : « Ils sont déjà installés dans la politique peut être, mais ils ont des mauvaises réputations qu'ils traînent derrière. Des gens du Nord. Il y en a qui sont commerçants, il y en a qui sont dans l'administration, il y en a qui sont des élus, et ainsi de suite. Il y en a tellement des noms que vraiment si je cite, ce serait mentir, il y en a trop ! Chacun veut ! Et dès qu'on cite le nom de quelqu'un, hop il saute sur l'occasion, il veut se faire intéressant. Mais ce n'est pas bien... »
- Moi : « Il n'y en a aucun qui serait bien ? »
- Agent : « Il y en a, mais ceux-là ne sont pas cités, c'est ça mon problème ! Tous ceux qui sont cités ont très mauvaise réputation, soit qu'ils ont fait tomber une entreprise familiale en faillite, soit ils ont été chassés de l'administration parce qu'ils ont détourné des deniers publics, soit qu'ils se sont mis sur le dos la police, la gendarmerie, les affaires sociales, patati patata... Il y a toujours quelque chose. Il y a des gens qui sont bien, mais est-ce qu'ils accepteront de venir ? »
- Moi : « Pourquoi ils n'accepteraient pas ? »

- Agent : « Parce que, peut-être que c'est un peu aller trop loin et dire du mal, mais redresser cette Communauté, c'est vraiment un travail herculéen. Au niveau de la Communauté même. C'est trop pourri. Ce n'est pas un problème d'habitants. C'est un problème d'ici même, de la Communauté, du bureau ici. Vraiment c'est pourri jusqu'au plafond ! S'il faut couper la branche, vraiment il faut scier jusqu'au tronc, jusqu'à la racine [rires] ! »
- Moi : « Mais c'est pourri au niveau des habitudes, des façons de faire ? »
- Agent : « Ils sont habitués trop à la corruption, aux petites magouilles... [...] Mais ici c'est d'abord le salaire, et après on verra le travail ».
- Moi : « Mais il doit quand même y avoir des gens qui ont cette éthique comme vous ? »
- Agent : « Ici à la Communauté ? Personne, à part le Délégué du Gouvernement [...] »
- Moi : « Et lui-même, il n'a pas cherché à assainir un peu ? »
- Agent : « Qui même va lui dire la vérité pour qu'il assainisse ? Pour être un bon dirigeant, il faut avoir des bons agents, et honnêtes. Tous ici ce sont des malhonnêtes ! C'est lamentable, mais c'est comme ça [rires] »
- Moi : « Mais est-ce que c'est une chose qui est propre à Garoua ? »
- Agent : « Bon, je ne peux pas parler des autres villes puisque je n'y ai pas travaillé. Je ne crois pas que ce soit propre à Garoua, ça doit être peut-être propre à tout le pays, peut-être propre à tout le continent... » (octobre 2008, fr).

Plus révélateur encore de cet art du « double langage » est le revirement qu'opéra ce même agent après la nomination d'un nouveau Délégué du Gouvernement, en 2009, et le départ de l'ancien à la retraite, qu'il avait jusqu'alors épargné dans ses accusations, mais qui devint désormais le principal responsable et le plus gros « mangeur », à la tête de toute une municipalité corrompue :

« Alors le gouvernement a nommé un Délégué [l'ancien]. Alors comme il connaissait bien le fils Ahidjo [président du conseil municipal], il lui a dit : « Bouffe avec moi », et l'autre a suivi, c'était comme son père. Et les conseillers municipaux ont bouffé aussi, qu'est-ce qu'ils pouvaient faire d'autre ! Ils voulaient même s'installer dans les bureaux des agents de la CU, comme Ali B., qui savait à peine lire ! C'est donc pour ça que la ville a plongé dans les années 1990 » (novembre 2010, fr).

Celui-ci proposa enfin sa version des faits permettant d'élucider la « disparition » du fameux budget journalier alloué à la collecte des déchets, en chargeant à nouveau l'ancien Délégué, et en profita par la même occasion pour se poser à son tour comme l'un des initiateurs de la venue de la société de collecte privée dans la ville :

« Pour Hysacam, c'est en fait grâce à moi, Issa Tchiroma¹ et Badjika Ahidjo, alors président du conseil municipal UNDP, qu'on a réussi à convaincre Maïkano [le Délégué du Gouvernement] de les accepter en ville. Lui ne voulait pas en entendre parler, parce que sur 60 000 cfa pour les

¹ Issa Tchiroma Bakary (1946-...), est un homme politique fulbe influent originaire de Garoua. Il fut incarcéré en 1984 à la suite du « putsch » des alliés d'A. Ahidjo au Nord contre le président Biya. Il recouvrit sa pleine liberté en 1990, et fonda avec Samuel Eboua l'Union Nationale Pour la Démocratie et le Progrès (UNDP), principal parti d'opposition au Nord. En 1992, il fut élu député à l'Assemblée Nationale, puis nommé Ministre des Transports de novembre 1992 à septembre 1996. Son entrée au sein du gouvernement suscita de vives critiques au sein de l'UNDP, ce qui lui valut son exclusion du parti en 1995. Il créa alors avec Hamadou Moustapha son propre parti, l'ANDP (Alliance Nationale pour la Démocratie et le Progrès). En 2002, il réintégra l'UNDP, et se posa comme soutien indéfectible de P. Biya aux élections présidentielles de 2004. En 2007, il quitta à nouveau l'UNDP pour fonder un autre parti, le FSNC (Front National de Salut du Cameroun). En juin 2009 enfin, il fut nommé Ministre de la Communication, ce qui lui vaut depuis le surnom moqueur de « griot de Biya » ou de « vuvuzela national » et l'animosité de nombreux citoyens de Garoua, dont beaucoup de ses anciens alliés (voir http://en.wikipedia.org/wiki/Issa_Tchiroma, consulté le 14 mai 2013).

déchets donnés à la CU, il bouffait 30 000 cfa, et au final il restait 12 000 pour les déchets. Mais là il allait falloir donner 60 000 cfa à Hysacam. Alors j'ai dit à B. [cadre d'Hysacam] de donner 1 million à Tchiroma pour qu'il fasse pression, et ils ont eu le marché. Et moi je n'ai même rien touché ! Mais j'étais soulagé dans mon travail, et de voir aussi la ville propre » (novembre 2010, fr).

Les propos de ce haut fonctionnaire font preuve d'une stratégie discursive mobilisant avec talent le double langage pour mieux se dédouaner, et même se mettre en valeur, au détriment des autres agents de la CU et notamment de ceux au sommet de la hiérarchie. Ils peuvent cependant s'avérer, tout ou en partie, honnêtes et fondés¹. Reste que cette polémique autour du détournement de l'« argent des déchets » et ces accusations croisées de corruption à Garoua constituent un bel exemple des problématiques de « gouvernance » municipale décrites dans nombre d'Etats africains francophones (voir par exemple Fourchard 2007, ou Blundo et Le Meur 2009: 22-24) On retrouve ainsi dans les propos de notre agent de la CU de Garoua le vocabulaire de la manducation, classique dans les discours sur la corruption (Blundo et Olivier de Sardan 2001b: 107) et illustratif d'une conception plus large de l'exercice du pouvoir comme une « politique du ventre » (Bayart 1989). Cette thématique récurrente de la corruption révèle surtout un glissement, du constat d'une crise économique à celui d'une faillite politique à tous les échelons, depuis les autorités « traditionnelles » et administratives locales jusqu'au gouvernement national. Comme le remarque G. Blundo à propos de la gestion municipale des déchets dans la ville moyenne de Dogondoutchi, au Niger, la pénurie de moyens techniques et financiers, la dégradation du matériel, l'incivisme fiscal, le laxisme et l'incompétence, ou encore la corruption de l'administration invoqués pêle-mêle par les fonctionnaires municipaux (et dans une certaine mesure par les citoyens) masquent non sans mal le manque de volonté politique des pouvoirs publics à l'égard de l'assainissement (2009: 148).

Au-delà même de cette inertie, ces différentes accusations, d'ordre à première vue économique et technique, laissent aussi entrevoir comment la déliquescence des systèmes municipaux de collecte dans les deux villes sont perçus aussi comme la conséquence de conflits et de blocages politiques locaux, parfois échos de problématiques nationales.

2. Une faillite politique

Les citoyens comme les acteurs politiques de Garoua et Maroua évoquent une nouvelle accélération dans la dégradation de la gestion municipale des déchets au début des années 1990, dans un contexte national de bouleversement politique profond. Ils l'attribuent non seulement au durcissement de la « crise » qui frappait tout le pays, mais aussi aux répercussions des tensions et

¹ G. Blundo et J. P. Olivier de Sardan ont pu, dans les trois pays d'Afrique francophone (Bénin, Niger, Sénégal) et dans les différents services administratifs où ils ont enquêté, rencontrer des fonctionnaires intègres, « déplorant tous la gravité du mal et se désolant de leur impuissance » (2001a : 10). Mais les deux chercheurs constatent également que ceux-ci se sont tous révélés incapables de le combattre, voire même de s'y soustraire individuellement, du fait de l'enchevêtrement complexe entre pratiques corruptives, dysfonctionnements administratifs structurels et anciens, et logiques socio-culturelles (également définies historiquement) qui rendent le « coût social de l'intégrité » véritablement exorbitant, « dans la mesure où le refus de la corruption peut apparaître comme un manquement à la bienséance ou une rupture avec les solidarités considérées comme « normales » selon l'économie morale en vigueur » (ibid : 30).

des conflits que suscitérent les nouvelles réformes politiques, et dont les villes du Septentrion se firent les chambres d'écho. Trois grands phénomènes sont fréquemment mentionnés par mes interlocuteurs en lien avec la dégradation de la gestion publique des déchets dans leur ville : la « démocratisation », caractérisée par l'instauration du multipartisme et la nomination d'un Délégué du Gouvernement dans chacune des villes, la « décentralisation », dont les réformes emblématiques furent la création des mairies d'arrondissement, et enfin de façon concomitante, la perte de pouvoir des chefs islamo-peules sur l'espace citadin et ses résidents. Dans un moment où l'instauration de la démocratie et du processus de décentralisation visaient à l'égalité de tous, dans l'accès aux droits, à l'économie de marché, à la liberté d'expression et d'association, à la ville et à ses services publics, celle-ci se réalisa plutôt en négatif pour les habitants de Garoua et Maroua dans l'invasion de leurs villes par les déchets : tous se retrouvèrent égaux, quel que soit leur statut, dans leur impuissance à contenir l'ordure, et donc enfouis dans une « ville-poubelle ».

Démocratisation : multipartisme et nomination des Délégués du Gouvernement

Le début des années 1990 vit les pressions internationales s'intensifier sur le Cameroun de P. Biya pour accéder aux demandes de démocratisation d'une partie de la classe politique et de la société civile camerounaise, comprenant notamment l'instauration du pluralisme légal, ou multipartisme, et la reconnaissance d'une véritable liberté de la presse (Mehler 1997). Une nouvelle loi fut finalement promulguée en décembre 1990 autorisant les partis politiques concurrents du parti unique (RDPC) (ibid : 99). Dans ce contexte, l'ex-Premier Ministre Bello Bouba Maïgari (1982-1983), annonça depuis le Nigeria, où il était encore en exil après sa condamnation pour sa participation au putsch de 1984 contre le président Biya, la création d'un parti d'opposition, l'Union Nationale Pour la Démocratie et le Progrès (UNDP). Celui-ci fut officialisé en février 1991 à Douala, après avoir été fondé dans la clandestinité, comme le rapporte l'un des fonctionnaires de la municipalité de Garoua, qui aurait alors pris part au processus de création :

« Au début on avait fondé ça pour que ça soit islamo-peul, mais ça nous a dépassé, la nation entière a récupéré l'UNDP. J'ai assisté à la première réunion dans les années 1990 [...], nous étions en tout et pour tout à quinze, dans une maison à Douala dont je ne dirai pas le nom. Après, j'ai tapé les procès-verbaux, je les ai caché dans mon slip et je suis parti valider. A l'époque c'était tous des musulmans. Le multipartisme était encore interdit, on préparait, c'était en 90. Ça a commencé en 92. Donc quand le multipartisme est arrivé et qu'on a sorti l'UNDP, ça nous a dépassé » (octobre 2008, fr, voir aussi Mehler 1997 : 115).

Comme le laisse entendre ce témoignage, ce nouveau parti politique était clairement conçu, par ses animateurs comme par les autres acteurs de la scène politique camerounaise d'alors, comme un parti non seulement « nordiste », mais qui plus est émanant et représentant l'élite fulbe, « foubéisée » et/ou musulmane (Sindjoun 1996: 62, Mehler 1997: 120, Eboko 1999: 104-105, Mouiche 2000: 65). Celui-ci connut pourtant un grand succès auprès de l'ensemble des populations du Septentrion lors de chaque rendez-vous électoral du début des années 90.

Le multipartisme au Nord du Cameroun

L'assignation religieuse et « ethno-régionaliste » de l'UNDP se trouva renforcée par l'émergence locale, dans le cadre de la « transition libérale », de nouvelles revendications politiques définies en opposition à une hégémonie peule et musulmane sur le Nord, représentées par le parti du Mouvement pour la Défense de la République (MDR), fondé par Daikolé Daïssala, Tupuri originaire de l'Extrême Nord (Eboko 1999 : 104-105). Celui-ci opéra d'ailleurs une véritable « réappropriation du stigmat » (Goffman 1976) en reprenant au compte de son parti, et des populations non peules et non musulmanes du Nord qu'il se voulait représenter, le terme arabo-peul initialement péjoratif de « *kirdi* » (Seignobos et Tourneux 2002 : 156-157).

Le MDR ne connut cependant qu'un succès mitigé lors de sa première tentative électorale. Suite aux violents conflits de l'année 1991, qui vit une coalition des partis d'opposition lancer l'opération « Villes Mortes », et l'Etat répondre par l'envoi des forces de l'ordre face aux manifestants et par l'imposition du contrôle militaire sur la majorité des provinces du pays, P. Biya décréta des élections législatives anticipées pour le 1er mars 1992 (Mehler 1997 : 100-101). 35 des 69 nouveaux partis enregistrés alors refusèrent d'y participer, dont les principaux partis d'opposition comme le Social Democratic Front (SDF) de John Fru Ndi ou l'Union Démocratique du Cameroun (UDC) de l'ex-Ministre et fidèle d'A. Ahidjo, Adamou Ndam Njoya. L'UNDP en revanche participa, et en profita ainsi pour s'imposer véritablement sur la scène politique nationale, en raflant 68 sièges à l'Assemblée Nationale, juste derrière le RDPC de P. Biya qui n'en reporta que 88 sur les 180. Le MDR quant à lui ne réussit qu'à obtenir péniblement 6 sièges, à l'Extrême Nord exclusivement et essentiellement grâce à ses soutiens tupuri (Eboko 1999 : 103-105, Mouiche 2000 : 65-66). P. Biya n'hésita pas néanmoins à s'allier avec celui-ci pour former une coalition gouvernementale avec le RDPC, s'en servant de « contre-balancier au renouveau du Nord foulé conduit par Bello Bouba Maïgari [UNDP] » (Eboko 1999 : 105) et utilisant ainsi « la revanche des Kirdis » pour mieux fractionner le supposé bloc monolithique du « Nord », consolidé par son prédécesseur A. Ahidjo, en jouant sur ses dissensions internes anciennes, notamment entre islamo-peuls et populations non peules et non musulmanes (Mouiche 2000 : 70-71). C'est dans cette même logique de « redécoupage contrôlé du Nord » que Dakolé Daïssala entra au gouvernement en avril 1992, et qu'un autre « *kirdi* » originaire de l'Extrême Nord et issu de l'alliance RDPC-MDR, Cavaye Djibril, fut nommé président de l'Assemblée Nationale (Eboko 1999 : 105). Pour autant, lors des élections présidentielles anticipées en octobre 1992, P. Biya ne dut pas sa réélection (au demeurant contestée) aux trois provinces du Nord (l'Adamaoua, le Nord et l'Extrême-Nord), qui votèrent majoritairement pour le Peul et musulman Bello Bouba Maïgari et son parti « islamo-peul », l'UNDP (Eboko 1999 : 107).

La popularité de l'UNDP dans le Nord du Cameroun se répercuta aussi au niveau de l'administration municipale de ses grandes villes, comme Garoua et Maroua. Mes interlocuteurs ont cependant du mal à s'accorder sur la date de la « prise » des conseils municipaux par le parti d'opposition : dès l'avènement du multipartisme, en 1991 ou 1992, ou seulement à l'occasion des élections municipales de 1996. Ce point, de détail en apparence, a de fait son importance, dans la mesure où il peut étayer la thèse d'un changement par le gouvernement du statut et du mode d'encadrement des communes urbaines acquises à l'opposition, afin d'en reprendre le contrôle effectif :

« D'une part, le pouvoir central n'hésite pas – en prenant pour fondements juridiques les lois 87-15 du 15 juillet 1987 et 92/2003 du 14 août 1992 modifiant certaines dispositions de la loi n°74/23 du 5 décembre 1974 portant organisation communale- à doubler systématiquement les vainqueurs du suffrage universel au niveau de l'exécutif municipal dans les « communautés urbaines » et les « communes à régime spécial » par des « délégués du gouvernement » discrétionnairement désignés – et souvent recrutés dans le cercle des battus des élections. De 1967 à 1992, seules Yaoundé (capitale politique), Douala (capitale économique), Nkongsamba (ville au passé chargé car marqué par l'existence d'un maquis important du tournant de la décolonisation à 1972) et Bamenda (chef-lieu de la province anglophone du Nord-Ouest) se voyaient systématiquement appliquer ce régime. Le décret 93/322 du 25 novembre 1993 l'a étendu en transformant les communes de Bafoussam, Ebolowa, Edéa, Garoua, Kumba, Limbé et Maroua, dans lesquelles des sondages donnaient l'opposition favorite, en « communes à régime spécial » » (Enguéléguélé 2005 : 142).

Qu'il s'agisse d'une mesure préventive par le gouvernement de P. Biya se sentant menacé par la montée de l'opposition, sous la bannière de l'UNDP, au Nord du Cameroun, ou que celle-ci ait déjà mis la main sur les conseils municipaux, toujours est-il qu'en novembre 1993, Garoua et

Maroua passèrent du statut de « communes urbaines de plein exercice » à celui de « communes urbaines à régime spécial ». Mais ce ne fut qu'en 1996, après des élections municipales attendues depuis 1992 largement remportées par l'UNDP de Bello Bouba Maïgari dans les trois grandes villes du Nord, Ngaoundéré, Garoua et Maroua (Eboko 1999 : 114-115), que des délégués, affiliés au RDPC, furent nommés par le gouvernement à la tête de chacune de ces villes. Pour les élites politiques de Garoua, cette réforme accreditait la thèse de la tentative de reprise en main de la ville par le parti au pouvoir :

« Il y avait un problème, bon c'est un problème d'ordre politique, entre le pouvoir en place et l'opposition. Je vous explique le phénomène, c'est très simple : le régime sentait que, dans certaines villes, il perdrait s'il ne mettait pas quelque chose, si on allait aux élections il perdrait. Bon, ils sont allés aux élections, ils ont perdu. Que faire maintenant pour récupérer la ville ? Au lieu d'accepter que les conseillers élisent leur maire et les adjoints, le pouvoir a dit : « non, je mets un Délégué du Gouvernement, je crée un régime spécial ». Voilà comment c'est parti... C'est tout. Ça a existé depuis les indépendances, ça a existé dans la ville de Douala, Yaoundé, et Nkongsamba. C'était le bastion de l'opposition, alors on a créé ça, et c'est spécial au Cameroun. Je ne crois pas que ça existe ailleurs en Afrique [...]. Nous au Cameroun, depuis toujours on a élu les conseillers. Et dans les mairies à régime non spécial, ce sont les conseillers entre guillemets qui élaient le maire et les adjoints. Mais d'habitude, généralement, le bâton tombe du haut. Et on accepte... [rires] » (Haut fonctionnaire CU Garoua, octobre 2008, fr).

C'est ainsi qu'à Maroua fut nommé le Délégué du Gouvernement Haman Adjil Abdoulaye, et à Garoua le Délégué Maïkano Abdoulaye. Etonnamment, ces deux figures politiques semblent presque conçues en miroir par les citoyens de leurs villes, tant l'une personnifie le laxisme, la corruption, l'impuissance et la défaillance globale de l'administration municipale et de la classe politique camerounaise, et l'autre paraît emblématique du volontarisme et de la résilience de quelques individus isolés, dans un contexte de crise des institutions. Ces deux postures antagonistes s'illustrent particulièrement dans leur intervention (ou non) dans l'assainissement et la propreté de leur ville respective.

A Garoua, l'homme du consensus ou du laxisme ?

Issu d'une famille de notables peuls originaire de Gaschiga, formé comme vétérinaire en France, Maïkano Abdoulaye (1932-2011) est entré en 1970 dans le gouvernement d'A. Ahidjo comme Ministre de la Fonction Publique Fédérale. Il occupa ensuite de nombreux postes ministériels jusqu'en 1983 et au départ d'A. Ahidjo, où il rentra alors à Garoua pour reprendre le poste de directeur général du Laboratoire National Vétérinaire (LAVANET) jusqu'à sa retraite en 1995. Ce proche collaborateur d'A. Ahidjo¹ fut cependant rappelé l'année suivante par le président P. Biya pour prendre la tête de Garoua comme Délégué du Gouvernement face au conseil municipal UNDP, dont le président n'était autre que le fils de l'ancien président, Badjika Ahidjo. Certains citoyens de Garoua voient dans le choix de ce fidèle d'A. Ahidjo pour diriger sa ville natale une subtile manœuvre de P. Biya :

- Entrepreneur : « Maïkano était un ami d'Ahidjo, c'était un Fulbe/Moundang qui a été envoyé à l'école des Blancs puis faire des études de vétérinaire à Toulouse en France [...]. C'était un ami d'Ahidjo, quand il y a eu le procès des généraux putschistes et qu'on lui a demandé s'il

¹ Qui n'a pas pour autant été inquiété lors du procès des « putschistes » de 1984

connaissait Ahidjo, il a répondu vertement : "Qui ne connaît pas Ahidjo au Cameroun, même le président le connaît mieux que moi ! " C'est le seul qui a osé répondre, aussi parce qu'il n'avait rien à se reprocher. Et quand Ahidjo est mort, c'est le seul qui a osé aller prier devant sa maison, et les autres ont eu honte. C'est pour ça qu'il était craint par le pouvoir » [...]

- Fonctionnaire : « Alors quand il y a eu le multipartisme en 92 et le régime spécial pour la CU, l'UNDP a été voté au conseil municipal, avec à sa tête le fils d'Ahidjo... [...]. Alors pour verrouiller ça, le gouvernement a nommé un délégué, mais ils ont pris Maïkano pour calmer les gens, comme c'était un ami d'Ahidjo... » (novembre 2010, fr).

Le Délégué du Gouvernement, un « fils du pays » ami et fidèle d'A. Ahidjo, mais désormais affilié au RDPC et nommé par le régime de P. Biya à la tête de la ville natale de son prédécesseur, se retrouva donc ainsi confronté à un conseil municipal composé d'une majorité d'élus de l'opposition, sous la bannière de l'UNDP, et dirigé par Badjika Ahidjo, fils de son défunt ami et mentor politique. La situation avait de quoi être tendue, et elle suscita de fait selon mes interlocuteurs de nombreux blocages et frictions au sein de l'arène politique locale et de l'administration de la ville. Pour son installation par exemple, A. Maïkano rapporte comment il dut être escorté de sa demeure de Gaschiga à Garoua « sous haute surveillance des forces de l'ordre, qui avaient encerclé l'hôtel de ville à titre dissuasif et préventif » :

« L'UNDP qui avait remporté les municipales n'entendait pas partager le pouvoir à la tête de la municipalité de Garoua avec un Délégué du Gouvernement nommé. Mais elle ignorait que la Commune Urbaine de Garoua jouissait du statut de Commune à Régime Spécial. Fort heureusement, par la suite, elle a fini par comprendre que je n'étais pas là pour un bras de fer. Je suis venu juste apporter mon expérience pour redynamiser la ville de Garoua. J'ai fait prévaloir le dialogue et maintenant tout est rentré dans l'ordre à la Commune urbaine de Garoua » (interview de Maïkano Abdoulaye, *Cameroon Tribune* du 5 décembre 2003).

Cette situation politique conflictuelle sert de cadre aux spéculations et aux analyses des citoyens, comme aux acteurs de la scène politique locale, sur les causes de dysfonctionnement du service municipal de gestion des déchets, et de là sur la dégradation de la propreté de Garoua. Selon les postures et les affiliations politiques des uns et des autres, trois types d'hypothèses sont formulées, parfois contradictoires, mais souvent mobilisées de façon concomitante : l'incompétence et l'électoratisme de l'UNDP, l'affrontement entre d'un côté le conseil municipal et son président UNDP et de l'autre sa frange RDPC et les fonctionnaires municipaux, à commencer par le Délégué du Gouvernement, et enfin l'affrontement entre les élus UNDP et le préfet de la Bénoué, sous les yeux d'un Délégué Maïkano peu concerné, voire laxiste, et vieillissant.

La première hypothèse explique donc l'arrêt progressif de la collecte des déchets par la municipalité, ou du moins d'un fonctionnement de plus en plus sporadique, par l'arrivée de l'UNDP à la tête du conseil municipal, représenté par le fils du président Ahidjo, Badjika Ahidjo. Ce discours est le fait de certains citoyens, manifestement soutiens fervents, voire membres du parti au pouvoir, le RDPC. Mais il peut aussi s'agir d'une frange de la population citadine autrefois partisane du parti d'opposition « nordiste », lors de son arrivée au pouvoir dans la ville, puis déçue de n'avoir pas vu, une fois de plus, ses attentes satisfaites. Ahmadou S., riverain du grand tas d'ordures derrière le siège du parti au pouvoir, à Kollere, se fait l'écho de cette désaffection :

« Les voisins sont bien sûr engagés politiquement, on est dans une ville où il y a le multipartisme, c'est deux camps, y en a les uns par-ci, les autres par là. Dans le quartier, il y a une tendance, avant même quand moi j'étais dans l'UNDP, c'était l'UNDP qui dominait. Bon maintenant avec la déception, puisque l'UNDP n'a plus de poste, et n'a plus de moyens pour donner

aux gens, et nous on est pauvre, et puis il n'y a pas d'investissement, les gens alors ont quitté, ils ont vu que c'est mieux encore de s'accrocher au pouvoir, pour qu'on leur répare leur quartier. Ce n'est pas parce qu'ils aiment le Président de la République, c'est parce que leur quartier est déjà sale, mal entretenu, les routes sont dégradées, peut-être qu'alors il faut s'approcher du pouvoir, le pouvoir peut peut-être venir... Ce n'est que ça » (novembre 2008, fr).

En effet, l'arrivée des élus UNDP au sein du conseil municipal à partir de 1996 n'empêcha pas la lente dégradation des infrastructures urbaines et des services publics municipaux, comme celui de gestion des déchets et d'entretien de la ville. Dans ce contexte déliquescents, les quelques rares opérations lancées par le conseil municipal d'opposition étaient soit raillées, comme la mise en place d'un système de collecte dans les sous-quartiers par traction asine, soit soupçonnés d'électorisme par les citoyens. Selon Ahmadou S. toujours, l'augmentation spectaculaire du grand tas d'ordures près de chez lui, derrière le siège du RDPC, est ainsi directement corrélée à la fermeture des autres points de dépôt dans le centre-ville par la mairie UNDP. Une mesure cosmétique pour donner le sentiment d'entretenir la ville en y réduisant le nombre de dépotoirs :

« Il y a eu un changement politique, c'est l'UNDP qui a pris la ville. Maintenant qu'est-ce que les politiciens font, pour avoir les voix dans un quartier, ils cherchent au moins à éliminer les dépôts d'ordures pour déverser ailleurs, pour dire qu'ils ont bien travaillé. C'est ça qui a fait que la voirie de ma devanture a monté comme ça, parce que c'est devenu un dépôt, plus de quatre dépotoirs qu'on a fermé pour transformer en dépôt. Il y avait le petit marché qui venait verser, il y avait le centre commercial qui venait verser, alors automatiquement ça a augmenté [...]. Les conseillers voulaient seulement la popularité dans leur quartier. Qu'est-ce qu'il faut faire comme la voirie nuisait, il fallait l'enlever, pour qu'ils puissent dire lors de la prochaine campagne qu'ils avaient travaillé. Puisque même surtout c'est l'opposition, ils n'ont pas tellement de pouvoir pour faire les routes, ni pour faire un investissement. C'est le parti au pouvoir qui a la force d'investir. Bon eux, leur force c'est quoi ? C'est de faire, n'est-ce pas... c'est de contenter un peu la population » (novembre 2008, fr).

Ainsi, l'autre grief des citoyens à l'encontre de la mairie UNDP est leur manque de moyens et de marge de manœuvre pour améliorer l'état de la ville et notamment sa propreté, non pas seulement à cause du contexte global de pénurie, mais aussi tout simplement parce qu'elle se situait dans l'opposition, alors que le gouvernement monopolisait les moyens financiers et la force d'intervention. Face à ces accusations, les anciens membres du conseil municipal UNDP, pour certains d'entre eux engagés aujourd'hui dans l'administration du 2^e arrondissement de Garoua, toujours sous la même bannière, répondent en dénonçant le blocage systématique de toutes leurs propositions par les élus RDPC et les fonctionnaires nommés par le gouvernement. Un adjoint au maire rapporte ainsi comment, après l'humiliation de la victoire de l'opposition aux municipales de 1996, les membres du RDPC et représentants du gouvernement de P. Biya au sein de la municipalité tentèrent par tous les moyens de les « ridiculiser », et de « faire des blocus par ci par là » : « Même si c'était pour l'humanité, il ne fallait surtout pas que l'idée vienne de l'opposition ! » (novembre 2008, fr)¹.

¹ Celui-ci cite aussi en exemple le système de transport public urbain initié alors par le conseil municipal dirigé par Badjika Ahidjo, une « régie municipale des transports urbains » comportant quatre minibus achetés par la municipalité pour sillonner la ville, qui aurait suscité la jalousie des élus et des agents du gouvernement : « Dans le territoire national depuis l'Indépendance, aucune commune n'a eu cette initiative. Mais ils ont trouvé que... C'est un truc qui a complètement baissé la cote du parti au pouvoir. On en entendait partout, même dans les pays voisins, on prenait l'exemple sur nous à Garoua. Maintenant ils ont voulu mettre des bâtons partout pour faire arrêter ces bus-là.

De la même façon, les anciens membres UNDP du conseil municipal avancent que c'est à cause du blocage systématique de leurs décisions et de leurs votes par les élus RDPC et les agents du gouvernement, qui refusaient de les exécuter, que le service de collecte des déchets et d'entretien de la ville connut des dysfonctionnements de plus en plus importants à partir de la moitié des années 1990¹. En retour, certains sympathisants du parti au pouvoir, comme les chefs des quartiers historiques de la ville, formulent la même accusation à l'encontre cette fois du conseil municipal UNDP, qui aurait volontairement rejeté les propositions des représentants du gouvernement, des agents municipaux et des élus RDPC².

Toutefois, dans ce jeu de ping-pong politique où chaque parti se renvoie la balle et se rejette la responsabilité de la « poubellisation » de Garoua, le Délégué du Gouvernement lui-même est souvent épargné par mes interlocuteurs, quel que soit leur affiliation politique. On lui octroie le plus souvent une position neutre, qui le pose moins comme acteur que comme spectateur des affrontements autour de la gestion de la ville, et particulièrement de ses ordures, entre le conseil municipal UNDP d'un côté et les élus RDPC et les agents du gouvernement de l'autre, dont le préfet de la Bénoué. C'est ce dernier, selon un autre ancien conseiller municipal, non affilié à l'UNDP, et non pas le Délégué du Gouvernement, qui se serait systématiquement opposé aux décisions prises par le conseil municipal UNDP. Ses membres auraient par ailleurs été également opposés, au début du mandat de Maïkano Abdoulaye, à toute collaboration avec celui-ci :

« Au niveau de la CU, j'ai été conseiller municipal de 75 à 77, mais après j'ai laissé parce que ça ne me disait rien. Il y avait un blocage, mais ce n'était pas au niveau de Maïkano, lui-même était plutôt neutre d'abord. Quand il a été nommé, le conseil a refusé de participer pendant un an, puis Maïkano leur a fait comprendre qu'il était plutôt du côté d'Ahidjo et de la ville que du gouvernement, alors ils se sont mis à coopérer. Par contre les blocages venaient plutôt du préfet de la Bénoué, comme lui était du gouvernement, son objectif était vraiment de laisser la ville se dégrader et de mettre ça ensuite sur le dos de l'UNDP afin de faire réélire le RDPC aux élections suivantes. A Garoua tout a donc été bloqué, un seul bâtiment a été construit depuis tout ce temps, c'est celui pour le Ministère de l'Education, par la Ministre de l'Education de Base » (Alhaji B., décembre 2010, fr).

Finalement, il n'y a qu'un pas de la figure d'un Délégué du Gouvernement neutre à celle d'un Délégué inactif et laxiste, voire corrompu, que n'hésitèrent pas à franchir certains de mes interlocuteurs. Nombreux sont les agents municipaux, les élus, du gouvernement comme de l'opposition, et les citoyens, non seulement de Garoua mais aussi de Maroua³ qui soulignent l'inertie du Délégué du Gouvernement et l'accusent de « n'avoir rien foutu », d'avoir « dormi » pendant toutes ces années à la tête de la ville. Une des hypothèses expliquant cette attitude désinvolte face à la lente mais néanmoins dramatique dégradation de sa ville tient à son grand âge, alors qu'il était rappelé de sa retraite par le gouvernement pour le représenter à la tête de Garoua :

- Moi : « Il y aurait donc un problème de gestion au niveau de la Communauté Urbaine ? »
- Agent de la CU : « Oui, je crois que c'est au niveau de la Communauté Urbaine. Ce n'est pas la mauvaise intention, mais c'est l'ignorance. C'est l'ignorance. On ignore comment gérer. Et c'est

Heureusement qu'à cette époque on a avait aussi un préfet jeune, qui a pris notre parti, qui a dit qu'il fallait que cette régie résiste, qu'il ne faudrait pas que ce soit sous le contrôle de la mairie, mais qu'il y ait une commission de gestion autonome, avec un président et un vice-président ».

¹ Elie R., ancien conseiller municipal et actuel conseiller du 2^e arrondissement, UNDP, novembre 2008 et janvier 2001, fr, maire du 2^e arrondissement, UNDP (janvier 2011, fr)

² *Lawan Jeka* (décembre 2010, flfde), *Lawan Kollere* (janvier 2011, flfde)

³ Haut fonctionnaire CU (février 2011, fr), premier Délégué du Gouvernement Maroua (février 2001, fr)

quand même grave comme le Délégué est un docteur. Comme il est vieux, il est comme un grand-père pour nous, chacun fait ce qu'il veut comme bon lui semble, on sautille à gauche et à droite. C'est comme ça. Il est là depuis plus de dix ans. Donc l'enthousiasme s'est émoussé ».

- Moi : « Oui, et il est peut-être difficile de lui faire des remarques... »
- Agent : « Un baron comme ça, on ne peut pas lui faire des remarques ! Même s'il n'est pas là. Il a commencé dans la fonction publique en 1966, moi qui suis devant toi j'avais à peine cinq ans [rires] ! Donc tu vois, on ne peut pas aller lui dire quoi que ce soit. Il fut ministre d'État ! D'Ahidjo. Il a occupé toutes les fonctions, il a occupé tous les ministères au Cameroun. C'est une tête. Mais comme il avait vieilli bon... Il est âgé, il n'a pas eu l'occasion de se reposer vraiment [...]. C'est pas qu'il est incompetent, c'est qu'il est fatigué. Il est fatigué, vraiment ! C'est un homme qui a fait son temps. Entré dans la fonction publique depuis 1966, et jusqu'à aujourd'hui ça fait combien d'années ? Au moins 40 ans... Il est en retraite, il était à la retraite quand on l'a rappelé ici. Mais ça c'est une nomination politique. Donc tu vois, ce n'est pas qu'il est incompetent, il est très compétent, quand il était ministre d'État il était applaudi des deux mains et des pieds partout où il passait » (octobre 2008, fr).

Ainsi, le premier Délégué du Gouvernement de Garoua a surtout marqué les esprits par son absence d'implication dans la gestion de la ville, à commencer par l'entretien de sa propreté, d'où l'invasion de celle-ci par les grands tas d'ordures durant son mandat. Loin de représenter comme par le passé la capacité d'un leader à administrer la ville et ses habitants, ceux-ci sont alors plutôt conçus comme le stigmate infamant de son incompetence.

A Maroua, l'homme providentiel

Alors que Garoua voyait sa situation sanitaire se dégrader encore, à Maroua en revanche, l'arrivée en 1996 à la tête de la ville du premier Délégué du Gouvernement, Haman Adjil Abdoulaye, signa, selon nombre de ses citoyens, la reprise en main par l'administration locale des ordures ayant envahi la ville. Peul natif de l'Extrême Nord, entré au gouvernement une première fois au ministère de l'Administration territoriale au début des années 1980, sa carrière politique connut une longue « traversée du désert » jusqu'à sa nomination en 1996 au poste de Délégué du Gouvernement de Maroua. L'excellence de sa méthode d'administration dans cette ville, dans un contexte de crise politique et économique, paraît aujourd'hui reconnue par tous, notamment dans le domaine de l'urbanisme et de l'assainissement : « Mais tous sont d'accord sur le bilan de ses années de premier magistrat : la propreté de la ville, le curage des caniveaux, le reboisement » (Bihina et Lamère 2004: 42).

Haman Adjil Abdoulaye lui-même, avec lequel j'eus l'occasion de m'entretenir longuement, dit avoir eu affaire à son arrivée à un « contexte politique délétère », dû selon lui en grande partie au refus du conseil municipal, également majoritairement UNDP, de collaborer avec les représentants du gouvernement et du parti au pouvoir. Le nouveau Délégué prit néanmoins le parti de jouer des dissensions internes au sein du conseil municipal pour débloquer la situation et relancer notamment la collecte des déchets dans la ville : « A l'époque, je ne m'entendais pas avec le président du conseil, mais celui-ci ne s'entendait pas non plus avec son vice-président. Donc je me suis associé avec le vice-président, Ahmadou Aji, qui voulait travailler, pour faire avancer les choses clopin-clopant » (février 2011, fr).

On lui reconnaît ainsi « une science politique », notamment pour trouver de l'argent, « même s'il n'y en avait pas alors », argent qu'il investit prioritairement dans la collecte des déchets (Directeur des services techniques CU Maroua [février 2011, fr]). Abba « Propreté », chef du service

de suivi de la voirie depuis l'indépendance, se souvient bien de la nouvelle dynamique introduite par le Délégué dès sa nomination :

« Quand Adjì Abdulaye est arrivé en 96, il y avait huit mois d'arriérés de salaire pour les employés, et il a trouvé la caisse vide. On ne sait même pas comment il a fait pour trouver l'argent, parfois même il doublait les salaires pour nous motiver, il a été en Europe pour chercher l'argent, il se battait ! Quand il est arrivé, on s'est mis à travailler fort, il n'a pas ajouté de matériel mais il a bien entretenu ça. Il descendait avec nous parfois, il avait établi des programmes et s'il te trouvait à chômer, il grondait ! Même quand il était à l'étranger, il appelait parfois pour demander: "Bon alors tu fais quoi, tu es à quel niveau ?". Jour et nuit on travaillait ! » (février 2011, fr).

De pair avec cette capacité à « trouver l'argent » même en période de vaches maigres, notamment à l'international, on reconnaît aussi au Délégué Haman Adjì un véritable sens de l'organisation (établissement de programme de collecte et suivi de celui-ci) et un profond engagement dans le travail, notamment sur le terrain aux côtés de ses employés. L'intéressé lui-même décrit de façon détaillée ses activités d'alors :

« Quand je suis arrivé, j'ai trouvé une ville dégradée [...]. Le contexte social était aussi difficile, puisque la plupart des employés avaient alors jusqu'à sept mois d'arriérés de salaire. Ils ne voulaient donc plus travailler. J'ai donc commencé par solliciter de l'argent auprès du gouvernement pour les payer, parce que les recettes de la CU étaient alors trop faibles, et j'ai aussi sollicité le ministère de la ville et des travaux publics pour avoir des engins. J'ai fait réparer ceux de la CU qui étaient en panne, les camions mais aussi la pelle chargeuse pour les déchets. A partir de là, j'ai d'abord collecté différents points où les déchets s'étaient accumulés, et j'ai instauré un système de collecte quotidien avec les gens qui déposaient et les camions qui passaient prendre les déchets, un peu comme aujourd'hui avec la collecte porte à porte d'Hysacam. J'ai enfin favorisé l'adhésion de la population en la sensibilisant pour qu'elle comprenne nos activités. » (Maroua, février 2011, fr).

Recherche de financement auprès des institutions nationales, réparation des vieux engins de la municipalité, évacuation des grands volumes de déchets accumulés dans la ville et enfin instauration d'une collecte régulière sont donc les principales réalisations revendiquées par Haman Adjì Abdulaye. Certains citadins et agents municipaux lui attribuent en outre « le traçage des routes » (chef service hygiène Maroua 1 [décembre 2008, fr]), l'obligation de réaliser des puisards devant les concessions pour en recueillir les eaux usées (Boubakary A., Fulbe résidant à Gada Mahol 6 [janvier 2011, fr]) ou encore une lutte acharnée contre les sacs plastiques, *leeda*, importés en masse du Nigeria voisin, selon des modes d'interventions parfois assez coercitifs:

« Mais c'était mieux du temps d'Adjì, parce qu'il n'y avait pas tous ces *leeda*, il avait dit qu'il s'en foutait si ça venait du Nigeria, et même si ça allait à Garoua, lui il ne voulait pas voir ça dans sa ville ! Il descendait même dans le marché avec la police, il pouvait même casser les boutiques qui vendaient ça ».¹

Haman Adjì Abdulaye explique lui-même comment, dès 1998, il « s'est battu contre les *leeda* ». Il fit passer un arrêté interdisant la vente des sacs plastique noirs, distribués gratuitement en grandes quantités sur les marchés. Il fit aussi brûler les stocks des commerçants, et incita les usagers à se tourner plutôt vers les « *leeda* blancs » (transparents), qu'il jugeait moins polluants. Ceci passa

¹ Chef service d'hygiène CU (février 2011, fr), et Boubakary A., chef de famille peul (janvier 2011, fr), directeur services techniques CU (février 2011, fr)

par une campagne intensive de sensibilisation auprès des populations, animée et diffusée par l'antenne radio locale de la CRTV :

« Avec la radio CRTV, on avait aussi fait beaucoup de sensibilisation, en expliquant aux gens comment mettre les *leeda* en boule ou les lester avec des déchets du sable pour qu'ils jettent ça et que ça ne vole pas partout et que nous puissions les collecter [...]. On expliquait aussi aux gens la dangerosité des *leeda*, à trois niveaux: esthétique, puisque ça salit la ville, pour l'agriculture, puisque comme ça met cent ans ou plus à se dégrader, ce qu'on plante ne pousse pas. Et pour l'élevage, puisque si les bêtes mangent ça elles maigrissent et s'affaiblissent, puis elles meurent. Bien sûr, il y avait des gens qui n'étaient pas contents, comme les vendeurs, certains ont suivi et d'autres pas, mais globalement ça avait marché quand même, les gens ont suivi » (février 2011, fr).

Celui-ci envisagea enfin de proposer une alternative au sac plastique en faisant réaliser des sachets en papier au Nigeria ; solution qu'il abandonna néanmoins rapidement à cause de son coût prohibitif (ibid). Mais Haman Adjì Abdulaye avait d'autres chevaux de bataille dans le domaine de la propreté, à commencer par la lutte contre le choléra. De nombreuses épidémies trouvaient alors leur départ dans les quartiers de Maroua, notamment, dit-on aujourd'hui, sur les flancs de la montagne qui surplombe la ville, à Judandu et Doualaré¹. Le Délégué entreprit via le service d'hygiène de la mairie de « tout bien désinfecter là-bas » et de faire « surélever les puits, comme avant les gens déposaient beaucoup de déchets autour » (ibid). Abba « Propreté » se souvient ainsi comment le choléra avait quasiment disparu sous l'administration d'Haman Adjì, suite à la désinfection systématique des caniveaux, des latrines et des puisards, la prise en charge rapide des malades à l'hôpital et la désinfection de leur domicile par le service d'hygiène de la mairie (février 2011, fr). Toujours dans une logique de sensibilisation et de mobilisation des populations, le Délégué organisa enfin chaque année le concours de la concession et du quartier les plus propres de la ville, ce qui permit à Maroua de remporter pour l'année 2000-2001 le prix de la ville la plus propre du département, devant Yagoua et Kousseri (Haman Adjì, février 2011, fr) et même du pays, ex-aequo avec Ebolowa (Abba « Propreté », février 2011, fr). La restauration de l'image de « la plus belle ville du Cameroun » par les efforts du Délégué et de son équipe attira finalement l'attention des institutions nationales et de coopération internationales, qui voulurent à leur tour participer à l'entretien de Maroua et à l'amélioration de son service de collecte des déchets :

« La régie [FEICOM] nous a aussi aidé pour ces aménagements, ainsi que l'ambassade de Belgique, car quand l'ambassadeur est venu, il a trouvé que la ville était beaucoup mieux, et il a alors proposé un soutien. C'est comme ça qu'on a réalisé des refuges pour déposer les déchets, et moi-même j'en ai fait faire quelques-uns aussi. J'ai eu également un soutien du côté de l'Etat, puisque j'ai été élu meilleur magistrat municipal du Cameroun une année » (Haman Adjì Abdulaye, février 2011, fr).

Ces nouveaux dispositifs techniques de recueil des déchets domestiques, au nombre de onze disséminés dans la ville, étaient constitués simplement de quatre petits murs en béton délimitant un périmètre rectangulaire où déposer les ordures. Ils furent réalisés au début des années 2000, le plus souvent à l'emplacement des anciens grands tas d'ordures par le MINDU (Ministère du Développement Urbain) et la coopération belge (ibid). Selon le directeur des services techniques de la CU cependant, le dispositif se révéla vite « mal adapté » au contexte local et aux techniques de collecte de la municipalité, puisque « ça servait surtout à contenir les déchets, mais ça débordait

¹ Cf. chap. X.3.

vite, les murs se cassaient, ou la pelle les cassait, on était obligé de sortir les déchets à la fourche » (février 2011, fr). A défaut de résoudre complètement les problèmes de gestion des déchets accumulés dans la ville rencontrés par la mairie de Maroua, ces réalisations profitèrent à la carrière politique et administrative d'Haman Adjil Abdulaye, élu dans la foulée « meilleur magistrat municipal du Cameroun ». Consécration suprême, celui-ci fut surtout nommé en 2002 Ministre de l'Urbanisme et de l'Habitat dans le nouveau gouvernement de P. Biya. Il dut alors céder sa place à la tête de la ville et partir pour Yaoundé.

Aux yeux des citoyens, Haman Adjil Abdulaye fut donc « un bon délégué, qui a fait beaucoup pour la ville » (Boubakary A. [janvier 2011, fr]), qui « a vraiment poussé sa ville en avant » (directeur services techniques CU [février 2011, fr]). Il personnifie la résilience de la mairie en période de crise, qui sembla permettre à Maroua d'éviter le triste sort de « ville poubelle » que connut sa voisine Garoua durant les années 1990 et 2000, avec un style particulier alliant dynamisme, sensibilisation, coercition et intransigeance, mais aussi un franc-parler et un certain mépris des statuts et de la hiérarchie qui n'était pas sans déplaire au « petit peuple » de Maroua, comme l'illustre cette anecdote rapportée par un Abba « Propreté » admiratif :

« C'est vrai que la défécation en route c'était un problème. Même un jour du temps d'Adjil, le sous-préfet de Koza a garé sa voiture près du Pont rouge pour pisser, il a sorti son bâton et à ce moment-là Adjil est passé et a vu cet homme en habits [avec un costume], et il a appelé la police pour qu'ils l'emmènent au commissariat. Quand on l'a rappelé pour lui dire que c'était un grand monsieur, le sous-préfet de Koza, il a répondu qu'il pouvait faire ça à Koza s'il voulait, mais pas chez lui à Maroua ! » (février 2011, fr).

Cependant, après le départ d'Haman Adjil Abdulaye pour Yaoundé, la situation sanitaire de Maroua sembla se dégrader à nouveau. Et les opinions des citoyens comme des agents municipaux eux-mêmes sont aujourd'hui beaucoup moins favorables au nouveau Délégué du Gouvernement, Bakary Robert Yawaré¹, Guiziga, nommé en mars 2003, puis reconduit en février 2009 après une vacance du poste de deux ans. Tandis que le maire du premier arrondissement de Maroua, pourtant du même « bord » RDPC, remarque que « l'actuel délégué ne fait pas grand-chose, ça fait huit ans qu'il est en place, mais après la période de vacation, il n'a rien fait » (février 2011, fr), le chef du service d'hygiène de la CU, nostalgique de la période d'administration de son prédécesseur Haman Adjil Abdulaye, constate avec regret qu'« avec lui c'est moins fort, comme Hysacam est là. Et puis aussi chacun a ses préoccupations... » (février 2011, fr), dont ne semblent pas faire partie la propreté de la ville et la gestion des déchets. Quant au directeur des services techniques de la CU de Maroua, interrogé sur la transition entre Haman Adjil et le nouveau Délégué du Gouvernement, il se contenta de botter en touche avec un évasif « pour ce que fait l'actuel, je vous laisse demander à mes collègues... » (février 2011, fr). Les bons souvenirs du passage d'Haman Adjil Abdulaye à la tête de la ville n'aident manifestement pas à la valorisation des réalisations du second Délégué, comme le révèle cette interview parue dans *L'œil du Sabel* en janvier 2008, où Haman Adjil lui-même dénonce les limites des réalisations actuelles en matière de propreté :

¹ Bakary Robert Yawaré (1955-...) naquit à Salak, en pays guiziga Muturwa, à quelques kilomètres de Maroua. Diplômé de l'Ecole Nationale d'Administration et de Magistrature (ENAM), il entra dans l'administration d'abord au ministère de la Condition Féminine (MinCof) en 1984. Après un bref passage à l'IRAD (Institut de Recherche Agricoles pour le Développement) comme directeur administratif et financier en 1997, il revint en 1998 au MinCof en tant que secrétaire général, poste qu'il occupa jusqu'à sa nomination à la tête de Maroua (Bihima et Lamère 2004 : 89).

- Guibaï Gatama (journaliste) : « Justement à propos des populations, une certaine opinion sollicite votre retour à la Communauté Urbaine de Maroua. Seriez-vous prêt à franchir à nouveau le pas ? »
- Haman Adji Abdoulaye : « Que voulez-vous que je vous dise si ce n'est que je suis très flatté et heureux que la ville se souvienne de moi pour le travail effectué [...]. Il m'est revenu qu'aux yeux des populations, j'incarnerais les valeurs de travail, d'honnêteté et de courage qui sont mes leitmotivs tout au long des hautes fonctions que j'ai eu à occuper jusqu'alors. Elles me considèrent comme le porte-parole des démunis et des marginalisés [...] »
- Guibaï Gatama : « Vous qui aviez été à la tête de Maroua, comment jugez-vous la ville aujourd'hui ? »
- Haman Adji : « C'est une question que vous devriez plutôt poser aux responsables de la ville en fonction et qui pourraient mieux vous édifier sur les problèmes qu'ils rencontrent dans l'accomplissement de leur mission. Mais en tant que résidant, je peux vous dire que les populations estiment que des efforts sont à faire pour la propreté de la ville, autrefois comptée parmi les plus belles et propres de notre pays. Mais je pense que ces problèmes peuvent trouver des solutions dans les projets que nous avons négociés en notre temps, à savoir « assainissement de la Ville de Maroua » financé par le Royaume de Belgique et le « Programme d'Appui aux Collectivités Décentralisées de Développement Urbain » financé par l'Union Européenne. Par-dessus tout, il faut reconnaître qu'aucune œuvre humaine n'est parfaite. Le conseil que je peux donner aux Magistrats Municipaux est un appel à la persévérance, la disponibilité, l'amour de la ville qui symbolise un troupeau qui a besoin d'un shérif, d'un berger. C'est un travail exaltant et très ingrat pour lequel il faut se consacrer entièrement. Sur le champ, on ne perçoit pas toujours l'ampleur de votre action qui sera mesurée plus tard » (n°261 du 14 janvier 2008).

Le recours par l'ancien Délégué de Maroua à la figure du berger persévérant et disponible menant le troupeau de ses citadins « démunis et marginalisés » n'est pas anodin : elle lui permet de se poser comme un leader charismatique isolé à la tête de la ville, face à la faillite des institutions et à la crise économique, seul capable par son abnégation de juguler le flot de déchets envahissant les espaces publics citadins. Un véritable chef, capable de contrôler l'ordure accumulée, et par là ceux qui l'ont produit, dans la continuité des anciennes conceptions en cours depuis le XVIII^e siècle dans la région.

Le « vent de la décentralisation »

A la suite du bouleversement de la scène politique locale par l'instauration du multipartisme et du statut de « Commune à Régime Spécial » pour Garoua et Maroua, et des blocages qui s'en suivirent dans leur gestion municipale, le second phénomène d'ordre politique incriminé par mes interlocuteurs dans la déliquescence de la gestion publique des déchets dans les deux villes est celui de la décentralisation. Processus défini comme le « transfert de responsabilités, de ressources humaines et financières et de compétences des Etats à des échelons inférieurs démocratiquement élus », celui-ci fut à nouveau initié par les institutions internationales, comme la Banque Mondiale, qui s'accordaient sur les « vertus du local », aussi bien pour limiter les pouvoirs des états centralisés néo-libéraux que comme substitut de démocratisation à l'échelle nationale dans le cadre des régimes autoritaires, ou encore comme moyen de gouvernement plus adapté aux besoins locaux dans les états démocratiques : « La décentralisation était ainsi censée instaurer la démocratie au niveau local

et impulser le développement économique depuis la base par un recours à la participation des populations et des communautés » (Fourchard 2007 : 11, 16).

Celle-ci débuta au Cameroun au début des années 1990, justement dans le sillage du processus de démocratisation entamé quelques années plus tôt et marqué par l'instauration du multipartisme, d'une plus grande liberté de la presse, mais aussi des premières élections municipales « ouvertes ». Ainsi entre 1992 et 1995, 139 communes furent créées ou changèrent de statut, dont Yaoundé et Douala qui devinrent des « communautés urbaines » subdivisées en communes urbaines d'arrondissement, ou encore Garoua et Maroua qui passèrent sous le statut de « communes urbaines à régime spécial » et virent donc leur conseil municipal élu chapeauté par un Délégué nommé par le gouvernement (Finken 2011: 87). Nous avons vu comment la nomination d'un Délégué à la tête d'un conseil municipal composé majoritairement d'élus de l'opposition put être interprétée comme une entrave au bon fonctionnement de la municipalité, conduisant à la dégradation de la qualité des infrastructures et des services publics urbains, dont celui de la gestion des déchets. Tandis qu'à Maroua, la situation sembla être débloquée par la personnalité du nouveau Délégué, qui sut à la fois user de ruse et prospecter pour trouver de nouveaux financements, à Garoua le conseil municipal UNDP et les représentants du gouvernement campèrent sur leurs positions, bloquant ainsi le fonctionnement de la municipalité, jusqu'à ce qu'une nouvelle étape du processus de décentralisation soit franchie dans le courant des années 2000, presque dix ans plus tard.

En 2004 en effet, trois nouvelles lois furent promulguées pour régir la décentralisation au Cameroun, portant sur son orientation et fixant les règles applicables aux communes et aux régions¹ (Finken 2011 : 87). Mais ce n'est que trois ans plus tard, en 2007, que leur application concrète induisit la création de nouveaux arrondissements urbains au sein des agglomérations camerounaises d'importance, comme à Garoua au Nord et Maroua à l'Extrême-Nord. Immédiatement, alors que les nouvelles lois fixant l'orientation de la décentralisation et les règles applicables aux communes n'étaient même pas encore mises en œuvre, des élections municipales furent organisées en juillet de la même année pour doter les nouveaux arrondissements de mairies élues (ibid: 88). Celles-ci eurent deux impacts sur l'arène politique locale, et de là sur la gestion municipale. D'abord la vacance des Délégués du Gouvernement, qui ne furent pas reconfirmés dans leurs fonctions avant février 2009, bien après que le Président de la République ait créé par décret, en janvier 2008, douze nouvelles communautés urbaines, dont Garoua et Maroua. Cette vacance de près d'un an et demi fut interprétée par les acteurs politiques locaux et les citoyens comme le signe que « le président fait la décentralisation avec le vent de la démocratie, mais [qu'] il ne la veut pas » (conseiller municipal, Garoua 2 [novembre 2008, fr]). Ensuite, les élections municipales de 2007 pour les mairies d'arrondissement, qui furent l'occasion pour le parti au pouvoir, le RDPC, de remettre la main sur l'administration des villes, aux dépens de l'opposition UNDP. A Maroua, les trois arrondissements de la ville furent ainsi remportés par des listes RDPC. A Garoua en revanche, bastion de l'UNDP, l'opposition parvint à conserver l'un des arrondissements centraux, le deuxième, administrée désormais par Oumoul Koulthoumi Ahidjo, femme du fils d'A. Ahidjo et ancien président du conseil municipal, Badjika Ahidjo. Pour les membres de cette unique mairie d'opposition, la création des arrondissements, sous couvert de décentralisation, s'apparentait à nouveau à une subtile manœuvre politique de la part du président Biya et de son parti : « Créer les arrondissements, c'était aussi une façon pour le pouvoir de récupérer une partie de Garoua, comme ça s'est fait à Garoua Ier » (conseiller municipal, novembre 2008, fr). Au moment de la publication

¹ Qui représentent du même coup de nouvelles collectivités territoriales, en plus des communes

des résultats des élections en effet, la rumeur courut que le premier arrondissement aurait dû aussi revenir à l'UNDP, mais que des manipulations et des fraudes avaient été réalisées pour que le RDPC « arrache les urnes » dans l'arrondissement, qui comprend le centre historique de Garoua, dont les premiers quartiers de Kollere et Fulbere, mais aussi une bonne part des bâtiments institutionnels et administratifs, dont l'Hôtel de Ville ou encore le siège du parti au pouvoir¹. A partir de ce sentiment d'avoir été volé de leur victoire à Garoua 1, et bien sûr de leur positionnement sur l'échiquier politique local et national, les élus de la mairie UNDP de Garoua 2 se lancèrent dès lors dans une véritable compétition avec le premier arrondissement RDPC :

« Actuellement le contexte est différent, maintenant ils ne peuvent plus. Ils ont forcé et arraché Garoua 1, alors que nous avons la députation². Donc c'est bizarre qu'ils aient gagné Garoua 1 ! Maintenant on a tous la main dans la pâte, on va voir qui va bien pétrir la farine pour faire le pain ! Maintenant il y a cette concurrence là, mais il n'y a pas match, ils ne peuvent pas suivre, et déjà maintenant ils encaissent des injures de la population qui leur disent : « on ne vous a pas voté, mais vous êtes venus, alors maintenant travaillez alors ! ». Nous savons que l'opposition n'est pas armée, c'est idéologique, c'est le travail et les méthodes. Bon ils ont pris l'autre Garoua, alors maintenant laissons et montrons-leur. Nous avons fait du travail qui ne nous incombait même pas, qui revenait à la CU, avec la phase transitoire du budget, or eux ils n'ont rien fait. Il ne faudrait pas que le contrôle vienne chez eux et leur demande des tas de choses qu'ils auraient dû faire, alors que nous nous avons réussi jusqu'à présent » (adjoint au maire, Garoua 2 [novembre 2008, fr]).

Du côté de la CU de Garoua, on remarque, de l'œil vaguement méprisant du vétéran, que « les mairies ça vient à peine d'exister, et ils sont toujours en train de se tirailler entre eux, comme chien et chat. Et ce n'est pas bien. C'est encore un peu tendu, c'est l'enthousiasme des débutants. Chaque maire veut que ceci soit fait d'abord chez lui. Chacun veut tirer la grosse couverture de son côté » (agent CU, octobre 2008, fr). Dans ce contexte politique tendu, alors que les Délégués du Gouvernement n'étaient pas encore reconfirmés à la tête des deux villes, la subdivision de celles-ci en plusieurs arrondissements et la création de nouvelles entités administratives de base ne simplifiaient pas leur administration, et ne produisirent donc pas d'amélioration notable dans les infrastructures et les services publics municipaux, à commencer par l'entretien des espaces urbains et la collecte des déchets. En outre, selon un « principe de progressivité » mentionné dans la loi régissant la décentralisation de 2004, l'Etat camerounais se donnait jusqu'en janvier 2010 pour réaliser le transfert effectif des compétences aux communes (Finken 2011 : 126). Le partage des responsabilités entre les communautés urbaines (CU) et les communes d'arrondissement (CA) qui les composent manquait aussi cruellement de clarté (ibid : 127-128). Ceci est particulièrement vrai dans le cas de l'assainissement et de la collecte des déchets, qui étaient à la charge à la fois des CU et des CA, mais à différents échelons, « communal » pour les premières, « communautaire » pour les secondes, sans que soit clairement et concrètement distingué ce qui relevait de chaque échelon, et donc des prérogatives de chaque institution :

« Certaines attributions sont formulées différemment, selon qu'elles relèvent de la commune ou de la communauté urbaine. Ainsi, les communes ont en charge « la gestion au niveau local des ordures ménagères », tandis que les CU sont responsables de « la collecte, l'enlèvement et le traitement des ordures ménagères ». L'on pourrait en déduire que dans les communautés urbaines, le rôle des communes d'arrondissement pourrait se limiter à organiser la pré-collecte avec les

¹ Maire Garoua II (novembre 2008, fr), Alhaji B., résident à Kollere (décembre 2010, fr)

² Mohammadou Badjika Ahidjo vient alors, en novembre 2007, d'être élu député à l'Assemblée nationale pour représenter la Bénoué Ouest sous la bannière de l'UNDP

associations locales, la communauté se chargeant de la suite, ce qui correspond au libellé de sa compétence. La compétence sur le suivi et le contrôle de gestion des déchets industriels semble bien quant à elle correspondre à un transfert total des communes d'arrondissement à la communauté urbaine » (Finken 2011 : 133).

A Maroua, les adjoints à la mairie du 1^{er} arrondissement remarquent aussi que la vacance du Délégué du Gouvernement ne permettait pas d'effectuer la répartition des tâches entre la CU et les communes d'arrondissement (décembre 2008, fr). Au lendemain de la création des arrondissements et des élections municipales de 2007, les communes disposaient enfin de peu de pouvoir, mais aussi et surtout de peu de moyens financiers pour intervenir effectivement dans l'aménagement et la gestion de la ville, comme le constate un haut fonctionnaire de la CU de Garoua :

« Bon en fait, les maires eux ils n'ont pas de pouvoir en tant que tel. Leur seul pouvoir c'est de signer les actes de naissance, les actes de mariage et les actes de décès. Ils n'ont pas un grand pouvoir, particulièrement sur l'aménagement de la ville. Même s'ils veulent réparer une route, ils sont obligés de se référer à la Communauté. Même s'ils ont de l'argent. Ils disent à la Communauté qu'ils veulent faire telle chose, et la Communauté peut accepter ou refuser » (octobre 2008, fr).

Dans le cas des communes d'arrondissement en effet, une bonne partie de leurs compétences leur fut retirée au profit des communautés urbaines dans lesquelles elles sont incluses (Finken 2011 : 100). Désormais, elles dépendent en outre financièrement en grande partie de celles-ci, à travers la dotation générale de fonctionnement qui leur est allouée au prorata du montant des taxes qu'elles ont réussi à collecter, appelée « centimes additionnels communaux » et prélevée à hauteur de 10% sur certains impôts d'Etat, notamment sur les grandes entreprises¹. D'autres commissions comme le FEICOM ou encore le Plan National pour le Développement Participatif (PNDP)² participent aussi pour une part au financement des communes d'arrondissement (conseiller municipal, novembre 2010, fr). Mais au lendemain de leur création en 2008, et alors que les CU elles-mêmes n'avaient pu voter leur budget du fait de la vacance prolongée des Délégués du Gouvernement, les mairies se retrouvèrent également avec des moyens de fonctionnement très limités, basés essentiellement sur leurs recettes fiscales, alors encore quasiment inexistantes. Comme le reconnut elle-même la maire de Garoua 2, lors d'une allocution aux chefs traditionnels dans le cadre du lancement d'une campagne Hygiène et Salubrité dans son arrondissement, en novembre 2008, les efforts des mairies pour améliorer la salubrité de la ville passaient quasiment inaperçus, faute de moyens suffisants à l'ampleur de la tâche :

« Notre commune se réjouit d'une telle initiative. En effet, mesdames et messieurs, l'hygiène et la salubrité dans cette unité administrative demeurent le cheval de bataille de notre grande commune depuis le lancement de ses activités. Qu'il nous soit donc permis de citer les combats que nous avons menés jusqu'ici pour soulager les populations : il y a d'abord avant Hysacam, en matière d'enlèvement des ordures, avant l'arrivée de cette société, nous avons entrepris de désengorger les dépotoirs. Je vais vous citer quelques exemples, quelques quartiers où nous avons essayé... Il s'agit

¹ Directeur services techniques CU (octobre 2008, fr), conseiller municipal, Garoua 2 (novembre 2008, fr), Finken (2011 : 158)

² « Le PNDP continuera d'appuyer les efforts du Gouvernement en vue d'améliorer les opportunités et les conditions de vie des populations rurales. Plus spécifiquement, le Programme contribuera à : améliorer l'offre en services socio-économiques de base vers les communautés, renforcer la décentralisation en cours, et accroître l'aptitude des collectivités territoriales décentralisées à assumer les missions de promotion du développement local y compris celle de planification », <http://www.pndp.org/>, consulté le 21 mai 2013

des dépotoirs de Lopper, de Bachéore, de Bibemire, de Rumde Ajia, de Nigeriare et le long de la clôture du Lycée Classique. Cependant nos actions se sont révélées presque invisibles, les populations avaient l'impression que la commune ne faisait absolument rien. Il est vrai que ce n'était pas facile pour nous, nous étions obligés de demander l'aide de la Communauté Urbaine qui avait des engins. Mais il est vrai que les engins de la Communauté Urbaine ne sont pas des engins jeunes... »

Ainsi, au lieu d'avoir permis une reprise en main de la gestion des villes par l'ouverture de son administration à l'opposition, le processus de décentralisation tend plutôt à complexifier l'arène politique locale de la gestion des déchets. Du point de vue des citoyens, la création des mairies d'arrondissement ajouta surtout un échelon supplémentaire dans le système administratif local, ce qui contribua à le rendre encore plus nébuleux, sans être pour autant plus efficace. Parallèlement à ces deux processus concomitants de démocratisation et de décentralisation, les populations de Garoua et Maroua déplorent enfin la perte de pouvoir des chefs « traditionnels », qui semblaient également parfaitement démunis et dépassés par la « poubellisation » de leur lamidat.

L'échec des chefs

Dans le sillage des mouvements de « transition libérale » et de « décentralisation » entamés au début des années 1990, nombre d'auteurs ont pu diagnostiquer dans les Etats d'Afrique subsaharienne un « retour des rois », à savoir une reviviscence des anciennes chefferies et monarchies dites « traditionnelles » (Perrot et Fauvelle-Aymard 2003 : 7-8). Au Cameroun, on constate un renforcement de l'influence, du statut et du rôle des chefs « traditionnels » sur les scènes politiques nationales, non plus en opposition, comme durant la période d'administration coloniale, mais en interaction avec la sphère étatique (ibid 2003 : 8, Warnier 2003: 318). Pour J. P. Warnier, à propos des chefferies *mankon* de l'Ouest Cameroun, comme pour G. L. Taguem Fah Taguem Fah (2003) concernant les lamidats peuls de Rey Bouba et Ngaoundéré dans l'Adamaoua, on assista effectivement à partir de 1985 à la revitalisation des anciens pouvoirs locaux, notamment par leur capacité à jouer sur les doubles tableaux de la « tradition » et de la « modernité ». Celle-ci passait aussi par le haut niveau de diplôme des nouvelles générations de chefs et leur entrée dans des carrières professionnelles aussi bien administratives que politiques, ou encore d'entrepreneurs privés. A partir des années 1980, les chefferies profitèrent même localement, dans une certaine mesure, de la faillite de l'Etat camerounais:

« La décomposition de l'Etat est susceptible de renforcer temporairement au moins le rôle d'encadrement et de socialisation rempli par les chefferies, lesquelles présentent une alternative à l'Etat et, en tout cas, le cadre de la formation de l'Etat, même si la construction étatique a pu se faire à ses dépens » (Warnier 2003 : 321).

Il convient cependant de distinguer le « retour des rois » camerounais, dont les *laamiibe* nordistes, sur les scènes politiques nationales et locales, de leur influence et de leur légitimité auprès des populations qu'ils sont sensés, selon le système républicain camerounais, à la fois représenter et administrer en tant que « courroies de transmission » avec l'Etat (Mback 2000 : 90). A l'échelon politique national, mais aussi au niveau du jeu politique local, les *laamiibe* de Maroua et surtout de Garoua, à l'instar de celui de Ngaoundéré, surent jouer de l'éviction d'A. Ahidjo par P. Biya pour, « par une étrange stratégie oblique, [profiter] du désordre socio-politique pour renforcer un pouvoir

qui semblait [leur] échapper » (Taguem-Fah 2003 : 283-285). Leur stratégie consista notamment à s'instaurer en soutiens indéfectibles du nouveau président et de son parti, le RDPC, négociant ainsi une posture politique avantageuse dans leur lamidat, mais aussi parfois leur entrée dans le gouvernement, à l'instar de l'actuel *laamiido* de Garoua, Alim Garga Hayatou (2000-...) ¹, nommé dès 1996 Secrétaire d'Etat au Ministère de la Santé Publique. Aux échelons inférieurs de la chefferie, les chefs de 2eme et 3eme degrés, soit les *lawan* et les *djaoro*, reprirent aussi de l'importance sous le nouveau gouvernement de P. Biya, surtout en milieu rural, jusqu'à devenir des « intermédiaires encombrants » pour l'Etat, dans la mesure où tout en s'étant vus instaurés comme relais obligatoires entre les fonctionnaires, surtout lorsque ces derniers n'étaient pas natifs de la région, et les populations, ceux-ci surent jouer de leur pérennité pour assurer la permanence du pouvoir face à la « valse des préfets et des sous-préfets » :

« Le nouvel Etat pratique l'administration directe et affiche la volonté de ne pas s'encombrer d'intermédiaires. Toutefois dans la pratique, les rouages intermédiaires apparaissent indispensables en raison des problèmes de langue, du manque d'effectif des administrations et du faible degré d'instruction des populations. Aussi ces structures idéologiquement condamnées continuent-elles à survivre. Le dogme de l'unicité de l'administration nationale s'oppose à la disparité régionale » (Iyébi-Mandjek 2004 : 60).

En revanche, en milieu urbain à partir des années 1990, qui s'ouvrirent sur l'instauration du multipartisme puis la création des mairies d'arrondissement, soit d'un échelon supplémentaire d'administration des communautés citadines, la légitimité et l'autorité des chefferies islamo-peules pâtirent, aux yeux des populations citadines, de leur fidélité indéfectible au régime en place et au RDPC². Mais ce dont témoignent surtout les citadins, c'est d'avoir vu leurs chefs de quartier complètement « dépassés » dans leur rôle et leurs fonctions lorsque leur ville croulait sous les immondices et que tous ses espaces publics en étaient envahis. Ce sentiment profond de perte de pouvoir et de légitimité des autorités « traditionnelles » tenait d'abord à une limitation réelle de leurs prérogatives dans l'administration de la ville, processus entamé depuis l'Indépendance et l'arrivée d'A. Ahidjo au pouvoir, dans un rapport conflictuel avec nombre de lamidats. La création des mairies au début des années 1960 participa de cette minoration de la mainmise des chefferies islamo-peules sur les villes, celles-ci se posant en concurrentes directes du *laamiido*, de ses notables et de ses chefs de quartier (Iyébi-Mandjek 2004 : 60). La multiplication des échelons administratifs municipaux, avec le passage de Garoua et Maroua au statut de « communes urbaines à régime spécial » au début des années 1990, puis la montée en puissance des conseillers municipaux UNDP lors des premières élections municipales de 1996, et enfin la création des mairies d'arrondissement dans le cadre de la décentralisation en 2007, achevèrent de limiter le rôle et l'influence des chefs au

¹ Alim Garga Hayatou (1946-...) constitue, comme le roi mankon Ngwa'fo, un « acteur traditionnel » typique d'une « modernité africaine politiquement conservatrice » (Warnier 2009a : 14). Son parcours témoigne également d'un « mouvement de chevauchement » classique dans les Etats africains contemporains, entre activités politiques, économiques et fonctions d'autorité héritées de la « tradition » : Alim Garga Hayatou réalisa ses études supérieures entre la France, où il obtint en 1971 un diplôme de l'Ecole nationale de Trésorerie et en 1987 un DESS en Transport aérien et maritime à l'Université d'Aix-Marseille, et le Cameroun, où il sortit diplômé de l'ENAM en 1972. Dès lors, il fut rattaché à la direction du trésor au Ministère des Finances, puis détaché jusqu'en 1986 à la CAMAIR (compagnie nationale d'aviation) comme Directeur des Affaires Générales. Il fut à nouveau rattaché à la direction du trésor jusqu'en 1989, avant de devenir Directeur Général de la Cameroon Electric Cable jusqu'en 1995. Il fut nommé Secrétaire d'Etat à la Santé Publique en 1996, et enfin intronisé *Laamiido* de Garoua en 2000 (<http://www.atangana-eteme-emeran.com/spip.php?article11326>, consulté le 12 juin 2014)

² A Garoua surtout, lors de la vogue de l'UNDP durant toute la seconde moitié des années 1990, le soutien des autorités traditionnelles au parti au pouvoir put leur valoir une certaine désaffection d'une partie des citadins.

niveau des quartiers : « maintenant les mairies veulent remplacer les chefferies dans leur travail », remarque ainsi avec amertume le *lawan* du vaste quartier Rumde Ajia (novembre 2010, flfide).

Cette remise en cause du pouvoir des autorités traditionnelles s'inscrit concrètement dans la définition de l'espace citadin, qui fut reconfiguré progressivement par la nouvelle administration. Les limites des différents quartiers furent redéfinies par les premiers maires sans solliciter nécessairement l'accord des *laamiibe* et de leurs notables, ce qui n'alla pas sans créer de nombreux conflits avec les autorités municipales, mais aussi entre les chefs de quartier eux-mêmes, mis en concurrence pour garder la main sur un quartier le plus vaste possible et conserver ainsi la manne issue de la vente du foncier¹. De pair avec le placement des chefs de quartier, *lawan* ou *djaoro*, sous la double autorité du *laamiido* et de l'administration, ceci engendra à nouveau de fréquents conflits d'autorité et de légitimité entre les deux institutions. Depuis le décret de 1977, portant sur l'organisation des chefferies traditionnelles, les chefs, hiérarchisés en trois degrés² étaient en effet nommés par l'administration : les chefs de 1^{er} degré, soit les grands *laamiibe* comme à Garoua et Maroua, par le Président de la République ou le Premier Ministre, ceux de 2^e degré, qui étaient à la tête de lamidats de moindre importance, à l'instar de Kaliao dans le Diamaré, par le Ministre de l'Administration Territoriale, et ceux de 3^e degré, le plus souvent des *lawan* ou des *djaoro*³, par les préfets ou, depuis 2007, les sous-préfets nommés à la tête des arrondissements urbains (Tourneux et Seignobos 2002 : 63, Finken 2011 : 91-92). Comme le relate l'un des conseillers municipaux du 2^e arrondissement de Garoua à propos de Rumde Ajia, cette double nomination est à la source d'un conflit de légitimité entre les chefs, et de là entre ceux-ci et leurs « sujets » :

« Dans le temps Rumde c'était un seul quartier, mais avec l'importance de la population maintenant c'est divisé, pour rapprocher les gens de l'administration. C'est l'administration qui a fait la division, celle du sous-préfet, puis il a nommé les chefs traditionnels, ce sont des agents auxiliaires de l'administration, car le sous-préfet est le chef de terre [...]. C'est lui qui commande la terre [est en charge du foncier]. Dans le temps, les chefs étaient tous rattachés au *laamiido*, ils dépendaient tous du lamidat. Puis avec l'administration, il y a eu des conflits entre ceux nommés par le *laamiido* et certains qui ont été nommés par le sous-préfet. La nomination par le sous-préfet c'est récent, c'est avec le vent de la démocratie. Ça fait six ou sept ans. Ça vient des conflits et des rivalités entre les clans, si le *laamiido* ne veut pas nommer un tel comme chef, alors il va voir le sous-préfet » (novembre 2008, fr, et *lawan* Fulbere 1 [novembre 2008, flfide]).

Dans les faits, le choix du successeur d'un chef, *laamiido*, *lawan* ou *djaoro*, s'effectue toujours au sein de la chefferie, avant d'être avalisé par l'administration : « l'ancien *lawan* peut indiquer dans son testament qui il veut, puis les notables proposent, le *laamiido* choisit, et le sous-préfet avalise et installe le nouveau *lawan* » explique ainsi Ahmadou S., résidant à Kollere et proche de son chef de

¹ Avant la colonisation, les terrains urbains étaient attribués par le *laamiido*, via le *lawan* ou le *djaoro* du quartier concerné et le *Jeka*, notable chargé de la gestion du foncier. Depuis l'administration coloniale jusqu'à nos jours, le pouvoir traditionnel a vu ses droits sur le foncier citadin de plus en plus limités. Il dispose néanmoins toujours d'une réserve foncière de « terrains coutumiers », qu'il peut céder à la Communauté Urbaine ou vendre à des particuliers avec l'accord de la CU, et potentiellement désormais de la mairie d'arrondissement concernée (*Jeka* du *laamiido*, Garoua [janvier 2011, flfide])

² « Est du 1^e degré, toute chefferie dont le territoire de compétence couvre celui d'au moins deux chefferies de 2^e degré. Les limites territoriales n'excèdent pas, en principe, celles d'un département » (Tourneux et Seignobos 2002 : 63). Les chefferies de 2^e degré quant à elles ne doivent pas déborder l'étendue d'un arrondissement, tandis que celles de 3^e degré correspondent en général à un village ou à un quartier en milieu urbain (Finken 2011 : 92).

³ Si elle est pertinente pour la chefferie islamo-peule, la distinction entre *lawan* et *djaoro* n'est en revanche pas reconnue par l'administration (*lawan* Fulbere 1, novembre 2008, flfide)

quartier. « Mais », poursuit-il, « il y a des situations où les *lawan* sont nommés seulement par le sous-préfet. A Garoua il n'y en a que deux comme ça: celui de Marouaré et celui de Wouro Ourso » (octobre 2009, fr)¹. Ces multiples querelles entre chefs contribuèrent ainsi à saper leur autorité et leur crédibilité auprès des citoyens. Elles sont aussi le signe d'une perte réelle de pouvoir, puisque le *laamiido* ne put plus désormais décider seul de la nomination de ses représentants dans les quartiers, et que ces derniers durent aussi rendre des comptes à leur autorité administrative de tutelle, en l'occurrence à partir des années 2000 les sous-préfets.

Les chefs virent enfin l'étendue de leurs prérogatives très fortement limitée. Depuis l'Indépendance, ils avaient déjà dû renoncer à prélever des impôts pour leur compte, à une bonne partie de leur réserve foncière, ainsi qu'à leurs prisons privées. Au tournant du XXI^e siècle, ils se virent réduits à une double fonction : comme conciliateurs entre leurs administrés et comme « courroies de transmission » entre les populations, les autorités municipales, et de façon plus informelle le parti au pouvoir, dont ils devinrent de fidèles alliés. On peut encore distinguer dans cette dernière fonction la représentation, qui consiste à faire remonter les demandes des populations et les besoins de leurs quartiers aux instances concernées (mairies et CU) et la sensibilisation, soit la transmission en sens inverse des injonctions des pouvoirs municipaux à leurs administrés.

Dans le cas particulier de la gestion des déchets, une dernière fonction aurait dû être assurée par les chefs selon les citoyens, celle de la surveillance de la propreté générale des espaces publics sous leur autorité, à commencer par les rues et ruelles de leur quartier, mais aussi des espaces de dépôts, afin d'en limiter l'expansion. Ainsi lorsque les espaces publics furent envahis par les déchets domestiques et les eaux usées durant les années 1980, 1990 et 2000, certains y virent le signe de la faillite de l'autorité des chefs de quartier. Ces citoyens se montrent ainsi nostalgiques d'une époque où les autorités traditionnelles interdisaient purement et simplement l'évacuation des ordures et des eaux hors des concessions ou des lieux de dépôt définis dans l'espace public, le plus souvent devant chez eux, sous peine de violentes réprimandes, et pouvaient aussi exercer des pressions auprès des autorités municipales pour les amener à intervenir dans leur quartier : « Les chefs traditionnels contrôlaient, ils faisaient même des pressions pour qu'on vienne enlever », (Ahmadou S., résidant Kollere [novembre 2008, fr]), « à Fulbère, avant c'était le *laamiido* qui gérait tout ça. Maintenant le quartier a été divisé, donc on va voir le *lawan* [...]. Quand les gens du quartier demandaient, comme c'est la famille royale, ça marchait toujours » (Moodibbo Boubakari, résidant à Fulbère [octobre 2009, flfde]), « même les chefferies comme Kollere ou Fulbère, ou même le *laamiido*, n'auraient pas permis autrefois que les *lungu'en* [ruelles] soient sales comme ça ! » (Maire Garoua 2 [janvier 2011, fr]), etc. Certains *lawan* reconnaissent d'eux-mêmes cette défaillance, mais répondent qu'ils n'ont pas à surveiller la propreté des espaces publics, dans la mesure où cette responsabilité revient désormais selon eux à la municipalité. Ils disent aussi ne tout simplement pas en avoir les moyens :

« J'ai remarqué que les gens jetaient les déchets dans les espaces vides ou sur les endroits privés mais non construits, et après c'est beaucoup de problèmes. Parce que pour les endroits vides personne ne s'en occupe, normalement c'est la municipalité, mais si eux ne me donnent pas d'ordres, moi-même je ne vais pas aller surveiller, pour gagner quoi ?! » (*Lawan* Fulbère 1, janvier 2011, flfde).

¹ Le *lawan* de Fulbère 1 et notable du *laamiido* rapporte ainsi comment le premier a pu être « bastonné par les *doogari* [gardes] du *laamiido* » parce que celui-ci avait été contester sa destitution auprès de son sous-préfet de tutelle (novembre 2008, fr).

Certains agents haut placés de la CU reconnaissent de fait le manque de clarté dans la distribution des responsabilités entre les chefs de quartier et les municipalités, par exemple en termes de contrôle de la propreté des ruelles dans les quartiers, induisant les citoyens à attendre de leur chef qu'il assume une charge dont il fut pourtant dépossédé par l'administration :

« Puis l'indépendance est venue, l'administration, le titre de *Sarkin Taparki* [notable chargé de la propreté des espaces publics] a disparu, et le *laamiido* n'a plus eu le même pouvoir. On a aussi fait croire aux gens que c'était à la mairie de gérer les espaces comme les *lungu'en* [ruelles]. Et maintenant les gens déversent les déchets dans les *lungu'en*, comme les *nJobdi* [eaux sales] ! » (Haut fonctionnaire CU, janvier 2011, fr).

Outre la défaillance de la surveillance de l'évacuation des déchets dans les espaces publics, dont les citoyens pensaient qu'ils étaient toujours chargés, les chefs de quartier se virent aussi accusés de ne pas assumer leur fonction de médiation avec l'administration : qu'ils ne parviennent pas à se faire entendre auprès des instances municipales comme la Communauté Urbaine, « parce qu'ils n'ont que le titre, mais pas de pouvoir »¹, ou qu'ils n'essaient tout simplement pas de le faire². Certains d'entre eux reconnaissent pourtant avoir tenté de multiples façons, mais sans succès, de mobiliser les autorités municipales pour faire enlever certains grands tas d'ordures de leur quartier. Le *lawan* de Rumde Ajia et ses notables rapportent ainsi comment ils essayèrent plusieurs fois de solliciter la Commune, jusqu'à faire venir le Délégué du Gouvernement en personne sur place. Mais malgré ses promesses le grand tas jouxtant la chefferie ne fut jamais collecté (octobre 2008, flfde). De la même façon, certains citoyens membres de l'élite politique et religieuse islamo-peule se plaignent de leurs difficultés alors à faire part de leurs doléances au *laamiido*. Bien qu'il semblât être désormais, de par sa double posture de guide suprême des croyants musulmans et de membre du gouvernement, le seul chef « traditionnel » à même de faire pression auprès de l'administration, celui-ci paraissait alors plus que jamais inaccessible, même pour ses chefs de quartier et les citoyens peuls issus des grandes familles de la ville :

« Les autorités traditionnelles ne peuvent rien faire non plus, pour voir le *laamiido* c'est difficile, même le *lawan* [de Kollere] ne peut pas le voir comme ça, il doit aller chez lui et trouver son portier, et si le *laamiido* est là il y a toute sa *faada* [cour] assise par terre avec lui. La hiérarchie ici est trop écrasante, ce n'est pas comme au sud où moi-même je peux aller discuter avec les chefs et être reçu comme un ministre ! » (Alhaji B., résidant à Kollere [novembre 2010, fr])

En retour, les chefs que j'ai pu interroger, essentiellement encore à Garoua, se plaignent de ne pouvoir satisfaire pleinement à leurs obligations de sensibilisation des populations dans le domaine de l'assainissement et de l'évacuation des déchets domestiques dans les espaces publics. Tous soulignent surtout leur impossibilité légale à « amender » ou punir les contrevenants, comme pouvaient encore le faire leurs prédécesseurs sous l'administration coloniale, cette prérogative revenant désormais aux autorités municipales, via le recours à la police ou à la gendarmerie. Ceux-ci, mais aussi certains citoyens âgés, vivent cette incapacité à sanctionner directement ceux qui enfreignent les règles ou créent des troubles dans le quartier comme un frein à leur action de « sensibilisation » :

¹ Ahmadou S., résidant à Kollere (septembre 2009, fr), Cherif, résidant à Kollere (octobre 2009, fr), *Moodibbo* Boubakari, résidant à Fulbère (octobre 2009, flfde)

² *Sarkin Pawa*, résidant à Fulbère 1 (novembre 2008, flfde), Suzanne, Nadine et Ngossaya, résidentes à Rumde (octobre 2009, fr), Fanta, résidente à Rumde (novembre 2009, flfde), Alhaji B., résidant à Kollere (novembre 2010, fr), Abdulkarim, résidant à Rumde (décembre 2010, flfde)

« Pour la question des déchets, mon action c'est de sensibiliser la population, comme la réunion de ce soir [concernant l'instauration de journées de propreté par la CU]. Je ne peux pas forcer les gens, ni les bastonner. Si une personne refuse et que toute la population lui en veut, c'est bon. Mais si je suis seul, je ne peux rien faire. Si une personne refuse de coopérer, ma seule solution c'est de la mettre à l'écart, *homnBugo*, de ne pas manger sa nourriture, de ne rien lui acheter. On tient une réunion, et on décide collectivement, le *lawan* ne peut pas imposer ça seul aux gens » (*lawan* Rumde Ajia, novembre 2008, flfde).

Ce témoignage coïncide avec celui d'un autre *lawan*, d'un statut pourtant bien différent puisqu'il s'agit en outre d'un notable du lamidat, le *Jeka*, à la tête de Fulbere 1, l'un des plus vieux quartiers de la ville, dans lequel est inscrit le palais du *laamiido*. Celui-ci témoigne également du fait « qu'il ne peut pas amender, mais il peut faire en sorte que tout le monde sache l'attitude de cette personne et qu'elle soit mise à l'écart, *homnBugo*, jusqu'à ce qu'elle cède. Et ça marche bien ! » (décembre 2010, fr et octobre 2009, fr). Cette forme de sanction, purement sociale, est aussi présentée par ces deux chefs de quartier comme une manière « douce » d'intercéder auprès de leurs administrés :

Lawan Rumde Ajia : « Moi, comme je n'ai pas de problème avec qui que ce soit, j'aborde la population dans la douceur, je leur dit que ce n'est pas bien, puis chaque personne fait passer le message autour de lui. Je n'ai pas à surveiller ou à faire la barrière » (novembre 2008, flfde).

Lawan Fulbere 1 : « Moi pour régler ce genre de problème, j'essaie de parler aux gens, je vais d'abord doucement doucement, mais si la personne ne comprend pas, là ça devient le bras de fer » (décembre 2010, fr).

Le contraste est frappant entre cette valorisation par les *lawan* de la « douceur » de leurs méthodes de sensibilisation et la nostalgie qui imprègnent leurs souvenirs, mais aussi ceux de certains citoyens, d'une époque où ils avaient toute latitude pour intervenir de façon coercitive et sanctionner ceux de leurs sujets qui ne respectaient pas les injonctions du *laamiido* (puis de l'administration coloniale) en matière de propreté des espaces collectifs. Le *lawan* de Fulbere 1, vieux quartier de l'élite citadine *fulbe*, sait aussi avec habileté justifier cette « manière douce » de gouverner par la nature des relations entre ses sujets, pour la plupart apparentés et toujours régis par le fameux code de conduite peul, *pulaaku*, qui impose nous l'avons vu, de ne pas entrer ouvertement en conflit avec ses voisins. Il demeure aussi, toujours selon cette influence, très malséant de mettre en cause publiquement et frontalement la propreté de quelqu'un et de sa concession (ou de ses abords), dans la mesure où elle reste l'un des modes d'expression du rang de sa famille. La mise en avant de l'influence du *pulaaku* sur la conduite de ses administrés permet par là au chef de Fulbere 1 de justifier sa médiation, voire de la rendre indispensable, face aux agents de l'administration qui ne sauraient comment s'y prendre avec les gens de ce quartier, et n'auraient d'ailleurs pas à leurs yeux la légitimité de le faire, à moins d'appartenir eux-mêmes à la « noblesse » peule locale :

« La mairie peut aussi descendre avec son service d'hygiène pour surveiller et amender, mais c'est mieux si j'envoie quelqu'un avec eux, parce que si l'agent vient seul il ne dit pas doucement, il va seulement amender, mais avec les gens de ce quartier ça ne marche pas. Parce que c'est un quartier noble, les gens ici sont tous de la chefferie, des *yeeriima* [princes], etc., alors on ne peut pas leur parler comme ça. Moi quand je vais voir quelqu'un pour un problème comme ça, je commence par un autre sujet, comme une causerie, puis progressivement je dévie vers le sujet. Et pour les déchets je

ne peux pas dire "ton endroit est sale", mais plutôt « oui nous verrons pour nettoyer l'endroit, et là il faut que tu nous aides un peu. Est-ce que tu n'as pas les enfants à la maison ? » « Si mais ils sont à l'école ». « Et bien quand ils reviennent il faut les prendre et leur dire de nettoyer ». Et alors il va réfléchir et il va faire. Pour les histoires de propreté ici c'est encore plus difficile de parler aux gens, parce que c'est honteux, ça fait une mauvaise image, même pour moi ma conscience refuse de parler comme ça aux gens. A Fulbere 2, 3 et 4, les chefs sont aussi des notables du *laamiido*¹ [...]. Je suis aussi notable [*jeke*], pour pouvoir parler aux nobles d'ici si j'étais seulement *lawan* je ne pourrais même pas, et je suis aussi moi-même de la famille de la chefferie. J'ai aussi appris à parler aux gens, avec mon grand-père je restais pour écouter les affaires, même si j'étais occupé parfois on venait me chercher pour suivre une affaire importante » (janvier 2011, fr).

Du côté du *lawan* de Rumde Ajia, vaste quartier cosmopolite, initialement camp de travail pour les esclaves de l'*ajiya* du *laamiido*, puis peuplé progressivement de migrants tchadiens et d'autres non musulmans de la Bénoué et du Diamaré, le recours à la « douceur » est plutôt justifié par la nécessité de rassembler une population hétérogène (d'arrivée plus ou moins récente, non apparentée, d'origines ethniques et de confessions religieuses diverses) et éclatée, minée par les querelles de voisinage, le chômage et l'insécurité :

« Depuis mon accession dans ce quartier, j'ai voulu coopérer avec tout le monde, parce qu'au début il y avait trop de mauvaises choses. Je leur ai donc proposé la paix à mon arrivée. J'ai dit: "je n'aime pas les voleurs dans ce quartier, les jaloux, ceux qui ne font rien. Tout le monde doit chercher quelque chose qui lui rapporte". Je vais aussi dans les églises et les mosquées pour qu'on prie ensemble pour la paix. C'est comme ça que depuis six ans environ, on peut laisser un truc dans le quartier, et que personne ne ramasse [ne le vole]. Par le passé, le quartier était trop sale, il y avait des souïards, du vagabondage sexuel, des agressions même à 20h, et les gens gardent encore cette mauvaise image » (novembre 2008, flfde).

Toutefois dans ces deux cas, la valorisation de la douceur par les chefs dans leur mode d'administration cache mal le fait que c'est vraisemblablement leur seul moyen d'intervention auprès de leurs sujets qui leur reste, en l'absence de toute autre possibilité de les sanctionner. Alors que l'ordure envahissait les rues de Garoua, les citadins n'étaient pas dupes, et restent aujourd'hui peu convaincus par les méthodes « douces » de sensibilisation de leurs chefs, voyant surtout cette fonction diminuée comme « la dernière qu'il leur reste » (Alhaji B., résidant à Kollere [décembre 2010, fr]). Tout au plus comparent-ils leurs chefs à d'inoffensives « ampoule[s] qui diffuse[nt] dans le quartier ce que [leur] disent le *laamiido* et les autorités » (notables du *lawan* S. et habitants de Rumde Ajia, novembre 2010, flfde/fr).

Il est cependant deux domaines où les chefs peuvent encore jouir d'une certaine autorité, et où la douceur peut s'avérer une méthode efficace : la médiation et le règlement consensuel des conflits entre les habitants d'un même quartier. La sensibilisation et la médiation peuvent être assurées par le chef par exemple lors de réunions publiques où tous les habitants du quartier sont conviés, autant pour être informés que pour s'exprimer et échanger, comme le rapporte le *lawan* de Rumde Ajia à propos de l'organisation de journées de propreté par la mairie :

¹ Il s'agit du *saarkin bunu* [chargé des récoltes] à Fulbere 2, du *saarkin yahii* [chef de la cavalerie] à Fulbere 3 et du *kaigama* [proche conseiller du *laamiido*, chargé aujourd'hui des infrastructures urbaines] à Fulbere 4

« Si je convoque des gens, comme ce soir pour les prévenir sur la future journée de propreté, je convoque tout le monde, que ça soit une femme, un enfant, un Chrétien, tout le monde doit venir. Mon rôle est de réunir tout le monde pour les harmoniser. Je n'exclus personne à mon niveau. Mais je ne vois pas toute la population du quartier, les *janro* organisent aussi des réunions de leur côté, puis ils me rendent compte. Moi je rassemble tous mes environnants, ça fait déjà beaucoup de monde, mais ils peuvent se réunir sous l'arbre devant ma concession [...] A la fin de la réunion, je vais demander à ce que chacun expose son problème, mais dans le bon sens, pour que ça rentre dans le sens de l'information, pas dans un sens négatif. Je vais dire aussi que si les gens trouvent que ma parole n'est pas juste, ils peuvent ne pas me suivre. S'il y a une bonne proposition d'un notable ou d'un père de famille, on peut la prendre aussi. Mon objectif est de travailler avec la plus grande part de la population qui est pour mon travail. Je fais une proposition et si la majorité l'accepte, c'est bon. Je ne force pas tout le monde à faire ce travail [les journées de propreté] » (novembre 2008, flfde).

Celui-ci intervient aussi en premier lors des conflits entre citoyens, par exemple en cas de transaction marchande ou de dettes, mais aussi autour des limites des parcelles, en cas de débordement de certaines installations ou activités des occupants d'une concession sur celle d'à côté, ou enfin lors de disputes au sein même des familles et des concessions, querelles d'héritage et de succession comme conflits entre co-épouses. Les chefs de quartier représentent ainsi le deuxième échelon d'intervention, avant de soumettre l'affaire irrésolue soit au *laamiido* et à son tribunal coutumier, soit au commissariat, à la gendarmerie, à la mairie ou à la CU, selon la nature du conflit. Une habitante de Rumde Ajia, Suzanne, Lamé d'environ 35 ans, raconte ainsi comment elle a été « emmenée chez le *lawan* par son voisin » lors de son installation dans le quartier en 2008 :

« S'il y a un problème, c'est le *lawan* qu'il faut aller voir, c'est lui qui règle ce genre de problèmes, même pour aller à la gendarmerie il faut lui demander conseil d'abord. Et puis d'aller chez le *lawan* ça ne peut même rien coûter, si ce n'est qu'une petite affaire, alors que si on va à la gendarmerie ça peut coûter beaucoup. J'ai moi-même été emmenée chez le *lawan* par mon voisin quand je me suis installée dans cette concession, en 2008. Quand on a construit notre concession, en creusant les fondations, on a fait tomber le mur du WC des voisins. C'était un mur en terre et comme c'était en août, il y a beaucoup de choses qui tombent en cette saison [saison des pluies] ! Du coup ce voisin a dit qu'on avait fait exprès. Le *lawan* lui a dit de se calmer, et du coup j'ai dû payer deux sacs de ciment pour refaire le mur du WC, mais finalement le voisin m'a dit de laisser, et ça s'est fini comme ça » (novembre 2010, fr).

Le chef de quartier n'intervient donc pas tant pour sanctionner que pour trouver avec les plaignants un mode de règlement consensuel du conflit. La « douceur » est à nouveau au cœur du processus, comme le remarque Daniel V., autre résident de Rumde Ajia, pour lequel « en fait traditionnellement le *lawan* c'est pour régler à l'amiable, c'est plus doux, ce sont les vieux du quartier qui se rassemblent pour trancher et dire qu'il faut trouver une solution à l'amiable ensemble » (novembre 2009, fr). En revanche, tous les citoyens remarquent que son intervention ne peut se limiter qu'à des « petites affaires », et qu'il doit les transmettre à l'échelon supérieur, à savoir le tribunal coutumier ou l'administration, s'il s'avère incapable d'y trouver un règlement à l'amiable avec l'aide de ses notables. Cette posture demande donc de l'expérience, de la légitimité mais aussi et surtout la confiance et le respect des populations. Dans le cadre de la crise protéiforme qui toucha Garoua et Maroua à partir des années 1980, c'est faute de l'une ou l'autre de ces qualités, selon le chef de quartier considéré, que les citoyens se détournèrent de sa médiation, notamment dans les conflits concernant l'évacuation de leurs déchets dans les espaces publics, les accusèrent

d'être dépassés par la « poubellisation » de leur ville, ou encore n'hésitèrent pas à utiliser l'ordure pour contester leur autorité.

L'ampoule grillée, le turban sponsorisé et le notable servile

Les chefs des trois quartiers dans lesquels j'ai pu particulièrement travailler à Garoua (Kollere, Fulbere 1 et Rumde Ajia) virent en effet, en pleine période de « crise », leur légitimité et leur autorité largement remises en cause par les citoyens, particulièrement en matière de propreté des espaces publics, qu'ils avaient manifestement failli, comme les pouvoirs municipaux, à entretenir. Mais chacun vit son autorité contestée pour des motifs différents, tenant aussi bien à son histoire personnelle qu'à celle du quartier qu'il administrait, mais aussi à la façon dont il avait obtenu le « turban »¹, et dont il exerçait depuis son office.

Considérons d'abord le cas du plus jeune d'entre eux, le *lawan* de Kollere. Comme nous l'avons vu, ce quartier constitue avec Fulbere le centre historique, *reedu Garua*, le « ventre » de Garoua, fondé par des familles d'artisans et de commerçants bornouans ou kanuri, dit *kolle'en*, venus pratiquer leur art dans la cité peule, comme la forge et la bijouterie ou encore la teinture à l'indigo, *cacaari*, dans le courant du XIXe siècle. Ceux-ci furent rapidement rejoints par des commerçants haoussa, installés dans le sous-quartier Katarko, puis par des migrants yoruba et igbo, également venus du Nigeria voisins et dont les échoppes de pièces détachées automobiles encadrent aujourd'hui l'ancien cinéma Ribadou². La chefferie de Kollere a ainsi un statut particulier, puisqu'elle fut la première à être fondée avec celle du quartier Fulbere, vraisemblablement dans la première moitié du XIXe siècle, ce qui lui valut de se voir dotée d'un ambassadeur, le *kaigama*, placé auprès du *laamiido* comme premier conseiller³. Le *lawan* A., kanuri d'une quarantaine d'années, est aujourd'hui le septième chef du quartier, installé après la mort de son père, le *jamro* Bapa A., en 1999. La succession ne se fit pas néanmoins sans mal, et d'une façon qui contribua à entamer la légitimité du nouveau chef. Le choix dut en effet s'effectuer entre les neuf fils du défunt, parmi lesquels A., qui aurait été choisi par son père de son vivant (Ahmadou S., résidant à Kollere [octobre 2009, fr]) ou auquel il semblait en tout cas le plus légitime de confier la chefferie, comme « il n'avait pas de travail [et que] c'est lui qui s'est occupé de son père quand il a été paralysé et [...] qui gérait alors les affaires de la chefferie, il a abandonné les études en 5ème pour ça » (Alhaji B. [décembre 2010, fr]). Mais l'un de ses aînés, infirmier de profession, se porta aussi candidat pour la chefferie. Fait original, face à ce conflit de succession qui divisait les notables de la chefferie, normalement seuls habilités à nommer le nouveau chef, le *laamiido* décida d'organiser des élections dans le quartier, auxquelles durent participer tous les chefs de *saare*, pères de famille, de plus de 21 ans (Ahmadou S. [octobre 2009, fr]). Puisqu'il s'agissait d'obtenir le maximum de voix, certains des alliés du jeune A. usèrent alors d'une stratégie pour « politiser les choses », en faisant courir le bruit que son aîné était affilié à l'opposition UNDP : « ça fait que personne n'allait voter pour lui, parce que pour la chefferie mieux vaut être du gouvernement »⁴. Enfin, ceux-ci rassemblèrent les plus jeunes pères de famille du quartier pour les convaincre de voter pour le plus jeune des candidats, Ahmadou, qui saurait mieux représenter leurs intérêts :

¹ Expression métonymique pour désigner la chefferie à partir de l'une de ses emblèmes

² Nommé ainsi parce qu'il marque l'emplacement de la première construction fulbe au XIXe siècle, un camp retranché, *ribaadu*

³ Mallam, environ 75 ans (octobre 2009, flfde), Umaru G., kanuri, environ 35 ans (octobre 2009, fr), Idrissou B., *mallum*, environ 95 ans (octobre 2009, flfde), Alhaji B., fulbe, environ 65 ans (décembre 2010, fr), Ahmadou B., environ 50 ans (novembre 2010, fr)

⁴ Alhaji B., décembre 2010, fr, Hama S., kanuri, 45 ans, (décembre 2009, fr)

« On a dû aller aux élections, parce que le grand-frère infirmier voulait aussi la chefferie, tout le monde était divisé. Alors moi-même et d'autres grands, nous soutenions Ahmadou, et tous ensemble nous avons été trouver le *laamiido*, et celui-ci nous a demandé : "Vous voulez les élections ?" Et moi j'ai répondu: "Oui !". Parce que j'étais sûr de moi, je savais qu'on allait gagner parce que j'ai fait les statistiques, les jeunes allaient voter pour lui et les vieux pour l'autre, et comme il y a plus de jeunes... Le soir même, j'ai convoqué les jeunes de mon secteur et je leur ai dit que maintenant c'était à eux de prendre en main la politique, qu'il fallait élire un jeune comme eux, que sinon ils n'allaient jamais oser aller à la chefferie si c'était un vieux comme moi ! » (Alhaji B., décembre 2010, fr)

Manœuvres et rhétorique de l'opposition entre générations qui portèrent leurs fruits, puisqu'Ahmadou fut « largement voté » par les jeunes du quartier, qui étaient effectivement les plus nombreux¹. Néanmoins, en même temps qu'ils contribuèrent à sa victoire, le passage par le vote et la jeunesse du nouveau *laman* participèrent de son manque d'autorité et de légitimité aux yeux de ses administrés. Certains habitants du quartier constatent aujourd'hui que « le *laman* n'a aucun pouvoir, en théorie c'est lui et la préfecture qui décident, mais comme il est trop jeune, c'est un petit frère, les gens ne le suivent pas, ils vont ailleurs » (Cherif, octobre 2009, fr), même si celui-ci se vit entouré de ses notables et de certains anciens du quartier pour le conseiller et pallier ainsi à son manque d'expérience et de maturité (Ahmadou S., octobre 2009, fr). Ses conseillers eux-mêmes, comme le vieil Alhaji B., remarquent aussi avec euphémisme que « le problème, c'est que celui-ci a parfois la tête dure » (décembre 2010, fr). Plus grave, nombre de citadins, à commencer même par certains membres de sa famille, reconnaissent qu'il « bouffe trop l'argent, il gaspille et perd ça, ce n'est pas bien » (Hama S., septembre 2009, fr) et qu'il administre clairement le quartier selon des logiques népotiques et clientélistes (Ahmadou S., octobre 2009, fr).

Trois défauts rédhibitoires pour la crédibilité d'un chef de quartier, qui valurent d'ailleurs à celui de Kollere le surnom d' « ampoule grillée », puisque comme le professe la sagesse populaire camerounaise, « l'ampoule grillée ne craint pas le court-circuit »². Cette réputation lui fut définitivement acquise vers 2001, lorsqu'il fut traîné en justice par l'un de ses administrés pour détournement de fonds dans une transaction foncière et condamné à une peine d'emprisonnement. Mes interlocuteurs associent directement cette condamnation à sa perte d'autorité et de légitimité dans son propre quartier, mais la resituent aussi dans le cadre plus large de la « démocratie », dans lequel les populations ne respectent plus leurs chefs et les jugements qu'ils peuvent rendre, et vont même jusqu'à les traîner en justice :

« Aujourd'hui il y a des gens qui ne respectent plus, ils vont directement à la brigade, et certains font même des procès aux *laman*, puisqu'ils disent que ceux-ci ne connaissent pas le code pénal. Par exemple, si l'une des parties n'est pas contente du jugement du *laman*, avec ses relations elle peut le faire juger. Le *laman* de Kollere a été jugé et condamné à une peine d'emprisonnement avec sursis il y a 7- 8 ans, dans une affaire de vente de maison. Il a eu sa part dans la vente, mais la femme qui a vendu l'a accusé d'avoir détourné l'argent, elle avait des relations avec le ministre de la justice, Ahmadou Yayi, donc le *laman* a été condamné. Ça fait environ dix ans que c'est comme ça. C'est l'école et la démocratie qui font ça, les gens ne respectent plus le jugement traditionnel » (Ahmadou S., octobre 2010, fr).

Pour toutes ces raisons, le *laman* de Kollere lui-même constate que depuis quelques années, certains des résidents de son quartier ne le saisissent plus pour les conflits les opposant, même

¹ Alhaji B., décembre 2010, fr, Ahmadou S., octobre 2009, fr

² Désigne quelqu'un qui n'a plus rien à perdre, puisqu'il est déjà « grillé », et se comporte donc sans plus aucune retenue

lorsqu'il s'agit de querelles bénignes concernant par exemple l'évacuation des déchets et des eaux usées, et préfèrent se tourner directement vers la gendarmerie ou le commissariat. Ce serait néanmoins pour lui le fait de personnes nouvellement installées dans le quartier, « qui ne le connaissent pas ». Le commandant de gendarmerie refuserait en outre de les recevoir et les renverrait systématiquement vers le *lawan*, sauf lorsqu'il s'agit d'affaires graves comme les agressions ou les vols, qui connaissent aussi une recrudescence dans le quartier à partir des années 1990 (*lawan* Kollere, décembre 2010, flfide). Malgré un nombre de plus en plus important de citoyens qui préfèrent porter leurs plaintes directement au commissariat, le *lawan* de Kollere est encore sollicité dans bon nombre de conflits. C'est par exemple le cas en ce qui concerne la propreté des rues du quartier, et notamment la « défécation en plein air » contre laquelle certains riverains se battent avec acharnement depuis le milieu des années 1980 et la dégradation de la propreté des espaces publics, en exerçant une surveillance constante sur l'espace public mitoyen à leur concession, et en n'hésitant pas à traîner les fautifs pris sur le fait chez le chef de quartier :

« C'est Cherif là qui peut vous répondre, parce que lui il surveille [...]. Il le faisait, il arrêtait même les gens et il les emmenait chez le *lawan*, le *lawan* les intimidait, il disait : « aujourd'hui je te laisse, mais la prochaine fois je vais t'emmener à la police ». Mais le *lawan* ne pouvait pas amender. Il l'intimidait seulement, que la prochaine fois il allait l'emmener à la gendarmerie ou à la police, dans tous les cas. Ça a même beaucoup marché, parce que avant il y avait une multitude, mais comme on en a arrêté 3-4 là... Les têtus même, le *lawan* donnait même la chicotte, ce sont des gens qui sont têtus qui l'insultaient, bon là il ne pouvait quand même pas... Mais le plus souvent il suffisait de dire que : « moi je vais t'emmener à la police » (Ahmadou S., novembre 2008, fr, et Cherif, janvier 2009, fr).

Même s'il ne peut à nouveau qu'« intimider » les contrevenants en brandissant la menace de la police, voire la chicotte, le chef de quartier de Kollere est ainsi encore amené à effectuer une médiation dans bon nombre de conflits qui opposent ses administrés autour de l'évacuation des déchets et des eaux usées, particulièrement à partir des années 1980¹. Celui-ci put ainsi être saisi par le même Ahmadou S. lorsque sa voisine Fadi N. fit réaliser une rigole pour évacuer les eaux usées de sa concession passant au pied du mur de son voisin. Ce à quoi le *lawan* remédia en demandant à celle-ci de réaliser plutôt un puisard auprès de son propre mur².

Mais il est d'autres conflits du même type où la médiation, et par là l'autorité du chef de quartier, purent être remises en cause par l'un des plaignants, surtout si son intervention ne tournait pas à son avantage. Ce fut par exemple le cas d'un autre conflit autour de l'évacuation des eaux usées ayant opposé Issa S. et Haja K., la première étant venue se plaindre auprès du *lawan* que les eaux usées de la concession du second coulaient vers chez elle dans la ruelle séparant leurs habitations, et que « ça faisait des maladies ». Les querelles durèrent trois mois, jusqu'à ce que le *lawan* décrète qu'Issa S. devait « arranger », ce que ce dernier contesta en allant se plaindre de cette décision auprès du sous-préfet de l'arrondissement. Cependant, comme le commandant de police, celui-ci se rangea à l'avis du chef de quartier, et son administré se vit donc contraint de s'exécuter (*lawan* Kollere, *ibid*).

Ainsi, comme le révèlent ces quelques exemples de conflits vicinaux autour de l'évacuation des déchets solides et liquides, malgré le manque certain de crédibilité de son représentant actuel,

¹ Cf. chap. VII

² Cherif, octobre 2010, fr, *lawan* Kollere, décembre 2010, flfide. Celui-ci a pu aller jusqu'à faire enfermer l'un des habitants de son quartier pour un cas avéré « d'agression par l'ordure », envoyés directement dans l'enceinte de la concession (cf. chap. VII.2).

la chefferie de Kollere conserve encore de par son prestigieux passé et son ancienneté un semblant d'autorité et de légitimité auprès de ses administrés et des autorités municipales, comme le remarque un haut fonctionnaire de la CU de Garoua :

« Pour les autorités traditionnelles, ils n'ont pas vraiment de pouvoir en ville, même si le *laamiido* est le moins opposé au développement. Après il y a plus de légitimité à Fulbere ou Kollere, car ils ont la chefferie depuis. Celui de Fulbere, le *jeka*, est le notable qui accueille les étrangers et un *maccudo* [esclave] du *laamiido*. Et celui de Kollere est là avec toute sa famille. Par contre celui de Rumde ne vaut rien, il a payé un million pour acheter le turban et c'est tout » (novembre 2010, fr).

En effet, le chef du vaste quartier de Rumde Ajia jouit d'encore moins de considération que son jeune collègue de Kollere. Mais ce déficit connaît des causes différentes selon qu'il est le fait des autorités municipales, « traditionnelles » comme administratives, ou des habitants de son quartier. Pour les premières en effet, mais aussi certains citadins appartenant à la vieille élite islamo-peuple de la ville (et résidant donc plutôt dans son centre historique), la chefferie de Rumde Ajia elle-même est peu prestigieuse, puisqu'elle administre un ancien camp d'esclaves peuplé par la suite essentiellement de migrants non peuls et non musulmans, venus de tout le Nord, mais aussi du Tchad voisin : « à Kollere tout le monde est apparenté, ce n'est pas comme à Rumde où il y a beaucoup de brassage. Là-bas, on peut même prendre un Tchadien pour *lawan*, si le *laamiido* le décide ! », remarque ainsi avec mépris Ahmadou S. à Kollere (octobre 2009, fr). La chefferie de Rumde Ajia ne fut ainsi durant la colonisation et les premières décennies de l'Indépendance représentée que par un simple *djaoro*. Mais à partir des années 1990, alors que le quartier s'était densément peuplé et largement étendu sans aucun plan d'urbanisation, l'administration « invita » le *laamiido* à le subdiviser pour y nommer un *djaoro* supplémentaire et un *lawan* qui les chapeauterait (*Lawan* Rumde, novembre 2010, flfde). L'actuel chef du quartier, le *lawan* S., ancien entrepreneur arabe Showa d'environ 75 ans, originaire de Kousseri et arrivé à Garoua en 1959, fut ainsi nommé à la tête de Rumde Ajia en 1993 par le *laamiido* Ibrahim Abbo [1971-2000]. Celui-ci dit avoir été le premier surpris de cette nomination :

« Ma nomination fut brusque. Je rentrais un jour de mon travail et au niveau du marché de Rumde, j'ai trouvé un attroupement. C'était une réunion avec les gens du *laamiido*. Ils me demandèrent de m'asseoir. Ils étaient venus voir le quartier qui était trop grand avec un seul *djaoro*, et il fallait qu'on lui trouve un *wakili*. On me désigna, mais je protestais. On fit ensuite une *do'a'*. Les gens sont ensuite allés rendre compte au *laamiido*, et trois jours après le *laamiido* m'a appelé. Il me connaissait déjà par ailleurs, puisqu'il était tailleur avant d'être *laamiido*. Le *laamiido* me reçut seul. Moi-même je ne connaissais même pas le rôle de *wakili*. Alors le *laamiido* me donna le statut de *lawan*. J'ai donc été nommé comme ça, sans dépenses. Mon grand-père était *laamiido* de 2^{ème} degré à Kala Kafra, près de Kousséri. Mais ça n'a pas joué, car le *laamiido* ne le savait même pas » (novembre 2008, flfde).

Dans son récit, le *lawan* S. prend bien soin de préciser qu'il n'a pas « acheté » sa charge, c'est-à-dire obtenu sa nomination contre une rémunération au *laamiido* ou à l'un de ses notables, ni même que sa naissance au sein d'une chefferie d'importance dans l'Extrême Nord ait pu avoir une quelconque influence sur son choix pour la chefferie. Il le présente d'ailleurs comme parfaitement inattendu, voire même injustifié à ses yeux. C'est que le *lawan* S. est manifestement bien conscient

¹ Prière musulmane, ici collective, réalisée souvent à la fin d'une réunion pour bénir un accord et l'entreprise qui en découlera

des accusations à son endroit qui courent chez les grandes familles islamo-peules de la ville, associées au lamidat, dont certains membres occupent en outre des postes éminents au sein des autorités municipales, comme la maire de Garoua II (dans lequel Rumde Ajia est inclus), issue d'une grande lignée de Fulbère : « Les chefs peuvent faire ça [s'opposer à l'autorité de la mairie], mais dans les quartiers comme à Rumde c'est seulement l'intérêt, ils ont acheté la chefferie et c'est tout, ils n'ont pas de poids » (agent CU, janvier 2011, fr). Il en découle ainsi un manque de crédit et de légitimité, qui joua sans doute dans l'absence de réaction des autorités municipales, CU comme nouvelle mairie d'arrondissement, face aux nombreuses plaintes du *lawan* S. pour que soit enlevé l'immense tas d'ordures jouxtant sa concession. Du côté de la mairie, on tend au contraire à dire qu'« il n'est pas trop actif, à chaque fois qu'il vient, il demande d'abord de l'argent » (conseiller municipal Garoua II, résidant à Rumde Ajia, novembre 2010, fr). C'est aussi pourquoi, selon ce même conseiller municipal, les habitants de Rumde Ajia se détournèrent de plus en plus de leur chef et préférèrent désormais soumettre leurs litiges directement au commissariat, à la différence des quartiers « traditionnellement musulmans » :

« C'est vrai qu'après selon les quartiers, les gens suivent plus ou moins les chefs. Ce sont surtout dans les quartiers traditionnellement musulmans où ils préfèrent se concilier avec le *lawan*. Mais dans les quartiers comme Rumde, les gens connaissent leurs droits, ils peuvent aussi porter leurs affaires au commissariat. Et puis les gens ont aussi la tête dure, si tu leurs dis quelque chose ils grondent. Par exemple si on lui dit pour ses eaux usées ou les déchets, il va dire "mais est-ce que ça te regarde ?! Est-ce que c'est ta route ?!" » (ibid)

Ressort aussi de ce témoignage l'idée forte que les habitants de Rumde Ajia ne se « laissent pas faire », que ce soit parce qu'ils sont bien informés de leurs droits et préfèrent donc se détourner de la justice « traditionnelle », et/ou parce qu'ils sont « têtus » et acceptent mal qu'on impose un quelconque contrôle sur leurs pratiques dans l'espace public¹. Du côté des citoyens de fait, on semble considérer unanimement que le *lawan* est totalement « dépassé », notamment en ce qui concerne l'accumulation des déchets et l'évacuation des eaux usées dans les rues du quartier². Dans une logique circulaire, la saleté des espaces publics, dont le grand tas d'ordures qui jouxte la chefferie depuis plusieurs décennies est emblématique, est aussi interprétée comme la preuve de la défaillance de l'autorité de son chef, incapable de contraindre ses administrés à respecter la propreté des espaces collectifs. « Donc les gens ici sont comme ça, et je ne peux même pas me plaindre au *lawan*, parce que si c'était un vrai *lawan* il ne tolérerait même pas que l'eau [sale] sorte comme ça ! » s'exclame ainsi avec indignation une des ménagères du quartier résidant non loin de la chefferie (Colette, moundang, environ 35 ans, janvier 2011, fr). Dans le même temps, tous reconnaissent aussi le caractère particulier de la population cosmopolite de Rumde Ajia, que ce soit sous un angle négatif comme particulièrement indisciplinée et querelleuse, ou sous un angle plus positif comme insoumise au pouvoir traditionnel parce que bien informée de ses droits. C'est pourquoi certains citoyens n'hésitèrent pas également à retirer une affaire au *lawan*, s'ils jugeaient par exemple que sa sentence était trop « douce » pour le coupable, parce que visant essentiellement le consensus :

« Si un des plaignants n'est pas content, il peut aussi enlever l'affaire au *lawan* pour la porter au commissariat, mais normalement il faut attendre l'avis du *lawan* d'abord. Si on va au commissariat, le jugement est plus dur. Mais maintenant beaucoup de gens vont directement au commissariat sans passer par le *lawan*, parce qu'avec lui il faut toujours laisser, par exemple si un voleur te vole, il lui

¹ cf. chap. VII.2

² Suzanne, lamé, environ 35 ans, octobre 2009, fr, Abdulkarim, guiziga, environ 40 ans, décembre 2010, fr

dit seulement de rendre, puis on le laisse. Ça ne va pas, si quelqu'un vole il faut le punir aussi ! Il y a l'histoire comme ça d'une femme de notre concession qui a remarqué que des choses disparaissaient chez elle. Elle a repéré le coupable et a été voir le *lawan* sans prévenir l'accusé. Elle n'a pas été satisfaite du jugement du *lawan* et finalement elle a porté l'affaire au commissariat » (Daniel V., guidar, environ 35 ans, novembre 2009, fr).

Certains citadins savent même jouer du flou dans la délimitation entre les territoires des différentes chefferies de quartier, ayant été fixée par le *laamiido* Hayatou (1921-1955) et devenue rapidement obsolète du fait de l'expansion rapide de certains quartiers, tels que Rumde Ajia¹ (*lawan*, novembre 2008, flfde). Ceux-ci en profitent pour se placer sous l'autorité du *lawan* qui se montre le plus complaisant à leur endroit, parfois moyennant finance. Ce genre de stratégie est particulièrement mise en œuvre lors de l'achat d'un terrain, lorsqu'un chef de quartier signe l'acte de vente alors que la parcelle est incluse dans le territoire d'une autre chefferie, quitte à se défausser ensuite en cas de conflit (conseiller municipal Garoua II, novembre 2008, fr). Ces tractations contribuèrent évidemment encore à décrédibiliser les chefs de quartier et à amoindrir leur autorité, et de là à ce que les citadins remettent en cause leur jugement, les traînent en justice, ou se rendent tout simplement directement au commissariat, à leur mairie d'arrondissement ou à la CU sans passer par eux :

- Conseiller municipal, Garoua II : « Il y a des citadins qui se foutent de la différence entre les deux types de *djaoro*, qui ne veulent même pas trancher leurs histoires devant les chefs, et qui partent directement au niveau du commissariat, de la gendarmerie ou au niveau de la justice. C'est pas obligé. »
- Adjoint au maire, Garoua II : « C'est comme lorsque vous portez plainte au niveau d'un commissariat, si vous n'êtes pas satisfait vous pouvez retirer votre plainte et la porter ailleurs. Y a même des *djaoro* traduits au tribunal, qu'un citadin va traduire devant la barre. Et on les arrête ! Par exemple le *djaoro* de mon quartier, à Poukouloukou, il a bouffé la prison six mois. Moi j'ai tous les *djaoro*. Moi je peux convoquer un *djaoro* et le faire venir. Un citadin peut venir se plaindre et dire par exemple qu'un chef a pris son lot de terrain et l'a vendu, et je le convoque et je lui dis qu'il a vendu le terrain de l'autre, qu'est-ce qui s'est passé, quelle est la loi qui l'autorise à vendre ce terrain ?! « Et si vous ne me dites pas la vérité, moi je vous traduis chez le sous-préfet », qui est son chef hiérarchique ! »²

Ainsi les habitants de Rumde Ajia paraissent-ils plus proches de l'administration municipale, et particulièrement à partir de 2007 de leur mairie d'arrondissement via la médiation des conseillers municipaux disséminés dans les quartiers, qui font de la concurrence aux chefs traditionnels. L'autre instance particulièrement sollicitée par les citadins de ce vaste quartier cosmopolite est la police, non seulement pour les conflits concernant l'évacuation des déchets et eaux usées, mais aussi pour les altercations pour des motifs variés qui semblent particulièrement fréquentes dans le quartier, notamment aux alentours des débits de boisson :

« Autour de nous dans le quartier ce sont des protestants, il y a aussi des musulmans vers chez le *lawan*, donc c'est plus calme. Là où il y a beaucoup de vols, de bruit, c'est vers les bars. Là-bas une fois, j'ai remarqué qu'il y avait toujours beaucoup de monde au poste de police, et on m'a

¹ Comme en témoignent les chefs de quartier et les conseillers municipaux de Garoua II, le problème se ne pose pas avec la même acuité dans le centre historique de la ville, où les frontières des chefferies ont été fixées de longue date avant la colonisation, et dont les quartiers se sont certes densément peuplés, mais peu étendus depuis (conseiller municipal Garoua II [novembre 2008, fr], *Lawan* S. [novembre 2008, flfde], *Lawan* Kollere [décembre 2010, flfde])

² Novembre 2008, fr, et Sylvie V., guidar, environ 30 ans (novembre 2009, fr)

dit que c'est parce que les occupations ne manquent pas, les vols, untel a giflé untel, etc. » (Daniel V., septembre 2009, fr).

Il n'en demeure pas moins, comme le soulignent certains voisins de la chefferie de Rumde Ajia comme Suzanne (novembre 2010, fr), que le vieux chef du quartier reste encore relativement respecté, notamment pour son grand âge, qui est cependant aussi vu par certains comme l'une des raisons pour lesquelles il n'arrive plus à « tenir » son quartier (Abdulkarim, décembre 2010, fr). C'est pourquoi personne ne considère que le grand tas d'ordures à proximité de la chefferie ait pu être créé délibérément par certains afin d'exprimer leur contestation de l'autorité traditionnelle.

Tous les chefs ne sont pas pour autant à l'abri de cette forme de contestation par l'ordure. C'est paradoxalement à Fulbere 1, dans une chefferie ancienne sensée pourtant avoir conservé une grande influence et une forte autorité auprès de ses citoyens, que l'on peut observer ce type de comportement contestataire mobilisant l'ordure à l'encontre d'un représentant de l'autorité traditionnelle. L'actuel chef du quartier de Fulbere 1, âgé d'environ 70 ans, a hérité de son père au début des années 1980 du titre de *djaoro* en même temps que de celui de *jeka* du *laamiido*, notable chargé de la gestion du foncier. Alors qu'il avait jusqu'alors occupé les emplois de gardien puis de cuisinier « chez des Blancs », il devint ainsi le quatrième *jeka* et le troisième chef de Fulbere, présenté bien souvent comme le premier quartier de Garoua, depuis sa fondation, au début du XIX^e siècle. Il fut enfin intronisé *laman* en 2006 (*laman* Fulbere 1, décembre 2010, flfde). Comme nous l'avons vu, il se présente comme le seul habilité à pouvoir régler les conflits et opérer une médiation entre l'administration et les vieilles familles de l'élite islamo-peules qui résident de longue date dans son quartier, du fait de son statut de notable du *laamiido* et de ses origines « nobles » (janvier 2011, flfde). Il jouit de fait toujours d'une légitimité certaine auprès de ses administrés, qui n'hésitent pas à le solliciter lors de querelles au sein des familles (notamment entre co-épouses ou héritiers lors du décès d'un chef de famille) ou entre voisins, par exemple pour demander à deux vendeuses de beignets de haricot de plus verser dans la rue l'eau ayant servi à faire tremper les haricots, particulièrement visible et malodorante (janvier 2009). Il est également respecté des autorités administratives de la ville, comme l'évoquait un haut fonctionnaire de la CU, lui-même résidant à Kollere et issu d'une chefferie fulbe des environs de Garoua (novembre 2010, fr, cf p.354). Et pourtant, ce chef constate lui aussi à partir des années 1990 une baisse de son influence auprès des citoyens, qu'il met également et de façon commode sur le compte du processus de démocratisation, qui aurait détourné les populations des autorités traditionnelles : « Le problème maintenant c'est la démocratie, chacun fait comme il le veut, moi-même quand je vais leur parler ils ne suivent pas ! Mais dans ce quartier ça va encore quand même, ce n'est pas comme à Rumde¹ ! » (janvier 2011, flfde). Reste que la contestation de l'autorité du chef de Fulbere 1 par les citoyens ne s'exprime pas seulement par une remise en cause, voire un rejet de sa médiation dans certains conflits familiaux ou vicinaux, mais aussi par des attaques directes à l'encontre de sa concession et de ses attributs de pouvoir, comme le drapeau camerounais planté devant chaque chefferie. Surtout, ceux qui lui en veulent n'hésitent pas à mobiliser le salissement et l'ordure comme le plus violent des affronts, à l'instar de ce qui se pratique intensément entre voisins dans les quartiers historiques islamo-peules du centre-ville²:

¹ On notera à nouveau la mention de Rumde Ajia comme le quartier par excellence où les autorités traditionnelles n'ont plus aucune prise sur leurs administrés

² cf. chap. VII.2.

« Par contre il y a beaucoup la provocation avec les déchets, moi-même on m'a lancé plusieurs fois des déchets dans un sac sur mes femmes qui discutaient dans la concession. Mes deux enfants ont repéré la personne un jour sans rien dire, puis je lui ai dit de cesser ça immédiatement. Même la merde une fois dans le *leeda* [sac plastique] on m'a envoyé ça ! On m'a aussi fait des problèmes tout récemment avec la clé de mon portail. Et depuis que j'ai été nommé *lawan* en 2006, plusieurs fois on m'a volé le drapeau, et à la fin on a même fini par scier le pied ! Tout ça c'est la provocation à cause de la jalousie. Mais quelle jalousie puisque j'hérite de la chefferie !? C'est aussi pour voir si je vais réagir, alors que moi je dois juste être patient et supporter, comme le *jiddere* (rires) ! Par contre personne n'a jamais jeté devant le lamidat, ça ça serait trop grave... » (décembre 2010, fr).

Le recours au jet d'excréments dans la concession d'un chef vise à rabaisser celui-ci au statut de simple citoyen, tout en testant aussi, selon le *lawan* de Fulbère, sa capacité à se comporter en dirigeant, à savoir justement rester patient et recevoir les déchets, donc les insultes, sans mot dire, « comme un tas d'ordures ». Et quoi de plus humiliant pour une chef islamo-peul, outre la dégradation de son portail ou le vol de son drapeau, insigne administrative de son statut, que de recevoir des excréments jetés par des anonymes depuis l'extérieur au cœur même de sa concession ? Doit-on attribuer cette grave provocation à la jalousie, comme s'interroge lui-même le *lawan* de Fulbère ? S'agit-il plutôt d'une manœuvre insidieuse pour lui rappeler ses origines serviles et *keirdi*, puisque le titre de *jeka* revient depuis la fondation de la ville aux descendants d'un chef fali islamisé et esclave du *laamiido* ? S'il paraît difficile de répondre à ces questions, ce mode humiliant d'agression par l'excrément n'en est pas moins la démonstration ultime de la perte d'autorité et de légitimité des chefs de quartier auprès des citoyens de Garoua, même dans les plus vieux quartiers islamo-peuls de la ville, réputés fidèles au pouvoir traditionnel. Ce mode de contestation du pouvoir des chefs « traditionnels » par le dépôt d'ordures n'est pas aussi sans évoquer les analyses de J. Bouju à Bobo-Dioulasso (dans le sillage de Knaebel 1991 et Lesbet 1992) où les populations citadines les plus démunies opèrent une salissure consciente, voire volontaire, de l'espace urbain, comme une forme de « violence critique » en réaction à « un pouvoir public considéré comme incapable » (2002 : 143) :

« La salissure de l'espace public apparaît à la fois, comme le moyen le plus économique qu'ont trouvé les pauvres et les déclassés de la ville pour dire que leur marginalisation socio-économique est devenue insupportable, et comme la seule offense qui soit à disposition pour signifier aux dominants, aux puissants et aux riches que « leur ordre », l'ordre public, n'est rien que de la merde ! » (2002 : 144)

Ainsi, lorsque les citoyens déposent leurs ordures à côté des bacs de la mairie, bouchent les caniveaux en y évacuant leurs déchets, ou encore vidangent leurs latrines en pleine rue, ils opéreraient un véritable défi à l'ordre public, et questionneraient par-là la légitimité des autorités communales à gouverner l'espace public (ibid). En tant que « muets », parce qu'incapables d'exprimer par les voies légales et démocratiques, corrompues, leur mécontentement aux « sourds » que sont, pour les mêmes raisons, les élites politiques locales, les citoyens auraient ainsi trouvé dans les tas d'ordure une nouvelle forme d'expression et de contestation (ibid, mais aussi Lesbet 1992 : 209). Si des parallèles peuvent être faits avec pareille attitude à Garoua vis-à-vis des chefs de certains quartiers, il n'est en revanche pas possible d'y opérer la même généralisation à l'échelle de toute la population citadine, vis-à-vis de tout mode d'évacuation dans l'espace public, et surtout de tout type d'autorité communale. Comme le souligne lui-même le *lawan* de Fulbère 1, pareille offense n'a par exemple jamais été observée à l'encontre du *laamiido* de Garoua et de son palais. De la même

façon, aucun citoyen ni agent de la municipalité et des mairies d'arrondissement ne font part d'une quelconque volonté délibérée de salir l'espace public comme marque de contestation des pouvoirs municipaux, ni même d'une quelconque dégradation par l'ordure des infrastructures les représentant. Ainsi du grand tas d'ordures qui se développa derrière le siège du parti au pouvoir, le RDPC, dans le centre-ville : quand bien même il fut rapidement qualifié par les habitants du quartier de « voirie *gomna* », dépotoir du gouvernement, et représenta de fait aux yeux de beaucoup l'incompétence et l'abandon de la ville par celui-ci, il ne fut jamais présenté comme le résultat d'une volonté délibérée de salir la « maison du parti ». Il paraît en être de même à Rumde Ajia, notamment concernant le grand tas d'ordures qui jouxte toujours la concession de son *lawan*, quand bien même les habitants de ce quartier populaire se considèrent comme délaissés des pouvoirs publics islamo-peuls, et auraient donc matière à utiliser leurs déchets pour exprimer leurs mécontentement auprès des autorités municipales, « traditionnelles » comme « administratives ».

La « poubellisation » de Garoua et de Maroua durant les années 1980, 1990 et 2000 correspond à un moment de crise de ce que j'ai pu identifier jusqu'ici comme une gouvernementalité spécifique par l'ordure. Alors que, jusque dans les années 1970, les pouvoirs publics et les autorités traditionnelles semblaient garder une forme de main mise sur la gestion des déchets, selon le registre en vigueur à l'époque valorisant tantôt l'identification et l'incorporation (dans le cas des chefferies tchadiques), tantôt la désidentification et l'excorporation, par la dissimulation (à partir de la fondation des villes peules) puis au contraire par la mise à distance (sous l'angle hygiéniste durant la colonisation puis pendant la décennie post indépendance), le début des années 1980 vit les déchets leur échapper et envahir les espaces de vie citoyens. Le désordre matériel et sanitaire qui s'installa dans les deux villes transformées en poubelles, paraît pour les habitants de Garoua être à la juste image du désordre politique et économique qui affecta durant cette période Garoua et Maroua. Des multiples analyses de ce phénomène de « poubellisation », en termes économiques ou politiques, proposées par les citoyens comme par les agents municipaux et les détenteurs de l'autorité sur les deux villes, il ressort trois éléments notables. D'abord à l'échelon national, les habitants des « villes-lumière » de Garoua et Maroua désormais déchues au statut de « villes-poubelle », se considèrent comme relégués et défavorisés, de la même façon que l'étaient jusqu'alors les populations des quartiers dits « *kirdi* » au sein même des deux villes. L'expansion de ce sentiment à tous les citoyens fut de fait concomitante avec l'extension de l'insalubrité de ces quartiers à tout l'espace urbain, dont les centres historiques et administratifs islamo-peuls autrefois considérés comme les vitrines des deux villes. Ensuite sur la scène politique locale, chacun se renvoya la faute de cette « poubellisation », jusqu'à donner le sentiment d'un échec global des autorités, à tous les niveaux, à gérer la ville, et de leurs habitants à y collaborer ensemble : dommages des réformes, comme la démocratisation et la décentralisation qui furent perçues comme des sources supplémentaires de désordre, faillite des institutions, « traditionnelles » comme « administratives », incompétence, laxisme et vénalité des détenteurs du pouvoir et de leurs agents. Enfin face à cette crise globale, seuls quelques leaders charismatiques isolés émergèrent pour contenir l'invasion des ordures, dans la lignée des grands chefs tchadiques et islamo-peuls, puis des autorités coloniales et enfin des premières mairies, sous la figure tutélaire du regretté A. Ahidjo. Livrés à eux-mêmes dans la « ville-poubelle », les citoyens n'eurent plus d'autres solutions que d'élaborer des stratégies individuelles pour endiguer le développement des tas d'ordures près de chez eux, ce qui, en l'absence d'autorité de tutelle, ne manqua pas de susciter des conflits.

En effet, en réponse à la crise de cette gouvernementalité jusqu'alors verticale, participant aux critères de stratification de ces sociétés urbaines cosmopolites, de simples citoyens tentèrent à

leur tour de s'emparer de la gestion des déchets, non seulement pour se prémunir de leurs méfaits, mais aussi pour les instrumentaliser afin d'imposer une forme d'autorité à leur petite échelle, qu'il s'agisse de leur concession, de la devanture de celle-ci, ou de la rue. Le contrôle de l'ordure et son instrumentalisation parurent désormais accessible à tous, quel que soit son statut, ses origines ou son orientation politique. La crise des années 1980 et la multiplication des tas d'ordures dans les deux villes, tout en étant perçues comme autant de symptômes de l'échec des différentes autorités en place et de la difficulté à vivre ensemble, participèrent finalement du renforcement de la gestion des déchets comme enjeu central de l'exercice du pouvoir, qu'il se pratique à l'échelle de la cité, de ses quartiers, de ses rues ou de ses concessions.

CHAPITRE VII

VIVRE DANS UNE « VILLE-POUBELLE »

« Le bougre était à l'aise dans ses immondices – un amas invraisemblable que l'on brûlait de temps en temps, que des nègres en sueur pelletaient sous de la chaux ou recouvraient de terre. Cela composait un paysage lunaire dans lequel Qualidor avec son grand chapeau allait comme un béké. Il parla des ordures à notre Péloponèse, lui communiquant presque le mystère des lieux.

« On dit l'En-ville, l'En-ville, disait-il, mais l'En-ville c'est d'abord ça, c'est comme songeries qui coulent, des malheurs dégrappés, des amours fanées avec de vieux bouquets, là regarde des culottes de vieilles femmes qui n'ont jamais bien su à quoi servent les chairs, là regarde cinquante mille envies de vieux-nèg dont les os ressemblent à des outils, et là des papillons roussis par les ampoules de l'électricité, et là douze cauchemars-syriens où pètent encore des balles, et là un cœur-crevé de petite syrienne que l'on a voulu marier à un syrien loin, et là des lambis de Caraïbes qui remontent de la mer sans dire pourquoi et qui poussent de vieux-cris dans le fond rose des conques, et là du sang caillé des bœufs de portorique échappés que personne n'a pu transformer en boudin, et là des gommiers de pêcheurs qui pourrissent depuis que l'En-ville appelle les paquebots, et là... misère je te dis des âmes de koulis qui n'ont pas trouvé de bateau, et là...sueur des chinois repartis en vitesse en nous laissant leur peur, on dit l'En-ville, tout le monde veut l'En-ville et prend-courir-venir comme des mouches sur un sirop, mais moi, posté ici, je vois le dos de la lumière, je sens la vagabonnagerie qui pèle les souvenirs, je vois les écailles de la Bête-à-sept-têtes, je sens son sang, ses chiques, ses crasses, ses cabinets, on dit l'En-ville, on veut l'En-ville mais que faire de tout ça, où balancer tout ça ? L'En-ville mêle ses pieds dans l'En-ville et ne sait même plus quoi faire de son corps même... »

P. Chamoiseau, *Texaco*, 1992 : 308-310

La « poubellisation » des espaces collectifs de Maroua et Garoua provoquèrent chez leurs usagers de nombreux désagréments, aussi bien en termes sanitaires que fonctionnels, esthétiques ou encore religieux. Registre hygiéniste biomédical, conceptions religieuses et code de conduite sur le modèle du *pulaaku* fulbe, dictant les bonnes conduites en matière de propreté et de gestion des déchets corporels et domestiques, s'entremêlaient alors dans les esprits citadins, suscitant ainsi un profond mal être à se retrouver vivre au cœur d'une « ville poubelle », immergés dans les immondices. A côté de cette expérience sensible violente et infamante, et de la perception de ce phénomène par mes interlocuteurs comme le signe d'une faillite économique et politique, locale et nationale, l'accumulation des déchets et la stagnation des eaux usées dans les espaces collectifs des deux villes apparaissent également comme les symptômes d'une crise profonde du « vivre ensemble » et de la citoyenneté. Celle-ci intervint dans un contexte d'explosion démographique, et alors que la population des deux villes poursuivait sa diversification, avec l'afflux, notamment du

fait de la crise économique, de nouvelles populations d'origine rurale, mais aussi de migrants venus des pays riverains (Nigeria et Tchad essentiellement), pour une large part non peuls et non musulmans. Ces nouveaux arrivés vinrent alimenter les populations des quartiers populaires, parfois périphériques, dits « *kirdi* », qui se trouvèrent à nouveau désignés comme « insalubres » par les citadins islamo-peuls des vieux quartiers centraux et les autorités des deux villes, et leurs habitants indexés pour leur saleté chronique, du fait de leurs origines, de leurs confessions religieuses, ou encore de leurs activités de subsistance. La comparaison entre les modes de gestion individuels des déchets domestiques et des eaux usées dans l'un de ces quartiers à Garoua, Rumde Ajia, et dans l'un des premiers quartiers de la ville, Kollere, peuplé de vieilles familles citadines *kambari'en*, islamisées de longue date, permettra cependant d'observer comment, si les modalités de manipulation de l'ordure et des interactions qui en découlaient entre citadins étaient (et sont toujours) différentes, le résultat fut le même partout : les ordures envahirent les rues et ruelles, et les conflits vicinaux autour de leur évacuation hors des concessions se multiplièrent.

En effet, dans ce contexte de faillite globale, politique, économique et sociale, la gouvernamentalité de l'ordure développée de longue date dans la région paraît se redéployer non plus sur un axe vertical, mais horizontal : alors que les élites politiques traditionnelles comme administratives, locales comme nationales, paraissaient incapables de contrôler l'accumulation des déchets dans les villes et la prolifération des dépotoirs dans les espaces collectifs, les citadins s'emparèrent quant à eux de l'ordure comme instrument de domination et d'agression pour alimenter les conflits de plus en plus nombreux qui les opposaient, notamment autour de l'évacuation des déchets, et dont la rue était devenue le théâtre privilégié.

1. La « poubellisation » de Garoua et Maroua

Le développement des grands tas d'ordures

Tous les citadins de Garoua interrogés s'accordent pour constater qu'à partir du début des années 1980, précisément aux alentours de 1985, la collecte des déchets mise en place par les nouvelles municipalités, au moyen de bacs disposés en plusieurs points de la ville et régulièrement vidés par le camion Berliet de la mairie, se révéla de plus en plus sporadique et irrégulière. Rapidement, celle-ci ne s'effectua plus qu'environ une fois par semaine, et encore pour les points les plus accessibles, sur les axes les mieux desservis¹. Dans certains sous-quartiers de la ville, qui n'avaient jamais reçu de bennes, c'est également à la même époque que se développèrent de grands dépotoirs, littéralement englobés dans le tissu urbain qui s'y densifiait alors fortement. L'exemple en est du grand tas d'ordures qui recouvrit progressivement une parcelle non bâtie au cœur du quartier Rumde Ajia, jouxtant la concession de son chef de quartier, et dont l'inscription ancienne dans le paysage lui confère une véritable histoire personnelle, tout comme la « voirie du RDPC »

¹ Ada B., Kanuri, environ 70 ans (octobre 2009, flfide), Ahmadou B., Fulbe, agent CU Garoua (octobre 2008, fr), directeur agence Hysacam (octobre 2008, fr), chef service d'hygiène CU, (octobre 2008, fr), Ahmadou S., Kanuri, environ 60 ans (novembre 2008, fr), Elie R., Laka, environ 70 ans, conseiller municipal Garoua II (novembre 2008, fr), maire de Garoua II, Fulbe, (novembre 2008, fr), *Lawan* Kollere, Kanuri, environ 40 ans (janvier 2011, flfide)

au cœur de la ville, ou encore le « puits de la brousse ». Le premier atteignit une dizaine de mètres de hauteur et une trentaine de mètres de diamètre, à tel point qu'il empiéta sur la piste qui le longe et s'adossa sur les concessions riveraines, ce qui fit craindre à leurs habitants que des voleurs n'en profitent pour sauter à l'intérieur. Composé de déchets domestiques majoritairement organiques, il conservait longtemps l'humidité, surtout en saisons des pluies, et attirait de nombreux nuisibles, tout en dégageant des odeurs pestilentielles. Il en est de même pour le second, qui monta moins haut, mais s'étendit largement sur la route goudronnée qui passe derrière le siège du parti au pouvoir et sépare Kollere de Fulbere, et bloqua la ruelle en terre battue qui débouche sur un autre axe goudronné s'enfonçant dans le quartier Kollere.



Dépotoir dit « voirie du *lawan S.* », Rumde Ajia, octobre 2008. Photo E. Guitard

La « voirie du *Lawan S.* »

Un habitant de Rumde Ajia avait acheté une grande parcelle vide à la fin des années 1970, dans le sous-quartier dit Karrewa, avant même que le *lawan* de Rumde Ajia y soit nommé (vers 1982). Il commença par la cultiver et y bâtit une petite case en terre et en *seko* [tiges de sorgho tressées] puis il formula le projet de construire dessus en dur (parpaings et tôle). A cet effet, il entreposa sur sa parcelle du sable, du gravier, des pierres et des parpaings. Mais avant d'avoir commencé les travaux, notre homme fut affecté à Yaoundé. En son absence, le sable commença à « couler », et petit à petit les voisins le récupérèrent pour leurs propres habitations, tout comme le gravier, les pierres et les parpaings. La petite habitation en terre et en paille s'écroula. Les enfants du quartier vinrent jouer au foot sur cet espace demeuré vacant dans la trame serrée des habitations. Un jour, une voisine commença à déposer ses déchets domestiques sur la parcelle, toujours non bâtie. Progressivement, ses riverains lui emboîtèrent le pas. Ainsi au début des années 1980, quand plusieurs nouveaux venus s'installèrent dans le quartier, à commencer par le *lawan S.*, tous découvrirent un grand tas d'ordures dans la proximité immédiate de leurs concessions. Ils prirent néanmoins le parti d'y déposer également leurs déchets domestiques.

Ce grand tas d'ordures se développa ainsi progressivement sur la parcelle à mesure que les riverains venaient chaque jour y déposer leurs ordures, plutôt que de se rendre plus loin devant le Daoula Hotel ou l'Oudjila Bar, où des bacs avaient été déposés par la mairie. Il prit rapidement de la hauteur et de l'ampleur, d'autant qu'il n'était jamais collecté : « quand je suis arrivée [à la fin des années 1980], j'ai cru que c'était un tas de gravats, tellement c'était haut » (Aïcha, fille du *lawan S.* [octobre 2008, fr]). A chacun de ses séjours en ville, le propriétaire de la parcelle se montra quant à lui toujours plus démuni face à l'énorme volume de déchets accumulé sur son terrain et désormais difficile à déplacer. Au début des années 2000, alors que la ville entière était envahie de tas d'ordures, celui du *lawan S.* à Rumde Ajia se distinguait par sa grandeur, et était fréquemment comparé à une montagne : « tu ne peux pas trouver un autre tas comme ça dans Garoua, si tu montes dessus, c'est comme la montagne » (Fanta, Mofu, environ 60 ans, voisin du tas [octobre 2009, flfde]). En octobre 2008, celui-ci avait atteint une hauteur d'une 10aine de mètres, pour une 30aine de mètres de diamètre.

A partir des témoignages du *Lawan S.* et de sa fille Aïcha, Showa (octobre 2008, flfde et fr), *Sarkin Faada*, environ 70 ans (octobre 2008, flfde), Suzanne, Lamé, environ 40 ans, riveraine (novembre 2009, fr), Astajiam, Guiziga, environ 30 ans, riveraine (décembre 2009, flfde), Fanta, Mofu, environ 60 ans, riveraine (novembre 2009, flfde), Ahmadou, Guiziga, environ 50 ans, riverain (novembre 2010, flfde), Youssoufa, 25 ans et Abdulkarim, environ 30 ans, Guiziga, riverains (décembre 2010, fr.), et d'observations personnelles (octobre 2008)

A Maroua, la municipalité connut également dès le début des années 1980 un ralentissement dans ses activités de collecte. Mais c'est surtout, on l'a vu, à partir du début de la décennie 1990 qu'il devint difficile pour le service de suivi de la voirie d'assurer régulièrement sa tâche. Abba « Propreté », qui le dirigeait alors, remarque ainsi qu'à « l'époque où est venu le maire Alioum Ahmadou Mana, on travaillait moins, on fait seulement une benne par jour », sur la vingtaine qui étaient alors disséminées dans la ville, et qui participaient de la quarantaine de dépotoirs officiellement « agréés » par la mairie, à commencer par les berges du fleuve Kaliao¹. Abba « Propreté » se souvient plus particulièrement de cinq grands dépotoirs que la mairie se vit progressivement incapable de nettoyer complètement et régulièrement, comme « celui du marché de poisson, aux abattoirs, on a mis plus de quinze jours pour l'enlever avec cinq ou six camions pleins. C'était vers 98, et ça avait duré depuis plus de dix ans, ça faisait comme une montagne ! » (février 2011, fr)².

Le même problème se posa avec plus d'acuité encore dans les années 1990 à Garoua, à savoir qu'il ne fut non seulement plus possible à la mairie d'enlever régulièrement les ordures déposées dans les rues de la ville, mais qu'il lui fut en plus désormais impossible de nettoyer entièrement certains sites de dépôt, ne serait-ce qu'une fois par mois. Vers la fin de la décennie surtout, celle-ci se vit même contrainte de « fermer » certains dépotoirs dans le centre-ville, à Fulbere et Kollere, c'est-à-dire d'y interdire le dépôt d'ordures supplémentaires, et d'enjoindre les citoyens à se rendre sur un seul tas d'ordures, notre fameuse « voirie RDPC », pour pouvoir concentrer ses efforts sur ce point et deux autres sites centraux, à Yelwa devant la pharmacie Etoile

¹ Février 2011, fr, et directeur des services techniques depuis 1989 à la CU (février 2011, fr)

² « Derrière la PJ en face du domicile du maire Harissou, à côté de la Sodécoton, à Djarengol Piddire », « à Kaliaoré, à côté de l'ENS », « au lieu-dit Puccl à Dugoy », « à Lopperre en face de chez Mme Asewe » (février 2011, fr)

et dans le quartier Bachéoré, près de l'agence de bus Narral Voyage. Le tas d'ordures déjà imposant érigé au cœur de la ville, à Kollere, à côté de la concession du malheureux Ahmadou S., regroupa ainsi à partir de 1998 pas moins de quatre anciens points de dépôt :

« Mais c'était vraiment grave à partir de 98 [...]. Quand les autres voiries ont été fermées¹, les gens sont venus jeter jusque chez moi [...]. La distance [que les gens parcourent pour venir jeter], ça fait entre 100 et 200 m, pas plus quand même. C'est une affaire de désordre. Il y a ceux qui viennent de plus loin, mais 300 m, pas plus. Les gens ont continué à verser par terre, ça n'avait pas de suivi, c'est quand ça débordait vers la route que la Commune essayait de dégager, elle ne dégageait même pas tout, le reste ça restait comme tel » (novembre 2008, fr).

Comme le décrit le directeur des services techniques de la CU de Garoua, ses efforts et les moyens financiers et techniques disponibles se concentrèrent alors sur ces trois grands dépotoirs en plein centre-ville. Durant les années 1990, il lui fut encore possible de les collecter une fois par semaine, tandis que « le reste des jours, on allait sur les autres tas, on pouvait ramasser une fois par mois ». Mais à partir des années



Dépotoir dit « voirie RDPC », Kollere, janvier 2007. Photo E. Guitard

2000, la mairie ne put plus ramasser ces trois grandes « voiries » qu'une fois toutes les trois semaines, et encore seulement en partie : « Tu vois, les choses ont changé, ça ne pouvait pas être propre. On essayait de contenir seulement le volume, une certaine quantité » (octobre 2008, fr). Les citoyens soulignent également le caractère sporadique et surtout incomplet du travail de propreté des services municipaux². Dans les autres quartiers de la ville, les tas d'ordures n'étaient tout simplement plus collectés.

Les volumes prélevés par les camions de la mairie alimentèrent enfin les grandes décharges aux marges de la ville, qui s'accrurent considérablement, sans connaître aucun aménagement ni retraitement. A Maroua, la mairie continua ainsi d'évacuer les déchets collectés en ville sur les

¹ « Les quatre dépotoirs qu'on a fermé, c'était celui sur l'avenue du *laamido*, à côté du jardin d'enfants de Fulbere, on appelle ça « école maternelle » de Fulbere 2, le deuxième vers la maison de l'*alkali*, le juge coutumier, [...] toujours à Fulbere 2. Un peu plus loin encore à Fulbere 2, quand vous descendez vers Narral Voyage [...], ce sont les sous-quartiers, sur la route goudronnée, sur un carrefour, il y avait un point qui est maintenant éliminé, et le monsieur, le riverain, a profité pour se faire un bâtiment, c'était sur son terrain. La quatrième voirie, c'était à côté de la boulangerie Ayatou, là où on lave les voitures, mais ça a repris encore, avant c'était tout à fait éliminé. Ça a tenu longtemps avant que les gens reviennent, mais on a repris parce qu'un monsieur avait ouvert une laverie de voiture, et avant tout le temps il surveillait, mais son bailleur lui a enlevé tout, la clôture tout ça, et les gens ont repris alors à verser. »

² Qui « raclaient un peu, un huitième », « ne ramassaient pas pendant un mois, deux mois, parfois même trois mois, et toujours un peu seulement, ça n'allait pas » (Ahmadou S., novembre 2008, fr), « n'enlevaient jamais complètement, et quand ils enlevaient ça faisait une semaine avant qu'ils reviennent. Alors ça faisait un grand tas de terre » (conseiller municipal Garoua, II [novembre 2008, fr]). D'autres encore se souviennent que « c'était passable » (adjoint Garoua II [novembre 2008, fr]), ou que « le camion passait tous les deux ou trois jours, mais ils laissaient toujours un peu » (*Lawan* Fulbere 1, janvier 2011, fr).

berges du *maayo* qui la traverse, jusqu'à ce qu'elle soit réprimandée au début des années 2000 par la délégation régionale du Ministère de l'Environnement et de la Protection de la Nature (MINEP) :

« On vidait aussi beaucoup dans le *maayo*, puisqu'en saison des pluies tout était emporté. Mais c'est sûr que ça a causé des problèmes de pollution, avec les gens qui consomment cette eau. Le délégué du MINEP nous a même écrit en 2000 pour qu'on arrête de jeter dans le *maayo*. En plus entre 97 et 2000, les abonnés de la SNEC [Société Nationale des Eaux du Cameroun] ont beaucoup baissé à cause de la crise, donc les gens s'approvisionnaient au *maayo* Kaliao, même dans les trous d'eau qu'ils creusaient. Mais pour l'instant on n'a pas eu d'étude pour savoir si les riverains étaient malades... »¹.

A Garoua, la municipalité continua également tant bien que mal à acheminer les déchets qu'elle arrivait encore à collecter dans plusieurs grands sites de dépôt en marge de la ville, à commencer par celui de Liddiré au sud, au pied du périphérique longeant la Bénoué et les Brasseries du Cameroun. Mais ici encore la distance avec les habitations s'avérait très réduite, d'autant que le quartier se peupla alors progressivement en direction des berges du fleuve. D'autres grands points de décharges se développèrent également sous l'action des services municipaux, par exemple en plein centre-ville à côté du grand marché, jouxtant les bâtiments imposants de la Banque des Etats d'Afrique Centrale (BEAC), alimenté également par les commerçants du marché.



Les abords de la grande décharge de Liddiré, janvier 2007. Photo E. Guitard

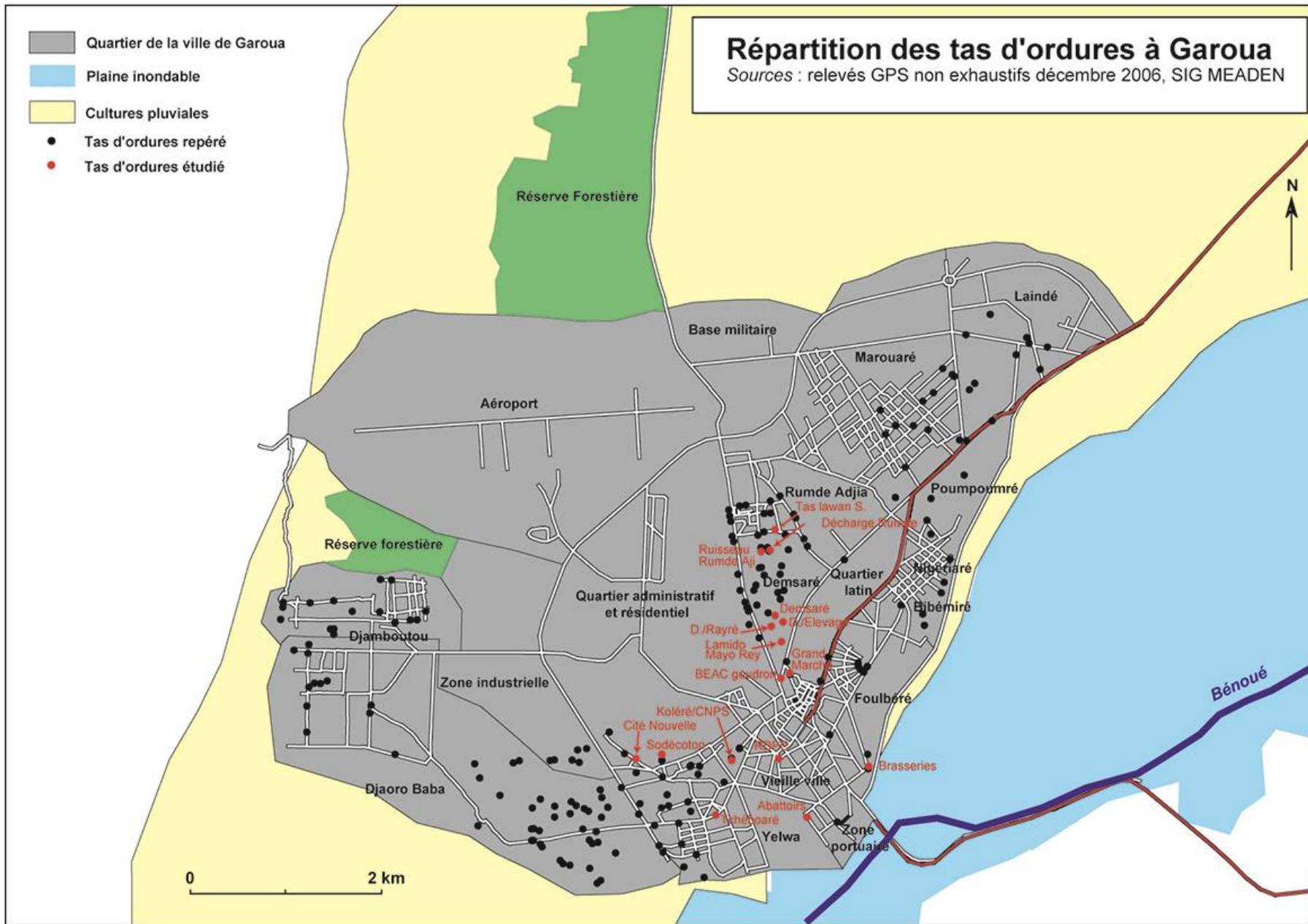
¹ Directeur des services techniques CU (février 2011, fr), et Abba « Propreté » (février 2011, fr), premier Délégué du gouvernement (février 2011, fr)

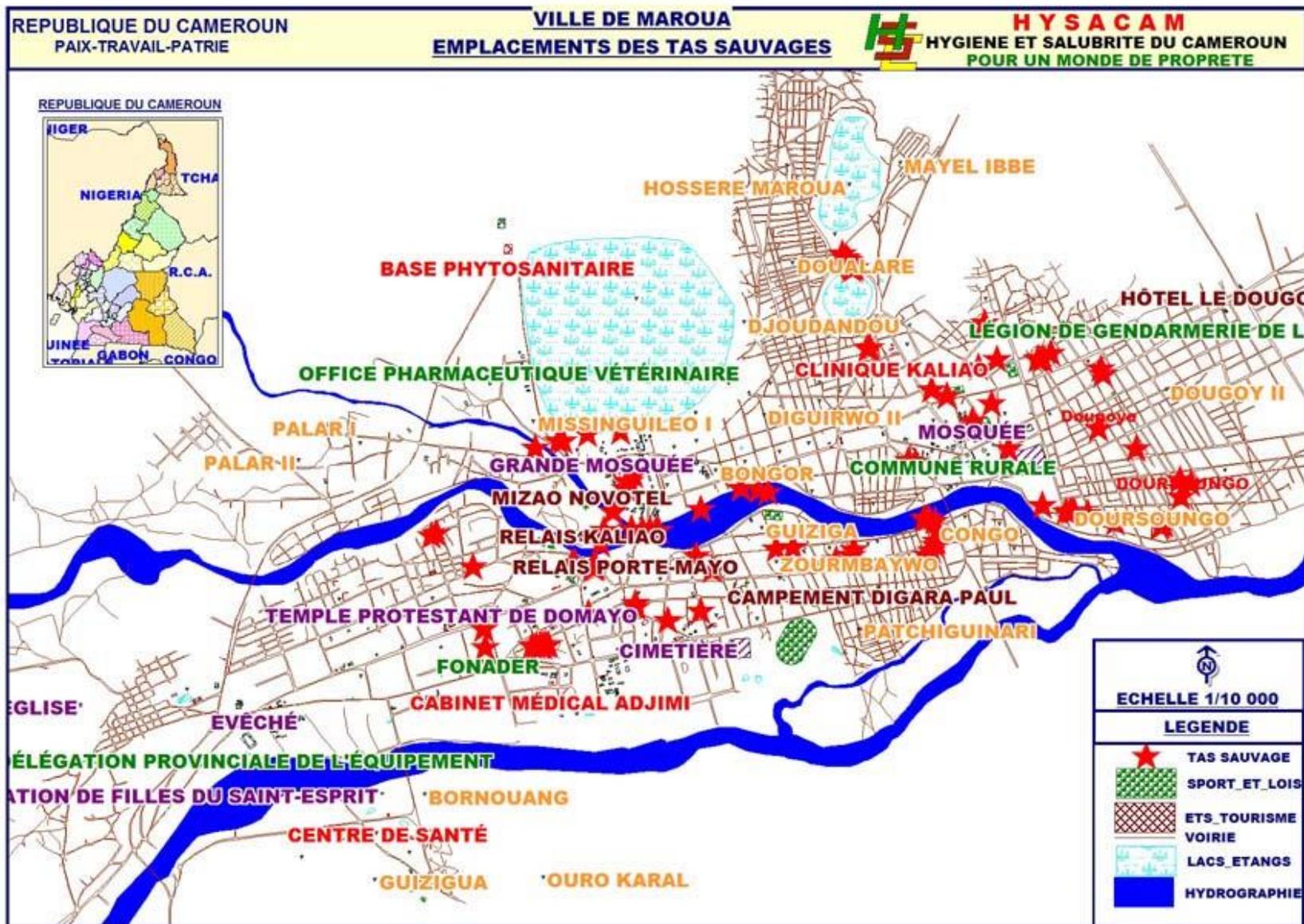


La « voirie » de la BEAC, près du grand marché de Garoua, décembre 2006. Photo E. Guitard

Le développement de ces grands sites de dépôt dans la ville même ou dans sa proximité immédiate participa, avec la prolifération des dépotoirs « informels » comme les qualifie la mairie, d'un fort sentiment « d'invasion par l'ordure » (Bertolini 2006: 33) partagé par tous les citoyens. Ce sentiment se fondait sur une réalité sensible : en décembre 2006, lors d'un premier séjour dans la ville, nous pûmes, avec l'aide de S. Boubakary de la MEADEN¹, géo-localiser de façon non exhaustive pas moins de 198 dépotoirs d'envergure disséminés à travers la ville. La mairie en décomptait alors également « officieusement presque 200 » (Directeur services techniques CU Garoua [octobre 2008, fr]). A Maroua, la société de collecte Hysacam en décompta 151 lors de son installation en ville en août 2008 (directeur agence Hysacam Maroua, [novembre 2008, fr]) (cf. cartes pages suivantes).

¹ Mission d'Etude et d'Aménagement de la Province du Nord





Carte réalisée par l'agence Hysacam de Maroua et présentée le 5 septembre 2008 lors d'une rencontre technique avec les autorités municipales

De multiples nuisances

Les habitants des deux villes témoignent d'un véritable malaise à voir ainsi les espaces publics de leur ville progressivement envahis par les déchets. Ceci est d'autant plus vrai à propos des riverains des grands dépotoirs qui se développèrent alors dans le tissu urbain, et qui représentaient une part importante de la population citadine, vu le grand nombre de tas d'ordures plus ou moins volumineux disséminés dans la ville. A Garoua, mes premiers échanges avec les citadins de différents quartiers en 2007, alors que la situation sanitaire de la ville se révélait particulièrement dramatique, tournèrent essentiellement autour des méfaits causés par l'accumulation des déchets dans les espaces publics. Les riverains des grands dépotoirs surtout furent les plus prolixes en la matière. Leurs plaintes vis-à-vis des grandes « voiries » avec lesquelles ils devaient cohabiter étaient d'abord informées par leur expérience sensible, immédiate et quotidienne. Elles rassemblaient un nombre impressionnant de méfaits, de nature variée, allant de la pestilence des grands tas d'ordures à leur débordement sur les axes de circulation, en passant par la prolifération des nuisibles qu'ils attiraient et la menace de souillure qu'ils faisaient peser sur les corps mais aussi les espaces de vie et de prière, notamment des croyants musulmans. Voici par exemple les propos désemparés que me tint Cherif, qui résidait dans la concession de son père Ahmadou S., jouxtant la grande « voirie » derrière le siège du RDPC, lorsque je le rencontrais pour la première fois en janvier 2007 :

« Il y a plus de vingt ans que cette voirie est là [...]. Il y a beaucoup de moustiques, nous sommes obligés de dormir sous les moustiquaires, car en saison des pluies le trou [creusé par la pelle mécanique de la mairie lors d'un nettoyage] se remplit d'eau. Ça pue et il y a des vers partout, même jusque dans le restaurant de l'autre côté de la route. On attrape aussi diverses maladies, comme le palu, le choléra ou les maladies de la peau, surtout si les enfants vont jouer dans l'eau. Et aussi les maladies du ventre, à cause des mouches qui se posent sur la saleté, puis viennent sur la nourriture [...]. Parfois le tas va jusqu'au bord du trottoir, près du coiffeur, parfois cela recouvre la route. [...] Les gens viennent aussi verser les WC [les vidanges de latrines], ça donne le choléra. Pendant les fêtes [musulmanes], les gens versent aussi les cacas des moutons¹. Ça pue beaucoup, les gens ne peuvent pas manger au restaurant. Moi-même je suis musulman, c'est très gênant pour la prière, la mosquée est juste en face, c'est gênant surtout pour l'odeur, avec les cacas d'homme, et les cacas de mouton [...] On peut tout trouver dans le tas, même les cadavres d'animaux, les gens viennent chier aussi, le père les engueule mais ils reviennent quand même, c'est ça même qui donne trop le choléra ! Avec l'eau en saison des pluies, tout descend en bas en suivant le goudron. A cause de l'eau, le mur du voisin s'est effondré, et il a mis un *seko* [clôture de tiges de sorgho] à la place [...]. Il y a aussi les problèmes d'incendie, certaines personnes versent des cendres et le charbon encore allumé [...]. Certaines personnes viennent aussi brûler les pneus pour récupérer le fer dedans. Il y a aussi les plastiques, qui volent partout, ça vient jusque dans les maisons, et alors il faut refaire le ménage. Il y a aussi les odeurs qui se répandent dans tout le quartier, ça dérange les gens du quartier. Les cheveux du coiffeur gênent aussi, quand on prend le thé ça tombe dedans... » (janvier 2007, fr).

Ce témoignage dense résume à lui seul l'ensemble des récriminations que formulaient alors les citadins à l'encontre des grands dépotoirs omniprésents dans l'espace urbain. Les insectes nuisibles d'abord, qui proliféraient dans les accumulations de déchets, gardant l'humidité et

¹ Quelques semaines avant la fête de la Tabaski (Aïd al-Adha ou Aïd al-Kabîr), les citadins musulmans achètent puis élèvent un ou plusieurs moutons dans leur concession, qui seront sacrifiés le jour de la fête pour commémorer le sacrifice d'Ibrahim à son Dieu

favorisant ainsi le développement des larves de mouches et de moustiques. Ceux-ci peuvent être identifiés comme vecteurs de maladies (le paludisme pour les moustiques, les maladies gastriques pour les mouches), selon une lecture hygiéniste transmise via la scolarisation, les médias, ou encore les actions de sensibilisation du service d'hygiène de la municipalité depuis la période coloniale¹. Mais ils furent le plus souvent mentionnés par les citoyens comme une simple gêne, rendant par exemple impossible le sommeil sans moustiquaire². S'y ajoutait parfois toute une série de petits animaux³ également perçus comme nuisibles (mais pas comme agents pathogènes), à commencer par les rongeurs, rats et souris, qui nichent et se nourrissent dans les tas d'ordures, puis envahissent les concessions voisines et s'attaquent aux denrées alimentaires⁴. Certains se plainquirent enfin des animaux errants, comme les chiens et les chats, qui ne manquaient pas d'être attirés par les restes de nourriture déposés sur les grands dépotoirs, et des nombreux troubles qu'ils provoquaient, à commencer par le bruit⁵. D'autres citoyens, surtout de confession musulmane, déplorèrent quant à eux la présence de porcs, élevés par quelques citoyens, qui venaient trouver leur pitance sur les grands dépotoirs⁶.

Autre grande récrimination des citoyens de Garoua, et surtout de ceux qui vivaient dans le voisinage direct des grands dépotoirs, les mauvaises odeurs qui s'en dégagent, notamment en saison des pluies, lorsqu'on y mettait le feu pour en limiter l'expansion, ou si quelqu'un venait y déposer des déchets particulièrement odorants, comme des déjections humaines et animales ou des cadavres d'animaux. Ces pestilences sont ressenties comme tellement entêtantes qu'elles nuisent parfois aux activités les plus élémentaires, comme s'alimenter, dormir ou prier. Certains n'hésitent pas aussi à y voir une cause de maladies, au même titre que le contact direct avec les ordures, ou à les considérer comme des vecteurs, comme les nuisibles qui s'y développent, de maladies

¹ Cf. chap. X.1

² Suzanne, Lamé, environ 40 ans, riveraine de la « voirie » du *lawan* S. (octobre 2008, fr), Matthieu, environ 30 ans, (octobre 2008, fr), Ahmadou S. (novembre 2008, fr), Clémentine, Moundang, environ 30 ans, riveraine de la « voirie » du *lawan* S. (octobre 2009, fr), Fanta, Mofu, riveraine de la « voirie » du *lawan* S. (novembre 2009, flfde), Saïdou, Fulbe, environ 40 ans (décembre 2009, fr), Youssoufa, Guiziga, environ 25 ans, riverain de la « voirie » du *lawan* S. (novembre 2010, flfde), *Lawan* Kollere, Kanuri (janvier 2011, flfde)

³ Le même Cherif, grand observateur de la « voirie du RDPC » près de chez lui, me proposa même toute une liste détaillée « à la Prévert », en français et en fulfulde et illustrée par des croquis, des différents animaux proliférant dans les ordures accumulées et des désagréments y étant associés : papillon *maalum nBuubel*, mouche *nBuubu*, criquet vert, *nBabbattu*, grillon blanc, *somre daneijum* et noir, *somre baleijum*, dont les stridulations sonores empêchent de dormir la nuit, rat, *gafia*, souris avec un long museau, « ayant une mauvaise odeur et provoquant la mort », *doomru domdonBal* [littéralement « souris caméléon »], « gros vers dans les excréments de bœuf et la terre noire, *buuda*, dont on utilise les excréments comme médicaments contre la jaunisse », araignée « ninja », « inoffensive », araignée « plate », « dangereuse comme le bombardier » [gros insecte volant qui excrète en cas d'attaque un liquide brûlant comme de l'acide], vers *gildi voirie*, « noirs ou gris, de 2 cm environ, inoffensifs », petits vers blancs d'environ 1cm, *gildi daneiji*, « qui sortent par milliers après la pluie, se dispersent et sont écrasés sur la route par les passants », scorpion *yaare*, « qui sort pendant les grosses chaleurs », fourmis noires *kirkiriji*, « très venimeuses, la piqûre équivaut à celle d'un scorpion et peut durer 2-3 jours si on ne trouve pas de remède », petit lézard *yoku yaadere* ou *mBgel*, « noir, très dangereux, ou jaune, inoffensif », escargot *kosam*, « collé sur le mur en saison des pluies », grenouilles « qui dérangent le sommeil en saison des pluies en chantant », ou encore « lézards qui mangent les insectes de la poubelle et y pondent leurs œufs, qui sont aussi dévorés par les petits animaux ou des insectes comme les petites fourmis rouges » (novembre 2008, fr)

⁴ Clémentine, Moundang, environ 30 ans, riveraine de la « voirie » du *lawan* S. (octobre 2009, fr), Fanta, Mofu, riveraine de la « voirie » du *lawan* S. (novembre 2009, flfde), Cherif, Kanuri, 28 ans (octobre et novembre 2008, fr)

⁵ Fanta, Mofu, environ 50 ans, riveraine de la « voirie » du *lawan* S. (décembre 2010, flfde)

⁶ Michel, Laka, Rumde Ajia (janvier 2007, fr), Ahmadou B., Fulbe (octobre 2008, fr). Un moto-taxi de la ville pu aussi se plaindre par exemple, alors que les « voiries » abondent le long des axes de circulation, des animaux qui viennent s'y nourrir, comme les porcs, les chèvres et les moutons, voire même des bovins, tous élevés en ville, et peuvent causer des accidents de circulation en traversant subitement la route pour quitter ou accéder à un tas d'ordures (Jacob, moto-taxi, janvier 2007, fr)

respiratoires, comme la pneumonie¹, ou gastriques comme le rapporte par exemple la vieille Fanta, résidant à Rumde Ajia, qui a vu progressivement le grand tas d'ordures « du *lawan S.* » grossir jusqu'à s'appuyer sur le mur de sa concession :

« Et l'odeur aussi, ça gonfle le ventre. Quand il pleut, ça dégage l'odeur, et quand je me lève le matin, j'ai mal au ventre et il est gonflé [...] Parfois des gens vident leurs latrines dans la voirie, et là on ne peut même pas respirer ! J'ai trop mal au ventre, je voudrais déménager, mais je ne sais pas où aller... » (octobre 2009, flfde, mais aussi Emmanuel, quartier Yelwa [janvier 2007, fr])

Dans la même logique, le directeur du service d'hygiène de la CU de Maroua rapporte comment deux chauffeurs affectés à la collecte des déchets dans les années 1990, mais aussi à l'enlèvement des corps, furent malades, jusqu'à ce que l'un d'eux meure même « à cause de l'odeur » (février 2011, fr). On retrouve ici encore cette prégnance particulière de la puanteur dans la définition de la saleté extrême, celle conçue comme gênante mais aussi dangereuse, dont nous avons vu qu'elle est propre à nombre d'autres contextes africains². Rappelons aussi que dans bien des langues, que ce soit en guiziga bui marva, en dogon (Douny 2007: 320), ou en fulfulde, certains termes utilisés pour qualifier une saleté extrême, comme les excréments humains, comportent une notion de mauvaise odeur qui provoque du dégoût, se traduisant le plus souvent par une réaction de haut le cœur ou de nausée : on parle ainsi en fulfulde de *nDusuwo* pour désigner quelqu'un de « malpropre », terme formé vraisemblablement à partir de l'expression « *aca duus !* », littéralement « ça pue ! » (Tourneux, communication personnelle, mars 2011). La notion de peste, associée à une réaction de nausée, se retrouve également dans les termes *nemsudum* et *djudum*, plus forts encore, désignant des « choses désagréables, nauséabondes » qui « soulèvent le cœur, les entrailles », *dabugo bernde*, « comme les aliments pas bons ou pourris » (Dahirou B., Fulbe, environ 30 ans [janvier 2010, fr]). L'odeur intervient enfin dans la notion, issue du registre religieux musulman cette fois, de *tuundi*, désignant « la saleté du corps, quand on ne se lave pas, avec une odeur ». Ce terme semble même pouvoir s'appliquer à certains lieux souillés, impraticables pour la prière : « quand on voit des vers et qu'on sent une mauvaise odeur à un endroit, c'est le *tuundi* fort, là on ne peut pas prier »³. L'identification des odeurs fortes, dégagées par la saleté corporelle, les excréments humains et dans une moindre mesure animaux, les cadavres ou les grandes accumulations de déchets humides et putréfiés, comme causes de maladies respiratoires ou gastriques, peut d'ailleurs trouver pour une part son origine dans le registre religieux musulman, dans lequel peste, souillure et maladies sont fortement associées. L'exemple en est des plaintes récurrentes de certains pratiquants musulmans vis-à-vis des dépotoirs réalisés à proximité des mosquées de quartier, dont notre fameuse « voirie du RDPC » et dont l'intensité des nuisances olfactives aurait gêné même la concentration nécessaire à la prière⁴. Plusieurs spécialistes du culte musulman, *moodibbe*, ou de son recours à des fins curatives, marabouts, *mallum'en*, reconnaissent aussi un rôle particulier, dans la transmission de certaines maladies, à l'odeur dégagée par des choses sales, qu'il s'agisse de déchets corporels ou d'accumulations d'ordures. Le *moodibbo* Boubakary rapporte par exemple que « si quelqu'un qui est malade urine toujours quelque part, les gens qui passent et n'ont pas mangé, en respirant l'odeur, ils peuvent attraper la maladie de celui qui a uriné là » (novembre 2008, flfde).

¹ Ahmadou S. et l'un de ses fils, Bapettel, riverains de la voirie RDPC (novembre 2008, fr)

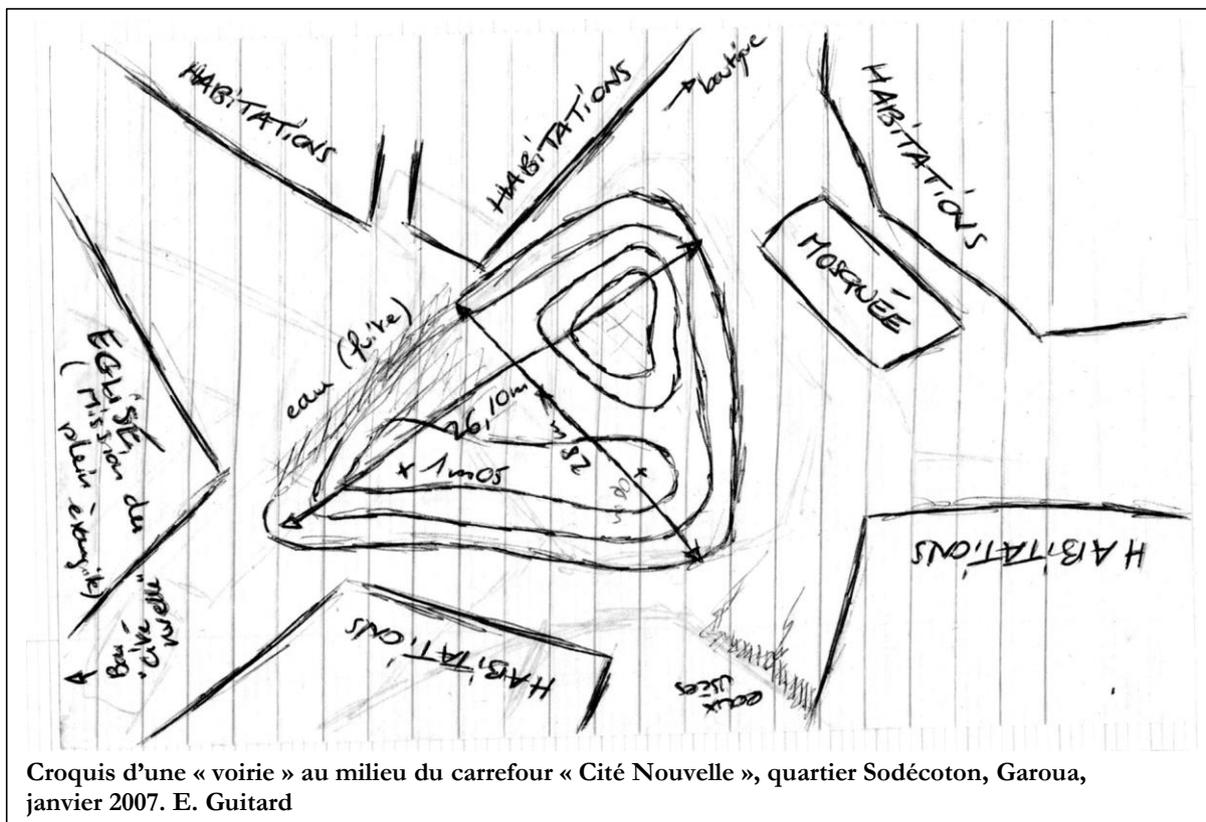
² En milieu rural guiziga Bui Marva ou dogon (Douny 2007 : 320), mais aussi en ville, que ce soit à Ouagadougou et Bobo-Dioulasso (Poloni 1990 : 276, Bouju et Ouattara 2002 : 38-39, 125-126, Bouju 2004 : 76) ou encore à Dogon-Doutchi, au Niger (Blundo 2009 : 127, 143)

³ *Moodibbo* Boubakary, Fulbe, Garoua (novembre 2008, flfde)

⁴ Alhaji P., Kanuri, quartier Kollere (janvier 2007, fr), A. Cherif (janvier 2007, fr), *Moodibbo* Boubakary (octobre 2009 et janvier 2011, flfde), Ahmadou B., Fulbe (janvier 2011, fr)

Quant aux effluves nauséabondes se dégageant des grands tas d'ordures, ils s'apparentent même, pour le vieux *mallum* Idrissou B., aux djinns, *ginnaaji*, qui y résident et qui peuvent prendre possession de l'esprit du malheureux qui les respire :

« Pour celui qui a la santé, l'odeur du tas d'ordures n'est pas bonne, ça pue, il y a la pourriture et les excréments dedans. Ça rentre dans le cerveau et ça perturbe. Donc si on fait attention, on contourne. Sinon si on respire l'odeur du tas d'ordures, c'est comme si on respirait un *ginnaaji*, puisque le tas d'ordures, c'est le *jinn* » (novembre 2009, flfide).



A côté de ce registre d'ordre religieux, mais aussi du mal-être véritablement physique causé par la puanteur dégagée par les grandes accumulations de déchets qui constellaient la ville, les angoisses des citadins vis-à-vis de celle-ci portaient aussi les traces des premiers discours hygiénistes coloniaux. Ceux-ci, parce qu'ils mobilisèrent jusqu'au tournant du XXe siècle la théorie des miasmes et les prophylaxies de type aéristes, identifiaient en effet l'eau et l'air comme agents pathogènes (Goerg 1997: 27-34, Corbin 1982b, 1982a, Poiret 1998). La mauvaise odeur était alors vue non pas tant comme une source de maladies que comme un signal trahissant la prolifération de miasmes néfastes, par exemple dans les zones marécageuses ou les accumulations d'immondices, du fait de la stagnation, de l'humidité et de la chaleur qui favorisent la putréfaction :

« Affolés par la foule putride et la masse odorante des choses, [les spécialistes] entreprennent une énergique chasse aux mauvaises odeurs car, dans l'anxieuse incertitude qui entoure l'épidémie, celles-ci apparaissent comme les seuls signes permettant vraiment de l'identifier [...]. Détecter les flux qui constituent la trame olfactive de la cité, c'est repérer les réseaux miasmatiques par lesquels s'infiltré la maladie. Les odeurs d'excréments, de cadavres et de charognes sollicitent au premier chef la vigilance des hygiénistes » (Poiret 1998 : 98).

Ces conceptions hygiénistes, transmises aux citadins du Cameroun par l'administration coloniale via les services d'hygiène et l'école « moderne », puis reprises par les nouvelles autorités municipales camerounaises, participent sans doute de l'identification, opérée par mes interlocuteurs, des odeurs fortes issues des accumulations de déchets comme une menace sanitaire à part entière. De pair avec l'évolution de la sensibilité des populations citadines africaines vis-à-vis de ce type d'émanations olfactives, comme elle se produit dans les villes occidentales à partir du XIXe siècle, les angoisses sanitaires développées par les citadins concernant les exhalaisons des grands dépotoirs rendaient particulièrement pénible leur omniprésence dans l'espace urbain. Leurs odeurs fortes participent encore, avec leurs autres émanations telles que les nuisibles et les déchets « volatiles » qui s'en échappaient, comme les sacs plastiques ou les cheveux portés par le vent, de ce fort sentiment d'invasion par l'ordure (Bertolini 2006) ressenti par les citadins : celle-ci pénétrait même dans l'espace soigneusement clôt et rigoureusement entretenu de la concession, après avoir recouvert les espaces collectifs, jusqu'à y bloquer parfois la circulation.

L'encombrement des axes de circulation dans la ville constituait en effet l'une des autres récriminations formulées de façon récurrente par les citadins, en ces temps d'invasion des espaces collectifs par l'ordure. Certains grands dépotoirs érigés sur des parcelles non bâties, ou parfois sur des carrefours, en vinrent à envahir les axes qu'ils jouxtaient, jusqu'à bloquer complètement le passage. Les riverains en attribuaient souvent la faute aux usagers eux-mêmes, qui se contentaient de déposer leurs déchets au pied du tas au lieu de monter au sommet, contribuant ainsi à son expansion¹. Mais c'est surtout l'absence de collecte par la municipalité qui favorisa l'encombrement de certains axes dans les quartiers, la piste, pourtant large de plus d'une dizaine de mètres, longeant d'anciens entrepôts près des abattoirs, au sud de la ville par exemple. En 2007 lors de mon passage, elle était totalement obstruée par un vaste dépotoir, existant selon ses riverains depuis une trentaine d'années, et collecté pour la dernière fois, et seulement en partie, par la mairie en 2005. Un sentier avait été creusé en travers du grand tas d'ordures par les allées et venues des habitants du quartier, aussi bien pour monter y déposer leurs déchets au sommet que pour tout simplement le traverser, que ce soit à pied ou en moto, « parce que sinon faire le tour c'était trop long. Parce que pour nous les Noirs ça ne gêne pas, pas comme pour vous les Blancs [rires] ! » (janvier 2007, flfide).

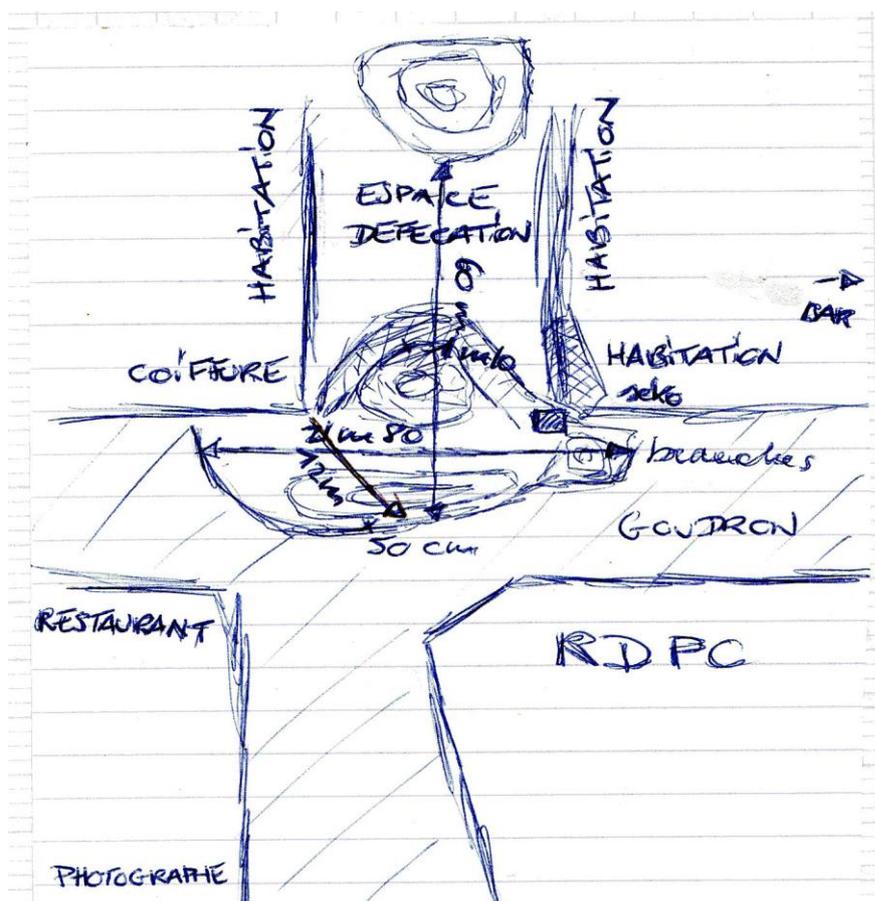


Un sentier sur un grand tas d'ordures près des abattoirs, Garoua, janvier 2007. Photo E. Guitard (septembre 2009, fr)

Certaines « voiries » empiétèrent également progressivement sur les grands axes goudronnés du centre-ville, ce qui ne fut pas sans troubler la circulation, voire provoquer des accidents entre les véhicules, comme le rapporta un lycéen lors du débat public à l'Alliance Franco-Camerounaise de Garoua autour de la gestion municipale des déchets et de l'installation d'une nouvelle société privée de collecte, Hysacam, en 2008 :

« Oui moi, bonsoir, je suis un élève du CDI de Garoua, et je suis de Djamboutou. Et là où on dit que Hysacam fait mal le travail, je suis vraiment consolant. Je quitte à pied de Djamboutou pour la ville, et là où j'avais l'habitude de ne plus passer, aujourd'hui je passe. Et en plein carrefour Fédéral, ce bac dont on dit que ça pue aujourd'hui, c'est grâce à ça qu'aujourd'hui les gens prennent le raccourci pour accéder dans le sous-quartier. Moi je suis vraiment avec ces bacs posés, parce qu'avant, pendant la matinée y a plus de circulation que l'après-midi, chaque matin y a des accidents, parce que la poubelle était trop haute, ça tombait sur le goudron. Avec les taxis-motos et les parents qui accompagnaient leurs enfants, chaque matin y avait des accidents en cours de route » (octobre 2008, fr).

Plusieurs citadins remarquent toutefois que la mairie tentait alors de limiter l'expansion de ces grands tas d'ordures sur les axes de la ville, en repoussant les déchets sur leur sommet et en en raclant une partie¹. Mais ces interventions sporadiques se limitaient aux plus grands axes de circulation et à certains points symboliques dans le centre-ville, comme le siège du parti au pouvoir derrière lequel s'était développé le grand tas d'ordures dit « du RDPC » (cf. croquis ci-dessous et photo p. 365).



Croquis de la "voirie RDPC", Kollere, janvier 2007. E. Guitard

¹ Cherif, riverain « voirie RDPC » (janvier 2007, fr), Ahmadou S., riverain « voirie RDPC » (novembre 2008, fr)

En plus de nuire à la fluidité de la circulation des personnes et des véhicules, ces grands dépotoirs empêchaient aussi la circulation des eaux usées et de pluie, jusqu'à provoquer des inondations sur les voies publiques, mais aussi dans les concessions des riverains¹. A cela s'ajoutait l'obstruction des quelques caniveaux en béton réalisés par la mairie, le plus souvent le long des axes goudronnés, par les immondiçes déposés là par les riverains ou portés par le vent depuis les grands tas d'ordures voisins, comme les sacs plastiques, qui favorisait également les inondations, mais aussi la prolifération des larves de moustiques et les exhalaisons putrides². Le curage des caniveaux faisait alors aussi partie, avec la collecte des déchets ou l'entretien des infrastructures publiques et du mobilier urbain, des charges que la municipalité ne put progressivement plus assumer à partir des années 1980. Certains citadins mentionnent enfin des incendies, suite à des départs de feu dans les grandes accumulations de déchets, soit volontaires, pour en réduire le volume, mais mal contrôlés, soit causés accidentellement par le dépôt de cendres ou de mégots de cigarette encore incandescents. L'un d'entre eux, ayant pris dans la grande « voirie du RDPC » au cœur de la ville, aurait pu même avoir des conséquences dramatiques pour celle-ci :

« Il fut un temps où, vers la saison sèche, la voirie abondait, il y a eu le feu, c'est le délégué du gouvernement qui a envoyé le chef du service d'hygiène, il voulait prendre l'eau pour le RDPC, ils ont payé des gallons et des pousseurs pour venir arrêter le feu. Parce qu'ils ont fait appel à des pompiers, mais ils demandaient 300 000 cfa pour se déplacer. Alors ils ont dit « bon, cherchez quand même les gallons, on va sauver comme ça, parce que si ça prend toute la ville c'est encore plus grave ! » » (Ahmadou S., riverain « voirie RDPC » [novembre 2008, fr])

Ces différentes nuisances convergèrent pour produire un profond mal-être chez les citadins de Garoua durant les décennies 1980 et 1990 : au sentiment de dégoût vis-à-vis des grands dépotoirs, des caniveaux bouchés et de leurs émanations (nuisibles, odeurs, déchets « volatiles ») s'ajoutait une véritable angoisse où conceptions magico-religieuses et hygiénistes pasteurienues de la transmission des maladies se mêlaient inextricablement.

De la « ville-lumière » à la « ville-poubelle »

Tout ceci est sans compter la honte profonde qu'éprouvèrent les habitants de Garoua à voir leur ville envahie par les tas d'ordures. Elle s'exprime d'abord à l'échelle des quartiers, notamment chez les chefs « traditionnels », *lawan* et *javro*, qui veillent à l'image de l'espace sur lequel s'exerce leur autorité, comme le remarque Fatime, animatrice au Centre Technique de Garoua, spécialisé dans la collecte et le recyclage des sacs plastiques : « Le *leeda* [sac plastique], c'est vu comme moins sale, mais comme c'est léger ça va voyager. Les gens sont sensibles à l'aspect esthétique. Moi-même j'ai beaucoup parlé aux chefs de l'image de leur quartier, car l'aspect esthétique est important pour la chefferie » (Djamboutou, novembre 2009, fr). En ce sens, interrogé sur le développement de la grande « voirie du RDPC » dans son quartier, Kollere, son *lawan* se souvient combien « ça gênait dans le quartier, ça faisait trop de maladies, de moustiques, ça bouchait la route, et puis ça ne faisait pas bien pour le quartier ! » (janvier 2011, flfde), tandis que le chef de Fulbere 1, quartier mitoyen de Kollere, rapporte également à propos de ce même dépotoir que

¹ Michel, Laka, Rumde Ajia (janvier 2007, fr), Mohammadou S., riverain « voirie bar Bakassi », Rumde Ajia, (octobre 2008, fr)

² Michel, Laka, Rumde Ajia (janvier 2007, fr), Cherif, Kanuri, riverain voirie RDPC (novembre 2008, fr)

« quand les gens venaient, ils ne disaient rien, mais après ils parlaient que ça donnait une mauvaise image de la ville ! » (janvier 2011, fr). Car c'est aussi l'image de la ville dans son ensemble, notamment vis-à-vis de l'extérieur, qui se trouvait ainsi dégradée. Ce discours est surtout développé par les acteurs politiques locaux, notamment les élus de l'opposition (UNDP), comme les conseillers municipaux du nouvel arrondissement de Garoua II créée en 2007 :

« On a mis dans la liste [des dépotoirs à enlever, adressée à Hysacam] les tas qui étaient les plus visibles d'abord. Quand un étranger vient et qu'il voit un tas, ce n'est pas bon. Si un passant voit, il dit : « merde, ici c'est la poubelle ! ». C'est pour ne pas ternir d'abord l'image de notre ville » (conseiller municipal Garoua II, novembre 2008, fr).

Ce sentiment de honte vis-à-vis de la dégradation de la propreté des espaces publics de Garoua est fréquemment exprimé et construit en comparaison avec sa grandeur passée, en tant que ville d'importance à l'échelle nationale et capitale du grand Nord. La presse locale fut vraisemblablement une actrice majeure de cette rhétorique de la chute de la « ville-lumière » d'Ahidjo au statut de « ville-poubelle », comme en témoigne l'intervention d'un journaliste de l'antenne locale de la CRTV (chaîne nationale de radio et de télévision) lors du débat organisé à l'Alliance Franco-Camerounaise de Garoua en présence des différents acteurs de la gestion municipale des déchets :

« Voilà, merci de me donner la parole, concernant l'insalubrité dans la ville de Garoua, j'en connais quand même assez, parce que ce problème nous a attiré quand la situation était vraiment très grave. Je crois que, au niveau de la CRTV, [...] nous avons fait un grand reportage sur l'insalubrité dans la ville de Garoua, avec des témoignages. Bon c'était quand même aussi pour attirer l'attention des uns et des autres sur le degré de dégradation de cette ville qui était appelée "ville-lumière" à l'époque. Quand les poubelles géantes ont inondé la ville, Garoua avait changé de nom, c'était devenu "Garoua la Poubelle" » (octobre 2008, fr).

Deux articles extraits du journal local *L'œil du Sabel* peuvent à ce titre retenir notre attention¹. Le premier, intitulé « Garoua : la ville à la recherche de son hygiène » et publié dans le numéro 104 du 1er avril 2003, a l'intérêt d'avoir été vraisemblablement écrit par un journaliste originaire du sud du pays. Il propose ainsi une vision extérieure de la ville et de l'évolution de sa posture à l'échelle nationale, à l'aune de la dégradation de ses infrastructures et de sa propreté :

« Garoua est la ville la plus connue de la région. Cela ne souffre d'aucune contestation, eu égard à son passé et à sa position actuelle sur l'échiquier national. Tout visiteur qui débarque dans cette ville est frappé par la qualité des infrastructures, des édifices publics et du réseau routier qui quadrille de fond en comble la ville, même si l'état de dégradation avancée de certains tronçons astreint les autorités locales en ce mois de mars à procéder au racolage et au remblayage des nids de poule qui jonchent ces routes [...]. En parcourant les artères de la ville, l'attention est vite attirée par la présence des bacs à ordures aux différents carrefours et surtout des petites plaques vertes sur lesquelles on peut lire : « Lamidat de Garoua, ville propre, les ordures dans les bacs ». Ce qui laisse croire qu'une culture de l'hygiène et de salubrité est en train de s'installer dans le quotidien des populations. En réalité, ce slogan n'est que l'arbre qui cache la forêt. S'il fait toutefois son

¹ Du fait du caractère erratique de sa fréquence de parution et de la difficulté à accéder à ses archives, il s'est avéré impossible de réaliser une revue de presse exhaustive de *L'œil du Sabel*. Il en fut malheureusement de même pour le *Cameroon Tribune*, organe national « officiel », pour les mêmes raisons de difficulté d'accès aux archives.

bonhomme de chemin, pour l'instant, il est malheureusement ignoré d'une bonne partie de la population. Garoua n'est plus Garoua, diraient les nostalgiques [...] ».

Et le journaliste d'indexer pêle-mêle les tenues des citadins « qui laissent à désirer », le manque d'hygiène des vendeurs de snacks ambulants et des « marchés du soir », dont les vendeuses de lait « Bororo », les débits d'alcool locaux (*bil-bil, arke*) « qui côtoient dangereusement les poubelles où les mouches dictent leur loi » et donc qui « excellent dans l'insalubrité », la débauche de leurs clients qui favoriserait la diffusion du sida et des MST, ou encore l'absence et la corruption des « agents d'hygiène et de salubrité » de la ville. Le second article, publié dans le numéro 263 du 28 janvier 2008, signalé en première page sous l'accroche « Garoua, ville poubelle », est intitulé « Garoua : l'insalubrité énerve les populations » et sous-titré « Les poubelles ont pris leur quartier dans cette ville ». Il présente un point de vue plus local sous la plume du rédacteur en chef du journal. Il s'ouvre également sur le constat de la déchéance de l'ancienne « ville-lumière », mais propose en revanche ensuite une lecture plus fine et détaillée de l'état d'insalubrité de la ville :

« La capitale provinciale du Nord n'a plus son visage d'antan. La faute tient en un seul mot : poubelle. Les dépotoirs ornent désormais la ville. On en trouve un au quartier Yelwa, un autre au quartier Présidentiel sis face au domicile d'une haute personnalité de la République, encore un autre à Roumdé-Ajia où tout le quartier converge, et le caniveau du marché de poissons où les écailleurs déposent leur saleté au grand bonheur des cochons [...] »

Suivent une série de témoignages de citadins, mais aussi des différents acteurs de la gestion municipale (mairies des premier et deuxième arrondissements, Communauté Urbaine) pour tenter de comprendre les causes du développement de ces nombreuses « poubelles » dans la ville. Ainsi, ces discours journalistiques à la fois médiatisèrent et informèrent le sentiment de honte ressenti par les citadins et certains acteurs politiques de Garoua vis-à-vis de la « poubellisation » de leur ville. Ils favorisèrent aussi la construction, durant les décennies 1980 et 1990, de Garoua comme « ville-poubelle », en miroir de la « ville-lumière » qu'elle avait été durant les années 1960 et 1970 sous la présidence d'A. Ahidjo. Il n'est ainsi pas étonnant que ces discours aient pu avoir une résonance dans tout le pays et jusqu'aux plus hautes sphères de l'Etat, comme le laisse entendre le directeur de l'agence Hysacam peu après son installation à Garoua courant 2008 :

« [L'hygiène et la salubrité de la ville sont] une vraie préoccupation, même au plus haut niveau de l'État on savait que Garoua croulait sous les déchets. Tout le monde était informé, même les touristes ne pouvaient pas être contents de venir dans la ville. Ils n'étaient pas motivés, parce qu'ils se disaient que Garoua c'était une ville sale, une ville poubelle. Alors que c'est une ville qui a une réputation, qui avait très bonne réputation autrefois » (novembre 2008, fr).

A la hauteur de son ancienne réputation, l'écho de la chute de Garoua se diffusa aussi régionalement, jusqu'à toucher les autres villes du Nord, à commencer bien sûr par son éternelle rivale, Maroua. Il est instructif de porter attention aux saillies des citadins de cette dernière sur Garoua, surtout lorsque ceux-ci s'en servent comme exemple négatif pour mieux faire valoir leur propre résilience et celle de leur ville, comme dans ce dialogue entre Hadja D., une ménagère peule, et Boubakary A., chef de famille peul, tous deux résidant dans le centre historique de la ville :

- Hadja D. : « Même avant qu'Hysacam arrive, les gens se débrouillaient entre eux, les rues n'étaient pas sales, comme à Garoua où ça bloquait même les goudrons [routes] ! »

- Boubakary A. : « C'est une affaire de mentalité, ici comme nous tous nous prions [sommes pieux musulmans], donc on ne peut pas vivre dans la saleté, il faut que l'habit soit propre, la maison propre, etc. A Garoua, c'est aussi un problème d'organisation, du temps d'Ahidjo le gouvernement avait tout fait là-bas, alors qu'ici les gens ont appris à se débrouiller seuls » (janvier 2011, flfide)

On retrouve dans cet échange diverses thématiques récurrentes, d'une part concernant l'ampleur du phénomène de « poubellisation » de Garoua, dont témoigne le blocage des axes de circulation, et d'autre part sur ses causes, qu'il s'agisse du favoritisme d'A. Ahidjo à l'endroit de la ville, ou de la supposée malpropreté de ses habitants, associée ici à un manque de piété religieuse. Autant d'éléments qui permettent de construire en opposition une image positive des citoyens de Maroua, à la fois bons musulmans et autonomes, donc propres, en dépit de leur délaissement par le premier président. La vieille Asta Z., ménagère fulbe résidant à Kakataré, avec le franc-parler que son âge et son statut de veuve autorisent, n'hésite pas même à interpréter la saleté de Garoua comme le signe de la folie de ses habitants : « A Garoua, ce sont tous des fous, il y a la saleté partout, même les caniveaux sont sales ! » (février 2011, flfide)¹.

Au-delà de cette rhétorique de la valorisation de leur ville et de leur comportement exemplaire de propreté et de débrouillardise par contraste avec la déchéance de Garoua, la plupart des habitants et des acteurs de la gestion des déchets à Maroua ont aussi le sentiment de n'avoir pas connu une crise aussi grave en la matière que leurs voisins citoyens du Nord. C'est pourquoi ces derniers ne se plaignirent pas non plus, à la différence de leurs voisins du Nord, de la multiplication des conflits entre citoyens autour des modes d'évacuation de leurs déchets dans les espaces collectivement partagés. A Garoua en revanche, l'invasion des espaces de vie publics par l'ordure fut aussi perçue comme le symptôme d'une crise grave du vivre ensemble. Dans ce contexte de faillite des systèmes d'encadrement, chacun chercha individuellement à restaurer une certaine autorité sur une part réduite de l'espace citoyen, à l'échelle de la rue et du pas de porte, en y contrôlant le dépôt de déchets, ou au contraire en utilisant celui-ci pour contester l'autorité d'un voisin et régler ses comptes avec lui.

¹ Pour l'observateur extérieur, les habitants de Maroua font néanmoins honneur aux célèbres proverbes peuls les concernant, et qu'ils savent eux-mêmes rappeler avec malice aux étrangers de passage : « *Marwa ngura, adda gure, mbaawaa ngaraa, maraa ngaraa, mbaaloodaa e njaareendi, nyaamaa maaroori, njalaa nganyaandi* », « Maroua, la ville, sœur aînée des villages, viens-y avec ton savoir, viens-y avec ton avoir, couche-toi dans le sable, mange du riz, et ris méchamment » (Les habitants de Maroua affectionnent les nourritures de luxe –riz-, passent leur temps couchés sans rien faire, à dire du mal des autres), « *Marwa yidi ginnaado, yidaa danygo ginnaado* », « Maroua aime (voir) le fou, (mais) n'aime pas en mettre au monde », ou encore « *Marwa bii reezga, laban deedataa* », « Maroua est une petite lame de rasoir, qui rase alors qu'elle ne coupe pas » (Le rasage avec une lame qui ne coupe pas est douloureux) (Tourneux 2007 : 287-288)

Eaux usées, vidange de latrines et défécation en plein air

Durant les décennies 1980, 1990 et 2000, les citoyens de Garoua souffrirent à divers titres de vivre dans la proximité directe des nombreux grands dépotoirs qui se développèrent dans le tissu urbain. En outre, aux déchets domestiques, organiques (restes de cuisine et de repas, déchets du bétail, etc.) ou manufacturés (matériaux de construction, petits objets de consommation courante, papiers, contenants et emballages plastiques, etc.) émanant des concessions et des commerces s'ajoutaient les eaux usées, *nJob'di* ou *nDiyam sal'te*, pouvant provenir de la vaisselle, de la lessive ou de l'entretien du sol de la concession, ou contenir parfois des déchets corporels lorsqu'il s'agit de l'eau de la toilette ou de celle évacuant les excréta. En l'absence de système municipal de tout à l'égout, les premières sont évacuées très fréquemment sur le dépotoir le plus proche de la concession ou directement sur le pas de porte, soit par un petit tuyau traversant le mur de la concession, soit jetées à la volée par une femme ou la domestique de la maison. La municipalité, à travers son service d'hygiène, enjoint pourtant les populations à creuser des puisards devant leur concession pour rassembler ces eaux usées, mais ceux-ci sont rarement réalisés, et lorsque c'est le cas, ils sont mal entretenus, rarement vidangés, et débordent donc fréquemment. Quant aux eaux usées de la toilette et de la défécation/miction, elles sont le plus souvent évacuées au sein de la concession, dans des latrines à fond perdu, soit une fosse profonde recouverte d'une dalle de béton percée d'un ou deux trous, eux-mêmes obstrués par un couvercle de marmite pour limiter l'émanation des odeurs et des nuisibles, comme les blattes baptisées du joli nom de « Madame Cabinet ». Il s'agit toujours en théorie, comme par le passé, d'éviter d'évacuer hors de la sphère intime des sécrétions qui peuvent à la fois causer de graves souillures chez autrui, à commencer par les croyants musulmans, mais aussi exposer ceux qui les ont émises à une récupération à des fins d'envoûtement. Une fois pleine, la fosse doit normalement être rebouchée, et une autre creusée ailleurs dans la concession. Mais avec l'augmentation de la population, l'espace tendit progressivement à manquer au sein des habitations, surtout dans le vieux centre historique, et de la même façon que chaque famille se retrouva obligée durant le XXe siècle de sortir ses déchets domestiques hors de la concession, le contenu des latrines et l'eau de la toilette furent aussi bien souvent vidangés à l'extérieur de celle-ci.



Evacuation des eaux usées hors des concessions. A gauche quartier Demsare, mai 2007, photo S. Boubakary, ci-dessous quartier Kollere, novembre 2010, photo E. Guitard

Tandis que l'eau de la toilette peut également être évacuée par un petit tuyau transperçant le mur de la concession pour déboucher dans la rue, le contenu des latrines est vidangé le plus souvent à la main par des professionnels, après qu'on y ait jeté du grésil, et parfois du pétrole¹, pour le consolider et en neutraliser quelque peu les odeurs et les nuisibles. Celui-ci est ensuite évacué dans des brouettes et des seaux, puis transporté jusqu'au dépotoir le plus proche, ce qui n'est pas sans provoquer de nombreuses plaintes chez les riverains, du fait de l'odeur forte qui se dégage encore malgré le grésil de l'amas d'excréments humains. Une autre solution moins coûteuse consiste à profiter d'une forte pluie pour évacuer le contenu de la latrine pleine directement dans la rue, en espérant que celui-ci sera drainé et emporté assez rapidement par les eaux pluviales. Ces différentes solutions sont néanmoins décriées par les autorités municipales comme par les citadins eux-mêmes, dont une bonne partie pourtant les pratiquent, qui souffrent de l'odeur entêtante d'excréments envahissant alors les environs², mais y voient aussi un fort risque de maladies gastriques, à commencer par le choléra. Cherif, riverain de la « voirie du RDPC » à Kollere, nous offre un aperçu du déroulement de l'opération, et des conflits qu'elle ne manque pas d'occasionner:

¹ Certaines ménagères du côté de Maroua disent aussi y jeter parfois, dans le même but, de vieilles piles cassées en deux (Fadi, épouse du *laamiido* de Kaliao, Moundang, environ 60 ans [mars 2008, flfde], Maïramou, Fulbe, environ 80 ans, résidente à Kakatare à Maroua [février 2011, flfde])

² Cherif, riverain « voirie RDPC », Kollere [janvier 2009, avril 2009, août 2009, septembre 2009, décembre 2009, janvier 2010, février 2010, juin 2010, fr], Colette, résidente à Rumde Ajia [novembre 2010, fr], Conseiller municipal Garoua II, Rumde Ajia [novembre 2010, fr], Fanta, riveraine de la « voirie du *lawan S.* », Rumde Ajia [décembre 2010, flfde], *lawan* Kollere [janvier 2011, flfde]

« Deux vidangeurs d'environ 25 et 36 ans sont venus jeter trois brouettées de vidange de latrines, deux sur le sol dans le couloir et une autre autour du bac [à ordures], non loin du bar. La situation avait mobilisé presque tout le monde du secteur contre ces derniers [...]. Aboubakar M., l'un des voisins du couloir, leur a garanti la destination du commissariat si jamais ils jetaient encore sur le sol. Les deux hommes ont ramassé les excréments à l'aide d'une pelle et les ont jetés dans le bac. [...] Les deux hommes ont poursuivi leur travail de vidange de latrines, ils nous ont affirmé qu'ils avaient versé du grésil et du pétrole dans la latrine dix jours avant l'opération, et qu'au début de l'opération ils ont versé de l'essence contre les mauvaises odeurs toxiques. L'opération a duré du 27 au 28 avril à 17h. Ils ont affirmé qu'ils vidangent les latrines à raison de 5 000 francs cfa le m². La latrine se trouvait dans le couloir derrière le restaurant igbo, plus de 170 brouettées ont été enlevées au total, soit estimaient-ils deux voyages de camions benne, pour une latrine d'environ 4m², profonde et large » (avril 2009, fr).

Pour les pratiquants musulmans en outre, le contact avec des eaux chargées d'excréments évacuées en pleine rue risque de « casser » leurs ablutions sur le chemin de la mosquée, ce qui les oblige à de nombreuses gymnastiques, « sauter-sauter » (*lawan* Jeka, janvier 2011, fr) ou « relever l'habit » (*lawan* Demsare, décembre 2006, flfide), pour ne pas avoir à rentrer chez recommencer ses ablutions afin de restaurer l'état de pureté nécessaire à la prière :

« Les latrines existent depuis longtemps. Chez les fidèles musulmans, ça aide à bien pratiquer, ça attire la propreté. Mais l'eau qui sort des latrines dans la rue, ça pose un grand problème, là où l'Islam règne c'est interdit, à Kano [Nigeria] par exemple. Quand on marche dans la rue, on touche ça et on ne s'en rend pas compte. Si on s'en rend compte, il ne faut pas rentrer dans la mosquée. Si on prie et qu'après on se rend compte qu'on a été touché par le *cobe* [la souillure], alors il faut refaire les ablutions et refaire la prière » (*moodibbo* Boubakary, résident à Fulbère 1 [novembre 2008, flfide], *lawan* Jeka [décembre 2010, flfide]).

A côté de ces modes d'évacuation des excréments et des eaux usées dans les espaces publics, nombre de citoyens se plaignent aussi de la tendance de certaines populations à se soulager dans les espaces collectivement partagés, phénomène combattu par les autorités municipales sous l'appellation de « défécation en plein air ». En ville comme en milieu rural, la construction de latrines par les particuliers et la « fin de la défécation à l'air libre » constituent en effet depuis l'époque coloniale le cheval de bataille des services d'hygiène. Ceux-ci allient sensibilisation, inspection, sanction (amendes) et gratification (diplômes de « fin de la défécation à l'air libre ») pour convaincre les populations de réaliser des latrines au sein de leur habitation, de les utiliser, et ainsi de limiter l'accumulation des déjections humaines dans les rues des villes ou la périphérie des villages, afin d'éviter notamment la propagation des maladies gastriques comme les épidémies de choléra.



Attestation de « fin de défécation à l'air libre », attribuée à Kaliao, février 2011. Photo E. Guitard

Ainsi en 2008, alors que la « poubellisation » de la ville atteignait son apogée, la CU de Garoua se targuait d'effectuer un « contrôle rigoureux partout dans les quartiers », accompagné de séances d'éducation pour la santé, avec pour slogan : « Défécuer dans la nature pollue l'eau de

surface et l'eau souterraine, et nous expose au choléra et aux maladies diarrhéiques » (agent de la CU, octobre 2008, fr). Dans les faits pourtant, la « défécation en plein air » restait fréquente en ville. Elle vint s'ajouter à l'évacuation massive des eaux usées et des vidanges de latrines dans les rues et sur les grands dépotoirs pour donner aux citadins le sentiment d'une accumulation d'ordures, de saleté et de souillure dans leurs espaces de vie, mais aussi d'une certaine « indiscipline » d'une partie de la population citadine. Dans leurs discours, comme dans ceux des agents municipaux et des chefs traditionnels, quatre types de lieux sont indexés, dont certains sont associés aux mêmes populations stigmatisées de longue date pour leur saleté. D'autres s'avèrent au contraire plus inattendus.

Les marchés et les bars d'abord, dont les animateurs et les clients sont fréquemment accusés de se soulager librement dans leur proximité directe, sans se soucier des nuisances de diverses natures qu'ils occasionnent ainsi pour les riverains¹. Dans les deux cas, cela tient au fait que ces espaces très fréquentés ne disposent pas toujours d'installations sanitaires adaptées, ce à quoi s'ajoute dans le cas des bars et des cabarets la nature même de l'activité (Seignobos 2005 : 542)². Les plaintes des citadins comme des autorités municipales vis-à-vis du comportement de ceux qui animent et fréquentent ces lieux ne sont pas néanmoins dénuées de tout jugement de valeur vis-à-vis des activités qui s'y déroulent, comme la vente et la consommation d'alcool, et à l'endroit de certaines populations les fréquentant, le plus souvent non peules et non musulmanes. Le chef du service d'hygiène de la mairie de Maroua 1 remarque ainsi, à propos des quartiers « *kirdi* » que sont Tupurire (fondé par des migrants tupuri), Kaliaore (par des Guiziga Bui Marva de Kaliao) ou encore Pont vert, que « ce sont ces quartiers qui posent surtout problème, je suis toujours après eux à les surveiller pour qu'ils balaient, etc... Il y a le *bil-bil* et l'élevage. Ça attire les gens, ils pissent n'importe où, même déféquer. Même ceux qui y vivent ne sont pas trop propres, ce sont les habitudes » (décembre 2008, fr).



Quartier Kaliaore à Maroua, dit « insalubre ». En arrière-plan, le sorgho rouge séchant au soleil pour le *bil-bil*, décembre 2008. Photo E. Guitard

¹ Dahirou B., Fulbe, résident à Gadai Mahol 6, entre le grand et le petit marché de Maroua (janvier 2010, fr), Cherif, riverain de la « voirie RDPC » (décembre 2010, fr), Boubakary A., Fulbe, (janvier 2011, fr), maire de Maroua 1, Fulbe (février 2011, fr)

² Quand bien même des toilettes publiques ont pu être réalisées dans les grand et petit marchés de Maroua et Garoua, et sont accessibles pour une somme modique (100 cfa pour une douche, 50 cfa pour les selles et 25 cfa pour les urines)



Préparation du *bil-bil*, quartier Pont-Vert, dit « insalubre », Maroua, décembre 2008. Photo E. Guitard

De la même façon, certains commerçants non-peuls et non musulmans peuvent être plus particulièrement pointés du doigt pour leur tendance à se soulager en plein air, comme les fabricants et vendeurs de décoctions et d'amulettes dits « *matakam* »¹ installés dans le centre-ville de Garoua juste à côté de la mosquée du vendredi, et qui furent même « renvoyés dans leur quartier à Yelwa » par la municipalité en 2010, parce qu'ils auraient eu la mauvaise manie de se soulager dans les abords de la mosquée (agent CU, janvier 2011, fr). Cette accusation sembla cependant constituer surtout un bon prétexte pour éloigner ces commerçants d'amulettes condamnés par l'islam orthodoxe, quand on sait que les mosquées constituent le troisième type de lieux dont tous ceux qui les fréquentent sont aussi accusés de se soulager « en plein air ». Certaines mosquées voient en effet leurs abords immédiats recevoir les excréments des fidèles, débarrassant leur corps de toutes les substances polluantes avant de se rendre à la prière. On peut y déceler une conséquence paradoxale de l'accumulation des déchets domestiques et de l'évacuation des eaux usées dans les rues de la ville : plutôt que se purifier chez soi, mais voir ensuite ses ablutions « cassées » sur le chemin de la mosquée par le contact avec des excréments polluants, bon nombre de pratiquants musulmans préfèrent manifestement effectuer les gestes de purification juste avant de rentrer dans la mosquée, quitte à entourer celle-ci d'un véritable « cordon » de souillures diverses et augmenter ainsi les risques d'être pollués en s'y rendant et les nuisances y étant associées, comme les odeurs nauséabondes. L'état d'insalubrité des abords de la mosquée centrale de Garoua, en plein centre administratif et commercial, atteint ainsi une telle dimension dramatique que la CU se vit obligée de prendre des mesures radicales en 2010 :

Un vendredi, après avoir rendu visite dans son bureau au chef des Services Techniques de la CU, celui-ci me propose de l'accompagner à la mosquée centrale de l'autre côté de la route. Arrivés là-bas, je patiente devant l'entrée pendant qu'il participe à la prière. La CU a posé devant la mosquée et tout autour de celle-ci plusieurs panneaux "Interdit d'uriner ici". Les alentours sont de fait visiblement plus propres que par le passé. Un employé de la mairie avec un gilet orange est

¹ Terme très dépréciatif utilisé par les habitants du Wandala puis par les Fulbe pour désigner les populations des monts Mandara, notamment les Mafa (Seignobos et Tourneux 2002 : 175)

posté à côté de l'entrée de la mosquée, dos à celle-ci, pour surveiller les fidèles et les passants. A sa sortie, j'interroge le directeur des Services Technique sur cette nouvelle initiative de la CU : « On l'a fait depuis l'an passé, après l'arrivée du nouveau Délégué, et maintenant celui qu'on prend en train de se décharger c'est 2 500 francs cfa ! On a posté deux gars pour surveiller justement pour en attraper, parce que la CU a besoin de sous [rires] ! Parce qu'avec le choléra, tout ça allait poser des problèmes, et puis ça cassait toutes les ablutions, c'était toute une gymnastique ! Même l'odeur était grave, ça dérangeait jusqu'à nos bureaux ! » (janvier 2011, fr).

Enfin, le quatrième type de lieux associés aux pratiques de « défécation à l'air libre » en ville est à nouveau les grands dépotoirs d'ordures disséminés dans les quartiers. Ceux-ci, en plus de recevoir les vidanges de latrines et parfois les eaux usées des concessions voisines, accueillent aussi ceux qui ne disposaient pas de latrines pour se soulager, comme les employés de maison¹, voire pas de domicile du tout, comme certains adultes, mais aussi et surtout les enfants des rues. A Garoua, ceux-ci étaient particulièrement nombreux à s'abriter sous le porche de la « maison du Parti », soit le siège du RDPC sur l'avenue des Banques, en plein centre-ville, et à se rendre pour se soulager sur le grand dépotoir qui s'était développé derrière dans le quartier Kollere. Bien de loin de susciter la pitié ou l'empathie, ces jeunes garçons sont au contraire très mal vus par la plupart des citadins, qui les qualifient de petits « voyous » ou de « vandales », et les considèrent comme « des petits saoulards avec toujours la *solution*² à la bouche », qui contribuaient encore par leurs comportements, voire même leur simple présence, à dégrader leur cadre de vie déjà bien mis à mal³. L'accusation particulière adressée à ces enfants, en plus d'être des drogués et des « bandits », de souiller l'espace public par leurs déjections, illustre clairement la perception négative de ceux-ci et de leurs modes d'occupation de l'espace public par les citadins du Nord du Cameroun, au demeurant largement répandue dans les métropoles africaines comme l'a montré M. Morelle à Antananarivo (Madagascar) ou Yaoundé (2006b, 2006a, 2007, 2008). La « prolifération » des enfants des rues, pour reprendre le vocabulaire dépréciatif dont se servent les citadins à leur propos, et leur fréquentation assidue des grands dépotoirs disséminés dans les quartiers, purent alors être perçues comme un phénomène concomitant à la dégradation de la propreté des rues de la ville, soit un signe de plus du « désordre urbain » ambiant (Morelle 2008 : 46). En témoigne la posture très négative des autorités municipales de Garoua vis-à-vis de la réalisation d'une maison d'accueil pour les enfants des rues du centre-ville dans une rue jouxtant le siège du parti au pouvoir, sur le perron duquel ils avaient jusque-là élu domicile :

« Maintenant j'essaie aussi de m'occuper des enfants des rues, avec l'anglophone qui a ouvert l'association « *Voices of Children* » à Kollere. Mais personne ne nous aide ! Même les autorités ne font rien, nous avons vu le maire de Garoua 1 qui a dit qu'il ne voulait pas amener des vandales près de la Maison du Parti. Celui-là ne fait rien, il ne fait que gérer l'argent dans sa poche ! Les autorités traditionnelles ne peuvent rien faire non plus [...] » (Alhaji B., résident à Kollere [novembre 2010, fr]).

¹Auxquels leurs employeurs refusent l'accès à leurs propres latrines, comme à tout étranger à la concession (*Lawan Jeka*, décembre 2010, fr)

²Colle à chambre à air fondue puis inhalée

³*Lawan Jeka* (janvier 2011, flfde), Cherif (novembre 2008 et janvier 2009, fr), Didja, Fulbe, résidente à Gada Mahol 6 (janvier 2010, flfde), Boubakary A., Maroua (janvier 2011, fr)

Enfin, qu'il s'agisse d'enfants vivant dans la rue, d'adultes sans domicile fixe ou de domestiques se voyant refuser l'accès aux latrines de leurs employeurs, ceux-ci sont à nouveau fréquemment associés, dans les plaintes des citadins, surtout islamo-peuls, vis-à-vis de ceux qui se soulageaient sur les grandes « voiries » de la ville, à une catégorie large et dépréciative de « *kirdi* » ou de « *matakam* », soit non peuls et non musulmans, considérés comme intrinsèquement sales du fait même de leurs origines.

La faute aux « *Kirdi* »

Ces discours stigmatisant se situent dans la continuité des accusations récurrentes de malpropreté formulées par les citadins et les autorités islamo-peules de Garoua comme Maroua à l'encontre des populations non musulmanes, originaires de la région, des pays riverains, voire des autres régions du Cameroun ; accusations qui semblèrent trouver une nouvelle intensité dans le contexte de « poubellisation » des deux villes des années 1980 à la fin des années 2000. Ces discours discriminants par l'ordure et la malpropreté paraissent alors s'être complexifiés, en indexant et y associant aussi d'autres catégories de population, comme les ruraux et/ou les pauvres et les « allogènes », étrangers au pays. Certaines origines sont aussi particulièrement ciblées, comme à Garoua les « Nigériens », « Nigériens » et « Tchadiens », qui remportent la palme des accusations de malpropreté et de salissement des espaces collectifs. Des groupes spécifiques sont aussi plus précisément montrés du doigt, comme les Laka, originaires du Tchad, ou encore les Bamiléké, originaires de l'Ouest du Cameroun, qui semblent au demeurant subir fréquemment ce type de stigmatisation dans nombre d'autres contextes camerounais (Zoa 1995 : 94-98). Dans un long exercice de comparaison entre les différentes populations « les plus sales » de Garoua, un agent haut placé de la CU, fulbe, offre ainsi une belle synthèse de cette rhétorique de la discrimination par l'accusation de malpropreté :

[A propos d'Haoussare, quartier nigérian de Garoua] « Oui, les gens sont sales, aucune éducation, c'est sale... Vraiment ils vivent comme des cochons, vous trouvez les ordures ménagères à côté de la table à manger, des femmes qui font la cuisine et l'enfant qui chie à côté... Ils récupèrent l'eau saumâtre dans un puits pour cuisiner, pour boire... Il balance dans la cour, il s'en fout ! Déjà il ne sent pas les cacas de son enfant, c'est pas l'eau usée qui va le gêner [rires] !

- Moi : « Et dans les autres quartiers ? »

- Agent : « Ah non, on [les Islamo-peuls] fait tout pour être un peu propre... A Marouare, Fulbere, au Plateau ainsi de suite... Alors que là-bas non ».

- Moi : « Et c'est lié à quoi ? »

- Agent : « A la mentalité de là où ils sont venus. Ce sont des allogènes, 90 % des gens de ces quartiers sont des allogènes, c'est des ramassis de poubelle un peu partout qui sont venus constituer la ville... Les gens d'Haoussare, 90 % d'entre eux sont venus du Nigeria... Ils se disent tous haoussa, mais c'est faux, c'est des tribus de là-bas qui viennent se mélanger, comme ici, tout le monde parle fulfulde, donc tout le monde peut se prévaloir d'être peul. C'est tout, mais c'est faux. Ce sont des tribus différentes qui se mélangent et viennent débarquer chez nous, avec une mentalité... Le Nigérian est à 90% un homme sale. Même leur décharge ! Moi je connais, j'y vais tout le temps, c'est des gens qui ne sont pas propres. Ils sont trop sales, la saleté que tu connais... Tu peux trouver une grande maison où il n'y a pas de WC, il fait ses besoins dans un *leeda* [sac plastique] et puis il jette. C'est quand même trop sale ! »

- Moi : « Et par rapport à la religion musulmane ? »

- Agent : « Chez les Nigériens la religion ce n'est que le nom, il est musulman de nom, pas vraiment de religion ».

- Moi : « Et les quartiers comme Rumde, Djamboutou... ? »

- Agent : « Rumde c'est un mélange de *kirdi* beaucoup plus... C'est des allogènes aussi. Donc pas de propreté parce que tous n'ont pas été à l'école, ils ne savent pas vraiment ce qu'on appelle l'hygiène. Tu vas entendre le mot « hygiène » ou le mot propreté dans leur bouche, mais pratiquement y en a pas ».

- Moi : « C'est différent des Nigériens ? »

- Agent : « Le Nigérian, tu n'entendras jamais le mot « propreté » dans sa bouche, lui c'est « argent », il est venu, il s'enrichit et il rentre. Il est ignorant, il ne connaît même pas ce qu'on appelle « propreté ». S'il prépare tu ne peux pas manger ! A Rumde chez les *kirdi*, quand ils veulent faire, ils font et c'est propre. Quand ils préparent tu peux manger. Mais seulement eux c'est un laisser-aller, tu dois prendre un bâton derrière eux pour qu'ils soient propres. Mais là-bas [à Haoussare] ils ne connaissent pas, c'est comme des moutons, est-ce qu'un mouton va balayer un jour son étable ? Eux [les « *kirdi* »] c'est des humains, mais ils ne peuvent balayer que si on va les fouetter. Mais là-bas [à Haoussare], ce n'est pas des humains. Ils ne sont humains que parce qu'ils parlent. Yelwa, Rumde Aja et Djamboutou c'est la même chose. Mais Haoussare c'est pire. Ça c'est mon jugement, ce sont des Islamo-peuls, mais c'est pire. Il faut avoir l'honnêteté de le dire ».

- Moi : « Et ils ont de l'argent ? »

- Agent : « Pas du tout, ils sont plus misérables qu'une souris d'église ! Ils viennent, c'est comme l'Eldorado, c'est comme ceux qui partent à Paris, c'est quand ils arrivent qu'ils se rendent compte que ce n'est pas possible. Et ils n'ont pas les moyens de rentrer. A Rumde et Yelwa ce sont des autochtones, des gens qui vivent chez eux. Ils fabriquent la bière traditionnelle, et ils font le petit commerce, frire le poisson, vendre les arachides, toutes les femmes vivent de ça, ils se débrouillent. Mais ils n'ont pas de temps à consacrer à leur propreté et à leur domicile. Mais ils sont des humains. Tandis que là-bas... »

- Moi : « Et dans les *kirdi*, y en a-t-il qui sont plus sales ou plus propres ? »

- Agent : « Non... Mais ça, le Dowayo [originaires de la Beka, près de Poli, au sud de Garoua], dans son milieu naturel, il est très propre. A Garoua, à 90 % ils sont tous sales, y compris les Dowayo qui ont adopté leur mode de vie [rires] ! Vraiment c'est les Nigériens qui se démarquent lamentablement... »

- Moi : « Et les plus propres ? »

- Agent : « ça c'est un problème de quartier, c'est pas attaché à la tribu. Le plus facile à travailler [nettoyer] c'est le centre-ville : Fulbere, Kollere, Plateau, Marouare, Poumpoumre, Bibémire... ça ne signifie pas qu'ils soient plus propres, mais ils ont plus accès aux équipements que les autres, puisqu'ils ont des routes ».

- Moi : « Et chez les gens ? »

- Agent : « C'est relatif, ça dépend des maisons et des jours. Mais ça paraît plus propre que Rumde, ils ont la possibilité de se faire ramasser les ordures tous les jours, et ils ont des domestiques. Alors qu'à Rumde le père de famille part à 6h, la femme à 9h, il n'a pas le temps de vider, et ça dégouline de partout, les porcs du voisin viennent fouiller dedans. Donc ces gens-là relativement ils sont plus propres que dans les quartiers de Yelwa et autre. Mais dans les autres quartiers on n'élève pas les porcs, à cause de la religion, et même les voisins chrétiens ne veulent pas mettre mal à l'aise les autres. Alors que dans les autres quartiers, tout le monde est dans la même merde, et on en parle plus. Si ton voisin élève [des porcs], tu veux aussi élever, et c'est le désordre ».

- Moi : « Et les tas d'ordures étaient plus grands à Rumde du coup ? »

- Agent : « Aussi bizarrement que ça puisse paraître, non. Même s'ils n'étaient pas ramassés, ils restaient dans les maisons. Y en avait, mais c'était de façon sporadique. Trop peu ramassaient, trop peu balayaient leurs cours. Le matin on fait son chemin on passe, quelques cacas de chèvres mélangés à celui des humains, mais c'est pas grave... »

- Moi : « Donc c'était propre en dehors des cours ? »

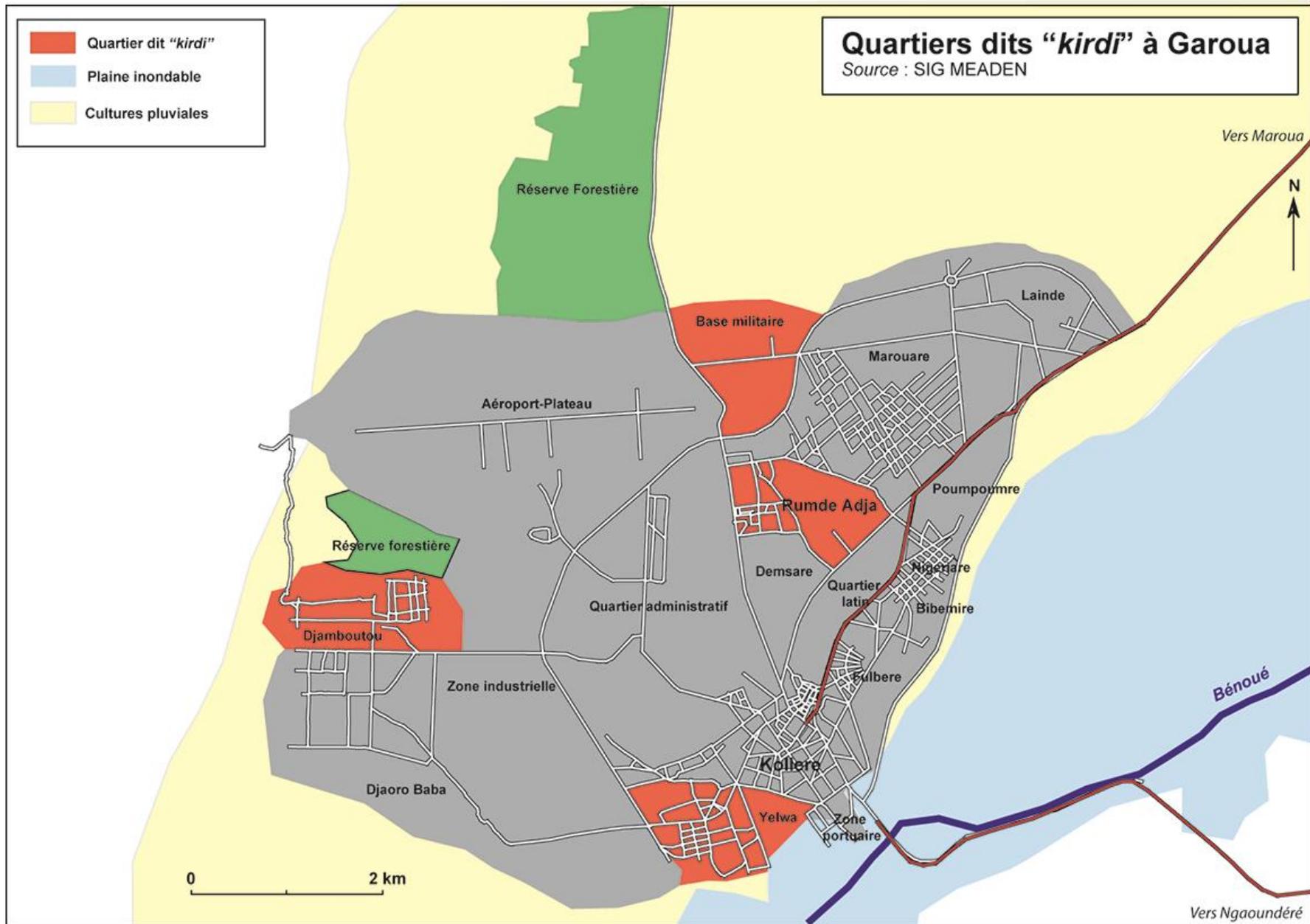
- Agent : « Mais même dans les rues c'est sale ! On s'en fout ! Y avait beaucoup de tas d'immondes dans les autres quartiers parce qu'on balayait et on cherchait où les mettre à tout prix, on regroupait. Là-bas [à Rumde Aja] on ne balayait pas, on s'en fout ! Balayer pour quoi faire ? Tu n'as pas lu là, *Les fatigués de naissance* ? Il dit : "Ne fais rien aujourd'hui si tu peux le remettre à demain"... ainsi de suite [rires] ! Tout ce que tu peux faire faire par les autres, fais le faire par les autres. Si le travail c'est la santé, alors vive la mort [rires] ! C'est comme ça qu'ils sont, c'est des fatigués de naissance [rires] » (octobre 2008, fr).

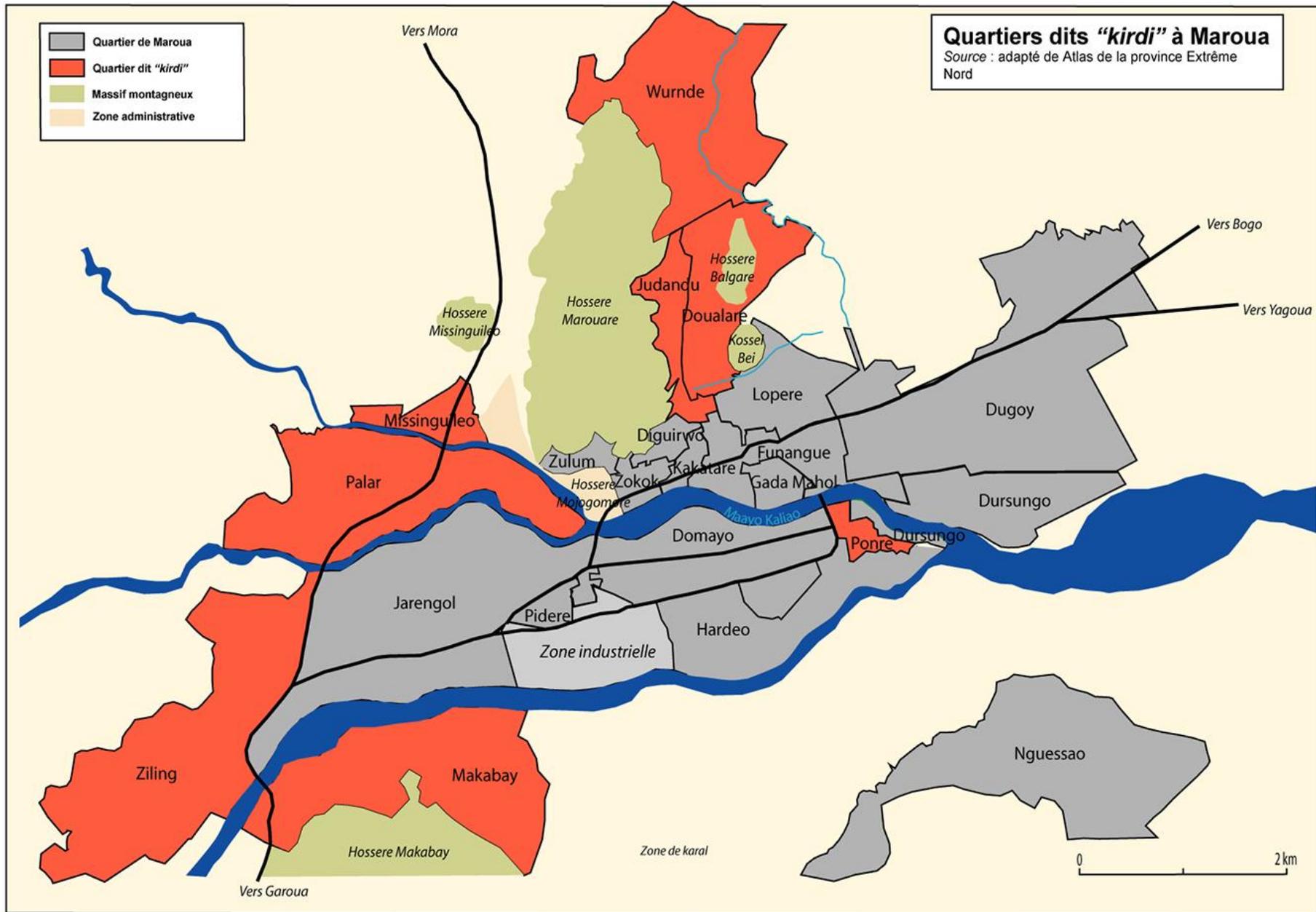
Se retrouvent ici mélangées sous le sceau de la malpropreté des assignations identitaires (Nigériens, « *kiridi* »), religieuses (musulmans, chrétiens) ou encore socio-économiques (niveau de vie, scolarisation), mais aussi certaines activités dépréciées (production de « bière traditionnelle », élevage de porcs) ; malpropreté qui est en outre justifiée par des comportements supposés propres à ces catégories, comme la cupidité, la fainéantise ou encore le sans-gêne et l'indiscipline. Ces différentes catégories de population se voient finalement associées à des quartiers spécifiques de la ville, qui sont ainsi classés entre :

- ceux abritant des populations originaires du Nigeria, comme Haoussare et Yelwa, atteignant selon notre interlocuteur un degré ultime de malpropreté par ignorance et âpreté au gain, mais aussi du fait même de leurs origines nigérianes
- ceux dits « *kiridi* » comme Rumde Ajia et Djamboutou, dont les résidents seraient sales du fait, et de façon contradictoire, à la fois de leur fainéantise et de leur accaparement dans la recherche de leur pitance quotidienne, mais aussi à cause de leur caractère « naturellement » indolent, qui pourrait néanmoins être corrigé par « le bâton » ; une image dans la bouche d'un membre de la vieille élite peule qui n'est pas sans vouloir évoquer le passé servile de ces populations.
- les quartiers Fulbère, Kollere, Plateau, Marouare, Poumpoumre ou encore Bibémire, peuplés par l'élite citadine, pour la grande majorité islamo-peule, qu'il s'agisse de vieilles familles attachées au lamidat dans le centre historique (Fulbère, Kollere, Poumpoumre, Bibémire), ou de celles nouvellement enrichies par la scolarisation de leurs fils puis leurs carrières dans l'administration, la politique ou le commerce (Plateau et Marouare) ; des populations auxquelles notre interlocuteur, dont il fait également partie, reconnaît certes l'avantage d'avoir des domestiques et de disposer dans leurs quartiers de routes permettant la collecte de leurs déchets, mais dont il souligne aussi le souci constant d'entretenir la propreté des espaces privés et publics même en temps de crise, à la différence des autres populations mentionnées.

On aboutit ainsi à cette démonstration en apparence paradoxale, mais de fait tellement significative des conceptions locales du contrôle de l'ordure, selon laquelle les nombreux grands tas de déchets qui se développèrent au tournant du XXe siècle dans les quartiers islamo-peuls du centre-ville n'étaient pas, selon notre agent de la CU, le signe de la malpropreté de leurs habitants, mais au contraire celui de leur souci constant, en dépit de la déliquescence de la gestion municipale des déchets et de leur accumulation dans les rues, de rassembler ceux-ci en tas pour maintenir un semblant de contrôle sur l'espace public.

- Agent : « Donc les *jidde* [tas d'ordures], c'est beaucoup plus dans les quartiers où on nettoie. Parce que y a des quartiers ici où les femmes, pour vraiment montrer qu'elles sont propres, elles sortent jusqu'à balayer les trottoirs. A la limite de leur maison. Y a des femmes qui le font, mais ce n'est pas généralisé. La femme là quand elle a fini sa cour, elle sort balayer son trottoir en face de chez elle ».
- Moi : « Et de quels quartiers s'agit-il ? »
- Agent : « Vraiment je ne saurais le dire, je sais qu'il y en a... Dans mon quartier [Kollere] il y en a » (octobre 2008, fr).





En opposition à l'image vertueuse des quartiers islamo-peuls du centre historique fournie par ses propres élites, pour une part engagées dans l'administration « traditionnelle » et « moderne » de la cité, certains autres secteurs de la ville se virent attribuer le statut emblématique de « quartiers les plus sales » ou « quartiers insalubres », quand bien même nous avons vu que l'invasion par l'ordure n'épargna à partir du début des années 1980 aucune portion de l'espace urbain. A Garoua comme à Maroua, il s'agit de façon peu surprenante des vastes quartiers populaires et non lotis dits « *kiridi* » de Rumde Ajia et de Doualare-Judandu, abritant une population cosmopolite issue de la région et du Tchad voisin, parfois d'origine servile, majoritairement chrétienne, islamisée récemment et/ou adepte des cultes locaux, et pratiquant tout une série d'activités de subsistance dépréciées par les vieilles élites citadines islamo-peules, à commencer par la production et la vente d'alcool mais aussi l'élevage de petit bétail, le petit commerce, la maçonnerie¹ ou les travaux de manœuvre, la couture, le colportage, la boucherie, etc. (Seignobos et Iyébi-Mandjek 2004 : 164)

Du fait de la malpropreté présumée de leurs habitants et de leurs activités, ces deux quartiers se voient aussi fréquemment indexer comme foyers de départ des épidémies de choléra qui frappent régulièrement les deux villes². A Maroua, ce sont particulièrement les « montagnards », mofu, mafa et guiziga Bui Marva, migrants relativement récents venus des piémonts des monts Mandara voisins s'installer sur les pentes de la colline Hossere Maroua pour y élire domicile et les cultiver, qui sont accusés de favoriser le déclenchement et la propagation des épidémies cholériques, à nouveau par leurs pratiques de « défécation en plein air » mais aussi par le mode d'inhumation de leurs morts :

« Le choléra justement, ça part systématiquement de Doualare, on pense que c'est parce qu'il y a les Mofu là-bas qui enterrent les cadavres sur la montagne, et s'il y a le choléra avec les pluies ça ruisselle. La CU avec l'aide du *janvro* Alioum Sawalam, qui est mofu, a essayé de leur trouver un terrain pour leur cimetière en plaine, mais apparemment ça ne marche pas trop [...]. Le quartier là n'est pas vieux comme le centre, il peut avoir quarante ans, et sur les montagnes ce sont des gens venus du village qui achètent de petits terrains pas chers, ils sont là depuis peut-être vingt ans seulement et sont venus avec les habitudes du village »³.

De la même façon, le chef du service d'hygiène de la CU de Maroua, Abba « Propreté », remarque que lors des « visites domiciliaires » dans les concessions de la ville par son service, ce

¹ Comme en témoigne l'histoire d'un descendant de la chefferie fulbe de Beka (Nord) diplômé d'architecture en France, la maçonnerie semble toujours particulièrement dépréciée par les élites peules rurales comme urbaines : « Et même en architecture, les Peuls sont rares. Parce qu'on croit que c'est un boulot sale. Généralement en peul on dit "un maçon", il n'y a pas le mot "architecture", donc on nous confond au maçon du quartier qui pétrie sa boue... Bon pour eux c'est pareil, c'est la même chose. Donc du coup, "non, non, faut pas faire ça, ce n'est pas noble" ! Déjà quand j'étais au Lycée Technique, mais on est allé faire pleurer ma maman ! On est allé lui dire que "ton fils a raté complètement sa vie, il est devenu maçon. C'est un raté !" . Alors quand je suis rentré de France, elle s'est mise à pleurer et elle m'a dit: "mais comment, tout le monde veut devenir préfet et sous-préfet, et toi tu veux devenir maçon ?!" Bon, Dieu merci, j'ai un oncle qui comprenait ces choses-là. Je suis allé le voir et il m'a dit "non, non, tranquillise toi, je vais voir la situation". Je lui ai envoyé cet oncle pour lui expliquer que, de tous les enfants de Beka qui ont fait l'école, je suis celui qui a choisi la meilleure branche. Parce quel que soit le cas, je ne mourrai pas de faim, j'aurai du travail ! Alors quand j'ai fini, j'ai eu le bac, tout le village était étonné et disait que « les Blancs sont fous ! Un maçon qui part en France pour étudier quoi, la maçonnerie ?! [rires]. Alors qu'on a des vrais maçons ici au village ! Mais les Blancs ne savent pas quoi faire de l'argent ! » » [rires] (octobre 2008, fr).

² Etonnamment, celles qui se déclarèrent à Maroua 1991 et 1996 restèrent relativement modérées, même dans ce contexte de dégradation de l'état sanitaire des espaces publics (De Backer, Louis et Ledecq 2004: 135, premier Délégué gouvernement [février 2011, fr]). Garoua quant à elle parut même relativement épargnée, alors que les rues de la ville croulaient sous les immondices et les eaux usées, ce dont s'étonnent encore aujourd'hui certains citadins (débat Alliance Franco-Camerounaise Garoua, octobre 2008, fr).

³ Chef services techniques CU (février 2011, fr), Boubakary A., Fulbe, résident à Gada Mahol 6 (janvier 2011, fr), premier Délégué du Gouvernement (février 2011, fr)

sont souvent ces mêmes populations qui se voient sanctionnées pour « défaut d'entretien ou d'utilisation des latrines » :

« Parce que certaines personnes faisaient les latrines, mais on était obligé d'ouvrir pour voir que c'était vide, par exemple on devait soulever le couvercle qui était sur le trou. C'était surtout des Chrétiens, comme les Guiziga ou les montagnards, ils faisaient mais ils continuaient à aller dehors. Parce que pour eux c'est faire dans un trou qui les dérange, ça c'est pour le chat, pas pour un individu, et puis c'est sale de faire ça dans la maison, ils préféraient aller loin dehors en brousse. En plus, ils disaient que quand c'est plein ça fait des odeurs » (février 2011, fr).

Le même discours connaît un développement encore plus important à Garoua à propos de Rumde Ajia et de ses habitants. Tenu notamment par les autorités municipales, les citoyens du centre historique islamo-peul, mais aussi dans une certaine mesure les habitants de Rumde Ajia eux-mêmes, celui-ci indexe moins cette fois les pratiques de « défécation en plein air » des populations du quartier qu'une saleté globale de leurs espaces de vie privés et publics. Selon les interlocuteurs, celle-ci se voit aussi accorder différentes explications. Les citoyens islamo-peuls, les agents de la CU, les chefs traditionnels, mais aussi les conseillers municipaux de Garoua II et certains résidents du quartier s'accordent pour attribuer l'état d'insalubrité avancé du quartier aux activités qui y sont menées, à commencer par la production et la vente de bière artisanale, *bil-bil'*, et à la « pauvreté » généralisée de ses habitants, qui les obligerait à consacrer tout leur temps à leur subsistance, négligeant ainsi l'entretien de leurs concessions et des espaces collectifs du quartier². En revanche pour les citoyens et les pouvoirs publics et « traditionnels » islamo-peuls de la ville, ce phénomène particulier à Rumde Ajia serait aussi le fait de la fainéantise et de l'« indiscipline » chroniques de ses habitants. Si ces derniers adhèrent à certaines de ces récriminations et reconnaissent une partie de leurs travers (en prenant toutefois le soin de les renvoyer plutôt sur leurs voisins), ils paraissent cependant quelque peu interloqués face à la réputation déplorable qui est faite de leur quartier : « tout ce que les gens disent de Rumde, comme que c'est un quartier sale, ce sont juste la pensée des gens, mais en vrai c'est là où il y a toutes les infrastructures, comme les écoles, tout ça. Sinon il y a les cabarets, l'alcool, mais sinon Rumde n'est pas pire objectivement », avance ainsi Ahmadou, guiziga Bui Marva d'une cinquantaine d'années (novembre 2010, flfde). Jacqueline quant à elle, ménagère moundang et ancienne tenancière du grand Pikanol Bar, juste en face du tas d'ordures près de la chefferie du quartier, rapporte un peu perplexe qu'effectivement elle « entend beaucoup parler que Rumde est sale, les gens disent qu'à Rumde il y a une voirie grande comme une montagne. J'entends aussi souvent dire "quand tu vas à Garoua, il faut voir Rumde", mais je ne sais pas vraiment ce que cela veut dire, si c'est bon ou mauvais, si c'est affaire de saleté ou d'ambiance ou quoi... » (novembre 2010, flfde). Enfin, pour le chef de quartier lui-même, ces accusations sont le fait de personnes qui ne vivent pas dans le quartier, et en véhiculent une image dépassée et désormais erronée :

« "Rumde" c'est une appellation vulgaire, on le voit comme un mauvais quartier, mais moi je n'ai jamais eu de difficultés. Ceux qui disent que les gens sont mauvais se trompent, en fait ce sont des gens de l'extérieur qui font les mauvaises choses, peut-être les gens du quartier les guident

¹ Mohammadou, Fulbe résidant à Fulbere (novembre 2009, fr), *lawan* Fulbere 1 (janvier 2011, fr), nGossaya, Mafa, résidente à Rumde (novembre 2009, fr), Ahmadou, Guiziga Bui Marva, résident à Rumde (novembre 2010, flfde) Jacqueline, Moundang, résidente à Rumde (novembre 2010, flfde), *lawan* Rumde (novembre 2010, flfde), Suzanne, Lamé, résidente à Rumde (novembre 2010, fr)

² Agent CU (octobre 2008 et novembre 2010, fr), Daniel V., Guidar, résident à Rumde, (septembre 2009, fr), Colette, Moundang, résidente à Rumde (novembre 2009, fr), *lawan* Rumde (novembre 2010, flfde)

à l'intérieur seulement [...]. La préoccupation c'est la boisson, donc les gens sont trop saouls pour aller voler. Moi je peux sortir et tout laisser ouvert sans problème. Les gens respectent le quartier, car toutes les institutions sont réunies autour : les écoles, l'hôpital, la gendarmerie, le stade, et donc un fils de Rumde ne manque de rien, il doit quitter son quartier juste pour aller à l'université [...]. L'autre problème c'est qu'il n'y a pas de routes, alors les gens disent que, comme il n'y a pas de routes, les malfaiteurs se cachent dans les petites pistes. C'est ça qui salit le nom du quartier » (novembre 2008, flfde).

Le vieux chef réagit en effet à une autre accusation fréquemment portée contre son quartier, celle de connaître une insécurité particulièrement importante du fait des nombreux vols, viols et violences qui s'y dérouleraient quotidiennement. Nombre d'articles et d'entrefilets dans la presse locale rapportent ainsi régulièrement les agressions et les délits commis à Rumde Ajia¹, contribuant à alimenter sa réputation de quartier malfamé et dangereux, elle-même à nouveau fréquemment rattachée à l'alcoolisme et à la fréquentation assidue des bars par ses habitants. Pour certains agents de la CU de Garoua, l'insécurité devient même un moyen de se justifier face aux habitants qui les accusent d'oublier leur quartier lors de la collecte des déchets ou des tournées d'inspection du service d'hygiène, et de lui préférer les quartiers de l'élite citadine :

- Agent CU : « Donc ils [les citadins de Rumde] pensaient qu'on ramassait les ordures juste là où c'était bien: "on n'est pas le quartier Plateau, on n'est pas Marouaré, Fulbere. Ça veut dire que ce sont des bidonvilles !?" Bon c'est vrai que ce sont des bidonvilles, on a peur d'entrer dedans. Yelwa, Rumde Ajia, c'est des bidonvilles, nous on ne va pas. On entend ça tout le temps: "vous ne voulez pas venir chez nous parce qu'on n'est pas Marouaré !". Marouaré c'est un quartier chic, comme le Plateau ».
- Moi : « Ils le voient comme une punition ? »
- Agent : « Oui pour eux c'est une punition, on ne vient pas chez eux parce que ce sont des oubliés, des sous hommes. Pour eux on n'est pas venu, c'est parce qu'ils ne sont pas considérés comme des humains. C'est vraiment tranché là-dessus. Et parfois certains viennent jusqu'ici pour me le dire: "vous ne venez pas chez nous parce que nous ne sommes pas des êtres humains !". Mais si tu n'es pas humain, tu ne serais pas en train de parler. Peut-être que tu es humain, mais que tu es un sous-homme [sourire]. Mais ça je ne leur disais pas quand même... »
- Moi : « Et comment vous gériez la situation ? »
- Agent : « Bon on leur expliquait que c'est à cause des moyens. Dans 90 % des cas on accusait les moyens. Comme ça tout le monde est tranquille ».
- Moi : « Mais il y avait une autre raison ? »
- Agent : « Oui, parce qu'il y avait trop de boulot. Et on a peur aussi d'envoyer dans certains quartiers nos agents, faut pas qu'ils se fassent agresser. Il y a des quartiers qui sont violents ici, comme Rumde Ajia, c'est un quartier violent, du côté du camp SIC². A plusieurs reprises on a molesté les gens là-bas pour rien. Je ne peux pas les laisser se faire molester. Un bandit c'est un bandit, il veut récupérer ce qu'il y a dans la poche, c'est tout, que ce soit toi ou moi c'est pareil. C'est adressé à quelqu'un bien habillé. Mais si l'agent part il est bien habillé ». (octobre 2008, fr).

¹ Voir par exemple dans *L'œil du Sabel*, l'article « Un homme tue et charcute son rival », qui s'ouvre sur : « Le célèbre quartier Roumde Adja est de nouveau sous les feux de l'actualité pour une histoire de meurtre » (n°120, 19 septembre 2003), ou encore « Infanticide à Roumdé-Adja », avec cette assertion : « Pas une semaine ne passe plus sans que le quartier Roumdé-Adja ne s'illustre par un fait divers dramatique » (n°262, 21 janvier 2008).

² Société Immobilière du Cameroun, ensemble de logements (immeubles ou maisonnettes) destinées aux fonctionnaires

Toutefois, ce même haut fonctionnaire de la CU n'hésite pas aussi à dénoncer l'insécurité d'autres quartiers de la ville, dont le même quartier Haoussaré qu'il avait juste auparavant identifié comme le plus sale de la ville, en dépit du fait que, à la différence de tous les autres quartiers dits « insalubres », il abrite des *kambari'en*, des populations islamisées de longue date :

« Y a Haoussaré, le quartier où il n'y a même pas de rues. C'est des musulmans, des Islamo-peuls, mais il n'y a pas de rues, tous les enfants sont devenus des bandits. Le taux de chômage est le plus élevé de la ville. Personne ne veut rien foutre, chacun est chef, et croise les bras comme ça devant la maison de son père. Le matin il attend 8h pour prendre le petit déjeuner, le midi il attend pour manger et le soir il attend pour manger. C'est un problème de chômage et de vol à la tire ! [...] Moi-même dernièrement je ne descendais pas [en inspection dans le quartier] parce que j'avais trop peur. Même dans la journée... ».

En effet, Rumde Ajia n'est pas le seul quartier en ville à jouir d'une mauvaise réputation en termes de sécurité. Kollere, l'un des premiers quartiers de Garoua peuplé essentiellement de familles musulmanes kanuri, fulbe et haoussa, et plus précisément le « secteur » Katarko, est également identifié par les citoyens, dont ceux qui y résident, comme une zone où les agressions en pleine rue et les vols dans les concessions sont fréquents, particulièrement au début des années 2000, jusqu'à ce que l'Etat camerounais décide alors d'envoyer dans les villes du Septentrion des contingents ESIR (Equipes Spéciales d'Intervention Rapide) pour lutter contre l'insécurité qui s'y développe¹. Ses résidents évitent alors de laisser la nuit le moindre objet de valeur dans les cours de leurs concessions, et de déambuler dans les petites ruelles labyrinthiques, *lungu'en*, du quartier. Les témoignages ci-dessus incriminent l'absence de routes larges et « tracées » par la municipalité, accusée de favoriser aussi bien l'insécurité (les voleurs pouvant disparaître dans le réseau de ruelles mal éclairées) que l'accumulation de la saleté et des déchets. C'est également un argument repris par les citoyens de Rumde pour indexer à leur tour la malpropreté des quartiers islamo-peuls du centre-ville, et relativiser ainsi celle de leur propre quartier :

« Dans les quartiers fulbe, là-bas c'est trop serré, les gens n'ont pas de place, donc ils jettent où ils peuvent, même parfois ils n'ont pas de place pour faire la vaisselle chez eux, alors ça sort en route, devant chez les voisins. Je suis allée une fois à Bibémire et j'ai vu ça. On dit que Rumde est trop sale, mais ces quartiers-là sont pires encore ! »².

Parallèlement, comme les citoyens de Kollere, ceux de Rumde Ajia mettent aussi l'insalubrité de leur quartier sur le compte de l'absence de routes « tracées » par les pouvoirs publics³. Mais contrairement aux habitants des quartiers islamo-peuls, qui y voient le résultat d'une installation ancienne en ville, selon un style architectural emprunté aux grandes cités musulmanes ouest-africaines, les citoyens de Rumde Ajia y perçoivent plutôt les effets de l'illégalité de leur résidence sur ce sol (puisqu'ils ne possèdent pas, pour la plupart, de titres de propriété) et de l'abandon de longue date de leur quartier par les autorités municipales. C'est l'objet d'un vif débat

¹ Cette démarche s'inscrit dans une tentative de reprise en main plus large par Yaoundé, via l'envoi de BIR (Bataillons d'Intervention Rapide) des régions du Nord et de l'Extrême Nord du Cameroun, dont les populations subissent alors la forte recrudescence des kidnappings et des agressions armées par des bandes de *zargina*, coupeurs de route (Seignobos 2011b, 2011a).

² Suzanne, Lamé (novembre 2010, fr), et Daniel V., Guidar (septembre 2009, fr), *lawan* Rumde, (novembre 2010, flfde), Jacqueline, Moundang (novembre 2010, flfde)

³ *lawan* Rumde (novembre 2008 et novembre 2010, flfde), Daniel V., Guidar (septembre 2009, fr), Ahmadou, Guiziga (novembre 2010, flfde)

un soir de novembre 2010 où je suis de passage à la chefferie du quartier, entre le *lawan*, ses notables et plusieurs « anciens » de Rumde :

- Idrissou, environ 75 ans, « ancien » du quartier : « Les autorités se sont occupées de la propreté tardivement dans le quartier. Les habitants d'ici sont restés de force, car à la base on devait les déguerpir ».
- *Lawan S.* : « [...] Quand le quartier a commencé à grandir, le *laamiido* a décidé de le diviser et de mettre un *lawan*, c'est alors que j'ai été nommé. C'est là qu'on a un peu ouvert le quartier, avant on était serrés comme des sardines dans la boîte, maintenant il fait bon y vivre ».
- Idrissou: « Dans les années 1980, l'endroit ici était prévu seulement pour les riches, donc on a voulu nous faire déguerpir. Souaibou Sidiki [premier Secrétaire Général de la CU de Garoua, 1987-2008] nous dérangeait, mais le conseiller municipal UNC [Union Nationale du Cameroun, parti unique au pouvoir] a fait une réunion pour dire qu'on allait finalement nous laisser là. A ce moment ils ont commencé à faire les routes, on a éclairé un peu le quartier dans certains endroits spéciaux, et on a ouvert des caniveaux vers le Camp SIC. C'était vers 87, avec l'arrivée du maire Hayatou [1987-1993]. Mais avec Maïkano [premier Délégué du Gouvernement de la CU, 1996-2009] ensuite à partir de 96, il n'a rien fait, il a cassé des maisons pour les routes mais ils n'ont pas construit derrière [...]. Le problème de Rumde, c'est le manque de routes et la préparation du *bil-bil*. Mais de notre côté, à gauche de chez le *lawan* vers la mosquée, directement derrière le Daoula Hôtel, ce n'est pas mal, c'est même aéré, mais c'est vers la droite que ça ne va pas trop, notamment parce que c'est étroit et que les gens sortent les déchets de *bil* en route. Mais sinon ce n'est pas un problème de religion, d'origine ou d'activités, c'est surtout que les gens n'ont pas les moyens ! Mais sinon ici les gens sont très éduqués, on a des licenciés, des masters, tous les ouvriers du bâtiment quittent d'ici. Mais dans les autres quartiers ils ont des grandes fortunes, des grandes familles. Ce sont des capitalistes ! Ils gardent pour eux seuls, et un peu pour le quartier. Mais ici on n'a pas ça, on n'avait pas le droit de rester là avant, et le quartier n'existe pas depuis longtemps. C'est pour ça aussi que l'argent n'arrive jamais ici à Rumde ! »

On retrouve à nouveau dans ce vif échange entre les notabilités musulmanes et les plus anciens du quartier les mêmes récriminations à l'encontre de la production et de la vente de bière artisanale, *bil-bil*, tout comme la justification de l'état de délabrement de Rumde Ajia par la pauvreté de ses habitants. Mais s'y ajoute cette fois une charge lourde à l'encontre des détenteurs successifs du pouvoir municipal, issus de la vieille élite citadine islamo-peule installée dans le centre-ville, qui auraient depuis le début des années 1980 négligé l'aménagement du quartier, se contentant d'aérer le bâti par la destruction de certaines concessions sans pour autant tracer de véritables routes par la suite. La précarité de l'installation des citadins de Rumde Ajia devient alors l'une des causes premières de l'abandon du quartier par les autorités, et de là de son état dramatique d'insalubrité, devant les origines, le manque d'éducation, la religion ou encore les activités de ses habitants.

Toutefois, il est une autre cause sur laquelle les habitants et les autorités de Rumde Ajia, comme les citadins extérieurs au quartier et les pouvoirs municipaux, s'accordent pour expliquer la saleté des rues du quartier : les conflits récurrents entre voisins, dont l'évacuation des déchets et des eaux usées sont soit le motif, soit un instrument.

L'ordure, à la fois objet et instrument de conflit

L'évacuation des déchets domestiques comme l'écoulement des eaux usées hors des concessions constitue en effet un objet fréquent de querelle vicinale, le plus souvent lorsque celles-ci aboutissent directement dans l'habitation du voisin, ou sur son pas de porte dans la rue, comme le relate Daniel V., locataire avec sa femme d'une concession partagée depuis 2007 :

« Il n'y a pas de canalisations, l'eau est évacuée comme ça des maisons. Par exemple moi au début je jetais l'eau de la vaisselle à l'extérieur de la concession, à gauche en sortant, si ça ne sentait pas trop mauvais, comme la cour est petite. Les gens doivent s'organiser entre eux. Mais un voisin est allé se plaindre à mon bailleur que l'eau le dérangeait, il n'est pas venu me voir directement pendant que je jetais. Mon bailleur est venu me le dire, alors maintenant je vais jeter plus loin, là où on jette aussi les déchets, dans une rigole. Mais ça pue, avec les pluies ça descend sur les gens à côté »¹.

Dans ce dernier cas cependant, les voisins trouvèrent relativement rapidement un arrangement amiable, via la médiation d'un tiers, comme ici le bailleur de Daniel. En revanche, dans nombre de conflits, la conciliation est souvent bien plus difficile à obtenir, puisque comme le résume un habitant de Rumde, « dans ce quartier, quand on dit "ramasse" à quelqu'un, il répond "fout le camp!" » (novembre 2008, fr). Cette formule revient en effet incessamment, avec quelques variantes, dans la bouche des citadins du quartier, racontant comment quelqu'un venu se plaindre à son voisin d'eaux usées ou de déchets domestiques déposés trop près, à son goût, de son habitation, s'est vu se faire « envoyer balader » par ce dernier. Pareil dialogue de sourds peut aussi se dérouler au sein même des concessions partagées par différents locataires, comme l'a vécu Suzanne avant qu'elle ne construise avec son mari sa propre maison dans le quartier :

« Sinon les gens peuvent se faire des problèmes avec les déchets, même ici, surtout dans les concessions. Moi par exemple dans l'ancienne concession où je vivais, il y avait beaucoup d'éleveurs, mais j'étais un peu la grande maman, comme j'étais la plus âgée. Quand je puisais l'eau, chacun se lavait les pieds avec, et comme les jeunes n'avaient pas chacun une assiette pour mettre leurs saletés, ils jetaient tout dans mon assiette, et quand c'était rempli j'attrapais un de mes enfants et je l'envoyais jeter sur la voirie. Mais quand j'ai quitté, avec les nouvelles mamans ce n'était plus pareil, elles ne voulaient pas partager l'eau qu'elles puisaient, et si les jeunes jetaient dans leurs assiettes elles disaient: "Oh, je ne suis pas ton boy!". C'est comme ça que ça s'est gâté, et que tout le monde se fâchait là-bas. Puis tout le monde a fini par quitter, maintenant il n'y a plus grand monde » (novembre 2010, fr).

De la même façon, Jacqueline, propriétaire avec son mari d'une grande concession en face de la chefferie du quartier, a déjà entendu parler à plusieurs reprises de problèmes entre voisines d'une même cour, « par exemple une voisine qui laisse son seau de saleté dehors devant sa chambre, et l'autre voisine qui se plaint que les déchets traînent dans la cour, qu'il faut aller vider ça », surtout dans les grandes concessions partagées, comme on en trouve beaucoup dans le quartier (novembre 2010, flfde).

Dans l'espace public, il est aussi fréquent que la plainte d'un habitant à son voisin venu déposer des déchets ou évacuer des eaux souillées près de chez lui ou en pleine rue soit reçue par un cinglant « mais tu es qui toi pour me dire ça ?! » ou plus fréquemment encore « mais est-ce que

¹ Septembre 2009, fr, et pour un cas similaire Jacqueline (novembre 2010, flfde)

ça te regarde ?! Est-ce que c'est ta route ?! » (Conseiller municipal Garoua II, novembre 2010, fr). Ainsi, comme en conclut Colette, vendeuse de poisson au petit marché de Rumde et habitante du quartier :

« Dans le quartier pour les eaux usées, tu ne peux rien dire à quelqu'un, par exemple la voisine qui jette devant ma devanture dans le *lyngu* [ruelle], j'ai même été lui dire un jour, elle m'a répondu que : "Comment, moi qui suis dans le quartier depuis vingt ou trente ans, est-ce que tu peux même venir me parler comme ça ?!" J'ai répondu que je pensais seulement que c'était pour la santé de tous, et que s'il y avait la maladie on allait tous mourir, et elle aussi ! L'autre a répondu que "ça, ce n'est même pas mon affaire ». Donc les gens ici sont comme ça [...]. Moi ça coule dans le WC, mais sinon je ferais comme un puisard, alors que pour l'autre femme-là, elle a fait un trou dans son mur, et elle attend 22h et quand c'est plein elle vidange. Elle a dit que même si c'était les cacas qu'elle a chié qui sortaient elle s'en fichait ! » (janvier 2011, fr).

Les citadins se voient ainsi dénués de toute légitimité par leurs voisins pour réguler l'évacuation des eaux usées et des déchets dans l'espace collectif de la rue. Certains chercheurs ont pu voir dans pareil phénomène dans d'autres contextes citadins africains (Deverin-Kouanda 1991, Bouju 2004: 78), le résultat d'une définition « en négatif » des espaces collectifs, qui seraient vus, par opposition à l'espace privé de la concession, comme « appartenant à tout le monde, donc à personne » et dans lesquels on pourrait alors rejeter toutes les activités polluantes. En la matière, les nouveaux quartiers périphériques et les quartiers populaires plus anciens, à l'instar de Rumde Ajia à Garoua, se caractériseraient par le « chacun pour soi », signalant ainsi un « affaiblissement du lien social » (Bouju 2004 : 78). La rue et la devanture de la cour y servent alors d'« espace de délimitation de la frontière territoriale avec les Autres » où on peut effectuer toutes les activités domestiques salissantes et surtout déverser librement ses ordures. Mais les querelles éclatent lorsque la définition de cette « frontière territoriale » s'avère différente d'un citadin à l'autre, l'un voyant le dépôt des déchets de son voisin comme une atteinte à l'intégrité globale du quartier, mais aussi parfois à sa propre propriété privée, tandis que l'autre ne reconnaît pas l'autorité de son voisin sur cet espace, perçu comme non approprié, donc libre de droits, et lui demande « de quoi il se mêle ». Un « trouble » émerge ainsi entre les riverains de Rumde Ajia du fait de la confrontation entre diverses conceptions de cette « frontière territoriale », mais aussi entre des normes différentes en matière de gestion des déchets, parmi lesquelles celles hygiéniste biomédicale, religieuse, selon les préconisations de l'Islam et des religions locales en matière de pureté, ou encore sociale. Sans s'exclure nécessairement, ces différents registres de pensées et d'action achoppent sur de nombreux points, ce qui ne manque pas de susciter querelles et incompréhension lorsque des voisins choisissent de raisonner et d'agir chacun en privilégiant l'un au détriment des autres.

L'incompréhension paraissait particulièrement plus forte, alors que certains grands dépotoirs prenaient une envergure inédite dans le quartier durant les années 2000, lorsque certains riverains s'érigèrent spontanément en surveillants et en « gestionnaires » de ceux-ci. Près de la concession du *lawan*, des voisins immédiats du grand tas d'ordures, créé progressivement par les riverains sur une parcelle non bâtie, tentèrent, chacun à leur façon, de contrôler et de limiter son expansion. Les résidents de la concession de droite prirent d'abord l'initiative de poser une plaque mentionnant l'interdiction de jeter les déchets, et de solliciter la médiation du chef de quartier auprès des autorités municipales. Mais celui-ci ne réagit pas (ou du moins ses plaintes auprès de la CU restèrent-elles sans effet) tandis que la pancarte ne fut pas respectée¹, comme c'est d'ailleurs le

¹ Youssoufa, guiziga Bui Marva (novembre 2010, fr), Abdulkarim, guiziga Bui Marva (décembre 2010, fr)

cas alors en bien d'autres points de la ville (cf. photos), et finit par disparaître, arrachée ou enfouie sous les immondices.



Un panneau d'interdiction de dépôt d'ordures, quartier administratif, Garoua, janvier 2007. Photo E. Guitard

« Interdit de jeter des ordures », Kollere, Garoua, janvier 2007. Photo E. Guitard



Ces mêmes voisins engagèrent aussi une surveillance soutenue du dépotoir et de ses usagers, oscillant entre réprimandes et conseils sur leurs modes d'évacuation: monter sur le tas pour y jeter au sommet du tas et en limiter ainsi l'expansion, ne pas y déposer des déchets trop odorants, comme les vidanges de latrines ou les cadavres d'animaux, etc.¹ En l'absence de réactions du *laman* et de la municipalité, considérés comme responsables de l'enlèvement du tas d'ordures, ou à défaut sa surveillance, d'autres riverains s'engagèrent à leur tour dans le contrôle de la grande « voirie », comme Jacqueline dont le portail s'ouvre sur celle-ci, de l'autre côté de la piste :

« Quand la voirie était petite, il y avait une plaque qui avait été mise, qui interdisait de jeter. Et quand quelqu'un venait jeter un cadavre de petit animal par exemple, on lui disait que c'était dangereux, et d'aller jeter ça plus loin en brousse. Presque tout le monde pouvait l'interdire, parce qu'on savait que c'était mauvais pour le quartier. Une fois j'ai arrêté un garçon avec un chat mort, et mon fils a interdit aussi à un garçon avec une chèvre morte. Mais les gens sont alors venus jeter la nuit, et là on ne peut pas savoir qui peut déposer. Mais maintenant si tu dis à une femme de ne pas jeter, elle va dire que c'est son mari qui l'envoie, qui lui a dit de jeter là » (novembre 2010, flfde).

¹ Youssoufa, 25 ans, Guiziga Bui Marva (novembre 2010, fr), Abdulkarim, Guiziga Bui Marva (décembre 2010, fr)

Même si Jacqueline avance qu'autrefois « presque tout le monde » pouvait interdire certains modes d'évacuation sur le tas d'ordures, certains critères paraissent mieux garantir à ces riverains une certaine légitimité à exercer une surveillance sur le dépotoir. Le genre par exemple, lorsqu'un homme peut interdire l'accès du dépotoir à un jeune garçon et l'engager à déposer ses déchets malodorants ailleurs. Ces interactions autour du tas d'ordures révèlent d'ailleurs la hiérarchie entre les sexes prévalant dans ce contexte, qui fait qu'une mère de famille pourra aisément réprimander un jeune garçon, mais pas un homme adulte, mais aussi qu'une femme venue jeter ses déchets pourra se défaire sur l'autorité supérieure de son mari, surtout face à une voisine venue la réprimander. L'âge paraît également compter, lorsque des adultes peuvent réprimander des enfants, souvent chargés d'évacuer les déchets hors des concessions. Toutefois, lorsque les altercations se déroulent entre personnes du même sexe, que soit autour de l'évacuation sur le tas d'ordures, ou lorsque deux voisines s'accrochent autour de l'évacuation des eaux usées de l'une sur le passage de l'autre, même le respect pour les aînés peut être remis en cause :

- Jacqueline : « Une fois quand je suis allée verser, ensuite j'ai un peu remonté les déchets qui tombaient sur la route avec ma sandalette. Puis je suis partie discuter avec ma voisine Fanta, et pendant qu'on discutait, j'ai vu une femme locataire du quartier venir jeter les écailles de poisson tout en bas du tas. La femme a vu que je regardais dans sa direction et elle m'a dit : "Est-ce que tu regardes ta voirie, comme j'ai jeté ces écailles là et qu'elles ont refusé de monter ?!". Je lui ai répondu : "Pourquoi tu me parles comme ça, moi qui suis une vieille maman, pourquoi dis-tu que c'est ma voirie ?!".
- Moi : « C'était parce que tu utilises la voirie, pour l'engrais par exemple ? »
- Jacqueline : « Non, c'était parce que je m'occupe de la voirie, pas parce que je prends l'engrais. Mon champ est trop loin ! [...] Ma fille a eu un jour une dispute avec une femme du quartier, elle est sortie avec l'eau sale pour jeter sur la piste et elle n'a pas vu ma fille arriver, donc elle a versé sur elle, et quand ma fille s'est plainte la femme a répondu : " Est-ce que c'est ta route, est-ce que tu as créé la route, tu ne peux pas passer ailleurs ?!". Ma fille n'a pas répondu, comme la femme-là était plus âgée » (novembre 2010, flfde).

Abdulkarim, qui surveille le grand tas d'ordures depuis l'autre côté de la piste, rapporte le même type d'altercation avec ses usagers, lui répondant lorsqu'il leur demande d'aller jeter en haut du tas que « est-ce que c'est ton terrain ?! Est-ce que ce n'est pas la poubelle ?! », se faisant prendre à parti par les parents dont il a rabroué les enfants, et voyant son engagement dans la surveillance continue du dépotoir critiqué même par les anciens du quartier et notables de la chefferie, auxquels devrait normalement revenir cette tâche :

« Avant quand j'aidais mon père dans son travail [blanchisseur], je m'installais devant chez nous pour repasser, et comme ça j'étais toujours là pour surveiller. Mais maintenant avec le garage [son nouvel emploi] je ne peux plus. Avant aussi je raclais devant chez nous avec un râteau, Youssoufa [son petit frère] fait ça aussi, ainsi que ma marâtre. Mais les vieux ne nous soutiennent pas, ils disent que "est-ce que tu étais déjà né avant la voirie pour garder tout ça ?!" Ils me trouvent trop jeune pour faire ça. Mon père avant grondait aussi, mais normalement ça devrait être au *lavan* de faire ça. Maintenant je ne reste même plus devant pour surveiller, sinon je vais dire et après ça va encore faire des querelles avec les voisins. La mairie et la CU ne sont jamais venues. C'est seul le *lavan* qui peut faire ça, mais les vieux là sont dépassés. Ils sont d'accord quand ça [les déchets] ne vient pas de chez eux, mais sinon ils grondent. » (décembre 2010, fr).

Ces conflits autour de l'ordure et de leurs modes d'évacuation dans les espaces collectifs peuvent alors prendre des allures de guerre entre générations. L'âge ne paraît plus dans ce contexte constituer un critère pertinent pour être considéré comme légitime à contrôler les dépôts d'ordures des autres dans l'espace public. De même, le statut de propriétaire, dont jouit Jacqueline, ne lui permet pas non plus d'avoir le dernier mot face aux locataires des concessions voisines venues jeter leurs ordures sur le dépotoir qu'elle s'est astreinte à surveiller. Car tous ces critères semblent renégoiés autour de la gestion des déchets dans l'espace public, pour aboutir à une mise à niveau de tous, égaux dans leur impuissance à endiguer l'invasion des rues du quartier par les ordures.

Ce qui sembla aussi fondamentalement poser problème à ces citoyens, c'est qu'en entreprenant de surveiller le tas d'ordures, mais aussi de l'entretenir, donc à leur yeux en se l'appropriant (« ta voirie »), ses riverains tentèrent ainsi d'exercer leur autorité sur l'espace collectif de la rue et sur ce qui s'y déroulait. Abdulkarim, son petit frère Youssoufa et leur marâtre, ainsi que l'un des vieux notables du *lawan*, résidant tous dans la grande concession à droite du grand tas d'ordures, entreprirent en effet rapidement de ratisser et de balayer régulièrement ses flancs, afin de remonter les déchets au sommet puis de les brûler, pour en limiter ainsi l'accumulation contre les murs de leurs concessions et sur la piste¹. De l'autre côté, Jacqueline et sa voisine Fanta s'associèrent également pour balayer régulièrement la piste, les abords et les bords du grand dépotoir, ainsi que la « devanture » de la chefferie un peu plus loin sur la gauche, mais aussi remonter les déchets au sommet du grand tas, en arracher les herbes et y mettre le feu, pour en limiter l'humidité qui minait le mur de la concession de Fanta, contre lequel il était adossé, et la prolifération des nuisibles comme les souris qui envahissaient les habitations voisines (Fanta, novembre 2009, flfde).



7h, Fanta balaie au pied du tas d'ordures en face de chez elle. Garoua, décembre 2010. Photo E. Guitard



¹ Youssoufa, novembre 2010, fr, Abdulkarim, décembre 2010, fr

Les interventions spontanées de Fanta, Jacqueline, Youssoufa ou encore Abdulkarim sur le grand tas d'ordures, bien loin d'être appréciées comme des gestes civils et désintéressés, furent donc au contraire perçus par certains habitants du quartier et usagers de la grande « voirie » comme une tentative d'annexion de celle-ci, et de là d'un espace qui ne leur appartenait pas, parce que l'appropriation privative en avait été interdite par les autorités, par exemple lorsqu'elles cassèrent dans les années 1990 certaines maisons empiétant sur la piste pour pouvoir l'élargir. C'est pourquoi Fanta se vit par exemple répondre, lorsqu'elle réprimandait les passants jetant des épluchures de canne à sucre sur la piste au pied du tas, que « c'est la route *gomna* », du gouvernement, et qu'elle n'avait donc pas à faire valoir son autorité dessus.

En retour, certaines attitudes des habitants du quartier, par exemple lorsqu'ils jetaient négligemment des déchets sur la piste alors que Fanta ou Jacqueline venait de la balayer, ou qu'ils déposaient leurs ordures au pied du tas quand Youssoufa et Abdulkarim leur demandaient constamment de monter les jeter au sommet, furent vues par ces derniers comme autant de « provocations », voire « d'insultes » adressées directement à leur endroit : « Parfois les gens nous provoquaient en sortant leurs déchets quand on balayait, mais nous ça ne nous disait rien. C'est juste une provocation, les gens disent : "Comme vous aimez la propreté plus que nous, alors on vous donne du travail !" »¹.

Certains, comme Abdulkarim, voient même le dépôt de déchets près de leur porte comme une réponse provocatrice à leurs tentatives de surveillance et de gestion du grand tas d'ordures jouxtant leur concession. Tout dépôt d'ordures un peu trop près de leur habitation est alors interprété par ces riverains comme une forme de contestation de ce qu'eux-mêmes présentent comme de la bonne volonté et une souci du bien-être collectif, mais que les usagers du tas d'ordures considèrent plutôt comme une tentative d'usurpation d'un pouvoir sur l'espace public qui ne peut revenir à un citoyen lambda, comme eux, puisqu'il est du seul ressort de la figure, lointaine et déliquescente, en ces temps de crise, du *Gomna*, le gouvernement.

On peut se demander encore si la « provocation » que représentent les dépôts de déchets « indisciplinés », pour les riverains du grand tas d'ordures, ne relève pas d'un malentendu résultant d'un décalage entre des normes de comportement et des seuils de tolérance en la matière différents, dans un quartier largement cosmopolite qui mélange des familles plus ou moins populaires et scolarisées, d'origines et de religions diverses, et installées plus ou moins anciennement en ville. Cette angoisse est au demeurant partagée par nombre d'autres citoyens, qui ont tendance à voir l'évacuation d'eaux usées ou de déchets domestiques par leurs voisins à proximité de leur concession comme « une offense territoriale » manifeste et un geste d'agression qui leur est expressément adressé. Cette perception peut aussi s'inscrire dans le registre sorcellaire développé de longue date dans la région, comme nous l'avons vu, où les pratiques d'envoûtement par l'ordure jouent un rôle important, et semblèrent même connaître alors en ces temps de « poubellisation » un nouvel essor, dans l'expression de la violence et des conflits entre citoyens. Comme l'explique Colette, notre vendeuse de poisson travaillant et résidant dans le quartier, l'évacuation de déchets devant la porte de quelqu'un peut ainsi être perçue par celui-ci aussi bien comme un geste, involontaire, de souillure, que comme une tentative de « maraboutage » visant sciemment son intégrité :

« Ce n'est même pas bien de piétiner les choses du corps comme ça, si la personne s'est lavée avec des trucs de guérisseurs, le sort peut te revenir dessus ! [...] Pour les gens qui se provoquent avec les déchets, je n'ai pas vraiment suivi ça quand même, ça ne peut être que des gens

¹ Fanta, novembre 2010, flfde, et Jacqueline, novembre 2010, flfde

peu civilisés. Moi, si on jette les déchets devant ma porte, j'aurais surtout peur que ça soit des gri-gri, je ne traverserais même pas ça, et donc là ça peut aller loin, je peux aller devant le tribunal ! Si tu jettes les déchets sur quelqu'un, ou même l'eau, c'est seulement avec la tension, s'il te provoque et que tu as ça avec toi, comme l'eau que tu portes sur la tête, tu te débarrasseras d'abord. Mais sinon en cachette dans la nuit, ça ne peut être que des gri-gri, les gens aiment trop ça ici au Nord, surtout les musulmans. Comme quelqu'un peut cracher quand tu passes » (janvier 2011, fr).

Comme le mentionne Colette, l'ordure peut devenir aussi un instrument d'agression « spontanée ». Le seau d'ordure ou d'eaux usées vidé devant la porte du voisin, voire sur celui-ci, est alors tout à la fois un moyen simple d'agression à partir de ce qu'on a sous la main, à ce moment où la « tension » éclate, et « l'injure suprême par quoi est signifié à l'autre ce qu'il est en essence : rien que de la merde » (Knaebel 1991: 26). Un épisode entre des colocataires d'une même concession à Rumde Ajia, non loin à nouveau de la grande « voirie du *lawan S.* », est à ce titre particulièrement éclairant :

Vendredi 30 octobre 2009, 15h : nous sommes occupées dans la cour de la concession partagée de Marcelline, une jeune étudiante mafa originaire de Maroua, à faire dessiner le plan de leur habitation à certaines de ses voisines. Pendant que nous dessinons sur une natte au sol, l'une des locataires, Dada P., entreprend en grommelant de retendre en travers de la cour un câble pour sécher le linge que le « *gada maayo* [Sudiste] d'en face », un homme célibataire d'âge mûr qui occupe la chambre de l'autre côté de la cour, a encore coupé : « Et après il prend la Bible et il part à l'église ! Il a coupé avec les tenailles, alors qu'il y avait le linge blanc dessus ! Deux fois il a fait ça, chaque matin à 5h ! Est-ce que je ne paie pas pour sécher mon linge ?! Même s'il paie 20 000 cfa, même s'il paie toute la cour ! Un vieux cocorico comme ça, il ne honte même pas ! Si le bailleur a peur de lui, moi je n'ai pas peur ! ». Marcelline s'échauffe à son tour en riant : « je vais le guetter à 5h, et s'il recommence je vais prendre le seau et je vais jeter mes déchets et ceux de la voirie devant sa porte ! Et s'il dit quelque chose, je vais lui jeter des cailloux ! [rires]. La dernière fois quand j'ai laissé des bouts de pagne devant chez moi, il a grondé ! » nGossaya, la petite sœur de Marcelline, se met à son tour à râler contre lui, et les trois femmes finissent par convenir ensemble que « la méchanceté c'est au Sud, au Nord ce n'est pas comme ça ». Dada P. conclut la discussion en disant « qu'on va bien le chicoter ! » (fr).

Cet épisode est aussi bien révélateur des conflits récurrents entre voisins et locataires partageant une même cour autour de l'évacuation des déchets et de l'entretien des espaces de vie communs, que de l'utilisation de l'ordure comme instrument d'agression, de provocation et/ou de contestation dans ces mêmes conflits. En ce sens, l'ampleur prise par ce phénomène à Rumde Ajia paraît bien être le symptôme d'une crise de la régulation sociale et de la sociabilité vicinale. Celle-ci serait surtout liée, selon les habitants eux-mêmes, moins à l'origine, la religion, le statut ou encore le passé rural récent d'une part de ses habitants, qu'à l'absence de liens d'interconnaissance et de parenté solides entre eux. Cette situation peut être l'objet d'un véritable mal être et d'un profond désarroi :

« Le fait d'être propriétaire ou locataire dans le quartier, ce n'est pas ce qui change la gestion de la saleté, parce que si tu prends des initiatives, n'importe où qu'est la saleté, tu arranges. Et si tu vois tes voisines nettoyer en route, tu peux participer. Dans la maison ici nous sommes deux épouses, l'une fait la cuisine et l'autre nettoie la saleté. Si l'une voit faire l'autre, ça lui fait comme une école, normalement elle va suivre. Donc je ne sais pas pourquoi les autres femmes sont comme ça [ne l'aident pas à nettoyer la rue]. Pour moi c'est le *bermdé* [cœur, nature] de chacun. Je ne suis pas allée à l'école ni ma coépouse non plus, nous sommes nées à la campagne, alors que mes voisines

ont toutes été à l'école. C'est juste une question de personne. Pour moi ce n'est pas la culture non plus. Par exemple ma voisine de gauche [en face de chez le *lawan*] sort d'une chefferie mboum, donc elle devrait savoir qu'on balaie avant que ne sortent le chef et ses notables. Elle aurait pu dire à ses enfants de balayer sa devanture. Puis elle verrait que la saleté revient quand elle va jeter ça à la voirie, et que donc elle ferait mieux de brûler ça. Tout le monde est d'origine différente ici, chacun à sa conception. Ma voisine de gauche en face de chez le *lawan* est mboum, le *lawan* en face et sa famille sont arabes Showa, mes voisines de droite, dont Fanta, sont mofu, moi-même je suis moudang. Pour assurer la propreté, ce n'est pas une question d'ethnie, c'est juste une question de volonté. Par exemple si j'ai les moyens et que je prends un domestique mais que je ne lui dis rien, ou si un mari ne dit rien à sa femme pour la propreté, c'est simplement que ça ne leur dit rien [ne signifie rien pour eux] ! [...]. Moi j'en ai marre de Rumde, si je pouvais arracher la maison comme du manioc, je déménagerais. C'est parce qu'il n'y a pas de relations entre voisins ici, on ne peut pas causer, ou appeler au secours s'il y a un problème, il n'y a pas d'entente entre les voisins. Je ne comprends pas le problème, je n'ai jamais eu de problème, mes enfants n'ont pas bagarré, il n'y a pas de rancune, mais les gens ici ne rient pas entre eux. Je suis arrivée ici avec mon premier mariage, je n'ai jamais vécu dans d'autres quartiers, pour voir si c'était différent. Il faut durer dans un quartier pour savoir comment les gens y vivent, si tu passes seulement ils vont faire comme si tout se passait bien. Et puis à mon arrivée je ne parlais pas bien fulfulde, donc je ne pouvais pas aller discuter trop avec les gens » (Jacqueline, novembre 2010, flfide).

C'est donc ici la difficulté des citadins à considérer leur quartier et ses rues comme un « bien commun » à maintenir propre qui est mise en cause, simplement parce que la notion de « collectivité » ou de « société de voisins » elle-même a du mal à se réaliser et à faire sens pour eux. Ajoutés à cela le désengagement et la faillite des structures d'encadrement comme la chefferie de quartier ou la municipalité dans l'entretien des espaces publics et la gestion des déchets, pourtant seules légitimes dans cette tâche aux yeux des citadins, et ce sont toutes les rues de Rumde Ajia qui se retrouvèrent envahies par les ordures et les eaux usées s'écoulant des concessions. Néanmoins, contrairement aux discours des citadins et des autorités municipales, majoritairement islamo-peuls, relayés ensuite par les médias locaux, ce vaste quartier ne fut pas le seul à voir ses rues enfouies sous les immondices, et ses habitants se quereller non seulement autour de l'évacuation des déchets, mais aussi en instrumentalisant à leur tour l'ordure pour régler leurs comptes.

A Kollere en effet, l'un des premiers quartiers de Garoua abritant des familles islamo-peules, majoritairement kanuri, installées de longue date en ville et membres aussi bien de l'élite « traditionnelle » du lamidat que de la nouvelle génération, scolarisée à l'« école des Blancs » de fonctionnaires, d'hommes politiques et de commerçants, de nombreux conflits opposent également les habitants autour de l'évacuation des déchets domestiques et des eaux usées dans les rues du quartier. Penene, ménagère fulbe d'environ 35 ans, rapporte ainsi comment des querelles de ce type peuvent fréquemment éclater aussi bien entre voisins partageant le même *lungu* [venelle] qu'au sein même des concessions :

« Il y a parfois des problèmes entre les gens, même tout à l'heure mon enfant de quatre ans en sortant a jeté des déchets en route, et une femme à côté qui est locataire l'a frappé, elle a cru que l'enfant avait fait exprès, alors qu'un petit enfant comme ça est-ce qu'il sait ?! Si elle recommence, j'irai me plaindre à son propriétaire, est-ce qu'on frappe un enfant comme ça ?! Mais je n'irai pas au *lawan*, ou à la gendarmerie, parce qu'après ça fait de la rancune entre les gens. Dans le quartier il n'y a pas trop ça, il faut se concilier entre voisins. Il y a par contre beaucoup de querelles là-dessus dans les maisons entre co-épouses, les histoires de balayage, qui balaie où, ça peut trop déranger. Ici nous [elle et sa co-épouse] balayons ensemble tout, quand l'une cuisine l'autre nettoie, ou quand l'autre

est malade une peut aller nettoyer sa chambre. Nous mangeons ensemble, nous partageons tout, même le savon, on peut aller dans le même *gada suudu* [latrines]. Mais ce n'est pas comme ça chez tout le monde ! Il y a beaucoup qui ne peuvent pas partager le *gada suudu* par peur des *siiriji* [envoûtements]. Et pour le balayage ça va faire des problèmes. Il y a beaucoup de disputes comme ça dans les maisons, même il y a peu de temps dans la concession du grand père de Cherif [dans le quartier], un homme a frappé une vieille femme avec un fer. Ils ont dû emmener ça à la gendarmerie. La co-épouse peut aussi faire semblant de te balayer avec son balai quand tu passes, c'est pour t'insulter. Et elle peut laisser les déchets devant chez toi » (novembre 2010, flfde).

Certaines modalités de confrontation autour de la gestion des ordures sont ici les mêmes que dans le quartier populaire et cosmopolite de Rumde Ajia : la tendance des citoyens à prendre tout dépôt d'ordures dans leur voisinage immédiat pour une attaque personnelle, la répartition conflictuelle des tâches ménagères et des espaces de balayage entre ceux qui partagent la même concession, les critères d'autorité sur l'espace collectif comme l'âge, le genre ou le statut foncier, etc. Mais d'autres diffèrent : les conflits au sein des concessions se jouent non pas entre locataires, moins nombreux dans le quartier, mais entre co-épouses, dans un contexte majoritairement musulman et polygame, et les citoyens refusent de se plaindre et d'avoir recours à la médiation du chef de quartier ou de la gendarmerie, pour « éviter la rancune entre les gens ».

Ce souci de « se concilier avec les voisins » et d'éviter pour ce faire tout conflit ouvert avec eux, même lorsqu'il s'agit de se plaindre des eaux usées ou des déchets évacués dans ou trop près de sa concession, semble particulièrement propre aux citoyens islamo-peuls des quartiers historiques du centre-ville. A la différence des quartiers tels que Rumde Ajia, les habitants du centre historique sont pour la plupart installés de longue date en ville, et apparentés à divers degrés¹ constituant ainsi « une véritable société d'interconnaissance ». Ils partagent en outre « le même code d'honneur et de sociabilité qui permet d'évaluer et juger les conduites de chacun » (Bouju 2004 :76). Dans le cas des vieilles familles citadines du centre historique islamo-peul de Garoua, ce code reste toujours largement marqué par le *pulaaku*, lui-même mâtiné de morale musulmane, qui valorise, nous l'avons vu, la conciliation et le consensus et condamne profondément les conflits ouverts et l'affrontement.

Mais dans le contexte de « poubellisation » que connaît la ville durant les années 1980, 1990 et 2000, ce « code de sociabilité », censé favoriser la propreté des espaces collectifs et des relations de voisinage apaisées, fut paradoxalement interprété comme participant de l'aggravation de l'insalubrité des rues du centre-ville et des conflits entre ses habitants. L'attitude de repli et le mutisme des citoyens entre eux et vis-à-vis des autorités s'apparentaient désormais pour certains plus à de l'hypocrisie, *naafikaaku*, qu'à la pudeur, *semteenDe*, préconisée par le *pulaaku* :

« A Kollere, c'est plus le *naafikaaku*, l'hypocrisie, que le *pulaaku*, c'est même différent du *semteenDe*. Il n'y a pas beaucoup de Peuls [au sens « pur » ou « noble » du terme] dans ces quartiers, sinon un Peul ne peut pas faire tout ce qui peut gêner, comme évacuer les eaux usées en route. Les gens ne vont jamais se plaindre directement, de peur de nuire et que ça leur retombe dessus, ils préfèrent murmurer seulement entre eux. A Rumde les gens sont plus directs [...] Maintenant à Kollere et Fulbere il y a trop de problèmes d'eaux usées en route, comme les gens ne sont plus amendés par la CU et que l'agent de la mairie ne fait rien. Alors qu'à Rumde c'est même maintenant

¹ Différence de relations entre les habitants de Rumde Ajia et Kollere qui transparait d'ailleurs dans la façon dont je pus les rencontrer : alors que je procédais à Rumde Ajia par porte à porte, en me rendant avec l'aide de Marcelline puis de Ngossaya chez leurs voisins et voisines habitant la même rue, mais d'origines différentes, Cherif m'emmena à Kollere dans les mêmes secteurs de Killaru et Kollere Faya chez différents voisins qui s'avèrent être tous ses parents, à un degré plus ou moins proches, et partageant donc tous les mêmes origines kanuri, yoruba, hausa ou fulbe

plus propre, même si la mairie n'a pas encore d'agent pour l'hygiène. A Kollere et Fulbere c'est aussi vrai que les gens sont trop *naafikiijo* [hypocrites] comme ils sont tous de la même famille, s'il y a l'eau usée, ils passent seulement à côté en râlant, mais ils ne disent rien. Alors qu'à Rumde chacun enlève sa culotte et on se retrouve dans la rue à se battre ! Et à Rumde aussi les conseillers sortent pour concilier, alors qu'à Garoua 1 ils s'en foutent » (Haut fonctionnaire de la CU [novembre 2010, fr]).

Cet habitant du quartier et haut fonctionnaire de la ville, descendant d'une chefferie peule rurale, ne manque pas d'indexer ici la perte de *pulaaku* de ses voisins, qui les amènerait à ne plus se soucier d'être impudiques et de gêner en évacuant leurs eaux usées en pleine rue. Mais dans le même temps, il témoigne aussi d'un effet pervers de la retenue prescrite par le *pulaaku*, amenant ses adeptes à « fermer leurs bouches » plutôt qu'à aller se plaindre aux autorités de pareil comportement, favorisant par-là plus encore l'insalubrité de leur quartier. Enfin, pour le vieil Alhaji B., également issu d'une des premières familles fulbe de la ville et résidant ancien de Kollere, cette attitude s'apparenterait plutôt à du renoncement, une forme de « rébellion blanche » de la part de populations « domptées » par les pouvoirs successifs à la tête de la ville, mais aussi par le gouvernement de Yaoundé : « les gens râlent chez eux, mais devant ils ne se plaignent jamais » (décembre 2010, fr).

L'autre effet pervers de ce mutisme, qu'il soit dû à l'influence du *pulaaku*, à un souci de maintenir coûte que coûte la solidarité vicinale entre parents, à l'hypocrisie ou à l'indifférence de citoyens désabusés et « domptés », c'est aussi le recours à l'ordure comme instrument d'« offense territoriale » pour s'en prendre à son voisin. Mais cette instrumentalisation du dépôt d'ordures à des fins d'agression ne connaît pas à nouveau les mêmes modalités qu'à Rumde Aja : alors que là-bas celui-ci semble être souvent le fruit d'une impulsion, et se faire ouvertement, parfois même sur le pas de porte du voisin visé sous ses yeux ou directement sur lui, il se pratique à Fulbere et Kollere essentiellement de nuit, et plutôt sur la « devanture » de la personne visée, mais aussi parfois l'intérieur de sa concession, dont les hauts murs l'isolent certes, mais l'empêchent aussi de voir l'agresseur à l'extérieur. Les chefs de ces deux quartiers, qui sont souvent amenés à gérer ce type de conflit entre voisins, se font l'écho de la récurrence de ce mode de « provocation » :

« Il y a aussi beaucoup d'histoires de provocations entre les citoyens, par exemple entre Maï R. et Hamou A., les enfants de l'un s'amusaient à jeter les cacas dans le *leeda* [sac plastique] dans la concession du voisin. Là je suis venu et j'ai directement demandé au père, celui-ci a dit que c'était ses enfants, mais est-ce qu'il n'est pas le père ?! Alors je l'ai emmené au commissariat pour le faire enfermer trois jours. Ça c'était il y a trois mois et demi. Il y a aussi souvent les problèmes de jet de *nBuumri* [déchets domestiques] la nuit devant la devanture, c'est fait exprès mais on ne peut pas savoir qui c'est » (*Lawan* Kollere, décembre 2010, flfld, et *Lawan* Fulbere 1, décembre 2010, fr).

La projection de déchets depuis l'extérieur de la concession, tout comme le dépôt anonyme à la faveur de la nuit devant la porte de son voisin, permettent le contournement des injonctions au respect des relations vicinales et au contrôle de soi, pour soulager sa rancœur tout en préservant socialement une image de bon voisin et bon musulman, dont la fidélité au code de conduite peut signaler la hauteur du rang. Dans le même temps, le recours aux ordures domestiques ou à des excréments humains se veut aussi dans ce contexte bien plus qu'une injure : c'est une véritable agression, à la fois sensible puisqu'elle confronte l'autre à un objet de dégoût, mais aussi religieuse et sanitaire, puisqu'elle introduit au sein même de la sphère domestique des substances corporelles perçues comme particulièrement polluantes, comme vecteur de souillure et de maladies, donc

dangereuses pour la pureté rituelle du croyant musulman et pour son intégrité physique¹. Les craintes de certains habitants de Kollere vis-à-vis des effets des eaux usées évacuées en pleine rue sur la santé se rapprochent aussi de celles exprimées à Rumde Ajia :

« Je suis passé chez Hadja L. pour une visite. A mon arrivée, elle était en train de gronder ses filles qui avaient jeté l'eau usée de la vaisselle par terre, dans la maison. Alors je lui ai demandé de me dire quels sont les dangers que courent celui ou celle qui passe dessus, et quel est l'origine de ces dangers. Elle m'a répondu que "celui qui a une protection sur le corps, un blindage, et qui passe sur cette eau usée verra son blindage détruit ou endommagé. Quant à une femme grosse [enceinte], elle risque d'avoir un bébé qui va attraper une maladie comme une démangeaison. C'est le *benndu* [génie] qui se cache derrière tout ça". Une autre femme, d'environ 63 ans, donne même un exemple d'une fille qui avait été victime d'un *benndu* après avoir traversé une eau usée de la vaisselle, et qui avait entraîné sa mort. Un autre vieil homme, âgé d'environ 59 ans, de Kollere aussi: "L'Islam considère que l'eau usée de la vaisselle, comme toute autre eau sale, peut causer une maladie comme le choléra, et bien d'autres » (Cherif, résidant à Kollere [juin 2009, fr])

C'est ainsi qu'on peut comprendre la sanction lourde (trois jours d'emprisonnement) du chef de quartier de Kollere et de la gendarmerie à l'endroit du citadin dont les enfants s'amusaient à jeter des excréments dans la concession de son voisin ; une plaisanterie particulièrement mal venue et mal vécue dans ce contexte. La lourdeur de la sanction tient en outre à un autre type d'angoisse vis-à-vis de l'instrumentalisation du déchet à des fins de règlement de compte, mentionné nous l'avons vu à Rumde Ajia, mais particulièrement intense dans les quartiers islamo-peuls du centre historique de Garoua : la mobilisation de l'ordure dans les modes sorciers d'agression. Selon mes interlocuteurs de Kollere et de Fulbere, mais aussi certains citadins islamo-peuls de Maroua, le recours aux déchets à des fins d'envoûtement entre dans la catégorie des *siiriji*², les mauvais sorts jetés par des marabouts, *buude'en*, ou des personnes qui viennent les consulter à cette fin. Comme le soulignent Cherif, jeune musulman d'origine kanuri, et Usseina, ménagère kanuri, tous deux résidants à Kollere, leur quartier est justement particulièrement réputé à Garoua pour ses nombreux marabouts, profitant de la nuit pour mettre leur puissance à l'épreuve en s'envoyant de nombreux *siiriji*, tels de dangereux « missiles » fendant l'air nocturne au-dessus des concessions et alimentant une violente, mais néanmoins invisible pour les non-initiés, « guerre de la nuit » :

« Il y beaucoup de batailles de marabouts dans le quartier, la nuit ils s'envoient des *siiriji*, des missiles, des sorts malveillants pour voir qui est le plus fort. Les *Kolle'en* [Kanuri] n'attaquent pas, mais se défendent vite, c'est pour ça qu'il n'y a pas de voleurs dans le quartier. C'est *habre jemma*, la guerre de la nuit, mais ça a baissé un peu depuis, car la plupart des vieux qui faisaient ça sont morts » (septembre 2009, flfde)

La notion de *siiri* désigne une vaste série de manipulations maraboutiques, rassemblées sous l'appellation euphémique de *kuugal junngo*, « travail de la main ». Celles-ci sont opérées par le marabout lui-même, ou sur ses indications précises, par son client, et visent à provoquer la mort,

¹ Conçues comme transmissibles par voie bactérienne, mais aussi par simple contact, l'odeur ou même la vue

² On notera que ce terme découle de la racine arabe *sibr*, qui donne également le terme *siiri*, secret, désignant dans la mystique musulmane locale différents lieux abritant des génies, *ginnaaji*, et émetteurs d'une force spécifique, dont le *jiddere*, tas d'ordures (voir chap. IV, p. 224)(Tourneux 2007 : 471-473)

la maladie, la folie, la malchance, *masiibo*¹, ou encore la perte d'affection et le rejet par le reste de la communauté. C'est notamment dans ce dernier cas qu'on peut recourir au déchet dans la préparation d'un *siiri*, dans une logique homéopathique visant à rendre la victime « comme un déchet », c'est-à-dire littéralement méprisée et abandonnée de tous. On peut alors aussi bien utiliser des déchets mélangés à du sang de mouton pour « blinder un terrain de foot, pour que l'équipe adverse soit considérée comme un déchet » (Cherif, kanuri, footballeur [novembre 2008, fr]), que prélever des vieilles chutes de tissu dans un tas d'ordures, *leppol voirie*, pour « faire des choses dessus avec le nom et l'horoscope de quelqu'un, pour le rendre comme le *jiddere* » (Malla Umaru, marabout, haoussa, résidant à Kollere [novembre 2008, flfde]). Un certain nombre de plantes poussant à profusion sur les grands dépotoirs peuvent aussi être utilisées dans la composition d'un *siiri*, selon l'effet recherché, comme par exemple *jadambi* ou *zatambi* [non identifié], « qui pousse là où il y a les déchets, si on met une feuille dans la chaussure de quelqu'un, il se perdra ou deviendra comme saoul » (ibid, novembre 2008 et octobre 2009, flfde).

C'est ce genre de mauvais sort que craignent les habitants de Kollere et Fulbère, et dans une moindre mesure de Rumde Ajia, lorsqu'ils retrouvent des déchets déposés, selon eux délibérément, sur le pas de leur porte. Cependant, il est aussi selon les marabouts et les citadins de Garoua et Maroua d'autres façons de nuire à quelqu'un en instrumentalisant l'ordure, non plus seulement en mettant la victime en contact avec celle-ci, mais plutôt en enterrant un « sort » au sein même d'un grand et vieux tas d'ordures :

« Oui il y a des pratiques, quand même un peu, qui sont liés au *jiddere* là, aux voiries qui ont duré longtemps. Y a des pratiques, il y a souvent des fétiches qu'on met dans les *jidde*, par exemple si j'ai des problèmes avec vous, je voudrais que vous là, chacun se méfie de vous, tout le monde n'a pas besoin de vous. On vous refoule là ! N'importe où, si vous venez dans un endroit, chacun prend sa route. On prend ce truc là et on le met dans le *jiddere* »².

Dans ce dernier cas, un type de sort semble particulièrement craint des citadins : le *karfa*, de l'arabe *harf*, « tranchant (d'un couteau, d'une épée) », visant à séparer des personnes unies par alliance, parenté, amour ou amitié, comme des époux, des frères et sœurs, des parents et leurs enfants, un patron et son employé, des amis, etc.³. Les très vieux tas d'ordures sont ainsi particulièrement recommandés par les marabouts pour y enterrer ce type de *siiri*, d'une part parce que la séparation est conçue comme l'œuvre des *jinn*, « *dum kuugal benndu* » (Fanta, ménagère mofu, résidente à Rumde Ajia [décembre 2010, flfde]) lesquels, on l'a vu, aiment à élire domicile sur les anciens dépotoirs en ville, mais aussi « parce que dans le *jiddere*, il y a beaucoup de corps étrangers

¹ Issu de l'arabe (Noye, 1989 : 241), malchance provoquée par envoûtement, à distinguer selon certains de mes interlocuteurs de *bersum* (ou *bersun*, Noye, 1987 : 157, ou *bersumku*, cf. Tourneux, 2007 : 187), désignant une malchance contractée par accident, par exemple en marchant sur unealebasse ayant servi à se laver d'un *siiri*, et disposée à cet effet au milieu d'un carrefour, ou en omettant de réaliser des ablutions après avoir été pollué par des substances *vobe*, notamment lors des rapports sexuels (*Moodibbo* Boubakary, fulbe, Garoua [novembre 2008, flfde], Dahirou B., fulbe, Maroua [décembre 2009, fr])

² Elie R., Laka, résidant à Rumde Ajia (novembre 2008, fr), Maria, ménagère hausa, environ 75 ans, résidente à Kollere (novembre 2008, flfde), Cherif, kanuri, 28 ans, résidant à Kollere (octobre 2009, fr), Dada L., ménagère hausa, environ 75 ans, résidente à Kollere (octobre 2009, flfde), Ahmadou B., fulbe, résidant à Kollere (novembre 2010, fr), Dudjo, ménagère fulbe, résidant à Kakatare, Maroua (février 2011, flfde), , directeur du service de la voirie CU Maroua, fulbe (février 2011, fr), maire de Maroua 1 (février 2011, fr)

³ Tourneux (2007 : 220) et Usseina, ménagère kanuri (septembre 2009, flfde), Dada L., ménagère hausa, environ 75 ans, résidente à Kollere (octobre 2009, flfde), Ada B., ménagère kanuri, résidente à Kollere, (octobre 2009, flfde), Maria, ménagère hausa, environ 75 ans, résidente à Kollere (novembre 2010, flfde), Fanta, ménagère mofu, résidente à Rumde Ajia (décembre 2010, flfde), Boubakary A., fulbe, Maroua (janvier 2011, fr), directeur du service de la voirie CU Maroua, fulbe (février 2011, fr)

qui se rassemblent. Ce ne sont pas que les *ginnaaji*, c'est la place aussi qui est mauvaise, donc pour faire le mal ça joue bien » (*Malla Umaru*, octobre 2009, flfde). Voici ainsi, selon ce même marabout de Kollere, l'une des multiples façons d'opérer un *karfa* sur un vieux tas d'ordures, dans le but de séparer deux individus :

« En ce qui concerne le *jiddere*, dedans on peut faire le *karfa* pour séparer deux personnes. Dans ce cas on prend un lézard rouge, *kuyadere* [non identifié], ceux qui crachent le feu et qui sont sur les murs la nuit, on le tue, on le brûle, et on va verser ses cendres sur le *jiddere* la nuit en pensant aux personnes qu'on veut séparer ».

On se situe ainsi toujours, comme à l'époque des grands tas d'ordures des chefferies tchadiques, puis des chefs peuls, dans une logique de double instrumentalisation occulte des vieilles accumulations d'ordures, d'une part par la mobilisation des entités surnaturelles invisibles et potentiellement malveillantes qui y résident, et d'autre part par celle de la « force » intrinsèque à cette grande masse de matières diverses plus ou moins en putréfaction, « force » par essence néfaste. Dans une logique circulaire, nombre de conflits sont ainsi analysés dans le quartier, notamment ceux opposant des voisins ou des co-épouses autour de l'évacuation des déchets, comme le résultat de ces manipulations maraboutiques sur les tas d'ordures.

Enfin, à côté de la menace « mystique » et de l'injure que représente, particulièrement pour les citadins islamo-peuls, le dépôt d'ordures devant leur porte, certains d'entre eux croient aussi discerner des motivations « politiques » à ce geste d'agression à leur endroit. Un citoyen voyant des ordures systématiquement déposés par ses riverains devant son domicile ou son commerce, jusqu'à former un grand dépotoir, peut ainsi y percevoir un geste de contestation, de la part de personnes qui n'adhèrent pas au même parti que lui, ou en veulent à son activité économique. C'est le cas par exemple d'Ahmadou S., père de Cherif et propriétaire de la concession à Kollere, derrière le siège du RDPC, devant laquelle s'est progressivement développée la très grande « voirie », qui se trouvait à partir des années 1990 recevoir la plupart des ordures du quartier, sans être pour autant régulièrement collectée par la municipalité. Pour son fils, Cherif, mais aussi certains de leurs voisins, cette situation tient au changement d'orientation politique de son père, d'abord membre du parti d'opposition UNDP avant de rallier le RDPC, parti au pouvoir. Le développement d'un grand tas d'ordures devant sa porte serait ainsi autant le fait de certains de ses riverains UNDP, se vengeant de sa défection en allant jeter leurs ordures devant chez lui, que du conseil municipal UNDP lui-même, évitant délibérément pour les mêmes raisons d'évacuer le tas d'ordures :

- Ahmadou S.: « Beaucoup disent aussi que c'est des problèmes politiques, parce que moi-même j'avais d'abord commencé par l'UNDP, j'ai démissionné parce que ça ne marche pas, j'étais même tranquille, et les gens du RDPC sont venus me récupérer. J'ai accepté. Beaucoup alors disent que c'est à cause de ça qu'il y a une mauvaise volonté de ne pas enlever ça. Mais ce n'est pas ça, moi je sais que c'est la pauvreté. C'est pas une attaque personnelle, c'est la pauvreté.
- Moi : Et pour les gens qui jetaient devant chez vous ?
- Ahmadou S.: Pour les gens qui jetaient devant chez nous, voyez l'homme africain, c'est l'homme difficile. Y en a qui venaient verser, ils trouvaient un tas d'ordures mais ils ne versaient pas, ils venaient verser devant le tailleur [boutique devant la concession, louée par Ahmadou S.]. Là c'est peut-être quelque chose qu'ils ont avec moi, avec le tailleur ou avec la pratique du tailleur, peut-être c'est quelque chose comme ça. Il y a une mauvaise volonté, ils viennent manifester leur mauvaise volonté. Ils viennent manifester leur mécontentement en versant les ordures pour nous provoquer. Ça arrive souvent. Mais même si on les

connaît, ils ne viennent pas quand nous sommes là ! Ils viennent après nous, c'est nos frères, c'est nos voisins, c'est des gens avec qui on a eu un accrochage. Tous les deux sont cumulés, politique, mauvais voisinage, tout ça là » (novembre 2008, fr).

Sous le vocable de « politique » s'entremêlent ainsi des motivations aussi bien véritablement partisans que des querelles de voisinage, animées par la jalousie et, dans ce contexte particulier, par l'injonction toujours forte à ne pas afficher ouvertement son mécontentement vis-à-vis de son voisin. Ainsi, certains commerçants du centre-ville de Garoua sont aussi convaincus, comme le rapporte le chef d'agence de la société de collecte Hysacam, que certains de leurs voisins et les autorités municipales favorisèrent sciemment le développement d'un grand tas d'ordures devant leurs commerces pour faire fuir leur clientèle :

- Chef agence : « On avait le sentiment que le tas d'ordures, c'était une arme pour certains. Puisque que, quand moi je cause avec la pharmacienne de la pharmacie Étoile [rond-point Étoile, quartier Yelwa], elle dit qu'on n'était pas content qu'elle construise sa pharmacie. Et du coup on a créé un dépotoir pour tuer sa pharmacie, pour qu'elle ait zéro client et qu'elle se retire. Pour des rivalités politico-machin. Donc les gens déversaient, personne ne pouvait l'enlever, et personne n'avait envie de venir la pharmacie puisque c'était jonché de déchets [...]. Il en va de même de certains bars. Au niveau du RDPC [derrière le siège du parti au pouvoir], il y avait des bars, il paraît qu'il y avait une rivalité, les gens ont créé un dépotoir, et du coup quand on venait prendre sa boisson, vous êtes envahis de mouches. Donc ça ne donne aucune envie de venir prendre un pot la ! Voilà, vous comprenez, donc c'était stratégique pour certaines personnes, alors que pour d'autres... C'était encouragé qu'on déverse chez le voisin.
- Moi : Et quand la pharmacienne disait « On a fait ce tas », elle désignait des personnes précises ?
- Chef agence : Non, elle ne pouvait pas citer, elle avait le sentiment que c'était orienté. Qu'à chaque fois qu'elle formule un vœu auprès du maire ou auprès du Délégué, on essaie de bloquer, c'était lettre morte, ils ne réagissaient pas, même si dans d'autres cas, on essayait de diminuer le problème, mais chez elle on ne réagissait jamais. Donc comme il y a toujours des rivalités, on essaie toujours de tirer sur X ou Y » (octobre 2008, fr)

Les allégations de mon interlocuteur et des commerçants dont ils rapportent les plaintes restent assez floues pour qu'il soit difficile de distinguer précisément qui, des citoyens jaloux ou d'une municipalité partisane, elles visent. Elles témoignent toutefois d'un sentiment diffus mais omniprésent de méfiance entre voisins, qui révèle également une fêlure dans le sentiment d'appartenance à une collectivité citadine. Sentiment de méfiance aussi vis-à-vis des pouvoirs publics municipaux, qui instrumentaliseront sciemment le dépôt d'ordures, et surtout l'absence de collecte, pour mettre à mal les activités de certains de leurs administrés, notamment s'ils sont d'un bord politique différent.

En retour, certains représentants de ces autorités, en l'occurrence les chefs de quartiers, rapportent aussi comment les citoyens peuvent parfois se servir de l'ordure pour contester leur autorité. Celui de Fulbere 1, nous l'avons vu, en a par exemple fait les frais au moment de sa nomination comme *lawan* du quartier. Pour autant, cette forme de contestation par le dépôt d'ordures ne semble pas être pratiquée à l'encontre d'autres représentants de l'autorité, comme ceux de la municipalité ou du gouvernement camerounais, ou encore le *Laamiido* lui-même. Ainsi le grand tas d'ordures derrière le siège du RDPC, au cœur de Kollere, quand bien même il est qualifié par les habitants du quartier de « voirie *gomna* », dépotoir du gouvernement, et représente aux yeux de beaucoup l'incompétence et l'abandon de la ville par celui-ci, n'est jamais présenté comme le fruit d'une volonté délibérée de salir la « maison du parti ». Il est bien plutôt le résultat

d'un ensemble de contingences et de dysfonctionnements, au rang desquels les habitants comptent l'instrumentalisation de l'ordure dans les conflits qui animent le quartier, mais qui concernent finalement plus les citadins entre eux, et dans une certaine mesure leurs chefs de quartier, que l'ensemble des représentants du pouvoir.

Au contraire même, à Kollere comme à Rumde Ajia, les citadins vivant dans la proximité directe des grands tas d'ordures n'hésitèrent pas à les entretenir, en intervenant dessus pour en limiter l'expansion et pallier par-là aux déficiences du service municipal de collecte. A Kollere cependant, ceux-ci s'engagèrent moins dans l'entretien des dépotoirs, sans doute toujours du fait du caractère dépréciatif et polluant du contact avec l'ordure sous le double prisme peul et musulman, et se contentèrent donc surtout de les surveiller étroitement. C'est par exemple le cas de Cherif, le fils d'Ahmadou S., qui prit spontanément l'initiative de surveiller le dépotoir jouxtant sa concession, afin d'empêcher notamment certains « inhabités » de venir s'y soulager durant la nuit. C'est même de cette façon que je pus le rencontrer en 2006, alors que je me rendais pour la première fois sur le grand tas d'ordures derrière le RDPC. Il m'aborda d'ailleurs par cette phrase : « Les gens me blagent en disant que ma richesse c'est la voirie ! Ils disent aussi que la voirie c'est mon bureau, parce que je surveille ça tout le temps » (décembre 2006, novembre 2008, fr). Ainsi, à la différence de Rumde Ajia, où la surveillance des riverains du grand dépotoir près de chez le *laman* S. est violemment contestée par ses usagers, celle de Cherif sur le tas d'ordures du RDPC n'est pas ouvertement critiquée par ses voisins. Mais elle n'en demeure pas moins un objet de moqueries, toujours du fait du caractère dégradant de cette activité dans pareil contexte.

Citadins de Kollere comme de Rumde Ajia, tous se retrouvèrent finalement entre 1985 et 2008 dans une ville « lumière » devenue « poubelle », contenus par celle-ci faute d'avoir pu eux-mêmes contenir leurs déchets. Dans cette expérience sensible violente, à vivre ainsi dans la promiscuité des déchets des autres, les critères d'autorité sur l'espace public et les anciennes hiérarchies volèrent en éclats, pour révéler l'égalité de tous dans l'impuissance à endiguer l'invasion de la ville par l'ordure.

Dans ce contexte de crise, l'accusation de malpropreté demeura pourtant un argument pour stigmatiser les Autres et s'en distinguer, qu'il s'agisse de son voisin ou des habitants d'autres quartiers aux origines ou aux modes de vie différents. L'analyse des conflits qui y sont associés permet alors de cerner les contours de la crise du « vivre-ensemble » qu'on observa particulièrement à Garoua, avec des modalités différentes selon les quartiers, leur histoire et leur physionomie propre. Il est néanmoins un point commun à tous : dans la « ville-poubelle », le recours aux déchets devint un enjeu mais aussi un instrument pour imposer son autorité sur la rue ou contester celle du voisin ou de ceux supposés exercer le pouvoir, comme les chefs de quartier. L'ordure resta donc dans ce contexte au cœur d'une gouvernamentalité particulière, qui définit les règles et les moyens du gouvernement de soi, mais aussi des autres (Foucault 2008 [1982-1983]) situés au plus près des corps des sujets. Mais cette gouvernamentalité par l'ordure fut redéfinie durant cette période de « crise » sur un mode non plus vertical, mais bien plus horizontal : l'effondrement des structures d'encadrement et la perte d'autorité et de légitimité de ceux qui les animaient laissèrent la place aux relations de pouvoir interindividuelles, aux stratégies et aux affrontements d'individus de statut plus ou moins égal pour reprendre la main sur une portion d'espace, et sur ceux qui y résidaient et/ou le fréquentaient. L'analyse des initiatives individuelles et des conflits vicinaux autour de la gestion des déchets dans un contexte urbain en crise donne ainsi à voir ces multiples tentatives et stratégies pour « se gouverner les uns les autres », auxquelles M. Foucault a manifestement moins consacré

son attention, et que les analyses réalisées au Cameroun dans des contextes fortement centralisés (monarchique par exemple, Warnier 2007b, 2009b) laissent peu entrevoir.

Il fallut attendre août 2008, et la reprise en main de la gestion municipale des déchets dans les grandes villes du Septentrion par une société de collecte privée mandatée par l'Etat, pour voir les citadins de Garoua et Maroua libérés des « villes-poubelles », et la plupart des grands tas d'ordures qui les jonchaient évacués hors de celles-ci. Les conflits entre voisins autour de l'évacuation des déchets dans l'espace public ne cessèrent pas pour autant complètement. Mais avec l'enlèvement des anciens dépotoirs et l'introduction de nouveaux dispositifs techniques de collecte, comme les bennes à ordures, la gouvernementalité par le déchet connut une nouvelle inflexion, pour servir à nouveau la stratification politique de la scène locale. Le contrôle du déchet sembla dans ce contexte redevenir un enjeu de mise en scène et d'exercice du pouvoir pour ceux, toujours plus nombreux, appelés à exercer une certaine autorité à différents échelons sur les deux villes.

Méthodologie corpus 5

Le corpus de données concernant la reprise en main de la gestion publique des déchets par la société Hysacam à Garoua et Maroua, à partir d'août 2008, a pu également être constitué non seulement à partir des discours des citoyens, des acteurs municipaux et des employés de la société de collecte, mais aussi grâce à l'observation directe et à la participation aux activités de cette dernière. Le nouveau dispositif et les nouveaux équipements techniques de collecte et de traitement des déchets introduit par Hysacam ont pu en effet être l'objet des nombreux échanges réalisés, en français et en fulfulde, seule ou accompagnée, avec les chefs de famille et les ménagères dans différents quartiers des deux villes, mais aussi avec les agents des Communautés Urbaines et des délégations ministérielles locales, et les élus des mairies d'arrondissement. Il me fut en outre possible de conduire plusieurs entretiens ouverts et répétés avec les directeurs d'agence de la société de collecte (deux successifs dans chaque ville). Enfin, mon intégration dans la Communauté Urbaine de Garoua, dans la mairie de Garoua II et dans l'agence Hysacam de la ville me permirent d'assister à plusieurs réunions sur le thème de l'assainissement et de la salubrité au sein de ces institutions (réunions des services technique et d'hygiène de la CU, tournée de repérage des dépotoirs à enlever à Garoua II, etc.), entre celles-ci (préparation du match Cotonsport/Alahly du Caire au stade de Rumde Ajia et lancement de la campagne Hygiène et Salubrité de la mairie de Garoua II en novembre 2008, etc.), et avec les autorités « traditionnelles » et les populations (Débat citoyen à l'Alliance franco-camerounaise sur le thème de la collecte et de la gestion des déchets en octobre 2008, audit environnemental des activités d'Hysacam et de sa décharge en décembre 2010, etc.).

Il me fut également possible d'observer les impacts des nouvelles méthodes de gestion des déchets introduites par la société Hysacam à Garoua et Maroua. Ceci pu se faire à la fois depuis la sphère domestique, dans les concessions où je résidais à Garoua et dans celles que je visitais régulièrement dans les deux villes, dans l'espace public dont je parcourais les rues, souvent en compagnie de citoyens ou de mes assistants pour en évaluer l'évolution en termes de mise au propre ou d'évacuation des déchets, à partir des sites de dépôt, tas d'ordures ou bennes, dont j'observais la fréquentation ou en chargeais sur une longue durée certains de mes acolytes, comme Ahmadou Cherif à Kollere et Marcelline et Ngossaya à Rumde Ajia (Garoua), et enfin dans le cadre des tournées de collecte « porte-à-porte » des agents d'Hysacam, auxquelles il me fut possible de participer à plusieurs reprises (dans les secteurs Plateau, Rumde Ajia et centre historique de Garoua). Je pus dans ce cadre à la fois observer les gestes des éboueurs dans leur travail et dans leurs interactions avec les usagers, et recueillir sur le vif leurs discours concernant notamment leur métier et leurs rapports avec les citoyens. Des photographies et des relevés GPS des nouveaux dispositifs techniques de collecte mis en place par Hysacam (bennes, collecte porte à porte, décharge municipale), purent aussi être réalisés à ces occasions, avec l'aide notamment de Boubakary, d'Ahmadou Cherif et de Ngossaya, pour en compléter l'appréhension spatiale et matérielle.

Le recueil des discours, en entretien ou « sur le vif », et des pratiques, traces physiques et dispositifs techniques par l'observation, la photographie et le relevé cartographique, m'ont finalement permis de resituer l'évolution de la subjectivation par les déchets produite par l'introduction d'un nouveau régime pour penser et manipuler les déchets par Hysacam, dans la continuité de l'impact de la diffusion du registre hygiéniste et de l'intrusion des services municipaux d'hygiène à la fin de la colonisation française dans les concessions, telles que l'évoquent aujourd'hui les citoyens et les agents municipaux les plus âgés des deux villes.

CHAPITRE VIII

L'ORDURE CONTENUE : SYSTEME PUBLIC DE COLLECTE, DISPOSITIFS TECHNIQUES ET SERVICES D'HYGIENE

Ouverture : Bruit de klaxon d'un camion

« Nous devons aller au-delà des frontières
Traversant les villages et les cités.
Nous, fiers éboueurs et employés d'Hysacam allons nous lancer à l'assaut
Comme des champions vainqueurs de l'insalubrité
Pour créer un monde plus sain.

Refrain : A Douala nous serons les premiers,
A Yaoundé nous aurons des alliés.
Jusqu'au fin fond de Bafoussam nous irons porter
Le message de la propreté.
At Limbe, we will sweep all the town,
A Kribi nous serons les chevaliers.
Jusqu'aux confins de Ngaoundéré nous irons porter
Le message de la propreté.

Certes sur la route il y aura des obstacles.
Il nous faut user de beaucoup de courage.
Par la volonté, gagnons le dur combat
De la salubrité pour tous.
Nous lèverons toujours très haut notre fanion
« Pour un monde de propreté ».

Refrain

Hymne d'Hysacam¹

Alors que les populations de Garoua et Maroua se désolaient de voir un jour les agents et les camions des municipalités reprendre du service pour venir collecter les grands tas d'ordures qui encombraient leurs rues, celles-ci eurent la surprise de voir débarquer en août 2008 des camions rutilants ornés d'un logo bien connu au Cameroun, Hysacam, Hygiène et Salubrité du Cameroun. Venue « porter le message de la propreté jusqu'aux confins de Ngaoundéré », mais aussi de Garoua et de Maroua, cette société camerounaise privée avait signé en catimini un contrat de délégation de service public avec l'Etat et les trois grandes villes du Septentrion pour reprendre en main la collecte

¹ <http://www.hysacam-proprete.com/node/134>, consulté le 8 août 2014

et la mise en décharge des déchets domestiques mais aussi le balayage des principaux axes de chaque ville.

L'installation d'Hysacam dans les deux villes constitue un tournant dans la généalogie des rapports particuliers entretenus dans ce contexte entre gestion des déchets et relations de pouvoir. D'abord parce que la société privée vint complexifier encore l'« arène » locale de l'assainissement (Bouju 2009a), rendant plus que jamais « disputée plutôt que partagée » la gestion municipale des déchets (Dorier-Aprill et Meynet 2005) entre le gouvernement central de Yaoundé, les délégations ministérielles, les préfets, les Communautés Urbaines et les mairies d'arrondissement de différents bords politiques¹. Ensuite parce qu'elle introduisit de nouveaux dispositifs techniques de collecte, bacs, bennes à ordures, poubelles domestiques et décharges municipales, qui modifièrent profondément les modes de gestion publics des déchets, notamment dans l'espace, mais aussi les gestes et les « techniques du corps » individuels pour se débarrasser de ses possessions matérielles, des résidus de ses activités domestiques et dans une moindre mesure de ses excréments corporels et les évacuer hors de son habitation. Ceci est encore plus vrai de la collecte dite « porte à porte » que mit aussi progressivement en place la société de collecte, et qui n'est pas sans rappeler, dans l'obligation brutale imposée aux citoyens à exposer leurs déchets à des yeux étrangers, l'intrusion dans les concessions des services d'hygiène à partir de la fin de la période d'administration coloniale. Pourtant, ces objets et ces nouveaux dispositifs de gestion des ordures trouvèrent leur place dans l'économie locale, aussi bien publique que privée, de la gouvernabilité de l'ordure en recomposition permanente depuis la fondation des deux villes, sans jamais toutefois perdre de sa pertinence pour penser et animer les relations de pouvoir locales.

1. Camions, bennes à ordures, poubelles : l'introduction de nouveaux récipients

« Que de difficultés au niveau de la CU, et comme quoi Dieu envoya Hysacam ! »²

En octobre 2008, lors du débat public organisé à l'Alliance Franco-Camerounaise de Garoua sur le thème de la « collecte et gestion des déchets : constat et solutions », la responsable française de l'Alliance proposa, pour lancer les échanges, de « poser quelques lignes de débat, d'interrogation, sur des choses qu'on a vu arriver il n'y a pas longtemps, c'est à dire des petits bonshommes orange qui nettoient notre ville. Donc on est très content, mais on se demande pourquoi, pourquoi maintenant, pourquoi pas avant, pour combien de temps, quels objectifs ? ». Ces « petits bonshommes orange qui nettoient la ville », ce sont les employés vêtus de tenues orange

¹ Seules sont absentes de ce champ municipal complexe les ONG, locales ou internationales, et les associations émanant de la société civile, qui ne connurent pas dans les villes du Septentrion le développement important qui fut le leur dans ce domaine dans nombre d'autres villes camerounaises (Wéthé, Radoux et Tanawa 2003: 134, Zoa 1995, Assako Assako 2006) et africaines (Dorier-Aprill et Meynet 2005, Quenot 2007, Blundo 2009a)

² Animateur Alliance (octobre 2008, fr)

vif de la société privée Hysacam¹, installée en août 2008 dans les villes de Ngaoundéré, Garoua et Maroua pour y reprendre la collecte des déchets ménagers. L'« arrivée » inopinée, dans les villes du Septentrion, de cette société connue pour ses services à Douala et Yaoundé, fut vécue par les citoyens comme un véritable miracle, comme l'évoque la formule sarcastique de l'animateur du débat : « Et Dieu envoya Hysacam ! ». En effet, l'insalubrité de leurs villes atteignait alors à la fin des années 2000 un niveau critique, faisant craindre diverses conséquences sanitaires dramatiques, à commencer par la recrudescence des épidémies de choléra en saison des pluies². Mais l'apparition soudaine d'Hysacam dans l'« arène » locale de la gestion des déchets (Bouju 2009a : 125) ne manqua pas aussi de soulever un grand nombre de questions et de raviver les débats sur les causes d'une pareille dégradation de la propreté de Garoua et Maroua : manque de moyens financiers due à la « crise », aggravé encore par la vacance du Délégué du Gouvernement depuis 2007, incompétence du dernier en poste à Garoua, corruption et laxisme des agents de la CU, conflit entre les élus de l'opposition UNDP et les élus et fonctionnaires RDPC, mais aussi entre ces derniers, « incivisme fiscal » des citoyens, ou encore imprécision dans la distribution des prérogatives dans le domaine de l'hygiène et de l'assainissement entre la CU et les nouvelles mairies d'arrondissement, créées en 2007.

A côté de ces différentes tentatives d'explication de la « poubellisation » de leur ville, nombreux sont ceux qui s'interrogent aussi sur le sens d'une intervention si tardive de la société de collecte camerounaise et sur les modalités de son installation dans les cités du grand Nord. Comme l'évoque encore la formule « Et Dieu envoya Hysacam ! », les conditions de celle-ci paraissent pour le moins opaques à la majorité des citoyens, comme une décision arbitraire tombée subitement des hauteurs élyséennes. En l'occurrence, « Dieu » peut aussi désigner l'Etat camerounais, qui s'avéra financer le contrat de la société Hysacam à Garoua à hauteur de 91, 26 % (soit environ 500 millions de francs CFA par an)³, et à hauteur de 80 % à Maroua⁴ (soit 480 millions de francs CFA), les 8, 74 % (soit environ 50 millions de cfa), et les 20 % restants (soit environ 120 millions), revenant à la charge des Communautés Urbaines⁵. Il s'agit de la délégation par l'Etat d'un service public à un

¹ La société HYSACAM (Hygiène et Salubrité du Cameroun) fut créée en 1969 à Douala. Filiale du groupe français Granjouan, associé de la STFA (Société Industrielle des Transports Automobiles, créée en 1919), Hysacam fut d'abord en charge de la collecte des déchets à Douala, puis à partir de 1979 à Yaoundé. Mais rapidement, la société subit le contrecoup de la crise économique de la fin des années 1980 ainsi que, à partir de 1987, du flou instauré par la nomination des deux villes comme Communautés Urbaines, qui confiait la gestion des ordures ménagères aux communes urbaines d'arrondissement d'une part, et l'hygiène et la salubrité aux Communautés Urbaines d'autre part. Après plusieurs années de dégradation de la qualité de ses services, et donc de la propreté des deux villes (qu'Hysacam attribue surtout à la concurrence de « plusieurs entreprises jadis spécialisées dans les travaux publics [qui] investissent, sans expérience, le secteur de la propreté »), la société regagna à la fin des années 1990 le contrat de la propreté de Yaoundé, et dit aujourd'hui couvrir l'intégralité de la ville de Douala. En 2001, Hysacam comptait plus de 1000 employés et renouvelait entièrement ses équipements. En 2006, elle obtint ainsi les contrats de gestion des déchets à Limbe, Kribi et Bafoussam, tandis qu'elle doublait l'effectif de son personnel, et réalisait un chiffre d'affaire d'environ 9 milliards de francs CFA (environ 14 millions d'euros). La société dit desservir alors plus de cinq millions de personnes et collecter plus de trois mille tonnes d'ordures ménagères par jour. En décembre de cette même année faste, Hysacam signa un accord-cadre avec le groupe français Veolia-Propreté, « afin de porter la qualité de [ses] services au niveau des standards internationaux ». Enfin en juin 2008, la société signa des contrats avec les villes d'Edéa, Garoua, Maroua, Ngaoundéré, Bangangté et Bangou, mais aussi avec la capitale du Niger, Niamey. Un an plus tard, alors qu'elle fêtait ses 40 ans d'existence, Hysacam obtint aussi la gestion des déchets à Ndjamen, capitale du Tchad voisin. Elle compte aujourd'hui plus de 5000 employés, plus de 700 camions, 50 engins et 10 balayeuses mécaniques, plus de 6000 bacs à ordures et plus de 500 containers, et dit desservir plus de 15 millions de personnes dans 18 villes africaines (dont la capitale libérienne, Monrovia). <http://www.hysacam-proprete.com/index.php>, consulté le 17 août 2013

² Président de l'association Mobilité Sociale, débat à l'Alliance (octobre 2008, fr), Maire de Garoua II (janvier 2011, fr)

³ Chef d'agence Hysacam Garoua (octobre 2008, fr), Chef services techniques CU Garoua (octobre 2008, fr)

⁴ Chef d'agence Hysacam (janvier 2011, fr), Chef services techniques CU Maroua (février 2011, fr)

⁵ Soit un contrat propreté quinquennal d'environ 2 milliards 750 millions francs CFA au global à Garoua, et d'environ 3 milliards à Maroua (estimations personnelles)

partenaire privé, modèle classique sur le continent africain depuis le début des années 1990, notamment concernant les services urbains en réseau (Jaglin 2012: 55). Au lieu d'y voir le signe de l'abandon par les pouvoirs publics d'une partie de leurs fonctions régaliennes, et donc de la déliquescence de l'Etat, B. Hibou considère plutôt cette « politique de la décharge » (1998: 154, 1999: 7) comme un nouveau mode de gouvernement, et par suite une façon pour ce dernier de se redéployer selon de nouvelles modalités, permettant le renforcement de son hégémonie, mais aussi bien souvent une appropriation privée des ressources économiques publiques (Bayart 1989). L'octroi, par le gouvernement de Yaoundé, de l'assainissement et de la gestion des déchets des plus grandes villes du Cameroun à une entreprise privée semble ainsi participer d'un processus de « privatisation de l'Etat » (Hibou 1999 : 7), comme cela a pu par exemple se produire à Nairobi, au Kenya, au début des années 1990. M. Mérino y montre comment « outre le contrôle économique des pans de l'économie formelle et les subsides afférents, la « politique de décharge » de la gestion des déchets offre également au gouvernement central un outil efficace et indolore (puisque la privatisation est souhaitée par la mairie) de régulation de ses rapports avec les acteurs locaux de Nairobi » (2010: 291). Dans le cas de Garoua et Maroua, la privatisation de la gestion des déchets intervint aussi, en 2008, entre deux moments clés de la vie politique camerounaise : juste après les élections municipales de 2007, qui concrétisaient la création des mairies d'arrondissement, nouvelle avancée du processus de décentralisation, et trois ans avant les élections présidentielles de 2011, auxquelles P. Biya pouvait désormais se représenter pour un sixième mandat consécutif, puisqu'il venait alors, en avril 2008, de faire modifier en ce sens la Constitution. L'installation d'Hysacam dans six nouvelles grandes villes du pays, dont les trois principales du Septentrion, intervint aussi dans un contexte de reconstruction et d'apaisement initié par l'Etat, après les violentes émeutes qui ébranlèrent le pays en février 2008¹. Dans ce contexte politique mouvementé, l'envoi soudain d'une société privée camerounaise de gestion des déchets dans les villes du grand Nord peut aussi évoquer une manœuvre électoraliste de la part de P. Biya et de son gouvernement, soucieux de se refaire une légitimité dans un paysage politique nordiste encore fragmenté, et ce surtout dans le bastion historique de l'opposition UNDP, Garoua. En ôtant la gestion municipale des déchets aux CU qui en étaient jusqu'alors responsables et aux communes d'arrondissement auxquelles elle aurait pu être déléguée, l'Etat camerounais en crise peut aussi être soupçonné d'opérer une tentative de recentralisation, à rebours de la décentralisation qu'il s'était vu imposer par la société civile et les institutions internationales après les « années de braise » de la décennie 1990, et qu'il réalisait depuis en traînant les pieds (Otayek 2007).

L'offre de services de la société de collecte avait à l'évidence de quoi redorer le blason du gouvernement de Yaoundé. Venue « sauver » les populations du Nord de l'invasion des ordures ménagères accumulées dans les espaces publics urbains, Hysacam leur offrit d'enlever gratuitement² et quotidiennement leurs déchets selon des méthodes de collecte « modernes et scientifiques » (directeur d'agence Garoua, octobre 2008, fr). Le projet initial de financer la collecte des ordures domestiques à Douala et Yaoundé par une « prime d'enlèvement des déchets » ajoutée sur la facture

¹ Celles-ci se déroulèrent néanmoins essentiellement à Yaoundé, Douala et dans l'Ouest du pays. Les grandes villes du Nord connurent en revanche peu de mobilisations.

² Ce qui n'est pas tout à fait juste, du moins pour tous les citoyens, dans la mesure où la part du contrat avec Hysacam financé par les Communautés Urbaines reste en grande partie payée grâce au FEICOM (Fond spécial d'Équipement et d'Intervention Intercommunal), qui lui-même redistribue les prélèvements à la source, réalisés par le Trésor Public, sur les salaires

d'électricité des ménages fut en effet rapidement abandonné¹, et « avec l'embellie économique », l'Etat offrit de payer l'essentiel des contrats de propreté entre Hysacam et les Communautés Urbaines, ces dernières ne disposant pas des ressources suffisantes pour assumer seules l'enlèvement des déchets ménagers, ou l'intégralité du paiement des prestations d'une entreprise privée (ibid). Le premier chef d'agence Hysacam de Garoua ne manqua pas ainsi, lors de ses allocutions publiques, de rappeler que le mérite de l'entretien de la ville par sa société revenait pour l'essentiel à l'Etat, qui assurait ainsi l'une de ses « missions régaliennes » :

« Je précise qu'Hysacam est une entreprise privée, aux capitaux privés, mais qui a une mission publique. Parce que l'Etat dans sa mission régalienne se doit d'assurer la propreté des villes. Le Président de la République en 84 dans la ville de Maroua, lorsqu'il avait lancé la création du Ministère de la Ville, sa mission première était d'assurer la propreté des villes. Donc de plus en plus l'Etat met les moyens pour qu'on assure la propreté. Et pour comprendre la propreté dans la ville de Garoua, nous avons signé un contrat de 5 ans avec la ville de Garoua pour assurer la propreté, donc c'est un contrat qui peut être renouvelé en fonction des financements, parce que si on ne nous paie pas, nous arrêtons le travail. Donc pour le moment, la propreté de la ville de Garoua est assurée à 95% par le financement de l'Etat, et 5 % seulement par la commune de Garoua. Je crois qu'on a tenu compte du fait qu'ils n'ont pas ces moyens, et l'Etat finance entièrement ce contrat » (allocution à l'Alliance Franco-Camerounaise [octobre 2008, fr]).

Même si le directeur d'agence ne manque pas ici de préciser que la Communauté Urbaine reste l'opérateur principal du contrat, et à ce titre fixe les activités de la société au moyen d'un cahier des charges dont elle contrôle l'application tous les trois mois, celle-ci se vit publiquement déposée de la reprise en main de la propreté de la ville. Le coup fut plus dur encore pour les jeunes mairies d'arrondissement, dont les services et les obligations les liant à la société de collecte paraissaient très floues, et toujours subordonnées au bon vouloir de la Communauté Urbaine, elle-même soumise aux décisions de l'Etat en la matière.

Malgré l'insistance du directeur d'agence Hysacam à rappeler que « c'est l'Etat qui finance la propreté » (novembre 2008, fr), les différents acteurs des scènes politiques de Garoua se lancèrent pourtant, dès l'installation de la société dans leur ville, dans une intense compétition visant à récupérer à leur avantage l'initiative du recours à la société de collecte pour venir débarrasser les cités du Nord de leurs tas d'ordures, qui étaient dits alors à Garoua « tutoyer le mont Tinguélin² » (chef d'agence, octobre 2008, fr). Chacun y alla de son couplet pour revendiquer le mérite d'avoir le premier sollicité Hysacam et l'Etat. Au passage, tous n'hésitèrent pas aussi à souligner l'inertie, voire la mauvaise volonté des autres institutions ou hauts fonctionnaires, qui auraient perdu avec l'envoi de la société privée par le gouvernement une occasion de détourner l'argent de la collecte à leur profit³.

Mais plus que les discours et les revendications, ce sont les réalisations tangibles et les symboles matériels qui semblent depuis toujours compter dans la gouvernementalité par l'ordure dans les deux villes. C'est pourquoi, dès le début des activités d'Hysacam, particulièrement à

¹ « On a eu des difficultés, premièrement parce que la SONEL (Société Nationale d'Electricité) trouvait qu'elle travaillait gratuitement, et de deux l'étude a montré que tous les ménages qui produisent des déchets ne sont pas forcément abonnés à la SONEL » (directeur d'agence Garoua, octobre 2008, fr). Une problématique commune à nombre de villes africaines où, malgré une volonté affichée de payer pour l'enlèvement régulier de leurs déchets, moins de 10% des ménages s'abonnent effectivement au service de collecte. L'abonnement représente en effet une dépense mensualisée difficile à assumer sur le long terme quand les revenus varient au jour le jour, et manquent bien souvent pour s'abonner à d'autres services comme l'adduction d'eau ou l'électricité (Dorier-Aprill 2006: 398)

² Plateau montagneux surplombant la ville culminant à environ 500 m

³ Cf. chap. VI.2

Garoua, les efforts de récupération des différents acteurs politiques locaux se portèrent à nouveau sur l'objet qui cristallisait de longue date de nombreux enjeux de pouvoir : les grandes accumulations d'ordures, mais aussi les nouveaux dispositifs techniques de collecte introduit par la société pour les remplacer, soit les poubelles et les bennes à ordures.

L'enlèvement des tas d'ordures, un enjeu politique

« Une première voiture est passée en vitesse avec trois personnes à bord, c'était le personnel de la CRTV qui était en train de filmer l'arrivée des nouveaux engins d'Hysacam qui roulaient en file indienne tout en klaxonnant et en clignotant. Il y avait dix camions de ramassage des ordures dits "bennes Ville de Paris", deux camions avec porte-bagages et quatre 4x4 Hilux, tous les engins étaient neufs. Les gens poussaient des cris et applaudissaient lors de leur passage, tout le monde était content pour ce geste d'Hysacam dans la ville de Garoua. Un vieux disait: "Peut-être que la ville de Garoua retrouvera son hygiène et sa salubrité, comme dans les années 60...". Cet événement a fait naître beaucoup de commentaires dans la ville » (compte-rendu écrit, Cherif, résidant à Kollere [août 2008, fr]).

« Le jour où Hysacam est venu, j'ai eu plus de cinquante personnes qui sont venues me porter les félicitations, ils m'ont dit "Hysacam est venu, tu ne nous as pas menti ! " [...] Ils sont arrivés le 6 août. Ils marchaient avec leurs camions... Avant même, le jour même où les camions sont arrivés, avant même qu'ils ne commencent le travail, tout le monde était au courant dans la ville, "Hysacam est là !". Ils ont vu les camions passer, quand ils sont arrivés de Ngaoundéré et qu'ils ont traversé pour aller dans leur base [au Plateau, au nord-ouest de la ville]. Alors ils étaient contents, c'est même eux qui m'ont informé, "on a vu tes camions d'Hysacam ! " [rires]. « Ce ne sont pas mes camions, ce sont les vôtres aussi » [rires]. Y a des gens dans le quartier qui sont venus me prévenir à la maison » (Directeur des Services Techniques CU Garoua [octobre 2008, fr]).

L'installation de la société Hysacam à Garoua suscita l'enthousiasme chez ses habitants. Elle se fit d'ailleurs en grandes pompes, avec une véritable mise en scène des équipements, du personnel et du dispositif technique de collecte, visant manifestement à accréditer l'image de modernité et de professionnalisme, voire de « scientificité », dans le domaine de l'assainissement et de la gestion des déchets, mise en avant par la communication de la société : défilé de camions rutilants, clignotant et klaxonnant dans les rues de la ville, jeunes rippers équipés de pieds en cap de tenues orange vif flambant neuves, locaux au Plateau (le quartier « huppé » de la ville), certes de taille modeste, mais dont on ne peut pénétrer l'ambiance feutrée et climatisée sans être muni d'un badge « visiteur », directeur d'agence tiré à quatre épingles et possédant sur le bout des doigts le credo de son entreprise, à savoir « la lutte pour un monde de propreté », etc. A la vue de pareille mise en scène ostentatoire des moyens et des compétences d'Hysacam, certains citoyens âgés en vinrent même à espérer la restauration de la glorieuse image dont leur « ville-lumière » jouissait durant les premières décennies de l'indépendance.



Défilé des employés d'Hysacam, Garoua, 1er mai 2010,
<http://gabriel.lucas2.free.fr/index.php?category/Sant%C3%A9-et-Vie-sociale>, consulté le 22 août 2013

C'est dans cette même logique de communication qu'Hysacam célébra par une cérémonie publique, dans le courant du mois d'août, le lancement de « la mise au propre » de la ville. Au cours de celle-ci, outre les habituelles allocutions du directeur et des hauts fonctionnaires de la CU, fut opéré le premier enlèvement, hautement symbolique, de quelques grands tas d'ordures sur les 129 dépotoirs « problématiques » que la société avait pu identifier¹. Les concurrences politiques locales ne manquèrent pas de s'immiscer rapidement dans la fête:

« Le jour où nous démarrons notre activité, on a pu identifier quelques tas, donc de façon symbolique nous on a dit... Nous on a vu les points, donc on n'a pas tenu compte du fait que ces points étaient dans un arrondissement [le 1er, aux mains du RDPC]. Donc ça fait un problème, parce que l'autre maire [de Garoua II, membre de l'opposition UNDP] a dit : « pourquoi deux points dans un arrondissement ?! Il faut aussi qu'on en mette un dans l'autre pour montrer l'importance ». Donc on a été obligé de créer, le gouverneur a été obligé de créer un troisième point, alors que ce point n'était pas aussi important que les autres. C'était le démarrage, pour montrer à la population que la propreté avait commencé. Donc il y a eu la descente de tout le gratin administratif de la ville, avec des journalistes pour le démarrage de la propreté dans la ville. Le premier nettoyage qui était symbolique [...] Alors, il y avait la pharmacie Étoile, il y avait le RDPC, et puis à Bachéoré, derrière Narral voyage. Au niveau de la pharmacie Étoile, la poubelle avait obstrué l'entrée de la pharmacie. Vraiment c'est un contraste par rapport au symbole même de la pharmacie, de la santé. Il était question qu'on commence par là. Alors il y a une place des fêtes qui est commune à tous les partis politiques de la ville, c'est derrière la maison du RDPC. Alors il fallait libérer ces emplacements publics puisque quelques jours après il fallait installer le nouveau préfet de la ville [...]. On a accepté. Maintenant pour des raisons politiques, on nous a dit : « Monsieur, déportez-vous dans d'autres endroits, parce qu'il n'y a pas que le RDPC, il y a aussi l'UNDP ». Alors voilà, nous on ne connaît pas ça. On était à Garoua 1 pour le lancement, alors maintenant on nous a dit : « Monsieur, il faut aussi aller à Garoua 2 », et Garoua 3 m'a aussi interpellé, et je leur ai dit : « Monsieur vous attendrez, parce que je viendrai avec le temps ». Garoua 3 est rural, ce n'est pas la priorité. Il faudrait que je maîtrise d'abord la propreté dans la zone urbaine. On a commencé

¹ « Il en avait plus de 200, mais ceux qui étaient problématiques, c'était 129, parce qu'on savait que si on libérait les 129, à ce moment je crois que tout ira pour le mieux [...] » (directeur d'agence Garoua, octobre 2008, fr)

simultanément à Garoua 1 et 2 » (octobre 2008, fr, et Directeur des Services Techniques CU [novembre 2010, fr]).



Défilé des employés d'Hysacam, Garoua, 1er mai 2010

Même si, comme le martèle à chaque occasion son représentant local, « les déchets n'ont pas de coloration politique, parce que les déchets ne connaissent pas l'UNDP, ne connaissent pas le RDPC » (octobre 2008, fr), ou encore qu'« on ne veut pas que notre action soit récupérée par un quelconque parti politique. C'est une action sociale qui est financée par l'État, c'est une mission régaliennne de l'État, donc il ne faudrait pas que les partis politiques s'agitent autour de cette action » (octobre 2008, fr), reste que le premier tas « symbolique » enlevé par Hysacam dans la ville est bien celui qui jouxtait le siège du parti au pouvoir, le RDPC¹ ; une « voirie » qui avait tellement marqué les esprits citadins et avait tant été associée à l'échec du gouvernement de Yaoundé qu'elle avait pu être qualifiée par certains de « voirie *Gomma* », tas d'ordures du gouvernement. Le choix de l'enlèvement de ce grand tas d'ordures comme symbole de l'installation d'Hysacam, et « pour montrer que la propreté a commencé », semble bien alors corroborer la thèse d'une réaffirmation de la puissance de l'Etat dans le bastion historique de l'opposition nordiste, à travers la reprise en main des déchets par la société de collecte privée. A la mairie d'opposition de Garoua II, qui s'est plainte du choix des premiers tas enlevés, tous dans le 1^{er} arrondissement, RDPC, et a réussi à imposer l'enlèvement « symbolique » d'un premier tas dans son arrondissement, on se contente de dire avec un sourire de fierté qu'« évidemment pour l'ordre d'enlèvement des tas, entre Garoua I et Garoua II, Madame [la maire] a su s'organiser, comme dit le proverbe, « *o debbo, ammaa o gorkeo haddi gudel* » ! Madame la maire, « c'est un homme qui a su attacher le pagne ». Elle devrait normalement être un homme [du fait de son courage politique] ! C'est plus même qu'un homme, elle est plus forte » (adjoint au maire, novembre 2008, fr et flfde).

Après cette première victoire de Garoua II, les mairies d'arrondissement intensifièrent leur lutte pour récupérer à leur profit l'intervention de la société de collecte, ce que son directeur d'agence qualifie avec mépris de « guéguerre entre le maire RDPC et le maire UNDP, chacun souhaite que son arrondissement soit libéré [des tas d'ordures] en premier lieu » (octobre 2008, fr). La mairie d'opposition de Garoua II se lança en effet dans un véritable activisme dans le domaine de l'assainissement et de la collecte des déchets, visant à collaborer intensément avec Hysacam pour

¹ Le directeur d'agence Hysacam justifie aussi le choix de ces deux premiers tas par un argument technique : « Nous on a commencé par le système étoile, c'est-à-dire que nous avons commencé au cœur de la ville pour nous rendre dans les périphéries. Donc on a commencé la propreté à partir de la Communauté Urbaine, c'est pour ça que vous avez vu que le RDPC a commencé à être libéré. C'était un des premiers tas, et au fur et à mesure on allait dans les quartiers, nous nous sommes retrouvés dans les bas-fonds des quartiers. Sinon on ne pouvait pas mener ça » (octobre 2008, fr).

mieux occuper visiblement le terrain de la propreté dans la ville. L'un des adjoints au maire souligne ainsi que « nous avons aussi notre mot à dire, par exemple aller recenser les tas sur lesquels ils n'ont pas mis la main, c'est le suivi, on travaille avec Hysacam. On doit signaler si tel endroit n'a pas été ramassé. Donc maintenant, tant pis pour la commune qui ne va pas s'organiser pour qu'Hysacam puisse travailler » (novembre 2008, fr). De fait, la mairie s'occupa très rapidement de dresser à l'attention d'Hysacam une liste des nombreux grands dépotoirs émaillant son arrondissement, mais aussi d'accompagner ses agents directement sur le terrain dans des tournées de repérage. Une commission Hygiène, Salubrité et Environnement fut aussi créée spécialement à cette occasion. Enfin, le nouveau sous-préfet¹, installé à la tête de l'arrondissement en octobre 2008, s'empressa-t-il d'organiser la réunion de lancement d'une grande campagne « Hygiène et Salubrité », visant à sensibiliser les citoyens, à travers leurs chefs traditionnels, au nouveau système de gestion des déchets introduit par Hysacam, ainsi qu'aux nouvelles initiatives de la mairie dans ce domaine : constitution de comités d'hygiène dans chaque quartier, sous l'égide de leurs *lawan* [chefs de quartier], instauration de journées de propreté mensuelles, concours annuel du quartier le plus propre, stages de vacances pour les jeunes consacrés à la collecte et à la sensibilisation aux méfaits des *leeda*, sacs plastiques², etc. Ainsi, tout en tentant de ne pas se départir de la neutralité qu'il revendique, le directeur d'agence Hysacam reconnaît-il lui-même le dynamisme de cette commune d'opposition, en regard des autres arrondissements de la ville :

- Moi : « Et est-ce que vous avez eu ce genre de réunion avec Garoua I ? »
- Directeur agence : Non, je crois que ce n'est que Garoua II qui essaie de faire quelque chose. Parce que même au niveau de la propreté globale ça se ressent. Si vous faites le tour dans cet arrondissement, vous allez voir qu'on a essayé de désherber, on a curé, donc je crois que c'est une dynamique.
- Moi : Et c'est quelque chose qu'on ressent plus à Garoua II qu'à Garoua I ?
- Dir. agence : Plus à Garoua II. Garoua I pratiquement il n'y a rien, le maire lui il se met dans son bureau, il vous appelle pour vous dire qu'il y a un tas dans tel endroit qu'il n'a même pas pu identifier. Et souvent en même temps il vous dit qu'il y a un tas, et quand on descend sur le terrain on se rend compte qu'on l'a déjà évacué. Donc c'était une requête des populations longtemps à l'avance qu'il aurait dû intégrer, mais qu'il ne fait pas. Ce qui fait que du coup,

¹ Les nouveaux sous-préfets des arrondissements créés en 2007 sont nommés par le gouvernement. Les élus de la mairie d'opposition reconnaissent ainsi s'être montrés méfiants à l'arrivée de celui chargé de chapeauter leur arrondissement, « parce que d'habitude envoyer un sous-préfet, c'est pour mettre des bâtons dans les roues, faire des tracasseries » (adjoint au maire, novembre 2008, fr). Mais celui-ci se fit rapidement apprécier à Garoua II pour sa jeunesse, son « esprit rénovateur », mais aussi pour son soutien sans failles aux actions de la maire UNDP, notamment dans le domaine de la propreté. Cette dernière lui reconnaît même l'avantage de servir parfois de bouc-émissaire, sur lequel elle peut se défaire, comme sur le Délégué du Gouvernement, face au mécontentement de la population : « En théorie, la CU est apolitique, mais le Délégué est nommé par le gouvernement, ce qui est paradoxal. Il y a un avantage, on peut le charger de toutes les mauvaises tâches, comme casser ou chasser les gens. C'est pareil avec le sous-préfet, moi je me mets derrière lui quand je parle aux gens. Mais il le sait, il accepte ce rôle. Lui-même est RDPC, puisqu'il est nommé par le gouvernement » (novembre 2008, fr).

² « La mairie a aussi fait travailler les élèves, un mois pendant les grandes vacances depuis trois ans, avant ils prenaient 70 élèves parmi les plus nécessiteux auxquels ils donnaient 15 000 cfa, mais cette année ils n'en ont pris que 45 et ils leur ont donné 25 000, plus un billet d'avion AR pour Yaoundé pour le 1er prix, celui qui a le mieux travaillé, car le sponsor était CAMAIR. Ils ont été formés par un magistrat à la sensibilisation pour faire faire les actes de naissance, puis à la collecte des *leeda* par un gars du CTG (Centre Technique Garoua), et ensuite ils sont allés dans les concessions en petits groupes pour sensibiliser les gens à garder les *leeda*, ne pas les jeter et les remettre à Hysacam qui les remet ensuite au CTG qui fait des choses avec. Ils étaient accompagnés par les gens du *lawan* parce que certaines personnes peuvent être parfois un peu réticentes [...]. On les appelle les "stagiaires de vacances". On ne les recrute pas dans les lycées, sinon chacun enverrait ses enfants, ce sont eux qui viennent déposer leurs dossiers à la mairie, puis une commission se réunit pour la sélection. C'était la 3ème édition cette année, mais avant ça se faisait aussi au niveau de la CU » (conseiller municipal, novembre 2010, fr)

quand il nous appelle, on ne réagit même plus. Parce qu'il y avait au niveau de la pharmacie de l'Amitié, il y avait des tas de déchets qu'on a évacués, il nous a promis qu'une fois ces déchets enlevés il allait mettre un peu de terre pour faire le jardin public dans cet endroit, ça faisait partie de nos priorités dans le travail, mais malheureusement ça ne suit pas, il y a un laxisme, un laisser-aller [...].

- Moi : Et eux-mêmes vous ont fait une liste comme ils ont fait à Garoua II ? J'ai vu ça à Garoua II...
- Dir. agence : Oui, ils ont identifié les dépotoirs dans leur arrondissement, ils en avaient plus de 80 qu'ils ont pu identifier. Garoua I n'a jamais fait de liste. Il n'y a jamais eu de liste, il n'y a jamais eu de séance de travail. Ils n'ont pas la même approche.
- Moi : Est-ce que vous pensez que c'est parce qu'ils ont d'autres préoccupations ?
- Dir. agence : Je ne connais pas, mais semble-t-il, comme Garoua II c'est l'opposition, ils font des efforts pour se rapprocher des populations, pour montrer qu'ils peuvent faire quelque chose. Et à Garoua I c'est le parti au pouvoir, RDPC, et du coup c'est un acquis. On ne fait rien, c'est le laxisme, le laisser-aller, on ne se rapproche pas des populations, on attend les élections pour commencer à faire les... Comment ils appellent cette terminologie en politique ?... Le clientélisme. Donc on dit aux populations qu'on va tuer des bœufs, pour les faire voter, mais concrètement sur le terrain on ne ressent pas grand-chose...
- Moi : Alors qu'à Garoua II on a la sensation que ça bouge un peu ?
- Dir. agence : Allez voir, allez voir ! Ils ont même bouché les nids de poule, ils nous interpellent pour nous dire : « écoutez, il y a tel endroit les camions ne sont pas venus ». Vous comprenez qu'il y a une préoccupation, un souci de faciliter la vie aux populations » (novembre 2008, fr).

Par ses multiples actions dans le domaine de l'assainissement de son arrondissement, en s'appuyant largement sur l'opportunité que représentait l'enlèvement des grands dépotoirs de la ville par la nouvelle société de collecte mandatée par l'Etat, la mairie d'opposition de Garoua II parvint-elle ainsi à récupérer à son avantage un peu de la légitimité par le contrôle de l'ordure, dont elle avait été dépossédée par la « mise en décharge » de ce service public municipal par le gouvernement de Yaoundé. Cette compétition autour de la « mise au propre » des espaces publics citadins se situe par-là dans la continuité du régime de gouvernementalité par l'ordure imposé à l'époque d'administration islamo-peule de la ville, puis renforcée sous la période coloniale, et enfin durant les deux premières décennies de l'Indépendance. La légitimité à gouverner s'exprime alors par la capacité à entretenir strictement la propreté des espaces de vie collectifs, que ce soit en dissimulant les déchets au sein des habitations, ou au contraire en les évacuant à distance, aux marges de ceux-ci. Cependant, la compétition pour le contrôle de l'ordure entre les différents acteurs locaux prit un tour inattendu lorsque, dans un second temps, Hysacam entreprit de déposer des bennes à ordures et des poubelles en de nombreux points de la ville.

La corruption par la poubelle

Les citoyens de Garoua connaissaient déjà les dispositifs techniques de collecte des déchets que sont les bennes et les bacs à ordures, puisqu'un petit nombre avait été introduit en ville à la fin de la période d'administration coloniale, puis repris et un peu développé durant les deux premières décennies de l'Indépendance, avant de commencer à rouiller et à être « dépiécés » par certains citoyens à partir des années 1980. Ces équipements évoquent donc le souvenir d'une période pas si lointaine où « la ville-lumière » et ses autorités possédaient les moyens, financiers et techniques,

mais aussi la volonté de contrôler l'évacuation des ordures domestiques dans les espaces publics. C'est pourquoi la réintroduction des bennes à ordures, en grand nombre cette fois, par la société de collecte privée suscita un véritable engouement chez les populations, et relança la compétition entre les différents acteurs politiques locaux pour s'accaparer ce symbole d'une gestion « moderne et scientifique » de l'ordure. Le directeur d'agence Hysacam rapporte ainsi avoir été dès son arrivée assailli de demandes de bennes et de bacs :

« Parce que au départ, lorsque j'ai positionné les bacs dans certains endroits, moi je me souviens je demandais à M. Monté [chef d'équipe] de déposer les bacs dans certains services publics, mais j'ai eu des coups de fils qui disaient : « Mais mon service n'a pas de bac ! » [...] Pour eux c'est une forme d'affirmation ! C'est-à-dire que le fait qu'on dépose un bac chez tel sous-préfet et pas chez tel autre, ça veut dire que ce sous-préfet est plus important que cet autre. Alors que le sous-préfet de Garoua I lui est dans un secteur où il y a beaucoup d'activités, il est même presque au carrefour de plusieurs activités, je mets un bac pour maintenir sa préfecture propre ! Mais celui de Garoua II qui est nouvellement implanté souhaite en avoir un aussi, même s'il n'y a personne ! Moi je ne peux pas céder à ce genre de... Je ne peux pas céder » (novembre 2008, fr, et second directeur d'agence [décembre 2010, fr]).

Bien souvent, les demandes faites par les mairies pour leur arrondissement étaient l'écho de celles des citoyens qui, par exemple à Rumde Ajia, dans le deuxième arrondissement de Garoua, se plaignaient de disposer de trop peu de bacs, en regard notamment des autres quartiers de la ville. Lors du débat à l'Alliance Franco-Camerounaise d'octobre 2008, un des habitants de ce vaste quartier interpella ainsi le chef d'agence Hysacam pour lui faire remarquer qu'en dépit de la densité de la population de Rumde Ajia, on n'y trouvait encore que trois bennes à ordures. Plus largement, nombreux furent les citoyens à réclamer des bacs et à dire les préférer comme moyen de collecte de leurs déchets ménagers. Ce dispositif est apprécié des populations car les bacs sont accessibles librement à n'importe quelle heure du jour ou de la nuit, ce qui permet aux ménagères qui ne disposent pas d'enfants ou de domestiques, voire aux hommes qui ne souhaitent pas que leurs femmes sortent de leur concession, de s'y rendre discrètement tôt le matin ou à la nuit tombée¹. Mais dans une large mesure, les demandes déposées auprès d'Hysacam émanèrent de services municipaux, de directeurs d'établissements scolaires, ou encore de notabilités locales qui voyaient le dépôt d'une benne à ordures à proximité de leurs bureaux ou de leur résidence comme un insigne d'autorité et de prestige :

« Les gens ont quand même une préférence pour le bac, ça c'est une question très pertinente, nous avons toujours énormément de demandes de bacs. C'est sans doute que les gens préfèrent se déplacer librement au bac près de chez eux, plutôt que d'attendre que le camion passe, c'est juste la facilité. Après c'est vrai qu'il y a aussi une affaire de prestige, beaucoup de notabilités et de personnes de haut rang nous font des demandes, comme les *albaji* [grands commerçants] ou les notables, des demandes privées ou pour leur quartier. Mais le problème c'est que ces gens n'ont pas la culture de la propreté, ils nous disent: "Vos bacs sont tellement beaux, est-ce que vous pouvez nous en donner ?". Parce que certains gars se sont lancés au marché dans la vente de bacs, mais ce n'est pas la même qualité, ça se gâte rapidement. Mais nous, nous ne pouvons pas fleurir la ville de Garoua de bacs ! » (Second directeur d'agence Hysacam, décembre 2010, fr, et son prédécesseur, novembre 2008, fr).

¹ Suzanne, ménagère de Rumde Ajia (octobre 2008, fr), usagers du marché et des cabarets de Rumde Ajia (novembre 2008, fr), conseiller municipal Garoua II, résident à Rumde Ajia (novembre 2010, fr)

Dans cette course à la benne à ordures, les chefs de quartier n'étaient évidemment pas en reste, eux qui, on l'a vu, souffraient alors d'une perte de légitimité et de crédibilité aux yeux de leurs administrés :

« Oui, ils sont très motivés, ils sont enthousiastes. Mais le problème qu'on a avec ces chefs, c'est qu'ils ne comprennent pas bien encore l'activité. Il y a un paradoxe, comme c'est un fait nouveau, chacun veut le maximum de bac à ordures dans sa circonscription. Or les bacs à ordures, c'est des sources de problèmes, parce que si vous multipliez les bacs à ordures dans votre quartier, cela fait des décharges ambulantes qu'on multiplie. Ce n'est pas intéressant pour un quartier d'avoir plus de bac à ordures [...] Mais eux ils réclament, je crois que c'est un signe de puissance, du coup ils passent à côté de la propreté. On a beau leur expliquer que ce n'est pas une solution, parce qu'on a des camions qui vont sillonner les quartiers pour collecter, mais pour eux c'est quelque chose, c'est un signe de puissance » (directeur d'agence Hysacam, novembre 2008, fr)



**Benne devant le camp SIC, Rumde Ajia, octobre 2008.
Photo E. Guitard**

L'engouement de ces chefs « traditionnels » pour les bennes à ordures d'Hysacam n'est pas sans évoquer la perception, dans les grandes chefferies tchadiques puis dans les premiers temps de l'administration islamo-peule de Garoua et Maroua, des grands tas d'ordures accumulés près des résidences des chefs comme des insignes d'autorité et de puissance, voire de richesse en hommes et en biens. Ces dispositifs

techniques « modernes » ont en outre l'avantage de manifester mieux encore la capacité de ces chefs à « contenir » les déchets de leurs administrés. On observe ainsi un nouveau basculement dans les rapports entre accumulation de déchets et expression du pouvoir, dans la mesure où ce n'est plus un grand volume de matière détritique qui signale l'autorité d'un leader, mais plutôt désormais le dispositif technique qui la contient, jusqu'à la dissimuler en partie aux regards. Il n'est plus aussi important sous ce nouveau rapport que les ordures restent longtemps accumulées en tas devant les concessions des chefs : seule doit subsister la benne à ordures, vidée régulièrement par les camions de la société de collecte. Celle-ci ne manqua pas d'ailleurs, bien que ses directeurs d'agence s'en défendent, voire s'en plaignent, de profiter de la valeur ostentatoire accordée par les acteurs politiques et les notabilités locales et « traditionnelles » à leurs équipements.

En octobre 2008, le directeur d'agence de la ville dit avoir disposé quarante bacs de 770 l, « des petits bacs en plastique, qui sont tout à fait modernes, qui sont d'actualité, qui viennent fraîchement de France, c'est la nouvelle sortie » (novembre 2008, fr) et cinquante bennes de 6 m³. Il affirma aussi avoir repoussé toutes les demandes illégitimes, de son point de vue, de bacs, notamment de « personnes influentes qui souhaitent en avoir dans leur domicile », avec l'argument qu'on pouvait en trouver en vente libre, et qu'Hysacam ne mettait les siens qu'à disposition du public, et pas des particuliers. Toutefois, tout en se plaignant des tentatives de récupération individuelles et politiques de son travail et de son matériel, la compagnie de collecte n'hésita pas à

offrir des bacs à certaines personnalités politiques locales, pour leur usage personnel, comme le reconnaît avec humour et stupéfaction l'une d'entre elles :

« Pour les bennes, quand c'est arrivé comme c'était une nouveauté et que c'était pratique, tout le monde a voulu ça [...]. Si on avait écouté les gens, il aurait fallu un bac pour chaque maison. Pour certains c'est comme un pot de fleurs, même mon gardien lave ça au savon chaque fois, et la bonne voulait se baigner dedans [rires] ! Je lui ai dit que c'était sale, mais elle a dit que ça allait comme c'était lavé au savon. Il y avait 50 grands bacs et 80 moyens en plastique avec des roulettes. Hysacam en a aussi fait cadeau aux gens comme moi, mais moi je n'ai rien demandé pourtant, et aux institutions. Un jour, M. [chef d'équipe Hysacam] m'a demandé où se trouvait ma maison, j'ai pensé qu'il allait m'amener un sac de maïs ou de riz, et en rentrant j'ai trouvé la poubelle. C'est la corruption par la poubelle ! [rires] » (novembre 2010, fr, et chef d'équipe Hysacam, novembre 2009, fr)

A Maroua, bien que l'installation d'Hysacam et l'enlèvement des tas d'ordures n'aient apparemment pas donné lieu aux mêmes affrontements, certains acteurs politiques locaux, comme le maire de Maroua 1 (RDPC) ou l'ancien Délégué du Gouvernement Haman Adji Abdulaye, remarquent également un certain engouement des notabilités de la ville pour les bacs à ordures d'Hysacam. Ce dernier reconnaît aussi avoir lui-même fait la demande auprès de la société de collecte de voir nettoyés les abords de sa vaste résidence, à l'entrée de la ville :

« Ça, cette histoire de luttes pour les bacs à Garoua, c'est une évidence ici, chacun se bat pour montrer qu'il a pris les choses en main dans son secteur. Ça pourrait être comme une réminiscence du passé, avec le bac qui devient comme un prestige. Moi-même à mon niveau, je n'ai pas de bac, mais en face de chez moi, comme avant que je construisse la CU avait fait une décharge à cet endroit, où il y avait un creux, j'ai demandé à l'ancien chef d'agence Hysacam de nettoyer en amont les caniveaux. Il a dit que ce n'était pas son travail, donc il a fait faire ça par la CU, mais ensuite l'autre [directeur d'agence Hysacam] n'est pas revenu et c'est resté comme ça. Maintenant il est parti à Ebolowa. Alors quand le nouveau là est arrivé, j'ai demandé de nouveau, mais celui-ci a traîné en faisant des complications. Alors j'ai pris mon téléphone et j'ai appelé B. [consultant pour Hysacam] à Yaoundé pour lui dire que "comment ?! Sans faire de favoritisme, j'ai quand même fait venir Hysacam à Maroua, donc vous pourriez au moins me nettoyer mon terrain !". Alors B. a passé des coups de fils et ça a été nettoyé » (février 2011, fr).

En tant que nouvel objet de prestige et insigne de statut et de richesse, sinon en biens, du moins en « relations » bien placées, le bac plastique à roulette distribué par Hysacam peut bien effectivement servir de « cadeau » pour remercier des personnes influentes localement de leur soutien et de leur collaboration. Mais ce type de cadeau peut aussi s'avérer parfois empoisonné, de même que les demandes pressantes des citoyens et des autorités politiques locales peuvent se révéler contradictoires lorsqu'il s'agit de définir précisément où placer ces fameux bacs, pourtant tant convoités.

La benne à ordures, « pot-de-fleurs »...ou pomme de discorde ?

En théorie, le dispositif paraît simple : les bennes et les bacs furent déposés à l'emplacement des anciens dépotoirs de déchets, avec une contenance plus ou moins importante selon la taille de l'ancien tas et le fait qu'il ait été encore « en activité » ou pas au moment de son enlèvement. Hysacam adapta ensuite la contenance de la benne selon sa fréquence de remplissage, voire la

supprima tout bonnement si celle-ci ne s'avérait pas assez « productive » ou « ne se comportait pas bien » (directeur d'agence, octobre 2008, fr). L'idée est ainsi que les citoyens viennent spontanément déverser leurs ordures dans les bennes là où ils avaient créé des dépotoirs « de façon naturelle », en jouant ainsi sur leurs « réflexes conditionnés » (ibid). Dans les faits, le choix de l'emplacement d'un bac put devenir l'objet de nombreux débats entre la société de collecte, la CU, la mairie d'arrondissement, le chef de quartier et les populations. Si tous plébiscitèrent et réclamèrent d'abord des bennes à ordures près de leurs domiciles, la plupart d'entre eux prirent aussi rapidement conscience des nuisances qu'elles pouvaient occasionner :

« Au niveau des citoyens ils sont très contents, ils comprennent même pas encore grand-chose, parce que quand on enlève ces déchets, tous revendiquent le bac. Eux ils ne savent pas que le bac n'est pas une solution. Parce que le bac c'est une décharge, donc normalement ce n'est pas une solution. Ils nous encouragent à faire venir les camions, et que les déchets soient stockés dans les décharges, et que les camions les enlèvent. Vous allez voir que dans six mois ce sera des problèmes, parce que quand le tas va commencer à déborder, ce sera devant la maison de personnes qui vont commencer à se plaindre que : « Monsieur Hysacam, enlevez moi ce bac ! ». Mais pour le moment, c'est l'enthousiasme débordant, tout le monde revendique un bac devant sa maison, mais je ne peux pas satisfaire tout le monde » (directeur d'agence Hysacam, octobre 2008, fr)

Les demandes vis-à-vis d'Hysacam se firent effectivement rapidement plus complexes, car si chacun souhaitait toujours disposer d'un bac non loin de son habitation, pour des raisons pratiques pour les citoyens, mais aussi pour les différentes autorités pour pouvoir revendiquer l'initiative de son dépôt, de plus en plus en nombreux furent ceux qui refusèrent de le voir placé directement devant leur bureau, leur commerce ou leur résidence. Il faut dire aussi que la société de collecte avait tout fait, paradoxalement, pour « dégrader » l'image des bennes à ordures, en les présentant par exemple comme « synonyme de saleté » ou comme des « décharges » en miniature, auprès des citoyens et des autorités municipales qui les auraient considérées un peu trop comme « des pots de fleurs » ou « des décors urbains ». L'attrait des citoyens pour « leurs » bacs à ordures comportait cependant des avantages non négligeables pour la société de collecte :

« Il n'y pas de dégradation sur les bacs, comme au Sud [Douala et Yaoundé], il faut dire que les gens sont assez disciplinés ici. Ils sont disciplinés, parce que si vous avez regardé un peu vers la Présidentielle, quand vous partez de Touristic [compagnie de bus], j'ai mis un bac là, à côté de la maison d'Ahidjo, je vous dis que ce bac, si vous regardez le pourtour, on peut même s'installer ! Allez un peu ici, à carrefour Fédéral, à Yelwa, il y a un bac, un bac qui est problématique, parce que certaines personnes estiment que ce bac ne devrait pas y être, mais ce bac il est comme un décor, je vous dis que c'est un pot de fleurs ! Il est propre ! Il est bien entretenu, personne ne déverse à même le sol ! Je crois que c'est encourageant » (directeur d'agence, novembre 2008, fr).

De la même façon qu'avec les anciens grands tas d'ordures, à ceci près qu'il s'agit cette fois d'équipements techniques neufs symboles de « modernité », leurs riverains s'érigèrent en effet en « gardiens », surveillant que les usagers veillent bien à déposer leurs ordures dans les bennes, et non pas tout autour, comme cela semblait se produire fréquemment à Douala et Yaoundé. Ainsi de restaurateurs, de tenanciers de bar, de commerçants, ou encore de simples citoyens comme Cherif qui, après avoir vu la concession de son père débarrassée la première du grand tas d'ordures qui la jouxtait, derrière le siège du RDPC, maintint ses activités de vigilance sur les deux bennes qui avaient ensuite été disposées dans la ruelle voisine. Ceci ne fut pas toutefois sans occasionner de

nouveaux conflits vicinaux, par exemple cette fois dans un grand quartier populaire, dit « *kirdi* » de Maroua, Judandu :

« Dès l'arrivée d'Hysacam, ils sont venus poser le bac, mais des Fulbe surtout continuaient à jeter au *maayo*. C'est parce qu'ils ont la tête dure. C'est la méchanceté. Je me suis palabrée avec eux, parce qu'ils jettent seulement au pied du bac, je leur ai dit de jeter dedans, mais ils ont dit que "c'est leur travail, ils [les éboueurs] sont payés pour nettoyer, même si c'est par terre". Ce sont surtout des Fulbe qui font ça. Alors Hysacam s'est fâché et a enlevé le bac »¹

Face à cette intervention spontanée des populations riveraines des bennes, l'équipe mobile mise sur pieds par Hysacam pour les surveiller et en nettoyer les abords finit même par se retrouver désœuvrée (directeur d'agence, octobre 2008, fr). On est bien loin des nombreuses dégradations – dépôt d'ordures autour des bennes, bacs calcinés, etc.- à Douala et Yaoundé rapportées par les agents d'Hysacam, ou encore des pratiques de salissement et de dégradations volontaires des citadins de Bobo-Dioulasso, voulant exprimer ainsi leur mécontentement à la municipalité (Bouju et Ouattara 2002, Bouju 2009a, Bouju 2009b, 2010).



Une benne près du marché de Rumde Ajia, Garoua, octobre 2008. Photo E. Guitard

Malgré donc ce soin tout particulier accordé aux nouveaux dispositifs de collecte déposés par Hysacam, les citadins ne tardèrent pas à émettre des plaintes vis-à-vis de certaines bennes considérées comme particulièrement mal placées. Certains n'hésitèrent pas même à y voir une manœuvre de la municipalité pour contrevenir à des activités jugées sources de désordre, comme la vente et la consommation d'alcool ou la prostitution, par exemple à Yelwa, quartier populaire du centre-ville connu pour ses bars et son « ambiance » :

¹ Fanta, ménagère guiziga résidant à Judandu, Maroua (janvier 2011, gzga), et Cherif, Kollere, Garoua (septembre 2010, fr), Fadimatou, ménagère kanuri résidant à Kollere (septembre 2010, flfde)

« Ma question se situe au niveau des bacs, je m'adresse au DG d'Hysacam. J'ai fait un tour du côté de Yelwa où on a disposé un bac à ordures à un endroit vraiment sensible, en plein carrefour Fédéral. Nous savons tous que le carrefour Fédéral c'est le carrefour de la joie de Garoua, tout le monde sait. J'étais en train de causer avec des amis, aux environs de 10h du matin. L'un d'eux s'est hasardé à dire que c'était tout à fait politique le fait qu'on ait placé le bac à ordures à ce niveau-là, c'était pour décourager les péripatéticiennes qui viennent la nuit chercher des hommes. Est-ce qu'il avait raison ? Je voudrais savoir si franchement il est idéal qu'on mette des bacs à ordures en plein centre urbain, ou en plein quartier. Parce que ça puait, et ça pue encore si on ne l'a pas enlevé. Donc je propose que les bacs à ordures soient placés à des endroits à l'écart » (citadin et usager de Yelwa, Alliance Franco-Camerounaise, octobre 2008, fr).

Accusations auxquelles les cadres d'Hysacam répondirent par l'argument de la nécessité pratique, « pour contenir [les déchets] », et comme seule alternative, pour le moment, au tas d'ordures : « Et si on l'enlève, qu'est-ce qu'ils préfèrent ? Ils préfèrent venir festoyer autour des déchets, ou bien ? » (Directeur agence, octobre 2008, fr). La benne à ordures paraît ainsi, à travers ces débats intenses entre les populations et les différents acteurs politiques locaux autour de son positionnement dans l'espace public, jouir d'une image ambiguë : à la fois symbole d'une gestion « moderne et scientifique » de la ville et de ses ordures, donc d'un nouveau prestige résidant dans la capacité à imposer à ses administrés l'évacuation de leurs déchets dans ce dispositif de collecte et à les y contenir, mais aussi source de nuisances, de par son contenu détritique, et donc objet dégradant les habitations, les commerces, voire même les personnes dans son entourage immédiat.

Cette problématique de l'emplacement des nouveaux dispositifs techniques de gestion des ordures introduits par Hysacam prend une autre ampleur lorsqu'il s'agit de la décharge « contrôlée », réalisée par la société de collecte à son arrivée dans chacune des deux villes. Une version nord-camerounaise du fameux phénomène NIMBY (Not In My Backyard, voir par exemple Jobert 1998), à ceci près qu'elle se fonde sur une absence totale de concertation avec les populations riveraines des sites choisis, puisqu'aucune étude d'impacts ne fut réalisée par les CU ou Hysacam avant le début des travaux, comme l'imposait normalement la loi camerounaise depuis 2005¹. Les tonnes de déchets collectées chaque jour² furent déversées, sans aucun tri préalable, dans des casiers, soit des excavations en pleine terre, puis étalées par couches de 80 cm recouvertes à chaque fois de 20 cm de terre. Des bassins de décantation sont dits aussi être construits pour recueillir le lixiviat s'écoulant des ordures enfouies³. A Garoua, la décharge fut réalisée à 12 km au nord de la ville, sur les piémonts du mont Tinguélin, non loin de la piste menant à Gaschiga, et selon Hysacam à plus de 300 m des premières habitations du village du Tinguélin, comme l'exigent les normes internationales. Néanmoins, la société de collecte ne semble pas avoir considéré comme habitants

¹ « L'étude d'impacts doit normalement se faire avant le début des installations, puis on fait un audit au bout d'un moment de fonctionnement. C'est la loi cadre qui prescrit ça pour toutes les installations lancées après 96, pour les autres c'est déjà trop tard. Mais le décret d'application de cette loi n'est sorti qu'en 2005, donc ce n'est qu'à ce moment qu'on a commencé les études d'impact et les audits. Donc pour Hysacam quand ils sont arrivés à Garoua c'était l'urgence, tout le monde criait, il fallait vite trouver une solution, ça sentait, etc. ! L'étude d'impact aurait encore retardé les débuts d'Hysacam de 3 à 6 mois, mais il était difficile d'attendre. On a pesé le pour et le contre, et on a donc choisi de marcher sur la loi et de commencer directement » (fonctionnaire délégation régionale MINEP, décembre 2010, fr, et novembre 2010, directeur d'agence Hysacam, décembre 2010, fr)

² A Garoua en novembre 2008, Hysacam dit avoir collecté plus de 25 000 t de déchets en deux mois et demi, et recueillir depuis plus de 100 t par jour auprès de 200 000 habitants. Ce chiffre passa à 170 t en décembre 2010, soit plus de 5 000 t par mois. On peut donc estimer que, lors de l'audit, fin 2010, la décharge concentrait plus de 145 000 t de déchets.

³ Il ne m'a pas été possible de constater par moi-même, lors de mes visites des décharges, l'existence de ces installations

⁴ Hysacam reprend en ce sens le modèle français de mise en décharge de classe 2, pour les déchets dits « non dangereux » (<http://www.cniid.org/+Decharges,7-+->, consulté le 23 août 2013)

du site les pasteurs peuls sédentarisés ou semi-nomades, dits « *mbororo* », qui résidaient là avec leurs troupeaux, et qui virent la décharge se développer dans la proximité directe de leurs habitations. Lors d'un audit environnemental organisé par l'agence de Garoua elle-même en décembre 2010, afin d'obtenir la certification ISO témoignant de la conformité de ses installations et de ses services avec les standards environnementaux internationaux, les habitants du village du Tinguelin, enfin consultés pour l'occasion par le cabinet géré par le MINEP réalisant l'audit, se plaignirent d'une invasion de mouches venues de la décharge et surtout de la pollution de l'eau de leurs puits, par ruissellement des pluies à travers les énormes quantités de déchets ensevelies en amont du village.



Hysacam est aussi accusé de ne pas bâcher ses camions de collecte, et de reverser ainsi une partie des ordures collectées en ville sur le chemin de la décharge.

<http://guide.mboa.info/garoua/fr/content/0,0/2414,caric-camion-hysacam.html>, consulté le 22 août 2013

Echange entre les habitants du village du Tinguelin (à droite et devant) et Hysacam (à gauche), dans le cadre de son audit, décembre 2010. Photo E. Guitard



Le directeur de l'agence locale leur répondit avoir pris toutes les précautions nécessaires pour ne pas polluer les nappes phréatiques, situées selon lui à plus de 12 m sous la décharge, sous un sol peu perméable :

« Nous n'avons pas d'angoisses particulières vis à vis de la décharge, car le sol de Garoua est le meilleur sol possible pour une décharge à cause de son imperméabilité, grâce à une couche argileuse dedans. Donc il n'y a pas de risques de pollution de la nappe phréatique. Les gens se plaignent surtout des problèmes de mouches, et s'inquiètent aussi beaucoup pour l'eau. L'odeur ne pose pas de problème car maintenant nous enfouissons les déchets rapidement, ça ne reste plus en grands monticules comme c'était le cas avant. Nous allons devoir sensibiliser les populations pour les rassurer sur le fait que la décharge ne nuira ni aux hommes, ni à la nature, ni aux animaux. Mais personne n'aime vivre à côté d'une décharge. Nous n'avons pas encore non plus de problème avec

les champs, comme ce sont seulement cinq ou six paysans qui en avaient sur le site de la décharge, donc ça n'a pas trop posé de problèmes, comme à Maroua par exemple » (décembre 2010, fr).

A Maroua justement, l'ouverture d'une décharge sur le site de Yonkolé, sur la route de Salak à environ 5 km au sud-ouest de la ville, suscita de violents mouvements de protestation chez les populations fulbe et tupuri qui y résidaient et y exploitaient de nombreuses parcelles cultivées. Comme à Garoua, aucune étude d'impacts et aucune concertation ne furent réalisées, la CU se contentant de « déguerpir » les cultivateurs, sans titres fonciers, en leur promettant toutefois un dédommagement (premier Délégué Gouvernement, février 2011, fr). Mais trois ans plus tard, en mai 2011, celui-ci se faisait toujours attendre¹. Rapidement les populations, dont les habitations se seraient situées seulement à 100 m de la décharge, se plainquirent comme à Garoua d'une invasion de mouches et de la pollution de l'eau de leurs puits, mais aussi d'inondations provoquées par la route refaite par Hysacam pour accéder à la décharge, qui renvoyait l'eau de pluie vers les habitations². A plusieurs reprises, ceux-ci entreprirent aussi de bloquer l'accès des camions de la société de collecte à la décharge, et accueillirent les médiateurs d'Hysacam ou de la CU armés de gourdins, de fourches et de machettes³. Pour les différents acteurs politiques locaux, cette situation tendue représentait néanmoins une nouvelle occasion de récupérer un conflit autour de l'ordure à des fins de stratégie politicienne et d'acquisition de légitimité politique. L'un des acteurs de cette récupération, le maire de Maroua 1, en lice contre le Délégué du gouvernement, Bakary Robert Yaware, pour la tête d'une section RDPC, en fait ouvertement le récit :

« C'est comme le problème de la décharge, c'est dans ma circonscription et c'est moi qui ai dû faire la médiation. Le terrain été mal choisi, il est à seulement 100 m des habitations, et à 8 km de la ville. Les éleveurs là-bas ne pouvaient plus traire en journée à cause des mouches, ni dormir ou manger sans moustiquaire, l'eau de leurs puits est devenue rouge, alors un jour ils se sont mobilisés et ils ont bloqué la décharge. Le Délégué est venu mais il a traité les gens de "tiges de mil", qui ne valent rien, et donc il a failli se faire lyncher. Alors c'est moi qui ai dû concilier les gens pour qu'ils libèrent l'accès à la décharge. Je leur ai promis un forage que j'ai fait, mais le Délégué a fait voter un budget l'an passé [pour dédommager les déguerpis] qu'il n'a pas fait appliquer, et cette année non plus. Donc les gens ne veulent plus le voir. La mobilisation a aussi été menée contre le Délégué par un député de l'opposition [UNDP], Ahmadou Aji, que je connais bien. On avait dit qu'il n'y avait que moi qui pouvais résoudre cette affaire. D'ailleurs à l'installation du nouveau sous-préfet de l'arrondissement il y a trois jours, le préfet m'a dit que c'était prioritaire. Il y a aussi que, quand la CU a choisi le terrain, elle ne m'a pas consulté, alors que c'est sur ma commune et qu'en plus il fallait seulement 50 ha, mais que le Délégué en a pris 100, sans doute pour réserver sa part et faire quelque chose dessus, comme par exemple une station de tri et de recyclage privée... » (février 2011, fr).

Le nouveau directeur de l'agence Hysacam de Maroua, pris dans la tourmente, mais n'entretenant également pas de très bons rapports avec l'actuel Délégué du gouvernement, remarque aussi que ce conflit fut l'occasion pour certains politiques locaux, comme le député UNDP, de monter une cabale contre le Délégué, qui n'était pas très apprécié, on l'a vu, de ses administrés comme de ses acolytes et concurrents politiques, et ce pour trois raisons :

¹ *Mutations*, 24 mai 2011, <http://marouainforge.unblog.fr/2011/05/26/maroua/>, consulté le 23 août 2013

² Directeur services techniques CU Maroua, février 2011, fr, premier Délégué Gouvernement, février 2011, fr

³ « Maroua- Terrain à problèmes à Yonkolé », *Cameroon Tribune* du 8 octobre 2009, Agent de la CU, février 2011, fr

« Il est Guiziga, mais il n'a pas grandi à Maroua, donc il est considéré comme un étranger. Il a fait des promesses qu'il ne tient pas. Et enfin il est autoritaire, s'il dit que tu es jaune tu dois être jaune, s'il dit que tu es bleu tu dois être bleu... Donc il n'est pas vraiment apprécié ici, à la différence d'Adjï Abdulaye Haman [précédent Délégué] qui était très réactif [...] Donc il y a des sous-bassements politiques derrière tout ça, ici le jeu est plus ouvert qu'au sud, là-bas on sait que c'est le RDPC qui domine, mais ici ce sont les mêmes personnes qui se partagent entre les partis, et il y a beaucoup de méfiance et d'hypocrisie entre eux » (février 2011, fr).

Ainsi les nouvelles décharges occupèrent-elles à leur tour, avec les bennes à ordures, une place centrale dans l'évolution des rapports entre gestion des déchets et relations de pouvoir, induite par l'intervention d'Hysacam. Ces nouveaux dispositifs techniques satisfont, du moins en apparence, aux exigences d'un registre hygiéniste et « moderne », sur le modèle occidental, de gestion des déchets : ils permettent l'excorporation et la désidentification d'avec ses objets déchus et les résidus de ses activités quotidiennes par l'accumulation, la dissimulation et la mise à distance. Excorporation par la mise à distance d'une part, avec l'obligation de sortir ses déchets des concessions pour les déposer dans des bennes, vidées régulièrement par les camions de la société de collecte, qui en déposent le contenu dans des sites de décharge « contrôlés », en périphérie des deux villes. Désidentification d'autre part grâce, d'abord à l'accumulation des déchets, qui les rend anonymes dans les bennes, puis les décharges, surtout s'il est possible de les y déposer discrètement, tôt le matin ou à la faveur de la nuit, et ensuite grâce à la dissimulation aux regards, dans des contenants pour les bennes, puis très loin des espaces de vie citadins dans les décharges.

Ces nouveaux dispositifs techniques peuvent ainsi également être considérés comme des « dispositifs de pouvoir », au sens foucauldien du terme, selon trois optiques. D'abord parce qu'ils mettent en scène l'efficacité et la « modernité » technique revendiquées par Hysacam, au niveau des standards internationaux, mais aussi l'autorité renouée des Communautés Urbaines (voire de l'Etat), capables à nouveau de distribuer ces équipements dans leurs villes, et sur leurs marges pour les décharges, et de pousser leurs administrés, à commencer par les riverains de ces équipements, à les accepter dans leur paysage quotidien. Si ceci parut relativement aisé pour les bennes à ordures, appréciées des citadins, il en fut cependant tout autrement pour les décharges, dont les riverains, villageois, agriculteurs sans titres fonciers, éleveurs semi-nomades, se sentirent relégués au rang de citoyens subalternes par l'imposition forcée par les municipalités de ces gigantesques volumes de déchets sur leurs terres. Un parallèle peut ainsi être fait entre la situation de ces populations péri-urbaines, citoyens de second rang, et celle des quartiers populaires dit « *kiridi* » recevant, notamment durant la période glorieuse des « villes lumières », les déchets évacués des quartiers vitrines des centres-villes. Toutefois, à la différence des habitants de ces quartiers livrés à eux-mêmes, les riverains des bennes à ordures comme des décharges eurent la possibilité de faire entendre leurs plaintes. C'est à ce titre que ces nouveaux équipements devinrent aussi rapidement des dispositifs de pouvoir, dans la mesure où leur acceptation et leur respect par les populations riveraines représentaient un enjeu pour les différents acteurs de la gouvernance municipale. Apaiser et rassurer les riverains des bennes et des décharges constituaient dans ce cadre une nouvelle façon de prouver son autorité et de démontrer sa capacité à gérer les individus.

Enfin, bennes à ordures et décharges donnèrent nécessairement un tour nouveau à la gouvernementalité de l'ordure développée dans la région de longue date, puisqu'ils imposèrent aux citadins de nouvelles « techniques du corps » et « de soi » pour se démettre des objets déchus, et dans une moindre mesure de leurs excréations corporelles. Néanmoins, celles-ci restaient encore relativement souples, et furent de fait adoptées facilement par les citadins, en regard d'un autre

système de collecte qu'Hysacam choisit rapidement de mettre en place pour remplacer les bennes à ordures : la collecte dite « porte à porte ».

2. Exposer ses déchets : la collecte porte à porte

« Le fait de sortir la poubelle doit donc être interprète contemporainement (car c'est ainsi que je le vis) sous l'aspect d'un contrat et sous celui d'un rite... Rite de purification, abandon des scories de moi-même... »

Italo Calvino, " La poubelle agréée ", dans *La route de San Giovanni*, 1991

Haro sur le bac à ordures

Dès leurs premières allocutions publiques, les chefs d'agence Hysacam de Garoua ne firent pas de mystères sur l'évolution du système de collecte des déchets ménagers qu'ils comptaient instaurer dans les deux villes. Les bennes et bacs à ordures ne constituaient qu'une première étape, le temps d'habituer les populations au nouveau service public de gestion des déchets, avant d'être progressivement enlevés pour faire place à une collecte entièrement « porte-à-porte », stade ultime garantissant le caractère « moderne et scientifique » de la méthode Hysacam :

« Si vous avez eu à voyager, si vous avez regardé nos travaux à la télévision, vous avez constaté que dans les villes les plus modernes, on ne voit pas de bacs à ordures. Les bacs à ordures ne sont pas des pots de fleurs pour pavoiser une ville avec. Donc il y a des camions spécialisés qui vont passer dans les quartiers à des heures régulières et indiquées pour collecter les déchets. Dans six mois, lorsqu'on aura stabilisé, on va pouvoir collecter les 31 000 tonnes qui sont le seuil critique de propreté, vous ne verrez plus les engins passer collecter les déchets. Les camions vont faire ce qu'on appelle la collecte porte à porte. Et à ce moment on va substituer ces bacs à ces camions. C'est des bacs ambulants qui vont faire le tour des quartiers pour pouvoir assurer la propreté » (directeur agence Hysacam Garoua, débat citoyen à l'Alliance Franco-Camerounaise, octobre 2008, fr).

L'argument principal avancé par la société de collecte, nous l'avons vu, c'est que les bacs sont « synonymes de saleté » (directeur agence Garoua, allocution pour le lancement de la campagne Hygiène et Salubrité de Garoua II, novembre 2008, fr), autant de petites « décharges » qui dégradent l'esthétique de la ville, et ne sont donc pas dignes de cités « modernes ». Cette « idéologie de la modernité » est de fait au fondement de nombreux « nouveaux » systèmes municipaux de gestion des déchets, à l'instar par exemple de la réforme, par privatisation, opérée dans ce domaine au Caire au début des années 2000 (Florin 2011: 74, à paraître, Debout et Florin 2011). Dans ce dernier cas cependant, la « modernité » revendiquée passa à l'inverse par le remplacement du système informel de collecte porte à porte, opéré jusqu'alors par des chiffonniers, *zabbâlin*, par un ensemble de conteneurs achetés par les Cairotes et vidés régulièrement par des entreprises égyptiennes et

étrangères (Florin 2010: 115). Au demeurant, le système de collecte porte à porte vanté par Hysacam pour sa modernité n'est pas au contraire sans évoquer celui imposé à Paris à la fin du XIXe siècle par le fameux préfet Eugène Poubelle (Barles 2005: 166-170). Au-delà de la revendication de « modernité », ce rejet des bacs à ordures s'inscrivait aussi dans la préoccupation essentiellement esthétique des cadres de la société de collecte : l'enjeu paraissait moins pour ceux-ci d'assainir la ville que de « faire propre » (une expression récurrente dans la bouche des chefs d'agence) et que les résultats de leurs actions soient surtout « visibles ». Cette logique cosmétique est aussi particulièrement tangible dans la préoccupation du chef d'agence de Maroua vis-à-vis des sacs plastiques, *leeda*, qui demeuraient enfouis dans le sol après l'enlèvement des grands dépotoirs, et qui continuaient ainsi à nuire au « confort visuel » des citadins et des visiteurs de passage :

« Et le problème majeur que nous avons ici c'est effectivement le *leeda*, c'est d'imaginer comment régler le problème du *leeda* ici. Parce que vous avez tous les endroits où vous allez trouver des *leeda* complètement enfoncés dans le sol, c'est là où il y avait des anciens dépotoirs. Donc maintenant comme c'est la saison sèche, ça ressort du sol. Et ça donne un aspect complètement... [...]. J'ai mis des équipes déjà ce matin sur le ramassage des *leeda*. Parce que faire le balayage au niveau des voies et enlever les ordures ménagères c'est très bien, mais on a une responsabilité de propreté au niveau de la ville, donc il faut une propreté intégrale. Donc Hysacam est passé, quand on a fait le boulot, y a quand même une propreté visuelle, et quand il y a quelqu'un qui débarque dans la ville, ou même les citadins, y a pas vraiment un confort visuel quand on arrive dans un endroit où il y a plein de *leeda*. Parce qu'à distance, on a l'impression que c'est des ordures, qui sont étalées, et quand vous vous approchez vous vous rendez compte que ce sont des déchets plastiques. Donc j'ai demandé à mes équipes de faire le maximum pour extraire cela, mais évidemment au fur et à mesure qu'on extraie ça ressort [...]. On a imaginé qu'après avoir enlevé des dépôts, on pouvait étaler du sable pour donner un confort visuel. Mais ce n'était pas la bonne solution, parce qu'avec le temps le sable allait partir, donc ça ne valait pas la peine de le faire. On est toujours à la recherche d'une solution » (novembre 2008, fr).

Ainsi l'intervention d'Hysacam sur l'image des deux villes, tout en se positionnant en rupture avec les anciens systèmes de collecte, se situe-t-elle nettement dans la continuité du souci des municipalités, lorsqu'elles étaient chargées de la collecte des déchets, de préserver surtout l'esthétique des espaces urbains, à commencer par celle des quartiers « vitrines » des centres-villes. Plus largement, cette logique d'intervention essentiellement cosmétique semble aussi s'inscrire dans les conceptions locales des déchets, notamment au niveau domestique, qui veulent que ceux-ci soient surtout dissimulés à la vue et à l'odorat, non seulement pour en neutraliser les méfaits (confère le caractère nocif des mauvaises odeurs) mais aussi pour donner un sentiment d'ordre et de contrôle de son espace de vie, *a fortiori* aux yeux des étrangers. Les discours des cadres d'Hysacam à propos de la propreté visuelle de la ville rappellent alors étrangement ceux des ménagères à propos de leurs concessions, surtout dans les milieux islamo-peuls, dont la propreté stricte témoigne de leur valeur de bonne épouse et maîtresse de maison¹.

L'argumentaire de la société de collecte pour l'enlèvement progressif des bacs à ordures ne manqua donc pas de faire mouche, par exemple auprès des mairies d'arrondissement, également soucieuses de leur image auprès de leurs administrés, mais aussi des visiteurs :

« On a mis dans la liste les tas qui étaient les plus visibles d'abord. Quand un étranger vient et qu'il voit un tas, ce n'est pas bon. Si un passant voit, il dit : « merde, ici c'est la poubelle ! ». C'est

¹ Cf. chap. III.2 et chap. IX.2

pour ne pas ternir d'abord l'image de notre ville. Voilà pourquoi ils [Hysacam] cherchent maintenant à enlever les bacs visibles. On veut maintenant progresser vers la phase de modernisation, pour ne plus voir les trucs rustiques, grossiers, avec des mouches. Et quand on regarde un grand bac qui est déposé tout le long de l'avenue, ce n'est pas beau à voir ! » (Adjoint au maire, Garoua II, novembre 2008, fr).

Toutefois, à côté de l'argumentaire sanitaire, moderniste et esthétique, les élus municipaux comme les chefs d'agence d'Hysacam avaient d'autres craintes plus inattendues vis-à-vis des bacs à ordures et de leurs usages : « Et certains criminels peuvent tuer quelqu'un et aller le jeter dans le bac, c'est dangereux. C'est parce qu'on a vu ça ailleurs, à Douala par exemple, comme les gens tués, ou les bébés des avortements qu'on jette dans la poubelle »¹. Les médias locaux relayaient ces craintes, allant même jusqu'à dénoncer une vague d'abandon de nouveaux nés dans les nouveaux bacs à ordures². Des angoisses formulées dans les mêmes termes que celles concernant avant 2008 l'abandon des enfants (mais aussi la dissimulation de cadavres) dans les grands tas d'ordures qui parsemaient alors Garoua et Maroua³. A ceci près qu'avec son aspect clôt et opaque, le bac à ordures véhiculait en outre un caractère mystérieux qui attisait les angoisses et l'imagination de ses usagers.

Pour toutes ces raisons, Hysacam se proposa, avec l'aide des Communautés Urbaines et des mairies d'arrondissement des deux villes, d'« éduquer » progressivement les populations à la prise en charge de leurs déchets domestiques par les agents de la société privée, d'abord via le bac à ordures, puis directement sur le pas de leur porte. Ceci passait, selon le directeur d'agence de Garoua, par « une méthode scientifique d'éducation de la population », qui consistait à les amener « d'abord à ne plus déverser les déchets n'importe où, mais dans les bacs, et quand ils vont apprendre à le faire, on va retirer le bac et on va dire : « conserver-les chez vous » (octobre 2008, fr). A Yaoundé et à Douala, cette « méthode » fut mise en place sur le « concept du rendez-vous de la ménagère » : à des horaires fixés selon les habitudes des ménages (travail, école, activités domestiques, etc.) et diffusés auprès de ceux-ci via les chefs de quartier et les conseillers municipaux, mais aussi une vaste campagne de communication (prospectus, affichage, médias, etc.), les camions Hysacam chargés d'éboueurs passent dans les quartiers, où ils annoncent leur arrivée en klaxonnant. En théorie, les usagers doivent aussitôt s'empressement de sortir sur le bord de la route leurs déchets domestiques, rassemblés dans des contenants solides et fermés, afin que les éboueurs s'en saisissent sur le passage du camion et les déversent aussitôt dans sa benne, puis rendent leur « poubelle » aux usagers. La communication élaborée par Hysacam, et véhiculée par ses chefs d'agence, propose une image plutôt idyllique du système et de son adoption par les populations du Sud : « Et même, y a beaucoup d'écoliers qui essaient de se repérer au klaxon de nos camions, parce que souvent quand le travail démarre à 6h du matin, quand il y a le klaxon c'est qu'il faut qu'on s'appête pour aller à l'école » (ibid). Dans les faits pourtant, la mise en place de la collecte porte à porte dans les deux plus grandes villes du Cameroun semble avoir nécessité de nombreuses campagnes de sensibilisation, allant du concept de « rendez-vous de la ménagère » à celui de « dialogue citoyen » (à Yaoundé), « pour amener les personnes à comprendre que la ville c'est tout le monde ensemble », en passant par le « contrat de confiance » (à Douala) entre « l'administration qui paie la prestation, la société Hysacam qui donne la prestation, et la population

¹ Ibid, et conseiller municipal Garoua II (novembre 2008 et novembre 2010, fr), agent Hysacam (novembre 2009, fr), maire Garoua II (janvier 2011, fr)

² Voir par exemple « Garoua : des nourrissons bons pour la poubelle » (notamment la photo illustrant l'article), dans *Le Septentrion Infos*, <http://www.lesseptentrion.net/2012/06/garoua-des-nourrissons-bons-pour-la-poubelle/>, consulté le 20 août 2013

³ Cf. chap. X.2

qui est principale bénéficiaire de la prestation. Donc, sans l'une et l'autre partie nous n'avons pas la propreté », et à coup de slogans choc comme « L'ordure, c'est qui ? L'ordure c'est celui qui salit » : « On a essayé un peu de choquer la population en les assimilant aux ordures. « L'ordure c'est celui qui salit », donc ce n'est pas nous qui enlevons mais c'est vous qui salissez qui êtes une ordure » (directeur d'agence Garoua, novembre 2008, fr). Ce système de collecte sous-entendait aussi une bonne connaissance des rythmes horaires des citoyens, qui peuvent fortement varier selon les quartiers, voire les ménages, mais aussi de respecter scrupuleusement les heures de passage annoncées. Enfin, il posait le problème des contenants servant à l'évacuation des ordures ménagères, idéalement des « poubelles adaptées avec couvercle » pour Hysacam, mais qui furent de fait vite remplacées par les citoyens, après avoir été trop souvent volées, par « des vieux récipients, soit des sacs, soit des vieux cartons pour stocker les déchets, ce qui n'était pas hygiénique » (Directeur d'agence Garoua, octobre 2008)¹.

A Garoua et Maroua, l'introduction progressive du nouveau système de collecte porte à porte suscita tout d'abord l'incompréhension des citoyens. Certains employés d'Hysacam racontent ainsi comment « au début, on klaxonnait et les gens nous regardaient passer comme le cinéma ! » (Chauffeur de camion, novembre 2009, fr). L'incrédulité se mêlait aussi aux rumeurs et aux supputations les plus farfelues :

« Dans mon quartier [Fulbere 1], à Garoua 1, au début les gens n'ont pas cru, ils ont cru que c'était du chantage du RDPC, comme le maire est avec eux, des discours politiques comme ils font toujours. Dans d'autres quartiers les gens ont raconté n'importe quoi, même qu'Hysacam achetait les déchets. Une femme à Barmari est venue donner ses déchets et a demandé l'argent, en disant que sinon il faut lui rendre ses déchets [rires] ! Aussi au début, les gens ne croyaient pas que c'était gratuit » (ibid).

Fatigués des promesses faites par le gouvernement et les autorités locales, notamment au moment des élections, puis abandonnées sans réalisation les unes à la suite des autres, les citoyens avaient en effet de la peine à croire qu'on allait enfin nettoyer gratuitement leur ville. A l'inverse, dans la continuité d'une certaine conception de l'ordure comme source de richesse, certains pensèrent pouvoir tirer parti de l'intérêt manifeste de la nouvelle société installée en ville pour leurs déchets. Dans tous les cas, ceux-ci eurent du mal à saisir le fonctionnement de la collecte porte à porte qui se mettait progressivement en place, et leur paraissait apparemment moins « naturelle » que l'évacuation de leurs ordures dans des bacs. Nombreux sont ceux par exemple qui se plaignirent de ces camions qui ne cessaient de klaxonner dès le petit matin, sans en comprendre le « langage », comme le déplore le directeur d'agence Hysacam de Garoua :

« Ils ne comprennent pas. Ils ne savent pas encore le langage des klaxons, pour certains ils estiment qu'il y a des klaxons intempestifs, qu'on les perturbe, ils se disent que c'est un camion qui... Bon je crois que ça commence à aller mieux, parce qu'au départ on collectait peu, le tonnage n'était pas important, mais au fil du temps ça devient important. Donc les populations s'habituent déjà un peu à ce mode de collecte, qui est pour nous le mode le plus efficace ! Parce que ça va nous permettre de diminuer, et même d'éliminer à terme les bacs à ordures » (novembre 2008, fr).

Hysacam comptait ainsi sur les bienfaits de la « sensibilisation des populations » pour les amener à comprendre le fonctionnement du nouveau système et à s'y plier. Celle-ci devait passer

¹ Et fait l'objet en octobre 2008 d'une nouvelle campagne de sensibilisation à Yaoundé et Douala, sur le concept cette fois d' « un ménage, une poubelle » (ibid)

par des campagnes de communication dans les médias et la distribution de prospectus lors des tournées de collecte, mais aussi et surtout par la médiation des mairies (via leurs conseillers municipaux) et des chefs de quartier. C'est dans ce sens que fut effectué en novembre 2008 le lancement, par la mairie de Garoua II, d'une campagne Hygiène et Salubrité, au cours duquel le chef d'agence Hysacam, mais aussi la maire de l'arrondissement, son nouveau sous-préfet, et enfin le délégué régional du MINEP (Ministère de l'Environnement et de la Protection de la Nature) interpellèrent en français et en fulfulde tous les chefs de quartier rassemblés pour l'occasion :

« Autorités traditionnelles, nous comptons sur vous pour relayer notre information, qui consiste à expliquer aux populations que le klaxon de Hysacam veut dire qu'on sort des déchets. Une fois que les camions ont klaxonné, les ménages doivent sortir les déchets » (directeur d'agence Hysacam, fr puis traduit en flfde)

A cette même occasion, le sous-préfet annonça aussi l'instauration de journées de propreté (qui ne furent finalement lancées qu'en janvier 2011), sanctionnées par un concours annuel du quartier le plus propre, et animées par des comités d'hygiène constitués sous l'autorité de chaque chef de quartier. Mais début 2011, peu encore étaient formés, et ceux-ci s'avéraient de toute façon, comme leur chef, dénués de moyens de sanction contre ceux qui ne se pliaient pas au nouveau système de collecte d'Hysacam, puisque seul le service d'hygiène de la CU était habilité à amender les contrevenants, et qu'en plus celui-ci semblait alors, peut-être sous le coup de la décentralisation, « peu sûr de son pouvoir » (chef d'équipe Hysacam, décembre 2010, fr). Et en dépit des efforts de sensibilisation et d'éducation au nouveau système de collecte revendiqués par Hysacam, les mairies d'arrondissement et dans une certaine mesure les chefs de quartier, la plupart des citoyens interrogés dans les deux villes disent n'avoir reçu aucun prospectus ou message sur la collecte porte à porte, et avoir donc appris seuls, par observation, son fonctionnement¹.

Heurs et malheurs de la poubelle « agréée »

Le système de collecte porte à porte initié par Hysacam connut ainsi à Garoua comme à Maroua quelques ratés, et suscita d'abord une adhésion mitigée des citoyens. Il faut dire que le système s'avérait bien plus contraignant, voire coercitif, que ne l'était l'évacuation des ordures ménagères dans les bennes, auxquelles on pouvait se rendre à toute heure et sans dispositif d'évacuation particulier. En revanche, la collecte porte à porte nécessitait que quelqu'un soit disponible à l'appel du klaxon pour sortir immédiatement les déchets sur le passage du camion, puis récupérer le récipient ayant servi à l'évacuation. Or, qu'il s'agisse d'une incompréhension du système par les populations, d'une mauvaise évaluation des rythmes horaires des ménages par la société de collecte, ou encore d'une irrégularité dans le passage des camions, il s'avéra qu'une bonne part des citoyens ne sortit tout simplement pas ses déchets, tandis que les autres le faisaient avant ou après le passage du camion, ornant ainsi les rues des deux villes d'une ribambelle de récipients hétéroclites, dont le contenu était souvent renversé au sol par les animaux divaguant dans la ville, ou parfois par les rares récupérateurs de déchets.

¹ Ada B., ménagère kanuri, résidant à Kollere, Garoua (décembre 2010, flfde), Dahirou B., chef de famille fulbe et fils du *javro* de Gada Mahol 6, Maroua (décembre 2009, fr), Ummul, ménagère fulbe, résidant à Kakatere, Maroua, (février 2011, flfde)



Des poubelles attendent le passage du camion de collecte à Maroua (axe Domayo), février 2011, et Garoua (axe camp SIC, Rumde Ajia), novembre 2009. Photos E. Guitard



Un éboueur d'Hysacam aide un citoyen à rassembler ses déchets pour les vider ensuite dans la benne du camion, Garoua (axe lourd, Rumde Ajia), novembre 2009. Photo E. Guitard

Hormis le problème des horaires et de la régularité du passage des camions, la collecte porte à porte imposait aussi deux autres conditions difficiles à remplir par les citoyens de Garoua et Maroua: l'usage d'une « poubelle adaptée » par chaque ménage, et l'obligation de sortir les déchets des concessions pour les donner en main propre aux éboueurs. Nombre de citoyens eurent tendance à déposer leurs déchets domestiques en petit tas sur l'axe de passage du camion de collecte, ce qui ralentissait considérablement celle-ci lorsque les éboueurs devaient ramasser les déchets à la main, à la pelle, ou à l'aide de contenants de fortune (des bouts de carton, un écran vide d'ordinateur, etc.). D'autres au contraire se contentèrent de rassembler leurs déchets domestiques dans des contenants eux-mêmes proches du rebut, le plus souvent de vieux récipients en fer percés, *tassa salte*, qui cédaient parfois sous le poids des ordures lorsque les employés d'Hysacam les soulevaient pour les vider dans la benne du camion. Les ménagères se justifiaient en arguant du fait que les récipients en trop bon état étaient volés si elles ne les récupéraient pas à temps après le passage du camion¹, allant parfois jusqu'à accuser les propres employés d'Hysacam :

¹ Chauffeur Hysacam Garoua (novembre 2009, fr), Directeur Services Techniques CU Garoua (novembre 2010, fr), Cherif, résidant à Kollere (novembre 2010, fr), Penene, ménagère fulbe résidant à Kollere (novembre 2010, flfde), Asta Z., ménagère fulbe, résidant à Kakatere, Maroua (février 2011, flfde)

« J'attends avec ma poubelle, et dès que la voiture arrive je leur donne la poubelle, ils vident et c'est tout, c'est rapide. Une fois l'enfant a été, ils ont jeté sa poubelle avec les déchets, donc depuis j'y vais moi-même, et ça va. Des trucs comme ça, repartir avec le seau, les gars disent "un beau seau comme ça, mettre les saletés dedans !" et ils repartent avec. Hysacam conseille de mettre dans des vieux trucs, sinon les gars d'Hysacam te le prennent »¹.

Les « poubelles » des ménagères suscitérent ainsi des conflits entre elles et les éboueurs, que ceux-ci aient gardé les plus beaux récipients, ou les aient réprimandé au contraire s'ils étaient trop abîmés, voire même les aient jetés avec leur contenu, au grand dam de leurs propriétaires :

« Une femme toute énervée a suivi deux personnels Hysacam jusqu'au bac n°2 [derrière le siège du RDPC, à Kollere]. Quand ils se sont arrêtés pour travailler, la femme s'est postée face à eux, et à commencer à les doigter [les menacer du doigt] en reprochant aux deux agents d'avoir jeté ses deux vieux seaux en plastique dans le bac à ordures. Elle leur a demandé de récupérer ses seaux. Ceux-ci n'ont pas répondu, et la femme s'est mise à leur tenir des propos obscènes et à les menacer. Finalement, elle est entrée seule dans le bac pour retrouver ses seaux, elle les a récupérés et elle les a nettoyés. Elle voulait déclencher un scandale, mais les agents d'Hysacam ne lui ont pas donné cette opportunité »².

Enfin, certains citadins se plaignirent aussi de devoir récupérer leurs récipients parfois très loin de leur domicile, les éboueurs vidant leur contenu à mesure que le camion avance, et les reposant donc ensuite parfois plusieurs centaines de mètres plus loin³. Certains chauffeurs du camion de collecte reconnurent aussi rejeter parfois « les seaux plus loin pour punir ceux qui sortent les déchets trop tard » (novembre 2009, fr).

La « poubelle », dans un cas objet de richesse et de prestige lorsqu'il est offert, flambant neuf et produit en France, par Hysacam, se situe ici au centre de conflits produits par la confrontation entre des systèmes de valeur différents : ce qui n'était plus qu'une vieille bassine de fer percée et juste bonne pour la benne pour les employés d'Hysacam, restait pour les ménagères de Garoua et Maroua un récipient de valeur, certes arrivé au dernier stade de son usage comme contenant d'ordures ménagères, mais néanmoins encore précieux. La poubelle peut en outre servir, dans le cadre de ces conflits autour de la collecte porte à porte, d'instrument aux éboueurs de la société privée pour imposer les nouvelles « techniques du corps » propres à l'évolution du régime de gouvernementalité par l'ordure selon Hysacam, qui consistaient désormais à se séparer au son du klaxon de ses déchets pour les confier directement aux agents de collecte, qui se chargeraient ensuite de les évacuer en dehors de la ville, et à récupérer aussi vite sa poubelle, afin qu'aucune trace détritique ne subsiste dans les rues de la cité.

¹ Ummul, ménagère fulbe, résidente à Kakatere (février 2011, flfde), Djaratou, ménagère fulbe, résidente à Kakatere, (février 2011, flfde)

² Rapporté par Cherif (décembre 2008, fr, et octobre 2009, fr), et chef d'équipe Hysacam (novembre 2009, fr), directeur agence Hysacam (décembre 2010, fr)

³ Habitant de Kollere (octobre 2009, fr), *Laman* Kollere (décembre 2010, flfde)

Sortir à l'appel du klaxon

Ces nouvelles « techniques du corps » s'avèrent d'autant plus coercitives pour les citadins, qu'elles bouleversaient profondément les modes d'évacuation jusqu'alors en cours. Jusqu'à l'instauration de la collecte porte à porte par Hysacam, l'évacuation sur le dépotoir, puis la benne la plus proche, des ordures ménagères, *nbuuvri*, rassemblées dans un récipient dissimulé dans un coin de la concession, se faisait quotidiennement, de préférence le matin, par les enfants de la maisonnée, les femmes, surtout en milieu non peul et non musulman, ou encore dans une moindre mesure les domestiques ou des pré-collecteurs. Désormais, ceux-ci durent être présents au moment du passage du camion pour remettre en main propre les ordures aux agents de la société de collecte. Cela posait problème pour les enfants, si le camion passait trop tard dans la matinée et qu'ils étaient déjà partis à l'école. Toutefois quand ils étaient présents, c'étaient les plus enthousiastes vis-à-vis du travail et des équipements rutilants de la société de collecte, qui les considérait du coup comme ses « interlocuteurs, ce sont eux qui sont curieux de voir le mécanisme de nos bennes. Ils sont très curieux, ils veulent voir le mécanisme, comment ça se passe, comment on déverse les déchets, comment est-ce que ça se compacte, ils sont curieux de voir » (directeur agence Garoua, novembre 2008, fr). Ceux-ci étaient en effet nombreux sur le passage du camion à saluer les éboueurs ou à les accueillir aux cris joyeux d'« Hysacam ! Hysacam ! » :

25 novembre 2009, tournée de collecte porte à porte dans le secteur de Rumde Ajia. Alors que nous avançons sur la piste du marché, des enfants accourent et se mettent à danser autour du camion en chantant et en faisant le bruit du klaxon. Certains marchent à reculons, imitant le camion lorsque celui-ci opère une marche arrière. Ce sont surtout des garçons âgés de 3 et 7-8 ans. Mohammadou, le chauffeur sourit et me dit : « Les enfants ce sont nos amis, ils crient toujours "Hysacam, Hysacam!" ».





Des enfants sur le parcours du camion de collecte à Garoua (quartier Rumde Ajia). A droite, une petite fille se dirige vers le camion munie d'une bouteille d'huile vide et d'un sac plastique, en criant « Acam ! Acam ! », novembre 2009. Photos E. Guitard

Concernant les femmes en revanche, Hysacam rencontra des difficultés dans les quartiers musulmans des deux villes, surtout à Maroua, où celles-ci vivaient pour beaucoup recluses, et n'étaient donc pas autorisées par leurs parents masculins ou leur époux à s'exposer en pleine rue pour donner leurs ordures aux agents d'Hysacam, qui se trouvaient en outre être pour la grande majorité des jeunes hommes :

- Dir. agence Garoua : « Parce que j'avoue que l'activité de collecte des déchets dans la ville de Garoua a perturbé un peu les mœurs. Parce que vous savez, c'est une ville musulmane à 80 %, et dans la considération musulmane les femmes sortent peu pour se mettre en route. Mais nous, on demande aux gens de se mettre en route. Et quand le chef de famille n'est pas là, c'est les femmes qui se retrouvent dans la rue. Du coup ça fait du bien d'évacuer les déchets et en même temps ça ne fait pas du bien aux chefs de famille qui trouvent les femmes dans les rues. Parce que pour eux c'est des femmes légères qu'on retrouve dans les rues. Donc c'est ce paradoxe qui est quand même assez original, en même temps on veut et en même temps ce n'est pas bien, parce que les femmes profitent de ça pour se mettre hors de la barrière [mur d'enceinte de la concession], pour sortir des saré et essayer de voir, tout ça ».
- Moi : Et justement de ce point de vue là, vous avez eu aussi des remarques ou des plaintes ?
- Dir. agence : Non, on n'a pas eu de plaintes, mais il y a quelques chefs qui ont seulement fait des constats que l'avènement d'Hysacam fait en sorte que les femmes sortent, elles ont une excuse. Parce que l'excuse, c'est qu'on met les déchets hors de la barrière.
- Moi : Mais ils n'ont pas quand même fait d'opposition forte ? Dir. agence : Bon, il n'y a pas eu d'opposition jusqu'à présent parce que nous on ne fait rien de mal, on ne cause pas avec les femmes, nos employés trouvent les déchets hors de la porte et on les collecte, on les met dans le camion, et on s'en va. Ils ne les voient même pas, puisque quand le camion a lancé une sonnerie à 100 m, le langage c'est que : « sortez vos poubelles ». Elles ne viennent pas jusqu'au camion, elles ne donnent pas les déchets à nos agents, on trouve les déchets déjà posés le long de la rue, ils sillonnent le long de l'itinéraire »¹

De leur côté, certaines femmes musulmanes, notamment peules, rappellent qu'il est aussi particulièrement honteux, *centudum*, une véritable humiliation, d'être vue par ses voisins ou pire,

¹ Novembre 2008, fr, et chef d'équipe Hysacam Garoua (décembre 2009, fr), Hawa, ménagère fulbe, résidant à Kakataré, Maroua (février 2011, flfde), Djaratou, ménagère fulbe résidant à Kakataré, Maroua (février 2011, flfde), Ramatou, ménagère fulbe résidant à Kakataré, Maroua (février 2011, flfde)

des étrangers, en train de jeter ses ordures en pleine rue, ce qui vaut aussi dans une certaine mesure pour les hommes adultes¹. Le *lawan* de Fulbere 1, quartier historique islamo-peul de Garoua, dit d'ailleurs avoir prévenu en ce sens Hysacam lors de son installation en ville :

« Normalement c'est le travail des enfants, ce n'est pas bien de voir sa femme faire ça, ça fait mauvais genre, moi-même je préfère même prendre ma brouette et sortir plutôt que d'envoyer ma femme. Quand je fais ça, je donne aussi l'exemple. Nous avons fait part de ça à Hysacam, c'est pour ça que devant chez nous ils passent tôt le matin, comme ça les hommes et les enfants sont là. Et ils passent tous les jours » (décembre 2010, flfde).

Ceci peut aussi expliquer pourquoi les éboueurs trouvaient fréquemment les déchets déposés le long de la route bien avant le passage de leur camion. Et c'est aussi une des raisons pour lesquelles certaines ménagères, essentiellement dans ces mêmes quartiers, disent préférer le bac à ordures, auquel elles peuvent se rendre très tôt le matin, à l'abri des regards, si elles n'ont ni enfants, ni domestiques, plutôt que de devoir sortir en pleine rue à l'appel du camion de collecte, ou laisser leur poubelle en bord de route dans l'attente du ramassage. De ce fait, certaines trouvent aussi, comme d'ailleurs nombre de chefs de famille, que les récipients contenant les ordures, souvent renversés, attendant le camion de collecte, salissent leurs rues². Ils ont aussi le désavantage d'exposer aux yeux de tous les déchets issus de chaque concession, ce qui reste en milieu peul toujours considéré comme gênant et honteux. C'est pourquoi dans ces quartiers, certains citadins prirent même un temps le parti de ne plus sortir les ordures de leur concession, même pour les déposer dans les bacs, comme cela se faisait durant le XIXe siècle et la période d'administration peule de la ville, avant l'obligation, imposée par les autorités coloniales françaises, d'évacuer les déchets des habitations :

« Pour sortir les déchets, c'est vrai que c'est à l'homme de faire ça. Ce n'est même pas une question de religion, c'est une question de bon sens. D'abord c'est lourd, et puis voir partir ma femme avec son pousse [petite carriole à main] ou même un plat sur la tête ça me gêne ! Je préfère le faire moi-même ou prendre un domestique. Du coup ça a un peu posé problème avec Hysacam pour sortir les déchets, et du coup les gens, certains, préférèrent garder les déchets chez eux. Avant les gens sortaient pour jeter les déchets derrière le RDPC [dans le centre-ville], mais maintenant qu'il y a les bacs et tout, ils préfèrent garder ça chez eux ! Un jour, je suis allé chez un ami à Fulbere, et j'ai trouvé plein de déchets chez lui. Il m'a dit que c'était parce qu'aller au bac c'est honteux, mais est-ce que garder les déchets chez soi c'est moins honteux ?! Alors je lui ai dit: "Viens, on prend le pousse et on y va dans la nuit" »³.

Mais à côté de ces réticences, nombreux furent aussi les citadins, même dans les quartiers historiques islamo-peuls, à plébisciter le nouveau système de collecte porte à porte, voire même à

¹ Laadi, ménagère hausa résidant à Kollere (octobre 2009, flfde), Usseina, ménagère kanuri résidant à Kollere (octobre 2009, flfde), Zubaïda, ménagère fulbe résidant à Kakatare (février 2011, flfde), Ramatou, ménagère fulbe résidant à Kakatare (février 2011, flfde)

² Ada, ménagère kanuri résidant à Kollere (octobre 2009, flfde), Usseina, ménagère kanuri résidant à Kollere (octobre 2009, flfde), Penene, ménagère fulbe résidant à Kollere (novembre 2010, flfde), Marcelline, ménagère mafa résidant à Rumde Ajia (septembre 2009, fr), Suzanne, ménagère lamé résidant à Rumde Ajia (novembre 2010, fr), Cherif, jeune kanuri résidant à Kollere (novembre 2010, fr), Dudjo, ménagère fulbe résidant à Kakatare (février 2011, flfde), maire Maroua 1 (février 2011, fr)

³ Haut fonctionnaire CU Garoua et chef de famille fulbe, résidant à Kollere et Fulbere 3 (septembre 2009 et janvier 2011, fr), chef d'agence Hysacam Garoua (octobre et novembre 2008, fr), *lawan* Fulbere 1 (décembre 2010, flfde), Boubakary A., chef de famille fulbe, résidant à Gada Mahol 6, Maroua (janvier 2011, fr)

dire le préférer à celui des bacs, puisqu'il a l'avantage de faire disparaître toute trace de déchets des espaces publics (du moins quand il fonctionne et est respecté)¹. Concernant les vieilles élites fulbe, la posture des *laamiibe* de chaque ville est ainsi particulièrement illustrative de leur adhésion mitigée à la collecte, dans une certaine mesure par bac mais surtout par porte à porte, introduite par Hysacam. Rappelons que jusque à la fin du XXe siècle, les grands chefs peuls conservaient leurs ordures à l'intérieur de leur palais dans des fosses, rapidement remplies puis recouvertes d'un grand *jiddere*, tas d'ordures, auquel on ne touchait pas et qui était même, pour des raisons magico-religieuses, inaccessible aux étrangers à la concession. Cependant avec l'arrivée d'Hysacam, le *laamiido* de Garoua se laissa finalement convaincre de voir les déchets régulièrement évacués de son palais, par une porte dérobée et des éboueurs triés sur le volet et dignes de confiance. Celui de Maroua en revanche conserve toujours son *jiddere* dans le secret de son palais, et selon ses notables, ceci n'est pas près de changer, Hysacam ou pas.

« Chez le *laamiido* avant on ne sortait pas les déchets, puis après la CU venait de temps en temps avec un camion benne pour sortir ça de la concession par une autre porte derrière. Finalement maintenant avec Hysacam ce sont deux gars qui viennent avec leurs poubelles à roulettes pour enlever les déchets directement dans sa concession. Ce sont toujours les mêmes gars, on a vérifié que ce sont des personnes de confiance, au début quand ils sont venus demander les déchets, on leur a dit "il n'y a rien", plusieurs fois comme ça, et au bout d'un moment on les a finalement laissé prendre. Ils ne sont pas du quartier ou d'une origine particulière, ce sont seulement des gars sérieux, et puis ils ne vont pas au fond de la concession, ils s'arrêtent seulement au niveau du garage ».

Lawan Fulbere 1 et *Jeka* du lamidat de Garoua (décembre 2010, flfde)

« Pour le *laamiido*, à l'époque quand on venait ramasser, nous avions trouvé deux petits tas à l'ouest et à l'est de la mosquée, derrière le lamidat. Donc le *laamiido* sortait un peu ses déchets, mais il avait quand même un *jiddere* à l'intérieur, et même le cimetière, puisque tous les *laamiibe* sont enterrés là-bas dans la concession. C'est difficile aussi qu'un *laamiido* sorte ses déchets et qu'on voit ce qu'il mange par exemple. Un jour on nous a appelé pour venir prendre le cheval du chef qui était mort. On nous a laissé rentrer, et à l'intérieur là où le cheval était, j'ai vu comme un grand endroit, comme un petit champ, avec les herbes, les déchets, c'était touffu ! Et c'est là où ils jetaient les *nbuuwri*. C'est possible aussi qu'ils fassent des choses [occultes] là. Maintenant avec Hysacam c'est difficile qu'on les laisse prendre, ce n'est pas n'importe qui qui entre là-bas, et puis qu'est-ce que Hysacam a à dire au *laamiido* ? Il fait comme ça depuis toujours ».

Chef du service d'hygiène de la CU de Maroua (février 2011, fr)

« Pour les chefs, comme le *laamiido*, ils ne sortaient pas les déchets, mais ils gardaient dans leur concession, comme c'était très grand. C'est aussi que de les sortir ça pouvait être dangereux pour eux. J'ai connu six *laamiibe*, et aucun n'a jamais sorti ses *nbuuwri*. C'est encore comme ça aujourd'hui, et ça sera encore comme ça demain. Aujourd'hui Hysacam ne vient pas les prendre ».

Sarkin Faada du lamidat de Maroua (mars 2011, flfde)

Enfin, une grande partie des citadins, à savoir ceux qui résidaient le long de petites pistes enclavées dans les sous-quartiers des centres-villes historiques, mais aussi et surtout la plupart des habitants des vastes quartiers populaires non lotis et peu urbanisés, dits « *kirdi* », comme Rumde Ajia à Garoua ou Doualare et Judandu à Maroua, n'eurent tout simplement pas le loisir de comparer les mérites de la collecte par bac à ceux du système porte à porte, dans la mesure où ils n'eurent accès bien souvent qu'au premier système, voire à aucun dispositif de collecte. Dans les quartiers jugés inaccessibles par les camions, parce que non « tracés » et desservis seulement par d'étroites pistes de terre accidentées, surtout en saison des pluies, Hysacam se contenta le plus souvent de poser quelques bacs. Mais pour les mêmes raisons d'accessibilité, ceux-ci demeurèrent en nombre

¹ Ahmadou S., chef de famille kanuri résidant à Kollere et riverain de l'ancienne « voirie du RDPC » (novembre 2008, fr), Penene, ménagère fulbe résidant à Kollere (septembre 2009, flfde), Sheou, chef de famille kanuri, Kollere (octobre 2009, fr), *lawan* Fulbere 1 (octobre 2009, flfde), Colette, ménagère moundang, Rumde Ajia (novembre 2010, fr), Zubaïda, ménagère fulbe, Kakatara (février 2011, flfde), Boubakary A., chef de famille fulbe, Gada Mahol 6 (janvier 2011, fr), Dahirou B., chef de famille fulbe, Gada Mahol 6 (décembre 2009, fr), Djaratou, ménagère fulbe, Kakatara, (février 2011, flfde), Oumoul, ménagère fulbe, Kakatara (février 2011, fr)

restreint par rapport à l'importance de la population, dont une part se trouvait ainsi éloignée des bennes de la société de collecte, et continua donc à déposer ses ordures sur le dépotoir le plus proche. Certains de ces grands dépotoirs, comme la fameuse « voirie du *lawan S.* » à Rumde Ajia, n'avaient en août 2011 toujours pas été enlevés, selon Hysacam parce qu'ils étaient inaccessibles à ses camions, mais aussi parce qu'ils représentaient des volumes de déchets qui dépassaient largement ceux stipulés dans le contrat avec les CU (directeur agence Hysacam Garoua, décembre 2010, fr)¹. Les citoyens de ce secteur de Rumde Ajia continuèrent donc à venir déposer leurs ordures domestiques sur le dépotoir, qui ne cessa de grandir, tout en considérant avec envie les bennes et les camions de collecte dont profitaient leurs concitadins, à commencer par le chef du quartier :

« Pour moi, Hysacam n'est pas arrivé dans mon quartier, mais c'est quand même une fierté pour le reste de la ville, c'est déjà un pas avant. Bientôt peut-être pour nous aussi, avec de la patience... Je ne sais pas pourquoi Hysacam n'est pas venu dans mon quartier, peut-être est-ce de ma faute, je n'ai pas fait assez pression, et ceux d'Hysacam peuvent dire que le *lawan* de Rumde n'est pas venu les voir. Les autres *lawan* n'ont pas essayé non plus, le *laamiido* n'avait pas donné d'ordres dans ce sens »².

Quelques rares citoyens firent aussi délibérément le choix dans ces quartiers de continuer à déposer leurs déchets dans les creux et les ravines de la piste passant devant leur concession afin de les remblayer, tels ces habitants de Djamboutou, à Garoua, qui disent avoir du « choisir entre le ramassage des déchets et l'eau, et [avoir] mis les déchets dans les trous pour protéger les canalisations » qui étaient à découvert et régulièrement crevées par le camion de collecte d'Hysacam³.

Dans la bouche des responsables locaux d'Hysacam, comme dans celles des représentants des autorités administratives (CU, mairies d'arrondissement, délégation régionale du MINEP), les difficultés rencontrées par la société de collecte privée et les dysfonctionnements de ses systèmes de collecte, bennes et surtout porte à porte, provinrent essentiellement du « mauvais comportement » des citoyens. Ceux-ci devaient être « éduqués », « sensibilisés », voire même « amendés » sans relâche, en passant notamment par les chefs de quartier et les services d'hygiène des CU, afin de leur faire saisir le fonctionnement de chaque dispositif de collecte, mais aussi de les amener à développer « le réflexe de la propreté, la culture de la propreté »⁴. C'est méconnaître les

¹ Le directeur d'agence Hysacam évalue ainsi le tas d'ordures du « *lawan S.* » à plus de 1000 tonnes (décembre 2010, fr). Le problème du tonnage de déchets enlevé par Hysacam se pose en effet dès 2009 dans les deux villes, puisque celui-ci s'avère bien supérieur à celui pour lequel les paient les CU : à Garoua environ 5 100 tonnes de déchets collectés par mois, contre les 4 800 initialement prévues (directeur agence Hysacam, novembre 2010, fr), et à Maroua environ 4 200 tonnes par mois (directeur des services techniques de la CU, février 2011, fr). A Maroua, le problème est encore aggravé par les retards de paiement de la CU, qui ne règle plus les 20 % du contrat avec Hysacam qui lui sont dévolus depuis 2009 (directeur agence Hysacam, février 2011, fr).

² Septembre 2009, flfde, et Aline, ménagère laka, Rumde Ajia (septembre 2009, fr), Astajiam, ménagère guiziga, Rumde Ajia (octobre 2009, flfde), Suzanne, ménagère lamé, Rumde Ajia (novembre 2010, fr), Ahmadou, chef de famille guiziga, Rumde Ajia (novembre 2010, flfde), Jacqueline, ménagère moundang (novembre 2010, flfde)

³ Septembre 2009, fr, et à Judandu, Dam dam, ménagère guiziga (février 2011, gzga). A Maroua particulièrement, des citoyens se sont même opposés à l'enlèvement de certains dépotoirs par Hysacam, qui servaient à remblayer des accidents de terrain (directeur agence Hysacam, février 2011, fr).

⁴ Directeur agence Hysacam Garoua, allocution lors du lancement de la campagne Hygiène et Salubrité par Garoua II, (novembre 2008, fr, puis traduit en flfde), et directeur des services techniques CU Garoua (octobre 2008, fr), chef du service d'hygiène CU de Garoua (novembre 2008, fr), délégué Bénoué MINEP (novembre 2008, fr), maire Garoua II, (novembre 2008, fr), sous-préfet Garoua II (novembre 2008, fr), adjoint au maire Garoua II (novembre 2008, fr), conseiller municipal Garoua II (novembre 2008, fr), *lawan* Fulbère 1 (octobre 2009, flfde), *lawan* Rumde Ajia (novembre 2008, flfde), responsable secteur Hysacam Garoua (novembre 2009, fr), maire Maroua 1 (janvier 2011, fr), directeur services techniques CU Maroua (février 2011, fr), premier Délégué Gouvernement Maroua (février 2011, fr

pratiques de gestion des déchets dans la sphère domestique et d'évacuation dans les espaces collectifs, que les populations ont su développer de longue date, le plus souvent en l'absence de tout service public municipal dans ce domaine, voire même de toute infrastructure (routes goudronnées, caniveaux, égouts, adduction d'eau, éclairage, etc.). Des pratiques certes pas toujours vertueuses en termes sanitaires (selon les normes bio-médicales pasteuriennes) et écologiques, mais qui ne représentent pas moins souvent, comme le remarque A. Epelboin, « les meilleurs compromis possibles » entre des contraintes mésologiques extrêmement fortes (1998: 4) et des systèmes de représentations de la saleté et du déchet à la fois contraignants et souvent contradictoires. D. Bonnet remarque aussi comment les discours des autorités stigmatisant les comportements des populations et misant toute la réussite de leurs interventions sur la sensibilisation, constituent bien souvent une façon de se dédouaner de leurs propres responsabilités :

« A quoi sert de demander aux mères d'apprendre à leurs enfants à se laver les mains au savon avant chaque repas, lorsqu'elles doivent parcourir cinq kilomètres pour atteindre le point d'eau le plus proche ? Quel sens doit-on donner à l'éducation sanitaire lorsqu'il s'agit d'éduquer sans changer les conditions de vie ? Alors que la Santé Publique a pour principale vocation de mettre en relation les conditions de vie et les facteurs de cause de maladies pour instaurer des mesures de prévention en Afrique, elle n'intervient que sur les changements de comportements, faute de pouvoir modifier les conditions de vie. Or, les comportements sont tributaires des conditions de vie ! Cette lapalissade sociologique semble pourtant n'être pas perçue en ces termes par nombre d'éducateurs sanitaires qui attribuent l'échec de certains projets de développement aux mentalités « traditionnelles » réfractaires au changement social. Mais de quel changement social s'agit-il ? [...] L'hypothèse selon laquelle les populations [...] n'ont pas de notions d'hygiène pose donc mal le problème. C'est encore une façon d'attribuer aux individus une responsabilité qui incombe à l'Etat. C'est à l'Etat d'instaurer des mesures d'hygiène ; et le couple propreté/santé doit s'associer à des conditions de vie décentes. Le problème n'est pas uniquement cognitif ou culturel mais aussi économique et politique (gestion de l'environnement, mise en place de latrines, création de points d'eau, etc.) » (2003: 19).

La mise en accusation systématique des populations, dans les dysfonctionnements que purent connaître les initiatives publiques dans l'assainissement et la gestion des déchets en ce début de XXI^e siècle, n'est pas aussi sans faire écho à une autre entreprise plus ancienne des autorités municipales : la création des services d'hygiène et leurs inspections régulières des concessions. Celle-ci visait également à faire intégrer aux citoyens de nouvelles pratiques en termes d'hygiène, souvent en rupture avec les modes de nettoyage et de gestion des excréta prévalant jusqu'alors, et jugés désormais archaïques et néfastes à la santé des populations. Surtout, en miroir avec la collecte « porte à porte » qui oblige à s'exposer dans l'espace public avec ses déchets, l'intrusion des services d'hygiène dans la sphère domestique, jusque dans ses espaces les plus intimes, fut aussi vécue comme une mesure coercitive, voire humiliante. Ces deux initiatives posèrent en effet les mêmes problèmes aux individus vis-à-vis du détachement entre soi et ses déchets : elles exposent à des étrangers la continuité physique et symbolique entre les individus, ce qui tombe de leurs corps et leurs possessions matérielles déchues. Dans le contexte islamo-peul notamment, elles mettaient ainsi en péril aussi bien l'image (par l'humiliation à être vu avec ses déchets ou à donner accès à des espaces intimes) et la pudeur (par les indices que donnent les déchets du train de vie et des activités physiologiques), mais aussi l'intégrité physique (du fait des craintes de récupération des déchets à des fins d'envoûtement) de chacun, en permettant d'identifier et en donnant accès, dans l'espace public ou dans la sphère intime, aux déchets qu'il avait émis.

3. *Entretenir sa concession : l'intrusion des services d'hygiène dans l'intimité*

Sous l'influence du registre hygiéniste pasteurien biomédical, l'administration municipale s'immisça en effet progressivement, dès la fin de la colonisation, dans les modes de perception et de gestion des déchets et de la saleté des citadins des deux villes, jusque dans l'intimité des concessions et au plus près des corps. Les services d'hygiène, qui pénétraient au cœur des habitations pour en inspecter la propreté, furent ainsi les principaux vecteurs de ce registre hygiéniste, qui tendait à imposer une rupture nette et une mise à distance d'avec les déchets corporels et domestiques, désormais conçus comme des agents pathogènes.

A la toute fin de la période d'administration coloniale du Cameroun, des services d'hygiène furent créés dans chaque grande ville, dont Garoua et Maroua au Nord et à l'Extrême Nord du pays (Tantchou 2007: 57). Ceux-ci n'étaient manifestement pas alors rattachés aux services des municipalités, au demeurant très limités jusqu'à l'Indépendance et la création des communes, mais plutôt à l'hôpital régional, dit « central », qu'abritait chaque ville, comme le relate le vieux *saarkin faada* de la cour du *laamiido* de Maroua :

« Le balayage de la ville a démarré avec M. Milan, on a pris trois hommes et trois femmes à l'hôpital. Il a exigé qu'on fasse les toilettes dans chaque concession, sous la direction d'un *Nassara* [Blanc], le Dr Gaillard. M. Milan était un *gada maayo* [originaire du Sud, litt. « par-delà le fleuve »]. Ils contrôlaient qu'il n'y ait pas d'insectes rampants, de la moisissure, sinon on pénalisait la concession. Chaque jeudi, ils faisaient le tour de tous les quartiers avec des tambours, alors avant qu'ils arrivent on lave les canaris et on les laisse sécher pendant une ou deux heures, puis on y mettait l'eau propre. Si ça n'allait pas, on était amendé. Dans le temps, tout dépendait de Yaoundé, mais ce n'était pas l'administration pour le service d'hygiène, c'était le Dr Gaillard » (janvier 2001, flfide).

L'actuel chef du service d'hygiène de la CU, Abba U. dit « Propreté », âgé aujourd'hui de 60 ans, rapporte aussi qu'« à l'époque, c'était lié au corps médical et au service de santé de la ville, dirigé par un Blanc, le Dr Colli ». Lui-même, recruté après la 5ème dans le courant des années 1960, fut formé à Garoua « par les services de la santé, encore sous la direction des Blancs » (février 2011, fr). Toujours selon le prisme hygiéniste qui guidait les interventions coloniales dans le domaine de l'assainissement et de la salubrité, les services d'hygiène et leur personnel émanaient logiquement de la sphère médicale. A l'échelle de la colonie camerounaise, J. Tantchou remarque d'ailleurs que celle-ci fut rapidement organisée en un quadrillage serré du territoire, d'abord par les colonisateurs allemands, qui créèrent le premier hôpital au nord dans leur chef-lieu de Garoua, puis par les Français en 1916, qui ouvrirent des services médicaux dans chaque chef-lieu de circonscription¹ (2007 : 57).

Les activités des agents des services d'hygiène consistaient essentiellement en « visites domiciliaires » régulières dans chaque quartier de la ville, tous les jeudis croit se souvenir le *saarkin faada*², en compagnie des représentants locaux des autorités islamo-peules comme le chef de quartier *lawan* ou *janvro*. En recoupant les récits des citadins des deux villes, se dessine clairement

¹ Douala, Bana-Nkongsamba, Ngaoundéré, Garoua, Maroua, Yaoundé, Doumé, Edéa, Ebolowa et Kribi

² Mais aussi Fanta, Guiziga Bui Marva, environ 50 ans, résidant à Judandu (janvier 2011, gzga)

une grille d'inspection selon laquelle les agents du service d'hygiène devaient opérer dans les concessions. Celle-ci comprenait cinq points de contrôle incontournables : la bonne conservation de l'eau et des aliments et la propreté des ustensiles de cuisine, l'absence d'insectes et de nuisibles, notamment dans des points d'eau stagnantes ou des accumulations de déchets, l'évacuation de ces derniers et des eaux usées, de pair avec la réalisation et l'entretien de latrines, et enfin le port de vêtements propres. Comme le relate encore le vieux *sarkin faada* du lamidat de Maroua, l'attention des agents du service d'hygiène lors de leur visite se portait d'abord sur la propreté des grandes jarres de terre, appelées communément « canaris¹ » en français local et *loodè* (sing. *loonDe*) en fulfulde, dans lesquelles était conservée l'eau servant à toutes les tâches domestiques, depuis la cuisine jusqu'à la lessive en passant par la vaisselle et la toilette, mais aussi à la boisson. Celles-ci devaient être exemptes de toute moisissure et des « petites bêtes qui rendent malade » (Maria, environ 80 ans, Hausa, Garoua [novembre 2010, flfde]) ou de « vers » (Asta Z., 66 ans, Fulbe, Maroua [février 2011, flfde]). Les agents pouvaient ensuite vérifier dans la cuisine « s'il ne reste pas de la nourriture sur les louches » (ibid) et si le foyer où les aliments sont cuits était nettoyé (Ahmadou, environ 50, Guiziga, Maroua [novembre 2010, flfde]), mais aussi si les *nbuuwri*, déchets domestiques, n'étaient pas accumulés dans un coin de la concession, pratique jusqu'alors courante, on l'a vu. L'objectif prioritaire des agents semblait alors d'éliminer tout élément pouvant attirer et favoriser le développement d'insectes nuisibles et porteurs de germes, comme les mouches qui « s'accrochent aux fruits du nimier [ou neem, *Azadirachta indica*] ou aux restes de nourriture » (Asta Z., ibid), ou les moustiques attirés par l'humidité et les accumulations de déchets « frais ». En cas d'infraction à ces règles, les méthodes des employés du service d'hygiène visaient tout autant à confondre, voire à humilier le contrevenant, qu'à l'édifier sur « les méfaits de la saleté » (Ahmadou, ibid) :

« Autrefois je me souviens qu'il y avait le service d'hygiène qui passait pulvériser pour les insectes, ils venaient tous les six mois, ils avaient même une voiture, et ils rentraient aussi dans les concessions pour voir la propreté, s'ils voyaient les *nbuuwri* [déchets domestiques] ou l'eau qui stagne, ils faisaient beaucoup de bruit ! Par exemple ils prenaient un vieux monsieur [propriétaire de la concession], l'amenaient près de l'endroit et tapaient dessus pour faire s'envoler les moustiques, puis lui demandait : "Est-ce que c'est bien comme ça, avec tous ces moustiques qui vont t'amener la maladie dans le corps ?!". C'était un peu après l'Indépendance, il y avait un Blanc et des plantons noirs qui venaient pulvériser, ils étaient basés au niveau de l'hôpital central » (Ada B., Kanuri, environ 60 ans, Garoua [décembre 2010, fr])

De la même façon que des tournées de désinsectisation étaient réalisées dans l'espace public urbain, les services d'hygiène entreprirent aussi de débarrasser les citoyens des mouches, moustiques, rampants et autres nuisibles à l'intérieur même des concessions en y pulvérisant gratuitement des insecticides. C'est d'ailleurs la seule initiative dans le cadre de ces « visites domiciliaires », qui laisse un bon souvenir aux citoyens. Car les agents étaient sinon particulièrement sévères vis-à-vis de la gestion des eaux usées, qui devaient être soit évacuées hors de la concession dans des puisards couverts, soit conservées dans des latrines à fond perdu au sein de l'habitation. Et gare à ceux qui se contentaient d'une simple douchière sablée pour les urines, ou allaient se soulager à l'extérieur, se souvient Asta Z., résidant à Kakatare dans le centre historique de Maroua :

« Puis ils vont voir les toilettes, et là c'est le vrai problème parce que certaines latrines ce n'est que le sable, et si on retourne avec une pelle on trouve les vers là où on pisse, alors là on

¹ « Du créole antillais *kannari*, venant de langues amérindiennes, « poteries » (Iyébi-Mandjek et Seignobos 2004 : 167)

t'envoie une convocation. Alors là on te dit de faire un trou avec des pierres au fond et du sable sans daller, et là ce n'est que pour les urines. Pour les selles, on faisait un trou et on prenait le col d'un canari. En tout cas, si on n'avait pas on se faisait bien amender ! Mon neveu travaillait là-bas, mais j'ai quand même dû payer une fois 3000 cfa pour mon voisin ! » (février 2011, flfide).

Au-delà de la sévérité des agents et du coût élevé des sanctions, l'intrusion du service d'hygiène au sein des concessions semble avoir provoqué, du moins au départ, un profond malaise chez les citadins. Les visites se focalisaient en effet sur trois espaces domestiques, la cuisine, la cour et les dispositifs de gestion des eaux usées et des excréta, systématiquement vérifiées par les agents du service d'hygiène. Abba « Propreté » confirme par son témoignage que la réalisation, et surtout l'utilisation effective des latrines représentaient la préoccupation principale du service d'hygiène et l'objectif essentiel des « visites domiciliaires », confiées à partir des années 1970 au sous-service « de prospection » de la commune :

« Le service de prospection, avec trois agents, était chargé des visites domiciliaires, d'entrer dans les maisons pour inspecter les puisards qui collectent les eaux usées, de voir s'ils ne débordent pas et de les désinfecter avec de l'eau de Javel ou de l'huile de vidange. Pareil pour les latrines, il fallait aussi qu'elles soient aux normes, avec un trou assez profond. Ils avertissaient d'abord, et si les gens ne faisaient rien, alors ils faisaient une amende. A l'époque, c'était pas beaucoup, 600 fr cfa, mais pour les gens c'était beaucoup ! Même mon salaire qui à l'époque était de 6000 fr cfa, ils trouvaient ça beaucoup ! » (février 2011, fr).

On peut constater une nette évolution dans les formes d'intervention des autorités publiques vis-à-vis des pratiques d'entretien des espaces de vie et de gestion des déchets de leurs administrés. A la différence des chefs islamo-peuls et de leurs notables, qui se contentaient de contrôler la propreté et les lieux d'évacuation dans les espaces publics, les fonctionnaires des autorités coloniales, puis de la nouvelle administration camerounaise, pénètrent aussi dans l'espace privé des habitations (voir aussi Goerg à paraître). Ceux-ci n'allaient pas néanmoins jusqu'à s'aventurer dans les parties les plus reculées et intimes de l'habitation que sont les chambres. Mais ils atteignaient tout de même un point particulièrement sensible de la sphère privée, en allant jusqu'à inspecter les douchières et les latrines, et dans une moindre mesure la cuisine, qui ne sont normalement accessibles qu'à leurs usagers. Ces différents espaces révèlent en outre le niveau de vie et les activités physiologiques des habitants de la concession, normalement dissimulés aux yeux des étrangers. De plus les autorités, représentées par les agents de la « prospection », ne se contentaient pas simplement de réprimander durement ceux qui n'avaient pas suivi leurs injonctions, mais leur imposaient de lourdes amendes, qui représentaient alors des sommes importantes :

« Il y avait différents types d'amendes: défaut de balayage dans la concession, on payait 300 fr cfa. A l'époque c'était beaucoup, il fallait emprunter ou vendre son mil. Rejet des eaux usées dans la rue, avant c'était 300 aussi [...]. Défaut de nettoyage autour de la concession, mais je ne souviens plus du terme technique exact... Et enfin défaut d'entretien des latrines ou d'utilisation des latrines » (Abba « Propreté », février 2011, fr).

Enfin, les agents intervenaient aussi directement sur les points jugés insalubres, par exemple comme s'en souviennent plusieurs citadins, en pulvérisant des insecticides ou, comme l'évoque Abba « Propreté », en désinfectant puisards et latrines à l'aide « de Javel ou d'huile de vidange », méthodes radicales et à peu de frais qui ne manquent pas néanmoins de poser la question de leur impact sur la santé des habitants de la concession, et sur les sols et les éventuels points d'eau à

proximité, comme les puits. Selon la même optique expéditive, Fanta, Guiziga Bui Marva résidant à Judandu à Maroua et âgée d'environ 60 ans, rapporte comment une certaine Aïssatou, employée du service d'hygiène, n'hésitait pas à ramasser les habits qu'elle jugeait sales pour les brûler (janvier 2011, gzga). Autant de mesures brutales et intrusives qui ne manquèrent pas de marquer durablement les esprits citadins et de cultiver chez eux une certaine méfiance vis-à-vis de tout agent de la fonction publique, a fortiori chargé de l'hygiène.

Toutefois à côté de ces mesures coercitives, les agents des services d'hygiène, sous la direction des « Blancs » jusque durant la décennie suivant l'Indépendance, se voulaient aussi pédagogues, l'enjeu étant de changer véritablement les perceptions et les pratiques vis-à-vis de la saleté et des déchets :

« Au temps des *Nassara*, moi j'étais à Maroua. Il y avait M. Jacques et Mme Carine qui allaient dans chaque maison pour enseigner aux femmes comment nettoyer le foyer, les méfaits de la saleté, tout ça. A l'époque nous étions des montagnards en ville, alors les Blancs nous donnaient du savon, de l'Omo, ils nous disaient de faire la lessive, et nous donnaient des pagnes pour s'habiller » (Ahmadou, Guiziga, environ 50 ans, Garoua [novembre 2010, flfde]).

Il s'agissait d'inculquer la notion d' « hygiène », et les pratiques allant de pair en terme d'entretien du corps et du milieu, définies récemment par la médecine occidentale biomédicale à partir des découvertes pasteurienues. Cette inculcation devait induire un véritable changement dans les modes quotidiens de manipulation des déjections corporelles et domestiques, mais aussi dans la toilette, les façons de s'habiller, de cuisiner, ou encore de nettoyer sa maison. Le dispositif emblématique de ce changement est bien sûr la latrine. Même si nous l'avons vu, elle avait déjà été adoptée dès la fin du XIXe siècle par les élites citadines islamo-peules, elle ne se généralisa que difficilement à l'ensemble des foyers citadins de Garoua et Maroua durant l'administration coloniale française des deux villes dans la première moitié du XXe siècle. A travers les services d'hygiène, celle-ci entreprit une campagne intensive d'imposition de ce dispositif de recueil des excréta, alliant « sensibilisation » et répression. Car comme le souligne encore Abba « Propreté », le fait de se soulager au sein de son habitation n'allait de soi pour bon nombre de citadins, voire était considéré comme parfaitement infamant et dégoûtant, indigne d'un être humain, alors qu'il effectuait lui-même les visites domiciliaires dans les quartiers de Maroua dans les années 1970:

« Parce que certaines personnes faisaient les latrines, mais on était obligé d'ouvrir pour voir que c'était vide [pas utilisé], par exemple on devait soulever le couvercle qui était sur le trou. C'était surtout des Chrétiens, comme les Guiziga ou les montagnards, ils faisaient mais ils continuaient à aller dehors. Parce que pour eux c'est faire dans un trou qui les dérange, ça c'est pour le chat, pas pour un individu, et puis c'est sale de faire ça dans la maison, ils préféraient aller loin dehors en brousse. En plus, ils disaient que quand c'est plein ça fait des odeurs » (février 2011, fr).

On se souvient toutefois que le rejet des latrines, que notre interlocuteur attribue ici essentiellement aux « chrétiens » originaires des monts Mandara voisins, était peu de temps encore avant partagé par les Fulbe, avec les mêmes arguments (impudeur, mauvaises odeurs, etc.) tirés plutôt de « leur » code de conduite spécifique, le *pulaaku*. En revanche, nous avons vu également que le développement de l'Islam dans les sociétés citadines du nord favorisa la diffusion des latrines au sein des concessions. C'est du moins l'image que souhaitent renvoyer aujourd'hui les citadins peuls de Maroua, à l'instar de la vieille Dada D., qui souligne la participation active des autorités et des citadins islamo-peuls à l'adoption des latrines dans les foyers de la ville juste après l'indépendance :

« Sous Ahidjo on a fait faire les latrines. Un jour, l'Etat a demandé au *laamiido* de faire creuser des latrines, les gens du *laamiido* ont été envoyés pour dire aux gens de faire des latrines, sinon ils seraient fouettés ou amendés. C'est mieux, parce que si on te voit en brousse c'est *semtudum*, honteux, dans ta maison tu es mieux. Seul le *laamiido* avait son cabinet, car il avait peur d'aller en brousse et qu'on prenne ses excréments, et c'était trop honteux. Les autres gens ne craignaient rien. Le *laamiido* a aussi son coiffeur, son couturier, ses gens qui lui coupent les ongles. C'était lié à l'Islam » (décembre 2009, flfde).

Et à l'inverse, si les « montagnards » semblent avoir eu du mal à accepter de réaliser, et d'utiliser effectivement, des latrines dans leurs habitations, Abba « Propreté » remarque que du côté des islamo-peuls, à commencer par les Fulbe, il fallut plutôt les convaincre de sortir leurs déchets domestiques hors de leurs concessions, en dépit du caractère honteux à leurs yeux de pareil attitude (février 2011, fr).

Comme l'intrusion des services d'hygiène jusque dans les espaces les plus intimes des concessions, l'imposition de la collecte « porte-à-porte » des ordures des citadins par Hysacam presque cinquante ans plus tard produisit une rupture brutale dans les modes de gestion individuels des déchets. Opérant de façon coercitive l'exposition des excréments corporelles, des objets déchus et des résidus du quotidien aux regards étrangers, que ce soit dans l'espace public dans le cas de la collecte ou dans la sphère domestique pour les « visites domiciliaires », ces deux initiatives déconcertèrent d'abord la plupart des usagers, et provoquèrent chez certains d'entre eux un profond malaise. C'est plutôt à celui-ci qu'on peut attribuer les « ratés » de ces systèmes, plutôt qu'à l'incivisme ou l'incompétence des citadins de Garoua et Maroua en la matière. La preuve en est que passés quelques mois et la première réaction de méfiance, la plupart de mes interlocuteurs semblent s'être pliés avec diligence au nouveau système de collecte « porte à porte », de même qu'ils l'avaient fait avec les bennes à ordures, à tel point qu'en juillet 2014, l'un d'entre eux reconnaît qu'« ils [Hysacam] ont bonne réputation et [que] leur action entre désormais dans les mœurs. En quelques jours d'arrêts de leurs travaux, toute la population est désemparée » (Aboubakar M., chef de famille musgum, Garoua, fr).

L'action de la société de collecte privée est même à ce point « entrée dans les mœurs » que les nouveaux équipements qu'elle mit en place dans les deux villes courant 2008, qu'il s'agisse des bennes et bac à ordures ou des décharges municipales en périphérie de celles-ci, furent récupérés dans les relations de pouvoir et les stratégies politiques locales pour servir de supports à la mise en scène de sa capacité à contrôler un espace (qui sa rue, qui son quartier, qui la ville) et les individus qui y évoluent. Ces nouveaux dispositifs techniques firent même l'objet d'ajustements inattendus : les bennes semblèrent prendre la place et la fonction ostentatoire des anciens grands tas d'ordures réalisés devant les chefferies de quartier durant la période coloniale, à ceci près que c'était désormais plus le contenant que le contenu détritique qui jouait ce rôle ; et les grandes décharges municipales « contrôlées » se retrouvèrent quant à elles reléguées sur les marges des deux villes, auprès de populations jugées subalternes selon la stratification sociale en vigueur, comme l'étaient dans les « villes-lumières » des années post-indépendance les habitants des quartiers populaires dits « *keirdi* ». Pour autant, ces derniers ne ressortirent pas vainqueurs de ce jeu de réinvestissement autour du nouveau matériel de collecte selon des représentations plus anciennes, dans la mesure où ils furent encore les derniers citadins à en profiter.

Il est un autre domaine, celui de la manipulation de l'ordure, où le développement des activités d'Hysacam à Garoua et Maroua introduisit une nouvelle inflexion dans le rapport aux déchets, inflexion qui profita cette fois dans une certaine mesure aux populations au plus bas de

l'échelle de valeur locale. Considéré depuis la fondation des deux villes comme une activité infamante, dévolue de ce fait aux individus jugés inférieurs, comme les femmes, les enfants et les esclaves puis domestiques dans la sphère privée, ou marginaux comme les prisonniers, les sans domicile fixe et les « fous » dans l'espace public, le travail de et dans les déchets (Corteel et Le Lay 2011) connu avec l'installation d'Hysacam et la mise en œuvre de ses nouvelles méthodes de collecte « modernes et scientifiques » une nette revalorisation. Celle-ci permet de saisir avec acuité l'ambivalence sans cesse renouvelée, quel que soit le régime de pensée et de gestion en vigueur, de la perception des excréments corporels, objets déchus et résidus du quotidien, dans un balancement constant entre vecteurs de nuisances et sources de richesse.

Méthodologie corpus 6

Ce dernier corpus de données concerne plus particulièrement la manipulation des déchets dans la sphère domestique et dans l'espace public, ainsi que la perception et les postures des individus et des détenteurs de l'autorité vis-à-vis des grandes accumulations de déchets.

Hormis le recueil des discours, déjà maintes fois évoqué, sur la gestion individuelle et institutionnelle des déchets, sur le nouveau dispositif de collecte introduit par Hysacam, ou encore sur les pratiques de récupération des déchets dans les espaces collectifs, auprès de chefs de famille et des ménagères, de fonctionnaires, d'élus municipaux et d'employés Hysacam dans les deux villes, une enquête systématique menée auprès d'une trentaine de concessions a permis de cerner les modes actuels de gestion des ordures et d'entretien de la propreté dans la sphère domestique des différentes catégories de citoyens dans les deux villes. Basée sur des entretiens répétés et semi-directifs avec les ménagères, mais aussi certains jeunes gens célibataires et quelques chefs de famille, et sur une observation continue de leurs gestes de propreté et de manipulation de l'ordure, cette enquête a pu en outre prendre en compte le caractère spatial de ces pratiques domestiques à l'aide de la réalisation de cartes mentales des concessions et des activités domestiques, en lien avec la gestion des déchets, qui s'y déroulent. Celle-ci a consisté à faire dessiner par mes interlocuteurs leur concession, selon mes indications, puis à y placer différents éléments à ma demande (lieu de stockage des ordures domestiques et des objets, matériaux ou contenants récupérés, lieu de réalisation de la vaisselle et de la lessive, aires de balayage, plantes vertes, etc.). La réalisation de cartes mentales s'est avérée particulièrement pertinente pour permettre aux ménagères interrogées d'inscrire leurs réponses dans l'espace de leur concession, et m'aider à me représenter l'organisation spatiale de la sphère domestique sans avoir à heurter la pudeur de ses habitants, surtout en milieu islamo-peul, en visitant moi-même toutes les pièces de la maisonnée (dont les plus intimes, comme les chambres et les douches). Cependant, le recours à cette méthode ne représente pas tant un palliatif à l'observation directe des espaces de vie qu'un choix délibéré permettant d'obtenir un maximum d'informations précises dans un nombre conséquent de foyers en un temps réduit, tout en respectant les codes de bienséances et la sensibilité de mes hôtes (Calandra 2013, Gueben-Venière 2011). La réalisation de cartes mentales s'est révélée au demeurant une activité particulièrement ludique pour les ménagères interrogées et leurs enfants, mais aussi une forme de valorisation par « l'écrit » de leurs connaissances, surtout pour celles qui n'avaient pas été scolarisées. Pareille expérience a pu être tentée à l'échelle du « secteur », *wakeere* [littéralement « côté, direction », flflde], de mes interlocuteurs (le cadre spatial de référence de leur quotidien, plus réduit que le quartier, *fattude*, mais plus vaste que la seule rue), mais aussi auprès d'une classe d'élève du primaire (CM1 Ecole des Hirondelles, centre administratif, Garoua), sans que cela puisse en revanche offrir des résultats exploitables pour l'analyse.

Dans le cadre de ma préoccupation méthodologique pour les « traces physiques », j'ai également entrepris en décembre 2006-janvier 2007, avec l'aide de Simon Boubakary, d'évaluer la composition des dépotoirs dans les espaces collectifs et la nature des déchets y étant évacués. Sur le modèle du transect botanique, l'opération a consisté à tendre un mètre-ruban en travers de huit grands tas d'ordures (cf. carte p. 369), à définir dans leur axe un couloir d'un mètre de large, et enfin à noter tous les 50 cm quels étaient les déchets visibles dans l'espace ainsi délimité. Bien que soumise à de nombreux biais (évaluation seulement en surface, et composition déterminée par les différents degrés de biodégradabilité des déchets), cette méthodologie a permis de conforter les observations réalisées dans la sphère domestique sur les intenses pratiques de récupération des déchets. Toujours dans le domaine des méthodes « *unobtrusive* », un inventaire botanique et un herbier de la flore d'un grand dépotoir de Garoua ont également pu être réalisés en octobre 2008, avec l'aide à nouveau de Simon Boubakary. Cet inventaire a non seulement permis de poursuivre l'évaluation de la composition des grands dépotoirs de la ville, mais aussi de confirmer les discours de certains citoyens et des spécialistes de l'ésotérisme et des savants en religion quant aux recours des « forces » émanant des accumulations de déchets dans le cadre de manipulations maraboutiques, et ce qu'il s'agisse de dépotoirs, de bennes à ordures ou de décharges municipales.



Réalisation d'une carte mentale à Rumde Ajia, novembre 2010.
Photo Boubakary

CHAPITRE IX

MANIPULER LES DECHETS : DE LA SPHERE DOMESTIQUE A L'ESPACE PUBLIC

« Je vous salis ma rue
Et je m'en excuse
Un homme-sandwich m'a donné un prospectus
De l'Armée du Salut
Je l'ai jeté
Et il est là tout froissé
Dans votre ruisseau
Et l'eau tarde à couler
Pardonnez-moi cette offense
Les éboueurs vont passer
Avec leur valet mécanique
Et tout sera effacé
Alors je dirai
Je vous salue ma rue pleine d'ogresses
Charmantes comme dans les contes chinois
Et qui vous plantent au cœur
L'épée de cristal du plaisir
Dans la plaie heureuse du désir

Je vous salue ma rue pleine de grâce
L'éboueur est avec nous.

Jacques Prévert, *Fatras*, 1966 : 79

La reprise en main en 2008 de la gestion municipale des déchets à Garoua et Maroua par la société Hysacam ne bouleversa pas seulement l'arène politique locale de l'assainissement et les modes de gestion individuels des citadins dans les espaces collectifs de leur ville. Elle impacta aussi profondément les conceptions du travail de et dans l'ordure, soit l'évacuation des déchets hors des concessions et la récupération sur les lieux de dépôt collectifs comme activité obligatoire ou de subsistance. Depuis la fondation des deux villes par les conquérants peuls et musulmans, et durant leur administration par des chefferies fulbe au XIXe siècle, l'entretien des espaces collectifs citadins, ainsi que la manipulation des déchets en public, par exemple pour fumer les champs hors des concessions, étaient en effet des activités particulièrement dévalorisées. Au-delà de l'effort physique qu'elles nécessitaient et du dégoût qu'elles pouvaient susciter, elles exposaient publiquement ceux qui en étaient chargés avec des substances vues comme polluantes, selon le prisme musulman, et dans une posture infamante parce que considérée comme impudique selon le code de conduite peule, *pulaaku*, qui influence fortement les modes d'être en public et vis-à-vis des autres. C'est pourquoi la gestion des déchets fut confiée jusqu'à la colonisation aux serviles, au bas de l'échelle de valeur citadine de par leur condition mais aussi leurs origines, non peules et non musulmanes.

Cette perception dévalorisée du travail de l'ordure ne sera pas véritablement remis en cause avant l'installation d'Hysacam, au début du XXI^e siècle, et le recrutement d'un fort contingent d'éboueurs, accueillis par les citoyens comme des sauveurs venus les sortir des « villes-poubelles ».

Il est en de même pour les activités de récupération informelles des déchets dans l'espace public, qui restèrent très dépréciées jusqu'à ce qu'elles se développent avec la mise en place du nouveau système de collecte par Hysacam, et surtout la création de décharges municipales. Jusqu'alors, celles-ci étaient au demeurant très limitées, contrairement à l'image très répandue, notamment dans l'imaginaire occidental, du récupérateur des grandes décharges des villes africaines, non seulement parce qu'elles étaient mal vues, mais aussi tout simplement parce qu'on trouvait peu de résidus et d'objets récupérables sur les sites de dépôts collectifs des déchets domestiques de Garoua et Maroua. Les ménagères s'y livrent en effet de longue date à une intense pratique du tri, de récupération et réemploi¹ des objets usés et des restes des activités quotidiennes, pour les réinvestir dans l'économie domestique ou les revendre moyennant de petites sommes qui viendront compléter le budget du ménage. Ces activités de récupération s'inscrivent plus largement dans les tâches d'entretien de la concession et de gestion des déchets en son sein, moralement valorisées comme qualités indispensables à une bonne épouse et mère de famille, mais néanmoins toujours confiées aux individus considérés comme « mineurs » dans la stratification familiale : les femmes certes, mais aussi les domestiques et les enfants.

L'analyse des discours et des pratiques des citoyens concernant la manipulation de l'ordure depuis la colonisation jusqu'à l'installation d'Hysacam fait ainsi émerger l'ambivalence des représentations et des attitudes vis-à-vis des objets déchus et des résidus du quotidien : valorisés comme ressources dans le cadre domestique, ils acquièrent dans l'espace public un caractère dégradant pour ceux qui les manipulent, surtout lorsqu'ils en sont obligés ou en font l'essentiel de leur subsistance.

1. Dans l'espace public, une tâche longtemps dépréciée

Sous l'administration coloniale et l'indigénat, la tâche des « prisonniers »

Jusqu'à la colonisation française du Cameroun, à partir de 1918, qui mit un terme, du moins officiellement, aux activités de traite et à la possession d'esclaves par les grandes familles islamo-peules de Maroua et Garoua, il revenait aux serviles d'assurer le nettoyage des concessions et de leurs abords, parfois d'ériger de grands tas ostentatoires de fumier devant, ou le plus souvent de dissimuler les rebuts et les résidus des activités quotidiennes dans de grandes fosses au sein des habitations. Dans l'espace public, déléguer le nettoyage et la gestion des déchets aux individus de statut servile, au bas de l'échelle sociale, permettait ainsi aux membres des élites peules et musulmanes de s'éviter la honte d'être vus en public avec leurs déchets, ou pire, ceux des autres, activité infamante parce que polluante et considérée comme impudique. En retour, la manipulation

¹ Objet réutilisé plus d'une fois dans sa forme initiale ou dont une partie est récupérée pour faire un nouvel objet (Harpet et Lelin 2011 : 59, Douny 2007 : 313)

des déchets en public, largement déconsidérée dans le cadre de l'islam et du *pulaaku*, le code de conduite peul, le devint plus encore comme travail d'esclave. L'administration coloniale perpétua cette dévalorisation en remplaçant les serviles par des contingents de « prisonniers », d'un statut au demeurant particulier, pour sortir les déchets des concessions des agents et des notables, nettoyer les voies les plus importantes ou encore remblayer avec des déchets les mares et les points d'eau stagnantes qui ponctuaient les deux villes.

A Garoua, quelques citoyens rapportent que, dès l'installation de l'administration allemande, des prisonniers furent envoyés chez les « grands », à l'exception ici encore du *laamiido*, pour sortir les ordures de leurs concessions :

« Puis les Blancs ont demandé à ce qu'on sorte les déchets, chez les grands il y avait les prisonniers qui venaient avec un fût passé sur un bâton qu'ils portaient à l'épaule. Ils allaient tous jeter dans le quartier vers le puits de la brousse, *waawru ladde*, la voirie était un peu au-dessus, ça servait aussi aux Blancs comme engrais pour leurs cultures. Il y avait aussi vers le carrefour Ribadou, en fait tout ça c'était des creux qu'on remblayait »¹.

Ces « prisonniers », *daynGay'en*, étaient affectés par l'administration à ces tâches d'assainissement dans les deux villes, qui restèrent au demeurant, on l'a vu, très réduites pendant la majeure partie de la période coloniale, et focalisées essentiellement sur les centres administratifs et les quartiers résidentiels des colons. La vieille Maria, résidant de longue date à Kollere, se souvient que c'était des prisonniers encore qui étaient chargés d'évacuer les déchets des maisons des Blancs, conservés dans de grands bacs, dont ils brûlaient le contenu ou l'épandaient sur les champs². L'administration avait également recours à des prisonniers à Maroua, comme le rapporte le vieux *saarkin faada* (janvier 2011, flfde), de même qu'à l'incinération des déchets (Haja A., Fulbe, environ 100 ans [décembre 2009, flfde]). Celle-ci est même particulièrement associée à Maroua par certains vieux citoyens de Garoua : « Pour ce qui est des Blancs qui brûlaient les déchets, ça a pu se faire à Maroua car c'est une ville trop propre, la pratique est restée de sortir les déchets et de brûler » (Alhaji B. [décembre 2010, fr]). Il est difficile de savoir si la pratique de l'incinération des déchets fut introduite seulement dans la première partie du XXe siècle sous l'administration coloniale, ou si les citoyens et les ruraux du nord du Cameroun y avaient déjà recours pour limiter les volumes de déchets domestiques. Il est néanmoins certain que ce fut plus généralement, à l'échelle des colonies africaines françaises, l'une des seules mesures de traitement appliquée aux déchets par les autorités coloniales dans leurs centres citoyens et ce quelles que soient leur taille et leur importance. Ce fut de même le cas dans les quartiers africains de Bobo-Dioulasso, en Haute Volta, où cette mesure favorisa paradoxalement, en rassemblant les ordures pour les brûler, le développement de grandes décharges publiques en pleine ville « indigène » (Fourchard 2001: 269).

¹ *Lawan Jeka* (décembre 2010, fr), et Maria, ménagère hausa d'environ 75 ans (novembre 2010, flfde), Alhaji B. (décembre 2010, fr)

² Novembre 2010, flfde, mais aussi pour l'incinération *Lawan Kollere* (janvier 2011, flfde)

L'indigénat au Nord du Cameroun

Avec l'imposition de la règle de « l'indigénat » (promulgué en 1887) dès l'installation des autorités françaises à la tête des deux villes en 1916, et ce jusqu'à son abrogation en 1945, chaque homme « indigène », à l'exception des chefs qui étaient exemptés, devait travailler gratuitement pour l'administration une quinzaine de jours par an (Seignobos et Tourneux 2002 : 141-142, Iyébi-Mandjek et Seignobos 2004 : 168). Toujours selon le Code de l'Indigénat, les administrateurs pouvaient avoir recours à la condamnation à quinze jours maximum de travaux forcés comme mesure disciplinaire pour punir pas moins de seize délits différents, donc le refus de répondre à une convocation de l'Administration, le non-paiement d'impôts, le non-accomplissement du travail obligatoire, le manque de respect envers l'autorité française, le défaut d'exécuter les mesures sanitaires en cas d'épidémie, ou encore l'usurpation des fonctions de chef de village (Lestringant 1993, cité par Seignobos et Tourneux 2002 : 142). La plupart des travaux d'entretien des espaces publics et des bâtiments administratifs furent ainsi assurés sous forme de travail obligatoire non rémunéré, rebaptisé plus tard du doux euphémisme d' « investissement humain » (Alhaji B. K. [février 2011, fr], Iyébi-Mandjek et Seignobos 2004 : 502), par une main d'œuvre masculine issue de toutes les couches de la population citadine, pouvant aussi bien accomplir son quota annuel de travail obligatoire qu'avoir été condamnée à un certain nombre de jours à effectuer par l'administration.

Le recours à des « prisonniers » pour manipuler l'ordure en public, innovation de la période coloniale, accentua encore la dévalorisation de cette activité et des catégories d'individus auxquelles elle était confiée. La notion de « prisonnier » évoquée par mes interlocuteurs est aussi à resituer dans le cadre de la règle coloniale de l'« indigénat ». Elle s'avérait assez vague et rassemblait des individus avec des statuts très divers, d'autant plus quand on sait qu'à Maroua le *laamiido*, renforcé dans son attitude despotique par le soutien des autorités coloniales, n'hésitait pas à recruter plus que le nombre de manœuvres demandé par l'administration, et à envoyer quiconque s'opposait à son pouvoir, à commencer par les gens du *kaygamma*, porter des cailloux ou brûler les déchets (Iyébi-Mandjek et Seignobos 2004 : 57, 152). Il put d'ailleurs en être de même à Garoua, où Alhaji B. rapporte que le *laamiido* Abdulahi [1955-1966] « faisait ce qu'il voulait », quand bien même l'indigénat était censé être aboli depuis dix ans sous son règne : « C'est lui qui a pris les gens de force pour les envoyer faire la route Garoua-Ngaoundéré, c'est pour ça que beaucoup de gens de Ngaoundéré sont en fait de Garoua, ce sont des gens qui ont fui les travaux forcés à l'époque » (janvier 2011, fr).

Au-delà du caractère brutal et arbitraire de ce mode de mobilisation de la population masculine, ce qui choqua alors profondément les citadins de Garoua et Maroua, à commencer par ceux issus des premières grandes familles islamo-peules, composants l'élite politique, intellectuelle et religieuse locale, c'est la remise en cause introduite par l'« indigénat » de la distinction de statut et de tâches entre libre, *diimo*, et servile, *maccudo*. Maîtres et esclaves se retrouvèrent ainsi côte à côte pour effectuer en public, sous la chicotte en peau d'hippopotame des « goumiers¹ des chefs, les tâches les plus ingrates et vues comme dégradantes : « Les hommes de condition libre, mais pauvres, durent se livrer à des tâches jugées inacceptables, comme le portage de pierre sous le contrôle de gardes, pour renforcer les berges du maayo Kaliao, pour empierrier les routes, et cela à la vue du reste de la population » (Seignobos 2004 : 152). Or, jusqu'à la fin des années 1930 environ, la traite était encore largement pratiquée au nord du Cameroun, en dépit de son interdiction par l'administration coloniale française dès son installation en 1916, souvent par les chefs eux-mêmes et avec parfois la complaisance des administrateurs (Boutrais 1984: 274, Seignobos et Iyébi-Mandjek 2004: 48). En ville, on sait grâce au recensement spécifique des « serviteurs » par l'administration coloniale qu'ils étaient encore nombreux, de l'ordre de 29 % de la population de Garoua (évaluée à 21 000 habitants environ) en 1935, et de 10 à 20 % de la population de Maroua

¹ « De l'arabe *qanmi*, « supplétif autochtone des troupes coloniales ». Les chefs de canton s'entourèrent de goumiers, individus souvent étrangers à la chefferie. Comme les autres notables, ils vivaient de leur charge. Ils avaient un rôle de police et se sont illustrés lors des corvées de voirie et au moment des premiers « piquetages » des campagnes cotonnières » (Iyébi-Mandjek et Seignobos 2004 : 168)

en 1949 (Beauvilain 1989: 381-382). Surtout, les sociétés urbaines de Garoua et Maroua pensaient et fonctionnaient toujours selon le système de représentations et de hiérarchisation introduit par les chefs fulbe entre Peuls et non Peuls, musulmans et « païens », libres et captifs, quand bien même l'affranchissement de certains de ces derniers, les alliances matrimoniales plus ouvertes entre groupes, ou encore l'islamisation, de pair avec la fulbéisation massive des populations du nord, avaient pu brouiller considérablement les schémas existants. Nous avons vu aussi que l'autorité coloniale occidentale renforça certains aspects des structures socio-politiques très hiérarchisées préexistantes, à commencer par la domination régionale des pouvoirs peuls et musulmans¹. Dans ce cadre, le choc que provoqua chez les citadins de Garoua et Maroua l'obligation pour tous les hommes, quel que soit leur statut, de se livrer en public à des travaux de voirie, et notamment à la gestion des ordures, sous l'autorité coloniale, est révélateur du « séisme » causée localement par l'épisode colonial (Bayart 2006: 143). Tout en renforçant formellement l'hégémonie islamo-peule, celui-ci remit aussi en cause son fondement inégalitaire, qui à la fois la légitimait et assurait sa pérennité. Cette inflexion dans l'ordre de la manipulation du déchu annonça ainsi des modifications importantes dans la stratification sociale, comme la mise à égalité, dans une certaine mesure, des maîtres fulbe avec leurs anciens serviles non peuls et non musulmans, et plus largement les populations qu'ils jugeaient inférieures, comme les « islamisés anciens » *kambari'en* (auxquels étaient jusqu'alors dévolus les activités artisanales et commerciales), et tous ceux qu'ils qualifiaient avec mépris de « *kirdi* » et qui avaient pu longtemps servir de vivier pour la main d'œuvre servile puis la domesticité. D'autres mesures coloniales permirent leur « rattrapage », comme leur scolarisation à l'école « officielle » aux côtés des « fils de chefs » islamo-peuls.

Reste que le recours à des captifs, même dans le cadre de l'« indigénat », contribua dans le même temps à renforcer le caractère dégradant de la manipulation des déchets, notamment ceux des autres, dans l'espace public. Peut-être est-ce une des raisons pour lesquelles, durant la crise du système de collecte des mairies et jusqu'à l'arrivée de la société Hysacam en 2008, très peu d'initiatives vinrent des institutions comme des élus ou de la société civile pour endiguer l'accumulation des déchets dans les espaces collectifs. Dans le cadre des « villes-poubelles », celles-ci étaient le fait d'individus ou d'associations isolées, et ne connurent qu'un succès mitigé et une pérennité limitée, d'autant qu'elles mobilisaient à nouveau des populations au bas de l'échelle sociale citadine.

¹ Comme le remarque ainsi le politologue J. F. Bayart, « les lignes de concaténation de la phase précoloniale aux périodes coloniales et postcoloniales se sont donc surajoutées à des enchaînements antérieurs, avec les effets d'embrouillement que l'on devine. Au moins dans le vécu quotidien des acteurs, la répercussion contemporaine de ces clivages anciens est patente » (Bayart 2006: 142)

Durant la « crise », une activité de réinsertion

Devenue entre le milieu des années 1980 et le début des années 2000 « ville-poubelle », au grand dam de ses habitants, Garoua vit néanmoins quelques-uns de ses acteurs politiques locaux tenter d'endiguer l'invasion par l'ordure de ses rues¹. Ceux-ci s'inscrivirent au demeurant dans des schémas d'intervention développés à la même époque dans d'autres contextes citadins africains, et largement impulsés par des acteurs extérieurs.

Traction asine et « hygiénisme vertueux »

La plupart des citadins de Garoua se souviennent ainsi qu'un système de collecte à traction asine, au moyen de charrettes, fut organisé dans les quartiers, dont les pistes et les ruelles étroites et non carrossées étaient difficilement accessibles aux camions de collecte de la mairie, par le conseil municipal dirigé à partir de 1992 par Badjika Ahidjo sous la bannière de l'UNDP². Comme le rappellent certains conseillers et agents municipaux d'alors, l'enjeu n'était pas seulement de collecter les ordures ménagères, mais aussi d'en faire du compost en les stockant dans des « compostières » réalisées près des abattoirs de la ville, à côté du stade Rumde Ajia et dans le quartier Djamboutou, avec le soutien du ministère de la Ville et de la coopération canadienne³. Pour un ancien conseiller et actuel adjoint au maire de Garoua II, à la tête alors de la commission en charge du projet, celui-ci visait surtout la réinsertion des jeunes sans emploi :

« S'il vous plaît, les ânes n'étaient pas pour ramasser les ordures ménagères, c'était une création, car j'étais président de cette commission-là, la commission "Jeunesse, Art, Sport et Loisirs", c'était pour la formation et l'insertion des jeunes. Ces ânes servaient avec les charrettes à faire la collecte des ordures ménagères, pas le ramassage des ordures ménagères. C'était juste pour faire le compost, pour faire l'insertion des jeunes, leur apprendre un métier et les insérer dans la société. Et je vous jure que ça a servi aux paysans et que nous sommes appréciés jusqu'à présent. Et on est arrivé jusqu'à m'appeler le "conseiller des ânes" ! Moi je l'ai accepté, moi je ne regardais pas les ânes, je regardais plutôt ces jeunes quitter d'une ombre à une ombre, parce qu'ils n'avaient pas d'emploi. Et c'est comme ça que nous avons répondu à cet appel. Il y a plein de chômeurs dans ce pays, et je ne sais pas qui gouverne ce pays mais ce n'est pas l'opposition ! » (Débat à l'Alliance Franco-Camerounaise, octobre 2008, fr).

¹ Ce ne fut pas néanmoins le fait des principaux fonctionnaires municipaux, comme le second maire de la ville, Ahmadou Hayatou (1987-1996), Fulbe de la dynastie des *laamiibe* de Garoua, quand bien même pour beaucoup de citadins « il était bien, il avait fait les bancs publics, le stade de Rumde, etc. » (*Lawan* Kollere, Kanuri [janvier 2011, flfde]), « c'était un bon maire, il aimait vraiment son village et il faisait tout ! » (Elie R., Laka, conseiller municipal UNDP [janvier 2011, fr]), voire même « celui-ci était le meilleur, il a fait beaucoup de changements dans la ville, il est mort sinon il aurait été revoté par la population et pas le fils Ahidjo » (Jaffaru, entrepreneur [novembre 2010, fr]). Certains voix discordantes dans ce concert de louanges avancent en revanche que « après [Bako], Hayatou n'a rien foutu ! En tout son temps, il a seulement goudronné la route du *Sarkin Pawa* [notable chargé des abattoirs, résidant à Fulbere près du palais du *laamiido*] et encore ce n'est que du gravillonnage ! Les gens l'aimaient bien, parce que c'était leur frère, comme il était fulbe. Alors ce que je te dis, il ne faut pas le dire à Fulbere ! Quand Bako est parti, il y avait 650 millions dans les caisses, mais quand Hayatou est mort, il y avait moins 600 millions dans les caisses ! » (Agent CU Garoua, janvier 2011, fr). Nous avons vu par ailleurs comment le Délégué du Gouvernement qui lui succédera est également accusé pour divers motifs d'avoir laissé la « ville-lumière » à son triste sort de « poubelle » (cf. chap.VI.2)

² *Sarkin Pawa*, résidant à Kollere (novembre 2008, flfde), Ahmadou, résidant à Rumde Ajia (novembre 2010, flfde), *Lawan* Kollere (janvier 2011, flfde)

³ Chef service hygiène CU (octobre 2008, fr), Ahmadou Ballo, directeur services techniques CU (octobre 2008, fr), Elie R., conseiller municipal (novembre 2008, janvier 2011, fr)

La réponse de cet ancien conseiller municipal affilié à l'UNDP est virulente, car le projet « Salubrité de Proximité » suscita alors de nombreuses moqueries, notamment du côté des élus RDPC. L'actuelle maire de Garoua II, affiliée à l'UNDP et épouse du fils de l'ancien président, Badjika Ahidjo, se souvient ainsi comment, lorsque son mari dirigeait le conseil municipal, celui-ci « avait aussi essayé de mettre des ânes pour le ramassage, mais on a dit "Comment ?! C'est la modernité, il faudrait des tracteurs, et à Garoua on nous donne des ânes !" » (janvier 2011, fr). De fait, les « ânes de l'UNDP » sont encore aujourd'hui objet de railleries entre citoyens, surtout que le projet périclita rapidement, sans que personne ne sache vraiment pourquoi, ni ce que les fameux ânes devinrent¹:

- *Lawan Kollere* : « Le pire c'était vers 2002-2003, au moment où la mairie UNDP ne collectait plus. Ils ont fait venir des ânes avec des poushes [charrettes à bras] ! » [rires]
- *Cherif, résident à Kollere* : « Les ânes sont même morts de faim ! » [rires] (janvier 2011, flfde)

Ironie de la situation, lors de mon premier séjour à Garoua en 2007, je retrouvais ces mêmes ânes (ou du moins identifiés comme tels par les riverains) en train de brouter l'un des plus grands tas d'ordures de la ville, non loin des abattoirs où avaient été réalisées les compostières sensées en accueillir les déchets collectés.



« Voirie des abattoirs », Garoua, janvier 2007. Photo E. Guitard

Loin d'être original, ce type de projet alliant collecte, valorisation des déchets et insertion correspond à un schéma largement développé dans la décennie 1990 sur le continent africain, sous l'injonction des agences de coopération occidentales², et via un emboîtement d'ONG, depuis les grandes structures internationales sous contrat direct avec les bailleurs de fonds (par exemple OXFAM à Cotonou) ou des ONG sectorielles (comme ENDA à Dakar), en passant par des structures nationales « mandatées par les programmes urbains » qui diffusèrent le modèle localement, jusqu'à des ONG régionales ou communales à la base, toujours financées par la coopération internationale, qui encadraient les petites structures en charge du service (Dorier-Aprill

¹ *Sarkin Pawa*, résidant à Kollere (novembre 2008, flfde), Ahmadou, résidant à Rumde (novembre 2010, flfde), Elie R., conseiller municipal (novembre 2008, janvier 2011, fr)

² AFD, Agence Française de Développement, GTZ, Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit », agence gouvernementale allemande, ACDP, Agence Canadienne de Développement International, PDM, Partenariat pour le Développement Municipal

et Meynet 2005: 22-23, voir aussi par exemple à Dogon-Doutchi, au Niger Blundo 2009: 121). Dans le cas de Garoua toutefois, ce système dit « de gestion partagée » ne se situait pas complètement en dehors de la sphère de compétence des pouvoirs publics, puisque c'est bien la Commune Urbaine qui était chargée alors de sa mise en œuvre, de même qu'il était financé en partie par le Ministère de la Ville. En revanche, il semble bien s'inscrire dans le modèle d'« hygiénisme vertueux » défini et diffusé à cette époque par les institutions internationales, et qui présidait manifestement à tous les projets « top-down » dans ce domaine sur le continent, combinant assainissement, « lutte contre la pauvreté » et « auto-emploi des jeunes » (Dorier-Aprill et Meynet 2005 : 21)¹.

Hormis une participation canadienne au financement de ce projet de collecte et de valorisation des déchets ménagers et d'insertion des jeunes, Garoua reçut peu de soutien de la coopération internationale en cette période de crise, à la différence de l'intervention belge à Maroua, obtenue grâce à l'activisme de son Délégué d'alors. La ville ne vit pas non plus se développer dans ses quartiers des GIE, « Groupements d'Intérêt Economique », et autres associations chargées de la « pré-collecte domiciliaire d'ordures »² selon les injonctions de la coopération internationale, comme à Yaoundé et Douala (Cameroun 2002, Elong 2004, Assako Assako 2006), ou dans nombre de villes africaines ouest-africaines à la même époque³. Seule la coopération française⁴ sembla s'investir, au début des années 2000, dans la construction d'un profond caniveau en béton le long de la piste accueillant le petit marché de Rumde Ajia, bordée de nombreux cabarets à *bil-bil*. Néanmoins, selon la maire de Garoua II, arrondissement dans lequel fut inclus à partir de 2007 ce quartier dit « sensible », les travaux furent interrompus lorsque « les Français » découvrirent comment la population « prenait soin » de la nouvelle infrastructure :

« Ce caniveau a été construit pour eux [les riverains] par les Français, mais ils ne sont pas conscients de cet enjeu-là. C'est un endroit de *bil-bil* [bière artisanale], un endroit sensible, il faut sensibiliser à ça. Quand les Français sont revenus, ils ont été déçus de voir comment les gens utilisaient ça. Il faut plusieurs réunions pour régler ça. Les Français ont refusé de finir et ils ont raison, quand on finance on attend l'entretien ! » (novembre 2008, fr).

¹ « Les acteurs internationaux jouent un rôle de premier ordre dans la promotion des groupements et petites ONG d'assainissement comme substitut aux services publics dans le cadre de la « bonne gouvernance » combinée à la « lutte contre la pauvreté », et à « l'auto-emploi des jeunes » ... S'il n'y a aucun lien structurel entre l'assainissement, la lutte contre la pauvreté et l'auto-emploi, ces trois projets nous semblent faire système dans le modèle de l'« hygiénisme vertueux » des institutions internationales dominées par le puritanisme anglo-saxon, dont on peut émettre l'hypothèse que les racines se trouvent au XIXe dans les enquêtes sur la misère sociale à Londres ou dans les initiatives patronales paternalistes pour inciter les mineurs à occuper sainement leurs loisirs On pourrait le résumer ainsi: « ce qui est inactif est pauvre, ce qui est pauvre est sale, ce qui est sale est malade, ce qui est malade n'est pas productif, ce qui n'est pas productif ne peut s'enrichir ... » (Frémont, Chevalier et alii 1978 ; Guerrand 1992 ; Carré, 2000) ».

² D'après la formule employée par l'AFVP (Agence Française des Volontaires du Progrès) Bamako dans son *Guide pour l'intervenant en matière d'assainissement*, 1997 (Dorier et Meynet 2005 : 24)

³ A Dogon-Doutchi, au Niger, voir Blundo (2009 : 121-122, 124), à Mopti, au Mali, ou encore à Porto-Novo, au Bénin, voir Dorier-Aprill (2002a, Dorier-Aprill et al. 2002, 2006, et plus largement pour l'Afrique de l'Ouest Dorier-Aprill et Meynet 2005)

⁴ Quel que soit le projet impliquant une intervention internationale (financement et/ou réalisation), il ne m'a jamais été possible de savoir précisément quel organisation étrangère était partie prenante, les souvenirs de mes interlocuteurs se limitant toujours à la nationalité de celle-ci (belge, canadienne, française, etc.)



Le caniveau de Rumde Aja. Janvier 2007.
Photo E. Guitard



Jour de marché, le caniveau (à droite) est encadré par des échoppes et des cabarets de *bil-bil*. Novembre 2009.
Photo E. Guitard

Enfin, à côté de ces divers projets ponctuels dans le domaine de la gestion des déchets et de l'assainissement de Garoua, il faut aussi mentionner l'intervention du *laamiido* de la ville sous la forme d'une opération baptisée « Lamidat de Garoua, ville propre ». Lancée au début des années 2000 également, celle-ci consista essentiellement à disséminer dans la ville, notamment dans son centre et sur ses axes goudronnés, des corbeilles à papier surmontées d'un panneau vert mentionnant « Lamidat de Garoua, ville propre, les ordures dans les bacs ». Une fois encore cependant, ce projet, au demeurant surtout ostentatoire et cosmétique, périclita rapidement, cette fois selon certains citoyens parce que les corbeilles furent volées. Certains ne manquèrent pas ainsi de remarquer avec humour, comme dans un billet posté sur le *Blog des quartiers de Garoua*, que le *laamiido* ne devait pas sortir beaucoup de son palais, auquel cas il aurait vite constaté l'absence des bacs mentionnés pourtant dans « ses » panneaux :



Panneau « Lamidat de Garoua », axe de la BEAC, octobre 2009. Photo blog Mboa.info

« Conscient de la saleté qui encombre Garoua, le Lamidat a entrepris il y a quelques lustres, une vaste campagne de sensibilisation des populations par voie d'affichage, à travers des plaques omniprésentes dans les quartiers, invitant ces dernières à jeter les ordures dans les bacs. Si l'initiative est appréciée de tous, vu que c'est à la commune que revient en principe cette tâche, elle fait aussi rire plus d'un, ce qui fait dire en ville que sa Majesté « ne doit pas trop souvent sortir de son palace » autrement, il aurait constaté qu'il n'y a quasiment pas de

bacs à ordures visibles dans les artères de Garoua. De quels bacs parle donc le lamidat ? » (Jean Robert Tchoupa, posté le 17/10/2009)¹.

En outre, comme le remarque le premier directeur d'agence Hysacam, la disposition de corbeilles, même s'elle s'était avérée durable, n'aurait en rien résolu le problème fondamental de la gestion des déchets dans la ville, à savoir l'absence de collecte systématique et régulière : « Bon, le plus difficile n'est pas de mettre des corbeilles à papier, mais c'est de pouvoir les vider. On a beau pavoiser la ville de corbeilles à papier, si ces corbeilles ne sont pas vidées à temps et de façon scientifique, ça va causer un problème » (octobre 2008, fr). Hormis ces quelques tentatives avortées, les interventions ponctuelles des acteurs politiques locaux se limitèrent à l'organisation de journées de propreté le dernier jeudi de chaque mois, journées dont pourtant « les gens se sont vite lassés »², peut-être encore parce qu'elles obligeaient à nouveau chacun à s'exposer dans l'espace public dans une tâche de nettoyage jugée dégradante, surtout dans les vieux quartiers islamo-peuls du centre-ville, et attribuée de fait jusqu'alors à des individus de moindre statut : enfants et femmes dans les foyers les plus modestes, esclaves puis domestiques dans les grandes familles fulbe et/ou musulmanes, « prisonniers », manœuvres journaliers de la municipalité puis chômeurs et jeunes déscolarisés en réinsertion, dotés de moyens rudimentaires par la mairie, à partir des années 1990. Dans la même logique, les initiatives de lutte contre la profusion des *leeda* (sacs plastiques) dans les deux villes firent appel aux mêmes populations dévalorisées.

La lutte contre les *leeda* (sacs plastiques)

Au début des années 2000, les efforts des élus et des fonctionnaires municipaux se portèrent en effet essentiellement sur la lutte contre les *leeda*, sacs plastiques, qui étaient alors perçus comme l'un des stigmates les plus frappants de la « poubellisation » des villes du Septentrion. A Garoua, la Commune Urbaine entreprit d'interdire la vente des sacs plastiques sur les marchés de la ville. Ses agents confisquèrent les stocks des commerçants en menaçant de les brûler, tout en essayant de les sensibiliser aux méfaits des *leeda* sur l'environnement et de les enjoindre, ainsi que leurs clients, à leur préférer des emballages papier³. Néanmoins les commerçants arrivent facilement à contourner cette interdiction en « vendant en cachette pendant six mois », jusqu'à ce que « à la fin, la CU laisse tomber ». Un haut fonctionnaire de la CU offre un récit détaillé du processus de contournement, par les commerçants, de cet arrêté interdisant la vente et l'usage des sacs plastiques en ville, avec l'aide de certains agents municipaux :

« Un arrêté municipal avait interdit les *leeda* dans Garoua. Ça date du temps de Maïkano Abdoulaye [Délégué du Gouvernement 1996-2009], avant mon arrivée à la CU. Normalement c'est la CU et la police qui devaient le faire respecter. Quand l'arrêté est passé, les commerçants ont demandé du temps pour finir leur stock, et le jour même ils ont fait venir plus de dix camions sur le marché ! Au début ça a bien marché, les gens prenaient les paniers, comme les "Je reviens de Pitoa" [grands sacs plastique résistants] parce qu'on pensait qu'on allait verbaliser. Même les commerçants avaient bloqué leurs camions à la frontière. Mais en trente jours tout a basculé, les

¹<http://www.kwat.mboa.info/blogs-des-quartiers/fr/blog/actualite/18,bafoussam/0,0/4675,cest-deja-bien-dy-penser.html>, consulté le 26 avril 2013

² Elie R., conseiller municipal (janvier 2011, fr), et délégué départemental MINEP, (janvier 2011, fr), *Lawan* Fulbere 1 (janvier 2011, flfde), Alhaji B., résident Kollere (janvier 2011, fr), directeur services techniques CU (janvier 2011, fr)

³ Elie R., conseiller municipal (novembre 2008, fr), Nadine et Marcelline, Mafa, environ 25 ans, Rumde Ajia, (septembre 2009, fr), Fatimé, Laka, environ 35 ans, animatrice au CTG (novembre 2009, fr), Yoguda, 25 ans, Guiziga Bui Marva, vendeur de *leeda* en semi-gros (novembre 2010, fr)

commerçants ont eu le temps de vendre et de faire des bénéfices, et du coup ils ont eu de l'argent pour corrompre les agents et les policiers. Ils avaient aussi des agents corrompus de la CU qui les renseignaient sur les décisions prises dans la CU. Alors ceux de la CU ont commencé à baisser les bras, ils disaient dans les réunions que les commerçants les avaient insulté, que les policiers étaient corrompus. Alors on a baissé les bras, on s'est fait baiser... » (novembre 2009, fr).

L'interdiction des sacs plastiques, mesure coercitive, fut peu populaire auprès des citadins, à commencer par ceux qui en faisaient le commerce en gros, demi-gros ou détail, mais aussi auprès des commerçants qui s'en servaient pour emballer leurs denrées. De la même façon que pour le projet de collecte par traction asine, certains ne manquèrent pas aussi de l'attribuer à la frange UNDP du conseil municipal, à commencer par son président, pour mieux souligner son incompétence :

« Mon mari Badjika [Ahijdo], quand il était à la CU, a essayé de passer un arrêté [interdisant les sacs plastiques], mais les gens ont contourné ça facilement, et on a même été dire que c'était un certain parti [l'UNDP] qui empêchait de vendre les *leeda* à Garoua, pour ruiner les jeunes qui faisaient ce petit commerce ! » (Maire Garoua II, janvier 2011, fr).

C'est vraisemblablement à la même époque, au début des années 2000, que la Commune Urbaine entreprit de recruter quelques jeunes durant les vacances scolaires, sous le label « Vacances jeunes », pour collecter les sacs plastiques dans la ville et mener quelques actions de sensibilisation auprès des ménages, moyennant une petite rétribution ou une aide pour les frais de scolarité (conseiller municipal, novembre 2008 [novembre 2010, fr]). Mais les plus grands efforts en termes de sensibilisation des populations aux méfaits des sacs plastique sur leur santé et leur environnement, mais aussi de collecte et de recyclage, vinrent des missionnaires de la Mission Baptiste Européenne. Leur Centre Technique de Garoua (CTG), créé en 1994 dans le quartier populaire de Djamboutou, se lança en 2003 dans le recyclage des *leeda*. Entre autres activités d'insertion et d'auto-emploi, comme la formation à la couture, à la mécanique, à la soudure ou encore à la gestion de projet, le CTG entreprit de former des jeunes chômeurs ou déscolarisés à la collecte des sacs plastiques dispersés dans la ville, et à la confection à partir de cette matière première gratuite et disponible en abondance de divers articles, comme des pavés, des tuiles, des pistons de pompe à corde, ou encore des embouts pour pieds de chaise. En 2007, le CTG transforma ainsi 24 tonnes de *leeda* (100 kg collectés/jour) en pavés autobloquants, puis 50 tonnes les années suivantes¹. Afin de faciliter la collecte des *leeda* et de contribuer à la protection de l'environnement urbain, le CTG entreprit également des tournées de sensibilisation auprès des habitants du vaste quartier de Djamboutou, en périphérie de la ville. Il s'agissait pour les animateurs du Centre d'informer et de faire réfléchir les ménagères sur les méfaits à long terme des sacs plastiques, et notamment de leur combustion, sur leur santé et leur environnement (maladies pulmonaires, pollution de l'atmosphère). L'objectif était aussi d'amener les femmes à conserver les *leeda* chez elles au lieu de les brûler ou de les évacuer dans l'espace public, afin de les remettre aux jeunes du CTG lors de leurs tournées de collecte (Fatimé, environ 35 ans, animatrice au CTG, [novembre 2009, fr]).

¹ http://www.hl-turquais.info/ct_garoua_recyclage_plastique.html, consulté le 25 avril 2013



Une animatrice du CTG montre lors d'une formation les déchets de plastique retrouvés dans la panse d'un mouton. Garoua, novembre 2008. Photo E. Guitard

Message de sensibilisation, Centre Technique de Garoua. Novembre 2008. Photo E. Guitard



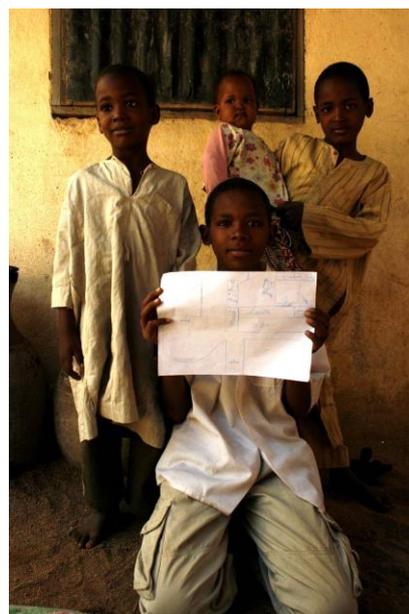
En dépit de ces quelques tentatives réalisées par les différents acteurs de la gestion des déchets, depuis la CU jusqu'au lamidat, en passant par la coopération internationale, aucune solution durable ne fut apportée par les autorités à la « poubellisation » de Garoua, et dans une moindre mesure de Maroua. Surtout, ces initiatives reproduisirent sans les infléchir les mêmes schémas dévalorisant les activités de nettoyage et la manipulation des déchets, en mobilisant à chaque fois des populations jugées subalternes ou marginales pour effectuer ces tâches dans l'espace public, même s'il s'agissait désormais, sous l'influence d'un « hygiénisme vertueux » importé d'Occident, de leur offrir ainsi des opportunités de réinsertion. L'assignation de la gestion des déchets dans les espaces collectifs à ces mêmes catégories de populations, en dépit des nouveaux registres, comme ceux hygiéniste puis développementiste, introduits dans la région pour penser et gérer les excréments corporelles et les objets déchus, est ainsi révélatrice de la continuité dans le temps de la stratification sociale en place depuis la fondation des deux villes, en dépit de certains infléchissements. Il est en de même dans le cadre de la sphère privée, où les pratiques d'entretien et de manipulation des déchets du quotidien semblent peu évoluer au fil des ans, et restent surtout toujours confiées aux individus « mineurs » de la maisonnée : les domestiques, les enfants et les femmes.

Cependant, en dépit de la même dévalorisation de ces activités dans l'espace public et dans la sphère privée, les conceptions des objets déchus et des résidus du quotidien y contrastent fortement. Si dans les espaces collectifs la matière détritivée paraît avoir été longtemps considérée

comme néfaste et source de pollutions en tout genre (sanitaire, environnementale, religieuse), et sa récupération donc particulièrement mal vue, elle est l'objet de longue date dans la sphère domestique d'une intense activité de recyclage et de réemploi, jusqu'à perdre même son statut de « déchet » (au sens étymologique du terme) pour accéder plutôt à celui de ressource et de richesse.

2. Dans la sphère domestique, la revalorisation du déchu

Les multiples bouleversements des pratiques d'évacuation des déchets par les ménages de Garoua et Maroua et de leur gestion institutionnelle dans l'espace public contrastent fortement avec la stabilité des modes d'entretien individuels de la propreté des concessions et de gestion des ordures au sein de la sphère domestique, au prisme du souvenir qu'en ont ses principales actrices : les femmes. Aujourd'hui comme dans leur enfance, leurs gestes d'assainissement visent toujours, avec des moyens techniques limités (de l'eau, des balais de brindilles, de vieux récipients en fer ou en plastique, parfois un peu de savon), à concilier les différents registres du religieux, des convenances, de la santé et de l'économie pour présenter au regard du visiteur étranger une propreté éclatante, signe de leur contrôle sur l'espace de la maisonnée.



Réalisation de cartes mentales à Judandu, février 2011, Kakatare, février 2011, et Rumde Ajia, novembre 2010. Photos Guitard et Boubakary

Le nettoyage de la concession, une activité féminine

Les modes de gestion des ordures et des pratiques d'entretien de la sphère domestique se caractérisent par leur grande régularité et uniformité, quels que soient la ville et le quartier considérés, la composition du ménage (monogame ou polygame, avec deux ou trois générations sous le même toit) et son statut socio-économique (propriétaire ou locataire, partageant ou pas la concession avec d'autres familles), ses origines, l'ancienneté de sa présence en ville, ou encore sa religion. Ce sont les femmes et les jeunes filles qui sont chargées de l'entretien de la concession, hormis lorsqu'il s'agit de domestiques dans les familles les plus aisées, souvent islamo-peules, qui peuvent être des hommes et très rarement musulmans. Dans les foyers polygames, le nettoyage de la concession est pris en charge à tour de rôle, de même que les activités domestiques comme la cuisine et la vaisselle, par chaque co-épouse qui nettoie seule ou avec l'aide de ses filles l'ensemble de la concession, à l'exclusion des parties privatives des autres co-épouses, des éventuels locataires, et parfois des chambres des jeunes garçons célibataires (qui le font alors eux-mêmes). Dans les concessions partagées par plusieurs familles de locataires, chaque femme, et chaque homme célibataire, balaie les pièces que son foyer occupe et les parties communes soit à tour de rôle avec les autres locataires, soit chacun une partie clairement délimitée. Ainsi, même si le système, tel qu'il est présenté par mes interlocutrices, semble clairement posé et fonctionnel, certaines reconnaissent, on l'a vu, que les conflits autour du balayage entre co-épouses et co-locataires, comme ceux concernant l'évacuation des déchets hors de la concession, sont fréquents :

« Les histoires de déchets entre les gens d'une même concession, comme différents couples ou des coépouses dans un foyer polygame, ça ne peut pas manquer. Si une balaie et laisse son balayage devant chez l'autre, l'autre peut croire que c'est fait exprès, et laisser à son tour exprès ses déchets devant chez sa voisine pour se venger » (Boubakary, chef de famille guidar, résidant à Rumde Ajia [novembre 2010, fr], et Penene, ménagère fulbe, résidant à Kollere [novembre 2010, flfide]).

Le balayage s'effectue chaque matin, généralement entre le premier appel à la prière, surtout pour les foyers musulmans, et 9h, soit quasiment dès le saut du lit, soit après avoir réalisé les premières activités salissantes du jour, comme la préparation du petit déjeuner et parfois, pour les ménagères les plus démunies et le plus souvent non musulmanes, la réalisation de préparations culinaires qui seront vendues à l'extérieur, dans la rue, les marchés, ou aux environs des écoles (jus de fruit, bouillie ou beignets par exemple). Le nettoyage est effectué au moyen d'un court balai de brindilles, *buuwurdi*, qui oblige les ménagères à se courber jusqu'au sol, dans une posture rapidement douloureuse pour les reins. Dans les espaces bétonnés ou dallés, comme l'intérieur des habitations et parfois les cours, un peu d'eau mêlée de lessive en poudre, type Omo, peut aussi être utilisée pour rincer le sol après un balayage soigneux, allant généralement de l'intérieur de la pièce vers l'extérieur, et donc des pièces les plus intimes, soit les chambres et les douches, en passant par la cour intérieur, jusqu'à la case vestibule, *jamleeru*, marquant l'entrée de la concession, voire parfois, bien que plus rarement que par le passé, la « devanture » de la concession, soit les quelques mètres dans la rue ou le *lungu*, ruelle, devant le pas de porte¹ :

¹ Le sens du balayage entre l'intérieur et l'extérieur est cependant assez variable selon les ménagères. Il ne se voit pas non plus attribuer par celles-ci de justification particulière, du type par exemple de celle proposée par les ménagères de Ouagadougou selon A. Poloni (1990: 279) et M. Traoré (2011: 306), arguant que le sens de balayage de l'extérieur vers l'intérieur correspond à celui de la fortune (ou de la fécondité), et que balayer dans l'autre sens reviendrait à chasser celle-ci de la maisonnée.

« On balaie de l'intérieur vers l'extérieur, c'est la norme. On peut aussi partir de la chambre depuis l'intérieur, on fait un tas, on ramasse, puis on met dehors, on balaie, on fait un tas, etc. Dans la chambre, on balaie depuis le fond jusqu'à la porte. Après on met ça dans un vieux seau, au même endroit dans la cour. Chaque habitation a son seau, c'est *tassa salte*. [...] On ne balaie pas comme ça en dispersant tout, ça balaie la chance, il faut faire des petits tas puis jeter dans la *tassa salte* et aller la vider. On jette quand c'est plein, ou s'il y a un visiteur, car il va voir la saleté et ce n'est pas bien. Mon seau est à droite de l'entrée de ma chambre, caché derrière un grand canari, devant le *gada suudu* [latrines]. C'est au même endroit depuis des années. Dans la concession [partagée], il y a un seau par famille. On ne peut pas en mettre un grand pour tout le monde dans la concession, sinon ça va être la querelle pour savoir qui va aller jeter » (Maria, ménagère hausa d'environ 75 ans, Kollere, novembre 2008, flfide).

Dans certaines concessions, les femmes peuvent effectuer un nouveau balayage de la cour en fin de journée, ou si certains événements sont venus la salir, comme certaines activités domestiques (préparation des repas, vaisselle, etc.) ou le passage des enfants ou d'animaux¹, ou exigent qu'elle soit particulièrement propre, comme la visite d'étrangers. Dans la même logique, une lutte sans merci est menée contre les odeurs jugées nauséabondes, à commencer par celles qui peuvent émaner des douches-latrines dites « traditionnelles », et qu'on combat en y jetant du grésil, voire parfois des piles fendues en deux. Enfin, vaisselle et lessive sont effectuées quotidiennement, la première à l'aide de savon et parfois de sable, et la seconde avec du savon, parfois un peu de cendres, ou une dose de lessive en poudre, dans un coin ombragé de la cour, puis le linge est étendu sur des fils qui la traversent (à l'exception des sous-vêtements, qui sont le plus souvent mis à sécher à l'abri des regards dans la douche ou dans la chambre, ou à la rigueur dans la cour, mais dissimulés sous un pagne) tandis que plats et ustensiles de cuisine sont entreposés à même le sol au soleil sur leur lieu de nettoyage.

Deux jeunes filles font la vaisselle, Djamboutou, Garoua, janvier 2007. Photo E. Guitard



¹ La très grande majorité des ménages visités élèvent au sein même de leur concession quelques animaux de basse-cour (poules, canards chez les non-musulmans) et parfois du petit bétail (chèvres et moutons, surtout dans les concessions islamo-peules, notamment à la veille de la Tabaski, fête du mouton), ou plus rarement des porcs chez les non-musulmans, et des animaux de grande taille, comme un bovin ou un cheval, dans les grandes familles islamo-peules. Ceux-ci peuvent sortir la journée pour divaguer dans les espaces collectifs, parfois sous la surveillance d'un enfant, mais ils sont en général rentrés pour la nuit dans un enclos au sein de la concession (Rischkowsky et al. 2006, Rischkowsky, Bednarz et Jahn 2006, Seignobos 2008)



2 petites filles s'initient à la lessive avec leur mère, Djamboutou, Garoua, janvier 2007. Photos E. Guitard

Au-delà des convenances et de l'aspect purement pratique, la temporalité des activités ménagères peut aussi être déterminée, dans une certaine mesure, par un ensemble de prescriptions d'ordre cette fois religieux. Elles régulent notamment les horaires de balayage, surtout chez les ménagères musulmanes, qui déclarent pour beaucoup éviter de balayer à la nuit tombée, d'une part parce que cela « diminuerait la richesse » ou évacuerait le *barka saare*, la « bénédiction/chance de la maison »¹, mais aussi et surtout parce que cela risquerait de provoquer les *jinn* qui résident dans la concession, notamment sur les pas de porte, et sont à ce moment-là en grande activité, comme à midi :

« Il n'y a que les fous pour balayer et aller jeter de 18h à 4h, mais après on peut balayer et jeter sur la voirie. On ne peut pas non plus faire de bruit, comme cogner ou battre le tambour, même si les griots le font. On doit éviter aussi de se mettre en travers des portes. Les *benndu* [génies] sont aussi au *gada suudu* [latrines], et quand on y rentre on doit prononcer des versets. Il faut faire l'intention et le dire dans son cœur, en entrant et en sortant. Et pour balayer, on dit le nom d'Allah, "*bismillaïb*", puis on peut aller verser sur le tas sans rien dire de plus »².

On retrouve ici un motif de l'action ménagère commun à toute l'aire sahélienne (au Burkina Faso, Poloni 1990: 279, Traoré 2011: 187-189), mais aussi répandu dans tout le Cameroun (Zoa 1995: 86-87 et directeur agence Hysacam Garoua, novembre 2008, fr), avec des justifications très variables, mais toujours de l'ordre de l'occulte. Au Nord du Cameroun, les citadins, surtout les femmes, disent avoir appris ces consignes de leurs parents, mais aussi de leur maître d'école coranique. Ceux-ci peuvent aussi enseigner tout un calendrier régulant les gestes de propreté corporelle et de l'habitat, qui n'est toutefois possédé et surtout respecté que par un petit nombre de citadins, souvent âgés :

« Pour le calendrier des jours pour se laver, il ne faut pas le faire le samedi et le mercredi, ce n'est pas défendu mais ce n'est pas recommandé, car ce sont les jours où la richesse du corps, *risku*

¹ Chef de famille fulbe, Kollere (novembre 2008, fr), Asta Zala, ménagère fulbe, Kakatare (février 2011, flfde)

² Maria, ménagère hausa d'environ 75 ans, Kollere (novembre 2008, flfde), et Usseina, ménagère kanuri d'environ 40 ans, Kollere (octobre 2009, flfde), Ada, ménagère kanuri d'environ 60 ans, Kollere (octobre 2009, flfde), Hawa, jeune femme fulbe, Judandu (février 2011, flfde), Zubaïda, ménagère fulbe environ 30 ans, Kakatare (février 2011, flfde)

bandu, comme la chance, fleurit. Surtout le mercredi, c'est le jour où les *ginnaaji* [génies] se lavent et lavent leurs habits, partout là où ils sont. Ça peut endommager la richesse du corps, surtout dans la journée, la nuit ça va. Sinon se déshabiller à minuit, quel que soit le jour, c'est dangereux, le *jinn* risque de rentrer. Selon un hadith, quelqu'un est venu un jour voir le Prophète pour lui demander une *do'a* [prière] pour être riche. Le Prophète lui en a appris une et lui a recommandé de la faire régulièrement chez lui. Après quelques mois, l'homme est devenu très riche, à tel point qu'il est retourné voir le Prophète pour lui dire que cette richesse le dépasse, et qu'il veut que ça diminue. Le Prophète lui dit alors de se laver et de laver ses vêtements le mercredi et le samedi. Alors il l'a fait, et sa richesse a diminué jusqu'à ce que ce soit bon. *Ragiñinde* c'est différent, ça vient une seule fois par an, dans le mois de *sifuur*, le deuxième mois, c'est le dernier mercredi du mois, qui marque l'entrée dans le nouveau mois. C'est le jour où tous les *masiibo* [malheurs] du monde, comme les accidents, les tueries, sortent. Donc on ne doit pas se laver. Sinon quelque chose peut ensuite arriver pendant l'année. C'est Dieu qui envoie tout ça. Donc le mercredi et le samedi il y a différentes choses, d'une part les *ginnaaji* et d'autre part le risque de perdre sa richesse. Le jeudi on ne peut pas se raser ou se couper les cheveux, car dans un hadith on dit que si on fait ça le jeudi on diminue son espérance de vie. Sauf si on a une raison forte, comme par exemple un accident où il faut raser pour soigner. Mais on court quand même un gros risque »¹.

Le passage des femmes laisse ainsi les ustensiles de cuisine et la vaisselle récurés, les vêtements vigoureusement frottés et éclatant de propreté², l'espace domestique désodorisé et débarrassé de toute *salte*, parfois à l'aide d'encens dans les milieux musulmans, et les cours en terre battue des concessions immaculées, seulement striées des traces du balai. Autant de marques visibles, surtout dans les foyers islamo-peuls, d'un nettoyage correctement effectué, et que la maison est donc bien tenue par des femmes *nGilawaabe*³, même si certaines vieilles citadines fulbe, comme Maraïmou, trouvent que cette qualité féminine indispensable à la bonne épouse peule tend à se perdre chez les jeunes générations :

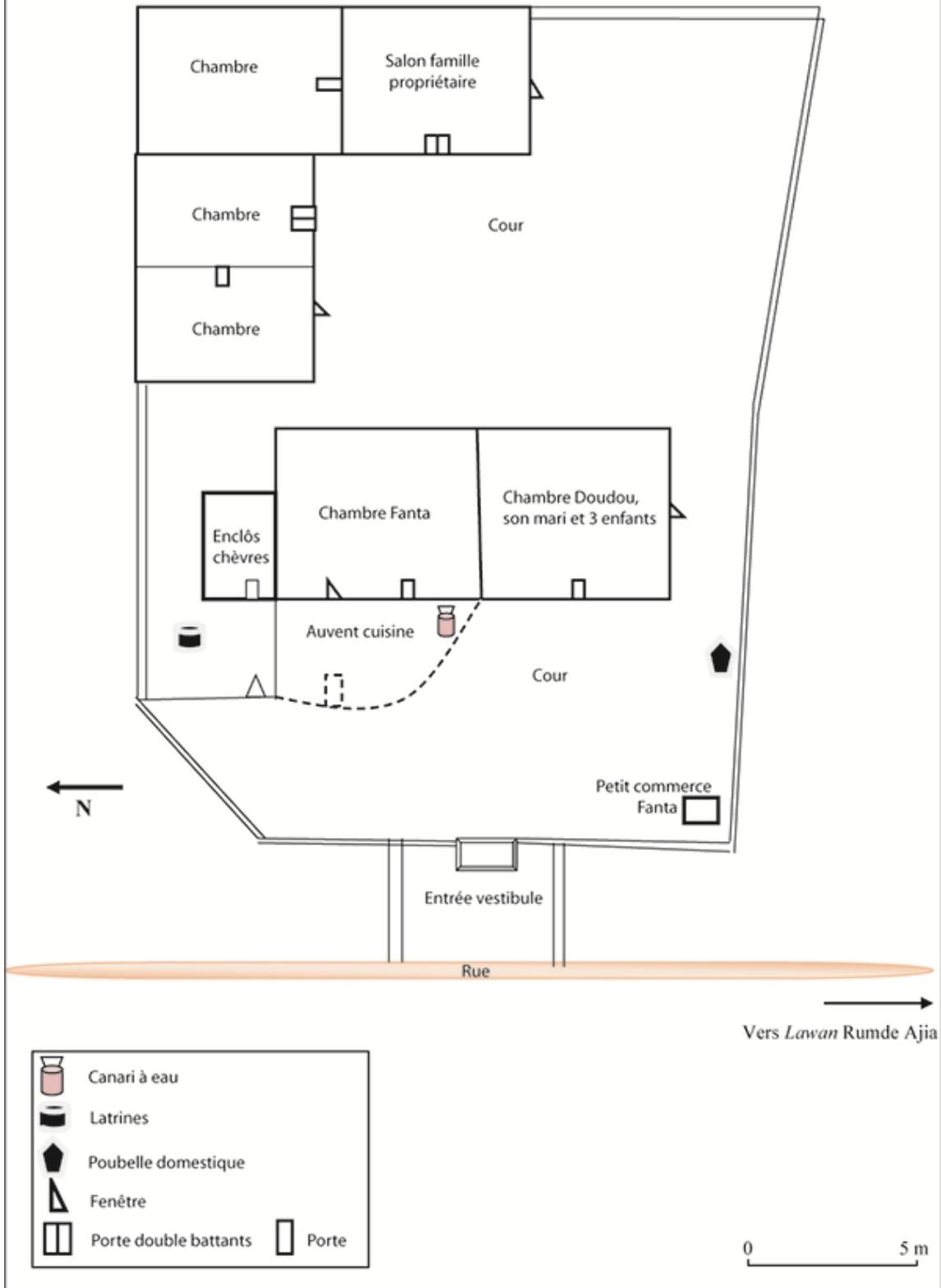
« Moi, je balaie jusqu'à trois ou quatre fois par jour, même le *lungu* [ruelle] perpendiculaire au mien, qui part vers Lugguere, mais dès que j'ai le dos tourné des femmes viennent jeter ici, elles ne veulent pas aller jusqu'au *maayo*, elles n'ont plus de *nGilawaaken*. C'est un concept fulbe, c'est la propreté de la femme, à savoir son corps et ses habits, mais aussi sa maison, et même ses enfants, en fait tout ce qui touche à elle et dont l'entretien lui revient. "*nGilawaajo*", c'est un compliment, une qualité rare, aujourd'hui beaucoup de gens ne connaissent pas ça » (Kakatere, Maroua, février 2011, flfde).

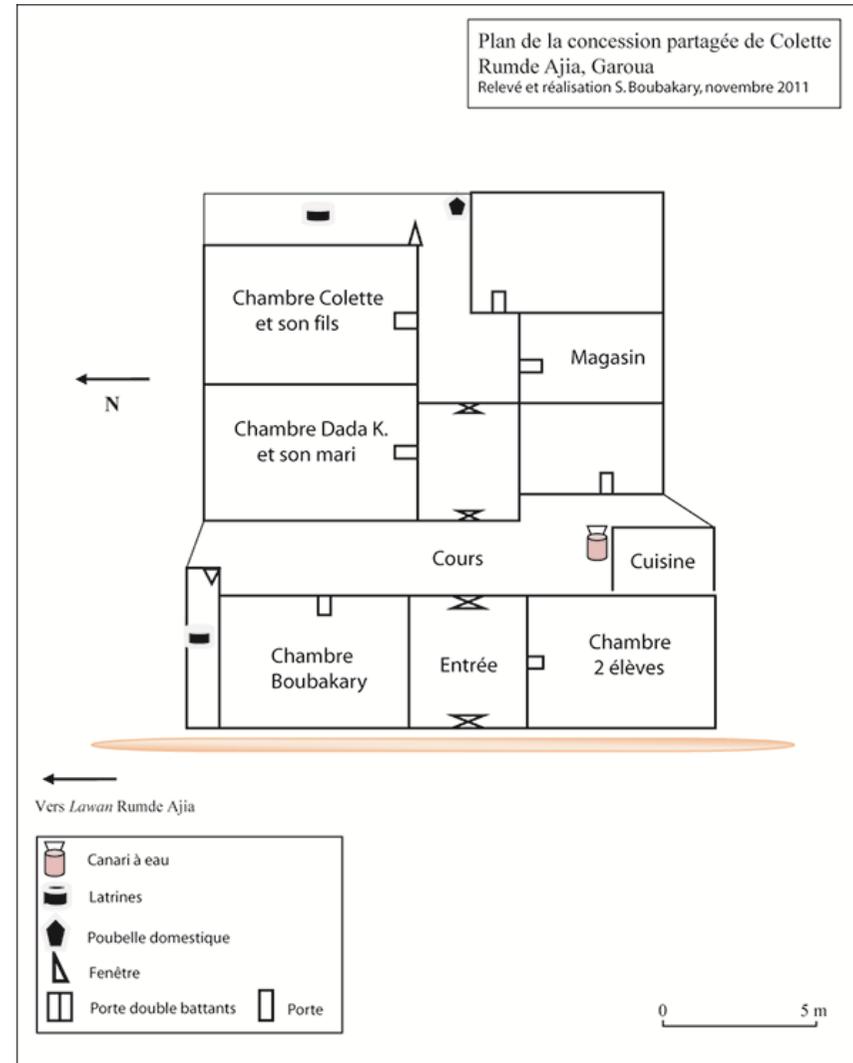
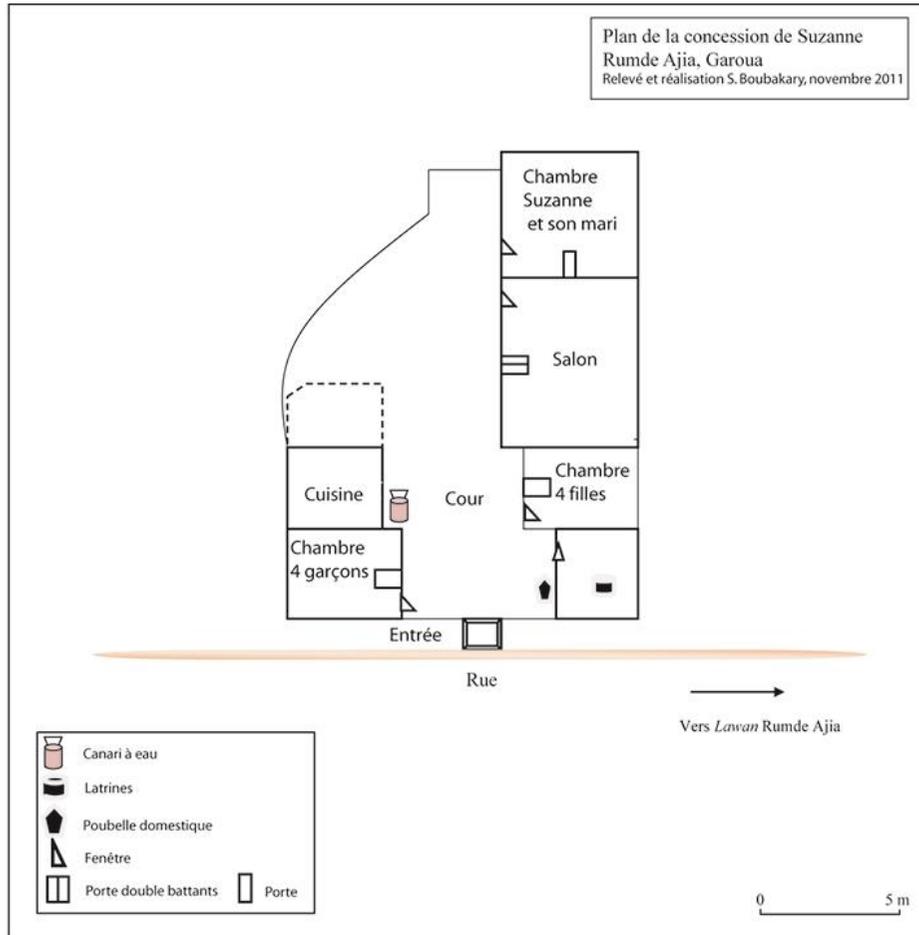
¹ *Moodibbo* Boubakary (octobre 2009, flfde), et aussi Usseina, ménagère kanuri d'environ 40 ans, Kollere (octobre 2009, flfde), Maria, ménagère hausa d'environ 75 ans, Kollere (novembre 2008, flfde), Dahirou, chef de famille fulbe, Gada Mahol 6 (décembre 2009 et janvier 2010, fr)

² Une expérience saisissante en la matière consiste à observer, dans le lit du *maayo* Kaliao traversant Maroua, asséché en saison sèche, les petits blanchisseurs et laveurs de vêtements tremper les grandes tuniques masculine, *jibbeere*, et les riches gandoura brodées, *nGapaleevol*, dans des trous d'eau boueuse, pour les ressortir ensuite d'une couleur éclatante ou d'un blanc immaculé et éblouissant, et les étendre pour les faire sécher au soleil à même le sable, formant ainsi un vaste patchwork coloré et resplendissant de propreté.

³ Qualité féminine autrefois particulièrement valorisée, surtout dans les milieux peuls (cf. chap. III.2)

Plan de la concession partagée de Fanta
 Rumde Ajia, Garoua
 Relevé et réalisation S. Boubakary, novembre 2011





En dépit de la nostalgie des vieilles ménagères fulbe, et même si les balayages paraissent effectivement moins nombreux dans une même journée et sont plus rarement effectués jusque sur le pas de porte, l'entretien stricte de la sphère domestique, sanctionné par l'absence de toute *salte*, notamment odorante, maculant les espaces de vie, à commencer par les plus visibles comme la



Une ménagère guiziga dans sa cour, munie de son balai, Judandu, février 2011. Photo E. Guitard

cour, demeure une préoccupation majeure pour les ménagères, comme le souligne Hawa, jeune mariée fulbe résidant à Judandu : « Quand on fait la propreté chez les musulmans, c'est pour être bien vu par les voisins. Quand tu es sale, les gens parlent sur toi, disent que cette femme est très sale, ou que cet homme a une femme très sale » (février 2011, flfde).

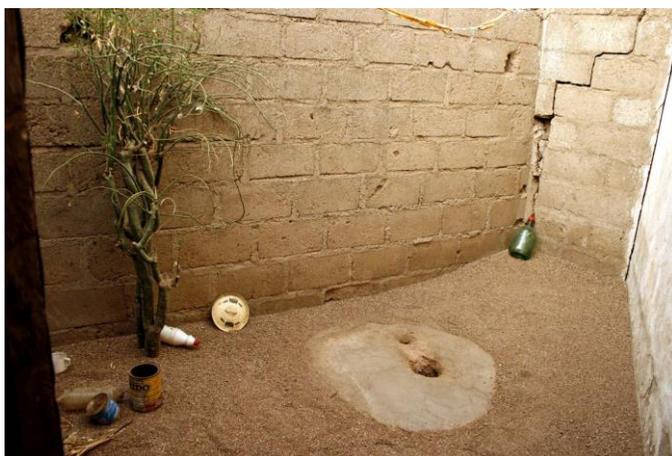
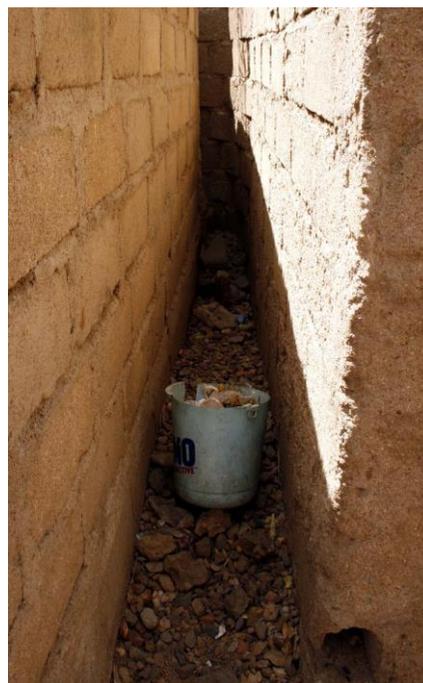
Dans les faits, si cette préoccupation est surtout formulée par les ménagères musulmanes, qui la présentent aussi comme la condition *sine qua non* pour être une bonne épouse, elle paraît bien être présente à l'esprit de la plupart des femmes que j'ai pu interroger, tout origine, confession et statut socio-économique confondus. En témoigne le souci largement partagé entre toutes concernant la dissimulation du récipient contenant les *nBuuwri*, déchets issus du balayage quotidien et des activités domestiques, la *tassa salte*, dans un angle ou entre deux bâtiments de la concession, soit non loin de la porte d'entrée, soit au fond de la concession près des douches-latrines, afin de la soustraire à la vue et à l'odorat des membres de la maisonnée, mais aussi et surtout à ceux des étrangers en visite, « parce que il ne faut pas voir ça, si les gens voient la saleté chez toi ils vont parler mal sur toi »¹. Les pratiques de nettoyage et de gestion des déchets dans les concessions citadines nord-camerounaises paraissent finalement en de nombreux points semblables à celles des ménages des quartiers périphériques de Ouagadougou, qui visent surtout « à classer, mettre en ordre, éliminer ce qui dérange » (Poloni 1990, Bouju et Ouattara 2002: 65-73, Traoré 2011: 306-315) ou encore à celles des foyers sénégalais de Thiès décrites par F. Enten, fondées essentiellement sur le respect des convenances et le souci de l'image de sa concession, donc de soi et de son statut, aux yeux des autres :

« L'acte de nettoyage apparaît à travers ces propos comme étant conditionné par les normes sociales de bonne convenance, le nettoyage de l'espace domestique est motivé par un respect des normes sociales sur une propreté visible dissociée des principes d'hygiène. Cette propreté visible appliquée à l'espace participe ainsi à un processus de distinction sociale » (2003: 391)

¹ Penene, ménagère fulbe, Kollere (novembre 2010, fr), et Colette, ménagère moundang, Rumde Ajia (novembre 2009, fr), Joséphine, ménagère mafa, Rumde Ajia (septembre 2009, fr), Ummul, ménagère fulbe, Kakatara (février 2011, flfde)



Cours de concession fulbe (à gauche) et guiziga (à droite), Judandu, février 2011. Photos E. Guitard



Latrines et *tassa salte* (au milieu), concession fulbe, Kakatare, Maroua, février 2011. Photo E. Guitard



Salon d'une concession kanuri à Kollere, Garoua, novembre 2009. Photo E. Guitard

La mise en scène de la propreté des concessions citadines nord-camerounaises par les femmes crée aussi un contraste saisissant avec l'accumulation des ordures et l'évacuation des eaux usées dans les rues et ruelles qui trament l'espace public, surtout durant la période de « crise » qui précéda l'arrivée d'Hysacam.

Mais même si la société de collecte contribua largement à débarrasser les espaces collectifs des monceaux d'ordures qui s'y étaient accumulés au fil des ans, elle ne résolut pas le problème de l'évacuation des eaux usées hors des concessions. Au sein de celles-ci, trois types d'eau sales peuvent être distinguées selon leurs modes de gestion: celles issues de la lessive, qui peuvent aussi bien être versées dans la latrine-douche, parfois sur les plantes de la cour pour les arroser, qu'évacuées hors de la concession soit au moyen d'une brèche ou d'un tuyau dans le mur d'enceinte, pour aboutir dans un puisard ou directement dans la rue, soit en étant jetées à la volée par les ménagères également dans la rue ou sur le dépotoir ou la benne la plus proche. Il en est de même des eaux de vaisselle, à ceci près que, jugées plus odorantes, elles ne sont jamais versées dans la cour de la concession. Enfin, les eaux ayant servi à la toilette quotidienne ou après s'être rendu à la selle sont systématiquement évacuées dans les latrines de la concession. Mais lorsque celles-ci sont pleines, elles sont à leur tour vidangées soit directement en pleine rue à la faveur d'une grosse pluie, soit vidées à la main par des collecteurs informels qui en déposent ensuite le contenu, parfois emballé dans de grands draps, sur le tas d'ordures ou désormais la benne à ordures du quartier, au grand dam d'Hysacam¹. L'évacuation des eaux usées hors de la concession constitue ainsi, comme nous l'avons vu, un motif récurrent de querelles entre voisins. A Garoua, dans les quartiers islamo-peuls du centre historique, certains citadins s'alarment même d'une aggravation de l'évacuation des eaux usées, voire de leurs déchets, dans les ruelles après qu'Hysacam ait entrepris de nettoyer la ville et de prendre en charge les ordures de leurs habitants :

« Et on dirait aussi que les gens sont devenus trop fainéants, notamment à Kollere ou Fulbere, où ils jettent maintenant leurs *nBuumri* [déchets domestiques] dans les *lungu* [ruelles], ils ne vont pas jusqu'au bac ni ne donnent à Hysacam. C'est comme si la science avait rendu les gens trop fainéants ! Maintenant Rumde n'est pas même beaucoup plus sale que Kollere ! [...] Il n'y a pas beaucoup de Peuls dans ces quartiers, sinon un Peul ne peut pas faire tout ce qui peut gêner, comme évacuer les eaux usées en route ! » (Directeur des services techniques CU Garoua, et chef de famille fulbe résidant à Kollere, novembre 2010, fr)

L'évacuation des déchets, une tâche enfantine

Si le nettoyage de la concession est l'affaire des femmes, l'évacuation des déchets hors de la concession, sur le tas d'ordures ou la benne la plus proche, ou à partir de fin 2008 lors du passage du camion Hysacam, revient en revanche majoritairement aux enfants et aux adolescents², filles comme garçons. Les femmes s'en retrouvent chargées seulement lorsque leurs enfants sont en bas âge ou qu'elles n'en ont pas, hormis dans les quartiers peuls et musulmans, où il est mal vu, pour les femmes vivant recluses, de sortir leurs déchets en pleine rue. En l'absence d'enfants, ces dernières peuvent aussi avoir recours à des domestiques, à des pré-collecteurs ou aux « pousseurs »,

¹ Des modalités de gestion des eaux usées semblables à celles que l'on retrouve par exemple à Ouagadougou et Bobo-Dioulasso, au Burkina-Faso (Bouju et Ouattara 2002 : 70-73)

² Pratique que l'on retrouve dans nombre d'autres contextes citadins africains (voir par exemple pour le Ghana Van Der Geest 2009).

may-rwa (hausa), vendeurs d'eau ambulants ou livreurs de sable, quand ce ne sont pas les maris qui se chargent eux-mêmes de sortir les déchets de leur concession, le plus souvent nuitamment pour éviter d'être surpris dans pareille activité infamante. Les heures d'évacuation varient alors selon la personne qui est chargée de sortir les déchets de la concession. Les chefs de famille et les ménagères islamo-peuls disent évacuer leurs déchets très tôt le matin, entre 5h30 et 7h, notamment parce que les enfants sont alors disponibles avant de se rendre à l'école. Mais si la concession ne dispose pas d'enfant pour accomplir cette tâche, elle est alors tributaire de la disponibilité des domestiques, des pré-collecteurs ou de ses habitants masculins, et l'évacuation peut ainsi s'effectuer plus tard dans la journée, voire pour les derniers à la faveur de l'obscurité, à partir de 18h. Dans les quartiers non peuls et non musulmans, les ménagères disent également évacuer leurs déchets sur le tas d'ordures ou dans la benne la plus proche tôt le matin, pour profiter de la présence des enfants, même si elles reconnaissent aussi une certaine souplesse dans leurs horaires, puisqu'elles peuvent également sortir elles-mêmes leur *tassa salte* plus tard dans la journée¹.



Des enfants vident des déchets domestiques sur le grand tas d'ordures « du *lawan S.* », à Rumde Ajia, octobre 2008.

Photos E. Guitard

Cette temporalité de l'évacuation a été évidemment acceptée de s'y plier, par la collecte porte à porte d'Hysacam, même si ses directeurs d'agence disent avoir tenu compte des rythmes quotidiens des ménages, selon les différents types de quartier, pour élaborer le planning des tournées (chef agence Hysacam Garoua, novembre 2008, fr). Cependant, nous avons vu aussi qu'un décalage entre les horaires de passage des camions, au demeurant rapidement irréguliers, et les heures de sortie des déchets par les citoyens, souvent bien avant le passage des éboueurs, provoqua vite des dysfonctionnements dans la collecte porte à porte : des poubelles individuelles alignées le long des axes de passage du camion, ou au contraire des éboueurs obligés de repasser plusieurs fois par le même axe, faute d'avoir récupéré assez de déchets lors de leur premier passage. D'autres dysfonctionnements furent causés, cette fois au niveau des bacs à ordures, par l'inadéquation entre ce dispositif technique de collecte et les modes d'évacuation des citoyens. Comme dans d'autres villes africaines, celui-ci se révèle inadapté aux

¹ Des relevés extensifs et quotidiens sur plusieurs mois des horaires et des personnes chargées de l'évacuation des déchets ont pu être menés à ma demande, entre septembre 2008 et décembre 2011, par plusieurs assistants camerounais sur le tas d'ordures dit « du *lawan S.* » à Rumde Ajia, et les bennes remplaçant l'ancien dépotoir dit « du RDPC » à Kollere. Si elles donnent un bon aperçu des pratiques des usagers, elles n'ont malheureusement pu à ce jour être exploitées statistiquement.

enfants les plus jeunes, pourtant généralement chargés de l'évacuation des ordures domestiques, qui sont souvent trop petits pour soulever leur brouette ou leur seau lourd d'ordures et le déverser proprement dans la benne. Le sol autour de celle-ci se retrouve alors jonché d'ordures, sans qu'il s'agisse pour autant d'incivisme, de malveillance ou d'une forme de dégradation volontaire de la part des usagers :

« Parce que quand il y a un bac aujourd'hui à côté on envoie les enfants avec les brouettes. Mais un enfant ne peut pas pousser une brouette et mettre les ordures dans le bac. Donc quand un enfant arrive, il fait comme ça, il jette [par terre] et il s'en va. Et parfois, à une heure où nous ne travaillons plus, par exemple le soir, on envoie les petits enfants avec les brouettes, c'est ça qui pose le problème »¹.

Une constante demeure en revanche, quel que soit le type de collecte, de quartier ou de ménage considéré : femmes et enfants évitent de sortir leurs déchets dès la nuit tombée, et ce jusqu'au petit matin. Cela tient encore au caractère ambigu des lieux de dépôt d'ordures, tas comme benne, qui sont perçus comme autant de marges qui deviennent à la nuit tombée le théâtre d'activités illicites ou jugées déviantes, et accueillent des individus « louches » : sans domiciles fixes, fous, enfants des rues, drogués, voleurs, assassins, prostituées, animaux dangereux, sorciers, génies, etc.² Les quantités journalières de déchets évacués par les citadins nord-camerounais restent finalement assez restreintes, moins de 500 gr par jour et par personne³, essentiellement composées de résidus organiques, de cendres, de poussière, de sable, et d'une part non négligeable de sacs plastiques, *leeda*.

Les activités de nettoyage de la concession comme d'évacuation des déchets domestiques hors de celle-ci constituent en définitive des tâches quotidiennes peu valorisées. La première peut néanmoins compter dans l'évaluation des qualités d'une épouse et bonne ménagère, qui doit toujours présenter une maisonnée propre et ordonnée, surtout aux yeux des visiteurs. La seconde en revanche, qui oblige à s'exposer en public avec des ordures, *a fortiori* les siennes, est à ce point conçue comme infamante qu'elle est confiée aux individus au bas dans l'échelle de valeur familiale : les domestiques et les enfants, ou à défaut encore les femmes. La même distinction peut s'observer dans le domaine de la récupération et du réemploi des objets déchus et résidus des activités quotidiennes. Alors que la récupération des ordures dans l'espace public reste mal perçue, le tri et le réemploi intenses pratiqués au sein des concessions par les ménagères sont particulièrement encouragés, dans un contexte où la précarité économique s'associe aujourd'hui à une forte condamnation morale du gaspillage.

¹ Chef du service d'hygiène CU Garoua [octobre 2008, fr], et Cherif, kanuri résidant à Kollere [octobre 2008, fr], conseiller municipal Garoua II [novembre 2010, fr]

² Cf. chap. X.2

³ Estimation personnelle à partir du tonnage mensuel d'ordures collectés par Hysacam dans les deux villes (Directeur services techniques CU Garoua [novembre 2010, fr], directeur agence Hysacam Garoua [décembre 2010, fr], chef service hygiène CU Maroua [février 2011, fr], directeur agence Hysacam Maroua [février 2011, fr]). Ce chiffre correspond aussi à l'évaluation proposée par E. Dorier-Apprill concernant la production journalière de déchets ménagers dans les quartiers pauvres des villes africaines (2006 : 396). Pour comparaison, un Français produit chaque jour environ 1 kg d'ordures ménagères selon l'ADEME (<http://www2.ademe.fr/servlet/KBaseShow?sort=-1&cid=96&m=3&catid=12549#tit1>, consulté le 3 septembre 2013)

Faire des restes du quotidien une ressource

Le pan domestique de la récupération a trop souvent été négligé par les observateurs et les chercheurs dans le contexte urbain africain, au profit d'une focalisation sur les filières de récupération dans l'espace public, notamment à partir des grandes décharges municipales (voir par exemple à Dakar Epelboin 2001, ou à Antananarivo Harpet et Lelin 2001). Quelques rares études de cas (Enten 2003 : 385-388, Dorier-Apprill et al. 2002, et 2006 : 399-400, Bouju et Ouattara 2002 : 22-28, Douny 2007) et l'exemple des pratiques de tri et de récupération intensives qui se déroulent au sein des concessions de Garoua et de Maroua, révèlent pourtant que cette phase de distinction des objets et matières réutilisables des résidus désormais vus comme hors d'usage, constitue une étape non négligeable de la « vie sociale des choses » (Appadurai 1986) du quotidien et de leur circulation entre différents propriétaires, espaces et usages. Dans la trentaine de concessions que j'ai pu fréquenter assidûment dans les deux villes, chaque ménagère, quels que soient ses origines, son âge, sa religion ou encore son niveau de scolarisation, procède ainsi, chaque jour, à un tri méticuleux des objets, matières et matériaux usés, cassés, déchus d'un premier usage ou résidus des activités domestiques¹. Toutefois, dans le cadre d'une culture matérielle dépouillée, du fait du contexte économique précaire² mais aussi d'une éthique islamo-peule de la sobriété, où certains objets de prestige, tels que les collections de casseroles en fer émaillé transmises en trousseau de mariage de mère en fille (Gosselain et al. 2009), ne sont jamais jetés, la liste des déchets et résidus qui sont conservés, puis réemployés à d'autres fins, donnés, revendus, ou encore expulsés de la maisonnée, est assez brève.

Les restes de cuisine et de repas

Il s'agit tout d'abord des résidus de cuisine et des restes de repas, composés essentiellement d'épluchures de tubercules (manioc, patates douces, pommes de terre) ou de fruits (ananas, mangues, papayes, oranges, etc.), de tiges et de feuilles de plantes à sauce (oseille de Guinée, feuilles de baobab ou de manioc, etc.), d'os de poulet, de mouton ou plus rarement de bœuf, et du son des céréales (riz, maïs, sorgho, mil) réduites en farine puis cuites sous forme de boule de pâte, qui constituent la base du régime alimentaire. La plus grande partie de ces restes de cuisine peut être donnée fraîche ou séchée à la basse-cour et au petit bétail élevés par la plupart des familles³, ou revendue à la tasse, dans les quartiers majoritairement non musulmans, pour réaliser de l'alcool appelé *arge*, *arki* ou encore *odontol* :

« On écrase ça, puis on laisse tremper dans un fût dans l'eau, ça fermente, puis on bout ça, on récupère l'évaporation dans un tube, et ça fait de l'alcool. On vend ça 100 cfa [15 centimes d'euro] la petite bouteille [33 cl] et 200 cfa la grande [75 cl]. On ne peut pas faire ça qu'avec ses déchets, il faut aller chez les gens acheter les restes, on vend ça 50 cfa la grande tasse, même 200

¹ Ces pratiques de récupération s'étioient sans doute à mesure que l'on s'élève dans l'échelle économique des ménages, notamment au niveau des foyers les plus aisés. Cependant, ceux-ci étant très peu nombreux à Garoua et Maroua, il ne m'a pas été possible d'y accéder et de voir confirmer cette hypothèse

² Dans lequel peu de choses sont réellement et définitivement jetées, parce que conçues comme hors d'usage, comme a pu le constater Thompson (1978) chez les classes populaires américaines des années 1970.

³ Pratique que l'on rencontre également au Sénégal (Enten 2003 : 387) comme en milieu rural dogon, au Mali (Douny 2007 : 315)

cfa si la nourriture est chère à ce moment-là. Ça peut être n'importe quels restes, comme le riz, le maïs, les patates douces cuites, les épiluchures de pommes de terre, etc. »¹

Les reliquats de repas ne sont également jamais jetés, notamment dans les milieux musulmans du fait d'une forte injonction morale et religieuse à ne pas gaspiller la nourriture, sous peine de se voir frappé de pauvreté, ou même de folie, comme en témoigne un jeune citadin musulman de Kollere :

« Mon voisin Hama S. a trouvé la semaine passée plus de trente beignets jetés dans une poubelle près de chez lui. Il n'était pas du tout content de cela, alors il m'a demandé de les récupérer pour les donner à ses bêtes. Il a ajouté : "C'est la famine qui vise celui qui, au lieu de donner à ceux qui ont faim, va jeter à la poubelle" »².

Le fulfulde comprend d'ailleurs un vocabulaire étoffé distinguant différents types de restes de nourriture : les *bakke*, résidus de boule de céréales collés au fond de la marmite, qui peuvent être consommés bouillis avec du sucre, sont distingués des *luttandi*, restes du repas du soir, qui deviennent *ñiri nBaaalnDi* lorsqu'ils passent la nuit et sont consommés le lendemain matin au petit-déjeuner, pratique courante en milieu rural qui tend cependant à se perdre aujourd'hui en ville. Lorsque les restes de repas ne sont pas finis, ils peuvent être donnés à des nécessiteux (mendiants, enfants des rues) ou séchés à nouveau à destination des animaux domestiques.

Les contenants en plastique et en verre

À côté de cette consciencieuse valorisation des restes de cuisine et de repas, les contenants en plastique et en verre représentent une deuxième catégorie d'objets déchus d'un premier usage qui sont systématiquement mis de côté dans le cadre domestique, avant d'être réutilisés ou revendus. Les bouteilles en plastique d'huile alimentaire de coton sont, malgré la difficulté à les débarrasser du corps gras qu'elles ont contenu, soigneusement conservées : elles sont remplies à nouveau avec de l'huile d'arachide artisanale vendue sur les marchés de quartier, ou alors revendues en gros (environ 100 francs cfa la bouteille) à des acheteurs qui passent de concession en concession et les revendront, à leur tour, à de petits distributeurs au détail d'essence de contrebande, *zoua-zoua*, rapportée du Nigeria voisin³. En revanche, contrairement à ce qui a pu être observé au Sénégal (Valentin 2010, 2011), l'eau minérale en bouteille, parce que trop chère par rapport à l'eau en sachet ou celle du robinet revendue par des particuliers dans le quartier, a encore peu pénétré les foyers de Garoua et Maroua. C'est pourquoi les rares bouteilles de *Tangui*, *Sabel Spring* ou *Aquabelle* du domicile sont plutôt conservées dans la cuisine, ou le magasin si la concession en dispose, pour y stocker à nouveau de l'eau ou d'autres boissons artisanales comme le jus de fleurs d'oseille de Guinée, de gingembre ou encore de fruits de baobab. Autres contenants plastiques fréquemment récupérés, les bouteilles de lait pour le corps - dont les femmes font grand usage, pour elles et leurs

¹ Marcelline et Joséphine, ménagères mafa, Rumde Ajia (septembre 2009, fr), et Aline, ménagère laka, Rumde Ajia, (septembre 2009, fr), Clémentine et Tapita, ménagères moundang et massa, Rumde Ajia (octobre 2009, fr), Fadimatou, ménagère massa, Rumde Ajia (novembre 2009, flflde), Sylvie, ménagère guidar, Rumde Ajia (novembre 2009, fr), Jacqueline, ménagère moundang (novembre 2010, flflde), Michaëlle et Thérèse, jeunes filles guiziga, Judandu (février 2011, gzga), Rosalyne, ménagère guiziga, Judandu (février 2011, gzga)

² Cherif, Kanuri (décembre 2009, fr), et Laadi, ménagère hausa, Kollere (octobre 2009, flflde), Asta Z., ménagère fulbe, Kakatere (février 2011, flflde)

³ Pour en savoir plus sur ce type de commerce de contrebande transfrontalier entre le Nord du Cameroun et le Nigeria, on pourra consulter l'ouvrage de J. Roitman, *Fiscal Disobedience: An Anthropology of Economic Regulation in Central Africa* (2005).

enfants -, sont également mises de côté pour être revendues à des acheteurs de passage qui, à leur tour, les revendent ou les réutilisent pour y stocker des préparations cosmétiques ou médicinales artisanales. Les thérapeutes, marabouts et autres « tradipraticiens » locaux s'en servent ainsi très fréquemment, comme des petits contenants en verre, pots de mayonnaise, bouteilles de sirops ou fioles de vaccin, pour y stocker leur *lekki*, décoctions à base de plantes et d'écorces. De même, les ménagères n'hésitent pas à conserver soigneusement les contenants en verre pour y garder leurs condiments, raison pour laquelle ils acquièrent une certaine valeur sur les marchés locaux. Il en est enfin de même des bouteilles en verre, d'alcool type whisky utilisées pour la vente des arachides grillées, ou encore de bière et de soda, consignées par les *Brasseries du Cameroun*, et donc systématiquement rapportées à la boutique contre une petite somme d'argent (100 cfa) ou une ristourne, équivalente au prix de la bouteille, sur une nouvelle boisson.

Les objets cassés

Du fait également de la précarité économique dans laquelle vit la majorité des foyers citadins, mais aussi on l'a vu, de la continuité difficilement réductible entre soi et ses possessions matérielles, les objets usés ou cassés ne sont pas systématiquement évacués des concessions pour être jetés sur les tas et les bennes à ordures, ou confiés aux agents d'Hysacam. Par exemple, les ustensiles de cuisine usés, comme les marmites et les plats en métal percés, sont fréquemment ressoudés puis utilisés pour nourrir les animaux, ou finissent, nous l'avons vu, comme *tassa salte*, poubelle domestique, jusqu'à ce qu'il soit impossible d'y transporter les déchets hors de la maisonnée sans les recevoir sur les pieds, au grand dam des éboueurs assurant la collecte porte à porte. Les appareils électriques, le plus souvent limités à un poste de télévision, voire un lecteur de DVD, une radio, parfois un ventilateur sur pied ou un réfrigérateur et, plus largement, tous les gros objets tels que les vélos, les motos ou encore les machines à coudre, restent toujours, lorsqu'ils sont cassés, conservés précieusement à l'intérieur des habitations, dans les pièces les plus intimes comme



Une concession à Kollere : à droite, le magasin, au premier plan un balai serpillère, un mortier et du linge en train d'être lavé, au fond une machine à écrire cassée. Garoua, mars 2011.
Photo E. Guitard

le salon ou la chambre à coucher, pour éviter qu'ils ne soient volés et/ou de trahir son niveau de vie en les exposant ostensiblement à l'extérieur. Même hors service, ils gardent en effet de la valeur, puisqu'ils peuvent être remis en état par les multiples petits réparateurs du quartier. Ceci explique que les habitants les stockent dans un coin de l'habitation en attendant d'avoir les moyens de les faire réparer, au risque de les laisser prendre la poussière et d'encombrer l'espace pour une durée indéterminée. Ils peuvent aussi être rachetés par des

bricoleurs qui se chargeront de les démantibuler pour en récupérer les bonnes pièces servant elles-mêmes à réparer d'autres objets cassés. À Garoua, divers espaces de la ville sont consacrés à la vente de ces pièces de récupération, qu'il s'agisse d'éléments de moteurs et de véhicules près de l'ancien cinéma Ribadou, à Kollere, ou d'un bric-à-brac d'objets et de débris en tout genre au

marché « anti-crise » de Yelwa, entassés jusqu'à constituer la structure même des étals qui les proposent aux réparateurs. Enfin, en dernier recours, il est possible de vendre ses rebuts au poids pour leur matière première, comme le bois ou le fer, le premier servant ensuite de combustible tandis que le second sera fondu pour produire de nouveaux objets : « J'avais chez moi un bloc moteur et un gars est venu prendre ça avec son camion pour vendre et il m'a dit que ça se vendait 25 000 cfa [38 euros] la tonne... » (Agent de la Communauté urbaine de Garoua, Garoua, janvier 2011, fr). C'est à cette source que s'approvisionnent les forgerons et bijoutiers des deux villes.

Les vêtements

Enfin, les vêtements font partie des objets intimes qui ne sont que rarement jetés hors des habitations, sur les dépotoirs collectifs. Tout d'abord parce que, dans une logique d'entraide et de redistribution familiale, ils sont fréquemment donnés aux proches, révélant toutefois une hiérarchisation des personnes à travers l'appréciation de la valeur d'un bien selon son degré d'usure. On donnera ainsi nécessairement ses vêtements usés « aux plus pauvres » (Penene, ménagère fulbe, Kollere, novembre 2010, flfde), aux « vieilles mamans » (Suzanne, ménagère lamé, Rumde Ajia, octobre 2010, fr), soit les vieilles femmes et plus largement les personnes âgées désargentées, ou « au village »¹, autant de personnes identifiées comme peu regardantes vis-à-vis de l'état du vêtement qu'on leur offrira, à la différence des citadins, des jeunes et des personnes un peu plus argentées². Mais, surtout, il s'agira toujours de parents, et jamais d'étrangers, de peur que ces derniers n'utilisent ces objets ayant été proches du corps, imbibés de ses humeurs, pour nuire à leurs anciens propriétaires en les « maraboutant » à distance. C'est pour la même raison que les vêtements trop usés ne sont que très rarement jetés sur les dépôts de déchets situés dans l'espace public, mais plutôt brûlés, ou découpés en petits morceaux puis évacués dans les latrines de la maisonnée, afin d'éviter tout risque de récupération malveillante :

« Je brûle aussi les vieux vêtements et je jette les cendres dans les latrines, parce que sinon quelqu'un peut utiliser la sueur sur le vêtement pour te faire du mal. [...] Par exemple, une personne peut prendre ton caleçon sale pour faire en sorte que tu n'aies plus d'enfants, que tu n'accouches plus. On peut même t'éliminer ! » (Colette, ménagère moundang, Rumde Ajia, décembre 2009, fr).

Ces pratiques sont à rapprocher de la gestion drastique des déchets corporels effectuée dans les foyers des deux villes où, à la peur d'une récupération à des fins d'envoûtement, s'ajoute la crainte, notamment en milieu musulman, d'une souillure néfaste à la pureté nécessaire à la prière, mais aussi, plus largement, à l'intégrité physique, voire à la chance, des individus. Elles expriment à nouveau la difficulté à se détacher de ses objets intimes, à la sortir de sa « synthèse corporelle » et à rompre véritablement la continuité entre eux et son corps, même quand ils sont évacués à distance de celui-ci.

À l'issue de ce tri minutieux, les restes qui seront finalement évacués hors de la sphère domestique sont rassemblés dans un seau ou un plat usé, *tassa* ou *gogong salte*, dissimulé dans un coin

¹ Aline, ménagère laka, Rumde Ajia (septembre 2009, fr), Jacqueline, ménagère moundang, Rumde Ajia (novembre 2009, flfde), Dudjo, ménagère fulbe, Kakatere (février 2011, flfde), Damdam, ménagère mofu, Judandu (février 2011, flfde)

² Du côté du village, en milieu dogon, L. Douny a justement montré comment les vêtements du quotidien sont portés jusqu'à n'être plus que des haillons, remplacés très occasionnellement lors des fêtes par des vêtements neufs. Grand usage est fait ainsi de la lessive et du savon, associé en miroir à la vie moderne et urbaine (2007 : 322-324).

reculé de la concession, à l'abri des regards. Qualifiés de *nBuumri*, littéralement « balayures »¹, et constitués essentiellement de poussières et de feuilles balayées dans la cour en terre battue ou dallée, mais aussi de quelques déchets de cuisine et de repas, ces résidus sont largement biodégradables. Il est difficile d'y trouver des objets ou des matériaux récupérables, mais on peut néanmoins y constater la présence en grande quantité des emballages en plastique, notamment les sachets d'eau potable et, surtout, les sacs noirs et blancs, *leeda*, très peu conservés et réutilisés (si ce n'est comme combustible pour allumer le foyer domestique) du fait de leur abondance sur les marchés locaux et de leur très mauvaise qualité. La diffusion massive, sur ces mêmes marchés, de produits de consommation courante de fabrication asiatique, à bas coût mais de piètre qualité, donc peu durables ni réparables, paraît également modifier progressivement le contenu des poubelles domestiques des citadins de Garoua et Maroua.

On peut donc déceler dans ces pratiques intensives et minutieuses de tri et de récupération au sein de la sphère domestique la persistance de la difficulté à se détacher de ses possessions et des objets du quotidien. Même si celle-ci est désormais aussi le fruit d'une certaine précarité économique, qui oblige à réutiliser jusqu'à sa quasi désagrégation la plupart des objets et des résidus des activités domestiques ou professionnelles, elle découle de cette incapacité à penser l'« excorporation » et la « désidentification » d'avec ce qui provient de soi, qu'il s'agisse des déchets corporels ou des objets qui ont un temps étaient mis en continuité avec le corps en tant que « prothèses » de celui-ci (Warnier 1999b : 9). Cette difficulté est notamment matérialisée aujourd'hui dans les injonctions morales et religieuses toujours fortes à ne pas gaspiller, surtout la nourriture, mais aussi les possessions matérielles. Elle se manifeste aussi dans la gêne et la réticence de certains citadins, surtout dans les milieux islamo-peuls, à exposer leurs déchets en pleine rue dans l'attente du camion de collecte (identification) ou à les confier à ses agents (incorporation), quitte à les garder de nouveau derrière le mur d'enceinte de leur concession, en dépit des efforts réitérés de « sensibilisation » des populations par les autorités locales, et de l'étiologie hygiéniste pasteurienne « moderne » du déchet et de la saleté qui fait son chemin dans les esprits des citadins, à côté des autres registres de définition et de manipulation de l'ordure.

Ces activités de récupération et de réemploi dans le cadre domestique s'avèrent dans les faits valorisées, même si elles ne constituent pas en soi des activités prestigieuses, ce pourquoi elles restent confiées, au même titre que toutes les activités ménagères, aux femmes ou, si la famille en a les moyens, aux domestiques. Elles permettent ainsi non seulement d'éviter le gaspillage moralement et religieusement réprimé, d'alimenter une économie domestique de débrouillardise et de bricolage, mais aussi de pallier à l'exposition des objets intimes déchus dans l'espace public aux regards étrangers et peut-être malveillants. C'est aussi sans doute pourquoi, en miroir, la récupération sur les lieux d'accumulation des déchets dans les espaces collectifs, autrefois dépotoirs et aujourd'hui bennes à ordures et décharge municipale, reste si dépréciée et de là, contrairement à une image fortement répandue dans l'imaginaire occidental des villes africaines, si peu pratiquée à Garoua et Maroua.

¹ Une catégorie similaire est distinguée dans les foyers sénégalais de Thiès, où les ménagères vont même jusqu'à tamiser ces balayures pour en extraire le sable et le gravier et les rejeter sur le sol de la cour (Enten 2003 : 386).

3. *Vivre des déchets : un moyen de subsistance marginal ... jusqu'à Hysacam*

« Quand il avait faim, Dadou allait fouiller les poubelles du côté de la ville des grands. Les gens du sommet savent jeter, heureusement pour le ventre du simple ».

Sony Labou Tansi, *L'anté-peuple*, Seuil, 1983 : 207

« Vois, j'ai trouvé une chemise, elle est bien pour moi, je vais la raccommoder. La voirie [le dépotoir], c'est un endroit que Dieu a fait pour les plus démunis ». Ainsi s'adresse le gardien d'une concession à un collègue d'une maison voisine, alors qu'ils sont en train de fouiller en pleine nuit dans le bac à ordures qui a remplacé le grand tas d'ordures derrière le siège du RDPC, au cœur de Garoua (rapporté par Cherif, mars 2009, fr). Il n'est pas anodin que ce dialogue se déroule de nuit et entre deux individus au statut social et économique précaire. Dans de nombreuses villes du monde, le contact avec le déchet, *a fortiori* quand il permet d'assurer sa subsistance, est « mal vu » et particulièrement déprécié (voir par exemple Corteel et Lelay 2011, Jeanjean 2006, ou encore Van der Geest 2002). À Garoua et Maroua, alors que le dépôt quotidien des déchets de la concession sur le tas d'ordures ou la benne la plus proche est déjà vu en soi comme une activité honteuse, surtout dans les milieux islamo-peuls, le fait de ramasser des déchets dans ces mêmes espaces est marqué du sceau de la marginalité et de la déviance, voire même de la folie¹.

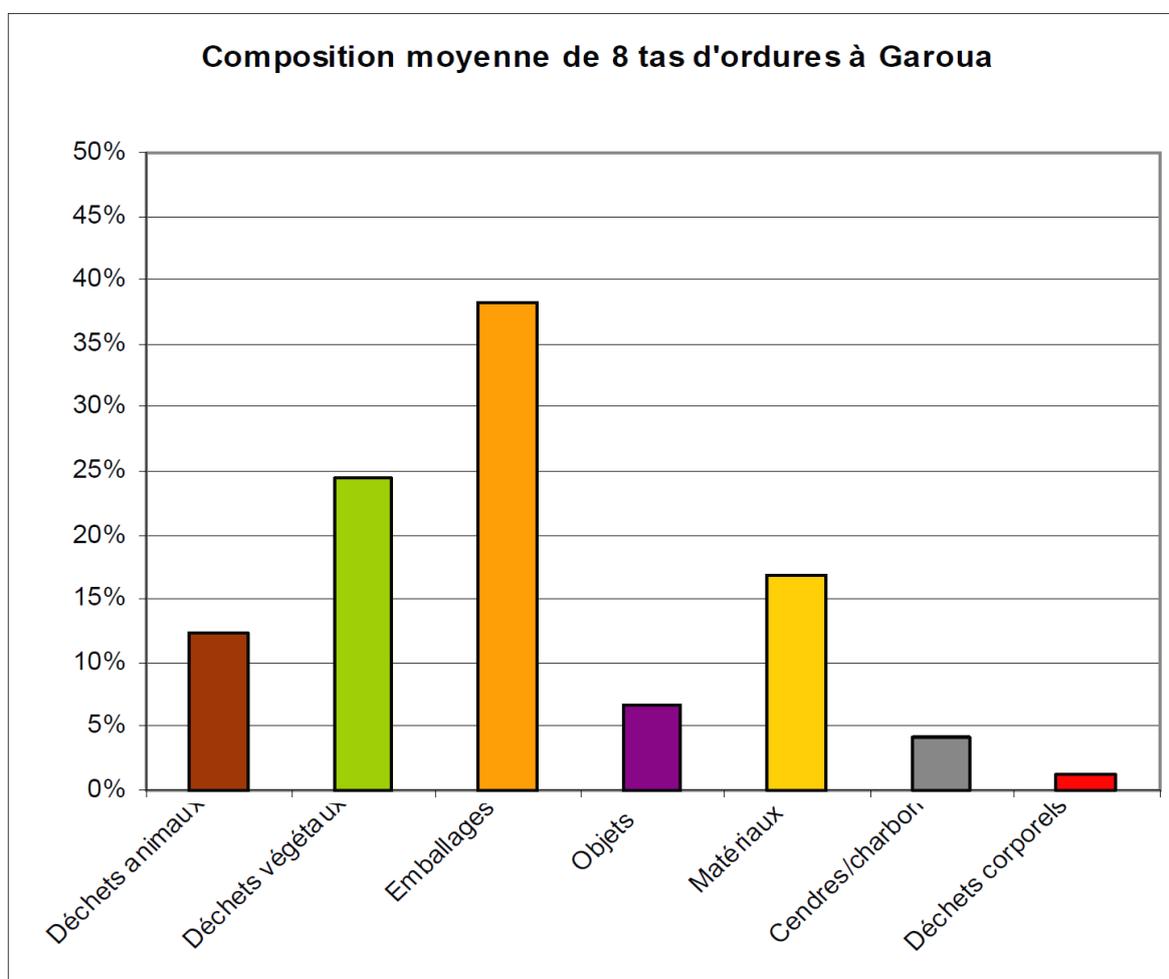
Pourtant, les deux villes abritent depuis leur fondation au début du XIX^e siècle, toute une série d'activités de production artisanale basées sur la revalorisation de matériaux usagés. Outre la tannerie et la teinture, la forge et la bijouterie sont pratiquées par des populations musulmanes kanuri et haoussa venues de l'empire voisin du Bornou, dans l'actuel Nigeria (Seignobos et Iyebi-Mandjek 2004 : 152, Wassouni 2010). Les forgerons produisent ainsi à destination du marché local outils agricoles et de bricolage, ustensiles de cuisine, ou encore brouettes et cantines. À l'instar de la fabrication des marmites en aluminium dites « macocottes », qui ont envahi les cuisines africaines depuis les années 1950, à partir d'une matière première issue « [...] d'activités de récupération [recyclage de pièces automobiles, mais aussi de menuiserie d'aluminium, de plaques de rotative, de tuyauteries diverses, d'emballages, etc.] ou de prédation sur des panneaux de signalisation routière, des poteaux d'éclairage, des câbles électriques, etc. »



Production des forgerons de Katarko, Garoua, décembre 2006. Photo E. Guitard

¹ Cf. chap. X p.2

(Romainville 2009 : 79), on pourrait s'attendre à voir les artisans du métal au cœur d'un réseau local de réemploi du fer et de la ferraille collectés sur les lieux de dépôt des déchets en ville. Mais, en réalité, selon un jeune forgeron de Garoua, « on utilise peu de fer récupéré, car les gens eux-mêmes récupèrent trop, même s'ils ne sont pas spécialistes [...]. Les gens viennent nous vendre des petits bouts, qu'on utilise surtout pour les petits articles et certains éléments des cantines. C'est dur d'en trouver, et ça coûte cher » (Garoua, janvier 2007, fr). Ce témoignage est révélateur d'un double phénomène : d'une part, la difficulté à trouver des matériaux réutilisables en quantité dans les lieux de dépôt de déchets et, d'autre part, l'une des causes de cette rareté, à savoir l'intense récupération à laquelle se prête chacun au sein de son domicile ou dans son activité professionnelle, pour réutiliser ensuite directement les objets et matériaux récupérés, ou les revendre à l'extérieur, comme nous venons de le voir. Plusieurs transects, réalisés en 2007 sur quelques grands dépotoirs de la ville de Garoua nous permettent aussi d'avoir un aperçu de la nature des déchets qui y sont déposés : environ 37 % sont des déchets organiques biodégradables, 38 % des emballages et contenants souillés, déchirés, percés ou brisés, contre environ 17 % de débris de matériaux divers (fer, gravats, bois notamment) et seulement 6,7 % d'objets définissables, mais pour autant trop dégradés pour être réutilisables¹.



Composition moyenne des dépotoirs de Garoua. Relevé E. Guitard et S. Boubakary, réalisation E. Guitard, janvier 2007

¹ Une estimation cohérente avec celle proposée par E. Dorier-Aprill concernant la composition des ordures ménagères des quartiers pauvres des villes africaines, qui compte surtout des débris végétaux et alimentaires, de la poussière et des cendres, et environ 25% d'emballages (2006 : 395)

A partir de 2008 cependant, avec l'introduction dans les deux villes par la société privée Hysacam de nouveaux dispositifs techniques de gestion des ordures qui facilitent leur récupération, comme les bennes et les décharges municipales, la récupération connaît une certaine expansion. Elle reste cependant toujours considérée comme problématique, non seulement par les citoyens mais aussi par les autorités municipales et la société de collecte, qui tentent ainsi d'encadrer, voire de combattre, les récupérateurs dits « informels », pour leur substituer des projets institutionnels de recyclage et de valorisation de l'ordure à plus grande échelle. L'arrivée de la société de collecte opéra par ailleurs une revalorisation inattendue du travail de et dans l'ordure, avec le recrutement par Hysacam d'un fort contingent d'employés, dans un contexte d'emploi sinistré, faisant ainsi de la manipulation du déchet dans l'espace public jusqu'alors dépréciée une activité professionnelle reconnue, permettant de subvenir dignement à ses besoins et à ceux de sa famille.

Le déchet, matière à jouer ou moyen de subsistance

« Ainsi, cette voiture en fil de fer qui, jadis, me paraissait si luxueuse parce qu'elle reproduisait avec fidélité tous les détails d'une voiture véritable, jusqu'au volant, jusqu'au toit ouvrant, jusqu'aux calandres... [...]. Ce jouet avait toujours eu pour moi quelque chose de plus qu'une simple voiture. Elle était pour moi comme une incarnation, non pas seulement du luxe, de la richesse, mais aussi de la beauté. Il n'était pas jusqu'à la courbe de la malle arrière qui ne me parût d'un miracle d'harmonie »

Gaston-Paul Effa, *Yaoundé Instantanés*, 2003 : 84-85

Le caractère dégradant du contact avec l'ordure, surtout pour les adultes et particulièrement dans les quartiers islamo-peuls est, nous l'avons vu, l'une des raisons pour lesquelles l'évacuation des déchets ménagers hors de la sphère domestique est le plus souvent attribuée aux enfants, situés au bas du système local de stratification sociale. En retour, les enfants sont sans cesse accusés de ramener dans la concession des déchets issus de l'extérieur, prélevés sur leur aire de jeux préférée, à savoir le dépotoir du quartier, alors même que leurs mères s'évertuent à les évacuer de la sphère domestique : « Les enfants jouent beaucoup sur le tas, ils ramènent des choses, mais on les chasse. Beaucoup se sont blessés, avec des bouteilles ou des clous. On passe notre temps à jeter des choses, alors que les enfants les ramènent ! »¹. En témoigne aussi cette séquence observée un matin sur le grand tas d'ordures « du *lawan S.* », au cœur du quartier Rumde Ajia à Garoua :

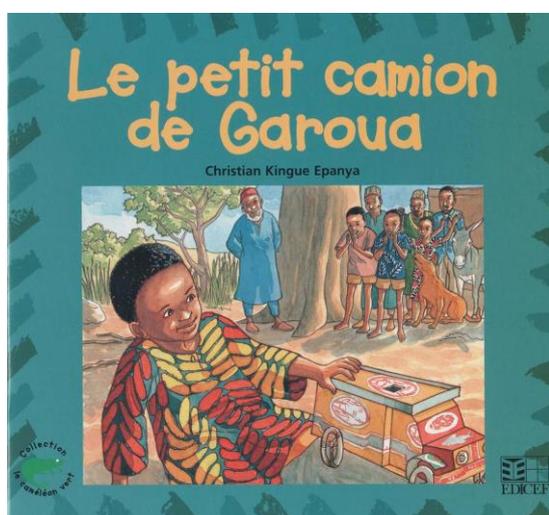
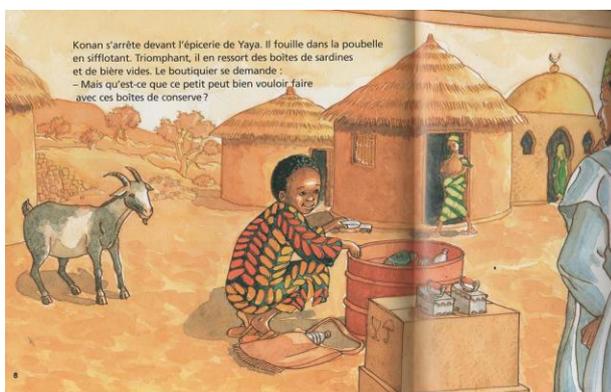
8 h 05 : Une petite fille ramasse des cailloux au pied du tas d'ordures et les jette sur des pigeons en train de picorer dessus pour les faire décoller. Puis elle monte sur le tas, se saisit du cadre plastique d'une télé et redescend avec en criant « *Mi soodi télé !* » [« J'ai acheté une télé ! »]. Elle dépose sa trouvaille au bord de la route puis remonte sur le tas, pour y prendre cette fois une vieille chaussure à talon rose, en criant « *Mi soodi padde juulde !* » [« J'ai acheté des chaussures de fête ! »]. Boubakary lui demande à combien elle les a achetées et elle répond : « *Boro !* » [« 1 000 francs cfa ! »]. Puis elle

¹ Clémentine, ménagère moundang, et Tapita, ménagère massa, Rumde Ajia (octobre 2009, fr), Abdulkarim, chef de famille guiziga, Rumde Ajia (décembre 2010, flfde), Matthieu, jeune résidant de Rumde Ajia (octobre 2008, fr), Laadi, ménagère hausa, Kollere (octobre 2009, flfde), *lawan* Rumde Ajia (novembre 2008, flfde), Fadimatou, ménagère massa, Rumde Ajia (octobre 2009, flfde), Asta, ménagère guiziga, Judandu (février 2011, gzga), Dam Dam, ménagère mofu, Judandu (février 2011, flfde)

redescend du tas en courant et tente de passer la chaussure au pied d'un petit garçon adossé au mur de la concession en face, en lui disant qu'« il faut mesurer » [sa pointure]. Celui-ci se débat en criant : « les chaussures de bordelle [prostituée], est-ce que je vais même porter ça !? » (décembre 2010).

De fait, les enfants paraissent être les plus inventifs lorsqu'il s'agit de créer de nouveaux objets, en l'occurrence des jouets, à partir de matériaux récupérés : cerfs-volants en sacs plastique, drapeau camerounais à partir de quelques chutes de tissus de la couleur appropriée, petites voitures en fil de fer et en chutes de pagne, frondes avec des lanières de caoutchouc découpées dans de vieilles chambres à air, costumes de militaire en sachets de concentré de tomate, bijoux en sac plastique fondu, etc. (cf. photos). Cette profusion de réalisations originales à l'aide d'objets et de matériaux déchus contraste avec la rareté des objets domestiques issus de la récupération, contrairement à ce qui a pu être observé dans d'autres contextes citadins africains¹.

Cependant, jouer avec et dans les déchets ne s'avère pas sans danger. Joséphine et Marcelline, deux jeunes femmes de Rumde Ajia, se souviennent avoir vu enfants certains de leurs camarades se brûler sévèrement en faisant fondre des sacs plastique dans de vieilles boîtes de conserve pour réaliser de petits objets ou des bijoux (septembre 2009, fr). Et les mères de famille comme Clémentine et Tapita ou Aline, ménagère laka, pestent de voir leurs enfants aller jouer sur la grande « voirie du *lawan S.* » juste en face de leur porte, avec tous les autres enfants du secteur, pour revenir ensuite à la maison avec des déchets récupérés sur le tas, mais aussi de la gale, ou blessés par des débris contondants et potentiellement rouillés (septembre 2009, fr).



Extraits de *Le petit camion de Garoua*, de C. Epanya, EDICEF, Vanves, 2001. Avec l'aimable autorisation de l'auteur et de l'éditeur.

¹ Discussion lors de la séance « Déchets et recyclage dans les sociétés sahariennes » du séminaire *La deuxième vie des objets*, animé par Anstett E. et Ortart N., EHESS, Paris, 5 avril 2012.



Drapeau camerounais à partir de chutes de tissu, Rumde Ajia, septembre 2008. Photo E. Guitard



Costumes de militaire en sachets de concentré de tomate, Rumde Ajia, décembre 2010. Photo E. Guitard



Cerf-volant en sac plastique, Rumde Ajia, décembre 2010. Photo E. Guitard



Voiture en fil de fer, lanières de caoutchouc et chutes de tissu, Rumde Ajia, septembre 2008. Photo E. Guitard

Mais malgré les blessures et les réprimandes des parents, il reste qu'une fois décomposés en un grand tapis de terreau fin et moelleux, ce grand tas d'ordures, ceux à l'intérieur des concessions des grands chefs islamo-peuls (comme celui du *laamiido* de Garoua, sur lequel Malla Umaru, marabout hausa de Katarko, environ 80 ans ou plus récemment Cherif, jeune homme kanuri de Kollere, se souviennent avoir joué étant petits, novembre 2010 et janvier 2011, flfde et fr), ou encore le *waalde*, enclos du bétail du *Sarkin Pawa* [chef des abattoirs] de Maroua recouvert d'un épais tapis de bouse séchée, constituent toujours de formidables terrains de jeux et de galipettes.



Des enfants jouent sur le *waalde* derrière la concession du *Sarkin Pawa*, Judandu, Maroua, février 2011. Photo E. Guitard

La récupération pratiquée par les enfants des rues, pour leur subsistance cette fois, ne connaît pas la même tolérance bienveillante et amusée que ces pratiques de récupération enfantines et ludiques, causes de tourment incessant pour les mères de famille, mais somme toute relativement acceptées tant qu'elles n'envahissent pas trop la sphère privée. Considérés avec mépris comme des petits voyous, la plupart du temps drogués à la « solution » (colle fondue servant normalement à réparer les chambres à air), les enfants des rues de Garoua et Maroua sont aussi accusés par les citadins d'éparpiller, lors de leurs collectes, les déchets hors des bennes ou des poubelles domestiques déposés le long de la route dans l'attente du passage du camion d'Hysacam. Et même si l'enlèvement des dépotoirs et le dépôt de bennes par la société de collecte a pu freiner un peu la tendance de ces jeunes sans abris à se soulager sur les lieux de dépôt d'ordures¹, beaucoup de citadins continuent à se plaindre des enfants qui se soulageraient toujours dans ces mêmes endroits, mais cette fois dans la proximité des bacs à ordures, au grand dam des agents d'Hysacam².

¹ Cf. chap. VII, p.2

² Directeur des services techniques CU Garoua (novembre 2010, fr), Cherif, Kollere (novembre 2008, janvier 2009 et mars 2010, fr), *lawan* Fulbère (novembre et décembre 2010, flfde)

La plupart des récupérateurs que nous avons pu croiser sur les lieux de dépôt de déchets dans les espaces publics de Garoua et Maroua étaient, de fait, des enfants ou de jeunes adolescents, des garçons en grande majorité, pas tous nécessairement drogués ni à la rue, mais comptant sur leur collecte quotidienne pour assurer leur subsistance ou participer à celle de leurs familles¹. Leur activité de récupération s'apparente à une « économie de bouts de ficelle », puisque les fragments et débris qu'ils récupèrent sur les tas d'ordures, puis



Des petits récupérateurs munis de sacs en fibres de plastique, sur l'un des anciens sites de dépôt d'ordures de la CU de Garoua, Camp Chinois, janvier 2007. Photo E. Guitard

dans les bennes qui les ont remplacés, et dans une moindre mesure dans les poubelles domestiques attendant d'être collectées, n'atteignent une certaine valeur que lorsqu'ils sont revendus en gros. Ce sont essentiellement des petits morceaux de ferraille, fils de fer, de cuivre ou d'aluminium (parfois extraits des vieux pneus après les avoir brûlés), qui seront achetés au kilo (25 francs cfa) puis fondus pour réaliser des bijoux, des pièces ou des petits articles en métal. Les récupérateurs collectent aussi les os, résidus des repas, qu'ils disent appréciés de certains commerçants nigériens qui les achètent 75 à 100 francs cfa le kilo pour réaliser des « plats cassables » mais aussi, plus vraisemblablement, de la provende pour les animaux d'élevage². Plus largement, tout ce qui a échappé au tri domestique représente une aubaine pour ces petits récupérateurs, comme les bouteilles en plastique, les contenants en verre, le coton des matelas ou des oreillers déchirés, les tongs et sandales encore réparables, les vêtements ou la nourriture, pour leur usage personnel cette fois.

Même si les citoyens accusent donc ces enfants subsistant sur les lieux de dépôt de déchets d'être sans domicile et drogués, voire d'être de petits délinquants, ils reconnaissent encore une certaine normalité à leur activité de récupération, sort de ceux qui ont mal tourné, faute d'encadrement parental et d'autres solutions pour survivre. Il n'en est pas de même des adultes qui fréquentent trop assidûment les tas et bennes à ordures, notamment pour s'y adonner à la collecte des déchets, systématiquement qualifiés de *yinnaabe*, « fous » ou, du moins, soupçonnés de certaines déviances et déficiences mentales causées par la possession incontrôlée par un « génie » rencontré sur un tas d'ordures³.

Le nouveau système de gestion des déchets introduit par Hysacam, via notamment les bennes et les décharges concentrant les ordures et facilitant par là dans une certaine mesure la récupération, contribua néanmoins à faire évoluer les perceptions et les pratiques de la récupération des déchets dans l'espace public, à la fois en les favorisant et en en instaurant un encadrement plus

¹ S'agissant d'individus particulièrement méfiants et farouches, du fait de la précarité de leur situation mais aussi du regard fortement dépréciateur qui est porté sur leur activité, il nous a été très difficile de pouvoir échanger avec eux. Des recherches plus approfondies restent à mener sur ce type particulier de récupérateurs de déchets en milieu urbain africain.

² Les os représentaient également l'une des principales ressources, avec le chiffon, des biffins parisiens au XIXe siècle (Barles 2005 : 34-52)

³ Cf. chap. X.2

strict, comme aboutissement d'un processus plus large de reprise en main de la gestion collective des déchets à Garoua et Maroua par les pouvoirs publics.

La récupération, fléau ou nécessité écologique ?

Les différents modes de gestion privés et les systèmes publics successifs de prise en charge des déchets des citadins de Garoua et Maroua ne facilitaient et ne valorisaient donc pas la récupération hors de la sphère domestique, et de ce depuis les origines des deux villes. Un bref récapitulatif de la place des pratiques de récupération dans les différents régimes de manipulation des déchets en est révélateur.

En milieu rural et aux origines des deux villes d'abord, chaque famille avait pour pratique de disposer ses déchets en grand tas devant ou derrière sa concession, et de l'étendre régulièrement sur les jardins et les champs environnants pour fumer le sol. Dans les grandes chefferies tchadiques *zumaya* ou *guiziga* Bui Marva de la plaine du Diamaré, installées sur le site de la future Maroua entre les XVI^e et XVIII^e siècles, les déchets des chefs et de leurs sujets et alliés, entreposés en de grands tas d'ordures devant leurs concessions et sur les frontières du royaume, servaient plutôt à exprimer leurs richesses en biens, mais aussi « en hommes », ainsi que l'ancienneté de la chefferie sur ce sol, et à domestiquer différentes « forces » occultes qui se dégageaient de ces accumulations de déchets, notamment les esprits des lieux venus y élire domicile. Ce pourquoi les grands tas d'ordures des chefs étaient régulièrement « retravaillés » pour qu'ils soient les plus imposants possibles et, de ce fait, jamais utilisés comme engrais pour les champs. Dans ce contexte, les grandes accumulations d'ordures étaient bien plus pensées comme des emblèmes de la richesse matérielle, de l'ancienneté et de la puissance de la chefferie, plutôt que comme des sources de matières récupérables et valorisables.

Malgré la prise du pouvoir dans la région et la fondation des premières villes, dont Garoua et Maroua, par des conquérants peuls et musulmans à la fin du XVIII^e siècle, ces pratiques concomitantes d'enrichissement des champs à partir des déchets organiques du foyer et de mise en scène des dépotoirs des « grands » comme symboles ostentatoires de richesse et de puissance, perdurèrent durant le XIX^e siècle, alors que le tissu urbain était encore assez lâche et les cultures relativement proches des habitations. Cependant, l'introduction d'un nouveau modèle de savoir-vivre urbain associant une éthique musulmane stricte de la propreté au *pulaaku*, code de conduite peul qui astreint chacun à la retenue et à la pudeur dans l'expression de ses besoins naturels, rendit rapidement l'exposition des déchets problématique, ce pourquoi ils furent plutôt désormais dissimulés dans une fosse au sein des vastes concessions. Les déchets de la maisonnée pouvaient encore être valorisés dans l'enrichissement des cultures, mais tout cela se faisait désormais par les esclaves des grandes familles ou dans le secret des concessions. Dans ce contexte d'occultation des déchets au sein des habitations, et alors que les deux villes ne possédaient pas de grandes industries, hormis de nombreux ateliers d'artisans, la récupération des déchets dans les espaces collectifs pouvait difficilement se développer.

Cependant, avec l'accroissement de la population et la densification du bâti dans les deux villes au tournant du XX^e siècle, seules les grandes familles islamo-peules des premiers quartiers, érigés autour du palais du *laamiido*, gardèrent assez d'espace dans leurs vastes concessions pour se permettre d'y conserver leurs déchets. La grande majorité des citadins furent, au contraire, contraints de les évacuer hors de chez eux, dans les espaces collectivement partagés, la croissance

urbaine ayant aussi éloigné les champs du centre-ville. La reprise en main des deux villes comme chefs-lieux de province par l'administration coloniale allemande, puis française en 1918, changea peu le schéma institutionnel de gestion des déchets, laissée largement aux mains des autorités « traditionnelles » jusqu'à l'Indépendance du Cameroun, en 1960. Néanmoins, suivant les préceptes hygiénistes pasteurien en vogue alors dans les sciences médicales et l'urbanisme, les autorités coloniales françaises imposèrent rapidement à leurs administrés citadins nord-camerounais de ne plus conserver leurs déchets au sein de leurs concessions, mais de les évacuer au contraire dans les espaces publics. Certains chefs de quartier exigèrent alors de leurs sujets qu'ils déposent leurs ordures en tas devant leurs chefferies, non plus afin d'exprimer le nombre important d'hommes sous leur commandement, mais plutôt de pouvoir contrôler leurs modes d'évacuation dans l'espace public. Ainsi, même si furent ainsi créés les premiers grands dépotoirs urbains, dits « voiries », le contrôle strict qu'exerçaient sur ceux-ci les autorités islamo-peules rendait encore difficile toute possibilité de récupération.

En revanche, l'installation, entre les années 1950 et la fin des années 1970, de quelques familles européennes d'administrateurs, commerçants et industriels, favorisa le développement de plusieurs grands dépotoirs, qui furent vite identifiés par les enfants de la ville comme de véritables mines d'or¹. La crise économique qui frappa durement le Cameroun au début des années 1980 signa toutefois la fermeture de nombre de commerces et d'industries dans les villes de la région du Septentrion et, avec elle, le départ de la plupart des entrepreneurs blancs de Garoua et Maroua. La manne des grands dépotoirs sembla alors se tarir, dans un contexte de précarité généralisée où chacun, on l'a vu, récupère chez lui le moindre rebut ou résidu encore utilisable. Paradoxalement, ce phénomène se produisit à une époque où, encore sous l'effet de la crise mais aussi d'une gestion politique défectueuse des villes, le service de collecte des déchets assuré depuis l'indépendance par les municipalités se dégradait, jusqu'à laisser les déchets des citadins envahir les rues. C'est dans ce contexte d'invasion des espaces publics par les immondices que se multiplièrent les récupérateurs, sillonnant les dépotoirs de Garoua et Maroua à la recherche d'objets et de matériaux à réutiliser ou à revendre. À la fin des années 1990 et au début des années 2000, quelques initiatives furent aussi tentées par les pouvoirs publics locaux, comme la collecte des déchets organiques par des charrettes tirées par des ânes afin de réaliser du compost, dans le cadre d'un projet de formation et d'insertion de jeunes sans emploi de la Communauté urbaine de Garoua. Les Centres Techniques de la Mission baptiste européenne et l'Union des Églises baptistes du Cameroun proposèrent aussi, parmi leurs projets de formation et de réinsertion des jeunes exclus du système scolaire, une activité de collecte et de transformation des *leeda* [sacs plastique], en divers articles (tuiles, pavés autobloquants, embouts de pied de chaise, etc.)². Ces différents projets périclitèrent pourtant rapidement, faute de financements ou de débouchés pour leurs productions recyclées.

C'est dans ce contexte, alors que la récupération « informelle » était perçue comme une activité infamante et marginale, et que les rares projets institutionnels ou associatifs de recyclage avaient tous avorté, qu'intervint courant 2008 la société de collecte privée Hysacam. Elle entreprit dès son arrivée, on l'a vu, d'enlever les différents dépotoirs disséminés dans l'espace urbain, pour en remplacer d'abord la plupart par des bacs à ordures, et rapatrier les grands volumes de déchets collectés vers une nouvelle décharge municipale, créée en périphérie de chaque ville. La concentration des déchets dans les bacs sembla ainsi faciliter, voire accroître, les pratiques individuelles de récupération dans l'espace public. Voici par exemple une scène désormais banale

¹ Cf. chap. X.2

² <http://cetege.over-blog.com/article-4862228.html>, consulté le 16/07/2012

à Garoua, décrite par Cherif, riverain d'un bac posté à l'emplacement de l'ancien grand dépotoir derrière le RDPC :

« L'homme était rentré dans le bac à ordures, il était assis sur le tas d'ordures et fouillait dans des plastiques qu'il trouvait contenant des choses à manger. Il avait récupéré quelques bouts de cannes à sucre et le reste d'un poulet dans un plastique noir. Il sort du bac et s'assoie au pied de la fontaine et commence à sucer tranquillement sa canne, puis il consomme son reste de poulet, puis il rentre encore dans le bac à ordures, cette fois-ci il récupère une chemise et une bouteille de *Tanguil* [eau minéral]. Dès que je lui ai posé une question, il a dit: "Pourquoi est-ce que c'est moi que tu calcules pour poser tes questions ?". Puis en fulfulde: "N'est-ce pas que la voirie est faite pour tout le monde, qui a le droit d'interdire à une personne de jeter ou de prendre des choses dans le bac à ordures ?" Il est sorti du bac mécontent et a emprunté le couloir » (janvier 2009, fr, et novembre 2008, février 2009, mars 2009, septembre 2009, septembre 2010, janvier 2011).

La récupération dans les bennes à ordures est pourtant largement combattue par Hysacam, qui y voit une atteinte à la qualité de ses prestations. Les récupérateurs sont accusés de disperser les déchets hors des bacs durant leur fouille et certains d'entre eux, qualifiés à nouveau de « fous », de dégrader les équipements, par exemple en y mettant le feu, ou en déféquant autour :

« Parce que la plupart des clients de nos bacs sont des malades mentaux, qui sillonnent, qui déversent, qui renversent. À Douala, on a maille à partir avec eux, ils mettent le feu dans nos bacs, parce que pour eux c'est un jeu, ils sont en train d'expérimenter des choses... » (Directeur agence Hysacam Garoua, novembre 2008, fr).

Les conflits entre agents Hysacam et récupérateurs, « fous » ou pas, et parfois entre ces derniers et les riverains engagés spontanément dans la surveillance de « leur » benne, deviennent alors de plus en plus fréquents, comme l'illustrent ces deux épisodes, observés à nouveau par Cherif :

12 décembre 2008, 8h : Un agent d'Hysacam était venu racler tout autour du bac à ordures avec sa bicyclette et un râteau fourchette. A son arrivée, il trouve un jeune homme fou qui récupérait des cartons d'une façon critiquable. C'est à dire qu'il jetait les emballages hors du bac en les éparpillant un peu partout autour sur le sol. Alors l'agent Hysacam trouvant que cela lui faisait double travail est venu gronder l'homme fou. A son tour le fou gronde l'agent et c'est le début d'une querelle avec des injures de part et d'autre. A la fin, l'agent Hysacam réussit à faire sortir le fou du bac, et jure de le corriger si jamais il rentre encore dans le bac, et il poursuit en disant au fou: "Que ça soit la toute dernière fois que tu jettes les cartons hors du bac !". Le fou ne disait plus rien, il avait peur, il ramasse ses emballages en carton et se dirige vers le deuxième bac, à l'autre bout de la ruelle.

9 janvier 2009, 9h : L'homme, fou et récupérateur de cartons, qui déjà avait été surpris en train de déféquer par le personnel d'Hysacam, a été encore surpris en train de déféquer par un agent d'Hysacam à bicyclette venu racler tout autour du bac à ordures. L'agent a même menacé l'homme de le frapper avec son râteau s'il ne ramasse pas ses excréments. Le fou a exécuté les ordres de l'agent, il est allé jeter dans le bac tout en monologuant: "N'est-ce pas que c'est la place de l'Etat, où voulez-vous qu'on aille ?" Le fou n'était pas du tout content, et il a disparu aussitôt.

Certains récupérateurs vont même jusqu'à se mettre en danger, au contact des nouveaux équipements introduits par la société de collecte, pour atteindre « les déchets que leur folie leur dicte de prendre » (Cherif, novembre 2008), comme le rapporte un autre jeune citoyen, témoin d'un tel accident dans le centre-ville de Garoua :

« Un fou avait vu les agents Hysacam jeter un téléviseur dans le camion BOM [Benne Ordures Ménagères], alors il a décidé de récupérer l'appareil dans la benne. Deux des agents l'ont empêché, mais malgré leur interdiction, le fou est parvenu à rentrer dans la benne, il a utilisé la force alors que le camion était en train de broyer les ordures. Au final, le fou s'est retrouvé avec un pied broyé, il poussait des cris de souffrance, il a été tiré de là par les agents Hysacam et la population, notamment les gens du quartier. L'homme, âgé d'environ 60 ans, avait un pied fracturé et de graves blessures » (avril 2010).

Les dégâts causés par les récupérateurs en quête de déchets dans les bennes de la ville fut d'ailleurs l'un des arguments mobilisés par les dirigeants d'Hysacam, puis repris par les autorités municipales, pour « ne pas pavoiser la ville de bacs », et au contraire les enlever le plus rapidement possible, une fois les populations « éduquées » à leur usage, pour y substituer la collecte porte à porte. C'est néanmoins exactement pour la même raison que certains citoyens n'adhèrent pas à ce nouveau système, puisque les récupérateurs font désormais aussi la tournée des poubelles domestiques alignées le long de la route avant le passage du camion Hysacam, et sont accusés de les renverser sur la chaussée. Ceux-ci peuvent toutefois encore accéder aux déchets des citoyens parce que ces derniers ne se plient pas totalement au dispositif, contraignant voire coercitif, de la collecte porte à porte, qui voudrait que les poubelles ne soient sorties qu'au moment du passage du camion, et ne « traînent » donc pas le long des routes. Ce nouveau système de gestion public des ordures a ainsi la particularité de dématérialiser complètement, à terme, les espaces de dépôt collectif : les déchets sortis des habitations sont directement emportés par les camions vers les décharges municipales. Cette disparition des dépotoirs, puis des bacs à ordures, ne peut alors qu'entraver la collecte des récupérateurs qui n'auraient plus accès aux déchets issus de la sphère domestique, sauf si les *tassa salte* des ménages sont encore déposées le long de la route avant le passage du camion. D'autant que leur accès aux sites des décharges municipales se voit progressivement remis en cause par Hysacam comme par les autorités municipales des deux villes.

La société de collecte adopta en effet dans un premier temps la même attitude de défiance vis-à-vis des quelques récupérateurs qui apparaissaient dans les nouvelles décharges municipales, attirés par la concentration des objets déchus et des rebuts de toute la ville. À Garoua, le premier chef d'agence Hysacam refusa d'abord catégoriquement de les laisser accéder au site, notamment lorsqu'il s'agissait d'enfants, de peur de les voir ramener les déchets en ville, de la même façon que les mères craignent voir leurs concessions salies par les ordures ramenées de l'extérieur par leur progéniture :

« Là, c'est même pas un tri, c'est une perte de temps. On veut des personnes qui peuvent transformer ce qu'on appelle des déchets en matières premières. Mais il faudrait que ce soit bien clair : s'ils veulent des bouteilles, ils collectent des bouteilles, s'ils veulent de la ferraille, ils collectent de la ferraille, s'ils veulent du plastique, ils collectent du plastique et ceux qui veulent du compost, qu'ils prennent les autres types de déchets, comme ce qui vient du marché. Mais dire qu'il faut venir récupérer, tout va se retrouver en ville. Si les enfants viennent récupérer, on va devoir refaire le même travail. On a transporté pour aller sur le site de Gaschiga, on va se retrouver encore en ville parce que les enfants sont venus ! » (Chef d'agence Hysacam Garoua, novembre 2008, fr).

Mais, dans un second temps, devant l'affluence des populations à l'assaut de la décharge, et arguant du fait que « comme sur toutes les décharges du monde, on aura des récupérateurs, même si on met des portes et quatre murs », le second directeur d'agence de Garoua proposa plutôt de « sécuriser les récupérateurs, par exemple en leur faisant des vaccins anti-tétanos » (décembre 2010, fr). Une solution qui ne semblait pas convenir au délégué régional du ministère de l'Environnement

(MINEP), interrogé par un bureau d'étude sur les activités d'Hysacam à Garoua dans le cadre de son audit environnemental en décembre 2010 :

« Pour la décharge, il y a la sécurisation du site, chacun va où il veut dans cette décharge, quand on va pour un contrôle on trouve un petit enfant qui fouille. Il y a des gardiens c'est vrai, un ou deux postés, mais on ne sait pas si ce n'est pas plus le gardien du container [local à l'entrée de la décharge] ou du matériel. Donc les gens rentrent fouiller et personne ne leur dit rien, ce n'est pas bien. Ce n'est pas tout le monde qui lit, mais il faut mettre des panneaux d'interdiction. Et puis les accès sont ouverts de tous côtés [...]. Parce qu'on connaît que ce qui est déchet pour moi est ressource pour lui. On a vu aussi des mamans avec l'enfant au dos venir collecter, l'enfant pleure et la mère prend le sein main nue ! ».

Ce sont donc deux modèles institutionnels de la prise en compte des activités de récupération sur les lieux de dépôt collectifs des déchets qui s'opposent : l'interdiction ou l'accompagnement. Ainsi, le déploiement récent du nouveau dispositif de collecte et de gestion des déchets par Hysacam à Garoua et à Maroua a ceci de particulier que, tout en favorisant le développement de la récupération hors de la sphère domestique, il en instaure aussi un contrôle beaucoup plus serré par les pouvoirs publics. Dans les faits, ce sont surtout les employés d'Hysacam eux-mêmes qui en tirent le meilleur parti, en se réservant les objets et les matériaux récupérables, notamment les contenants en verre et en plastique, dès la collecte des bacs puis le dépôt sur la décharge¹. On peut ainsi assister à ce genre de scène cocasse sur la décharge de Garoua :

9h : Arrivée à la décharge pour vider la benne du camion. À l'entrée du site, près du container, les gardiens et des éboueurs sont en train de débarrasser un ballot de sous-vêtements neufs. Nous voyant arriver, ils brandissent des caleçons et des soutiens-gorges en riant pour les montrer à T., leur chef de secteur. Le camion arrivé à leur niveau, ils nous disent avoir trouvé ça dans une benne en ville (Garoua, décembre 2009).

À Yaoundé, ces pratiques de récupération des éboueurs durant leur temps de travail, même si interdites, alimentent un véritable marché au rond-point Nlongkak, mais aussi sur la route menant à la décharge. Il est difficile, en revanche, de savoir si pareil commerce du déchet et du rebut se développera également à Garoua et Maroua, alimenté autant par des récupérateurs informels que par les agents de la société de collecte, en complément de leur activité salariée. Il reste qu'avec l'aboutissement de la mainmise de la société de collecte et, en amont, des pouvoirs publics, sur les déchets des citoyens, l'heure des grands réseaux informels de récupération de déchets, avec ses multiples acteurs, tels qu'on les rencontre dans nombre de capitales africaines, ne semble pas encore venue dans les deux villes. Leur développement dépend notamment des choix faits à l'avenir en la matière par les pouvoirs publics. A ce jour, les projets associatifs ou institutionnels de revalorisation des déchets organiques en compost ou de recyclage des sacs en plastique ont tous périclité, tandis que la réalisation des propositions d'Hysacam en matière de compostage et de captage de biogaz sur leurs sites de décharge se fait attendre. Seuls les citoyens continuent patiemment, au sein de leurs concessions, à trier, récupérer, mettre de côté, réutiliser, revendre les multiples résidus de leurs activités quotidiennes et les choses déchetées de leur culture matérielle domestique.

La récupération comme activité de subsistance dans l'espace public à Garoua et Maroua reste certes dépréciée et l'adhésion des pouvoirs publics comme des populations locales au registre

¹ Chefs d'équipe et conducteurs de camion (novembre 2009, fr, décembre 2009, fr), chef de secteur (décembre 2009, fr)

hygiéniste de la perception et de la gestion des déchets en fait d'abord une nuisance à éliminer. Mais dans le même temps, subsiste dans les esprits l'idée ancienne, réactivée sans doute par les nouvelles activités d'Hysacam, que l'accumulation d'objets, de matériaux et de restes contenus dans les bennes et rassemblés dans les décharges, « c'est pas le déchet, c'est le diamant ! » :

11h : L'équipe de collecte chargée du secteur Rumde Ajia reprend sa tournée après une pause près du camp SIC, le long de l' « axe lourd », le temps de consommer quelques beignets arrosés de thé. Alors que le camion pénètre sur la piste du petit marché de Rumde Ajia, des éclats de voix au micro et de la musique crachée par des enceintes se font entendre : un groupe de jeunes garçons et filles est en train de réaliser une animation dans un bar de la rue pour la vente de lait en poudre Nido. Lorsque le camion arrive à leur niveau, l'animateur salue au micro l'arrivée d'Hysacam en ville. Puis m'apercevant dans la cabine à côté du chauffeur, celui-ci s'exclame : "Voilà les Blancs qui prennent les déchets avec Hysacam pour faire de l'argent !" En riant, le chauffeur se penche par la fenêtre de la cabine, et lui lance : "c'est pas le déchet, c'est le diamant !" (novembre 2009).

Simple boutade d'un conducteur de camion de collecte qui résonne pourtant d'une toute autre profondeur, en regard de l'évolution particulière de la perception de l'ordure et de sa manipulation à Garoua et Maroua : une matière dont le contact est dévalorisé, surtout dans l'espace public, mais qui garde aussi un statut de ressource et de preuve de richesse. De par le nouveau métier qu'ils représentent, les agents d'Hysacam participent aussi à la revalorisation du « travail des déchets » pour les populations citadines du Nord et de l'Extrême Nord du Cameroun.

Le nouveau métier d'éboueur

Dès l'annonce officielle de l'obtention du contrat de la propreté des villes de Garoua et Maroua, la société privée Hysacam entreprit d'y recruter son personnel, aussi bien administratif qu'opérationnel pour assurer la collecte des ordures ménagères, le balayage des grands axes de chaque ville et la mise en décharge des déchets collectés¹. Les chefs d'agence disent avoir mené une vaste campagne de recrutement par affichage dans les services d'Etat et par diffusion d'annonces sur l'antenne locale de la CRTV. Celui de Garoua obtint ainsi rapidement plus de cinq cents dossiers, parmi lesquels la CU l'aïda à faire le tri pour écarter « les gens qui ne sont pas fréquentables, [...] des loufoques, des agresseurs, des bandits, des fainéants » (directeur des services techniques CU Garoua [octobre 2008, fr]), et retint finalement une centaine de candidatures, toutes locales, proportionnellement au tonnage de déchets collectés :

« Bon nous sommes arrivés dans la ville avec pratiquement quatre personnes de la direction générale. Et on a recruté tout le reste sur place. Donc c'est des personnes qui maîtrisent le contexte culturel et qui maîtrisent la ville, ce sont des enfants du village qu'on a recrutés. Donc pratiquement, c'est une personne à la tonne. Si on collecte 150 t, ça fait 150 manœuvres » (directeur agence Hysacam Garoua, novembre 2008, fr).

A Maroua en revanche, seulement cent cinquante dossiers arrivèrent dans un premier temps auprès de l'agence Hysacam, comme si les citoyens attendaient de constater la présence effective de

¹ Les chefs d'agence et cadres locaux de la société, comme les chefs de secteur, sont en revanche majoritairement originaires du Centre (Yaoundé), du Littoral (Douala) et de l'Ouest du pays.

la nouvelle société de collecte sur le terrain pour lui proposer leurs candidatures. Mais à partir du mois d'août, des piles de dossiers s'entassèrent également sur le bureau du directeur d'agence (décembre 2008, fr). Tous les candidats en âge d'aller encore à l'école et ceux ayant dépassé la trentaine, jugés « plus physiquement assez forts pour un travail aussi dur », furent éliminés d'office. Puis une visite médicale permit d'écartier encore les candidats qui n'étaient pas « physiquement aptes ». Hormis ces critères de condition physique particulièrement exigeants, la polyvalence est la seule autre condition pour être recruté, puisque l'agent pourra être affecté aussi bien au balayage des rues ou au nettoyage autour des bennes, à la collecte porte à porte, ou encore comme ripper pour vider les bacs et les bennes dans les camions. Seuls les chauffeurs des camions, qui dirigent aussi les équipes sur chaque tournée comme « chefs d'équipage », doivent bien sûr savoir conduire, mais aussi pouvoir lire et écrire pour rédiger le rapport de chaque tournée. Ceux-ci sont aussi en général plus âgés, entre 33 et 38 ans contre 18 et 23 ans chez les éboueurs (conducteur, novembre 2009, fr). Après cette première vague juste avant l'installation de la société de collecte, le recrutement se poursuivit progressivement à mesure que celle-ci développait ses activités dans les deux villes. En novembre 2008, Hysacam comptait déjà à Garoua 530 employés, et plus de 200 à Maroua, que la société avait elle-même formés « sur le tas », sans mauvais jeu de mots (directeur agence Maroua, décembre 2008, fr).

Dans un bassin d'emploi sinistré de longue date¹, particulièrement chez les jeunes citadins qui n'ont souvent d'autres solutions pour survivre et fonder un foyer que de « débrouiller », qui en vendant des snacks alimentaires ou des produits de consommation courante sur les marchés ou dans les rues, qui en faisant le moto-taxi, qui en revendant du crédit téléphonique dans un *callbox*, etc., la campagne de recrutement d'Hysacam représenta une formidable opportunité de se voir offrir un contrat à durée indéterminée (à la différence des manœuvres saisonniers ou journaliers recrutés par les CU et les mairies par exemple), un salaire décent² et assuré, et une protection sociale. Pourtant, les directeurs d'agence ne cachent pas que le métier de balayeur ou d'éboueur est déconsidéré, partant de leur expérience respective à Douala et Yaoundé. Pour celui de Garoua, la campagne de sensibilisation lancée auprès des citadins de Douala avec le slogan « L'ordure c'est qui ? L'ordure c'est celui qui salit ! », a permis ainsi d'offrir une réplique aux agents moqués par leurs concitadins : « « mais tu travailles dans l'insalubrité et tout ça ! », en une forme de renvoi du stigmate à leur endroit :

« A partir de cette campagne, ils ont eu beaucoup de force et même la réplique pour démontrer qu'ils sont les agents de propreté. Donc ils viennent plutôt faire la propreté quand vous salissez, si vous ne salissez pas ils ne vont pas faire ce travail. Donc c'est un travail noble, ils sont très contents de le faire » (novembre 2008, fr).

A Maroua, le directeur d'agence Hysacam voit aussi la nécessité de « préparer psychologiquement » ses nouvelles recrues durant une formation de deux semaines, pour leur faire entendre qu'« il s'agit d'un métier comme les autres, qui permet de nourrir sa famille » (décembre 2008, fr). Il se base en effet sur son expérience à Yaoundé, où certains jeunes ayant abandonné les études et s'étant retrouvés chez Hysacam refusèrent d'effectuer les tournées de collecte dans leur quartier, par peur de croiser des amis, de la famille ou d'anciens camarades de classe :

¹ Pour un tableau des différentes activités et filières professionnelles à Maroua au début des années 2000, voir Seignobos et Iyébi-Mandjek (2004 : 160-164)

² Pour exemple, environ 117 600 francs cfa [178, 75 euros] par mois pour un chauffeur et chef d'équipe (à raison d'environ 170 heures par mois, payées 700 cfa de l'heure), et 50 400 [76,61 euros] à 67 200 cfa [102 euros] pour les éboueurs (à raison de 300 à 400 cfa de l'heure) (chauffeur camion Hysacam Garoua, novembre 2009, fr).

« On a du booster leur côté psychologique, parce que certains mettaient des lunettes, les casquettes enfoncées jusqu'aux yeux, pour ne pas être reconnus dans la rue. On leur a dit que ça ne servait à rien de se masquer, que ce n'était pas confortable pour travailler, et puis qu'il faut y aller, se lâcher, et que ce qu'ils font c'est pour le bien des autres ! C'est pas du tout dévalorisant, c'est même pas salissant, au contraire ! Donc on a même dû changer la dénomination de certaines choses : au lieu de parler d'enlèvement des ordures ménagères, on parlait de « mettre la propreté », on utilisait des termes plus sains, plus propres, que des termes liés à l'insalubrité. Donc on allait plutôt dans le sens de la propreté, de la salubrité, de la santé, de l'hygiène ! [...] On a aussi essayé d'améliorer les conditions dans lesquelles ils travaillaient, avec des équipements... plus gais, c'est-à-dire des gilets orange, et puis les bottes de couleur verte qu'on a changé pour des bottes de couleur jaune fluo, des trucs comme ça, pour avoir un ton un peu plus jeune quoi. On a aussi créé au sein de la société une association sport et loisir, pour les changer un peu comme ça de leur train-train quotidien d'éboueurs [...]. Toutes ces petites astuces faisaient qu'ils reprenaient confiance en eux-mêmes, et arrêtaient de penser qu'ils avaient un statut dévalorisant. Parce que certains partaient le matin très tôt, et rentraient le soir et on ne savait même pas quel travail ils faisaient, ils n'osaient pas en parler à leur entourage, dans leur quartier [...]. Mais au fil du temps ça a changé, ils arboraient fièrement leur tenue dans leur quartier, y en avait même qui sensibilisaient les gens dans leur quartier. Ça fait même que maintenant quand on organise des parades, comme le défilé du 1^{er} mai, on a une telle demande de gens qui veulent défiler, arborer le t-shirt « j'aime la propreté », porter les banderoles de la société, etc. » (ibid).

La prévenance de la société de collecte vis-à-vis de ses employés, à nouveau essentiellement cosmétique comme l'est sa communication sur ses services vis-à-vis du public, n'est pas simplement altruiste. Elle vise aussi bien évidemment à stabiliser son personnel et à s'assurer de son efficacité sur le terrain, quitte à user de moyens plutôt coercitifs, à rebours du sens de la psychologie revendiquée, par exemple en les affectant à la collecte justement dans leur quartier, dans l'idée toujours, selon les dirigeants d'Hysacam, de les valoriser aux yeux de leurs voisins et de leurs proches comme « commandeurs de la salubrité » (chef agence Garoua, octobre 2008, fr).



Défilé des employés d'Hysacam, Garoua, 1er mai 2010,
<http://gabriel.lucas2.free.fr/index.php?category/Sant%C3%A9-et-Vie-sociale>, consulté le 22 août 2013

La honte et le sentiment de dévalorisation sont en effet très présents, quel que soit le contexte historique ou culturel, dans la plupart des expériences de travail avec l'ordure, de pair avec la dévalorisation sociale de cette activité qui rend son exercice particulièrement difficile. Pour s'accommoder de ces sentiments violents, les « travailleurs des déchets » développent, selon le contexte, toutes une série de postures et de contournement, passant par exemple par les gestes techniques et/ou une forte solidarité dans le travail, jusqu'à « acquérir la capacité subjective à travailler dans la rue, au milieu et au contact des gens, [...] à exercer, aux yeux de tous, un métier dévalorisé et dévalorisant dans les représentations communes » (Corteel et Lelay 2011 : 25, mais aussi Bercot 2011 : 212, Soares 2011 : 225-228). A. Jeanjean expose ainsi comment les égoutiers de Montpellier mettent en place tout un bricolage de stratégies, notamment langagières, afin de contourner et se protéger de la honte et de la dévalorisation par le contact avec l'excrément, mais aussi de les gérer (sans arriver toutefois jamais vraiment à s'en débarrasser) vis-à-vis de leurs proches (2006 : 28, 2011 : 295-298). Toutefois, dans le cas des nouveaux éboueurs et balayeurs recrutés à Garoua et Maroua, et contrairement aux inquiétudes des directeurs d'agence, on assiste bien plutôt à un retournement du stigmate (Goffman 1975), par lequel les « petits hommes orange » d'Hysacam paraissent véritablement fiers de débarrasser leur ville de ses grands dépotoirs. L'équipement technique et rutilant qui leur est attribué, de même que les méthodes et le matériel de collecte employés, présentés par l'entreprise comme « modernes et scientifiques », y sont sans doute pour quelque chose. Mais c'est surtout l'attitude positive des populations à leur endroit qui les conforta dans l'idée que leur nouveau travail dans l'ordure était digne et utile pour la communauté. Outre les fréquents compliments qui leur furent adressés par des citoyens soulagés de voir leur ville enfin nettoyée, cette reconnaissance vis-à-vis des éboueurs d'Hysacam et de leur activité se manifeste aussi quotidiennement à travers toute une série de petits gestes à leurs égards, effectués lors des tournées de collecte ou de balayage : les enfants bien sûr qui accueillent le camion de collecte à grands cris, mais aussi les hommes, et les femmes dans les quartiers non peuls et non musulmans, qui les saluent et les remercient en fulfulde et leur offrent de l'eau, de la nourriture, voire des petites sommes d'argent, qui peuvent aussi être déposées discrètement sur leurs parcours, notamment dans le centre historique islamo-peul, et même certains usagers qui veillent sur la propreté de leurs « bennes » à ordures, et vont jusqu'à aider les éboueurs lors de leur passage pour la collecte porte à porte en portant eux-mêmes leurs ordures jusqu'à la benne du camion :

10h08: Le camion entre dans le quartier Fulbere 1 par l'axe de la maison du *Sarkin Pawa* [chef des abattoirs]. Des enfants très jeunes sortent des récipients, sinon ils sont déjà sur le bord de la route. Pas de femmes en vue, à part une Sudiste qui rassemble ses feuilles à la main. En voyant arriver le camion, des enfants s'écrient, en tendant leur seau rempli de déchets : "*Hysacam ! Nda voirie !* [Voici la poubelle]". Nous arrivons au carrefour Katarko, puis nous remontons l'axe Killaru vers le carrefour Ribadou, qui sépare les quartiers Fulbere 1 et Kollere. Le chauffeur S. me dit : « C'est le quartier des cadeaux. Une femme nous donne du tapioca, et quand les gars [les éboueurs] sont fatigués, certaines personnes les aident. Les gens aident plus dans ce quartier. Mais il faut interdire ça, c'est trop dangereux » (décembre 2009, fr).

Les jeunes sans emploi, pour certains diplômés, maintenus dans une position sociale subalterne par leur manque de moyens, mais aussi leur statut de cadet dans un système social toujours très hiérarchisé et dominé par les aînés, trouvent ainsi dans leur recrutement par Hysacam non seulement des ressources permettant d'améliorer leurs conditions d'existence, mais aussi un statut valorisé aux yeux de leurs proches et de l'ensemble de la société citadine.



Collaboration entre les agents Hysacam et des citoyens lors de la collecte porte-à-porte, Garoua, novembre 2009. Photos E. Guitard

Les accrochages existent toutefois, nous l'avons vu, entre les agents Hysacam et les citoyens, par exemple autour des récipients contenant les déchets qui cèdent parfois sous le poids de leur contenu lorsque les éboueurs les soulèvent, ou lorsque ces derniers se vengent en les jetant avec les ordures qu'ils contiennent ou en les redéposant beaucoup plus loin.



Les agents n'hésitent pas aussi à admonester certains usagers qui s'obstinent à disposer leurs déchets en petits tas à même le sol, ou refusent d'avancer leurs poubelles jusqu'au bord de la route pour les laisser sur leur pas de porte, voire même dans leur concession. En retour, certains citoyens se plaignent des coups de klaxon incessants du camion annonçant son arrivée dans leur quartier, de chauffeurs qui passent trop vite et ne laissent pas le temps aux enfants et aux ménagères de sortir leurs poubelles, ou encore du caractère autoritaire de certains agents :

« Attention, il y a deux choses différentes : ce n'est pas parce que vous êtes venus faire la rue propre que vous êtes venus pour faire une loi. Votre boulot c'est quoi ? Prendre les ordures et aller les jeter. Bon l'être humain a tendance, partout où il passe, à vouloir se faire voir. Bon, ce ne sont pas parfois les responsables, ce sont les petits agents qui rentrent dans les quartiers, ils peuvent menacer les gens. Ça ça arrive. Quelqu'un qui vient avec sa voiture, il veut prendre un container, quelqu'un qui court avec sa poubelle, avec ses ordures, il veut verser. En principe, celui qui doit ramasser attend ! Mais c'est pas toujours le cas. Et puis celui qui vient avec ses ordures, il n'est pas content, il envoie un mot, et puis l'autre envoie... Et ça peut se dégénérer » (directeur des services techniques CU Garoua, octobre 2008, fr).

Mais comme le remarquent les cadres d'Hysacam ayant travaillé à Douala et Yaoundé, ces petits accrochages ne sont rien en regard des bagarres et des agressions qui se produisent fréquemment lors de la collecte porte à porte et autour des bennes dans ces deux grandes villes

camerounaises. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles les agents de collecte ou ceux chargés de nettoyer autour des bennes ont en théorie interdiction d'échanger avec les usagers, de leur faire des réprimandes ou de répondre à leurs éventuelles insultes, afin d'éviter que la dispute dégénère en empoignade, voire pire :

« Ils n'ont pas le droit d'échanger. Parce que sinon on a eu des accrochages à Douala, où il y a eu mort d'homme. Il y a un monsieur, son bureau c'est aux alentours des bacs [agent chargé du nettoyage autour des bennes], il est venu faire la propreté, et pendant qu'il faisait la propreté un autre monsieur qui était de passage est venu uriner sur son bac. Alors quand il a dit « mais écoutez monsieur, ici c'est mon poste de travail, vous venez faire vos besoins ici, ce ne sont pas des toilettes », l'autre engueulé copieusement, il lui a donné des coups de poings, il a pris sa fourche et il l'a enfourché. Alors le monsieur est mort. Donc nous on a demandé à nos employés de ne plus répondre. « Vous faites votre travail, et si vous êtes débordés vous partez, vous nous dites, là comme ça vous nous appelez, et on fait intervenir la police ». À Douala ils ont été agressés beaucoup de fois, c'est arrivé fréquemment, mais à Garoua jusqu'à aujourd'hui c'est la population qui joue le rôle de policiers. Ça ne s'est jamais produit à Douala, puisqu'on nous engueulait même quand quelqu'un essayait de dire « mais écoutez monsieur, ne déversez pas ici », il disait que « mais écoutez faites votre travail, vous êtes payés pour ça », « vous êtes payés pour faire la propreté, moi je déverse et vous vous êtes payés pour ça ». À Garoua ça ne se produit pas, je vous dis que les alentours des bacs sont propres ! » (Chef agence Hysacam Garoua, octobre 2008, fr).

Si les réactions des populations citadines nord-camerounaises sont ainsi globalement positives et respectueuses du travail d'Hysacam et de ses agents, on retrouve néanmoins comme « au Sud » chez certains citadins cette même idée que, les agents étant payés pour nettoyer leurs déchets, ceux-ci n'ont pas à se plaindre de leurs comportements ni à leur demander des efforts de propreté ou de respecter certains gestes d'évacuation. Comme dans bien d'autres contextes, les éboueurs souffrent de ce manque de considération pour leur travail, qui leur renvoie une perception de leur métier qui reste malgré tout dévalorisante. En témoigne cet épisode observé à la fin d'une tournée de collecte porte à porte à Garoua :

11h55: Fin de la tournée au bout de l' « axe lourd ». Nous redescendons ensuite vers une station essence du rond-point Total, après le grand marché, pour faire le plein du réservoir du camion avant de remonter à la décharge, puis de rentrer à la base du Plateau. Assis à côté de moi dans la cabine durant le remplissage, l'un des jeunes éboueurs aperçoit une femme dans un minibus d'une compagnie de voyage en train de jeter un emballage de snack par la fenêtre. Celui-ci la réprimande aussitôt en français par la fenêtre de la cabine. L'un des compagnons de voyage de la femme s'en mêle, et lui crie à son tour, toujours en français, que c'est son travail de ramasser. L'éboueur s'énerve: "Voilà comment sont les Africains, est-ce que c'est toi qui me paie ?!". Puis, se tournant vers moi : « On me répond toujours que c'est mon travail quand je dis ça aux gens, les Africains sont comme ça, au moins en France on respecte. Moi quand je mange des arachides, je mets les coques dans la poche de ma veste. Je suis au quartier Soweto, et je dis à mes voisins de ne pas jeter comme ça, mais de mettre dans des sacs. Elles ont bien suivi, comme je suis quelqu'un du quartier. J'ai moi-même pris une brouette pour emmener les déchets là où passe le camion » (novembre 2009).

Comme ce jeune éboueur de Soweto, quelques-uns ont pris le parti, face au regard méprisant de certains citadins, d'aller plus loin encore dans le retournement du stigmaté, en s'érigeant dans leur quartier en conseillers en matière de propreté et de gestion des ordures

domestiques¹. Ceux-ci affirment ainsi préférer même être affectés à la collecte dans leur quartier, ce qui leur permet de mieux sensibiliser les citadins qu'ils connaissent, comme M., qui a la particularité d'être fulbe et originaire de Fulbere 1, l'un des premiers quartiers islamo-peuls de Garoua, qui abrite notamment le palais du *laamiido* :

« Moi je préfère travailler dans mon secteur, pour faire la propreté dans mon quartier. Comme en plus je connais tout le monde, je peux aller dire à ceux que je vois s'ils ne font pas bien. Ils ne le prennent pas mal, comme moi-même je suis un fils du quartier, c'est pour eux et pour le quartier aussi. Mais avec Hysacam on est obligé de changer de secteur tous les deux mois, car un chauffeur doit pouvoir se débrouiller partout et remplacer un autre si jamais il tombe malade » (novembre 2009, fr).

En tant que « fils » de ce quartier peuplé des vieilles élites citadines peules, M. a aussi la légitimité et le savoir-faire pour corriger ceux qui n'ont pas encore adopté les gestes en matière d'évacuation des déchets facilitant la collecte d'Hysacam, comme seul dit pouvoir le faire le *lawan* de ce même quartier lorsqu'il s'agit de régler un conflit autour de l'évacuation de déchets ou d'eaux usées opposant deux citadins, ou de réprimander l'un d'eux pour la malpropreté de son pas de porte². Ce chauffeur de camion de collecte est aussi l'un des seuls agents d'Hysacam à Garoua, avec un autre jeune balayeur, à être d'origine peule. C'est que dans ce milieu bien particulier, en dépit même de l'installation d'Hysacam, il reste toujours mal perçu de travailler dans l'ordure :

« Je suis fulbe, et j'habite à Fulbere 1 [...]. Mais pour les Fulbe c'est *centudum* [honteux], comme être porteur au marché, pousser un pousse [petite carriole pour livrer de l'eau ou du sable] ou être domestique. Moi quand je dis que je suis de Fulbere, derrière le lamidat [palais], et que je travaille à Hysacam, les gens ne me croient pas. Et certains du quartier me disent que si je travaille avec les ordures, je suis une ordure aussi. Même, si je ne devais pas me débrouiller, j'aurais fait un autre travail. C'est dur, levé à 4h30, et 7h de travail tous les jours, avec 30 mn de pose seulement à 9h30 [...]. Moi-même, je n'ai pas la mentalité fulbe, comme ma mère était hausa et que mon père fulbe était un grand travailleur, un chauffeur mécanicien qui avait aussi des champs. Je partais avec lui quand j'étais petit. Un Fulbe, il préférera mendier plutôt que de travailler avec les déchets. C'est *centudum* dans la tradition, le *pulaaku*, mais ça se perd en ville, comme on est trop mélangés. Avant un Fulbe aurait refusé de donner sa fille à un non Fulbe »³.

C'est bien d'ailleurs la raison pour laquelle, de ces deux seuls agents fulbe, l'un est chauffeur et n'entre donc jamais en contact direct avec l'ordure, tandis que l'autre, un balayeur, n'est « qu'un jeune un peu raté qui avait tourné voleur, et qu'on soutient même s'il ne fait pas toujours bien » (chauffeur de camion hausa, décembre 2009, fr). Pour le *lawan* de Fulbere 1 et notable du *laamiido* également, c'est néanmoins le signe que « les temps changent », mais aussi que le *pulaaku* se perd, comme s'en plaignent les vieux notables et chefs de grandes familles peules. Ce chef de quartier reconnaît aussi que « parfois s'ils [les agents Hysacam peuls] disent quelque chose à quelqu'un, on

¹ On peut aussi citer l'exemple, plus ancien, du vieux chef du service d'hygiène de la CU de Maroua, revendiquant son surnom d'Abba « *Salte* » comme une simple « qualification » : « C'est pour ça qu'on m'appelle Abba "*Salte*", ce n'est pas une moquerie, ce n'est pas méchant, c'est juste une qualification, mais est-ce que ça veut dire que moi et mes enfants portons la saleté sur nous ?! » (février 2011, fr)

² Cf. chap. VII.2

³ Novembre 2009, fr, mais aussi directeur des services techniques CU Garoua et chef de famille fulbe (octobre 2008, fr), chauffeur de camion hausa (décembre 2009, fr), Dahirou, chef de famille fulbe et fils du *djaoro* de Gada Mahol 6, (janvier 2010, fr), maire de Maroua 1, fulbe (février 2011, fr)

leur répond: "Va, *moobgutu* voirie [ramasseur de poubelle] !". Ou s'ils veulent épouser une fille, on va les rejeter en disant "chauffeur de voiture de déchets !" » (novembre 2010, fr et flfide)¹.

Le problème du contact avec l'ordure se pose aussi, quoique dans une moindre mesure, pour les musulmans, ce qui explique selon certains agents qu'ils soient moins nombreux dans la société de collecte. Il tient cette fois particulièrement à la souillure rituelle inhérente au contact avec l'ordure, surtout avec les déchets corporels qui y sont mêlés et qui, s'ils touchent le corps parce que les gants sont percés ou qu'une poubelle cède sous son poids lorsqu'on la porte pour la vider dans le camion, mettent à mal la pureté nécessaire à la prière, notamment celle de 13h que les agents doivent réaliser juste après avoir fini leur tournée de collecte (chauffeur camion, fulbe et musulman, novembre 2009, fr, chauffeur camion, hausa et musulman, décembre 2009, fr). Cependant, certains agents musulmans non peuls voient aussi l'origine du petit nombre de musulmans embauchés à Hysacam à nouveau dans l'aversion des élites peules pour le travail dans l'ordure :

« Ca ne dérange pas d'être musulman pour travailler à Hysacam, puisque dans l'Islam la propreté c'est très important, les prédicateurs font des *do'a* [prières] pour Hysacam, comme le *laamiido* à la Tabaski [Aïd El Kebir] l'année passée². Le contact avec les déchets ça ne dérange pas, si c'est ton travail, comme quand tu es boucher, tu peux faire les ablutions et prier comme ça, si ça ne dérange pas les gens qui sont avec toi. Ce sont plutôt les Fulbe qui n'aiment pas faire le travail dur, à Hysacam il n'y en a que deux, un chauffeur et un balayeur [...]. C'est pour ça aussi qu'il y a peu de musulmans, parce que comme les Fulbe sont à la tête de la ville, ils n'ont pas trop prévenu leurs frères musulmans quand Hysacam est arrivé. Mais c'est organisé, il y a le temps pour prier et la Tabaski est férié, nous on travaille le 25 décembre pendant que les Chrétiens fêtent » (décembre 2009, fr).

Comme le souligne cet agent musulman, la société de collecte a fait en sorte d'adapter l'organisation du travail aux confessions de ses employés, en aménageant le calendrier de collecte selon les fêtes religieuses des uns et des autres, et en tolérant par exemple les temps de prière des pratiquants musulmans. Ceci doit aussi pouvoir permettre à tous de supporter des conditions de travail par ailleurs difficiles : des rythmes horaires éprouvants, avec des tournées de collecte de 6h à 13h et de 14h à 18h, et seulement 30 mn de pause et des dimanches travaillés (soit 39h par semaine), une activité extrêmement physique dans des conditions climatiques particulièrement pénibles (poussière, vent de sable, et surtout température pouvant monter jusqu'à plus de 40°) auxquelles les équipements ne sont pas toujours bien adaptés (par exemple les bottes plastique qui tiennent très chaud), le klaxon qui finit par rendre sourd certains chauffeurs (chef de secteur, novembre 2009, fr), le contact avec les déchets dangereux, type braises, produits chimiques, déchets médicaux ou humains en décomposition, ou encore les animaux venimeux comme les serpents qui

¹ Il ne m'a pas été possible en revanche de connaître à Maroua les origines des agents d'Hysacam, pour y déceler ou non la présence de Peuls. Le tableau de la répartition socio-professionnelle des populations de la ville par origine ethnique révèle néanmoins que les Fulbe occupent plutôt des fonctions religieuses (en tant que *moodibbe* et imams plutôt que marabouts), et de commerce (bétail, cola, mil, étoffes et vêtements, produits de consommation courante). On les retrouve aussi dans la couture, la broderie, la maroquinerie et dans une moindre mesure le transport de personnes. Ils sont absents en revanche de la plupart des filières artisanales, notamment celle des tanneurs, des bouchers ou encore des blanchisseurs, activités toutes particulièrement salissantes et donc dépréciées. Ils boudent également les métiers manuels plus récents d'électricien ou de plombier, mais aussi les emplois salariés, et bien évidemment de manœuvre (Seignobos et Iyébi-Mandjek 2004 : 164).

² En décembre 2008, lors de la prière à la grande mosquée de Garoua précédant la mise à mort rituelle du mouton de la Tabaski, rassemblant l'ensemble des fidèles musulmans de la ville et conduite par le *laamiido* en personne, ce dernier consacra une partie de son prêche en fulfulde à l'arrivée d'Hysacam en ville, dont il salua le travail d'assainissement.

pullulent sur la décharge, etc. Des vétérans dans ce domaine comme le vieil Abba « Propreté », chef du service d'hygiène de la CU de Maroua, témoignent ainsi de la dureté de ce travail et des nombreuses afflictions qu'il ne manque pas de provoquer :

« A Hysacam aujourd'hui, je voudrais leur dire par exemple de boire du lait, parce que ça lave bien les poussières, mais je ne sais pas s'ils font ça. Ils ont aussi des protections comme des gants, des masques. Parce que c'est un métier fatiguant, avec toute la poussière c'est même ça qui peut te rendre fou. Moi-même j'ai été alité trois fois, une fois on m'a soigné à Yaoundé, j'ai vomi, vomi, puis on m'a donné les médicaments. Il y a deux chauffeurs aussi qui ont eu une maladie à l'époque où ils s'occupaient aussi des morts [d'enlever les corps], l'un d'eux est même mort à cause de l'odeur »¹ (février 2011, fr).



Collecte porte à porte, les éboueurs nettoient aussi des dépotoirs reformés sur leur trajet, Garoua, décembre 2009. Photo E. Guitard

A tout cela s'ajoute enfin une angoisse persistante vis-à-vis des risques, d'ordre magico-religieux cette fois, encourus à travailler au contact du déchet et de ses accumulations. Les éboueurs, mais aussi ceux qui les dirigent, veillent ainsi à mettre en œuvre toute une série de stratégies de protection contre les « forces » qui émanent de l'ordure et les « mauvaises choses » qui y sont enterrées. Déjà à l'époque où les Communautés Urbaines étaient encore en charge de la collecte des déchets dans les villes, le chef du service d'hygiène de Maroua se souvient que chaque employé « prenait ses dispositions, chacun dans son village et selon son ethnie [...] par exemple en jetant des choses dans le feu ou en écrivant puis en buvant ça [écritures de versets coraniques], ou en se lavant avec », jusqu'à s'échanger leurs « techniques, si une protection était par exemple plus rentable » (février 2011, fr). Toutefois, hormis la reconnaissance à mots couverts du recours à différents types de protections « mystiques », comme les amulettes, les fumigations, les ablutions ou l'absorption de rinçures d'écritures coraniques évoqué par le vieil Abba « Propreté », il fut

¹ Pour une analyse des conceptions néfastes des odeurs issues des déchets, voir chap. VII.1

difficile d'en savoir plus auprès des jeunes éboueurs d'Hysacam sur les moyens précisément employés par ceux-ci pour se préserver de la « force » émanant des accumulations d'ordures et des *jinn* y résidant. Certains d'entre eux laissèrent seulement entendre que « des protections contre les dangers des déchets, pour les éboueurs ça ne peut pas manquer » (novembre 2009, fr) et que « chacun a sa méthode, on ne le dit pas. Certains ont même pris des congés pour retourner au village, comme certains sont chrétiens ou même païens », tandis que d'autres disent s'en remettre simplement à Dieu (décembre 2009, fr). Du côté des citadins, on est aussi conscient des risques encourus par les agents d'Hysacam, et des histoires de rencontres inopportunes entre des « génies » et des éboueurs ne manquent pas rapidement de circuler, comme celle, rapportée par un jeune homme de Kollere, d'un agent qui aurait arrêté de travailler chez Hysacam car il aurait « trop été dérangé par les génies », jusqu'à se faire « gifler » un jour par l'un d'entre eux (Cherif, décembre 2010, fr).

De la période d'administration coloniale des deux villes jusqu'au début du XXI^e siècle, le travail de et dans l'ordure resta donc très déprécié, surtout lorsqu'il était conduit dans l'espace public, où il oblige à s'exposer avec des matières polluantes et infamantes, *a fortiori* lorsqu'il s'agit de celles des autres. C'est pourquoi les tâches de collecte des déchets furent confiées jusqu'à l'arrivée d'Hysacam à des populations dépréciées dans le système local de distinction sociale, qu'il s'agisse de serviles puis de domestiques dans les grandes familles islamo-peules, de « prisonniers » sous l'administration coloniale (de statuts divers toutefois selon la règle de l'« indigénat »), de manœuvres journaliers durant les années 1960 et 1970, et enfin, durant la crise qui frappa le pays à partir de 1985, de chômeurs et de jeunes déscolarisés en réinsertion dans le cadre de programmes de revalorisation des déchets, pensés selon le prisme d'un « hygiénisme vertueux » importé d'Occident. Dans une logique circulaire, le recours systématique à des catégories d'individus au bas de la stratification sociale pour assurer la gestion des déchets dans l'espace public ne put aussi que contribuer encore à dévaloriser cette activité aux yeux des autres citadins. Leur jugement est plus dur encore vis-à-vis de ceux qui subsistent par la récupération des déchets des autres, collectés sur les sites de dépôt collectifs : il ne peut s'agir que d'individus mineurs, comme les enfants qui en font leurs jouets et ceux qui vivent dans la rue et en font leur subsistance, ou d'adultes marginaux qui ne peuvent être que « fous », du fait du caractère honteux de cette activité mais aussi, on va le voir, à cause des « forces » qui émanent des grandes accumulations de déchets et ne peuvent manquer d'affecter ceux qui les fréquentent trop assidûment. Il faut ainsi attendre l'arrivée en 2008 d'une société de collecte privée aux méthodes et aux équipements présentés comme « modernes », et armée de toute une rhétorique transformant les « travailleurs des déchets » en « commandeurs de la propreté » pour voir la manipulation des ordures dans l'espace public comme une activité professionnelle reconsidérée, jusqu'à devenir même un emploi recherché par les jeunes citadins peu scolarisés, hormis les descendants des grandes familles peules qui restent marqués par les prescriptions de l'Islam et du code de conduite peul en matière d'honneur et de pureté.

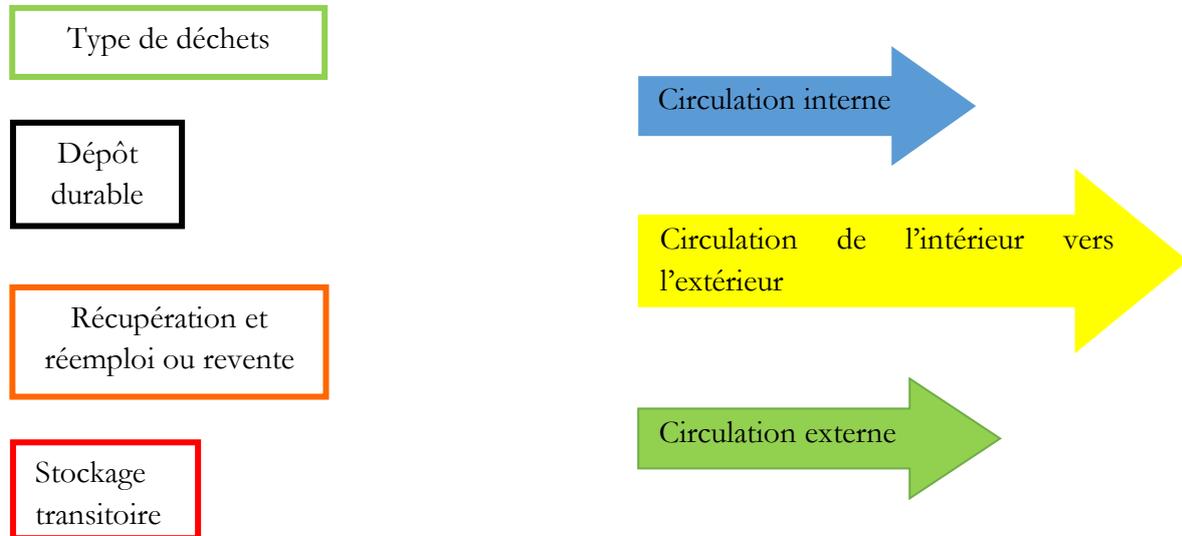
Il est en de même dans la sphère domestique, où les activités de nettoyage et d'évacuation des déchets restent considérés comme les tâches ménagères les plus infamantes et polluantes, et de ce fait confiées aux individus « mineurs » du ménage : les femmes, les enfants et les domestiques. Si l'entretien strict de la concession peut encore participer de l'évaluation des qualités d'une bonne épouse, surtout dans les milieux islamo-peules, l'évacuation des déchets dans les espaces collectifs est à ce point dévalorisée qu'elle est déléguée en général aux enfants ou aux domestiques, ou s'effectue sinon de nuit par les hommes et les femmes, du moins avant que le système de collecte porte à porte d'Hysacam n'oblige à sortir ses déchets en plein jour, au son du klaxon du camion.

En revanche, à la différence de la récupération sur les espaces de dépôt collectif, le réemploi des objets usagés et des résidus des activités quotidiennes dans la sphère domestique est moralement valorisé et intensément pratiqué, jusqu'à laisser peu d'objets ou de matériaux réutilisables sortir des concessions. Tout en faisant ainsi des résidus et des rebuts du quotidien une ressource à part entière, ces pratiques domestiques intensives de récupération signalent à nouveau l'incapacité, irréductible, à se séparer de ce qui émane de soi, des objets ayant été « incorporés » et auxquels on s'est « identifié », et plus largement de tout ce qui pourrait évoquer pour autrui son niveau de vie ou ses besoins naturels, et être récupéré à des fins d'envoûtement pour attenter à son corps, son esprit ou sa « chance » à distance.

Oscillant ainsi entre ressources et symboles de richesse, et signes infamants de ses activités physiologiques et de son train de vie, mais aussi portions de soi donnant accès, sur un mode synecdochique, à son intégrité physique et son capital de « chance », les objets déchus, les excréations corporelles et les résidus du quotidien suscitent des gestes et des pratiques de gestion de la part des citoyens comme des pouvoirs publics qui peuvent paraître parfois paradoxaux, voire contradictoires, notamment selon que l'on se situe dans la sphère privée ou dans l'espace public. Le schéma page suivante résume la circulation de ces objets, matières et matériaux depuis leur production dans la sphère domestique jusqu'à leur évacuation dans l'espace public, en passant par leurs différentes étapes de récupération, dans et hors de la concession.

Cette ambivalence qui affecte les déchets du corps et de la culture matérielle s'étend aussi à leurs lieux de dépôt et leurs accumulations dans le cadre privé, mais aussi et surtout dans les espaces collectifs, où elles purent prendre une ampleur particulière, qu'il s'agisse des grands tas d'ordures des chefferies tchadiques, des dépotoirs devant les concessions des chefs de quartier puis disséminés dans toute la ville durant la « crise » des années 1980 et 1990, ou finalement des bennes à ordures et des décharges municipales développées par Hysacam à partir de 2008. Les rapports entre exercice du pouvoir sur la ville et ses habitants et mainmise sur les ordures qu'ils produisent paraissent ainsi toujours déterminés par cette grille de lecture complexe, adaptée aux évolutions modernes, mais ancrée dans des perceptions anciennes du déchet.

Schéma de la circulation des déchets de la sphère domestique à l'espace public en
contexte urbain nord-camerounais (Garoua et Maroua)



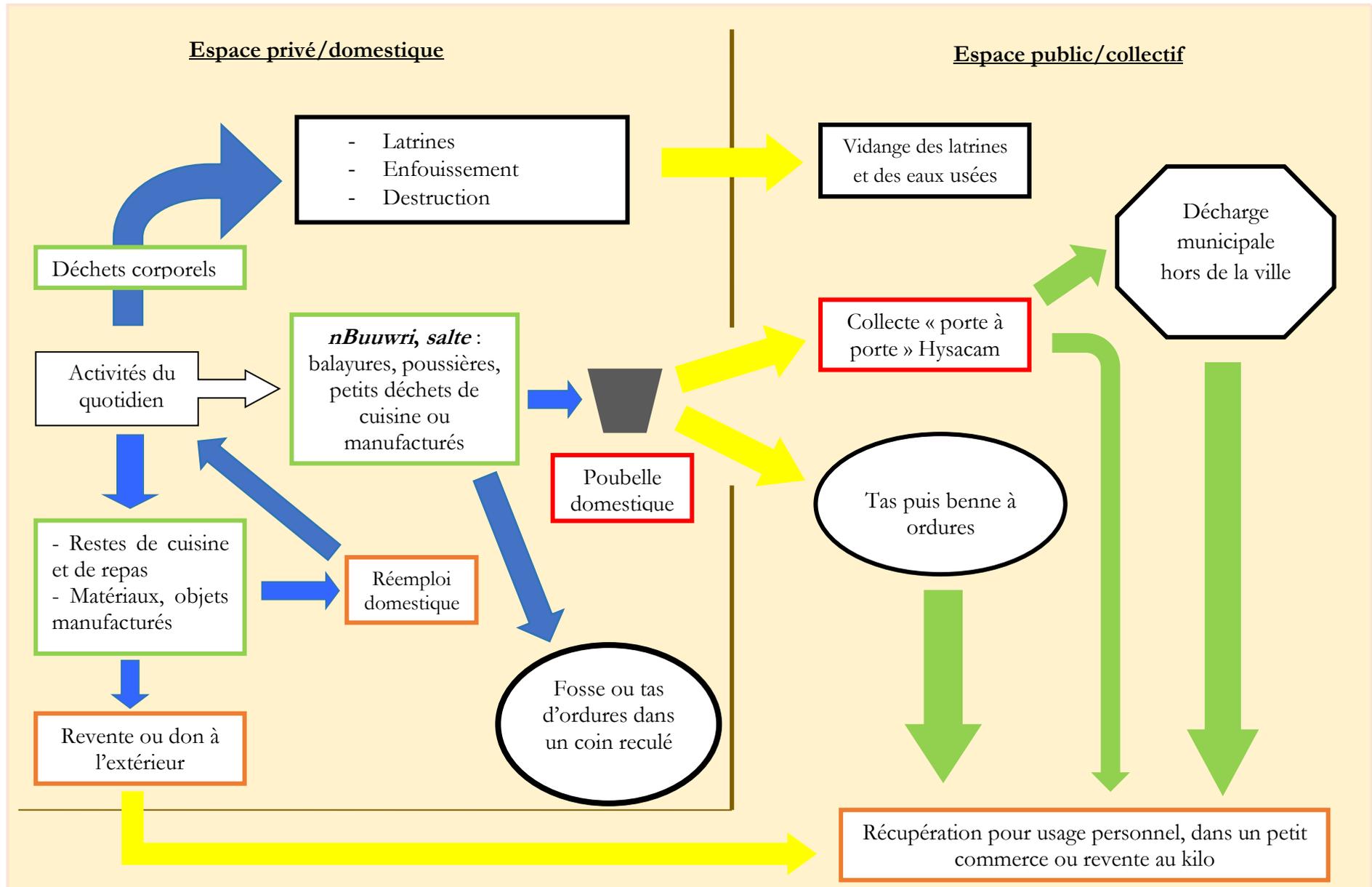


Schéma de la circulation des déchets de la sphère domestique à l'espace public en contexte urbain nord-camerounais (Garoua et Maroua)

CHAPITRE X

ACCUMULATIONS ET CONTENANTS DE DECHETS, DES OBJETS AMBIVALENTS

« Un homme qui rayonne à travers ses biens matériels ; à travers, par exemple, ses terres, sa voiture de luxe, voire sa femme, on en trouve dans chaque pays, pour ne pas dire dans chaque quartier ou à chaque coin de rue.

Pourtant- il suffit d'avoir de l'imagination- nous pouvons nous mettre à rayonner... avec ce qui est à l'opposé d'un château, d'une grande propriété, d'une voiture, d'une femme de luxe : avec une poubelle.

Il était une fois – à Médina, dans un quartier moyennement bourgeois de la capitale – un homme qui avait su cristalliser sur lui tous les regards, toutes les amitiés, toutes les envies et toute la considération que confère la possession d'un château, de grandes terres, d'une femme ou d'une voiture de luxe, et cela, grâce seulement à sa poubelle... »

P. Pathe Diop, *La Poubelle*, 1984

Lorsque la société de collecte privée Hysacam intervint dans les villes de Maroua et Garoua en août 2008, ses cadres se retrouvèrent confrontés à des représentations et des pratiques de gestion des déchets populaires et institutionnelles complexes, paraissant parfois paradoxales. Celles-ci donnaient notamment un statut tout particulier aux grandes accumulations de déchets qui avaient fleuri dans les espaces publics des deux villes depuis le milieu des années 1980 : celui de marges ambiguës inscrites au cœur du paysage urbain, qui accueillent non seulement des activités adventices et antisociales, mais qui abritent aussi des « forces » surnaturelles et versatiles avec lesquelles les citoyens se retrouvent obligés de cohabiter, parfois pour leurs bénéfices, souvent pour leur plus grand péril.

Ces conceptions et les postures et pratiques qui y sont associées, sont le résultat d'un long processus d'accumulation, selon une « évolution inclusive » (Bonnet 2003 :13), de différents registres apparus successivement depuis la fondation des deux villes au XVIII^e siècle, pour penser les excréments et les déchets tombés des corps, les objets sortis de la « synthèse corporelle » et les résidus des activités quotidiennes évacués des concessions. Dans le cadre des chefferies tchadiques du Diamaré, qui préexistaient à la création de Maroua, les tas d'ordures étaient appropriés par les détenteurs du pouvoir comme des emblèmes de richesse en biens et en hommes, d'ancienneté sur le sol mais aussi de puissance, en termes occultes. Puis, dès la fondation des deux villes par les conquérants fulbe au tournant du XIX^e siècle, ceux-ci imposèrent un nouveau registre, défini à la fois par le code de conduite peul, *pulaaku*, et par l'Islam, qui semblait en opposition avec les logiques d'ostentation et d'instrumentalisation de l'ordure des royaumes tchadiques. Mais celui-ci ne fit en réalité que les inverser, en posant l'occultation des déchets comme signe de pouvoir, permettant ainsi de poursuivre l'instrumentalisation des « forces » de l'ordure accumulée, jusqu'à en faire un « secret » des détenteurs du pouvoir. Selon ces deux registres, qui s'empilèrent sans véritablement s'annuler, les accumulations de déchets sont conçues à la fois comme des objets et des lieux

fortement ambigu : elles peuvent tantôt signifier ostensiblement la richesse, puis au contraire un statut inférieur, et sont vues comme animées par des « forces » versatiles et ambivalentes, qui peuvent faire la richesse et asseoir la domination de celui qui les maîtrise, mais aussi le tuer ou le rendre fou si elles lui échappent et se retournent contre lui. Les grands tas d'ordures peuvent ainsi servir à faire le bien pour la communauté et ses membres, ou au contraire favoriser la domination d'un seul sur celle-ci, voir devenir un instrument antisocial dans les mains d'un individu mal intentionné, comme le sorcier. Les grandes accumulations de matière détritique sont donc, selon cette grille de lecture, toujours conçues comme des emblèmes et des outils apanages des seuls détenteurs du pouvoir. Mais il leur revient en retour l'obligation de maîtriser les « forces » qui s'en dégagent, non seulement pour s'en prémunir et maintenir leur position, mais aussi pour en protéger l'ensemble de la communauté.

A nouveau, l'introduction du registre hygiéniste biomédical, défini à partir des découvertes pasteurienne de la seconde moitié du XIXe siècle en Europe, durant l'administration coloniale des deux villes, ne remit pas en cause ces conceptions et les pratiques qui les accompagnaient. Il voire sembla même au contraire les renforcer, en apportant une nouvelle dimension néfaste, sanitaire cette fois, aux « forces » qui émanent des déchets. Ce nouveau registre assoit ainsi le rôle des individus en charge de l'autorité à protéger leurs sujets de ces dangers multiples, selon une logique qui se rapproche du « biopouvoir », « pouvoir de faire vivre » (Foucault 1976: 181-191, 2004a), comme il est pensé en Occident à propos du rôle sanitaire des pouvoirs publics (Fassin et Memmi 2004: 21, Fassin 2004, 2001, 2005). Il paraît aussi se combiner sur de nombreux points avec les préconisations conjointes de l'Islam et du *pulaaku*, prévalant chez les élites citadines, en s'orientant vers une lutte acharnée contre les déchets et vers la stigmatisation de ceux qui paraissent incapables de les contrôler et de s'en défaire, que ce soit en les dissimulant et en les contenant (dans le cadre du code de conduite peul et de l'Islam) ou au contraire en les évacuant à distance de leurs corps et de leurs espaces de vie (dans le cadre de l'hygiénisme pasteurien).

Ce rôle attribué aux pouvoirs publics dans la protection de la vie de leurs administrés contre les méfaits multiformes de l'ordure aggrava le vécu de la « crise » de l'assainissement municipal dans les années 1980 à Maroua et surtout Garoua. Celle-ci fut lue pour cette raison comme le résultat de l'échec des autorités en place, qu'elles soient « traditionnelles », municipales ou nationales, à contrôler l'ordure et ce qui s'en dégage, qu'il s'agisse des nuisibles, des miasmes et des microbes qui s'y développent, de sa « force » intrinsèque lorsqu'elle est accumulée en grands tas, ou des « génies » versatiles qui viennent y élire domicile. Dans le même temps, les puissances des grands tas d'ordures, qui se développaient en nombre dans le paysage urbain, se retrouvèrent aussi accessibles à tous, pour s'enrichir ou obtenir du pouvoir comme pour exercer le mal, ce qui ne manqua pas d'aggraver encore le sentiment d'une crise de l'exercice de l'autorité et du vivre-ensemble dans les « villes-poubelles ». Dans ce contexte troublé, les lieux de dépôt d'ordures « informels » qui proliféraient dans les espaces collectifs des deux villes passèrent du statut d'emblèmes et de sources de richesse à celui de « marges » urbaines, quand bien même ils se situaient au cœur des espaces de vie citadins. Ce statut marginal déteignit aussi sur ceux qui les fréquentaient trop assidument, mal considérés et qualifiés dès lors de « fous » par leurs concitoyens.

Aussi l'arrivée d'Hysacam en 2008 fut-elle vécue par les populations de Garoua et Maroua comme une reprise en main des « forces » des accumulations de matière détritique dans l'espace public, par un acteur extérieur à la scène politique locale. Néanmoins, celle-ci resta perçue selon une association, classique des mondes urbains contemporains africains, entre représentations de la « modernité », à partir d'un modèle exogène occidental, et registre religieux et « occulte », qui va

jusqu'à enchanter les nouveaux dispositifs techniques de collecte introduits par la société privée, comme les bennes à ordures ou les décharges municipales. Ainsi, la rhétorique mobilisée par les cadres d'Hysacam d'une gestion des déchets désormais « moderne et scientifique » n'annihila-t-elle pas, même chez ses agents, les conceptions des accumulations de déchets comme des lieux ambivalents, résidence de puissances et d'énergies ambiguës, qu'il revient aux détenteurs du pouvoir de contrôler, en échange du privilège de s'en servir pour leurs intérêts propres.

1. Sous le prisme hygiéniste du « Blanc »

L'administration coloniale et ses agents, qu'ils soient français ou camerounais, se lancèrent durant la première moitié du XXe siècle dans une vaste entreprise de transformation des façons de concevoir et de gérer la saleté et des déchets des citadins de Garoua et Maroua, sous le nouveau prisme de l'hygiénisme biomédical pasteurien. Celle-ci se joua au niveau collectif et à l'échelle municipale avec les premières grandes mesures de nettoyage des axes de circulation et d'assainissement des points d'eau et des berges des fleuves, mais aussi avec la mise en place d'un embryon de service de collecte, certes encore limité aux quartiers européens et centraux des deux villes¹. Mais cette entreprise visa aussi et surtout chaque sujet « indigène » de la colonie, non seulement dans sa pratique quotidienne des espaces publics urbains, mais aussi au sein même de sa sphère domestique, dans l'intimité de son foyer et de sa propre personne, au plus près de son corps. C'est pourquoi tout autant que par la répression, c'est par l'éducation que passèrent les autorités coloniales, puis dans leur sillage la nouvelle administration camerounaise après 1960, pour opérer chez chacun un changement progressif de paradigme dans ses rapports au déchu et au sale. Le développement au nord de la colonie camerounaise des écoles « officielles », et l'enseignement des principes de base d'hygiène du corps et du milieu, furent les vecteurs de ces nouvelles façons de concevoir les excréations corporelles, les objets déchus et les restes des activités domestiques. L'importance du vocabulaire issu du français dans les langues locales, à commencer par le fulfulde, dans le champ sémantique du déchet et de la saleté, témoigne ainsi de cette influence, de même que l'idée, toujours solidement ancrée dans les mentalités, que les « Noirs ne craignent pas la saleté », à la fois parce qu'elle leur est intrinsèque, mais aussi parce qu'ils y sont plus résistants, contrairement aux « Blancs » obsédés par l'hygiène et fragiles face aux miasmes s'échappant des accumulations de déchets.

¹ Cf. chapitre V.1

L'enseignement de l'hygiène à l'école « officielle »

« Autrefois, on ne savait pas que les déchets donnaient la maladie, comme le choléra, il y avait ça à l'époque mais on ne savait pas que c'était ça [...]. C'était à l'époque des Blancs quand j'étais petite, parce qu'ils venaient donner les cahiers à l'école. A l'école, on nous parlait du choléra, mais ils ne venaient pas dans les quartiers, ils distribuaient seulement des Nivaquine [médicaments contre le paludisme] à l'école [...]. Quand les Blancs étaient là, ils nous ont appris beaucoup de choses, parce qu'il y avait les enseignements à l'école, pour être propre. Et jusqu'à aujourd'hui je suis ça » (Fanta, Guiziga Bui Marva, environ 60 ans, Maroua [janvier 2011, gzga]).

Comme l'illustrent les propos de Fanta, l'idée est aujourd'hui inscrite dans l'esprit de bon nombre d'habitants de Garoua et Maroua, notamment les plus âgés d'entre eux qui ont grandi à la fin de la colonisation française, que les *Nassara*, Blancs, ont introduit dans la région de nouvelles façons de concevoir et de gérer les déchets et la saleté, en les identifiant comme causes de nombreuses maladies. Ces conceptions et ces pratiques pensées comme exogènes s'articulent autour de la notion d'« hygiène », effectivement omniprésente dans les discours des colonisateurs à propos de leurs conditions de vie dans les colonies comme de leur mission de « civilisation » des populations africaines. Comme le soulignent plusieurs historiens de la colonisation (Burke 1996: 128, Goerg 1997, Goerg et Huetz de Lemps 2003a et b), l'argument hygiéniste servit notamment de justification à des politiques ségrégatives visant à séparer dans les espaces urbains les colonisateurs blancs des populations « indigènes noires », considérées comme des « réservoirs » de maladies, du fait de leurs conditions de vie, mais aussi de leur méconnaissance des règles minimales d'hygiène¹. À côté de ces mesures ségrégatives inscrites dans la loi (interdiction de certains matériaux de construction, cadastrage foncier, etc.) et dans le paysage urbain (éloignement et mise en altitude des quartiers européens, déguerpissement des quartiers « indigènes », etc.), il convenait aussi pour les colonisateurs européens de faire évoluer les pratiques des colonisés en matière d'hygiène corporelle et du milieu, individuelle et collective².

De pair avec ce « syndrome sanitaire » (Swanson 1977), qui visait à se protéger des dangers du contact avec les « indigènes », les colonisateurs se targuaient aussi d'une mission civilisatrice vis-à-vis des populations colonisées. L'apprentissage des « bonnes » pratiques d'hygiène corporelle et d'entretien de son habitation y tenait une place non négligeable, comme l'une des marques d'un haut degré de civilisation, dont les colonisateurs occidentaux se posaient bien évidemment en étalon (Burke 1996 : 32). Ces derniers entreprirent alors très tôt de les transmettre aux populations africaines via les premières écoles « modernes » et les missions chrétiennes (ibid: 37-39)³.

¹ « La découverte des modes de transmission de la malaria, dans les années 1890, justifie, aux yeux de certains coloniaux, la ségrégation spatiale entre Européens et autochtones, suspectés d'être des « populations-réservoirs » pour la malaria. Les théories médicales apportent une caution « scientifique » à des pratiques anciennes et fondées sur le racisme (Curtin, 1985, Cell, 1986) » (Goerg et Huetz de Lemps 2003b : 231). On peut noter aussi les similitudes entre ces politiques publiques de ségrégation raciale outre-mer motivées par un argumentaire hygiéniste médicale, et celles menées à la même période et selon le même leitmotiv sanitaire dans les villes européennes pour éloigner les classes laborieuses et populaires jugées puantes et malsaines des quartiers de la bourgeoisie désodorisée et assainie (Corbin 1982b).

² « Comme en Europe, l'hygiène, publique ou privée, débordait sur le comportement individuel et collectif. Les bonnes mœurs conditionneraient la bonne santé des Européens sous les tropiques. Peurs sociales, peurs raciales et peurs médicales tendent à se confondre. Les analyses et les projets hygiénistes s'attachent donc aux formes comme aux comportements : la tolérance ou le manque d'intérêt dont les Européens avaient jusque-là fait preuve cède la place à une pression croissante sur les non-Européens pour qu'ils modifient leurs comportements et les alignent sur les leurs » (Goerg et Huetz de Lemps 2003a : 231).

³ Ces dernières œuvraient autant sous la bannière de la civilisation que de la religion, l'idée étant aussi que « *cleanliness is next to godliness* ». La saleté était fréquemment associée à l'immoralité, dans un parallèle récurrent entre la « saleté du corps » et celle de « l'esprit ». Cette association étroite entre propreté, piété et moralité n'est pas sans évoquer les

Ainsi, dès les débuts de la colonisation française, des programmes d'éducation à l'hygiène individuelle et collective furent développés dans les quelques écoles de la colonie camerounaise, à partir de leçons élémentaires écrites et traduites dans certaines langues locales faisant ensuite l'objet de « causeries » avec les élèves (Tantchou 2007: 57). G. Martin et A. Calmette, qui définissaient les fondements de l'action sanitaire dans la colonie du Cameroun dans un manuel publié en 1921, soulignaient par exemple l'importance de l'école comme vecteur de la « propagande d'hygiène » auprès des indigènes : « Sans prétendre faire disparaître d'un seul coup ces croyances ancestrales, l'école indigène, par les moyens de persuasion qui sont à sa portée, doit placer l'hygiène dans toutes les étapes de l'enseignement » (1921: 474-475, cité par Nzogue 2013).

L'école « des Blancs », par distinction avec l'enseignement coranique pratiqué jusqu'alors dans les lamidats peuls, n'arriva cependant au nord du Cameroun que bien après la fondation de la colonie par les Allemands, et celle-ci ne fut pas le fait des missions chrétiennes, à la différence de bons nombres d'autres colonies africaines, voire même d'autres régions du Cameroun (Santerre et Mercier-Tremblay 1982, Lange 1998, 2000, Iyébi-Mandjek et Tourneux 1994, Iyébi-Mandjek 2004: 140). L'administration coloniale entreprit en effet dans un premier temps d'inféoder ses écoles aux autorités fulbe, afin de venir à bout de leur défiance vis-à-vis de l'école des *Nassara*, qu'ils voyaient comme une menace pour leur foi¹. En outre, à partir

L'école « des Blancs » au Nord du Cameroun

Alors que les premières écoles étaient ouvertes par des missions baptistes dans le Fako et à Douala à la toute fin du XIXe siècle, le Nord, non encore totalement pacifié, ne put profiter de la politique scolaire allemande. Suite au choix d'un mode d'administration indirect par les colonisateurs allemands, ceux-ci freinèrent aussi l'installation des missions dans le nord de la colonie, afin de ne pas ajouter de nouvelles tensions entre chrétiens et musulmans aux conflits déjà existants entre islamo-peuls et « païens » autochtones. La première école primaire du Nord ne fut donc ouverte à Garoua qu'en 1905 par l'administration coloniale allemande, dans le centre historique à Kollere, non loin du palais du *laamiido*, pour y former parmi les élites locales les premiers agents « indigènes » de l'administration. A Maroua, la première école régionale fut créée sous mandat français en 1918, également par l'administration coloniale, et installée jusqu'en 1936 dans la concession même du *laamiido*.

Jusqu'en 1944, l'école coloniale ne visa qu'à la formation d'agents auxiliaires parmi les « fils des chefs » (Martin 1971 : 308) et ne connut donc qu'une diffusion limitée sur le vaste territoire de la colonie camerounaise. Mais à partir de cette date et de la conférence de Brazzaville, où furent redéfinis les objectifs de l'instruction publique dans les protectorats français, l'administration multiplia les structures scolaires dans la région, aidée en cela par les missionnaires, comme les Oblats de Marie Immaculée qui ouvrirent une école à Maroua en 1948. Deux autres écoles furent également ouvertes à la veille de l'indépendance, dans les quartiers de Louggol et Djarengol Kaigama. A Garoua, le seul établissement officiel de second degré pour tout le Nord fut ouvert à la fin de la Seconde Guerre Mondiale. Il était pensé comme une « école de fils de chefs » destinée à former des agents et cadres indigènes de l'administration pour le Nord : écrivains publics, interprètes, télégraphistes, infirmiers, etc. (Martin 1971: 308). Il reçut ainsi durant longtemps les élèves des trois provinces septentrionales actuelles.

Le secondaire ne fut implanté à Maroua qu'après l'indépendance, durant les années soixante (Iyébi-Mandjek 2004 : 142). En 1958, la ville comptait déjà 903 élèves, dont plus de la moitié était des musulmans (65 %), les autres étant distingués en non-islamisés (21%), sudistes (6 %) et catholiques (8 %) (Tourneux et Iyébi-Mandjek 1994 : 104).

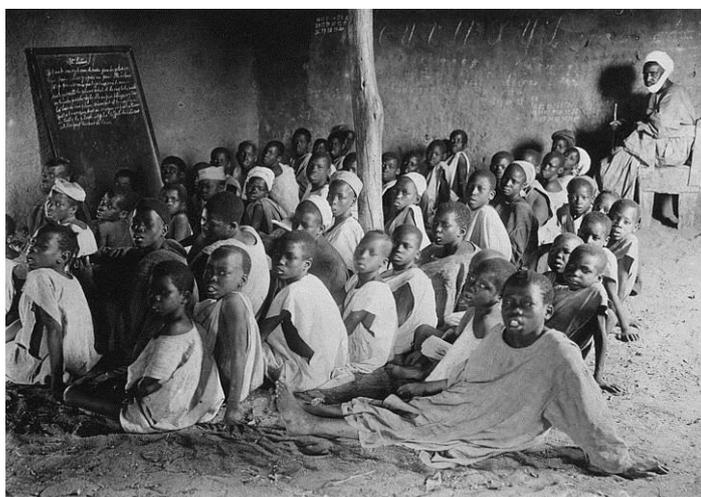
rapprochements qui sont également fait dans les discours musulmans soulignant la nécessité absolue pour le croyant d'entretenir la pureté de son corps et de son habitation.

¹ Comme le remarquait en 1931 le chef de circonscription de Garoua dans son rapport sur l'organisation d'une future école supérieure pour toute la province : « Les Fulbé ont une organisation sociale forte. Ils ont des écoles coraniques où ils peuvent envoyer leurs enfants. L'école officielle leur semble alors presque inutile. Ils sont divisés en castes nettement tranchées ; aussi un lamido ne peut, sans déchoir, envoyer ses enfants dans une école où ils seront confondus avec les fils de serviteurs et les fils de mécréants. La question religieuse intervient, elle aussi, pour beaucoup. La situation de l'école officielle est beaucoup plus délicate que dans le Sud. Les musulmans tiennent essentiellement à donner à leurs enfants une solide instruction religieuse. Si leurs enfants vont à l'école officielle, ils n'auront plus assez de temps pour s'instruire des choses de la religion, aussi préfèrent-ils, trop souvent, les envoyer dans les nombreuses écoles coraniques de la région, car ils ne peuvent concevoir une bonne éducation sans un solide fond religieux » (cité par Martin 1971: 309).

des années 1940 surtout, l'école « officielle » devint un autre espace créé par les Blancs, avec le travail obligatoire de l'« indigénat »¹, où les statuts étaient ignorés et la hiérarchie du système islamo-peul bafouée, puisque ses catégories les plus basses comme les non musulmans et les esclaves y furent élevées au même rang intellectuel que leurs anciens maîtres. Bouleversements des catégories et de la stratification stricte qui fondaient l'ordre social citadin, que ses élites eurent évidemment bien du mal à accepter². Ainsi, l'école jouit d'abord d'une mauvaise image auprès des élites islamo-peules citadines, aux enfants desquelles elle était pourtant destinée à l'origine, et plus largement auprès de l'ensemble de la population, comme en témoigne le vieil Idrissou B., Guiziga islamisé, lorsqu'il raconte qu'enfant (dans les années 1920), ses parents l'avaient caché dans un grenier à céréales où on lui donnait à manger pour qu'il ne soit pas envoyé à l'école « des Blancs » (octobre 2009, Garoua, flfide).

Les souvenirs des citadins de Garoua et Maroua, ainsi que les quelques études sur la scolarisation au Cameroun et dans le Septentrion (Martin 1971,1975: Boutrais 1984, Tourneux et Iyébi-Mandjek 1994, Iyébi-Mandjek 2004 : 142, Tantchou 2007) révèlent que l'hygiène faisait également partie des premières matières inscrites aux programmes des écoles officielles des deux villes, à côté du français et des mathématiques. L'école des « Blancs » participa à la formation des premiers cadres « indigènes » de l'administration municipale, notamment dans le domaine de la santé (infirmiers, agents des services d'hygiène, comme Abba U., directeur du service d'hygiène à Maroua), mais aussi plus largement d'une nouvelle génération de politiques et d'administrateurs africains que les colonisateurs occidentaux considéraient être « civilisés », parce qu'ayant acquis (une part) de leurs connaissances et adoptés certains de leurs comportements, notamment en matière d'hygiène individuelle et collective. Ceux-ci jouèrent un rôle non négligeable de relais dans la diffusion des conceptions et des modes de gestion de la saleté et des déchets identifiés désormais comme menaces sanitaires, sur un mode hygiéniste pasteurien.

On notera aussi que les élèves furent d'abord essentiellement des garçons³, ce qui



« Une classe de l'école française », Maroua, 1918.
Photo F. Gadmer

¹ Cf. chap. V.1

² Dans le même temps, par le choix massif des enfants des grandes familles citadines islamo-peules pour intégrer les nouvelles écoles « modernes », l'administration coloniale française pérennisa aussi la domination déjà ancienne du pouvoir fulbe dans la région (Martin 1971 : 312, Seignobos et Iyébi-Mandjek 2004 : 140). Les efforts de scolarisation de l'administration coloniale française se portèrent d'abord sur les élites citadines fulbe, et ceci pour plusieurs raisons (Martin 1971 : 307, Boutrais 1984 : 283). D'abord parce qu'elles détenaient toujours le pouvoir « traditionnel » dans la région et sur les centres urbains, et qu'il s'agissait donc de les amadouer pour pouvoir se reposer sur elles comme agents administratifs et relais avec les autres populations du grand Nord. Ensuite parce que seuls les chefferies peules furent identifiées par les colonisateurs comme des autorités structurées et valables, à la différence des systèmes d'organisation socio-politiques des montagnards ou des populations de plaine, qui subissaient de fait pour la plupart la domination islamo-peule. Enfin parce que « l'administration estimait que les Foulbés, plus « évolués » que les Païens, seraient plus sensibles à l'enseignement qu'elle s'appropriait à dispenser » (Boutrais 1984 : 283).

³ Je n'ai pu mettre la main sur la répartition par sexe des élèves des premières écoles « modernes » sous le mandat français à Garoua et Maroua. J. Y. Martin rapporte toutefois que pour l'année 1969-1970, la région du Nord ne comptait

détermina largement la sphère de diffusion du registre hygiéniste et de ses injonctions. C'étaient jusqu'alors les femmes (et les esclaves) qui étaient chargées de l'entretien de la sphère domestique et de l'évacuation des déchets hors de celle-ci : ce nouveau registre se diffusa ainsi d'abord dans la sphère publique et politique, avant de pénétrer progressivement la sphère domestique pour atteindre les femmes, sous l'influence des chefs de famille scolarisés et via l'intrusion des services d'hygiène au sein des concessions¹. Avec l'accent mis sur l'hygiène corporelle, donc individuelle et intime, mais aussi domestique, donc privée, le nouveau registre hygiéniste permit de plus une pénétration de la gouvernementalité par les déchets, et des pouvoirs qui en usaient, dans l'intimité des habitations, et au plus près des corps des individus.

De par le mode de recrutement des premières écoles de Garoua et Maroua, favorisant les « enfants de chefs » peuls et musulmans, et confirmant donc la domination de ces derniers dans la hiérarchie politique, sociale et intellectuelle locale, on peut aussi considérer que ce furent encore les élites islamo-peules qui profitèrent dans un premier temps des nouvelles inflexions de la gouvernementalité par le déchet induites par les colonisateurs. Celles-ci furent encore les premières à s'emparer progressivement de ce registre pour contraindre leurs administrés dans la gestion des substances qui tombent de leurs corps, des objets déchus et restes de leurs activités quotidiennes. Elles le firent d'ailleurs avec d'autant plus d'aisance que le registre hygiéniste redoublait la stigmatisation, déjà opérée dans le cadre conjoint de l'Islam et du code de conduite fulbe, *pulaaku*, de l'incapacité à opérer, selon les gestes adéquats, une rupture franche, soit une excorporation et une désidentification radicale, d'avec ses excréments corporels et ses objets intimes déchus. Alors que le contrôle de ses déchets corporels et domestiques inhérents au *pulaaku* et à l'Islam servait ainsi à démontrer la supériorité des élites peules et musulmanes sur le reste de la communauté citadine, la « nouvelle » capacité à respecter les pratiques « élémentaires » d'hygiène corporelle et du milieu servit à son tour de justification à la hiérarchie citadine existante, en mettant toutefois désormais plutôt l'accent sur ceux qui paraissaient incapables de l'acquiescer. Néanmoins, là où les deux registres rentrèrent en contradiction, c'est dans les méthodes pour accomplir cette rupture franche entre soi et ses déchets : alors que les élites islamo-peules pratiquaient leur dissimulation au sein de leurs concessions, les autorités coloniales imposèrent progressivement au contraire leur

en primaire que 18,9 % de filles, contre 42,94 % pour le reste du Cameroun (1975 : 625). On peut en déduire qu'avant cette période dans les centres urbains du nord du pays, le pourcentage de filles parmi les élèves n'était sans doute pas plus élevé, voire même beaucoup plus réduit. L'effectif des élèves tripla dans la province du Nord durant les années 1960, pour toucher environ 19 % de la population des 6-13 ans, essentiellement urbaine, puis 30,9 % durant les années 1970. La partie septentrionale du Cameroun resta néanmoins largement en deçà des 56,4 % d'enfants scolarisés atteint dans le reste du pays durant les années 1960, et même 81,5 % dans la décennie 70, ce qui faisait du Cameroun à cette période l'un des pays africains francophones avec le plus fort taux de scolarisation (Martin 1971 : 318, Marguerat 1984 : 467). L'administration camerounaise sous Ahidjo favorisa aussi, par les sites d'implantation des nouvelles écoles, la scolarisation des enfants citadins (26,4 % des élèves dans le Diamaré et 44,3 % dans la Bénoué, cf Marguerat 1984 : 467) et musulmans, essentiellement des garçons (ibid : 168 et Iyébi-Mandjek 2004 : 142). Néanmoins, les décennies 1960 et 1970 furent aussi l'occasion d'une forte entrée dans l'« école moderne » pour certains groupes non musulmans des plaines de l'Extrême Nord comme les Tupuri, les Guidar ou encore les Moundang qui présentèrent même rapidement des taux de scolarisation supérieurs aux groupes islamo-peuls plus anciennement scolarisés (Martin 1972 : 360-361). Ainsi comme en conclut Y. Marguerat : « La scolarisation est donc à la fois le signe et la cause d'une profonde redistribution des cartes, d'une nouvelle définition des relations et des rapports de force entre groupes. Le paysan Matakam [des monts Mandara] refuse autant que cela lui est possible de donner son enfant à l'école : il sait bien que celui-ci ne lui reviendra pas, et qu'il a plus de risques de dériver vers la prolétarisation que de chances de parvenir à une véritable promotion. Le jeune Moundang croit fermement qu'il peut « s'en sortir » à la force du poignet, améliorer son sort, que ce soit par le coton ou par le « papier ». Les Foulbé sont l'objet d'une (relative) révolution interne : les élites dirigeantes traditionnelles, ayant refusé leurs héritiers légitimes à l'école des Chrétiens, se voient concurrencées, parfois supplantées, par leurs anciens subordonnés, que leurs diplômes font accéder aux sommets des nouvelles hiérarchies de pouvoir. Parti longtemps après le Sud, le Nord entre à son tour dans l'ère des grands remue-ménage » (1984 : 471).

¹ Cf. chap. VIII.3

mise à distance et leur évacuation dans l'espace public. C'est alors peut-être à ce niveau, dans la soumission de tous les citoyens à ces nouvelles injonctions en matière d'assainissement, qu'un nivellement dans la stratification citadine s'opéra progressivement, de pair avec l'obligation de tous à manipuler publiquement les déchets dans le cadre de l'indigénat, et à la diffusion du registre hygiéniste pasteurien dans toutes les sphères sociales de Garoua et Maroua, via la scolarisation et l'enseignement du français.

Le français comme vecteur de la conception hygiéniste des déchets

Au-delà des souvenirs des citoyens concernant l'enseignement de ce nouveau concept d'« hygiène » et des nouvelles pratiques de propreté et de gestion des déchets l'accompagnant durant la présence des « Blancs » au nord du Cameroun, d'autres traces demeurent de l'empreinte du registre hygiéniste pasteurien sur les conceptions locales des déchets, de la saleté et de leur gestion : il s'agit par exemple de certains termes du vocabulaire concernant les déchets et la saleté en fulfulde, langue véhiculaire du nord, et dans d'autres langues locales, directement issus du français.

L'un des résultats majeurs du développement du système scolaire « moderne » dans le grand Nord par l'administration coloniale française fut en effet la diffusion de la langue française, matière principale des programmes scolaires coloniaux dès 1916 (Martin 1971 : 304, 312). Tout en devenant la nouvelle langue administrative et d'échange avec les colonisateurs mais aussi avec les agents « indigènes » venus du Sud du pays, le français imprégna aussi le fulfulde et les langues locales telles que le guiziga, le tupuri, le lamé, le mundang, etc., qui lui empruntèrent un certain nombre de termes, désignant le plus souvent des concepts ou des objets introduits par la colonisation française. A côté des nombreux termes physiologiques et médicaux introduits par les Français auprès des populations du nord et utilisés jusqu'à aujourd'hui sous une forme dérivée du français, depuis *mukurob*, de « microbe », *lopital*, de « hôpital » ou *santir*, de « centre », pour désigner les dispensaires et centres de santé, jusqu'à *parmasin*, de « pharmacie » et *parasetamol*, en passant par le verbe *reegila*, « avoir ses règles », formé à partir du français local « régler » (Tourneux 2007), un terme familier et récurrent frappe l'oreille du locuteur français, celui de *salte*. Directement emprunté au français « saleté », il n'en possède pas pour autant pour mes interlocuteurs citoyens de Garoua et Maroua tout à fait le même sens. La définition française de ce substantif renvoie d'abord à un état, celui d'être sale, comme le signale le suffixe « té », état pouvant être défini comme ce « qui a perdu sa netteté, sa pureté sous l'effet d'une matière étrangère qui souille, tâche et donne à la chose altérée un aspect déplaisant ou dégoûtant »¹. Le terme est ainsi le plus souvent employé au singulier, quoiqu'on puisse aussi lui trouver très tôt, dès le XVI^e siècle, un usage pluriel qui désigne alors plutôt des « choses sans valeur, sans importance, négligeables qui causent ou peuvent causer des désagréments ; choses néfastes, mauvaises »². C'est manifestement surtout ce dernier usage qu'ont retenu les populations du nord du Cameroun. Pour H. Tourneux, linguiste spécialiste du peul du Diamaré, le terme *salte* peut en effet désigner trois choses dans cette langue: la saleté, l'impureté ou

¹ CNRTL, <http://www.cnrtl.fr/definition/sale>, consulté le 27 février 2013

² CNRTL, <http://www.cnrtl.fr/etymologie/salet%C3%A9>, consulté le 27 février 2013

le déchet, la malpropreté et le manque d'hygiène, formulé parfois avec le pluriel *salteeji* (2007 : 449)¹. Mes interlocuteurs citadins de Garoua et Maroua, quel que soit leur sexe, leur âge, leur degré de scolarisation, leur maîtrise du français et du fulfulde, et leur langue maternelle, emploient quant à eux le terme *salte* dans son sens générique pour désigner « tout ce qui est sale », « sur l'habit, le corps, dans la maison, les restes de cuisine, tout » (Suzanne, Lamé, environ 40 ans, Garoua [octobre 2009, fr]), en l'associant parfois avec un objet ou une substance, pour qualifier son état de saleté, comme par exemple *ndiyam salte*, les eaux sales ou « usées » issues des concessions, ou encore *gude salte*, désignant un tissu malpropre. Mais les populations citadines du nord semblent aussi l'avoir adopté pour désigner plus précisément ce que le français hexagonal qualifie, de façon assez vague, de « déchet ». Aline par exemple, ménagère laka d'environ 35 ans résidant à Garoua, définit la notion de *salte* comme « tout ce que tu jettes, la peau des fruits et légumes, ce qu'il y a dans la voirie, la saleté du corps, les ongles sales, les cheveux sales, les *leeda* [sacs plastique], les balayures, etc. » (septembre 2009, fr). Christine quant à elle, lycéenne de 1^{ère} d'origine tupuri résidant également à Garoua, l'emploi pour désigner « les ordures, tout ce qui se jette et qui vient du corps, ce qu'il y a dans la voirie » (septembre 2009, fr). Enfin pour la vieille Maria, d'origine hausa, *salte* désigne « ce qu'on balaie », à côté du terme fulfulde *nBuunwri* et hausa *caara* (Garoua, novembre 2008, flflde). Dans la même logique, ce terme fut spécifiquement associé avec les objets servant à la gestion des déchets introduits par la colonisation et qui ne possédaient donc pas de terme les désignant dans les langues locales. C'est le cas ainsi du récipient servant à stocker les déchets domestiques avant de les évacuer de la concession, *tassa salte* (du français « tasse ») ou *gongong salte* (désignant un récipient en métal, vraisemblablement d'après le bruit émis par celui-ci lorsqu'on le heurte), mais aussi des véhicules servant à la collecte des ordures dans la ville, qualifiés de *mota² salte*. De la même façon, l'espace où la poubelle domestique est dissimulée dans les concessions est qualifié bien souvent de *babbal salte*, littéralement « l'endroit pour les déchets ». Enfin, si le terme *salte* est certes mobilisé quasi systématiquement quand il est question de déchets en fulfulde, il est aussi courant que les citadins de Garoua et Maroua y aient recours lorsqu'ils s'expriment en français, préférant ainsi même dans cette langue la prononciation « fulfuldisée » *salte* à son original français « saleté ».

Le recours jusqu'à aujourd'hui à ce terme particulier, *salte*, emprunté au français, mérite quelques remarques. D'abord, même s'il est issu du français « saleté », et qu'il peut être employé dans le même sens substantif vague et générique, il est souvent plus précisément associé par les citadins nord-camerounais à ce qui est qualifié en français métropolitain de « déchet ». Ce terme semble ainsi venir combler un vide dans le vocabulaire du déchu développé par les langues du Septentrion, qu'elles servent de lingua franca comme le fulfulde ou le hausa, ou qu'il s'agisse des multiples idiomes locaux tels que le lamé, le guiziga, le mundang, le tupuri, etc. Toutes ces langues ne paraissent pas posséder en effet de terme aussi large et englobant, pour désigner différents types de substances et d'objets déchus, que le français « déchet ». En guiziga et en fulfulde par exemple, mais aussi dans la plupart des autres langues parlées au nord du Cameroun, les « déchets » ne sont distingués que par leurs modes de gestion et les lieux où ils sont entreposés. On parle ainsi de *nBuunwri* (flflde), littéralement « balayures », pour les petits déchets domestiques issus des activités et du nettoyage quotidien de la concession, et de *jiddere* (flflde) ou de *kitikil* (gzga) pour le grand tas d'ordures qu'ils forment lorsqu'ils sont entreposés durablement à l'intérieur ou à l'extérieur de celle-ci. Le terme *salte* permet en revanche de désigner aussi bien tout ce qui « salit » que ce qui compose

¹ Il donne aussi ces deux exemples d'usage du terme en fulfulde : « *Salteeji ngadan kuuduuje* », le manque d'hygiène provoque des plaies », et « *binngel keccel, to be tabake ngel nder gude salte, dum besdango ngel nyawu* », le nouveau-né, si on le reçoit (lors de l'accouchement) dans un tissu sale, cela lui donnera davantage de maladies »

² Le terme *mota*, voiture, est emprunté du hausa, où il est aussi un dérivé de l'anglais *motor*

les *nBuunwri* et le *jiddere*, tout comme il sert, sous une forme composée, à dénommer certains dispositifs techniques exogènes introduit sous la colonisation telles que les poubelles et les camions-bennes.

Reste à savoir pourquoi les populations du nord du Cameroun furent à ce point marquées par le terme français « saleté », jusqu'à l'accommoder à toutes les sauces quand il s'agit de parler de ce qui est sale et déchu, et le préférer à d'autres termes plus spécifiques pourtant également disponibles en français comme « déchets » ou « ordures », « poubelle » ou encore « camion-benne ». Outre le manque qu'il comble dans les langues locales pour désigner de façon générique différents types de déchets, sa popularité tient aussi certainement au fait qu'il dût être martelé aux oreilles des citadins nord-camerounais par les enseignants des écoles françaises dans le cadre des cours d'hygiène et par les agents des services d'hygiène. Le terme de « saleté » porte aussi en lui à la fois une coloration morale et une dimension sanitaire et hygiéniste, qui étaient ensemble à la base du nouveau paradigme de la gestion des déchets introduit par les empires européens dans leurs colonies. La « saleté » est à la fois ce qui altère l'état originel de quelque chose en le rendant déplaisant voire dégoûtant, et ce qui rend malade, parce qu'elle est vue d'abord comme dégageant des miasmes puis abritant des germes néfastes.

Un autre mot français a également connu un certain succès auprès des populations du nord : le terme « voirie ». La « voirie » désigne aujourd'hui pour les citadins de Garoua et Maroua le lieu où on dépose ses ordures hors de chez soi, et est donc synonyme des termes « dépotoir », « décharge » ou encore « tas d'ordures ». Pourtant, à la différence du terme *salte* dérivé du français, le mot « voirie » ne comble pas un manque dans les langues locales, ni ne permet de nommer quelque chose de nouveau pour les populations du nord. Nous avons vu en détails dans les chapitres précédents l'importance symbolique et effective que revêtaient pour nombre d'entre elles, installées plus anciennement dans la région comme les Guiziga Bui Marva et les Zumaya ou plus récemment comme les Fulbe, qu'elles soient islamisées ou non, rurales comme citadines, le tas d'ordures, qualifié de *jiddere* en fulfulde ou par exemple de *kitikil* en guiziga bui marva. Au-delà du simple objet qu'il désigne dans le paysage, il s'agit aussi véritablement d'un concept, reposant essentiellement sur des critères de taille et de durée, puisque comme le martèle par exemple le *moodibbo* Sadou, « les *nBuunwri* [balayures] ça ne dure pas. Le *jiddere*, ce n'est que ce qui dure, ce n'est que ça qu'on peut appeler *jiddere* ! » (Maroua, janvier 2010, flfde). En témoignent aussi les questions que me posèrent parfois mes interlocuteurs, comme le *lawan* et les notables de Ouro Jiddere, près de Maroua, pour connaître l'équivalent du mot *jiddere* en français (janvier 2011), ou encore l'étonnement des agents de la mairie de Garoua II face à mes multiples questions sur les *jidde* (pl.) du nord :

- Adjoint au maire, Fulbe : « Mais les *Nassara* [Blancs] ne s'intéressent pas au *jiddere* chez eux ? »
- Elie R., conseiller municipal et chef de la commission Hygiène et Salubrité, Laka : « Comme ils n'ont pas de « voiries » comme chez nous, c'est comme ça. C'est comme par exemple les égouts en Europe, les eaux usagées de la ville collectées, on traite ça, non ? Pour redistribuer encore ? C'est le cas d'Hysacam avec la « voirie », pour en faire du compost, pour la culture, les jardins... » (novembre 2008, fr).

Comme on peut le constater dans cet échange, les citadins nord-camerounais utilisent également, parfois conjointement avec le terme *jiddere* comme ici, son équivalent français de « voirie ». Le terme *jiddere* semble alors renvoyer à une conception de l'accumulation de déchets plus ancienne, associée notamment aux pratiques d'exposition ostentatoire et de marquage du sol

des anciennes chefferies tchadiques, ou plus récemment au recours, dans le cadre ésotérique et magique musulman, aux « forces » qui s'en dégagent et y résident. La « voirie » n'apparut quant à elle qu'à partir de la colonisation française, et semble plutôt renvoyer aux grands dépotoirs imposés devant les concessions des chefs de quartier pour contrôler l'évacuation des déchets de leurs sujets dans l'espace public, rendue obligatoire par l'administration coloniale.

Le vocabulaire spécifique issu du français pour désigner les déchets et leurs accumulations est ainsi révélateur de l'adhésion des citadins des deux villes au nouveau registre hygiéniste pasteurien pour considérer les excréments de leurs corps et les rebuts de leurs activités, et aux nouveaux modes de gestion des déchets diffusés par l'administration coloniale. Mais la subsistance de termes propres aux langues locales, notamment pour désigner les grands dépotoirs, témoigne aussi de la persistance des façons plus anciennes, soumises à d'autres logiques, de les appréhender.

Enfin, à côté de son usage générique par les citadins de Garoua et Maroua comme équivalent du français « déchet », ou encore pour désigner des dispositifs techniques de gestion introduit par les agents coloniaux, le terme *salte* évoque aussi l'imprégnation profonde des mentalités au nord du Cameroun par une rhétorique coloniale raciste mobilisant la « saleté » des « indigènes », jugée intrinsèque, et leur méconnaissance des règles d'hygiène de base, comme autant de preuves de leur état d'évolution peu avancé, et de là de la légitimité des Européens à les administrer pour mieux les « civiliser ».

« Le Noir ne craint pas la saleté » : réminiscence d'un rhétorique coloniale raciste de la propreté

Les théories évolutionnistes alors en vogue en métropole et dans les colonies retenaient en effet la « saleté », définie évidemment selon les normes occidentales, comme critère de discrimination et de hiérarchisation des individus et des sociétés, soit comme indice du caractère « primitif » d'une population, et par suite la « propreté » comme marqueur de « civilisation ». T. Burke à propos du Zimbabwe remarque ainsi que les critères de l'hygiène et des soins du corps fondaient nombre de typologies ethnographiques réalisées et utilisées par l'Etat colonial britannique, où la propreté était mobilisée comme un marqueur du niveau d'« élévation culturelle » du groupe considéré. Parce que l'hygiène était vue comme « un art premier de civilisation », les Occidentaux étaient bien sûr présentés comme « des exemples vivants de la vraie propreté, qui doivent être observés, étudiés et imités » (1996 : 31-32, traduction personnelle). C'est aussi à partir de ces conceptions racistes de la propreté et de l'hygiène de la civilisation blanche, et de leur corollaire, la saleté des populations noires africaines jugées peu ou pas civilisées, que furent développés les programmes d'éducation à l'hygiène dans les écoles françaises, de même que les argumentaires qui étaient tenus par les agents des services d'hygiène municipaux, fussent-ils noirs eux-mêmes, aux propriétaires des concessions contrôlées lors des « visites domiciliaires ». On inculqua ainsi aux populations citadines de Garoua et Maroua, comme à tous les « indigènes » des empires coloniaux français à cette époque, qu'ils étaient intrinsèquement sales, et que seule l'adoption des pratiques d'hygiène individuelle et collective des Occidentaux pouvait remédier à cet

état¹. On retrouvait encore dans les années 1970 la trace de cette rhétorique par exemple dans la bouche des enfants de Kolofata, localité de l'Extrême Nord du Cameroun, poussant la chansonnette en arabe showa sur le passage des *Nassara* traversant leur village : « *Nassara n'galke, ani na salte* », « les Blancs nous ont dit que nous étions la saleté » (Seignobos, communication personnelle, février 2013).

La pérennité du terme *salte* jusqu'à aujourd'hui ne représente cependant que la partie visible de l'influence profonde et durable des théories racistes et évolutionnistes coloniales sur les conceptions des populations du nord du Cameroun de leurs propres pratiques de propreté. Celle-ci se manifeste aussi fréquemment aujourd'hui, et de façon beaucoup plus insidieuse, dès lors qu'on entreprend de discuter avec les citadins de Garoua et Maroua sur leurs pratiques de propreté et les problématiques liées à la saleté et à la gestion des déchets dans leurs villes, surtout lorsqu'on est soi-même une jeune Française blanche. Leurs propos sur ce thème sont effet constamment émaillés de remarques essentialisantes déplorant tantôt la saleté, tantôt le comportement « désordonné » d'un supposé « homme noir » ou « africain ». Par exemple ce chef de quartier, évoquant sa méthode d'administration de ses sujets : « nous on essaie de parler doucement d'abord, puis on resserre parce que vous savez, l'homme africain, si vous ne serrez pas il ne ressent rien » (*Lawan Jeka*, Fulbe, environ 60 ans, Garoua [décembre 2010, fr])

Au-delà de ces remarques stigmatisant les comportements « africains », d'autres échanges témoignent aussi de l'incorporation profonde et persistante, par les populations elles-mêmes, des accusations de saleté et de désordre proférées à leur rencontre par les administrateurs blancs. Par exemple lors d'une visite à Kaliao, chefferie Guiziga Bui Marva située on s'en souvient non loin de Maroua, sur les piémonts des monts Mandara, une discussion, dont ma couleur de peau est l'objet, s'entame entre ma jeune assistante guiziga, Sophie, et deux femmes guiziga d'âge mur :

Nous sortons de la chambre de Mama D. pour accueillir une femme qui vient voir Sophie, qui se trouve être une amie de son fils Timothée. Pendant que les trois femmes se saluent et entament la discussion, Mama D. ramasse machinalement mais néanmoins soigneusement des petites feuilles tombées sur le sable de la cour devant sa chambre. Le sol en sable et graviers de la concession est extrêmement propre, immaculé. Nous nous rendons ensuite chez la mère de Timothée. Une fois installées dans sa cour, la discussion, orientée par mes questions, s'engage sur la propreté et la couleur de peau. Sophie me dit que la peau noire attire la saleté, parce que ça attire la chaleur, plus que la peau blanche. La mère de Timothée renchérit en ajoutant qu'en plus la saleté ne se voit pas sur la peau noire. Pendant que nous discutons, elle se met elle aussi distraitemment à ramasser méticuleusement sur le sol devant sa case les moindres petits débris de brindilles et de feuilles (Kaliao, mars 2008, fr et gzga).

Le parallèle est marquant dans cette séquence entre les discours tenus par mes interlocutrices sur la saleté supposée des peaux noires, notamment en comparaison avec les peaux blanches, et les gestes quasi inconscients, mais extrêmement méticuleux, de nettoyage de l'espace domestique. Dans un autre contexte de « mise au propre », lors d'une tournée de collecte des déchets avec une équipe de la société Hysacam, à Garoua, un jeune éboueur réprimande vertement une femme ayant jeté un emballage par la fenêtre d'un mini-bus en identifiant son geste comme typiquement « africain », puis se tournant vers moi, ajoute : « On me répond toujours que c'est mon

¹ Voici pour exemple le type de chant que devaient entonner les nouveaux élèves d'une école missionnaire de la colonie britannique du Zimbabwe : « *We are the newcomers, we are the newcomers, we are dirty, we are dirty, we do not know how to wash ourselves. We have not acquired education?* » (cité par Burke 1996: 41).

travail quand je dis ça aux gens, les Africains sont comme ça, au moins en France on respecte. (Garoua, novembre 2009, fr et flfde). Dans ces deux exemples, le caractère dit « sale » des peaux noires et « désordonné » des comportements « africains » en matière de gestion des déchets est construit en miroir soit d'une peau blanche jugée « propre », soit de comportements « français » vus comme respectueux et disciplinés. Au-delà du fait que ces remarques aient pu être faites pour plaire à l'interlocuteur blanc et français, elles constituent aussi le versant positif nécessaire à la construction en miroir d'un discours discriminant, sur des critères d'ordre et de propreté, les populations noires africaines. Il s'inscrit encore directement dans la continuité des représentations racistes définies et diffusées à partir de la période coloniale dans les écoles et les administrations. On en trouve également la trace tenace dans la conviction forte chez les citadins les plus âgés des deux villes que ce sont les *Nassara*, Blancs, qui ont amené la propreté dans la région, dont les populations étaient jusqu'alors ignorantes¹.

L'incorporation profonde par les citadins de Garoua et Maroua de ces conceptions essentialisantes et dévalorisantes des populations africaines, exprimées en termes de saleté et de désordre, trouve finalement son expression ultime dans la phrase, en apparence banale, qui clôt bien souvent les discussions lorsqu'elles s'aventurent sur la question de la propreté des espaces publics urbains : « de toute façon, le Noir ne craint pas la saleté ! ». Cet échange en est un exemple parmi tant d'autres :

Nous rentrons chez Djenabou, femme mundang d'une quarantaine d'année qui vit dans un appartement du camp SIC [Société Immobilière du Cameroun, dont les logements sont destinés aux fonctionnaires]. En passant près du petit étal de marchandises d'une femme installé au pied de l'un des deux immeubles du « camp », Djenabou lui lance : "Du courage !". En effet, la canalisation courant le long du mur de l'immeuble s'est partiellement effondrée, et comme me le fait remarquer Djenabou, « *bacca b'ne* », « ça pue la merde ! ». Face à mon air contrit, elle me dit sur un ton philosophe que cela fait deux jours que c'est comme ça, mais que « quoi, on supporte seulement, car le Noir ne craint pas la saleté ! » (Garoua, avril 2008, fr et flfde).

Selon le contexte d'énonciation et celui qui l'énonce, cette petite phrase peut revêtir différentes significations. Elle peut souvent servir aussi d'illustration de la résistance des « Africains » à la maladie et l'un de ses principaux vecteurs, la saleté, toujours construite en miroir avec la fragilité supposée du « Blanc », parfois presque accusé d'avoir introduit les maladies de la saleté (ou du moins d'y avoir rendu les « Africains » sensibles) en même temps que leur principale prophylaxie, l'hygiène individuelle et collective. Pour certains de mes vieux interlocuteurs citadins, la saleté pouvait ainsi posséder pour leurs parents, « avant l'arrivée des Blancs » des vertus protectrices et curatives :

« A l'époque il n'y avait pas de propreté, parce que l'habillement c'était difficile, les gens n'avaient qu'un habit et lavaient avec les feuilles de *caako tanni* [savonnier, *Balanites aegyptiaca*]. Si quelqu'un avait un habit repassé, c'était forcément un Blanc ou quelqu'un qui travaillait pour les Blancs. Maintenant c'est différent, même moi j'ai mes habits repassés [...]. On jetait les ordures devant la porte, c'était partout, et du coup même la maladie avait pitié des gens, ils pouvaient même ramasser à manger sur une poubelle, ça ne les rendait pas malades. Si un fer blessait une personne, il n'avait même pas le tétanos, il frottait un peu par terre et c'était tout » (*Lawan S.*, arabe showa, environ 70 ans, Garoua [novembre 2008, flfde]).

¹ Idrissou B., Guiziga, 95 ans, Garoua (octobre 2009, flfde), *Sarkin Faada*, Fulbe, Maroua (janvier 2011, flfde)

Cette mise en valeur de la figure de l'« Africain résistant à la saleté et à la maladie » dans le contexte urbain contemporain, surtout quand elle est présentée en opposition avec celle de « l'Occidental fragile », peut ainsi s'apparenter à une forme de réappropriation et de retournement positif du stigmaté par des individus ou des groupes dominés qui en sont affublés par les dominants (voir par exemple Agier 1999). Il s'agit ici des « Africains » face aux « Blancs », mais on peut aussi l'entendre, dans la bouche de ce chef d'un quartier populaire de Garoua dit « *kirdi* », de ses citadins non peuls et non musulmans taxés de « saleté » face aux élites citadines islamo-peules.

Dans d'autres contextes, et mentionnées par d'autres interlocuteurs, cette sentence peut enfin opérer une mise en accusation de certains groupes spécifiques, dont celui qui s'exprime cherche justement à se démarquer. Ce fut par exemple le cas lorsque, lors d'un atelier organisée à l'École Normale Supérieure de Yaoundé sur le thème de la « Gestion et l'impact des déchets sur le vécu des populations », un professeur d'université conclut son intervention sur la gestion des déchets par les populations d'un quartier de Yaoundé par la même phrase arguant que « de toute façon, le Noir ne craint pas la saleté ». En tant qu'« évolué » membre de l'élite intellectuelle camerounaise, celui-ci ne s'inclutait manifestement pas dans ces populations noires sensées « ne pas craindre la saleté », voire s'y complaire, ce qui expliquerait leur incapacité à entretenir la propreté de leurs espaces de vie privés et à respecter celle des espaces publics, en dépit des efforts des associations de pré-collecte et des pouvoirs publics. La même posture a pu être observée chez les hauts fonctionnaires et les agents municipaux de Garoua et Maroua, attribuant l'insalubrité des deux villes durant les années 1980, 1990 et 2000 à l'« incivisme » et le laxisme des populations en matière d'assainissement pour mieux s'en démarquer¹. Ainsi les conceptions coloniales de la propreté et de l'hygiène comme marqueurs de « civilisation » furent-elles aussi reprises par les Camerounais eux-mêmes pour se distinguer entre eux, comme le remarque T. Burke dans la colonie britannique du Zimbabwe (1996: 43).

Au Nord du Cameroun, ce nouveau critère de hiérarchisation par l'hygiène introduit par l'administration coloniale se diffusa en suivant certaines lignes de clivage internes préexistantes à l'arrivée des « Blancs » et l'ouverture de leurs écoles. Les élites islamo-peules avaient déjà développé tout un argumentaire, associant la « pudeur » du code de conduite peul, *pulaaku*, et la pureté valorisée par l'Islam, permettant de justifier leur situation au sommet de la hiérarchie politique et sociale locale, et la position inférieure de ceux qui n'étaient ni fulbe, ni musulmans, ni libres. En étant intégrés les premiers dans les écoles « officielles » de l'administration coloniale, les fils des chefs peuls et musulmans reçurent à travers l'apprentissage de ce registre hygiéniste pasteurien occidental un nouvel argument de distinction basé sur la gestion des objets et matières déchus et la propreté de soi et de ses espaces de vie, relativement cohérent avec leurs propres pratiques et représentations en la matière². Les *macnube*, serviles, *haabe*, païens, et *kirdi*, non peuls autochtones, ne manquèrent plus seulement de pudeur, de retenue, et du souci, comme les islamo-peuls, de la propreté, voire de la pureté de leurs corps, de leurs habits et de leurs espaces de vie privés et publics. Ils furent aussi désormais ceux qui, parce qu'ils n'avaient pas accès à « l'école des Blancs », signalaient par leur manque d'hygiène leur posture chronique d'arriérés ayant raté, sans doute parce qu'ils en étaient intrinsèquement incapables, le train de la modernité³.

1 Cf chap. VI.1 et VII.2

2 Même si certaines pratiques plus particulièrement prisées des élites islamo-peuls, comme la conservation des déchets au sein des concessions, cadraient mal avec les principes hygiénistes des administrateurs coloniaux et furent donc très tôt combattues par ces derniers

3 Certains chercheurs français ont pu également, plus ou moins consciemment sans doute, accréditer ces conceptions discriminantes : « c'est le premier contingent des peuls scolarisés à la française - rarement issus des familles

Finalement, la diffusion progressive dans les esprits citadins, à partir de la colonisation, du registre hygiéniste pasteurien pour penser le déchet et ses dangers, contribua à renforcer le caractère gênant, voire menaçant, des grandes accumulations de déchets qui se développaient alors dans le paysage urbain : celles-ci ne constituèrent plus seulement un outil pour les adeptes d'une sorcellerie instrumentale pouvant recourir aux déchets intimes pour attaquer quelqu'un à distance, des vecteurs de souillure dommageable à la pureté du croyant musulman, donc à sa santé et à son capitale de chance, ou encore les résidences de « génies » invisibles versatiles et potentiellement agressifs. Elles devinrent aussi désormais le réceptacle de *mukurobji*, du français « microbe », sources invisibles à l'œil nu de nombreuses maladies, certaines mortelles, comme le choléra. Des maladies dont on comprenait ainsi, bien que de façon plus ou moins complète, le mode de transmission, mais dont on n'avait pas forcément alors les moyens matériels de se protéger. L'adhésion progressive des populations de Garoua et Maroua aux conceptions et aux modes de gestion hygiénistes biomédicaux des déchets ne remit pas ainsi en cause, comme on aurait pu le penser, les représentations plus anciennes, notamment en termes religieux et ésotériques, des déchets et de leur accumulation. Ce nouveau registre ne fit pas non plus disparaître totalement la valeur positive des grands tas d'ordures comme emblèmes de richesse, qui connut même un certain regain durant les deux décennies postindépendance, ère de l'entrée des ménages urbains camerounais dans la société de consommation, avant d'être réinvestie dans les équipements « modernes » de recueil des déchets, comme les bennes à ordures. Ceux-ci, comme les grands dépotoirs qui se développèrent à nouveau dans les deux villes à partir de la « crise » des années 1980, restèrent ainsi toujours conçus dans une posture ambivalente, à la fois comme des lieux et des objets ambigus du paysage urbain, pourvoyeurs de richesse et de pouvoir, mais aussi sources de dangers.

2. Sources de richesse ou espaces de marginalité ?

Les modes institutionnels de gestion des déchets développés par l'administration coloniale durant la première moitié du XXe siècle favorisèrent l'évacuation des déchets hors des habitations et le rassemblement de ceux-ci en grands tas « contrôlés », sur les berges des fleuves (à Maroua) et devant les concessions des chefs de quartier. Certains de ces grands dépotoirs paraissent à nouveau avoir été considérés dans ce contexte non seulement comme l'expression de la capacité de ces chefs, mais aussi de l'administration coloniale, à contrôler les espaces collectifs citadins et les populations qui y évoluaient, mais aussi comme des emblèmes et des sources de richesse matérielle. C'est le cas notamment des grandes « voiries des Blancs », qui se développèrent particulièrement à la fin de la colonisation et durant les deux décennies postindépendance, et où les citadins découvrirent et récupérèrent de nouveaux objets de consommation. Ces nouveaux grands tas d'ordures se virent en outre à leur tour investis comme supports de pratiques ésotériques visant à l'enrichissement et à l'acquisition de pouvoir. Cette version « moderne » de la rhétorique d'une « économie occulte » (Comaroff et Comaroff 1999) de l'ordure est ainsi mobilisée dans les discours citadins expliquant l'émergence rapide, à partir des années 1960, d'une nouvelle classe d'hommes

aristocratiques - qui permet actuellement à la société peule de bien prendre le virage de la modernisation par un profond renouvellement et une grande adaptation au changement » (Martin 1971 : 333).

politiques et de grands commerçants musulmans, issue du système scolaire et de l'administration. Cette rhétorique connut même un développement important à mesure qu'à partir des années 1980, les services municipaux de collecte des déchets se dégradèrent, surtout à Garoua, et que les grands dépotoirs se multipliaient dans les espaces collectifs, permettant par là une « démocratisation » du recours aux « forces » des tas d'ordures, auxquels tout un chacun pouvait désormais avoir accès dans l'espace public.

Cependant, à mesure que les citoyens se sentaient progressivement envahis par l'ordure, jusqu'à se considérer eux-mêmes enfouis dans des « villes-poubelles », le versant négatif des représentations des grandes accumulations de déchets sembla aussi, à ce moment de « crise », économique, politique et sociale, reprendre le dessus dans les esprits: celles-ci pouvaient certes toujours servir aux individus assez « puissants » pour en instrumentaliser les « forces » à s'enrichir par des voies occultes, mais ces derniers semblaient désormais n'œuvrer que pour leurs bénéfices personnels, voire même à des fins criminelles ou sorcières, aux détriments des autres. Finalement, à la veille de la reprise en main de la gestion municipale des déchets par Hysacam dans les deux villes, au début du XXI^e siècle, les grands dépotoirs ne représentaient plus la richesse de ceux qui les alimentaient, comme autrefois les expatriés « blancs », et une manne pour les citoyens pour découvrir et y récupérer de nouveaux objets de consommation. Ils étaient au contraire perçus comme autant de marges au cœur même des deux villes, et les individus qui les fréquentaient trop assidûment comme des « fous », victimes des « forces » qui y résident, et qu'ils n'avaient su dompter à leur seul profit.

« La voirie, c'est la richesse »

Si l'administration coloniale dans les années 1950, puis les nouvelles municipalités camerounaises durant les décennies 1960 et 1970, développèrent un système de collecte régulière des déchets domestiques dans les centres villes, elles ne prévirent pas en revanche de sites de décharge spécifiquement aménagés afin de les recevoir et de les retraiter. Le contenu des bennes à ordures fut ainsi reversé sans plus de traitement qu'une incinération sommaire en certains points sur les franges, mais aussi en plein cœur de l'espace citadin. A Maroua, nous avons vu qu'il s'agissait essentiellement des berges du fleuve Kaliao qui traverse la ville, et de certaines mares que la mairie souhaitait remblayer, comme le *luggere* Mala, en plein cœur du centre historique, dans le quartier Domayo non loin du marché des Comices, ou encore à Magema près des tanneries (directeur des services techniques de la CU [février 2011, fr]). Les agents de l'actuelle Communauté Urbaine évoquent aussi l'existence par le passé de deux points de dépôts « officiels », près des abattoirs au nord de la ville et à la sortie est de celle-ci, le long de la route menant vers Mindif (chef du service d'hygiène de la CU [février 2011, fr]). A Garoua, les *mota salte* (camions benne) de la mairie vinrent déverser leur contenu en trois grands points : dans le quartier Camp Chinois, à côté du cimetière à l'ouest de la ville, dans celui de Djaoro Baba au sud-ouest et enfin du côté de Liddiré au sud-est, juste à côté de l'usine locale des Brasseries du Cameroun installée au bord de l'axe périphérique longeant le fleuve Bénoué¹. Les citoyens qui n'avaient pas accès aux quelques bennes à ordures

¹ Directeur Services Techniques CU (octobre 2008, fr), chef agence Hysacam (octobre 2008, fr), Yayi, ménagère fulbe, environ 50 ans (novembre 2008, flfde). Nous avons vu dans ce dernier cas que la mairie de Garoua privilégia certes les sites de dépôt aux marges de la ville, mais dans sa périphérie immédiate, dans des espaces qui commençaient à se

disposées par les mairies continuèrent en outre à évacuer leurs déchets soit sur les berges du fleuve ou dans des mares et des accidents du sol, soit dans des espaces vacants et non construits du tissu urbain, soit devant les chefferies de quartier.

C'est ainsi que quelques grandes « voiries » commencèrent à émerger dans le paysage urbain des deux villes. Dans les souvenirs qu'en gardent aujourd'hui les citadins, ces dépotoirs informels ne se voyaient cependant pas (encore) investis d'un caractère radicalement et exclusivement délétère, d'un point de vue sanitaire ou occulte, et infamant pour l'image de ses riverains, de la ville et/ou de la nouvelle administration camerounaise qui la dirigeait. Au contraire, ceux-ci semblaient toujours perçus, quoique selon de nouvelles modalités, comme des emblèmes mais aussi des sources, matérielles et magiques, de richesse.

C'était particulièrement le cas des « voiries des Blancs », comme les dénomment les citadins de Garoua, des grands dépotoirs qui se développèrent dans les quartiers de résidence des expatriés installés en ville. Durant les décennies 1960 et 1970, ceux-ci étaient encore présents en nombre dans la capitale de la région du Nord, qu'ils soient coopérants français au service de l'administration ou des grands projets de développement agricoles locaux¹, salariés des antennes régionales des firmes françaises (SCOA, SOUDANAISE, DUCAM), anglaise (KING) ou hollandaise (CCHA), ou négociants syro-libanais qui animaient le commerce citadin à côté des *alhaji*, grands commerçants musulmans, de plus en plus nombreux (Marguerat 1984: 472). Ces quelques *Nassara* constituaient ensemble une petite communauté d'une centaine de personnes, dont le train de vie aisé leur permettait d'accéder à de nombreux biens de consommation encore très peu diffusés auprès du reste de la population citadine. Et comme « les Blancs ne partagent pas, ils jettent vite seulement, [...] alors tout le monde récupéraient les choses des Blancs dans la grande voirie, près de la Grande Mosquée » (Ousmanou, Fulbe, environ 40 ans [octobre 2008, fr]). Plusieurs adultes se souviennent ainsi avoir été, enfants, fouiller dans les « voiries des Blancs », près de la grande mosquée de la ville à Pompoumre et dans les quartiers résidentiels de Nassarao et du Plateau, ou encore dans la grande décharge près des abattoirs baptisée justement *Nassara* (Cherif, environ 30 ans, Kanuri [novembre 2010, fr]), pour y récupérer des objets hétéroclites qui constituaient alors autant de curiosités que de véritables trésors :

- Abdulkarim (Guiziga Bui Marva, environ 40 ans, résidant à Rumde Ajia) : « Quand nous étions petits, nous allions à la voirie de Nassarao, et vers celle du Plateau aussi, pour y trouver des choses pour jouer. Avant il y avait beaucoup de Blancs dans ces quartiers, même à Rumde ».
- Boubakary (Guidar, environ 40 ans, résidant à Rumde Ajia) : « Nous aussi, et un jour nous avons trouvé un couteau à pain vers les affaires sociales, près d'une résidence de Blancs, on s'est bagarré entre nous pour l'avoir, finalement c'est moi qui l'ai eu et je crois qu'il est toujours chez moi ! » (rires)
- Abdulkarim : « Moi j'avais trouvé un jour un appareil photo Polaroid à la voirie au Plateau, je ne connaissais pas la valeur, alors un grand m'a donné 5 000 cfa pour ça, ça marchait encore ! » (décembre 2010, fr).

Vues sous cet angle, les « voiries des Blancs » et les richesses qu'elles renfermaient exprimaient alors plus pour les citadins le confort matériel de ceux qui les alimentaient qu'un signe

peupler densément, le plus souvent par des nouveaux arrivants à la situation précaire, et à nouveau non-peuls et non musulmans (cf. chap. V.2). On remarquera aussi qu'à Maroua comme à Garoua, les sites de dépôt furent souvent choisis à côté d'installations déjà jugées insalubres ou polluantes, qu'il s'agisse des abattoirs dans les deux villes, des tanneries à Maroua et des Brasseries ou encore du cimetière de la ville à Garoua.

¹ Dans le cadre par exemple de la Sodécoton pour le coton ou de la Semry pour la riziculture, du côté de la rétention d'eau artificielle de Lagdo, au sud de Garoua

de pauvreté ou d'abandon, par les pouvoirs publics, des quartiers où ces grands dépotoirs s'étaient développés. Pareille valorisation de la manne des tas d'ordures a pu se produire suite au boum économique des années 1970 dans d'autres villes africaines. En témoigne le roman de P. Pathé Diop, *La Poubelle*, sur l'histoire d'un citoyen sénégalais qui entreprend de se faire passer pour un homme aisé en exposant près de chez lui un tas d'ordures plein d'objets hétéroclites et rutilants, en réalité récupérés chez un négociant américain :

« La poubelle de la villa... La poubelle des Camara...

Mour, après avoir prié et diné, étendu dans son petit lit, pensa à ce Camara à qui tout avait réussi dans la vie. Beau métier, belle femme, belle villa moderne, considération de tout le quartier. Il est jeune fonctionnaire. Cadre.

La poubelle des Camara... Aujourd'hui, c'était un moulin à café, parce que Madame s'est décidée à acheter un moulin électrique pour ne pas abîmer ses jolies mains !

Mour lui-même, s'il avait vu ce moulin à café dans cette poubelle des Camara, ne l'aurait-il pas pris ! Ne l'aurait-il pas pris pour l'apporter à sa future femme restée à la campagne ? Oui, il aurait pris ce moulin dans la poubelle des Camara, à condition qu'il fût seul avec la poubelle, que personne ne fût témoin. Tous les habitants du quartier, du reste, comme Mour, auraient tous fouillé dans la poubelle des Camara, pour y trouver des choses intéressantes. Cependant dans le quartier, on préfère laisser les enfants fouiller ; ensuite les grandes personnes récupèrent... « Où tu t'es procuré ça ? – Dans la poubelle des Camara !- Fais voir ! » C'est toujours comme cela, dans le quartier.

Et aujourd'hui, c'est un moulin à café.

Les enfants, ou plutôt les parents, y trouvent de tout. Des outils, une assiette ou une soupière à peine fêlée, de faïence ; une pendule en bois de noyer qui, lubrifiée, s'est remise à marcher.

La poubelle des Camara... Les enfants y trouvaient tant de choses encore, que leurs parents confisquaient aussitôt ».

La poubelle, P. Pathé Diop, 1984 : 26-27

Le jeune cadre Camara perdit néanmoins sa réputation puis sa fortune lorsque la supercherie fut découverte par ses voisins jusqu'à finir, ironie du sort, sans domicile et récupérateur dans la grande décharge municipale de la ville. D'où la naissance d'un nouveau proverbe à Dakar : « Poubelle trop belle... ».

De la même façon, mais dans le registre ésotérique musulman cette fois, les quelques grands *jidde* qui s'érigèrent progressivement dans différents quartiers de Garoua sont désignés par certains *mallum'en*, marabouts, comme des lieux où, à partir des années 1960, « certains grands ont pu venir enterrer des choses » pour effectuer des *lugguji*, manipulations magico-religieuses visant à obtenir divers bienfaits, dont le pouvoir et/ou la richesse¹, en mobilisant les différentes « forces » inhérentes ou résidant sur les vieilles accumulations de déchets, telles que les *ginnaaji*, « génies » invisibles. Le *Malla Umaru*, marabout et maître d'école coranique hausa âgé d'environ 80 ans, mentionne à ce titre les différents grands points de décharge créés par la municipalité, comme la « voirie *Nassara* » près des abattoirs ou la grande décharge près des Brasseries, mais aussi d'autres *jidde* « spontanés », comme celui qui longeait la route vers Barmare dans le quartier Souare, celui qui jouxtait la résidence temporaire du *laamiidfo* de Rey dans le quartier Demsaré, ou encore notre fameux « puits de la brousse », *bumdu ladde*, construit par les colonisateurs allemands à Kollere puis comblé progressivement par les déchets des habitants du sous-quartier Kollere Faya². A propos de ce dernier, le marabout ajoute d'ailleurs facétieusement que des notabilités de la Garoua des années 1960 et 1970 comme Issa M., un proche du maire Bako, purent y enterrer chacun des *layaaji* [amulettes] pour solliciter les « forces » de ce vieux tas d'ordures, en se pensant chacun seuls

¹ Cf. chap. IV.2

² Cf. chap. VII.1

à le faire. Celui-ci y voit également la raison pour laquelle, comme le rapportait par ailleurs le vieil Alhadji B.¹, le maire Bako ne voulut pas nettoyer ce puits, même à la demande expresse de son président et ami A. Ahidjo, et préféra plutôt y poser des buses pour l'assécher :

« Il y en a qui enterraient aussi des *layaaji* [amulettes] dans les *jidde* dehors, comme à *bumdu ladde* [puits de la brousse], c'est pour ça qu'ils ne veulent pas qu'on nettoie là-bas ! [...] Pour Bako, c'est sûr qu'il ne voulait pas qu'on nettoie *bumde ladde*, c'est tout son quartier ici [à Kollere]. Même comme Ahidjo ou Biya ont pu faire leur *jiddere*, Ahidjo dans son palais en sortant de la ville, il paraît qu'il avait aussi des gros serpents apprivoisés là-bas. Même Biya peut faire ça, comme l'autre [A. Ahidjo] était son maître » (janvier 2011, flfde).

Ce témoignage est exemplaire de l'actualisation des anciennes représentations de l'enrichissement et de l'acquisition de pouvoir par les « forces » résidant dans les tas d'ordures, autrefois pensés comme le privilège exclusif des membres de la chefferie islamo-peule, mais désormais attribués aussi aux nouveaux « hommes forts » de la ville que sont les politiques, à commencer par le premier d'entre eux, le président, les hauts fonctionnaires et les grands commerçants. Ces discours sont à resituer parmi les multiples tentatives, développées dès cette époque partout sur le continent africain par les populations, notamment citadines, d'explication de la « modernité »² économique et politique et des inégalités qu'elles engendrent (Comaroff et Comaroff 1993: Geschiere, Meyer et Pels 2008). Comme a pu le constater à la même époque P. Geschiere dans d'autres régions du Cameroun, où « la sorcellerie semble fleurir sur l'incertitude de la politique moderne » (1995: 263, 2000), c'est-à-dire se voit largement mobilisée par les populations comme paradigme explicatif face à l'opacité du fonctionnement politique post-indépendance et au creusement d'un fossé économique entre une petite partie de la population et sa majorité, on assista également à partir des décennies 1960 et 1970 en milieu urbain nord-camerounais à une réactualisation des anciennes représentations ésotériques de l'ordure et de ses « forces » pour expliquer l'enrichissement et l'émergence sur les scènes politiques locales et nationales de certains citadins. Différents motifs de ces discours perdurèrent, par exemple la nécessité que les tas d'ordures dont on souhaite solliciter les puissances soient anciens, comme le souligne le *Malla Umaru* en remarquant « qu'il y a d'autres *jidde* où ça ne faisait pas, même si c'était grand, parce que ça n'avait pas duré assez, comme celui derrière le RDPC, ou le grand vers Bachéoré », qui se développèrent effectivement seulement à partir du début des années 1980. Ce sont également les mêmes « forces » que par le passé qui entraient en action, à la fois la puissance inhérente aux vieilles accumulations d'ordures et les entités invisibles, *ginnaaji*, qui étaient venues y élire domicile.

Mais à côté de ces continuités, ce discours sur l'enrichissement et le gain de pouvoir par l'ordure connut aussi des réaménagements en lien avec la nouvelle donne sociale, politique et économique des villes du Nord après l'indépendance. Le développement de nouveaux grands dépotoirs dans l'espace urbain, qui y demeurèrent sans être collectés sur une longue période, rendit désormais accessible l'instrumentalisation des « forces » de l'ordure à d'autres personnes que les seuls chefs qui réalisaient de grands *jidde* dans le secret de leur concession. Mais ces personnes

¹ Cf. chap. VIII.1

² D'après la définition proposée par P. Geschiere, B. Meyer et P. Pels : “processes of commodification and monetization; of instituting constitutional government, representative democracy, taxation and/or the civil service; of mass mediatization; of reconfiguring personal relationships towards the bourgeois nuclear family and/or the individual; of the demise of religion and the rise of secularism” (Geschiere, Meyer et Pels 2008: 2). On peut aussi l'entendre comme « un idéal ou même un mythe jamais réalisé dans lequel l'autonomie de l'individu, une approche scientifique qui rend le monde de plus en plus transparent, mais aussi l'accès à la technologie nouvelle et aux biens de consommation industriels, sont des éléments récurrents » (Geschiere 2000: 18).

n'étaient pas pour autant n'importe lesquelles, mais encore des « grands » issus de la nouvelle élite, dont le statut ne se fondait plus nécessairement sur la naissance, mais sur le cursus scolaire et professionnel. Par ailleurs, on ne peut s'empêcher de noter le rapprochement opéré dans les discours de mes interlocuteurs entre ces nouvelles « notabilités » politiques et économiques locales, sensées devoir leurs richesses aux « forces » qu'ils avaient su mobiliser, dont celles des tas d'ordures, et le contenu même de ces dépotoirs, regorgeant de nouveaux objets, symboles de la marchandisation et de l'entrée des sociétés urbaines africaines dans l'ère de la consommation de masse : vaisselle, appareils photos, billets de banques, etc. Autant d'éléments d'une nouvelle culture matérielle « moderne » qui est aussi bien souvent présentée comme le signe et l'apanage des sorciers en tout genre par les citoyens camerounais :

« Les termes que les gens utilisent peuvent certes différer – *ekong, famla, kupe* –, il y a toujours une notion de base commune à toutes ces représentations; celle qui décrit le lien étroit entre nouvelle forme de sorcellerie et biens de consommation introduits par le marché mondial, biens hautement convoités parce que devenus les symboles mêmes de la vie « moderne » : maisons « en dur » équipées de frigidaire, de télévision et de tout ce qui rend la vie moderne si agréable ; voitures de luxe (Mercedes, ou maintenant Pajero), etc. Autant de possessions par lesquelles on reconnaît ceux qui détiennent *l'ekong/famla* [types de sorcellerie] » (Geschiere 2000 : 24).

En revanche, à côté de ces nouvelles pratiques maraboutiques effectuées par les nouveaux « grands » de Garoua sur les dépotoirs collectifs érigés dans l'espace public et constitués des nouveaux objets de consommation offerts par le marché « moderne », les anciennes élites politiques fulbe et musulmanes, à commencer par le *laamiido* lui-même, continuèrent quant à elles de conserver soigneusement leurs déchets domestiques au sein de leur résidence, tout autant pour se protéger des attaques sorcières que, disent les marabouts et certains citoyens, pour y réaliser à l'abri des regards leurs propres *lugguji*. D'autant qu'existait désormais le risque, dans l'espace public, que la mairie décide un beau jour de nettoyer le tas d'ordures où l'on avait déposé une amulette, comme les déchets obstruant le fameux « puits de la brousse » :

- *Malla Umaru* : « Pour ceux qui ne voulaient pas qu'on enlève leur *jiddere* [que la mairie le collecte], ils pouvaient garder ça dans leur concession, comme le grand frère du *laamiido* actuel par exemple ».
- Cherif (Kanuri, 28 ans, assistant) : « Je me souviens que quand j'étais petit, nous allions faire le sport [jouer] là-bas dans la concession du *laamiido* et que les femmes jetaient les déchets dans la concession, ça faisait une grande pente le long du mur, on rebondissait dessus comme c'était mou, mais on ne savait pas alors qu'il y avait des choses dedans ! »
- *Malla Umaru* : « On peut aussi garder ses *nBuunri* [déchets domestiques] dans une chambre qui ne sert plus, ou dans un canari, et on ajoute des choses dedans. Ça permet aussi comme ça de surveiller, pour que personne ne vienne prendre les déchets pour nuire au chef, pour le faire tomber » (janvier 2011, flfde et fr).

Les citoyens de Garoua et Maroua associent donc résolument dans leurs souvenirs les deux décennies post-indépendance à l'avènement de la « modernité ». Ce concept abstrait, mobilisé aussi bien par les élites postcoloniales d'alors que par « l'homme de la rue » dans nombre de nouvelles nations indépendantes africaines, en prenant l'Occident pour référentiel (Geschiere, Meyer et Pels 2008 : 2), trouve une forme particulière de concrétisation dans les nouveaux modes de gestion et de représentations des déchets qui se mirent alors en place. D'un point de vue technique et institutionnel, le nouveau dispositif de collecte et tout son appareillage développés par les nouvelles

mairies se voulaient être aussi symboles de « modernité », pensée ici comme le transfert réussi d'une technologie et de compétences gestionnaires depuis les villes occidentales jusqu'aux villes du nord du Cameroun, à commencer par la ville natale du président Ahidjo, Garoua. Quant aux tentatives d'explication par les citoyens des bouleversements politiques et économiques introduits par cette même « modernité », elles réinvestirent et réactualisèrent les anciennes représentations ésotériques associant les accumulations de déchets à certaines « forces » surnaturelles pourvoyeuses de richesse et de pouvoir. L'ordure sembla à partir de ce moment jouer un rôle particulier dans les théories populaires d'une « économie occulte », système explicatif que les populations avaient développé pour tenter de comprendre les mécanismes mystérieux du marché et la limitation à une poignée d'individus de l'accès aux richesses qu'il procurait, et par là pour essayer d'accéder eux-mêmes à ce marché et à la prospérité qu'il offrait (Comaroff et Comaroff 1999: 283-284)¹.

Une « économie occulte » de l'ordure qui ne se démentit pas, et trouva même un nouveau souffle et de nouveaux arrangements narratifs, dans le cadre de la « crise » des années 1980, qui vit le système de gestion municipal des déchets se dégrader progressivement à Garoua et Maroua, et les tas d'ordures envahir les rues, jusqu'à faire des « villes-lumière » du Septentrion des « villes-poubelles ». C'est dans cette même rhétorique d'une « économie occulte » de l'ordure que s'insère en effet l'assertion, avançant que « la voirie est une grande richesse », que m'asséna à plusieurs reprises dès notre première rencontre un jeune homme qui allait devenir l'un de mes assistants, et résidait juste à côté du grand dépotoir érigé entre les années 1960 et 2008 derrière le siège du RDPC, en plein centre de Garoua (janvier 2007, novembre 2008, fr). De la même façon que s'est perpétuée l'idée qu'on peut avoir recours à la « force » se dégageant des vieilles accumulations de déchets et des *ginnaaji* résidant dedans pour faire le mal via des manipulations maraboutiques², nombre de citoyens considèrent toujours qu'il est aussi possible d'y pratiquer des *lugguji*, actions magiques visant à obtenir divers bienfaits. Cependant, alors qu'autrefois celles-ci demeuraient l'apanage des grands chefs, qui les pratiquaient sur leur tas d'ordures, à l'abri des regards dans le secret de leur concession, avant que les nouvelles élites islamo-peules scolarisées des années 1960-70 ne s'en emparent à leur tour pour les réaliser cette fois sur les quelques grands dépotoirs qui fleurissaient dans l'espace public, l'accumulation des déchets dans l'espace public durant la période de « crise » des années 1980 à 2008 permit désormais à tout un chacun, pourvu qu'il puisse monnayer les services d'un marabout, de réaliser pareilles manipulations sur l'un des multiples grands tas d'ordures qui constellèrent Garoua à partir des années 1990. Les *lugguji* pratiqués sur les grands *jidde* de la ville visèrent aussi, selon mes interlocuteurs, désormais moins l'acquisition de pouvoir que la richesse, via la médiation des « génies », réputés posséder à profusion argent, diamants, voitures, avions, et autres commodités modernes et onéreuses. Fanta par exemple, résidant à côté du grand tas d'ordures du *lawan S.*, à Rumde Ajia, raconte comment « pour les affaires de richesse, ce sont les marabouts qui envoient les gens sur la voirie pour que les génies leur donnent ce qu'ils veulent. Je n'ai jamais rien vu, mais la nuit j'entendais souvent des gens marcher sur la voirie, je voyais même des lumières, j'entendais des piétinements, mais quand je sortais pour voir, je ne trouvais

¹ “Drawing on cultural elements with long indigenous histories, this economy is itself an integral feature of millennial capitalism- that odd fusion of the modern and the postmodern, of hope and hopelessness, of utility and futility, of promise and its perversions. Its roots [...] do not lie simply in poverty or material deprivation, however cruel and unrelenting it may be. They are to be found, rather, in a doubling, the very doubling spoken of by Gluckman in “The Magic of Despair.” On the one hand is a perception, authenticated by glimpses of the vast wealth that passes through most postcolonial societies and into the hands of a few of their citizens: that the mysterious mechanisms of the market hold the key to hitherto unimaginable riches; to capital amassed by the ever more rapid, often immaterial flow of value across time and space, and into the intersecting sites where the local meets the global. On the other hand is the dawning sense of chill desperation attendant on being left out of the promise of prosperity, of the telos of liberation?”.

² Cf. chap. VII.2

personne »¹. A Maroua également, certains citadins rapportent qu' « il y a beaucoup de choses mystiques sur les voiries, comme laalebasse avec laquelle on se lave pour la richesse [...]. On dit aussi que si tu te fais une ceinture avec les cailloux de la voirie, le fusil qui va te tirer dessus va se tordre »². Comme Fanta, certains des riverains des grands tas d'ordures des deux villes disent ainsi avoir pu à maintes reprises rencontrer des signes de ces activités nocturnes occultes, sans jamais toutefois surprendre leurs auteurs. Outre les bruits entendus par Fanta, Cherif, surveillant sans relâche la « voirie du RDPC » jouxtant la concession de son père, a pu quant à lui découvrir plusieurs fois à son réveil des reliquats de ces *lugguji* :

« Les deuxalebasses étaient déposées sur le tas d'ordures [...], l'une était soutenue par l'autre et contenait un liquide rouge avec quelques écorces au fond. Il s'agissait de liquide extrait d'écorces d'arbre utilisées comme remède traditionnel [non identifié]. Juste à côté des deuxalebasses, quelques feuilles ont été utilisées par l'inconnu pour se laver avec comme frottoir. Selon le patron du restaurant d'en face, une personne a du faire ces pratiques dans la nuit du mardi à une heure tardive: "Ces gens-là le font soit pour avoir une extrême fortune ou pour se débarrasser de mauvais sorts qu'ils croient qu'ils sont victimes. Tout dépend de leur intention"³. » (avril 2009, fr).



¹ Novembre 2010, flfde, mais aussi Cherif, kanuri (novembre 2008, fr)

² Dayrou B., fulbe, environ 35 ans (décembre 2009, fr), et *Mooddibo* Umaru, fulbe, environ 50 ans, (janvier 2010, flfde), Alhaji B. K., fulbe, environ 70 ans (février 2011, fr)

³ Certains de mes interlocuteurs mentionnent aussi, à côté de la recherche d'enrichissement, la possibilité de se laver sur un vieux tas d'ordures avec une décoction spécifique pour se débarrasser d'un mauvais sort, comme cela se pratique beaucoup, surtout à Garoua, sur les carrefours ; on y rencontre ainsi fréquemment desalebasses renversées, sur lesquelles les conducteurs de véhicules en tout genre évitent soigneusement de rouler (de peur de se voir à leur tour frappés du mauvais sort ainsi évacué). A ce titre, les tas d'ordures érigés sur les carrefours semblent particulièrement prisés pour ce type de manipulation (Cherif, octobre 2009, fr, Malla Umaru, octobre 2009, flfde)



Calebasses, morceaux de tissu, plumes, pelote d'herbes identifiés comme des restes de manipulations maraboutiques nocturnes sur des grands tas d'ordures à Liddire, octobre 2008, et Kollere Faya, décembre 2009, Garoua.
Photo E. Guitard

Certains marabouts de Garoua et Maroua disent avoir eux-mêmes recours aux tas d'ordures ou à certains déchets prélevés dessus dans leurs préparations à destination des « génies », afin de leur demander un enrichissement global ou certains types particuliers de biens :

Lugguji du tas d'ordures

« On peut prendre des os sur le *jiddere*, les travailler, et retourner les enterrer sur le tas d'ordures pour être riche. A la maison, on prend une poule noire, on la mange, on met ses os avec ceux pris sur le *jiddere*, on met tout ça dans un canari pendant une semaine, puis on va enterrer ça, dans la nuit, après 22h mais pas après minuit, à cause des *jinn* » (Malla Umaru, Garoua [novembre 2008, flfde])

« On repère un tourbillon de vent sur le tas d'ordures, on attrape ce qui en tombe, comme de la poussière, puis on mélange ça en y écrasant le billet de 2 000 cfa, ou l'érou d'une voiture si c'est ça qu'on veut, on met tout ça dans de l'eau avec l'encre des écritures, *binndi*. On boit le mélange, et on jette le fond qui reste par terre » (ibid)

« *WanBambe* [i.e. *Calotropis procera*, arbuste à latex caustique –Noye, 1989 : 368- pomme de Sodome – 1998 : Parietti : 156], c'est aussi la maison des *jinn*, on peut avoir la richesse avec. Il faut en trouver un sur le tas d'ordures, le mesurer avec son corps, puis acheter de la viande et la couper en lanières de la hauteur de l'arbre. A minuit, on vient enrouler la lanière de viande autour de l'arbre. On attend 2h30, puis on revient chercher ça et on trouve que ça s'est transformé en gros serpent. Alors on prend son courage et on va prendre le serpent, et alors on voit que c'est devenu de nouveau une lanière de viande. On rentre chez soi, on grille ça, on le coupe et on le mange en pensant à la richesse » (Malla Umaru, Garoua [octobre 2009, flfde])

« Pour avoir la richesse, tu peux enterrer une pièce d'argent ou d'or, ancienne, dans une boîte, et mettre ça dans le *jiddere*. Quand tu reviens quelques jours après, ça a disparu, c'est le *ginnaaji* qui l'a prise, puis quand tu reviens encore, c'est revenu, et après tu vas être riche » (Mooddibo Sadou, Maroua [janvier 2010, flfde])



L'attirail maraboutique d'un *mallum* de Garoua, janvier 2010. Photos E. Guitard

Ces quelques « recettes » ne représentent vraisemblablement qu'un échantillon des mille variations possibles dans l'emploi des « forces » des grands tas d'ordures par les marabouts et leurs clients afin de s'enrichir par des voies occultes. Elles consistent bien souvent à opérer une offrande aux entités invisibles qui y résident, par exemple sous forme d'os¹ ou de viande, mais aussi des biens eux-mêmes que l'on souhaite obtenir (billets de banque, voiture, etc.), et que, après s'en être emparés, les « génies » rendront à profusion.

A l'inverse, un autre type de démarche consiste à prélever des éléments du tas d'ordures pour les ingérer, comme la poussière tombée d'un courant d'air tourbillonnant, signe manifeste de la présence d'un *jinn* en ces lieux, ou encore la viande offerte précédemment aux « génies », mise en contact avec un arbuste poussant sur le tas d'ordures et réputé les abriter, et transformée brièvement en serpent, animal mentionné souvent comme l'une des formes visibles prises par les « génies » lorsqu'ils veulent se manifester aux humains. Le recours aux plantes poussant à foison sur les vieilles accumulations de déchets en ville semble aussi particulièrement fréquent, comme éléments vivants accueillant à la fois de véritables colonies de *jinn*, surtout lorsqu'il s'agit d'arbustes, mais aussi catalysant la « force » dégagée par l'ordure accumulée, dont elles se nourrissent pour croître de façon spectaculaire. Il n'est ainsi pas surprenant que les plantes et les animaux proliférant sur les tas d'ordures urbains soient aussi utilisés dans la pharmacopée maraboutique, souvent selon les mêmes principes que leurs homologues poussés en terre, mais avec l'idée que leurs effets seront « plus forts », puisque nourris de l'énergie de l'ordure :

« Ce qui est très spécial sur le *jiddere*, ce sont les plantes qui y poussent, et qu'on peut utiliser dans les préparations. On utilise le *wanBambe* [i.e. *Calotropis procera*] pour soigner l'épilepsie, il y a aussi le *kaccu-kaccunGa* [kinkeliba i.e. *Cassia occidentalis*]², le *maama tasba* [i.e. *Cassia mimosoides*] pour soigner

¹ Dont les *ginnaaji* sont réputés être friands, cf. chapitre V.2

² D. Noye nous dit aussi qu'il s'agit d'une « plante aux feuilles amères autrefois utilisée pour les sauces, et aujourd'hui encore comme remède contre certaines inflammations (*caayoori*) » (1989 : 143)

les enfants du paludisme, et toutes les *layol*, les lianes des plantes rampantes, qui sont plus fortes à cet endroit-là : celles du *ñebbbe daneejum*, le haricot blanc [i.e. *Vigna unguiculata*], du concombre [non identifié], de *daykali*, la patate douce [i.e. *Ipomoea batatas*], de *waygoore*, une courge [i.e. *Cucurbita pepo*, *C. maxima*], de *horde*, un autre type de courge [non identifiée], de *tummude*, la calabasse, et de *tummukoy*, la petite calabasse dont on fait les louches [i.e. *Lagenaria vulgaris*], etc. On ne prend pas les fruits » (Malla Umaru, novembre 2008, octobre 2009, flfde).

Ces pratiques se situent aussi clairement dans la continuité des rituels de protection (prélèvement de fragments de poterie pour les attacher au cou des enfants) ou de guérison (inhumation des personnes frappées par la foudre) par les « forces » des grands tas d'ordures dans la plaine du Diamaré, à commencer par ceux des grandes chefs tchadiques, repris ensuite par certaines chefferies fulbe, et dont leurs sujets, comme nombres de citadins âgés de Garoua et Maroua, gardent encore bonne mémoire¹.

Mais comme toujours, la prudence est de mise lorsqu'il s'agit de manipuler ce qui émane des vieilles accumulations de déchets, dans la mesure où les puissances ambivalentes et versatiles qui les animent peuvent aussi bien être sources de bienfaits que s'avérer particulièrement néfastes et destructrices. C'est ainsi que la plupart des citadins, qui ne sont pas versés dans les sciences ésotériques, considèrent avec méfiance la végétation luxuriante qui se déploie, particulièrement en saison des pluies, sur les nombreux dépotoirs de la ville². Au-delà du dégoût et du danger sanitaire, sous un prisme hygiéniste pasteurien, que provoquent, surtout pour les jeunes générations, les plantes qui poussent dans l'ordure³, celles-ci semblent aussi pleines d'une énergie surnaturelle, qui explique certes leur taille et leur vigueur exceptionnelles, mais est aussi considérée comme néfaste à la santé de ceux qui les consomment. Maria par exemple, vieille femme hausa âgée d'environ 75 ans et résidant à Kollere, considère qu'« il y a des plantes sur le tas, mais [que] les gens ne les mangent pas. La voirie transformée en compost, si on mange les fruits ou les feuilles qui ont poussé avec, même en les lavant et en les cuisinant, ça rend aveugle, ça baisse la vue » (novembre 2008, flfde), tandis que Dada L., résidente de Kollere âgée d'environ 70 ans et également hausa, remarque que « ce qui pousse dans le *jiddere*, ça rend malade. Ça donne des maux de ventre, le corps qui gonfle, tout le corps qui fait mal, même la tête » (octobre 2009, flfde). Il peut ainsi être mal vu d'être surpris à cueillir des plantes sur un grand dépotoir en ville, parce qu'il s'agit d'une activité considérée comme malpropre et dictée par la pauvreté : « on ne mange pas ça. Les plantes qui sont coupées, ce sont les *fulerwbe salte*, les vieilles mamans sales, qui cueillent ça pour préparer » (jeune garçon, environ 10 ans, résidant à Rumde Ajia [octobre 2008, flfde]). Mais aussi parce qu'il s'agit d'une activité louche, dans la mesure où « on dit qu'on cueille les plantes du *jiddere* pour faire des choses mauvaises [jeter des mauvais sorts] » (Cherif, kanuri, 28 ans [novembre 2008, fr]). On peut cependant constater, lorsqu'on observe de près la végétation croissant sur les grands tas d'ordures en ville, que beaucoup de pieds et de feuilles sont régulièrement cueillis.

¹ cf. chap. IV.2

² Comme en témoigne un inventaire botanique réalisé en octobre 2008, avec l'aide de Simon Boubakary, sur le grand tas d'ordures « du *lawan S.* », à Rumde Ajia : *Basilicum americanum*, appelé localement *lekki cuffi*, car utilisé pour repousser les moustiques, *Oxyrum anum*, basilic, *Solanum nigrum*, qualifié de *huula ada*, *Cassia mimosoides*, dit *tasba*, *Gynandropsis gynandra*, appelé *kinaski*, ou encore *Amaranthus spinosus*, dit *hakko nDiyam*, toutes servant à confectionner différentes sauces pour accompagner la boule de farine de riz, de maïs, de manioc, ou plus rarement en ville de sorgho. L'herborisation d'un grand dépotoir offre ainsi un bon aperçu des habitudes alimentaires de ses usagers, dans la lignée des fouilles des poubelles de Tucson (USA) menées par W. Rathje et ses étudiants pour analyser les modes de consommation de ses habitants (Rathje et Murphy 1992)

³ Jeune garçon de 10 ans, résidant à Rumde Ajia (octobre 2008, flfde), Bachirou, kanuri, 25 ans, résidant à Kollere (novembre 2008, fr), Tapita, masa, environ 20 ans, résidant à Rumde Ajia (octobre 2009, fr)



La végétation de la « voirie du *lawan S.* », Rumde Ajia, octobre 2008. Photo E. Guitard

Dès lors, à l'image des plantes qui y poussent, les multiples grands tas d'ordures qui se développèrent dans le paysage urbain apparaissent comme des lieux ambigus. Ils peuvent certes offrir la richesse à ceux qui savent en mobiliser les « forces », moyennant l'appui de grands marabouts, mais ils servent aussi les desseins malveillants de ceux qui souhaitent rendre leurs ennemis « pareils à des déchets », ou encore séparer ceux qui s'aiment. Cherif, surveillant infatigable de la « voirie du RDPC » jouxtant la concession de son père, a su le résumer d'une phrase : « Pour le *jiddere*, il y en a qui cherchent la richesse avec, et d'autres qui veulent que ça parte. Mais si tout était mauvais dedans, il n'y aurait pas de challenge, tout le monde s'en foutrait ». Mais celui-ci poursuit : « mais les inconvénients sont quand même plus forts, donc ils sont plus à vouloir l'enlever » (novembre 2008, fr). En effet, l'introduction progressive depuis la période coloniale de la conception hygiéniste pasteurienne de la saleté et des déchets comme vecteurs de maladies, ainsi que l'évolution des sensibilités et des normes esthétiques concernant le cadre de vie en milieu urbain, ont fait beaucoup pour déprécier les grandes accumulations d'ordures en ville, bien plus perçues désormais comme un signe d'abandon d'un quartier par les pouvoirs publics et de la pauvreté de ses habitants, que comme un emblème de richesse ou de contrôle de l'espace où il est érigé et des populations qui le fréquentent, comme par le passé. Dans le domaine de l'occulte, où les tas d'ordures jouent toujours un rôle central, le penchant négatif et néfaste de leurs « forces » semble aussi avoir pris le pas, dans ce contexte de « crise », sur leurs usages positifs et bénéfiques. Il en découla que les grands dépotoirs furent progressivement perçus comme des espaces de marginalité, mais aussi de dangers, au cœur même de l'espace public citadin.

Des marges paradoxales

Espaces de marge¹ en ce sens que les dépotoirs constituaient des enclaves paradoxales, à la fois enchâssées dans le paysage quotidien de la rue, fréquentées chaque jour par les ménagères, leurs enfants et/ou leurs domestiques venus y déposer leurs déchets, mais qui accueillait aussi des activités et des individus jugés marginaux, voire déviants, parce qu'elles constituaient des interstices dans la trame du contrôle social opéré sur l'espace public. Nombreux sont les récits des citadins et des agents communaux rapportant ainsi comment des voleurs utilisaient les tas d'ordures pour y cacher des armes ou leurs butins². A Rumde Ajia, plusieurs riverains du grand tas d'ordures près de la concession du *lawan S.* s'inquiétaient aussi du fait que sa hauteur permette aux voleurs de voir et de pénétrer dans les concessions voisines³. Les dépotoirs pouvaient encore être identifiés comme des lieux de cachette, de vente et de consommation de drogues, qu'il s'agisse de « Tramol », comprimés de Tramadol consommés notamment par les conducteurs de taxi moto pour se doper⁴, ou de « solution », la colle pour chambre à air fondue et inhalée par les enfants des rues. Certains rapportent également comment des meurtriers ont pu choisir les grands dépotoirs en pleine ville pour y déposer le cadavre de leur victime, par exemple toujours dans notre fameuse « voirie du RDPC » :

« Il y a eu un meurtre près du *jiddere* il y a quelque temps, huit ans environ. On a trouvé sur la voirie des ignames attachés en paquet avec un tissu rouge [ce qui laisse entendre une manipulation maraboutique]. Les meurtriers ont mis la personne décapitée dans les WC, dans une maison qui faisait bar. Ce sont des femmes qui ont fait ça, celles du bar, avec une machette. On a cassé le WC et sorti le corps. C'est peut-être pour de l'argent. On a aussi retrouvé du sang et les habits de la victime dans la voirie »⁵

Les citadins rapportent enfin de nombreuses histoires de nouveau-nés, et de fœtus issus d'avortement, abandonnés sur les sites de dépôt d'ordures⁶. Le phénomène semble même avoir

¹ Celle-ci étant entendue au sens large de « situation de mise à l'écart issue d'une représentation officielle et majoritaire, intégrée par les acteurs urbains dominants » (Sierra et Tadié 2008: 3)

² Clémentine, résidente à Rumde Ajia, Garoua (octobre 2009, fr), Cherif, riverain « voirie RDPC », Garoua (décembre 2009, fr), chef du service d'hygiène de la CU de Maroua (février 2011, fr)

³ *Lawan S.* (novembre 2008, flfde), Youssoufa, guiziga, 25 ans (novembre 2010, fr), conseiller municipal Garoua II (novembre 2010, fr)

⁴ Pour un aperçu de l'ampleur du phénomène et de ses conséquences à Garoua, voir par exemple « Drogue, le Tramol tue à Garoua » in *Le Septentrion Infos*, <http://www.leseptentrion.net/2012/07/drogue-le-tramol-tue-a-garoua/>, consulté le 24 juillet 2013

⁵ Cherif, novembre 2008, fr, et Baba D., kanuri d'environ 45 ans résidant à Kollere (octobre 2009, fr). Peu étonnant dans ce contexte qu'ainsi, lors d'une allocution publique à Garoua, le chef d'agence de la nouvelle compagnie de collecte des déchets soit allé jusqu'à associer la recrudescence de l'insécurité dans le Nord, et particulièrement dans la ville de Garoua, à la multiplication des points de dépôt de déchets non contrôlés par les municipalités : « Alors le grand Nord a également ce palmarès d'être en général une zone insécure. On a étudié de façon scientifique que les bandits de grand chemin se retrouvent dans les zones les plus insalubres. Donc là où se cachent les tas de déchets, où l'accès est pratiquement impossible, c'est là où se retrouvent les bandits des grands chemins. C'est pour ça que la mission régaliennne de l'Etat, qui consiste à donner le bien être aux populations, se résume en trois "S": le premier S c'est la Salubrité, on ne peut pas vivre dans un environnement insalubre, le deuxième S c'est la Sécurité. Donc s'il y a la Salubrité et la Sécurité, le troisième S qui est la conséquence c'est la Santé. Donc avec tous ces efforts conjugués, c'est à dire les S, Santé, Salubrité, Sécurité, nous sommes convaincus que nous allons accéder au niveau du développement raisonnable » (octobre 2008, fr). Ces propos ne sont pas sans évoquer une rhétorique ancienne héritée des théories urbanistes et hygiénistes occidentales de la fin du XIXe siècle, associant étroitement la salubrité des espaces publics citadins à l'ordre moral et sécuritaire des villes et à la santé de ses habitants (Bouju 2009b: 128, Dürr et Jaffe 2010: 12).

⁶ Idrissou B., marabout guiziga, résidant à Kollere (novembre 2009, flfde), Malla Umaru, marabout hausa, résidant à Katarko (novembre 2010, flfde), *lawan* Kollere (janvier 2011, flfde)

pris une telle ampleur dans les décennies 1990 et 2000 que les journaux locaux, friands de ce type de faits divers, publièrent régulièrement des articles sur ce thème¹. Au-delà de la curiosité morbide, la fascination des populations pour ce type de pratiques, jugées cruelles et criminelles, n'est pas aussi sans rappeler les anciens rituels de protection des nouveau-nés consistant à simuler leur abandon sur un tas d'ordures, avant de les reprendre et de les nommer du prénom « Tas d'ordures », dans une logique apotropaïque, mais aussi pour les confier aux « forces » du *jiddere*². Si ces pratiques semblent avoir disparu aujourd'hui en ville, demeure en revanche l'idée que les enfants abandonnés à cet endroit entrent dans une relation particulière avec la « force » qui en émane et les *ginmaaji* qui y résident. C'est pourquoi ceux qui survivent se voient ensuite dotés d'une intelligence et d'une résistance particulières, non seulement parce qu'ils ont surmonté ce début de vie difficile, mais aussi parce que leur survie tient sans doute à leur « adoption » par les « génies » et la « force » du tas d'ordures. Deux trajectoires très différentes peuvent illustrer mon propos. Celle de Moussa d'abord, petit garçon recueilli sur un tas d'ordures à sa naissance et adopté par Djenabou, une femme kanuri d'environ 50 ans résidant à Rumde Ajia :

« En l'an 2002 et dans la nuit du 28-29 janvier, mon garçon de maison, aussi orphelin de père et de mère, vint me dire qu'il a eu [trouvé] un enfant, de sexe masculin. Surprise de la nouvelle, je lui demande de conduire cet enfant à la maison de la radio ou alors dans un poste de police.

- « Non », me dit-il, « maman, c'est un bébé qui vient de naître, qu'on est venu jeter dans le tas d'ordure et il y avait six chiens sur lui en train de le dévorer, et ces chiens ont dévoré le cordon ombilical, et le bébé était en train de pleurer. En passant près de la voirie, j'ai entendu pleurer, mais au début je n'ai pas osé monter, croyant que les bruits étaient ceux de *jinn*. Mais j'ai pris mon courage et je l'ai trouvé. Et comme il faisait très froid, j'ai enlevé ma chemise, je l'ai emballé et l'ai conduit à l'hôpital. Ici, les infirmiers m'ont obligé d'y passer la nuit car ils me soupçonnaient d'être l'auteur [le père]... »
- « Est-ce qu'à présent ce bébé vit ? Si oui, prends 500 frs et retourne à l'hôpital ; s'il est vivant, reviens vite me le signifier et dans le cas contraire, paix à son âme ».

Fort heureusement, le bébé a survécu ; j'ai fait appel à toutes les femmes du quartier pour me prêter main forte pour son habillage et autres soins. A l'hôpital, j'ai passé une semaine avec ce bébé, il était en observation clinique. Il a subi toutes ses vaccinations néo-natales ; il a fait normalement son école maternelle et à présent, il est à la section d'initiation au langage [SIL, 1ere année d'école primaire]. Ses facultés intellectuelles ne sont pas à négliger (cf. notes du bulletin scolaire). A l'hôpital déjà, il portait le nom de Moïse. Aujourd'hui, vivant dans une famille musulmane, il s'appelle Moussa, il est âgé de 6 ans 5 mois et se porte très bien » (témoignage écrit de Djenabou, dans le cadre d'un projet de fondation d'un orphelinat pour enfants abandonnés, mai 2008, fr)

Moussa me fut présenté par sa famille adoptive comme un petit garçon très intelligent, mais aussi particulièrement chanceux, grâce aux « génies » qui s'étaient penchés à sa naissance sur son berceau, en l'occurrence un tas d'ordures. Plus sinistre en revanche est l'histoire d'une jeune femme vivant dans la rue près du grand marché et considérée comme « folle », telle que la rapporte le vieux *Malla Umaru* :

¹ Voir par exemple « Ngaoudéré : un nouveau-né dans la poubelle. Les femmes ont un jeu favori. Jeter les enfants dans les poubelles. En toute impunité », *L'œil du Sabel*, n°49 du 5 avril 2001, « Yagoua : des chiens dévorent un bébé », *L'œil du Sabel*, n°110 du 16 mai 2003, « Bankim : un enfant dans la poubelle », *L'œil du Sabel*, n°198 du 24 avril 2006, ou encore « Ngong : un bébé dans une poubelle », *L'œil du Sabel*, n°267 du 4 mars 2008

² Cf. chap. IV.2

« Il y a aussi les *ginnaaji* qui peuvent prendre les enfants abandonnés sur les *jidde*. Il y a une femme comme ça près de la PJ [commissariat de police judiciaire, dans le centre administratif], très maigre comme une mBororo [pasteur peul nomade], elle est née sur le *jiddere* du grand marché et ça fait trente ans qu'elle est là-bas, elle a même accouché de jumeaux. Les enfants de cette femme, c'est soit avec des petits voyous, soit avec quelqu'un qui a fait des trucs mystiques avec elle. Ça se fait souvent, toujours pour avoir la richesse et le pouvoir » (novembre 2010, flfde).

Ici encore intervient l'idée qu'une personne née sur un tas d'ordures entretient des relations particulières avec les *ginnaaji* qui l'habitent, surtout si celle-ci est ensuite restée toute sa vie durant à cet endroit et témoigne par son comportement de « folle » d'une possession par ces derniers. Engager des relations sexuelles avec elle, acte à la fois de transgression et de médiation avec les *jinn* qui l'habitent, peut alors constituer un autre moyen d'obtenir pouvoir et richesse. La gémellité des enfants fruits de cette union est en ce sens interprétée par notre marabout comme un signe supplémentaire de la puissance des *ginnaaji* qui possèdent cette jeune femme. Lors d'un passage sur le dépotoir du grand marché en décembre 2006, je la retrouvais effectivement installée là, vêtue de haillons et les cheveux hirsutes, l'air égaré et entretenant une conversation avec un interlocuteur invisible, qui ne serait en fait autre que « son » *jinn*, selon un citadin qui m'accompagnait (Umaru, infirmier, kanuri, environ 30 ans, résidant à Kollere [octobre 2009, fr]).

Histoires de « fous » et de « génies »

Au-delà de ces deux cas particuliers, toutes les personnes qui fréquentent trop assidûment les tas d'ordures sont plus généralement placées sous le signe de la folie, *ginnawol* (ou *benndu*, dans le cas d'une affliction plus légère). Or, dans les sociétés urbaines du nord du Cameroun¹, celle-ci est souvent diagnostiquée comme une possession accidentelle par des « génies »², *ginnaaji* ou *benndu* (littéralement « vent, air »), comme en témoigne d'ailleurs un vocabulaire commun, issue de la même racine arabe *jinn* (Tourneux 2007: 165-166, Amir-Moezzi 2007: 358)³. C'est de par leur nature éthérée qu'ils peuvent pénétrer pour mieux les posséder le corps et l'esprit des malheureux qui ont croisé leur chemin sans protections suffisantes :

« Autrefois, les génies prenaient d'abord les petits enfants, qui jouaient dans les déchets, puis ils se sont attaqués aux adultes, avec les villes qui se sont développées, et de plus en plus de déchets. Partout où il y a un *jiddere*, il y a des *ginnaaji* et donc des *yinnaabe* [fous]. Au bord du *maayo* ça peut arriver, c'est plus dangereux là-bas, comme on jette tous les déchets. Les *ginnaaji*, ça peut entrer dans le corps, c'est comme l'air dans la pompe à vélo, ça peut entrer en toi ou te traverser

¹ Mais aussi dans d'autres contextes africains, voir par exemple au Niger, en milieu peul (Vidal 1990b, 1990a, 1992) et zarma (Olivier de Sardan 1994)

² On reconnaît aussi d'autres causes à la folie, que ce soit la consommation excessive d'alcool ou de drogue (discours à replacer cependant dans le cadre du jugement moral très négatif porté par l'Islam sur la consommation de ces produits), ou l'envoûtement, consistant à prélever les déchets corporels de sa victime, et en l'occurrence plutôt des cheveux, en contact avec sa tête, pour le rendre fou, dans une logique métonymique.

³ *Ginnaaji*, « folie », terme désignant également les « génies » qui sont pensés en être la cause, *ginnado*, « fou », *yinnaabe* au pluriel (Tourneux 2007 : 165-166)

comme l'air. Il faut des protections, comme lire [les écrits saints], comme les incantations, ou les *layaaji* [amulettes] ou s'enfumer avec le *tanni* [savonnier ou dattier du désert, i.e. *Balanites aegyptiaca*] »¹.

A ce titre, tous ceux qui manifestent de l'intérêt ou passent un peu trop de temps sur les dépotoirs citadins sont perçus comme plus ou moins « fous », non seulement du fait du caractère honteux et malpropre de pareille attitude, surtout dans les milieux islamo-peuls, mais aussi parce qu'on considère qu'ils sont attirés là par les « génies » qui les tourmentent, et sont eux-mêmes issus de ces endroits. Tous ne sont pas néanmoins placés sous la même enseigne. Certains citadins surveillant assidûment le tas d'ordures jouxtant leur concession, les récupérateurs de déchets, les pré-collecteurs dans les quartiers, mais aussi l'anthropologue venue réaliser des transects sur les dépotoirs (Guitard 2012) se voient attribuer une folie légère, un dérangement mineur par des *ginnaaji*, expliquant leur intérêt particulier pour les accumulations d'ordures mais ne provoquant pas pour autant une perturbation complète de leur *hakekilo*, « esprit, intelligence » (Tourneux 2007 : 175). Il en est ainsi de certains individus s'étant improvisés pré-collecteurs de déchets pour subvenir à leurs besoins, alors que le service de collecte municipale se dégrade et que les déchets domestiques ne sont plus collectés hors des grands axes goudronnés, en se rendant munis d'une brouette ou d'un « pousse » (petite carriole à bras) directement dans les concessions pour y prendre les déchets domestiques et aller les déposer sur le tas d'ordures le plus proche. Sans être perçus comme complètement « fous », soit totalement et perpétuellement possédés par un « génie » issu des ordures, leur activité de même que leur comportement, jugé étrange, laisseraient entendre qu'un *jinn* « les dérange ». Ceux-ci inspirent ainsi la méfiance, voire la crainte, chez certains de leurs usagers, comme Penene, ménagère peule résidant à Kollere :

« Pour évacuer mes déchets, je donne aux enfants, sinon je peux appeler un gars professionnel, comme Abou ou Pasteur. Hier j'ai donné comme ça 500 cfa à Abou, parce que c'était beaucoup de déchets. C'est un gars qui est vers Killaru, c'est son travail de sortir les déchets. Je ne demande pas à Pasteur, j'ai peur de lui. Il ne parle pas, il vient faire le travail et il demande l'argent seulement. Mais même Abou fait aussi trop le désordre, il peut rentrer et injurier les gens dans la concession, et quand il voit des jeunes filles il devient fou. Il n'est pas marié, qui va vouloir le marier ? Il est comme ça depuis la naissance, il change de personnalité du jour au lendemain. Autrefois il dansait même nu, maintenant il ne fait plus ça. Pasteur, ça lui est venu quand il a commencé à faire *may-rwaa* [livreur d'eau à domicile, hausa], avant il était pasteur. Ce n'est quand même pas à cause de la voirie qu'ils sont devenus comme ça [elle réfléchit]... mais c'est possible que pour Pasteur ce soit un *ginnaaji* quand même. Mais il y a aussi beaucoup de gens normaux qui font ce travail. Abou fait aussi trop de désordre, mais pour eux ce ne sont pas les *ginnaaji* de la voirie, parce qu'ils ne ramassent pas de choses dessus, ils ne font que verser » (octobre 2009, flfde et fr).

Penene fait cependant bien la distinction, dans les risques pris à travailler dans l'ordure, et ainsi à côtoyer les « génies » qui y résident, entre ceux qui collectent les déchets sur le dépotoir, et ceux qui se contentent de les y déposer. C'est ainsi que femmes, enfants et domestiques ont pu venir chaque jour évacuer les déchets de leur concession sur le tas d'ordures de leur quartier sans craindre d'être attaqués par les *ginnaaji* qui y résidaient, en veillant toutefois à prendre certaines précautions pour ne pas les déranger : éviter leurs heures de grande activité, soit midi, 18h et minuit

¹ *Moodibbo* Sadou, environ 80 ans, Maroua (janvier 2010 et décembre 2009, flfde) et *Moodibbo* Umaru, fulbe, environ 50 ans, Maroua (décembre 2009, flfde), Mamadi, kanuri, environ 40 ans, marié à une femme possédée (avril 2008, fr), Idrissou B., *maallum* guiziga, environ 90 ans (novembre 2009, flfde), Malla Umaru, hausa, environ 75 ans, (novembre 2008 et 2010, flfde). Voir aussi Tourneux (2007 : 164-165)

(et plus largement toute la nuit) et prononcer une sourate protectrice à l'approche du dépotoir, non seulement pour invoquer la protection divine contre les *jinn*, mais aussi pour prévenir ces derniers de son arrivée, afin qu'ils se poussent avant que l'on ne verse ses déchets¹. Nombre de ménagères, surtout de confession musulmane, disent respecter ces injonctions :

« Les *ginnaaji* du *jiddere*, ceux-là sont toujours méchants, pas comme ceux du *dundeebi* [grand et vieux *Ficus platyphylla* devant l'entrée de la concession d'Ada, réputé accueillir de nombreux *jinn*, du fait notamment de son grand âge]. C'est aussi là qu'il y en a beaucoup, parce que tous les gens amènent là leurs *nBwuri* [balayure, déchets domestiques], avec des *ginnaaji* dedans. C'est pour ça qu'il ne faut pas balayer dans la nuit de minuit à 4h, et à 18h et à midi, ni aller sur la voirie. Si tu balaies, tu vas avoir des problèmes plus tard, et toi et tes enfants vont être des bossus, avoir des infirmités [...]. Entre minuit et 4h c'est là où les *ginnaaji* font leur ménage, lavent les assiettes, alors on les dérange. Si tu dois sortir sur le *jiddere*, il faut les prévenir, demander pardon en disant "*Bismillâhi*", et une sourate pour ceux qui connaissent. Sinon, si tu jettes l'eau par exemple, et que ça tombe sur les enfants du *ginnaaji*, certains vont dire "bah, cette pauvre femme est aveugle", mais d'autres vont dire "si elle refait ça demain, elle va voir !". Ce sont des choses que ma maman m'a apprises, et que j'ai aussi apprises à l'école coranique, le soir après l'école classique, avec les marabouts »².

Il convient également de prononcer pareille formule en tout lieu où peuvent résider des « génies », à commencer par les latrines au sein même des concessions, dans lesquelles on conseille en outre d'entrer par le pied gauche et de sortir par le pied droit, mais aussi sur les berges des fleuves, près de certains points d'eau, ou encore sur les pas de porte ou dans l'ombre de certains arbres. La vieille Maria rapporte ainsi comment sa sœur a pu être victime de l'attaque d'un *jinn*, faute d'avoir suivi les recommandations enseignées par les marabouts à l'école coranique :

« Une de mes jeunes sœurs a été victime des *ginnaaji*, elle passait en route et ça l'a trouvé derrière sa maison. On ne l'a pas marié et elle est morte, ça bougeait sa tête et elle pleurait pour rien. Elle a fini folle (*O waati ginnaadi*), mais elle ne tapait pas les gens. Aller jeter dans la poubelle la nuit c'est dangereux, c'est là où on peut jeter sur un diable ou son enfant. Dans le *gacda suudu* [latrines] c'est mauvais aussi, ça paralyse et la bouche va se tordre, ça fait tomber les gens, même les grandes personnes. Mais ce sont des *benndu* [génies] différents dans les latrines et dans le tas d'ordures. Celui en route donne le *paddé* [épilepsie]. A la voirie on peut jeter sur les enfants des *ginnaaji*, et la mère ne va pas te laisser. Par exemple si on voit les gros arbres, les génies viennent déposer leurs enfants dans leur ombre, dans des petits lits. Avant d'entrer dans l'ombre, on dit le nom de Dieu, ou il y a une façon de taper à la porte: "*Salam Aleikum*, laissez-moi passer, je suis aveugle et je ne vous vois pas". Sur la voirie par contre avant de jeter on doit dire "*Bismillâhi*", c'est une prononciation très forte. On dit tout ça intérieurement, les *benndu* l'entendent bien. Pour l'ombre, on s'adresse aux *ginnaaji*, mais pour le *jiddere* c'est aussi à Dieu qu'on s'adresse [pour demander sa protection]. Les

¹ Par exemple : « Que Dieu me protège contre les démons mâles et les démons femelles ! » (Mamadi, chef de famille kanuri, Garoua [avril 2008, fr et ar] ou « Au nom de Dieu (Allah)! Je me réfugie auprès de toi contre les démons mâles et femelles » (Cherif, novembre 2008, fr et ar).

² Ada, kanuri, environ 50 ans, résidant à Kollere (octobre 2009 et décembre 2010, fr), vieil homme, kanuri, 59 ans, résidant à Kollere (juin 2009, flfde), Cherif (novembre 2008, fr), Astajiam, mofu, environ 25 ans, résidante à Rumde Ajia (octobre 2009, flfde), Fanta, mofu, environ 60 ans, résidante à Rumde Ajia (novembre 2010, flfde), *lawan* Fulbère 1 (décembre 2010, flfde), Malla Umaru (novembre 2008, flfde), Mamadi (avril 2008, fr), Maria, hausa, (novembre 2008, flfde), Sylvie, Guidar, environ 30 ans, résidante à Rumde Ajia (octobre 2009, fr), Mata, kanuri, environ 40 ans, résidante à Kollere (novembre 2008, fr), *Moodibbo* Umaru, fulbe, Maroua (décembre 2009, flfde), *Moodibbo* Sadou, fulbe, Maroua (décembre 2009, flfde), Haja U., fulbe, environ 50 ans, Maroua (janvier 2010, flfde), Ummul, fulbe, environ 40 ans, Maroua (février 2011, flfde), Hawa, fulbe, environ 25 ans, Maroua (février 2011, flfde), chef service d'hygiène CU Maroua (février 2011, fr)

jeunes apprennent ça dans le Coran et à l'école coranique. Moi c'est pareil, c'est le marabout qui me l'a enseigné. Même les enfants savent, et les parents ne donnent pas à jeter la poubelle à leurs enfants la nuit. Les enfants sont sensibles aux *ginnaaji* comme les grands » (novembre 2010, flfide).

D'autres chercheurs ont relevé dans plusieurs contextes africains, ruraux comme urbains, pareils discours et injonctions visant à se prémunir d'entités invisibles résidant dans les lieux d'ordures (voir par exemple dans l'aire mossi, à Ouagadougou, Deverin-Kouanda 1993 : 125). En revanche, il est difficile de savoir si les précautions préconisées sont systématiquement respectées par les ménagères venues déposer leurs déchets sur le dépotoir de leur quartier ou balayant leur cours, ou plus largement par tous les individus se rendant la nuit dans les latrines de leurs concessions. On peut supposer nombreux et constants les « décrochages » entre ces injonctions et les pratiques effectives des populations qui les professent, comme par exemple dans le domaine de la transmission des maladies et des « théories indigènes » pour s'en prémunir (Jaffré 2003: 496).

Reste que ces conceptions contribuent à faire de ceux qui manipulent l'ordure, notamment ceux qui récupèrent les déchets sur les dépotoirs, des personnes « folles » parce que possédées par des « génies », faute d'avoir respecté les précautions requises pour s'en prémunir. Les récupérateurs de déchets, surtout les adultes qui sont plus rares que les enfants, sont également rangés dans la catégorie des *yinnaabe*, « fous », quand bien même ils ne présentent pas d'autres signes de trouble du comportement, et exercent cette activité essentiellement pour leur subsistance¹. Ainsi le vieux Malla Umaru, observant avec Cherif un jeune homme collecter des débris de métal dans le tas d'ordures derrière le RDPC, s'exclame-t-il : « Regarde-moi cet homme jeune et musclé, on ne peut l'appeler un homme normal ni un fou, il est seulement bizarre, au lieu d'aller travailler le champ, il perd son temps à récupérer les bouts de métal dont le prix ne vaut même pas celui des travaux champêtres » (rapporté par Cherif, mars 2010, flfide). C'est qu'un des traits de comportement que partagent les pré-collecteurs et les récupérateurs avec d'autres personnes sans domicile se nourrissant sur les tas d'ordures, également considérés comme « fous », est la réalisation de collection d'objets récupérés, que ce soit pour les revendre en gros, ou pour simplement les conserver, pratique vue par les citadins comme une manie dictée par les *jinn* qui les habitent. Quelques personnes qualifiées de « folles », et présentant de fait différents symptômes concordant avec la conception occidentale de certains cas de démence (parler seul, ne pas se laver, collectionner les déchets), composent effectivement d'importantes collections d'objets en tout genre sur les *jidde* de Garoua ; une passion qui leur vaut d'ailleurs souvent un surnom, généralement à partir du type d'objets collectionné, et permet parfois aux citadins de leur imaginer une histoire de vie, comme « 1000 Bic », « un homme comme un intellectuel qui parle bien français et a toujours plein de Bic [stylos] dans sa poche, qui marchent ou pas. Sur la voirie, il ramasse les journaux et il mange aussi » (Cherif, octobre 2009, fr) ou encore un homme collectionnant les plats et les bouteilles thermos, dont il trie soigneusement les corps et les bouchons, et dont la passion pour les récipients trouvés sur les tas d'ordures de la ville ferait de lui un ancien vendeur de vaisselle ayant fait faillite.

¹ Ceci participe sans doute également fortement à la dévalorisation des activités de récupération des déchets dans les espaces collectifs, à la différence de celle qui se pratique quotidiennement dans la sphère domestique (cf. chap. IX.1)



La collection de thermos et de plats émaillés d'un « fou », axe de la BEAC, Garoua, janvier 2007. Photo E. Guitard

La brouette « décorée » d'un pré-collecteur, Kollere, Garoua, janvier 2010. Photo J.M. Freulard



Ces *yinnaabe jidde*, « fous des tas d'ordures », font dans une certaine mesure partie du paysage quotidien des citadins de Garoua et Maroua. Même si on se moque d'eux, on connaît en général (ou on les a affublé) leur nom et leur histoire personnelle. Et même s'ils vivent dans la rue, on considère qu'ils font aussi à leur manière partie du quartier, ce pourquoi on n'hésite pas à les y reconduire lorsqu'ils s'égarer dans d'autres points de la ville. Cependant, ces « fous » sont aussi craints des citadins, qui s'en tiennent pour la plupart à distance, non seulement parce qu'ils peuvent être imprévisibles, invectiver les passants ou même s'avérer violents, mais aussi parce que, par le mal qui les afflige, ils entretiennent des relations particulières avec des puissances ambivalentes et versatiles. Plane enfin sur ces possédés le soupçon d'avoir contracté leur « génies » alors qu'ils se rendaient nuitamment sur un tas d'ordures pour solliciter ses « forces », potentiellement pour obtenir richesse et bienfaits, mais aussi peut-être pour y prélever des éléments ou y enterrer quelques mauvais sort, *karfa* ou *siiri*, et faire ainsi le mal¹ :

« C'est quand les marabouts envoient les gens prendre des choses sur le tas, parce qu'ils n'ont pas la bonne protection, comme un *layaaru* [amulette], des incantations ou un lavage [avec des rinçures d'écritures coraniques et/ou des décoctions de plantes]. Ils sont plus en danger qu'une femme qui jette ses déchets, parce qu'elle ne va pas sur le tas, alors que lui rentre dans la maison des *ginnaaji*. Tu ne peux pas aller sur le *jiddere* pour la richesse, ce n'est que pour les mauvaises choses qu'on va là-bas » (*Moodibbo Sadou*, Maroua [décembre 2009, flfide]).

¹ Cf. chap. VII.2

C'est ainsi faute d'être assez puissants, ou du moins assez « blindés » (protégés par des moyens magiques), pour entrer en contact et soumettre la « force » et les entités émanant des vieilles accumulations d'ordures, que certains ont été « dépassés » par celles-ci, pour se retrouver à leur tour véhicules et instruments de leurs volontés¹, possession qu'il sera impossible de soigner². C'est en ce sens que la figure du « fou du tas d'ordures », aussi marginale et déviante soit-elle, est révélatrice des représentations, mais aussi des fonctionnements, et en l'occurrence des dysfonctionnements, de la société dans laquelle il a grandi, mais dont il est écarté du fait même de sa folie, comme l'a souligné le premier M. Foucault (1961), et dans son sillage les époux Comaroff (1987) ou plus récemment J. Bonhomme (2008, 2009c, 2009b). Ce dernier écrit ainsi, à propos d'Ondo Mba, un prophète auto proclamé ayant recouvert les murs de Libreville de ses graffitis politico-religieux :

« Et de toute façon, le « fou » lui-même n'est pas hors société, ni hors culture [...] Aussi extravagante soit-elle, la mythologie personnelle d'Ondo Mba fait ainsi appel à un imaginaire, notamment politico-religieux, qui trouve en réalité de nombreux échos dans la société gabonaise contemporaine. On ne peut donc en saisir le sens qu'en la réintégrant dans le champ de la culture collective. Lire les graffitis de ce prophète excentrique, c'est observer le Gabon postcolonial depuis un point de vue inaccoutumé, comme à travers un miroir grossissant et déformant » (2009b : 888)

Il ne m'a malheureusement pas été possible d'interroger les « fous » croisés sur les tas d'ordures de Garoua pour recueillir leurs propres discours sur les motivations de leur passion pour les objets déchus. En revanche, les analyses des citadins quant aux causes de cette manie sont révélatrices d'un changement global de régime dans les rapports entretenus entre gestion de l'ordure et pouvoir, lorsqu'à la fin du XXe siècle les déchets envahirent les rues de Garoua et Maroua. L'ordure, et les « forces » qui l'animent, semblèrent échapper alors à ceux qui étaient autrefois en charge de les contrôler, mais aussi par là même d'en tirer bénéfice, à savoir les élites politiques et religieuses islamo-peules, puis plus récemment leurs successeurs scolarisés et enrichis. Dans ce contexte, les grands tas d'ordures qui pullulaient en ville étaient certes désormais accessibles à quiconque pouvait monnayer les services d'un marabout. Mais rares étaient ceux qui s'avéraient assez puissants pour résister à leurs « forces » et les domestiquer pour servir leurs propres fins, lesquelles, qu'elles soient bienveillantes ou malveillantes, ne profitaient désormais qu'à eux seuls, dans une forme d'individualisme également décrié dans ce contexte de « modernité ». L'augmentation du nombre de « fous », possédés par des « génies » rencontrés sur les *jidde*, apparut alors comme un témoignage supplémentaire pour les citadins, avec pour symptôme la multiplication des conflits vicinaux ayant l'ordure pour objet ou instrument³, d'une « démocratisation » de l'accès aux accumulations de déchets comme outil pour imposer sa domination, que ce soit à l'échelle de sa concession, de sa rue ou de son quartier. Mais celle-ci allait de pair avec un sentiment douloureux de danger, de honte et d'abandon par les pouvoirs publics et leurs représentants, que l'inertie en matière de gestion des déchets dans les deux villes ne faisait que confirmer.

Il fallut donc attendre août 2008 et l'envoi de la société de collecte Hysacam par l'Etat camerounais pour voir la gestion municipale des déchets reprise en main à Garoua et Maroua, la

¹ On retrouve manifestement pareille analyse de la « folie » par exemple dans la société gabonaise, « communément perçue comme la conséquence d'une transgression d'interdit, qui est elle-même estimée être un mal nécessaire pour accéder au pouvoir » (Bonhomme 2009b: 917)

² *Malla Umaru*, marabout, Garoua (novembre 2008, flfide), et *Baba Aladji*, guérisseur, Maroua, novembre 2004 (cité par Tourneux 2007 : 165)

³ Cf. chap. VII.2

plupart des grands tas d'ordures qui les jonchaient progressivement évacués, et leur contenu rassemblé dans des décharges « contrôlées » en périphérie de chaque ville. Bien que se revendiquant d'un mode de gestion des déchets domestiques « moderne et scientifique », sur le modèle de la rationalité hygiéniste occidentale, la nouvelle société de collecte ne fit cependant pas disparaître des esprits des citadins, comme les grands tas d'ordures des rues de leur ville, les entités qui y résidaient, les manipulations maraboutiques qui s'y pratiquaient et les mauvais sorts qu'on pensait y être enterrés. Les anciennes représentations et pratiques religieuses et ésotériques concernant les déchets et de leur manipulation s'accommodèrent au contraire des nouveaux systèmes et dispositifs techniques de collecte introduits par Hysacam, jusqu'à paraître même être renouvelées et réactualisées par ceux-ci.

3. Objets d'une modernité enchantée

En 2008, Hysacam reprit en main la gestion publique des déchets à Garoua et Maroua avec tout un arsenal de nouvelles techniques et de nouveaux équipements qui se voulaient à la pointe de l'actualité internationale dans le domaine de l'assainissement : enlèvement des dépotoirs dits « sauvages », création de décharges municipales selon les normes internationales à l'extérieur de chaque ville, disposition de bennes à ordures et de poubelles « homologuées », et enfin instauration de tournées de collecte dite « porte à porte », assurées par un important contingent de jeunes éboueurs aux uniformes et aux outils rutilants et flambants neufs. La rhétorique de la « modernité » et d'une « gestion scientifique » qui accompagnait ces innovations techniques, mobilisée par le service de communication d'Hysacam et par ses cadres, se voulait aussi en rupture, non seulement avec l'image dévalorisante associée jusqu'alors au « travail de l'ordure », mais aussi avec les anciennes représentations et pratiques de gestion de celles-ci des citadins nord-camerounais, jugées archaïques, irrationnelles et « villageoises », soit inappropriées à la vie citadine contemporaine, conçue encore bien souvent selon des normes hygiénistes occidentales¹.

Tout en revendiquant se soucier du « contexte culturel » et des « croyances » des citadins de Garoua et Maroua influant sur leurs pratiques d'assainissement et leurs façons de gérer les déchets qui émanent de leurs corps et de leurs concessions, les cadres d'Hysacam se posèrent donc « en hérauts de la propreté », et comptaient bien faire évoluer les mentalités citadines jugées rétrogrades en y insufflant des conceptions résolument « modernes » des déchets et de la propreté, à même de faciliter leur adhésion aux nouveaux dispositifs de collecte. Dans les faits pourtant, la compréhension des représentations et des pratiques préexistantes de gestion des déchets des citadins par Hysacam paraît superficielle. Dans leur souci de vouloir faire montre de « modernité » et d'esprit « scientifique », surtout face à d'autres interlocuteurs du domaine de l'assainissement et de la gouvernance technique urbaine, comme les autorités municipales et les délégations ministérielles², les cadres de la société de collecte peinaient, voir se refusaient, à tenir compte des

¹ Représentations et pratiques qui furent aussi, on l'a vu, fréquemment mises en cause par les dirigeants d'Hysacam, les fonctionnaires et élus municipaux, dans la « poubellisation » des deux villes entre les années 1980 et 2000, jusqu'à en oublier parfois le rôle majeur dans ce phénomène des défaillances des services municipaux de collecte et d'hygiène.

² Et à une interlocutrice française elle-même étiquetée « scientifique »

dimensions religieuses¹ de la manipulation des déchets des citoyens. Dans le contexte nord-camerounais, cette posture n'était pas aisée à tenir, d'autant plus quand les agents municipaux, mais aussi les employés d'Hysacam eux-mêmes, parfois au plus haut niveau, se laissaient aller à leur tour à considérer les grandes accumulations de déchets et leur gestion sous un angle magico-religieux. L'association, qu'on pourrait juger paradoxale, entre la revendication d'une appréhension moderne, scientifique et hygiéniste des ordures et de leur gestion municipale, et des façons de les penser qui restent profondément marquées par des conceptions plus anciennes définies selon d'autres logiques, laisse ainsi entrevoir comment, au lieu de se contredire et de s'annuler, ces différents registres se sont empilés et combinés au fil du temps, jusqu'à former aujourd'hui la grille selon laquelle sont considérés par les habitants de Garoua et Maroua ce qui tombe de leurs corps, les objets qui sont sortis de leur « synthèse corporelle », et les restes de leurs activités quotidiennes. A la base de cette grille demeure aussi l'intrication étroite, redéfinie et réactualisée par les bouleversements successifs de la gestion des déchets et de l'assainissement à Garoua et Maroua, entre contrôle des déchets et exercice de l'autorité. Les dernières innovations d'Hysacam, mais aussi les failles, les oublis et les oubliés de son nouveau système de collecte, ne firent à nouveau que mettre à jour et renforcer encore la permanence de la gouvernabilité particulière « de soi et des autres » qui découlait de cette association.

La décharge, « camp de réfugiés des génies »

« Il paraît qu'Hysacam a eu beaucoup de problèmes parce qu'ils ont eu beaucoup d'employés malades des poumons, ils ont perdu beaucoup d'argent. Un de mes voisins, Ahmadou « Hysacam », est resté couché trois mois comme ça. C'est aussi à cause des *ginnaaji* [génies], si tu les bouscules, que tu marches sur leurs petits bébés, ou que tu les blesses en jetant quelque chose dessus, mais eux [les employés d'Hysacam] ne le savent pas ! » (*Malla Umaru*, marabout hausa, Katarko [janvier 2011, flfide])

Comme le révèle cet échange avec un marabout réputé du quartier Kollere, à Garoua, les supputations allèrent bon train dans les rues et les concessions de la capitale du Nord et de sa voisine Maroua sur les conditions du travail d'éboueur chez Hysacam et sur les risques de ce « nouveau » métier. Il illustre aussi parfaitement l'association dans nombre de contextes africains, soulignée par d'E. Green (1999) et dans son sillage de D. Bonnet et Y. Jaffré (2003: 15-16), des conceptions locales de la maladie et de sa transmission avec les normes biomédicales occidentales, et comment cette association s'est construite au fil du temps par apports successifs, à partir notamment d'un stock de « normes précoloniales ». En l'occurrence, les citoyens se montraient inquiets des effets sur la santé des éboueurs aussi bien des éléments malsains qui se dégagent des accumulations d'ordures qu'ils doivent collecter, qu'il s'agisse des microbes ou de la poussière, que des « forces » qui en émanent et des entités, *ginnaaji*, qui y résident. Nombre d'entre eux s'inquiétaient en outre, surtout dans le centre-ville islamo-peul, de la réaction des habitants invisibles des grands *jidde* de la ville lorsque Hysacam allait tenter d'enlever leurs « maisons » pour les remplacer par des bennes à ordures :

« Pour la voirie, comme elle n'est pas totalement quittée [partie], ils [les génies] doivent être encore dans la ruelle, mais pas dans la benne. Mais quand on enlèvera tout ils déménageront, mais

¹ Mais aussi politique (cf. chap. VIII.1)

les voisins n'auront pas de problèmes. Hysacam par contre... C'est comme quand on coupe un arbre *beбето* [non identifié], il crie et il pleure, en fait ce sont les *jinn* qui crient et pleurent, et toute l'équipe va mourir. Par exemple à Ebolowa ou à Bertoua, parfois les *jinn* ne veulent pas quitter l'arbre, alors ils secouent le tronc dans le camion, et il tombe du grumier [...]. Pour Hysacam, ils vont avoir des problèmes, ça ne peut pas manquer. Le camion va verser ou la chaîne va se casser. Pour l'instant il n'y a rien, mais les *jinn* sont malins, ils attendent de voir où on va emmener leur voirie. Peut-être qu'ils vont suivre à la décharge de Gaschiga, ce sera le camp de réfugiés des *jinn* ! Mais ils ne seront plus avec les humains, ils vont vivre là-bas regroupés ensemble » (Cherif, novembre 2008, fr, et *Malla Umaru*, novembre 2010, flfde).

Chacun s'interrogeait ainsi aussi sur le devenir des « génies » résidant, parfois de très longue date, dans les grandes accumulations de déchets citadines. L'hypothèse la plus répandue voudrait que ceux-ci acceptent finalement de se déplacer tous à la décharge municipale en périphérie de la ville qui, tout en recueillant les tonnes d'ordures évacuées du centre, deviendrait ainsi un vaste « camp de réfugiés des génies » (ibid, et directeur des services techniques CU Garoua, octobre 2008, fr) mais aussi le plus grand, et donc le plus puissant, des *jidde* qu'ait jamais connu Garoua (*Malla Umaru*, janvier 2011, flfde). Quant au sort que les *jinn* réserveraient aux agents Hysacam qui auraient eu l'impudence d'enlever leur « maison », beaucoup pensaient qu'ils sauraient se montrer cléments, dans la mesure où les éboueurs ne sont pas mal attentionnés à leur endroit, et veulent seulement nettoyer la ville. Bien loin de réfuter ces différentes théories en bloc, en tant que représentant d'une société de collecte aux méthodes « modernes et scientifiques », le directeur de l'agence Hysacam de Garoua se rangea au contraire à cette dernière hypothèse. A mots couverts, celui-ci laissa aussi entendre qu'il avait été confronté à cette problématique particulière à plusieurs reprises dans sa carrière, notamment lors de la création de la décharge municipale de Garoua :

- Moi : « Et par rapport aux horaires, j'ai entendu dans la bouche de beaucoup de gens qu'on ne jetait pas trop les déchets la nuit, qu'on ne touchait pas globalement aux déchets la nuit, justement pour des choses ayant à voir avec les génies...
- Directeur agence : C'est ce qu'ils disent. Bon ça, c'est des croyances ancestrales, qui interdisent de balayer après 18 h 30, c'est-à-dire quand le soleil est au crépuscule il est interdit de procéder au balayage. D'abord un, parce que vous allez perturber des forces invisibles, et deux, parce qu'il ne faudrait pas également mettre à nu ses chances, parce que si vous balayer quand le soleil est au zénith, c'est pas bon, vous perdrez vos chances. [...] Et puis au coucher, au crépuscule, on interdit aussi de balayer.
- Moi : Et est-ce que ce problème s'est posé avec vos employés ?
- Directeur agence : Non, on n'a pas ce problème, puisque dans des villes modernes comme Douala et Yaoundé, où nous faisons la collecte 24 heures sur 24, on collecte de jour comme de nuit, alors il n'y a pas de problème [...].
- Moi : Moi j'ai la sensation que pour les gens, les génies sont vraiment sur le tas, peut-être pas directement dans le déchet qu'on porte...
- Directeur agence : Oui, c'est dans le dépotoir. C'est-à-dire que c'est là où ils viennent élire domicile, et il ne faut pas y accéder à certaines heures pour ne pas les perturber.
- Moi : Mais c'est des choses que vous même vous m'avez dites aussi finalement... [référence à une discussion précédente avec lui et un haut fonctionnaire de la CU, cf p.545]
- Directeur agence : Non, ça c'est des croyances ! Ça c'est des croyances, mais sur le plan scientifique nous on n'a pas vu... Puisque nous avons des grosses décharges, à Douala la décharge accueille au quotidien 1100 t de déchets. Donc c'est énorme, et on travaille 24 heures sur 24. Donc on ne peut pas nous dire qu'il y a des forces invisibles, sinon ils devraient aller plus élire domicile dans ces sites de décharge. Bon, sauf dans les maisons, si les gens ont leur

pouvoir caché, qu'ils essaient de masquer avec des tas de déchets, ils disent que c'est deux endroits insalubres, ils ont des totems et autres, c'est possible.

- Moi : Mais je me demandais si c'était des choses qui étaient ressorties dans votre travail ?
- Directeur agence : Non, on n'a pas ce genre de considérations, c'est un peu difficile qu'on intègre ça [...]. Mais si d'aventure, un chef de quartiers nous dit : « Monsieur, écoutez, ça c'est un quartier qui n'est pas comme tous les autres, on souhaite qu'à partir de midi vos camions ne passent pas », on ne passera pas. Bon, au niveau de la décharge, nous avons une nouvelle décharge qu'on a créée au pied du mont Tinguelin, il y a mon responsable de traitement déchets qui est venu me voir, et il me dit : « Monsieur le directeur, écoutez, il y a les habitants du village qui m'ont dit de ne pas faire le casier dans tel endroit, parce qu'il y a les dieux de la montagne qui sont là, ils risquent de me frapper très fort ». Et du coup, il est tétanisé, il ne peut plus continuer parce qu'il se dit que lui aussi, s'il a été avisé, il ne pourra pas. Je lui ai dit : « Monsieur, vous allez le faire, le dieu de la montagne n'a aucun problème avec nous, nous ne sommes pas venus le perturber, au contraire nous sommes venus apporter des facilités pour les habitants de la ville ». Il a fait son casier, il est serein, il n'y a pas de problème. On a fait le casier, et il n'y a pas eu d'effet [...].
- Moi : Et du coup, vous avez la sensation que vos employés accomplissent des gestes spécifiques ?
- Directeur agence : Moi, le sentiment que j'ai, c'est que les employés ne peuvent pas être victimes de ces choses. Parce qu'ils ne sont pas mal intentionnés. Ils ne sont pas mal intentionnés, ils viennent apporter des solutions aux problèmes de la population. Donc ils ne viennent pas nuire aux intérêts des personnes tierces. Du coup, il ne peut rien leur arriver. Parce que s'ils viennent avec des idées maléfiques, en disant : « moi je viens détruire, je viens casser le pouvoir de tel », cette personne est obligée de se protéger et par conséquent plutôt d'utiliser des forces centrifuges pour éliminer... Donc quand mon employé vient porter une poubelle, c'est un service qu'il est en train de faire, il n'est pas venu pour dire : « je suis venu terrasser tel dieu qui est dans tel endroit ... » » (novembre 2008, fr).

A Maroua, le directeur d'agence Hysacam rapporta également avoir eu affaire à pareille situation, où le registre du surnaturel intervenait dans les activités de gestion de déchets de sa société. Il s'agissait cette fois-là néanmoins non pas d'un problème avec les « génies des lieux » sur le site de la décharge municipale, mais plutôt d'un conflit opposant deux agents, l'un accusant l'autre d'avoir eu recours à des moyens « mystiques » pour l'agresser :

« Y a quand même des jeunes qui ont eu quelques petits problèmes par rapport à ça... mais je ne sais pas si c'était lié au fait qu'ils travaillent dans les ordures. Des petits problèmes de pratiques de sorcellerie...Bon moi étant cartésien...Mais bon vous savez, il faut parfois chercher à comprendre ce que ça veut dire, sans toutefois rejeter ça comme ça d'un revers de la main, parce que eux vivent avec, ils y croient. Bon, l'un dit que l'autre lui a fait la sorcellerie, il a perdu connaissance, il a vu un serpent, il ne savait plus de ce qu'il faisait... Il est venu se plaindre, il a dit que son coéquipier lui avait fait la sorcellerie. Soit disant ils traversaient le *maayo*, ils ont vu un serpent, il a perdu connaissance et l'autre s'est moqué de lui, soit disant qu'il avait quelque chose à faire là-dedans, puisqu'il ne peut pas comprendre que lui voit un serpent et soit dans tous ses états, et que l'autre se moque de lui. Donc c'est comme si l'autre voulait l'éprouver, et du coup il disait qu'il ne fallait pas qu'il recommence ses pratiques. Alors j'ai demandé à l'autre, mais il a dit qu'il était pratiquant, chrétien croyant, et qu'il ne voit pas ces choses-là, il ne comprend rien... C'était complètement un dialogue de sourds. Mais ils m'ont dit que ce sont des choses qui existent ici, qu'on peut vous transformer en cheval, en vache ou en mouton, et qu'il faut faire attention... C'est le seul cas que j'ai eu, et puis bon je leur ai dit d'arrêter cette farce, que sinon je les emmène chez le

laamiido, et qu'il va régler le problème. Et ils ont eu peur. On a fait pratiquement une assise par rapport à ça, parce que ça perturbe le travail ! » (novembre 2008, fr).

On ne manquera pas de remarquer ici que le récit des deux agents situe l'action dans le *maayo* traversant la ville, à la fois l'un des plus anciens sites d'accumulation des déchets et considéré, on l'a vu, comme l'un des lieux de résidence de prédilection des *ginmaaji* citadins, et qu'il fait intervenir un serpent, l'une des formes animales dites fréquemment adoptées par les « génies » lorsqu'ils veulent se faire voir des humains. Néanmoins dans ce témoignage comme dans celui du directeur d'agence de Garoua, les récits de leurs employés sont aussi réinterprétés à l'aune de leurs propres représentations, où la sorcellerie entre individus semble tenir une place plus importante que l'action des entités invisibles telles que les « génies »¹. Mais surtout, il faut souligner dans les propos de ces cadres d'Hysacam l'oscillation permanente entre la reconnaissance, voire l'adhésion, aux dites « croyances » des citadins et des agents nord-camerounais concernant les accumulations de déchets, et la condamnation de celles-ci. On perçoit ainsi le malaise de ces chefs d'agence, dans une posture difficile à tenir, entre remise en cause de ces représentations sous l'égide de la science et de la modernité, et ouverture à celles-ci non seulement, comme ils le mettent eux-mêmes en avant, pour favoriser le bon fonctionnement des activités de leur société quel que soit le « contexte culturel », mais aussi parce qu'ils partagent eux-mêmes, sans toujours l'admettre ouvertement, ces représentations. C'est ce que révèle encore un échange à bâton rompu sur ce thème dans les bureaux de la Communauté Urbaine de Garoua, avec le directeur des services techniques de la CU, peul et musulman natif de la région, et le directeur d'agence Hysacam, d'origine hausa mais natif de Yaoundé et fraîchement arrivé en ville (octobre 2008, fr).

¹ Les rumeurs et représentations manipulant le registre magico-religieux dans les grandes villes du « Sud » (d'un point de vue nord-camerounais) semblent en effet faire une place de choix à la sorcellerie, sous de multiples formes, plutôt qu'aux « génies » (voir par exemple De Rosny 1974, 1981, 1996, ou Geschiere 1995)

- Moi : Après il y avait les représentations plus occultes, on ne pouvait pas trop s'approcher des tas à certaines heures...
- Directeur CU : Oui vers 18h-19h...
- Chef agence : Et à midi aussi, quand le soleil est au zénith...
- Directeur CU : Oui, ce sont des croyances...
- Moi : Mais qui sont importantes à prendre en compte ?
- Chef agence : Tout à fait, puisqu'il y a des forces cosmiques qui sont là, qui agissent dans les déchets... parce que c'est un mélange de tout.
- Directeur CU (au chef d'agence, étonné) : Et vous croyez à ces forces ?
- Chef agence : Oui oui oui bien sûr... Moi j'ai fait la communication africaine hein !
- Directeur CU : Ah bon ? Moi je ne crois pas à ces choses-là... je vais dans les tas d'ordures et je n'ai pas de problèmes...
- Chef agence : Il y a un monsieur que moi je connais qui a eu des problèmes, des torticolis...
- Directeur CU : Pour avoir été dans une décharge ?
- Chef agence : Oui oui il faisait des tris, il récupérait autour de 13h midi. Il ne sait pas ce qui s'est passé, il est sorti avec un torticolis, son cou est resté bloqué...

Je leur rapporte comment l'an passé, les femmes de la concession dans laquelle je résidais étaient inquiètes parce que je passais du temps sur les tas d'ordures, et qu'ensuite la nuit je dormais mal et qu'enfin j'avais été malade.

- Chef agence (au directeur CU, me désignant) : Elle est innocente, tu vois, comme elle fait ses recherches, elle n'a pas de mauvaises intentions... (A moi) ici en Afrique, tu ne peux pas balayer après 18h...
- Directeur CU : Mais vers midi 13h ?
- Moi : Donc ça m'arrivait de finir à midi, et voilà...
- Chef agence : Normal [...]. Puisqu'il y a même d'autres informations autour de ça. Dans une maison, on dit qu'il n'est même pas bon de manger tout le repas... parce que vous n'êtes pas seul ! Il y a des forces invisibles qui doivent partager le même repas que vous. Donc si vous êtes un bon gourmand, vous finissez tout, vous pouvez avoir des sanctions ! Vous pouvez avoir le sommeil agité, vous devez toujours laisser un peu... toujours pour les forces invisibles.
- Directeur CU : Ah bon ?! Chez nous on dit "quand tu apportes un plat, tu te sers, tu finis tout, jusqu'à ce que tu mettes ton doigt et que tu lèches" !
- Chef agence : Non mais ça c'est dangereux [sourire]. J'ai vu tout ça en communication africaine...
- Directeur CU : Chez nous ça c'est la croyance ! Et je connais des tribus où à partir d'une certaine heure, on ne jette plus les ordures. Même si c'est dans la maison on ne fait pas.
- Chef agence : On ne balaye pas, on ne sort pas. Et même si c'est des femmes enceintes, on ne sort pas les déchets parce que ça peut avoir des répercussions...
- Moi : Ici au Nord ?
- Directeur CU : Oui oui ! Même chez nous la croyance dit qu'à partir de 16h, vous ne balayez pas votre maison, même chez les Peuls ! Il paraît que l'esprit, la bénédiction, vous la balayez aussi.
- Chef agence : Vous balayez toutes vos chances.
- Directeur CU : Vous balayez la chance et c'est la poisse qui suit [rires] !
- Chef agence : On dit que dès que le soleil s'est incliné, à partir de 16h, laissez tout, toutes vos chances seront intactes dans la maison.
- Directeur CU : Et le matin vous balayez très tôt.
- Chef agence : Au lever du soleil, et là ça va.

Cet échange est encore particulièrement illustratif de la tension dans laquelle se situent les cadres et techniciens de la gestion de l'ordure, de l'agence de collecte privée comme des autorités municipales, entre l'adhésion affichée à une doctrine de la manipulation technique des déchets, voire « scientifique », présentée comme « moderne » et largement inspirée des conceptions occidentales en la matière, et celle, plus difficilement avouée mais néanmoins bien perceptible, à un registre magico-religieux basé sur des conceptions plus locales, anciennes mais aussi d'apparition plus récente. Ainsi le fonctionnaire de la CU, qui tient ici le rôle du cartésien convaincu, m'avoua-t-il plus tard être particulièrement versé dans les sciences ésotériques permettant de contacter les *jinn*, et « malgré ses diplômes et son séjour de huit ans en France, avec beaucoup de voyages en Europe », ne pouvoir s'empêcher de « penser aussi qu'on trouve des choses comme ça dans les *jidde* » (septembre 2009, fr). Dans un même mouvement d'oscillation entre les deux registres, le directeur d'agence Hysacam se cacha à plusieurs reprises derrière sa formation en « communication africaine » pour évoquer les « forces centrifuges » réfugiées dans les tas d'ordures et leurs méfaits,

tout en paraissant cependant y accorder du crédit, notamment dans la conduite des activités de la société de collecte à Garoua. De leur côté, en dépit de leur ignorance en la matière postulée par certains citadins, nous avons vu dans le chapitre précédent que les jeunes agents recrutés localement par Hysacam pour manipuler l'ordure n'étaient pas en reste lorsqu'il s'agit de se protéger de ses « forces » et de ses hôtes invisibles et versatiles¹.

Outre l'exposition des agents de la société de collecte au courroux des « génies » des tas d'ordures et le devenir de ceux-ci une fois toutes leurs « maisons » évacuées dans les décharges municipales, les citadins se posèrent enfin rapidement la question de l'issue des nombreux sorts maléfiques, *siiriji*, et bénéfiques, *lugguji*, qui avaient pu être enterrés dans les vieilles accumulations de déchets, notamment pour solliciter les *ginnaaji* dits y résider. Ici encore l'enlèvement des grands dépotoirs par Hysacam ne mit pas fin à ces représentations, ni même aux pratiques magiques qu'elles sous-tendent, dont les tas d'ordures étaient jusqu'alors les théâtres nocturnes.

« Depuis qu'Hysacam a enlevé les tas d'ordures, il y a eu beaucoup de mariages »

C'est par cette annonce mystérieuse que Cherif et sa voisine Usseina, kanuri d'environ 40 ans, débutèrent leur énumération des bienfaits qu'avait pu apporter Hysacam dans leur quartier, à Kollere, et plus largement pour Garoua, depuis mon dernier séjour parmi eux (septembre 2009, flfde). La corrélation entre les deux phénomènes ne me paraissant pas d'emblée évidente, il me fallut toutes les explications patientes de mes deux interlocuteurs pour comprendre que l'enlèvement des vieux tas d'ordures qui parsemaient la ville par la société de collecte avait aussi permis de neutraliser les nombreux *karfa*, types de mauvais sorts, *siiriji*, enterrés dans les tas d'ordures pour séparer deux individus², et dont l'inhumation dans certains dépotoirs du quartier, qui avaient duré parfois plusieurs décennies, empêchait jusqu'alors les couples de se marier, et favorisait la mésentente entre voisins. Ainsi les citadins pouvaient-ils « souffler », « comme si Hysacam les avait désenvoutés » (ibid, et Ada, ménagère kanuri, Kollere, octobre 2009, flfde). En outre, le dépôt des bennes à ordures par Hysacam pouvait mettre définitivement un terme à ces pratiques d'envoûtement malveillantes :

« Dans la voirie, il y a des *ginnaaji*, mais surtout on peut mettre des *karfa* pour séparer des gens qui s'aiment, comme un père et son fils, une femme et son mari. On enterre ça dans la voirie. C'est pour ça effectivement qu'il y a eu beaucoup de mariages cette année, plus de mille dans tout Garoua, parce qu'Hysacam a enlevé toutes les voiries avec les *karfa*. Ça séparait les gens, mais quand on enlève c'est fini, il faut que ce soit dans la voirie qui dure, dans le bac ça ne peut pas marcher, puisqu'on enlève ça régulièrement » (Penene, ménagère fulbe, octobre 2009, flfde).

Cet enthousiasme n'était toutefois pas partagé par tous les citadins, les histoires de « génies » et d'envoûtement étant toujours affaire de spéculations et de supputations, chacun y allant de son interprétation en la matière. C'est ainsi qu'à la mairie de Garoua II, on justifiait au contraire la volonté d'Hysacam de limiter les bennes à ordures en ville par la crainte, outre que les femmes puissent y abandonner leurs nourrissons, comme autrefois sur les tas d'ordures, que certains individus malveillants profitent du caractère opaque et clôt de ce nouveau dispositif de collecte

¹ Cf. chap. IX.3

² Cf. chap. VII.2

pour y enterrer des *karfa* et des *siiriji* (conseiller municipal Garoua II, novembre 2010, fr). D'autres pensent tout simplement qu'il ne suffit pas d'enlever un dépotoir pour que les mauvais sorts qui y sont enterrés soient « cassés », puisqu'ils sont de toute façon enterrés bien trop profondément (Maria, ménagère hausa d'environ 75 ans, novembre 2010, flfde). Cette dernière hypothèse a aussi l'avantage de ne pas mettre en péril les nombreux *lugguji*, amulettes pour obtenir des bienfaits tels que richesse et pouvoir, qui avaient pu être également enterrées dans les grands et vieux tas d'ordures de la ville :

« Ça n'a pas dérangé qu'Hysacam enlève ces voiries, parce que comme la terre tourne chaque année, les choses enterrées s'enfoncent toujours plus dans le sol. Même si la voirie est raclée, ça reste encore le *jiddere* tant qu'on n'a pas encore construit dessus. Après [lorsque l'endroit est construit et privatisé] ça devient pour une seule personne » (Malla Umaru, Kollere, novembre 2010, flfde).

Comme le remarque aussi judicieusement ce vieux marabout hausa, « pour ceux qui ne veulent pas qu'on enlève leur voirie, ils peuvent garder ça dans leur concession, comme le grand-frère du *laamiido* actuel par exemple ». Nous avons vu comment le *laamiido* de Maroua conserve toujours ses déchets au sein de son palais, bien que ce souci de ne pas sortir les ordures domestiques ou de les confier aux agents d'Hysacam, comme l'a fait le chef peul de Garoua, soit plutôt ouvertement justifié d'une part par la nécessité pour un « grand » fulbe de ne pas exposer ses déchets à des regards étrangers, et d'autre part par l'angoisse persistante que ceux-ci soient récupérés par des individus malveillants à des fins d'envoûtement (*Sarkin Faada*, mars 2011, flfde). Cette inquiétude reste aussi très vivace chez les citadins, hommes comme femmes, toute confession, toute origine et tout âge confondus, qui prennent surtout soin de ne pas évacuer les déchets issus de leurs corps (sang menstruel, ongles, cheveux et poils, sperme dans une moindre mesure) ou ceux qui ont été en contact étroit avec, comme les vêtements, sur les tas d'ordures puis plus récemment dans les bennes disposées par Hysacam, ou dans leurs poubelles domestiques évacuées régulièrement par la collecte porte à porte :

« Dans la voirie je ne jette que les choses comme les balayures ou les épluchures de patate, je ne jette pas les déchets du corps, ça peut être dangereux. Tout ça comme les cheveux ou les ongles, je jette dans les WC, parce que si quelqu'un veut te faire du mal il peut même aller fouiller dans la voirie pour trouver ça. Je brûle aussi les vieux vêtements et je jette les cendres dans les latrines, parce que sinon quelqu'un peut utiliser la sueur sur le vêtement pour te faire du mal. On peut aussi prendre l'empreinte des pas dans le sable si on marche pieds nus. Par exemple, une personne peut prendre ton caleçon sale pour faire en sorte que tu n'aies plus d'enfants, que tu n'accouches plus. On peut même t'éliminer. C'est différent du *famla*, où on te fait travailler dans un champ, ou de quand on te mange, à la marmite comme de la viande. Les Sudistes ont aussi leur sorcellerie, c'est différent. La sorcellerie ce n'est pas que du discours, ça existe, tu peux voir ça par exemple si tu vas chez le *laamiido* et qu'ils ont arrêté un sorcier, la personne va se laver les aisselles et les fesses [l'anus], puis on va faire boire l'eau à la victime qui est comme morte, et elle va se relever direct ! » (Colette, ménagère moundang, Rumde Ajia, novembre 2009, fr)¹.

¹ Et Marcelline, jeune femme mafa, Rumde Ajia (septembre 2009, fr), *Lawan* Fulbere 1 (décembre 2010, flfde), Penene, ménagère fulbe, Kollere (novembre 2010, flfde), Sylvie, ménagère guidar (octobre 2009, fr), Bapettel, jeune homme kanuri, Kollere (septembre 2009, fr), Fanta, ménagère mofu, Rumde Ajia (décembre 2010, flfde), *Malla Umaru*, marabout hausa, Kollere (octobre 2009, flfde), *Moodibbo* Boubakary, hausa, Fulbere 1 (novembre 2008, flfde), Ahmadou B., chef de famille fulbe, Kollere (octobre 2009, fr), Aline, ménagère laka, Rumde Ajia (septembre 2009, fr),

Certains ménages dans les quartiers historiques islamo-peuls prirent même un temps le parti de conserver à nouveau leurs déchets dans leur concession, plutôt que de devoir les déposer au bord de la route ou les confier aux agents d'Hysacam et prendre ainsi le risque, outre de manquer de *semteende*, pudeur, en exposant leurs ordures domestiques, de donner aux sorciers potentiels un accès à l'intégrité corporelle ou la « chance » de leurs membres¹. Toutefois, à côté de ce retour à d'anciennes pratiques de dissimulation des déchets ménagers au sein des concessions, les agents d'Hysacam rencontrèrent globalement très peu d'oppositions à l'enlèvement des grands tas d'ordures qui ponctuaient les deux villes. Le directeur de l'agence Hysacam de Maroua évoqua un seul cas, du côté de Dugoy, où il a dû avoir recours à une force de police pour enlever un grand tas d'ordures contre la volonté de ses riverains, arguant que celui-ci servait à remblayer le sol et à « tenir le mur » de la concession contre lequel il était adossé. On ne manquera pas néanmoins de remarquer que celui-ci se situait approximativement à l'endroit du grand tas d'ordures du chef Dugoy, évoqué à maintes reprises dans les récits de mes vieux interlocuteurs guiziga Bui Marva².

Il est enfin un autre domaine, ayant trait à la saleté et à l'ordure, où le registre magico-religieux fit à nouveau irruption dans les discours des citadins : les épidémies de choléra, dont la plus récente frappa durement Maroua durant la saison des pluies de mai à octobre 2010. Plus de 7800 cas, dont 515 mortels, furent en effet signalés essentiellement dans l'Extrême Nord du Cameroun cette année-là³. Les citadins de Maroua semblèrent particulièrement surpris par cette violente attaque, même si dans les faits, comme le remarque le linguiste H. Tourneux, résidant depuis plusieurs décennies en ville, « le choléra cette année n'était pas particulièrement plus fort, puisqu'il y a eu des années où toutes les personnes s'étant rendues aux funérailles d'un contaminé tombaient ensuite comme des mouches » (communication personnelle, février 2011). Les épidémies de 1991 et de 1997 par exemple semblent en effet avoir été également violentes, avec respectivement plus de 3000 cas et 454 décès, puis 2700 cas et 287 décès pour la seule région de l'Extrême Nord (De Backer, Louis et Ledecq 2004: 136). Pour les habitants de Maroua, l'épidémie de 2010 n'en demeura pas moins « plus forte », « pas normale », « différente », « parce qu'autrefois quand quelqu'un était malade il se guérissait sur place, alors que cette année même à l'hôpital ça ne finissait pas » (Rosalyne, ménagère guiziga, Judandu, février 2011, gzga), ou qu'« au temps, le choléra ne tuait pas, il fatiguait mais c'est tout. Ça tue un peu, deux-trois petits enfants, mais c'est tout » (Fanta, ménagère guiziga, Judandu, février 2011, gzga). La rumeur se répandit alors, surtout dans les quartiers populaires comme Judandu et Doualare, particulièrement touchés par l'épidémie, que le choléra, maladie en temps normaux conçue à la fois comme « envoyée par Dieu » et provoquée par le manque de propreté (Magne 2011: 55) était cette année-là d'une autre nature, « mystique », ou plus exactement « sorcière » : « Il y a du choléra qui vient de Dieu, et ne peut pas tuer, mais maintenant les *mijure* [sorciers, gzga] le prennent dans leurs mains, et là ça devient fort »⁴.

Suzanne, ménagère lamé, Rumde Ajia (octobre 2009, fr). L'absorption par la victime de l'eau contenant la sueur ou des sécrétions uro-ano-génitales du sorcier présumé est aussi fréquemment citée comme technique de guérison. Ce remède semble fonctionner selon une logique de récupération par la victime, à travers les excréments du sorcier, de la force vitale que celui-ci lui a volée à travers ses propres déchets corporels ou ses objets intimes déchus. Dans la description du processus, cette étape thérapeutique intervient généralement après une épreuve ordalique réalisée au tribunal coutumier de l'*alkali* du lamidat, consistant à faire tourner à l'accusée de la sauce bouillante (du *folle* le plus souvent) à mains nues. Il est néanmoins difficile de savoir si ce type de procès en sorcellerie et de thérapeutique se pratique encore aujourd'hui dans les lamidats de Garoua et Maroua. Ses sujets en gardent toutefois un vif souvenir. Voir aussi Tourneux 2007 : 307.

¹ Cf. chap. VIII.2

² Cf. chap. I.1

³ Chiffres de l'OMS, http://www.who.int/csr/don/2010_10_08/en/, consulté le 10 septembre 2013

⁴ Fanta, ménagère guiziga, Judandu (janvier 2011, gzga), et Zubaïda, ménagère fulbe, Kakatara (février 2011, flfde), Oumoul, ménagère fulbe, Kakatara (février 2011, flfde), Asta, ménagère guiziga, Doualare (février 2011, gzga)

Le choléra « sorcier » de 2010

« On a entendu d'abord que le choléra était à Mokolo, puis brusquement il est arrivé à Maroua, et c'était à Doualaré. C'était pendant la saison des pluies, au mois d'août il y en avait beaucoup ici. C'est arrivé par un truc mystique, il y avait un vendeur d'huile de caïlcédrat, il faisait son commerce à Maroua, on achète pour huiler les marmites, oindre son corps ou celui des petits enfants. C'était un *mijure* [sorcier], il a apporté le choléra mystiquement à Maroua, il faisait le commerce mystique avec les autres *mijure* de Maroua. C'est arrivé à Doualaré comme il y a beaucoup de Mofu qui sont des *mijure*. Le vendeur était mafa. Les Fulbe étaient aussi des *mijure*, mais pas méchants comme les Mofu. Par exemple, il y avait un *mallum* guiziga qui faisait des *reen-boore* [protections contre la malchance ou le mauvais sort et la sorcellerie, flfde], mais il est mort du choléra cette année. Le choléra de cette année était différent [...]. Cette année le choléra est trop fort, même mon oncle, à Papata, a dit qu'il y avait un *missi kileng*, un clairvoyant [devin], qui a vu que des *mijure* ont apporté des sacs, *babazala*, de choléra qu'ils ont gardé sur le massif. A Kossewa, on disait la même chose avec des douzaines de sacs de choléra. Ici à Maroua, le choléra a ravagé tous les quartiers sauf Maayel Ibe, vers le camp Sonel. Quand quelqu'un l'attrapait, le choléra durait pendant trois jours, diarrhée et vomissements sans arrêt. Plus de vingt sont morts ici, des enfants, des adultes, tous. Le dernier était le *mallum*. Ce choléra était mystique parce que même dans la buvette ou sur la route, un *mijure* pouvait te lancer ça, et tu tombais en rentrant à la maison.

Il y a eu un Guiziga mort du choléra à Doualaré, on l'a enterré puis on a fait le deuil dans son village, à Mogordon. Sa petite sœur était une *mijure* qui portait le choléra dans un sac. Un petit enfant *missi kileng* a vu que cette femme a porté le choléra, il a dit à la famille qu'il y a le choléra. Elle avait caché ça sous des feuilles de *waygore* [courage]. L'enfant a dit de se dépêcher car le sac gonflait déjà, il allait exploser. Le chef de quartier a dit à la femme de partir, et elle est partie avec ses affaires pour porter plainte qu'on lui avait volé ses affaires. On l'a payé, puis elle est restée à Maroua, à Wurnde. Vraiment les temps sont fous, puisque le *missi kileng* a vu la femme, mais c'est elle qui a porté plainte et a eu l'argent !

Des gens de la mairie sont venus avec des pompes, mais ils ont demandé de l'argent, j'ai demandé qu'ils pompent sur le puits, mais ils ont refusé. L'enfant d'une voisine est mort du choléra, le docteur est venu et a dit de désinfecter l'endroit. Mais les gars ont demandé l'argent, et comme elle n'en avait pas, ils sont partis [...]. A l'hôpital de Doualaré par contre, les docteurs se sont vraiment occupés du choléra. Du côté de Doualaré, il y avait un puits où les docteurs ont mis un gars pour verser de la Javel chaque fois que quelqu'un venait prendre de l'eau. Mais ce n'était que là-bas. Il y avait aussi des médicaments pour mettre dans le canari pour désinfecter l'eau. Mais je n'en ai même pas eu. Les docteurs venaient avec des haut-parleurs pour dire de ne pas jeter l'eau de la lessive partout, sinon les mouches viennent se poser dessus. Il faut toujours se laver les mains avant de manger avec du savon et de la Javel, et toujours porter des chaussures pour marcher. Ici on n'a pas utilisé la Javel, mais bien le savon, et on couvrait bien les canaris.

Alors les chefs étaient contre ces *mijure*, ils ont dit que si on entendait parler d'une personne, il faut la bastonner. Les gars ont ici dit que si on trouve que quelqu'un est *mijure* avec le choléra, il faut l'inonder avec l'essence. Mais les chefs voulaient seulement les arrêter, et la mairie n'a rien dit. Un homme a été bastonné à Bafassao, mais il n'est pas mort quand même. A Judandu ça a attaqué deux concessions seulement. Les quartiers où il n'y a pas eu de choléra, c'est que les *mijure* là-bas ne sont pas trop méchants. Pour cette année, ce n'est pas une histoire de propreté, parce que même les *alhaji* toujours propres ont été tués. Ça a été fini avec un seul mort à l'hôpital de Doualaré, puis c'était il y en eu deux à Domayo, mais on les a apporté à Doualaré, puis c'était fini, il y a un mois. Ça a été fini parce que les notables et les populations ont effrayé les *mijure* de chaque quartier avec des bâtons et de l'essence, donc ce n'est pas les histoires de pompe ou de Javel. Du côté du christianisme, on a prié contre les *mijure*. En ville, il n'y a pas beaucoup de *miki kuli* [officiants du culte guiziga], et les musulmans n'ont rien fait, ils se protégeaient seulement avec leurs *reen-boore*. Dans le quartier, il y a des notables qui s'occupent des choses mystiques. Le *Massa Ay* [officiant du culte guiziga] a dit que ce *mijure* attend un étranger pour l'attaquer et partir avec lui du village. Sinon le choléra va même attaquer le *mijure*. C'est juste *zony* [la méchanceté, gzga] ! Ici à Doualaré, un *mijure* a payé le choléra, après s'être palabré avec un voisin sur des limites de terrain. Mais un *missi kileng* l'a vu et a prévenu le voisin. Le voisin est allé porter plainte contre le *mijure* au notable du *jawro* [chef de quartier, flfde] ».

Fanta, ménagère guiziga Bui Marva, Judandu (janvier 2011, gzga), et Dam Dam, ménagère mofu, Judandu (février 2011, flfde), Rosalyne, ménagère guiziga, Judandu (février 2011, gzga)

Le témoignage de Fanta, semblable à celui de Dam Dam ou encore de Rosalyne, d'autres ménagères de son quartier, Judandu, est extrêmement riche car il met en exergue différents éléments saillants dans la perception particulière du choléra cette année-là, en lien avec les conceptions de la saleté et de ses méfaits par ces citadins. D'abord le fait que, à cause de sa virulence en 2010, cette maladie normalement considérée comme étant envoyée par Dieu fut cette fois perçue comme ayant été détournée par des « sorciers », soit des individus malveillants dotés de pouvoirs surnaturels ou de connaissances magiques leur permettant d'envoyer cette maladie sur leurs victimes¹. Elle put alors servir d'instrument de vengeance dans les conflits de voisinage, par exemple sur le foncier, qui sont, on l'a vu², fréquents en ville. La violence de l'épidémie est ainsi lue par mes interlocuteurs comme un symptôme de plus de la dégradation du lien social vicinal et de la difficulté à vivre ensemble dans certains quartiers. Le motif de l'étranger, *a fortiori* commerçant, amenant le mal sorcier en ville est par ailleurs un thème courant des rumeurs de sorcellerie (De Boeck et Plissart 2005: 203, Bonhomme 2009a: 127-128), qu'il s'agisse des trances qui frappent régulièrement les collégiennes et lycéennes des établissements du Nord et de l'Extrême-Nord, et dont les auteurs sont dits être les professeurs originaires d'autres régions du pays, ou encore des vols de sexe, opérés généralement par des étrangers croisés dans des lieux publics et anonymes tels que les marchés (Bonhomme 2009a, 2009d) qui connaissent à la même période (2008-2011) une forte recrudescence au nord du Cameroun. Par son mode opératoire, soit l'explosion d'un sac gonflé de choléra³, ce type d'épidémie sorcière a cependant la particularité de pouvoir aussi frapper aveuglément et à distance, à la différence des vols de sexe et des trances qui s'opèrent exclusivement par contact (physique, visuel ou auditif) et visent des personnes en particulier. La façon dont le sort est envoyé correspond en ce sens au mode de transmission de la maladie observé par les citadins (invisible, fulgurant et frappant en masse), et plus largement au mode de transmission de nombreux maux via des microbes présents dans les déchets (invisibles et silencieux, non seulement par contact mais aussi par simple inhalation de leurs odeurs ou contact avec des nuisibles émanant de ceux-ci) tels que beaucoup l'ont retenu des enseignements scolaires et des discours municipaux de sensibilisation à l'hygiène. Le choléra sorcier touche enfin tous les citadins indifféremment, quels que soient leurs origines (mafa, mofu, guiziga, fulbe), leur confession et leur statut, mais aussi leur degré de propreté et leur observance des règles d'hygiène, puisque même les grands commerçants musulmans, *alhbaji*, censés être particulièrement rigoureux en matière de propreté et de pureté furent frappés, ce qui prouve bien qu'il s'agissait d'une attaque sorcière et pas d'un simple problème d'hygiène. Les sorciers présumés, bien qu'étrangers, semblent également ne pas partager une origine spécifique, même si Fanta, elle-même guiziga Bui marva, paraît pour sa part indexer plus particulièrement les citadins mofu et mafa. Ces populations d'origine montagnarde, s'étant installées à Judandu et Doualaré sur les contreforts de la colline surplombant Maroua, se trouvèrent justement également mises en cause par les autorités municipales, notamment islamo-peules, pour leurs pratiques funéraires et leurs modes de gestion des eaux usées, qui par ruissellement

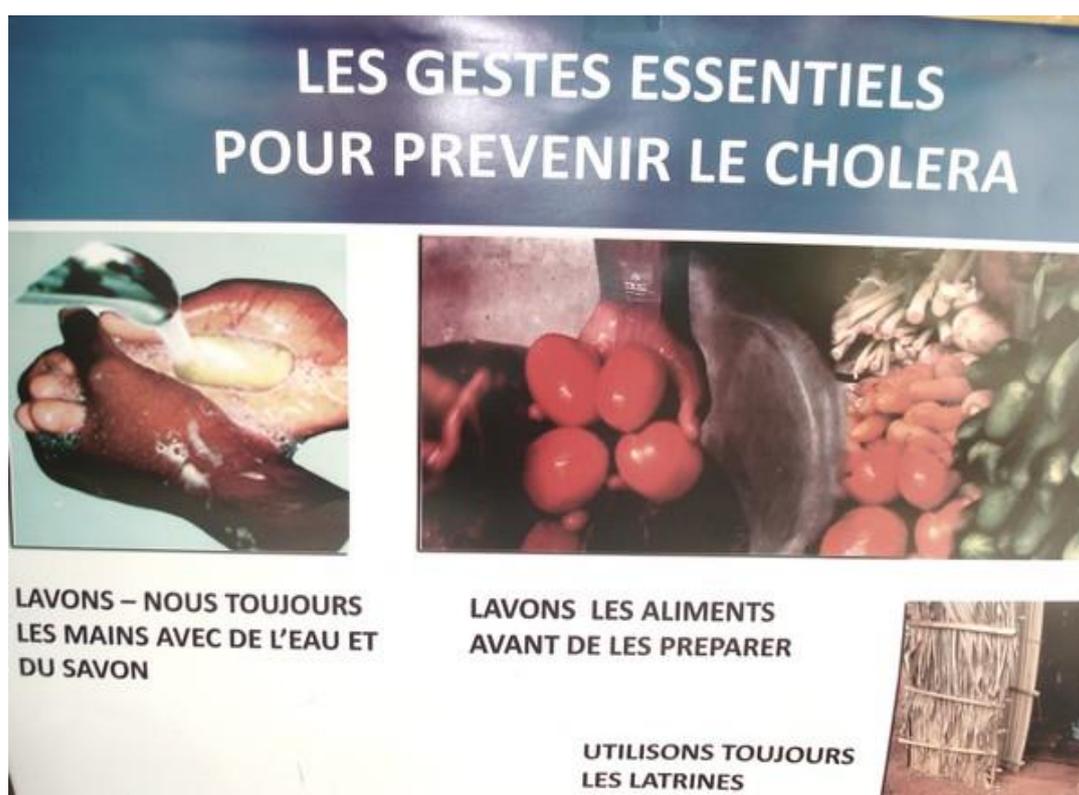
¹ Une grille de lecture en termes sorcellaires qui n'est pas aussi sans évoquer l'appréhension dans les mêmes termes des épidémies récurrentes d'Ebola en Afrique centrale et de l'Ouest. Voir à ce propos Epelboin, Formenty et Bahuchet (2003) et Brunquell et Epelboin (2007)

² Cf. chap. VII.2

³ Dans la bouche de mes interlocuteurs guiziga Bui Marva, ce motif du sac qui gonfle jusqu'à exploser n'est pas aussi sans évoquer le mode opératoire du *kuli* mobilisé dans les ordalies en sorcellerie, notamment celle du grand tas d'ordures du chef de Kaliao, qui après absorption, faisait gonfler le coupable jusqu'à le faire exploser (cf. chap. II.2)

favoriseraient la propagation du choléra en ville. L'accusation de sorcellerie ne fait alors que renforcer une première stigmatisation de ces populations en des termes hygiénistes¹.

Les efforts tardifs des autorités en la matière (désinfection des points d'eau, distribution de médicaments, prise en charge des malades à l'hôpital) ne pouvaient ainsi suffire à circonscrire ce type particulier d'épidémie, d'autant que, comme le rapportent beaucoup de citoyens, ils étaient rarement gratuits, en dépit de ce qu'avancent les agents municipaux². Reste que, malgré les nombreux dysfonctionnements émaillant les campagnes de sensibilisation menées alors par les pouvoirs publics municipaux, en collaboration avec la Croix Rouge et l'UNICEF³, les ménagères comme les chefs de famille étaient très au fait des mesures d'hygiène préconisées pour limiter la propagation de la maladie : couvrir les aliments pour éviter que les mouches s'y déposent, désinfecter régulièrement à la Javel les latrines et les canaris où est conservée l'eau de boisson, ne pas déféquer « en plein air » et ni évacuer ses eaux usées en pleine rue, se laver les mains après s'être rendu aux toilettes et avant chaque repas, se couper les ongles, éviter de se rendre aux funérailles, ne pas consommer les aliments vendus dans la rue par les *bayam sellam*⁴, etc.



Affiche diffusée par les pouvoirs publics à Maroua,
<http://gabriel.lucas2.free.fr/index.php?post/2010/09/10/Le-retour-du-chol%C3%A9ra>,
consulté le 10 septembre 2013

¹ Cf. chap. VII.2

² Fanta, *ibid.*, et Asta, ménagère guiziga, Judandu, Maroua (février 2011, gzga), Alhaji B., chef de famille fulbe, Kollere, Garoua (décembre 2010, fr)

³ Le linguiste H. Tourneux souligne notamment les problèmes de traduction du français au fulfulde, ainsi que des affiches réalisées par l'UNICEF incompréhensibles pour les populations (communication personnelle, février 2011). Certaines ménagères témoignent aussi du caractère inadapté des messages de sensibilisation à leur mode de vie, notamment pour celles résidant dans les quartiers islamo-peuls et recluses le plus souvent dans leur concession : « Personne n'est jamais venu depuis huit ans que je suis dans le quartier pour vérifier la propreté dans les maisons. Même pendant le choléra, personne n'est venu dans les maisons, mais par contre une voiture est passée dans la rue avec des gens qui disaient [dans un haut-parleur] "*Kakila ne kolera* ! [Attention au choléra]", "*Lavez les mains de vos enfants avec du savon...*". Mais comme la voiture continuait à avancer, depuis chez moi c'est tout ce que j'ai entendu » (Oumoul, ménagère fulbe, Kakatare [février 2011, flfide]).

⁴ Qui seront de fait interdites de commerce dans et autour des écoles durant l'épidémie



Fiche illustrée éditée par le CDD (Comité Diocésain de Développement) en 2000 et rediffusée dans les paroisses en 2010,
<http://gabriel.lucas2.free.fr/index.php?post/2010/09/10/Le-retour-du-chol%C3%A9ra>,
 consulté le 10 septembre 2013

Beaucoup disent ainsi avoir suivi ces prescriptions hygiéniques tout en sachant bien que, puisque le mal était cette année-là « mystique », la seule issue consistait à « se mettre dans la main de Dieu », à user d’amulettes et de protections magiques, *reen-boore*, ou encore à espérer que la justice traditionnelle et la justice populaire (qui se règle à coups de bâton et d’essence enflammée) sauraient arrêter les sorciers à temps¹. Etiologie hygiéniste pasteurienne et magico-religieuse s’associent ainsi sans s’exclure dans les propos des citadins pour tenter de comprendre la virulence particulière de l’épidémie de 2010 et de s’en prémunir :

« On ne sait pas vraiment si ça vient de la *salte* ou du sorcier, mais comme c'est une maladie qui contamine par la *salte*, alors le sorcier peut se servir de la *salte* pour diffuser son choléra. Je me protégeais aussi avec la prière, c'était mon *reen-boore*. Même si ce n'est pas la *salte*, il ne faut pas laisser des *salte* dans la concession, donc on balaie, mais on prie en même temps, et il faut ramasser. Je prie aussi que la *salte* ne soit pas dans la maison. Et si le choléra est mystique vraiment, il faut aussi prier pour protéger la famille. Même pour les enfants, ils se lèvent, je prie, je sors pour balayer, puis je laisse les enfants dans la main de Dieu. Quand j'ai fini le travail de la concession et la prière, tous mes enfants sont dans la main de Dieu » (Asta, ménagère guiziga, Judandu [février 2011, gzga]).

Comme le montrent les discours des citadins sur les récentes épidémies de choléra qui frappèrent Maroua et dans une moindre mesure Garoua en 2010, le registre hygiéniste biomédical de la définition de la saleté et de l’ordure comme agents pathogènes s’est largement répandu dans les mentalités. Mais celui-ci n’en a pas pour autant évacué des esprits non seulement des citadins, mais aussi des agents municipaux de l’assainissement, d’autres façons de concevoir les excréctions corporelles, les objets déchus et les restes des activités domestiques quotidiennes, notamment d’ordre religieux. Ce « feuilletage » de représentations contribue finalement aujourd’hui à maintenir

¹ « C’est donc parce que la violence légale de l’Etat est impuissante à protéger les populations contre l’insécurité quotidienne – notamment l’insécurité sorcellaire – que « la rue » lui conteste le monopole de la violence légitime » (Bonhomme 2012: 9)

le contrôle des déchets, surtout lorsqu'ils sont accumulés dans l'espace public, au centre des relations de pouvoir, que ce soit entre individus « lambda » à l'échelle d'une rue ou d'un quartier, différents acteurs de la scène politique municipale, ou entre ceux-ci et les populations civiles. L'intervention d'Hysacam se retrouva ainsi intégrée et réinterprétée dans le cadre de cette gouvernamentalité par l'ordure complexe et dynamique, qui détermine toujours comment les individus conçoivent l'exercice de l'autorité et l'administration de leur ville.

Le dernier tas d'ordures, ou la victoire des « forces » des déchets

Après quelques réticences, les populations citadines de Garoua et Maroua semblent s'être globalement adaptées aux nouveaux dispositifs de collecte introduits par Hysacam, collecte porte à porte comme bennes, en allant parfois jusqu'à s'approprier certains équipements comme des symboles de leur capacité à adopter ce mode de gestion des déchets résolument « moderne ». Même les autorités traditionnelles islamo-peules, en la personne du *laamiido* de Garoua par exemple, ont su se plier aux injonctions contraignantes de ces systèmes en acceptant de voir leurs déchets évacués de leur concession et rassemblés, comme ceux de tous les citadins, dans la décharge municipale en périphérie de la ville¹.

Mais concomitamment, d'autres registres de perception et de gestion des déchets, plus anciens, ne sont pas remis en cause par le nouveau service public « moderne et scientifique » de gestion des ordures domestiques. Même si, selon les vieilles élites peules et musulmanes, il tendrait à se perdre, le registre des convenances en matière de propreté de soi et de sa maisonnée, basé sur des référents islamo-peules de pureté, de contrôle de soi et de pudeur, détermine toujours largement, non seulement l'entretien de la sphère domestique, mais aussi la réaction des populations à la pose de bennes à ordures puis à l'instauration de la collecte porte à porte, ou encore à la création du métier d'éboueur par Hysacam. Bien loin de s'éteindre sous les effets d'une rationalité hygiéniste biomédicale, celui-ci se révèle même influencer largement les représentations et les modes de traitement de l'ordure des populations citadines non peules et non musulmanes, même si leur capacité à se conformer à ce registre leur est déniée par les élites islamo-peules, qui en font ainsi toujours l'apanage de leur supériorité.

Le registre magico-religieux fit montre quant à lui d'une plasticité encore plus grande, en intégrant naturellement bennes à ordures et collecte porte à porte pour mieux s'y conformer et continuer de servir de grille de lecture aux populations, mais aussi aux agents, techniciens et cadres des pouvoirs publics municipaux et de la société de collecte. C'est ainsi qu'à côté du soulagement des citadins débarrassés par Hysacam, avec les grands tas d'ordures, des mauvais sorts y étant enterrés et des « génies » y résidant, les pratiques ésotériques et manipulations maraboutiques nocturnes continuèrent à avoir cours, cette fois dans ou à proximité des bennes à ordures. C'est ce que révèlent les nombreux restes de ces opérations trouvés régulièrement et consignés par mon assistant Cherif près de la benne à ordures qui jouxte désormais la concession de son père, derrière le siège du parti au pouvoir :

31 décembre 2008, 15h : Une vieillealebassejauneétaitprésenteaumilieu del'eau sale couverte de pénicillium, de couleur verte foncée, immobile. Laalebasseétaitrongéeparlesfourmisrongeuses de bois, une toile d'araignée blanche à l'intérieur, des tâches de produit de couleur rouge

¹ Cf. chap. VIII.2

et une poignée d'herbes sèches au fond. Laalebasse était déposée entre le poteau électrique en ciment et le bac. Le dépôt s'est déroulé entre 11h et 15h. La personne a calculé le moment de la prière pour pouvoir déposer saalebasse de sorcellerie. Une vieille mère du quartier explique que ce genre de sorcellerie, *yabor*, en plein jour est très dangereuse, car elle permet d'envoûter quelqu'un de loin comme de près (dans ou hors du pays).

2 octobre 2010, 10h. Unealebasse de pratique [ésotérique] a été déposée juste à l'entrée du couloir, elle a été placée au milieu de l'entrée du couloir, à l'intérieur on trouvait une couleur rouge, le produit utilisé pour faire le rituel. Certaines personnes changeaient de chemin quand ils voyaient laalebasse.

Le recours aux « forces » de l'ordure accumulée, même lorsque celle-ci l'est désormais dans une benne à ordures qui est vidée régulièrement, reste donc largement pratiqué par les populations citadines du Nord et de l'Extrême Nord du Cameroun pour obtenir la richesse et le pouvoir qu'ils ne peuvent obtenir par des voies officielles et « naturelles ». Comme le téléphone portable au centre de la rumeur sur les appels sorciers et meurtriers diffusée au début des années 2000, la benne à ordures peut symboliser une certaine modernité matérielle, aussi bien source d'angoisse que de convoitise (Bonhomme 2011). Ainsi, comme les nouvelles technologies de communication, les nouveaux équipements techniques et publiques de gestion de l'ordure ne conduisent pas à un désenchantement de celle-ci, et plus largement du monde qui l'a produit, mais ont bien plutôt « été mises au service de son réenchantement » (Bonhomme 2011 : 140-141). L'ordure accumulée, et désormais la benne qui la contient, reste irrémédiablement animée dans les esprits d'une « force » qui peut être instrumentalisée pour acquérir du pouvoir ou s'enrichir, mais seulement par celui qui se montre assez puissant pour le faire, et dont c'est d'ailleurs le rôle attendu en tant que leader.

C'est pourquoi à l'inverse, l'« oublié » par Hysacam lors de son grand nettoyage, puis du dépôt de bennes, de certains quartiers de Garoua comme Rumde Ajia, est lu par ses habitants non musulmans non seulement en terme de discrimination à leur endroit par les autorités municipales, majoritairement islamo-peules, mais aussi comme une forme d'échec des pouvoirs publics vis-à-vis des « forces » de l'ordure qu'ils ne peuvent dompter, dans un contexte global non pas d'anomie, comme le souligne J. Bonhomme, mais bien plutôt de « polynomie », « effritement [de l'ordre social] qui engendre une multiplicité de systèmes normatifs concurrents, aucun ne parvenant à s'imposer comme un ordre éminent capable de réguler la société » (Bonhomme 2012: 9). C'est ainsi l'explication que s'est forgée le vieux *lawan* de Rumde Ajia, désespéré de voir le grand tas d'ordures à côté de sa concession toujours en place, alors que la société de collecte a nettoyé la ville et que les représentants des autorités municipales se succèdent au pied du dépotoir pour constater sa grandeur, sans tenter ensuite aucune démarche pour le faire évacuer :

« C'est vrai que le *jinn* réside là [dans le tas d'ordures], et si le propriétaire du terrain veut évacuer le *jiddere*, ça va être beaucoup de problèmes [...]. Je sais seulement que pour construire une maison là ça va être un tas de problèmes [...]. Si le propriétaire veut construire sa maison, il faut d'abord appeler un imam ou un marabout pour faire des prières fortes. Sinon soit le propriétaire va devenir fou, soit il devra déménager [...]. Le problème aussi c'est que les *ginnaaji* empêchent la décision, donc chaque fois qu'un préfet est venu, il n'a pas pris la décision. C'est comme le vent, on ne peut pas empêcher leur influence. Si on n'est que quatre par exemple et qu'on décide de nettoyer la voirie demain, le *ginnaaji* peut faire en sorte que l'un des quatre voyage le lendemain [...]. Mais chaque fois que le sous-préfet vient, il ne prend pas de décision. C'est sûr que c'est l'influence du *ginnaaji* ! Même si c'était mon terrain, le diable serait déjà parti, car j'aurais appelé les missionnaires ou les *mallum* [marabouts]. Même le propriétaire quand je l'appelle à Yaoundé pour venir, il reporte

à chaque fois. Même s'il n'a pas idée des *giinnaji* [n'y pense pas], peut-être que les *ginnaaji* ont aussi joué dans sa tête... » (novembre 2008, flfde).

Selon la même lecture circulaire, où la cause de la saleté tenace du quartier est attribuée aux entités résidant elles-mêmes dans les accumulations de déchets, qui défendraient ainsi en quelque sorte leur « habitation », certains habitants vont jusqu'à postuler que, s'il y a tant de conflits entre voisins dans le quartier, notamment autour de la gestion des déchets domestiques et des eaux usées¹, c'est justement parce que, Hysacam n'ayant pas nettoyé le quartier et évacué sa plus grande « voirie », de nombreux *karfa*, mauvais sorts semant la querelle et la mésentente entre les gens, y sont encore enterrés et actifs (Fanta, ménagère mofu, décembre 2010, flfde). Or, en l'absence de dépositaires de l'autorité assez puissants pour contenir les « forces » de l'ordure ou les neutraliser, par exemple en nettoyant les grands dépotoirs, le seul espoir des citoyens réside désormais dans l'entente et la cohésion, pour former ensemble « un gros groupe », comme le *Gomma*, le gouvernement, ou la société civile, capable d'opposer son nombre et sa solidarité aux « génies » de l'ordure :

« Par contre en gros groupe, quand on est beaucoup comme le *Gomma* ou la société, on peut prendre la décision ensemble, et le *ginnaaji* ne peut pas attaquer tout le monde [...]. Si on emmène le *jiddere*, le diable va partir et on pourra construire. Il va oublier où il était, car il connaît le futur mais pas le passé, donc il ne reviendra pas. Pour Hysacam, il n'y aura pas de problèmes, je serai devant eux. Si le diable voit venir l'engin, il va fuir lui aussi, il ne va pas attaquer. C'est pareil avec les pousses et les pelles, le diable va partir seulement. Si on ne construit pas, ça va. Le *Gomma*, c'est le *sheitan* [diable] aussi ! » (ibid).

Le *Gomma* peut effectivement être « le diable » aussi, lorsqu'il use de son monopole de la violence légitime pour « déguerpir » les citoyens de ces quartiers non lotis. Mais comme le remarquent eux-mêmes le chef de Rumde Ajia et ses habitants, cela fait bien longtemps qu'il ne vient plus dans le quartier, en la personne d'un Délégué du Gouvernement ou d'un sous-préfet d'arrondissement, que pour serrer des mains et faire des beaux discours, notamment avant des élections. Le grand tas d'ordures qui se dresse toujours près de la concession du *lawan*, au cœur du vaste quartier populaire de Rumde Ajia, rappelle ainsi chaque jour à ses habitants par sa masse écrasante et les pestilences qu'il dégage que, dans ce quartier et pour le moment, ce sont ses hôtes invisibles qui ont gagné la partie

¹ Cf. chap. VII.2

CONCLUSION

« Ils passèrent devant la mare avec son eau verte. Omovo en fixa la surface. Il regarda les ordures qui avaient coulé dans l'eau stagnante. Il remarqua un matelas sur lequel avaient poussé des champignons rouge vif. Il frissonna. [...] »

Nous ne regardons pas suffisamment les choses laides, dit-il. »

B. Okri, *Un amour dangereux*, Paris, 2002

Il doit être 5h30. L'appel à la prière, issu du haut-parleur crachotant de la petite mosquée d'en face, éclate dans le silence nocturne où baigne encore le quartier à cette heure matinale. Réveillé en sursaut par la psalmodie éraillée de l'imam, un coq dans la cour d'une concession voisine lance à son tour son chant, venant rythmer l'appel qui se poursuit. Il est bientôt rejoint par les voix des imams des nombreuses autres mosquées du centre-ville, qui semblent se répondre jusqu'à créer ensemble un vibrant contrepoint qui enveloppe le quartier et ses habitants. Il est maintenant aux alentours de 6h. Un doux bruissement se fait entendre dans la cour, frottement lancinant qui se répand progressivement de concession en concession. Les femmes, épouses, grand-mères, filles, domestiques, se sont saisies de leurs courts balais, une simple gerbe de brindilles retenues par un lien, et se courbent maintenant vers le sol de terre battue ou de ciment de leurs chambres et de la cour commune de leur concession pour entreprendre le balayage minutieux qu'elles effectuent chaque matin dès le saut du lit, après la première prière du jour. Des bruits métalliques de vaisselle d'aluminium entrechoquée annoncent que des femmes des concessions voisines ont entrepris de laver la vaisselle de la veille. Une voix aiguée appelle : « *May ma !* ». C'est une jeune femme qui interpelle un vendeur d'eau ambulant, tirant à travers les ruelles du quartier son « pousse » chargé de larges bidons de plastique bleu, pour lui acheter quelques litres d'eau qui seront stockés dans des jerricans ou des grands canaris de terre cuite, et serviront pour la journée à la vaisselle, le ménage, la lessive, la toilette, la cuisine et la boisson des membres de la concession. Dans la cour, des éclats de rire signalent que les enfants ont fini de petit-déjeuner, se sont douchés et sont prêts à partir pour l'école. Il est bientôt 7h quand un violent coup de klaxon fait sursauter les citadins et réveillent les derniers paresseux. Prise d'une sorte de frénésie, l'une des femmes de la maison appelle d'une voix pressante l'un de ses jeunes fils : « Ahmadou ! ». Elle se saisit d'un vieux plat de métal rempli de déchets et de balayures dissimulé dans un coin de la cour, le lui pose sur la tête, et le pousse d'une main vers la porte de la concession : le camion Hysacam chargé de la collecte « porte-à-porte » des ordures ne fait pas d'arrêt sur le « goudron » le plus proche de la maison, et il faut donc réagir aussitôt à son appel pour pouvoir donner ses déchets à temps aux jeunes éboueurs vêtus d'orange, faute de quoi ils resteront sur le bord de la route, devant la concession, jusqu'au matin suivant. Ahmadou sort en courant tandis que les coups de klaxons tonitruants signalent que le camion est maintenant arrivé au niveau de la concession. Il revient quelques minutes plus tard, encore hilare d'avoir vu la vis de la benne écraser puis avaler littéralement ses déchets et ceux des voisins. L'autre jour, il paraît qu'un fou est monté dans la benne pour récupérer une télé que les éboueurs venaient d'y jeter, et qu'il a eu un pied broyé ! Mais il n'est plus temps de s'extasier devant les camions de cette nouvelle société de collecte, car il est déjà 7h30, heure pour Ahmadou d'aller

à l'école, et pour sa mère de poursuivre son balayage avant de se laver à son tour pour pouvoir se rendre au marché puis commencer à préparer le repas du midi.

C'est en prêtant attention aux bruits émanant de la concession où je résidais, dans l'un des quartiers historiques du centre-ville de Garoua, un matin d'août 2011, que j'ai réalisé à quel point ce simple paysage sonore offrait une appréhension sensible et immédiate de l'objet de mes recherches : les déchets, ou plutôt les façons dont ils sont perçus et gérés par les citoyens et les pouvoirs publics de deux villes moyennes du nord du Cameroun.

Comprendre le « mille-feuilles » du présent

Cette brève phonographie par l'écrit permet aussi de résumer la situation actuelle, de l'intérieur d'une concession, de la gestion municipale des déchets à Garoua, mais aussi à Maroua, et sa rencontre avec les modes domestiques de manipulation de l'ordure et d'entretien de la maisonnée. La collecte des déchets domestiques, évacués dans l'espace public par les femmes, les enfants ou des employés de maison, est désormais assurée via un système de ramassage quotidien au « porte à porte », et dans les quartiers inaccessibles à celui-ci via des bennes à ordures régulièrement vidées, par des camions bennes et des agents d'une société camerounaise en contrat avec les municipalités mais essentiellement financée par l'Etat camerounais. Les déchets collectés sont ensuite acheminés par les camions dans une décharge municipale « contrôlée » en périphérie de chaque ville. Ce dispositif, revendiqué comme « moderne et scientifique » par les cadres d'Hysacam, se situe en réalité en partie dans la continuité de l'ancien système municipal de collecte, basé sur un réseau de bennes à ordures distribué essentiellement dans le centre-ville, avant que celui-ci ne connaisse de multiples défaillances à partir de 1985, jusqu'à ne fonctionner que de façon très erratique jusqu'en 2008. La collecte « porte-à-porte » constitue en revanche bien une innovation locale, quoique par son caractère coercitif elle ne soit pas sans rappeler l'intrusion des services d'hygiène municipaux au sein des concessions à partir de la fin de la période d'administration coloniale des deux villes. Les usagers de ce « nouveau » dispositif ont su pourtant s'y plier, même si leur préférence va encore pour nombre d'entre eux à la collecte par benne plutôt qu'au « porte à porte ». C'est qu'ils ont en effet, pour les plus âgés d'entre eux, déjà l'expérience d'une gestion municipale de leurs déchets, mais aussi et surtout qu'ils ont pu intégrer le nouveau système de collecte mis en place par Hysacam dans leurs façons de concevoir et de manipuler leurs objets déchus, les restes de leurs activités domestiques quotidiennes, et dans une moindre mesure leurs excréations corporelles. Ainsi, ces citoyens lambda, mais aussi les détenteurs de l'autorité sur les deux villes, qu'il s'agisse des chefs « traditionnels », des acteurs des Communautés Urbaines, des mairies d'arrondissement ou des délégations ministérielles, l'ont-ils surtout promptement adopté comme un nouveau dispositif de pouvoir, servant encore la gouvernamentalité particulière par l'ordure à l'œuvre de longue date à Garoua et Maroua.

Pour saisir la complexité actuelle du rôle de la gestion des déchets, entre la sphère domestique et l'espace public, dans le double processus de subjectivation des individus et des détenteurs de l'autorité sur les deux villes, il a paru nécessaire d'adopter une approche généalogique et archéologique de ce phénomène, au sens foucauldien de ces termes. Celle-ci a consisté à explorer, à partir des récits de mes interlocuteurs dans le présent, l'émergence successive de différents régimes de subjectivation via l'ordure, et l'empilement de plusieurs registres pour penser et agir

sur/avec les déchets, selon un processus d' « évolution inclusive » (Bonnet 2003 : 13) qui organise aujourd'hui cette gouvernamentalité par l'ordure en « mille-feuilles », et détermine les postures et les pratiques actuelles des citoyens comme des pouvoirs municipaux en matière d'assainissement et de gestion des déchets. Cinq grands régimes ont ainsi pu être distingués, qui ont servi de trame à cet exposé :

- Le premier développé dans le cadre des royaumes tchadiques du Diamaré préexistant à la conquête peule et musulmane, au tournant du XIXe siècle, fondé sur l'assimilation des détenteurs successifs du pouvoir, soit l'identification avec et l'incorporation de grands tas d'ordures, réalisés au centre et sur les frontières de leur territoire, à partir des déchets de leurs concessions (à l'exclusion de leurs excréments corporels), de ceux de leurs notables, de leurs alliés et de leurs sujets.
- Le second régime, introduit par les conquérants peuls et musulmans et fondateurs des cités de Maroua et Garoua, qui prône au contraire, faute de pouvoir rompre complètement avec ce qui émane de soi, ses objets intimes et les restes des activités domestiques (soit les excorporer et s'en désidentifier), de les dissimuler au sein des habitations. Toutefois, dans le secret de celles-ci, un registre ésotérique mobilisé par les spécialistes musulmans du magico-religieux au service des détenteurs de l'autorité recommande la réalisation de tas d'ordures pour mieux instrumentaliser les « forces » qui en émanent, à des fins d'acquisition de richesse et de pouvoir.
- Le troisième régime, apparu progressivement avec l'installation d'une administration coloniale à la tête des deux villes, pour trouver son apogée avec leur avènement comme « villes-lumière » durant les deux décennies post-indépendance, 1960 et 1970. Sous l'influence du registre hygiéniste biomédical introduit par les administrateurs européens, notamment via l'école « officielle », celui-ci enjoint à rompre radicalement avec ses déchets matériels et corporels en les éloignant des espaces de vie. Il n'annule pas néanmoins les anciens régimes existants, déjà accumulés pour former un substrat, auquel il va plutôt venir à son tour s'agglomérer pour orienter la gouvernamentalité par l'ordure à l'œuvre à tous les niveaux de la stratification sociale dans les deux villes. Les mesures institutionnelles prises dans ce cadre induisent la réapparition des grands dépotoirs dans les espaces publics, notamment près des chefferies de quartier. Lorsque à la fin de la colonisation puis durant les deux décennies post-indépendance, les quartiers historiques, administratifs, résidentiels et majoritairement islamo-peuls, considérés comme les vitrines des deux villes, en seront nettoyés et remplacés par quelques bennes à ordures, ne subsisteront que les grands tas d'ordures « sauvages » dans les quartiers populaires plus excentrés, non peuls et non musulmans.
- A partir des années 1985, un quatrième régime de subjectivation par les déchets se met progressivement en place, à mesure que les services municipaux de collecte se révèlent incapables d'évacuer l'ensemble des déchets de leurs usagers citoyens, et que ceux-ci envahissent les espaces collectifs à Garoua et Maroua. Si les différents registres simultanément à l'œuvre prônent toujours la rupture par la mise à distance de ses excréments corporels, des résidus du quotidien et des objets déçus, celle-ci s'avère désormais irréalisable pour la grande majorité des citoyens, ce qui provoque chez eux un profond mal être, un sentiment d'impuissance, et la honte de vivre désormais enfouis dans une « ville-poubelle ».
- Il faut attendre l'installation de la société Hysacam en 2008 pour qu'un cinquième régime vienne s'associer aux précédents, en renforçant les injonctions à se débarrasser de

ses déchets, via cette fois un dispositif technique spécifique, mais sans remettre pour autant en cause ni les anciennes conceptions attribuant un statut ambivalent et des « forces » particulières aux grandes accumulations de déchets, ni les pratiques magiques et maraboutiques les accompagnants.

Ces cinq régimes de subjectivation par les déchets et leur manipulation se sont ainsi empilés pour attribuer aujourd'hui un caractère central à la gestion de ses déchets, et de ceux des autres, sur un espace donné, pour se gouverner et gouverner les autres. Ceci tient aux effets, en termes de domination et de pouvoir, des deux mouvements inhérents et indissociables de la « démise en objets », quel que soit le régime considéré, à savoir la rupture physique ou excorporation, et la rupture emblématique ou désidentification. Mais cela tient aussi à la possibilité, dans ce contexte, de se ré-emparer de ses déchets et de ceux des autres, accumulés en grands tas ou contenus dans des bennes, via à nouveau l'identification et l'incorporation, soit d'opérer une forme de « mise en déchets » afin d'assurer sa domination.

(Se) protéger, assimiler et s'accaparer les « forces » des grandes accumulations de déchets

Parce qu'ils émanent des corps ou sont sortis de la « synthèse corporelle », les excréments corporels et les objets déchus, voire les résidus des activités quotidiennes, sont conçus dans une continuité irréductible avec les individus qui les ont produit, même lorsqu'ils en sont détachés et éloignés physiquement. C'est à ce titre qu'ils sont pensés comme porteurs d'une « force » spécifique, qui ne paraît être autre que l'énergie ou l'essence vitale, dans une logique synecdochique, de leurs émetteurs. Ces conceptions font ainsi des déchets, *a fortiori* corporels, des substances et des objets dangereux ; d'une part selon un registre religieux, parce que leur « force » intrinsèque est cause de souillure, surtout entre les sexes, et d'autre part car ils offrent ainsi un accès direct, par des voies magiques, aux individus malveillants qui voudraient envoûter leurs émetteurs à distance et tenter ainsi à leur raison, leur fertilité, leur chance ou encore leur vie. A ces différents dangers s'ajoute la conviction qu'une fois ces déchets accumulés, ceux-ci vont ensemble à la fois produire une « force » spécifique et attirer des entités surnaturelles ambivalentes et versatiles, potentiellement agressives et morbides. Interviennent enfin les représentations hygiénistes, définies selon un registre pasteurien issu de la science biomédicale occidentale, qui identifient les déchets et plus généralement la saleté comme des vecteurs d'agents pathogènes (bactéries, champignons et parasites), encore du fait de leurs origines corporelles, mais aussi de leur caractère putrescible, pour les déchets organiques. Ces différents dangers inhérents aux ordures, décuplés en quelque sorte lorsqu'elles sont accumulées, appellent dès lors des conduites spécifiques pour s'en prémunir. Mais selon les registres de référence, celles-ci ne sont pas les mêmes, voire peuvent s'avérer contradictoires. Ainsi, pour exemple, tandis que les registres magico-religieux vont plutôt préconiser la dissimulation au sein des habitations pour se préserver de la récupération de ses objets déchus, résidus de repas ou excréments corporels à des fins sorcières et pour protéger les autres pratiquants de la souillure dont ils sont porteurs, le registre hygiéniste va plutôt imposer l'évacuation des déchets hors de la sphère domestique et leur mise à distance des espaces de vie, afin de limiter le contact avec ceux-ci et les agents pathogènes qu'ils abritent.

Reste que, quel que soit le registre dominant et la méthode choisie individuellement pour se garder des « forces » dangereuses des ordures, il est aussi toujours attendu des détenteurs du pouvoir qu'ils mettent en place des dispositifs dans les espaces collectifs pour les contrôler et en préserver leurs sujets, dès lors que celles-ci sont évacuées des concessions et constituent alors un problème public (Van der Geest 1998, 2002a). C'est le cas aussi bien dans les chefferies tchadiques du Diamaré, où les chefs doivent protéger leurs sujets des « forces » émanant de leurs grands tas d'ordures, dont ils ont au demeurant sciemment développé la puissance, que durant la période d'administration peule de Garoua et Maroua, dont les acteurs s'assurent non seulement de neutraliser les « forces » des grands tas d'ordures des chefferies vaincues, mais enjoignent aussi les citoyens à garder les espaces publics propres de tout déchet qui pourrait nuire à la pureté des croyants musulmans sur le chemin de la mosquée. C'est encore vrai à partir de la colonisation puis de l'administration camerounaise des deux villes à l'Indépendance du pays, et enfin avec la reprise en main de la gestion municipale des déchets par Hysacam en 2008, cette fois en outre selon une logique hygiéniste qui veut la mise au propre et l'éloignement des déchets des citoyens en périphérie des villes, afin de les protéger des agents pathogènes qu'ils véhiculent. C'est enfin pourquoi la « poubellisation » progressive de Garoua et Maroua durant les décennies 1980, 1990 et 2000 constitue non seulement une période d'angoisse profonde, à divers titres, pour leurs habitants, mais est aussi lue comme le signe de l'échec des autorités en place, traditionnelles comme administratives et aussi bien municipales que nationales, à contenir l'ordure et les « forces » néfastes qui s'en dégagent. Le contrôle des déchets et la préservation des citoyens de leurs méfaits, qui paraissent revendiqués par les détenteurs successifs de l'autorité et attendus de ceux-ci par leurs sujets comme un véritable « biopouvoir », ou « pouvoir de faire vivre » et de protéger l'existence des individus (Foucault 1976: 181-191), se révèle alors ne relever que d'une « biolégitimité », comme une prérogative certes dévolue et attendue des pouvoirs publics par leurs administrés, mais dans les faits surtout réduite au statut d'« objet de démonstration politique » par ces derniers, faute de moyens et/ou de volonté (Fassin 2005)¹.

Il est donc admis aujourd'hui que les ordures, surtout lorsqu'elles sont accumulées, sont porteuses de divers dangers, selon le registre mobilisé pour considérer les « forces » qui en émanent (religieux, ésotérique, sorcellaire, sanitaire). Mais il paraît aussi entendu que ces « forces » peuvent être domestiquées pour servir à la puissance, tantôt d'un groupe tout entier, tantôt seulement de certains individus à la tête de celui-ci. Ceci est explicitement exposé et revendiqué par les descendants des anciens royaumes tchadiques du Diamaré et officiants de leurs cultes, comme ceux de la chefferie guiziga Bui Marva de Kaliao. Les grands tas d'ordures devant les palais des chefs ont sciemment été érigés et travaillés comme des « choses-dieux » (Bazin 2008) surpuissantes, notamment par l'adjonction de différents éléments eux-mêmes chargés d'une « force », *kuli*, spécifique. Il s'agit alors non seulement d'y concentrer une énergie particulière et d'y attirer des entités surnaturelles elles-mêmes dotées d'importants pouvoirs, mais aussi d'instaurer une alliance entre ces entités et les détenteurs successifs de l'autorité, et de leur permettre de dompter le *kuli* du grand tas d'ordures devant leurs palais, tout ceci afin d'assurer la reproduction du royaume et de ses gens, et de les protéger des menaces extérieures comme intérieures à la communauté. C'est

¹ Suivant les analyses de cet auteur à propos des politiques de santé publique, souvent considérées comme archétypes du « biopouvoir » foucauldien, mais s'avérant dans les faits ne relever plutôt que d'une « biolégitimité », notamment faute de moyens d'actions concrètes : « La santé publique, dès lors que l'on dépasse la rhétorique autocélébratrice pour l'étudier dans ses œuvres effectives, se distingue plus par son impuissance que par ses excès de pouvoir. [...] les politiques de la santé, par le décalage entre leurs débordements utopiques et leurs manifestations concrètes, manifestent l'incapacité du biopouvoir à se réaliser dans des programmes effectifs » (2005 : 171-172).

parce que cette alliance particulière entre les « forces » des grands tas d'ordures et les chefs successifs s'opèrent par une mise en contact, soit une forme d'incorporation, de ces derniers avec les grandes accumulations de déchets, qu'il m'a paru possible de formuler l'hypothèse d'une forme originale de royauté sacrée : ce n'est plus le corps du souverain qui est considéré comme le pivot de l'harmonie et de la reproduction du royaume, mais bien plutôt son grand tas d'ordures, véritable réceptacle, à ce titre, du principe de la chefferie.

Si l'accapement des « forces » des ordures accumulées par les souverains était donc reconnu, voire recherché, dans les chefferies tchadiques du Diamaré, celui-ci ne l'est plus, du moins officiellement, dans le cadre des lamidats peuls et musulmans de Garoua et Maroua fondés au tournant du XIXe siècle. Les « forces » dites « païennes » émanant des grands tas d'ordures des royaumes vaincus sont combattues par la récitation de versets coraniques, voire la construction de mosquées, et il devient rapidement inconvenant dans les jeunes cités de Garoua et Maroua d'exposer ses déchets en grand tas devant sa concession, pour des raisons de pudeur selon le code de conduite peul, *pulaaku*, et de pureté selon le dogme musulman. Néanmoins, les spécialistes actuels du religieux et de l'ésotérisme laissent entendre que, jusqu'à récemment dans les deux villes, voire toujours aujourd'hui, certains « grands », *mambe*, détenteurs du pouvoir politique et économique, n'hésitaient pas à accumuler leurs déchets et ceux des membres de leur famille dans le secret de leur concession, respectant ainsi officiellement les injonctions à la dissimulation des émanations de soi et de sa maisonnée des registres peul et musulman, mais en profitant aussi pour s'accaparer la « force » et les entités surnaturelles des déchets accumulés, à des fins d'acquisition de pouvoir et de richesse. La constitution en « secret du pouvoir » des savoirs et pratiques maraboutiques sollicitant les « forces » des tas d'ordures signe dans ce cadre la confiscation de celles-ci et de leurs bienfaits par les élites musulmanes, au détriment des catégories de citoyens constituant les autres échelons de la stratification sociale locale : artisans non peuls mais islamisés de longue date, citoyens fulbe et musulmans de basse extraction (parfois d'anciens serviles affranchis et fulbésisés), esclaves non peuls mais islamisés venus avec leurs maîtres conquérants ou issus des royaumes locaux inféodés, et enfin serviles non musulmans prélevés parmi les populations autochtones insoumises aux pouvoirs peuls.

Le passage des deux villes sous administration coloniale, avant de se voir administrées par de nouvelles mairies dans le cadre du Cameroun indépendant d'A. Ahidjo, et les premières tentatives de gestion publique des déchets développées selon le prisme hygiéniste biomédical n'annihilent pas, on l'a dit, ces conceptions. Elles participent au contraire de leur évolution, non seulement en y ajoutant un nouveau type de « force » dangereuse se dégageant des déchets, microbienne celle-là, mais aussi en favorisant la réapparition des grands dépotoirs publics dans tous les quartiers des deux villes. Les « forces » qui les animent semblent redevenir dans ce contexte accessibles à tous, à la faveur de la nuit et moyennant toujours l'aide de spécialistes de l'ésotérisme connaissant les conduites à tenir pour les solliciter les « génies » et la puissance inhérente aux grandes et anciennes accumulations de déchets. Aux membres des chefferies peules désormais dites « traditionnelles » s'ajoutent ainsi les nouvelles figures politiques locales issues de l'école des « Blancs » et de l'administration, mais aussi les grands commerçants musulmans, *albadji*, enrichis dans le cadre de l'entrée de la région dans l'économie de marché globalisée. Toutefois, à partir des années 1980, la multiplication des « fous des tas d'ordures », vus comme possédés par des « génies » qu'ils y auraient sollicités, à mesure que les services municipaux de collecte se dégradent et que les déchets envahissent le paysage de Garoua et Maroua, signalent pour les citoyens que ceux qui sont assez « puissants », notamment d'un point de vue ésotérique, pour soumettre les « forces » des tas d'ordures se font rares. Les craintes que celles-ci ne soient plus seulement sollicitées à des fins

d'enrichissement et d'acquisition personnelle de pouvoir, mais aussi d'envoûtement et d'agression sorcière, redouble dans ce cadre le diagnostic d'une crise politique par celui d'une crise sociale et du vivre-ensemble. Dans la « ville-poubelle », les « forces » émanant des déchets accumulés paraissent finalement à la fois accessibles à qui que ce soit, armé d'intentions bienveillantes comme malveillantes, et incontrôlées, libres de frapper aveuglément, comme les microbes, ceux qui s'en approchent sans respecter les précautions adaptées, qu'elles soient ésotériques et professées par les maîtres d'école coranique, ou hygiénistes et enseignées par les professeurs de l'école « officielle » et les services d'hygiène municipaux.

L'enlèvement des grands tas d'ordures par la société de collecte Hysacam en 2008 semble apaiser ces angoisses, sans pour autant remettre en cause les représentations qui les sous-tendent et les pratiques qui les accompagnent. Celles-ci s'adaptent plutôt au nouveau dispositif de gestion publique des déchets, en s'emparant et en « enchantant » notamment ses équipements techniques comme les bennes à ordures ou les décharges municipales : tandis que les premières ont permis l'enlèvement des mauvais sorts enterrés dans les vieux dépotoirs, mais accueillent toujours des manipulations maraboutiques nocturnes, la décharge municipale devient le « camp de réfugiés des génies » et pourrait même constituer le plus « puissant » des tas d'ordures qu'ait jamais pu abriter Garoua. Même s'ils s'en défendent, sous couvert de rationalité scientifique et de modernité, les éboueurs et les cadres d'Hysacam sont également soumis à ces considérations, qui paraissent même influencer sur leurs façons de manipuler les déchets. Les craintes vis-à-vis des agents pathogènes présents dans les ordures, vecteurs de certaines maladies comme le choléra, s'accommodent aujourd'hui des angoisses concernant la souillure, particulièrement pour les pratiquants musulmans, et de celles vis-à-vis de la récupération des déchets les plus intimes à des fins d'envoûtement, quoique selon le contexte les unes puissent prendre le pas sur les autres et conduire à choisir telle conduite plutôt que telle autre. De la même façon qu'il paraît toujours impossible de rompre complètement avec les objets et les excréments issus de soi et de sa concession, qui restent porteurs de son « énergie » vitale même une fois mis à distance de soi, il est toujours admis que les déchets accumulés produisent une « force » et attirent des entités surnaturelles versatiles et ambivalentes qu'il est possible, à ses risques et périls, de solliciter, à des fins positives comme négatives. C'est donc dans ce rapport entre corps et déchets que réside la première dimension subjectivante du processus de « démise en objets », à l'œuvre dans les deux villes camerounaises considérées. C'est également à ce titre que les ordures accumulées se situent bien dans ce contexte au cœur d'un dispositif de pouvoir.

Mettre en scène son pouvoir en s'identifiant aux grandes accumulations de déchets, leurs contenants, ou au contraire à leur évacuation

Ensuite, les déchets sont perçus comme autant d'indices de la culture matérielle, du mode et du niveau de vie de ceux qui les produisent, à nouveau parce qu'ils émanent des corps des individus, mais aussi en tant qu'objets leur ayant appartenus, et enfin comme restes et résidus de leurs activités domestiques, comme les repas. Si la continuité entre les individus et leurs ordures n'est plus cette fois d'ordre physique, mais plutôt emblématique, elle n'en est pas moins synecdochique et irréductible. Les objets « démis » de la synthèse corporelle n'en restent pas moins identifiés à ceux qui les ont jetés, de même que ceux-ci demeurent identifiés et identifiables à et par

leurs déchets. Ce deuxième aspect de la « démise en objets » donne encore lieu dans le contexte citadin nord-camerounais à des conduites particulières, elles-mêmes à nouveau déterminées par les différents registres s'étant successivement accumulés pour penser et gérer les déchets. Surtout, il participe également de la subjectivation des individus par un travail de soi sur soi et sur les autres, visant non seulement à faire avec cette identification irréductible, mais aussi à s'en servir encore comme instrument de gouvernement. Au niveau individuel, cette continuité semble avoir été toujours combattue, quel que soit le régime de gouvernementalité par l'ordure considéré, essentiellement encore par crainte de voir ses déchets évacués dans les espaces collectifs identifiés et récupérés par des individus malveillants afin de se servir de leur « force » intrinsèque pour envoûter leur émetteur à distance. Pour les individus lambda, qui ne revendiquent pas une quelconque autorité sur un espace spécifique, il paraît en outre inconvenant de se voir identifié aux déchets que l'on a émis ; non seulement parce qu'en donnant des indications sur son train de vie et ses possessions, on peut attiser la jalousie des voisins, et de là motiver des attaques, notamment sorcières, mais aussi parce que, selon les registres hygiénistes, musulman et peul empilés, il est dévalorisant d'exposer ses ordures aux yeux de tous : comportement archaïque de « broussard » et d'analphabète selon une grille de lecture hygiéniste, associée à l'Occident et à la modernité, attitude de « païen » peu soucieux de sa pureté et de celle des autres pratiquants selon le dogme musulman, impudeur de « *kiridi* » et de servile selon le code de conduite fulbe, qui situe la dissimulation de ses humeurs (au double sens du terme), de son train de vie et de ses moindres manifestations émotives et physiologiques parmi les valeurs cardinales des « purs » Peuls, membres de l'élite politique et religieuse. C'est pour la même raison que, selon les époques et les registres dominants alors, les déchets ont pu être soigneusement dissimulés au sein des habitations, dans des fosses et des latrines, voire détruits dans le cas des excréctions corporelles, ou au contraire être évacués dans les espaces publics en quantité et à distance des habitations, pour pallier à l'identification possible de leurs producteurs. Selon les descendants des chefferies tchadiques du Diamaré enfin, seuls les détenteurs de l'autorité, à commencer par les chefs, pouvaient user de cette continuité emblématique irréductible entre les individus et leurs déchets pour exprimer leur ancienneté sur le sol et leur richesse en biens et « en hommes ». C'est ainsi que les grands chefs guiziga Bui Marva et zumaya purent réaliser de grands tas d'ordures devant leurs palais, à l'aide des déchets de tous, notables, sujets, alliés et vassaux, pour exprimer ainsi le nombre important d'hommes leur ayant fait allégeance.

A nouveau, la « démise en objets » des corps révèle ici son caractère subjectivant, cette fois par son versant « identification », qui la situe au cœur des relations de pouvoir traversant les sociétés citadines nord-camerounaises. Individuellement, la capacité à s'imposer les bonnes conduites pour pallier à cette continuité emblématique irréductible entre soi et ses déchets, selon le registre dominant, participe fortement, surtout à partir de l'administration peule et musulmane de Garoua et Maroua, à la stratification sociale et à sa légitimation dans les discours : l'incapacité à rompre symboliquement d'avec ses déchets en les dissimulant, ou au contraire en les évacuant, est perçue comme une preuve d'infériorité, et attribuée de ce fait par les élites aux catégories les plus basses de la hiérarchie en place pour expliquer justement cette relégation, voire en faire une qualité intrinsèque à leurs origines (ethniques, rurales), leur religion et/ou leur statut servile. Dans le même temps, cette incapacité justifie aussi qu'on confie à ces populations la manipulation des déchets des élites dans leurs domiciles, en tant qu'esclaves puis domestiques, et dans l'espace public. Dans une logique circulaire, celles-ci se retrouvent ainsi à travailler et à vivre dans l'ordure, la leur et celle des autres, prouvant bien par là leur incapacité chronique à s'en détacher. Le « cercle de l'immondice » (Pétonnet 1991) se referme sur ces citadins subalternes.

En miroir, celui qui, selon les différents registres empilés, parvient à s'imposer un contrôle stricte de ses déchets, soit par dissimulation, soit par évacuation, devient dès lors non plus identifié à ceux-ci, mais au contraire à leur absence, soit la propreté, et signale ainsi la hauteur de son rang. A partir de là, cette capacité peut s'étendre à l'espace sur lequel on veut exercer une autorité (qu'il s'agisse de son habitation, de sa rue, de son quartier, de sa ville) et par extension à ceux qui y évoluent et y produisent leurs propres déchets. C'est à ce titre que le contrôle de l'ordure et la propreté deviennent à partir de la fondation de Garoua et Maroua un enjeu des relations de pouvoir, permettant de mettre en scène son autorité sur un espace et ceux qui l'habitent et/ou le pratiquent. C'est à ce titre aussi que les déchets deviennent un instrument d'agression dans les conflits vicinaux, lorsqu'ils sont jetés sur le pas de porte ou directement dans la concession d'un voisin pour dégrader son image, sa pureté, voire s'en prendre à son intégrité physique, sans parler bien sûr du dégoût qu'ils ne manquent pas de provoquer. C'est à ce titre encore que le contrôle des dépotoirs puis des bennes à ordures, et des pratiques d'évacuation de leurs usagers dans les deux villes, représentent également un moyen d'exprimer sa domination sur la rue où ils se situent. C'est à ce titre enfin que, tandis que les bennes à ordures d'Hysacam sont disputées par les différents détenteurs de l'autorité en concurrence sur la scène municipale (notabilités locales, chefs de quartier, *laamiido*, élus des mairies d'arrondissement, fonctionnaires de la CU), les grands tas d'ordures qui se développent dans les deux villes entre 1985 et 2008, comme celui près du siège du parti au pouvoir à Garoua, puis subsistent après l'arrivée d'Hysacam seulement dans les quartiers populaires et défavorisés, symbolisent la faillite des pouvoirs auxquels ils sont, négativement désormais, identifiés.

A la lumière de cet exemple citadin nord-camerounais, la gestion des déchets, considérée comme un processus long de « démise en objets » via des conduites sensori-motrices particulières, paraît donc bien participer de la double subjectivation des individus. Mais la gouvernementalité par l'ordure développée de longue date à Garoua et Maroua s'appuie en outre sur une « remise en objets » déchu des corps, soit une « mise en déchets », par laquelle ceux-ci accumulés, ou leurs contenants, sont incorporés et identifiés à certains individus détenteurs de l'autorité, et viennent ainsi véritablement servir leur gouvernement et asseoir leur domination. Le caractère ambigu et ambivalent attribué aux accumulations de déchets se prête particulièrement à cette instrumentalisation : à la fois dangereux à divers titres, habités d'entités versatiles potentiellement malveillantes, les dépotoirs sont aussi conçus comme émetteurs d'une « force » qui, de même que les « génies » qui y résident, peut être source de fertilité et de richesse, voire apporter la vie et la protéger. L'ambiguïté de ces « forces » qui animent les ordures semble aussi affecter, par capillarité, les conceptions du pouvoir et de son exercice, puisqu'elles peuvent en devenir des instruments légitimes, quand bien même elles seraient être porteuses de mort. L'ambivalence qui caractérise dès lors le pouvoir de celui qui se sert des ordures pour régner n'est pas sans évoquer la « figure de l'impossible » du « roi-sorcier » théorisée par A. Adler (2006 : 20), qui se voit reconnaître par ses sujets l'usage légitime des mêmes armes malfaisantes que les sorciers qu'il combat. Une figure qu'A. Adler situe d'ailleurs dans le sillage des premières considérations de M. Douglas sur le désordre comme « à la fois symbole de danger et de pouvoir » (2001 : 111), et qu'il considère représentative des conceptions non manichéennes du pouvoir dans les « sociétés africaines » :

« L'idée d'une inclination vers le bien comme don inné accordé à un individu et donc d'un bien en soi est étrangère aux cultures africaines. Il y a un bien, ou plutôt, il n'y a de bien que dans la lutte contre les diverses formes du mal, dans la résistance au mal, dans l'effort pour détourner ou pour contenir les forces de destruction, comme on endigue un cours d'eau pour se protéger d'éventuelles inondations » (2006 : 27).

Malgré sa formulation vaguement culturaliste, cette assertion permet en outre de resituer dans une aire plus large, régionale ou « culturelle », la gouvernementalité par l'ordure telle qu'elle s'est déployée selon différents régimes successifs et accumulés dans les villes secondaires de Garoua et Maroua, résumée par notre fameux proverbe à double-fond : « le grand chef doit être comme le grand tas d'ordures ».

Il convient, pour conclure ce travail, de s'interroger sur la pertinence de l'alternative que je propose de définir le déchet, en terme de « démise en objets » et sur son caractère subjectivant, dans d'autres contextes que ceux « africains ». Je suivrai en ce sens les propositions de P. Geschiere, consistant à partir d'une lecture de la modernité en Afrique, via la sorcellerie, pour mieux saisir « le caractère enchanté – sous des formes infiniment variées – de cette modernité en tant que telle », notamment en Occident (2000: 31)¹.

La gestion des déchets : un processus subjectivant de « démise en objets » ?

Partons donc d'une lecture de la gestion des déchets, comme une « démise en objets » et une « mise en déchets » à Garoua et Maroua, au nord du Cameroun, pour mieux saisir le caractère subjectivant de la gestion des déchets en tant que telle. Testée dans d'autres contextes, cette façon de penser les ordures et leur manipulation permettrait-elle de montrer comment la subjectivation qui s'y joue est à l'œuvre partout ? L'analyse de la gestion des déchets sous cet angle pourrait-elle alors fournir un accès original à l'appréhension des relations de pouvoir, entendues à nouveau dans toute la fluidité de la notion, aussi bien dans les relations interpersonnelles à l'échelle d'un foyer, d'un habitat commun ou d'un quartier, que dans les interactions entre les pouvoirs publics et leurs administrés en ce domaine ? Serait-il par exemple possible, dans le sillage des analyses de V. Milliot (à paraître) sur les conflits autour de la saleté des espaces publics opposant les habitants, les usagers et les autorités du quartier cosmopolite de la Goutte d'Or, à Paris, de saisir comment ces frictions pour l'appropriation et l'usage de la rue sont aussi le résultat de façons diverses de se subjectiver via la « démise en objets » (en habitant du quartier d'origine et de statut socio-économique variés, en vendeur informel dans la rue, en commerçant, en client, en badaud, en sans-abris, en militant associatif, en policier, en balayeur, etc.) mais aussi de tenter de par-là de s'accaparer un semblant d'autorité sur cet espace très fréquenté et disputé ? Le rôle central de l'ordure, à la fois objet et instrument de ces conflits à la Goutte d'Or, ne serait pas alors sans évoquer celui joué dans les querelles qui opposent les citadins de Rumde Ajia, à Garoua, ou encore celles décrites par J. Bouju à Bobo-Dioulasso et Bamako (2004).

Serait-il encore possible, à une autre échelle, de questionner par ce prisme d'analyse la récurrence des polémiques politiques autour des projets d'assainissement municipaux et d'installation de structures techniques y participant, comme les décharges ou les incinérateurs, en Europe comme en Amérique du Nord ? Le cas de Marseille est emblématique, et a été bien étudié par les chercheurs en sciences sociales, non seulement du point de vue des nombreuses luttes

¹ « Il est important au contraire de souligner qu'à cet égard l'Afrique n'est pas aussi exceptionnelle que certains observateurs veulent bien le faire croire. Plusieurs études anthropologiques récentes essaient de démontrer que la modernité, en Occident, est profondément marquée par des formes propres d'enchantement, qui, si elles ne sont pas à identifier avec de la sorcellerie, ne troublent pas moins le rêve d'une « modernisation » entendue comme la réalisation progressive d'une transparence accrue » (ibid).

politiques autour de la gestion publique des déchets de ses citoyens, mais aussi concernant l'implantation fortement contestée d'un incinérateur pour les traiter en dehors de la commune, sur le territoire de sa voisine Fos-sur-Mer (Girard 2011, 2012, 2013, Hajek 2012, 2013, 2009). Outre la crise de la « gouvernance » que signalent les multiples conflits opposant les entreprises de collecte en contrat avec les différents arrondissements de Marseille, leurs mairies et les citoyens, laissant régulièrement les ordures s'accumuler dans les rues de la ville et contribuant ainsi à sa réputation de saleté, la forte mobilisation des habitants de Fos-sur-Mer et de ses environs contre le projet d'incinérateur des déchets de Marseille sur leur commune pourrait à nouveau situer la « démise en objets » et la gestion des déchets au cœur des relations de pouvoir locales, à l'échelle régionale cette fois. Justifiée par la fermeture de la décharge d'Entressen (entre Istres et Arles), qui se situait déjà hors du territoire marseillais, la construction d'un incinérateur dans une autre commune voisine est en effet vécue par ses habitants et détracteurs comme la continuation d'une vieille habitude marseillaise, consistant à se « démettre de ses déchets » chez les autres. Au-delà de l'angoisse sanitaire suscitée par l'installation de ce dispositif, jugé potentiellement polluant (Hajek 2013), c'est surtout le sentiment d'être dépossédés de leur territoire, par l'évacuation des déchets des autres dessus, qui anime les habitants de Fos et ses environs. Ceci va leur permettre de se mobiliser pendant une vingtaine d'années contre l'incinérateur, avant de voir leur bataille pour la maîtrise de leur territoire perdue, avec l'entrée de celui-ci en service en 2010.

A l'encontre des mouvements de contestation populaires des dispositifs de mise en décharge ou d'incinération des déchets à partir de la fin des années 1990, comme celui de Fos-sur-Mer, les pouvoirs publics ont tenté de retourner la responsabilité des problèmes rencontrés dans la gestion de quantités toujours plus importantes d'ordures sur les individus, en incitant notamment les consommateurs à trier leurs déchets (Hajek 2013 : 2). Ici encore, il paraîtrait pertinent d'analyser ce nouveau dispositif de gestion publique des déchets, et les difficultés des individus à s'y plier, en termes de « démise en objets » et de gouvernementalité par celle-ci. D'abord parce que les injonctions à trier et recycler constituent une nouvelle intrusion du pouvoir, motivée désormais par une idéologie écologique, dans les habitations et la sphère intime, au plus près des corps des individus, après celle opérée à partir du XIX^e siècle sous l'égide de l'idéologie hygiéniste, pour y introduire alors les bonnes pratiques en termes d'hygiène du corps et du milieu. Les préconisations de ces deux idéologies, qui se sont également accumulées sans s'annihiler mutuellement, ne sont pas pour autant sans se contredire : alors que l'hygiénisme pasteurien impose la rupture radicale d'avec ses objets déchus, excréments corporels, restes d'activités domestiques, et leur mise à distance des individus et des espaces de vie le plus rapidement possible, via des systèmes de plus en plus discrets et souterrains (contenants fermés, canalisations, égouts, collecte nocturne, etc.), le tri sélectif impose au contraire que l'individu renoue un contact physique avec ses déchets, soit une forme de « remise en déchets », en les manipulant pour les séparer, selon leur matière notamment, les stocker puis les évacuer dans les contenants appropriés dans et hors de son domicile¹. On peut alors formuler l'hypothèse que les difficultés éprouvées par certains individus à se plier au tri sélectif chez eux résultent en partie de la confrontation entre ces injonctions contradictoires, imposées de l'extérieur, définissant les « bonnes » façons de gérer ses déchets de la sphère domestique à l'espace public. Aujourd'hui, l'injonction des pouvoirs publics à réincorporer, même temporairement, les objets, matières et substances déchus pour mieux les trier, peut être vécue par les individus comme

¹ Il doit aussi composer avec la multiplication dans ses espaces de vie des poubelles spécifiques, ce qui n'est pas sans poser problème en termes de place, et rappelle de ce fait les analyses de M. Thompson (1979) de la gestion des déchets en termes de catégories socio-économiques et de place disponible, selon celles-ci, pour y stocker des rebuts devenus antiquités.

une irruption, violente, du pouvoir public dans l'intime. De fait, celle-ci pourrait bien constituer un nouvel outil de travail sur les corps, de soi et des autres, de même qu'un argument de distinction entre catégories de populations, et par là de discrimination. Il est fréquent en effet de voir les individus issus des milieux les plus populaires indexés, dans les médias ou par les agents municipaux et les élus, pour leur incapacité ou leur refus de trier leurs déchets, même quand ceux-ci n'ont pas nécessairement les moyens pratiques, comme la place disponible, pour le faire. Ces mêmes catégories de population, à commencer par les plus démunis, comme par exemple les migrants d'Europe de l'Est rassemblés sous le terme de « Roms » (Oliveira à paraître) ou les récupérateurs, aux profils divers, qui viennent revendre leurs trouvailles sur les marchés de « biffins » parisiens (Milliot 2011), se voient dans le même temps reprocher leurs pratiques de récupération des déchets dans l'espace public, jugées à la fois insalubres et causes d'insalubrité, mais aussi échappant aux préconisations et au contrôle des pouvoirs publics en la matière. Face à cette « mise en déchets » spontanée et « dérobée » par des individus aux autorités censées la contrôler, surtout dans l'espace public, ces dernières ripostent en faisant de leurs pratiques de récupération dites « informelles » un stigmate, qui justifie leur relégation au bas de l'échelle sociale, jusqu'à en faire également des individus « déchus », non pas cette fois à récupérer, mais bien plutôt à évacuer le plus loin possible des centre-villes, voire du territoire national (Bauman 2006).

Ces quelques exemples pris en France, quoiqu'insuffisamment développés ici, pourraient connaître une relecture fructueuse sous le prisme du caractère subjectivant de la gestion individuelle et institutionnelle des déchets, prise comme une « démise en objets » des corps, qui s'accompagne parfois aussi d'une « mise en déchets » de ceux-ci. Les problématiques écologiques mettent actuellement sur le devant de la scène médiatique le traitement et la réduction des déchets, jusqu'à se voir progressivement réappropriées par les détenteurs de l'autorité, quoiqu'encore seulement comme « objet de démonstration politique » (Fassin 2005 : 171-172) plus qu'en tant que véritable et nouveau « biopouvoir ». Il paraît alors urgent de s'intéresser au rôle joué par la manipulation des ordures dans les relations de pouvoir qui traversent nos sociétés à différents niveaux, et les amènent aussi à s'associer ou s'affronter dans le cadre d'échanges globalisés de biens, d'informations et de représentations, mais aussi d'objets, de matières et de substances déchus¹. Il s'agirait dès lors de redonner dans nos analyses comme dans nos conceptions de l'exercice du pouvoir et du vivre ensemble toute leur place aux déchets, tel que les sociétés citadines du Nord du Cameroun l'ont opéré dès leur fondation, comme le rappelle l'injonction faite aux chefs d'être (pareils à) de grands tas d'ordures. Remettre les « *dirty details* » au centre de nos recherches. Apprendre à mieux évaluer l'importance et la puissance des choses laides

¹ Confère l'évacuation de plus en plus massive des déchets électroniques ou toxiques d'Europe de l'Ouest et des Etats-Unis vers des pays d'Afrique ou d'Asie, pour retraitement ou récupération.

LEXIQUE DES TERMES RECURRENTS¹

Alhaji (fulfulde francisé) : grand commerçant musulman, du terme fulfulde *alaji*, désignant les musulmans ayant effectué le Hadj, pèlerinage à La Mecque, constituant l'un des cinq piliers de l'Islam.

Arfo (pl. *arfuɓe*, fulfulde) : à l'origine, chef et guide de clan peul nomade. Aujourd'hui, titre honorifique pour les chefs de village, désignant leur appartenance aux premiers clans conquérants.

Baawde (pl. seulement, fulfulde) : du verbe *ɓawɓo*, « pouvoir », force, puissance, aussi bien au sens politique qu'au sens occulte. Désigne la puissance divine, mais aussi la « force » se dégageant notamment des grands tas d'ordures des chefs.

Beke (guiziga bui marva) : esclaves du chef guiziga Bui Marva et de ses notables.

Buudeejo (pl. *buude'en*, fulfulde) : marabout, spécialiste de l'ésotérisme musulman, mêlé d'emprunts aux cultes locaux, et fabriquant d'amulettes. Accusé souvent de pratiquer, moyennant finance, une sorcellerie instrumentale, à des fins d'envoûtement à distance, mobilisant les déchets corporels et les objets intimes déchus.

Bui (guiziga bui marva) : « chef », désigne seul le chef suprême du royaume guiziga Bui Marva, ou par exemple associé au terme *kuli*, le principal officiant du culte guiziga.

Buil Vung/Mulvung (guiziga bui marva) : littéralement « le chef de la pluie qui tombe en traçant des traits [à torrents] », entité suprême du panthéon guiziga.

nBuuwri (fulfulde) : littéralement « balayures », du verbe *ɓuuɓo*, « balayer », désigne les petits volumes de déchets domestiques rassemblés chaque jour et accumulés temporairement dans un coin reculé de la concession.

Cobe (fulfulde) : souillure inhérente aux excréments corporels et considérée dans le dogme musulman comme néfaste à la pureté du corps et du lieu nécessaires à la prière, mais aussi au capital de « chance », voire à la santé, de celui qui en est affecté. Voir encadré p.190.

Daraja (fulfulde) : gloire, célébrité, renommée, prestige

Gad'a suudu : Latrines, parfois également salle de douche, expression euphémique, littéralement « pièce de l'autre côté [du mur, de la concession]. Synonyme *baawo suudu*, littéralement « pièce de l'arrière [de la concession] », à partir de l'endroit où elle est généralement située dans l'habitation.

¹ Réalisé avec l'aide du *Dictionnaire foulfoulde-français: dialecte peul du Diamaré, Nord-Cameroun* (Noye 1989), *Dictionnaire français-foulfoulde & index foulfoulde: complément au Dictionnaire foulfoulde-français de Dominique Noye,....: dialecte peul de l'extrême nord du Cameroun* (Parietti 1998), *Dictionnaire peul de l'agriculture et de la nature (Diamaré, Cameroun)* (Tourneux et Daïrou 1998), *Le Nord Cameroun à travers ses mots : dictionnaire des termes anciens et modernes* (Seignobos et Tourneux 2002), et *Dictionnaire peul du corps et de la santé* (Diamaré, Cameroun) (Tourneux 2007)

Gaola Bui Ay (guiziga bui marva) : notables de la chefferie guiziga Bui Marva.

Ginnaaji (sing. *ginnawol*, synonyme *benndu*, fulfulde, ou « génie », français): de l'arabe *jinn*, désigne des entités invisibles versatiles, résidant essentiellement dans les espaces naturels, mais aussi en ville dans la proximité des humains, notamment dans les latrines et les dépotoirs. Potentiellement malveillantes, on leur attribue de nombreuses maladies, à commencer par la folie, désignée du même terme (*ginnaaji*) parce que conçue comme une possession accidentelle par un « génie ». Dans le cadre ésotérique musulman, de nombreuses manipulations maraboutiques visent cependant à les solliciter pour obtenir divers bienfaits (richesse, pouvoir, affection, etc.).

Gogong (guiziga bui marva) : Puissance, force, se dégagant notamment des grands tas d'ordures des chefs.

Haabe (sing. *kaado*, fulfulde) : littéralement « païens », désigne de façon péjorative les originaires de la région non islamisés.

Jawro (fulfulde, francisé en djaoro) : chef de village dans la titulature peule.

Jawro fattude (fulfulde) : « chef de quartier » dans le contexte urbain.

Jidda (fulfulde): « grand tas d'ordures », prénom masculin apotropaïque.

Jiddel, jiddeo (fulfulde): « petit tas d'ordures », toponymes.

Jiddere (pl. *jidde*, fulfulde): tas d'ordures, du verbe *jiddugo*, « entasser », mais aussi prénom masculin apotropaïque.

Kambari'en (sing. *kambari*, fulfulde) : terme ambiguë désignant les populations anciennement islamisées (par rapport aux Peuls), comme les Hausa et les Kanuri (de l'actuel Nigeria) ou les Arabes showa (de l'actuel Tchad). Désigne aussi, à l'origine, ceux qui parlent à tort et à travers et se mêlent de ce qui ne les regarde pas.

Karfa (fulfulde) : de l'arabe *harf*, « tranchant (d'un couteau, d'une épée) ». Mauvais sort, siiri, destiné à séparer deux personnes liées par alliance, parenté, amitié, etc. (mari/épouse, frère/sœur, parent/enfant, amis, patron/employé, etc.). Se pratique particulièrement sur les grands et vieux tas d'ordures.

Kirdi (fulfulde) : de l'arabe *qird*, « singe », terme très péjoratif désignant les populations non peules et non musulmanes déjà présentes dans la région lors de la conquête fulbe. *Matakam*, son équivalent, est employé pour désigner plus précisément les populations des monts Mandara (mafa, mofu, kapsiki, etc.).

Kitikil (guiziga bui marva): tas d'ordures, mais aussi prénom masculin apotropaïque.

Kitikil a Bui/ngu Bui/madadeng (guiziga bui marva): tas d'ordures « du chef »/ « pour le chef »/ « grand » tas d'ordures, grande accumulation de déchets érigée devant le palais du chef et sur les frontières du royaume.

Kitikil sia/na taran (guiziga bui marva): tas d'ordures « simple »/ « qui ne vaut rien », dépotoir domestique.

Kuli (guiziga bui marva, mofu, mafa) : terme polysémique désignant généralement le domaine du religieux, voir la coutume. Peut aussi désigner plus précisément une « force » particulière émanant de certains lieux du royaume ou du terroir villageois (comme les grands tas d'ordures dans la chefferie guiziga bui marva), et par extension les sacrifices qu'on lui rend. Associé à d'autres termes, il désigne enfin aussi bien les objets du sacrifice que ses officiants (*miki kuli*, « ceux qui font le *kuli* »). Voir encadré p.116.

Laamiido (pl. *laamiibe*, fulfulde, francisé en lamido) : chef suprême peul et commandeur des croyants musulmans, équivalent peul de sultan.

Laamu (fulfulde) : royauté, règne, pouvoir.

Lawan (fulfulde) : Titre de chef peul intermédiaire entre laamiido et jawro.

Lawru (pl. *labbi*, fulfulde) : idole, fétiche, terme péjoratif pour désigner les objets ou les rituels des religions locales, jugées « païennes » par les conquérants musulmans.

Layaaru (pl. *layaaji*, fulfulde) : amulette enveloppée dans du cuir, produite par les marabouts, spécialistes de l'ésotérisme musulman mêlé d'emprunts aux cultes locaux, visant à protéger un individu de divers maux (maladies, malchance, accidents, etc.) ou à lui assurer divers bienfaits (richesse, pouvoir, affection, etc.).

Leeda (fulfulde/hausa) : de l'anglais *leather*, désigne les sacs plastiques, massivement importés du Nigeria.

Lugguji (fulfulde): vraisemblablement du verbe *luggugo*, « être profond » au sens figuré, manipulation magique, prescrite dans le cadre ésotérique musulman par un marabout, visant à obtenir des bienfaits (richesse, pouvoir, etc.)

Luuje (wandala) : tas d'ordures domestique.

Luuje gaage (wandala) : tas d'ordures du chef (*gaage* désignant la cour où il est érigé, dans l'enceinte de son palais).

Maccube (sing. *maccudo*, fulfulde) : esclave

Mallum (pl. mallum'en, fulfulde) : maître d'école coranique, bien souvent également marabout, soit spécialiste de l'ésotérisme musulman mêlé d'emprunts aux cultes locaux.

Massa Ay, Masl Ay (guiziga bui marva) : officiants du culte guiziga.

Maayo (fulfulde) : cours d'eau temporaire, asséché une partie de l'année

Mijure (guiziga bui marva): sorcier anthropophage, consomme l'âme ou le double immatériel, *sifa*, qui s'échappe la nuit du corps, *vo*, de chaque individu. Il en découle l'affaiblissement de la victime puis son décès si le sorcier n'est pas démasqué à temps. Se distingue du *mesla salak* (« chef des

écorces ») qui pratique plutôt une sorcellerie de type instrumentale, à des fins d'envoûtement à distance. Cette dernière a particulièrement recours aux déchets corporels et aux objets déchus. Voir encadré p.140.

Mistiriijo (pl. *mistiri'en*, fulfulde) : sorcier anthropophage, consomme le cœur, *bernde*, l'énergie vitale de ses victimes. Se distingue du *buudeejo*, marabout pratiquant la magie et une forme de sorcellerie instrumentale, via des manipulations, des amulettes ou des décoctions, à des fins d'envoûtement à distance.

Moodibbo (pl. *moodibbe*, fulfulde) : docteur en sciences coraniques, titre honorifique attribué aux lettrés musulmans les plus reconnus

Nassara (fulfulde francisé) : du pluriel arabe *nasara*, « chrétiens », lui-même issu du toponyme Nazareth, patrie de Jésus, désigne les « Blancs ».

Platta (guiziga) : terme péjoratif désignant les Peuls.

Pulaaku (fulfulde) : code de conduite et ensemble de valeurs revendiqués comme distinctifs des élites peules, au rang desquelles la pudeur, *semteenDe*, la patience, *mumyal*, et l'intelligence/affabilité, *hakkilo*.

Ruumnde (pl. *duumde*, fulfulde) : village de culture peuplé d'esclaves, appartenant à un notable ou à un groupe d'hommes libres, habitant le même quartier ou apparentés.

Salte (fulfulde) : du français « saleté », désigne la saleté sur le sol, le corps ou les vêtements, mais aussi de façon plus précise, les déchets domestiques et corporels. Voir p.513

Saare (fulfulde) : concession, enclos familial ceint de hauts murs.

SemteenDe (fulfulde) : honte, pudeur, retenue, valeur cardinale du code de conduite peul, *pulaaku*, revendiqué par les élites peules et musulmanes citadines de Garoua et Maroua

Setene (guiziga) : vraisemblablement de l'arabe *sheitan*, « Satan », entités invisibles du type « génies des lieux » peuplant le paysage en pays guiziga, comme certains arbres, les cours d'eau ou les grands tas d'ordures des chefs. Versatiles, donc aussi bien bienfaitrices que potentiellement dangereuses, elles peuvent prendre forme animale et recevoir des sacrifices. Elles sont aussi en cause dans de nombreuses afflictions, conçues comme des possessions accidentelles.

Siri (pl. *sirriji*, fulfulde) : de l'arabe *sibr*, « magie », mauvais sort, envoûtement. Renvoie à une forme de sorcellerie instrumentale pratiquée par les marabouts, parfois à la demande de leur clientèle. Celle-ci fait notamment intervenir les déchets corporels ou les objets intimes déchus, mais aussi les grands tas d'ordures.

Sirri (pl. *sirriji*, fulfulde) : de l'arabe *sibr*, « magie », secret ou chose secrète, désigne dans le cadre ésotérique musulman nord-camerounais, influencé par le soufisme, un certain nombre de lieux ou d'objets qui permettent d'obtenir divers bienfaits : arbres, termitières, ou encore tas d'ordures. Voir encadré p.224

Tlixse (wandala) : chef suprême du royaume du Wandala

BIBLIOGRAPHIE

ADLER A.

- (1982), *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée chez les Moundang du Tchad*, Payot, Paris
- (2004), "Les métamorphoses du pouvoir", *Politique et sorcellerie en Afrique*, vol. 169, n°1: 7-60
- (2006), *Roi sorcier, mère sorcière: Parenté, politique et sorcellerie en Afrique Noire*, Editions du Félin, Paris

ADLER A. et ZEMPLENI A. (1972), *Le bâton de l'aveugle: divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Hermann, Paris

AGIER M. (1999), *L'invention de la ville. Banlieus, townships, invasions, et favelas*, Éditions des archives contemporaines, Paris

ALLEY K. D.

- (1994), "Ganga and Gandagi: Interpretations of Pollution and Waste in Benaras", *Ethnology*, vol. 33, n°2: 127-145.
- (1998), "Images of Waste and Purification on the Banks of the Ganga", *City & Society*, vol. 10, n°1: 167-182.
- (2002), *On the banks of the Gaṅgā: when wastewater meets a sacred river*, University of Michigan Press, Ann Arbor

AMIR-MOEZZI A. M. (dir.) (2007), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Paris

AMSELLE J.-L. (1990), *Logiques métisses*, Payot, Paris

APPADURAI A. (dir.) (1986), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge

ASSAKO ASSAKO R. J. (2006), "Les épidémies de choléra à Douala et au Cameroun: entre la pauvreté urbaine et la défaillance du système de gestion de l'environnement urbain", In Dorier-Aprill E. (dir.), *Ville et environnement*, SEDES, Paris: 365-374

AUSTIN A. L. et TOLEDO F. (2009), *Une vieille histoire de la merde*, Le Castor Astral, Paris

AZARYA V. (1978), *Aristocrats Facing Change: The Fulbe in Guinea, Nigeria and Cameroon*, University of Chicago Press, Chicago and London

BAEKE V. (1999), "Vers une anthropologie de l'excrément: le statut symbolique des lieux de défécation dans trois sociétés du Cameroun", *Medische Antropologie*, vol. 1, n°2: 159 -178.

BAH T. M. et TAGUEM FAH G. L. (1993), "Les élites musulmanes et la politique au Cameroun sous administration française : 1945-1960", In Adala H. E. et Boutrais J. (dir.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*, ORSTOM, Paris: 103-133

BALANDIER G. (1967), *Anthropologie politique*, PUF, Paris

BANEGAS R., BRISSET-FOUCAULT F. et CUTOLO A. (2012), "Espaces publics de la parole et pratiques de la citoyenneté en Afrique", *Politique africaine*, vol. 127: 5-20.

BARLES S.

- (1999), *La ville délétère : Médecins et ingénieurs dans l'espace urbain (XVIIIe-XIXe siècles)*, Champ Vallon, Seyssel
- (2002), "L'invention des eaux usées : L'assainissement de Paris, de la fin de l'Ancien Régime à la seconde guerre mondiale", In Bernhardt C., Massard-Guilbaud, G. (dir.), *Le Démon moderne. La pollution dans les sociétés urbaines et industrielles d'Europe*, Presses de l'Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand: 129-156
- (2005), *L'invention des déchets urbains, France, 1790-1970*, Champ Vallon, Seyssel

BAROIN C. et BOUTRAIS J.

- (1999), *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad. Actes du colloque du réseau Méga-Tchad*, Orléans, 15-17 octobre 1997, IRD Editions, Paris
- (2009), "Bétail et société en Afrique", *Journal des Africanistes*, vol. 78, n°1/2: 9-52.

BARRAQUE B. (1992), "La ville propre: pour une approche anthropologique et historique", In Segaud M. (dir.), *Le propre de la ville: pratiques et symboles*, Éditions de l'Espace Européen, La Garenne-Colombes: 161-170

BARRETEAU D., BRETON R. et DIEU M. (1984), "Les langues", In Boutrais J. (dir.), *Le nord du Cameroun: Des hommes, une région*, ORSTOM, Paris: 159-180

BARRETEAU D. et DIEU M. (2004), "Linguistique", In Seignobos C. et Iyébi-Mandjek O. (dir.), *Atlas de la province Extrême Nord Cameroun*, IRD Editions, Paris: 64-70

BARTH F. (1969), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Little Brown, Boston

BARTIAUX F. (2002), "Relégation et identité: les déchets domestiques et la sphère privée", In Pierre M. (dir.), *Les déchets ménagers, entre privé et public : approches sociologiques* L'Harmattan, Paris: 123-146

BASSORO A. et ELDRIDGE M. (1977), *Histoire de Garoua, cité Peule du XIXème siècle*, ONAREST, Garoua

BASSORO M. A. et ELDRIDGE M. (1980), *Garoua, tradition historique d'une cité peule du Nord-Cameroun*, Editions du CNRS, Paris

BAUMAN Z. (2006), *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, Payot et Rivages, Paris

BAYART J.-F.

- (1981), "Le politique par le bas en Afrique noire: Questions de méthode", *Politique africaine*, vol. n°1: 53-83.
- (1985), *L'Etat au Cameroun*, Presses de Sciences Po, Paris
- (1986), "La société politique camerounaise (1982-1986)", *Politique africaine*, vol. n°22: 5-36.
- (1989), *L'Etat en Afrique: la politique du ventre*, Fayard, Paris
- (2005), "Foucault au Congo", In Granjon M.-C. (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Karthala, Paris: 183-222
- (2006), *L'Etat en Afrique: la politique du ventre*, Fayard, Paris

BAYART J.-F. et WARNIER J.-P. (dir.) (2004), *Matière à politique: le pouvoir, le corps et les choses*, Karthala, Paris

- BAZIN J. (2008), *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Anacharsis, Paris
- BEAUVILAIN A. (1989), *Nord-Cameroun : crises et peuplement*, Bois d'Harcourt, Notre Dame de Gravenchon
- BEDAUX R. M. et LANE P. (2003), "L'attitude des Dogon vis à vis des déchets", *In* Bedaux R. M. et d. Waals V. (dir.), *Regards sur les Dogon du Mali*, Editions Snoeck, Leiden/Ghent: 83-91
- BERTOLINI G. (2006), *Le déchet, c'est les autres : même pas vrai !*, Eres, Paris
- BERTOLINI G. et BRAKEZ M. (1997), "Le déchet, indicateur social : le cas des ordures ménagères à Agadir (Maroc)", *Géographie et cultures*, n°24: 91-112.
- BERTOLINI G. et CHABERT D'HIERES M. (1987), *Déchets ménagers dans les pays en voie de développement*, CNRS-APREDE, Paris
- BIERSCHENK T. (1995), "Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin", *Cahiers des sciences humaines*, vol. 31, n°2: 457-484.
- BIHINA A. R. et LAMERE E. B. (2004), *Bienvenue à l'Extrême-Nord: radioscopie d'une province et de ses personnalités incontournables*, Saagraph, Yaoundé
- BLANCHY S. (2007), "Les textes islamiques protecteurs aux Comores: transmissions et usages", *In* HAMES C. (dir.), *Coran et talismans: Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Karthala, Paris 267- 308
- BLUNDO G. (2009), "Des ordures et des hommes: la gouvernance de l'assainissement à Dogondoutchi", *In* Olivier de Sardan J. P. et Tidjani Alou M. (dir.), *Les pouvoirs locaux au Niger. Tome 1: A la veille de la décentralisation*, Codesria/Karthala, Paris: 113-150
- BLUNDO G. et LE MEUR P.-Y. (dir.), (2009), *The Governance of Daily Life in Africa. Ethnographic Explorations of Public and Collective Services*, Brill, Leiden
- BLUNDO G. et OLIVIER DE SARDAN J.-P.
- (2001a), "Introduction au thème", *Politique africaine*, vol. 83, n°3: 5-7.
 - (2001b), "La corruption quotidienne en Afrique de l'Ouest", *Politique africaine*, vol. 83, n°3: 8-37.
 - (2007), *État et corruption en Afrique. Une anthropologie comparative des relations entre fonctionnaires et usagers (Bénin, Niger, Sénégal)*, Karthala, Paris
- BLUST R. (2000), "The Origin of Dragons", *Anthropos*, vol. 95, n°2: 519-536.
- BOCQUENE H.
- (1981), "Note sur le pulaaku. D'après le récit autobiographique d'un Mbororo du Cameroun", *Itinérances...en pays peul et ailleurs. Mélanges à la mémoire de Pierre François Lacroix*, Société des Africanistes, Paris: 229-246
 - (1986), *Moi, un Mbororo. Autobiographie de Oumarou Ndoudi, Peul nomade du Cameroun*, Karthala, Paris
- BOESEN E. (1999), "Pulaaku. Sur la foulantité", *In* Botte R., Boutrais J., Schmitz J. (dir.), *Figures peules*, Karthala Paris: 83-97
- BONHOMME J.
- (2008), "God's Graffiti. Prophetic agency and the pragmatics of writing in Post-Colonial Gabon", *in* Baxstrom R. et Meyers T. (dir.), *Anthropologies, Creative Capitalism*, Baltimore: 31-55

- (2009a), "Alerte aux voleurs de sexe ! Anthropologie pragmatique d'une rumeur africaine", *In* Severi C. et Bonhomme, J. (dir.), *Paroles en actes*, L'Herne, Paris: 115-138
 - (2009b), "André Ondo Mba, prophète graffitomane", *In* Bonhomme J. (dir.), *L'Animisme parmi nous*, PUF, Paris: 97-106
 - (2009c), "Dieu par décret. Les écritures d'un prophète africain", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. n°4: 887 à 924.
 - (2009d), *Les voleurs de sexe: anthropologie d'une rumeur africaine*, Seuil, Paris
 - (2011), "Les numéros de téléphone portable qui tuent. Épidémiologie culturelle d'une rumeur transnationale", *Tracés*, vol. n°2: 125-150.
 - (2012), "D'une violence l'autre. Sorcellerie, blindage et lynchage au Gabon", *in* Bouju J. et Martinelli B. (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Karthala, Paris: 259-279
- BONNABEL L. et LANGLOIS O. (2003), "Traditions funéraires et religions au Diamaré : apports historiques d'une approche ethnoarchéologique (Nord Cameroun)", *Journal des Africanistes*, vol. 2, n°73: 27-76.
- BONNET D. (2003), "Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest, une question anthropologique", *In* Bonnet D. et Jaffre Y. (dir.), *Les maladies de passage: transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris: 5-28
- BONNET D. et JAFFRE Y. (ed) (2003), *Les maladies de passage. Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris
- BONNET D. et POURCHEZ L. (2007), "Introduction", *In* Bonnet D. et Pourchez L. (dir.), *Du soin au rite dans l'enfance*, Erès, Paris: 11-39
- BONTE P. (2009), "De la boomanie au fétichisme du bétail. Une approche du pastoralisme en Afrique de l'Est", *Journal des africanistes*, vol. n°78-1/2: 197-217.
- BOTTE R., BOUTRAIS J. et SCHMITZ J. (dir.) (1999), *Figures peules*, Karthala, Paris
- BOUJU J.
- (2004), *Les incivilités de la société civile. Espace public urbain, société civile et gouvernance communale à Bobo-Dioulasso et Bamako (Communes 1 et 2)*, Institut d'Études Africaines, Programme Recherche Urbaine et Développement, GEMDEV-ISTED, Aix-en-Provence.
 - (2009a), "L'assainissement et la gouvernance urbaine", *In* Atlani-Duault L. et Vidal L. (dir.), *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement: des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Armand Colin, Paris: 123-154
 - (2009b), "Urban Dwellers, Politicians and Dirt. An anthropology of Sanitation in Bobo-Dioulasso (Burkina Faso)", *In* Blundo G. et Le Meur P.-Y. (dir.), *The Governance of Daily Life in Africa. Public and collective services and their users*, Brill Publishers, Leiden: 143-170
 - (2010), "La leçon des ordures. Ou l'affrontement politique entre une municipalité "sourde" et des citadins "muets" (Bobo-Dioulasso)", *In* Hilgers M. et Mazzocchi J. (dir.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire. Le cas du Burkina-Faso*, Karthala, Paris 151-174
- BOUJU J. et OUATTARA F. (2002), *Une anthropologie politique de la fange : conceptions culturelles, pratiques sociales et enjeux institutionnels de la propreté urbaine (Burkina-Faso)*, Programme Gestion durable des déchets et de l'assainissement urbain, PS/Eau, PDM,, Shadyc-Marseille, Grill-Ouagadougou.

- BOULAY S. (2011), "Ethnographier l'insignifiant ? Itinéraire d'une guirlande singulière entre Nouakchott et Nanterre", In Wateau F. (dir.), *Profil d'objets: Approches d'anthropologues et d'archéologues*, De Boccard, Paris: 209-219
- BOULET J., BEAUVILAIN A. et GUBRY P. (1984), "Les groupes humains", In Boutrais J. (dir.), *Le Nord du Cameroun: des hommes, une région*, ORSTOM, Paris: 103-157
- BOURDIEU P. (1980), *Le sens pratique*, Éditions de minuit, Paris
- BOURKE J. G. (1891), *Les rites scatologiques*, PUF, Paris
- BOUTRAIS J.
- (1984), *Le Nord du Cameroun: des hommes, une région*, ORSTOM, Paris
 - (1999), "Gens du pouvoir, gens du bétail", In Botte R., Boutrais J. et Schmitz J. (dir.), *Figures peules*, Karthala, Paris: 32-50
- BRENNER L.
- (2000), "Sufism in Africa", In Olupona J. K. (dir.), *African Spirituality. Forms, Meanings, and Expressions*, The Crossroad Publishing Company, New York: 324-349
 - (2001), *Controlling knowledge: religion, power, and schooling in a West African Muslim society*, Indiana University Press, Indianapolis
- BRENNER L. et SEYDOU C. (2008), *La poésie mystique peule du Mali*, Karthala, Paris
- BRUNNQUELL F. et EPELBOIN A. (2007), *Ebola, ce n'est pas une maladie pour rire*, CAPA, 56 mn
- BURKE T. (1996), *Lifebuoy men, Lux Women: Commodification, Consumption and Cleanliness in Modern Zimbabwe*, Duke University Press, Durham et Londres
- BURNHAM P.
- (1991), "L'ethnie, la religion et l'État : le rôle des Peuls dans la vie politique et sociale du Nord-Cameroun", *Journal des Africanistes*, vol. 61, n°1: 73-102.
 - (1996), *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, Edinburgh University Press, London
- CADENE P. (1991), "La mise au propre des villes indiennes: de la dégradation à la différenciation", *Annales de la Recherche Urbaine*, n°53: 12-21.
- CALANDRA M. (2013), "Faire dessiner le terrain. La nature à "risques" et les jardins de subsistance de Tanna et Tongoa (Vanuatu)", *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, vol.1 n°60: 182-201
- ERA (2002), *Mise en place de structures de précollecte et de traitement des déchets solides urbains dans une capitale tropicale : cas de Yaoundé, Cameroun*, Programme gestion durable des déchets et de l'assainissement urbain PDM-PSEau.
- CANDEAU J. et JEANJEAN A. (2006), "Des odeurs à ne pas regarder...", *Terrain*, n°47: 51-68.
- CARLE J. et BONNET D. (2009), "Identité et question des origines dans l'abandon d'enfants au Burkina Faso", *Anthropologie et société*, vol. 33, n°1: 141-157.
- CARON B. et AMFANI H. A. (1997), *Dictionnaire français-haoussa*, Karthala/IFRA-Ibadan, Paris.
- CHANSON-JABEUR C., COQUERY-VIDROVITCH C. et GOERG O. (dir.) (2004), *Politiques d'équipement et services urbains dans les villes du sud. Etudes comparées*, L'Harmattan, Paris

CHEBEL M. (1999), "Le corps et le "reste"", *In* Chebel M. (dir.), *Le corps en Islam*, Quadrige/PUF Paris, 119-131

CIRELLI C.

- (2011), "« Lorsque la ville avait besoin de nous ». Fortune et déchéance de la figure des paysans-recycleurs des eaux usées urbaines au Mexique", *In* Corteel D. et Le Lay S. (dir.), *Les travailleurs des Déchets*, Eres, Toulouse: 121-143

- (2012), "Au bout du réseau... Changement et continuité dans l'assainissement au Mexique", *Flux*, n°1: 39-50.

CLAVEL M. (1991), "La propreté au risque de l'exclusion: gestion de la propreté urbaine et images des villes ", *Annales de la Recherche Urbaine*, n°53: 5-12

COING H. et MONTAÑO I. (1985), *Villes et déchets dans le Tiers-Monde*, Editions de l'ENPC, Paris

COMAROFF J. et COMAROFF J. L.

- (1987), "The madman and the migrant: Work and labor in the historical consciousness of a South African people", *American ethnologist*, vol. 14, n°2: 191-209.

- (1993), *Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa*, University of Chicago Press, Chicago

- (1999), "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony", *American Ethnologist*, vol. 26, n°2: 279-303.

COQUERY-VIDROVITCH C.

- (1988a), *Processus d'urbanisation en Afrique noire*, L'Harmattan, Paris

- (1988b), "Villes coloniales et histoire des Africains", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°20: 49-73.

- (1993a), *Histoire des villes d'Afrique noire : des origines à la colonisation*, Albin Michel, Paris

- (1993b), "La ville coloniale: "lieu de colonisation" et métissage culturel", *Afrique Contemporaine*, vol. 168: 11-22.

COQUERY-VIDROVITCH C. et GOERG O. (1996), *La ville européenne outre mers : un modèle conquérant ? (XV^e-XX^e siècles)*, L'Harmattan, Paris

CORBIN A.

- (1982a), "L'hygiène publique et les « excreta » de la ville préhausmannienne", *Ethnologie Française*, vol. 12, n°2: 127-130.

- (1982b), *Le miasme et la jonquille: l'odorat et l'imaginaire social XVIII^{ème}-XIX^{ème} siècles*, Champs Flammarion, Paris

- (2011), "Préface", *In* Corteel D. et Le Lay S. (dir.), *Les travailleurs des déchets*, Eres, Toulouse: 7-13

CORTEEL D. (2010), "Devenir éboueur à la ville de Paris' et s' en accommoder. Éléments d'analyse des combinaisons possibles du métier et du statut", *In* Cartier J., Retière N. et Siblot Y. (dir.), *Le salariat à statut*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes: 161-173

CORTEEL D. et LE LAY S. (dir.) (2011), *Les travailleurs des déchets*, Editions Eres, Toulouse

COSTES L. (2010), "Le Droit à la ville de Henri Lefebvre : quel héritage politique et scientifique ?", *Espaces et sociétés*, vol. 140-141, n°1-2: 177-191.

COURADE G. et SINDJOUN L. (1996), "Le Cameroun dans l'entre-deux", *Politique africaine*, vol. 62: 3-14.

CRESSWELL R.

- (1983), "Transferts de techniques et chaînes opératoires", *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, vol. 7, n°2, <http://tc.revues.org/1030>

- (1994), "La nature cyclique des relations entre le technique et le social. Approche technologique de la chaîne opératoire", In Cresswell R. (dir.), *De la préhistoire aux missiles balistiques: l'intelligence sociale des techniques*, La Découverte, Paris: 275-289

DASSIE V. (2010), *Objets d'affection: Une ethnologie de l'intime*, CTHS, Paris

DATCHARY C. (dir.), (2013), *Petit précis de méthodologie. Le sens du détail dans les sciences sociales*, Le Bord de l'Eau, Lormont

DE BACKER L., LOUIS F. J. et LEDECQ J.-L. (2004), "Infrastructures sanitaires", In Seignobos C. et Iyébi-Mandjek O. (dir.), *Atlas de la province Extrême Nord Cameroun*, IRD/MINREST, Paris: 135-138

DE BOECK F. et PLISSART M.-F. (2005), *Kinsbasa: récits de la ville invisible*, Renaissance du livre, Bruxelles

DE BRUIJN M. et BREEDVELD A. (1996), "L'image des Fulbe. Analyse critique de la construction du concept de pulaaku", *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, n°144: 791-821.

DE HEUSCH L. (1987), *Écrits sur la royauté sacrée*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles

DE HEUSCH L. (2001), "Préface", In Douglas M., *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, La Découverte, Paris 7-20

DE ROSNY E.

- (1974), *Ndimisi: ceux qui soignent dans la nuit*, CLE, Paris

- (1981), *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays Douala (Cameroun)*, Plon Paris

- (1996), *La nuit, les yeux ouverts*, Seuil, Paris

DE SILGUY C. (2009), *Histoire des hommes et de leurs ordures, du Moyen-Age à nos jours*, Le Cherche Midi, Paris

DEBARY O. et GABEL P. (2010), "Seconde main et deuxième vie. Objets, souvenirs et photographies", *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, vol. 40, n°1: 123-142.

DEBARY O. et TURGEON L. (dir.) (2007), *Objets et mémoires*, MSH/Presses universitaires de Laval, Paris

DEBARY O. et TELLIER A. (2004), "Objets de peu. Les marchés à réderies dans la Somme", *L'Homme*, vol. 2, n°170: 117-137.

DEBOUT L. et FLORIN B. (2011), "Chiffonniers et entreprises privées internationales. Stratégies d'adaptation des acteurs formels et informels face à la réforme de la gestion des déchets au Caire", *Égypte/Monde arabe*, n°8: 31-57.

DETRIE C. (2006), "La production de sens synecdochique: relation partitive et/ou phénomène de saillance?", In Kleiber G., Schnedecker C. et Theissen A. (dir.), *La Relation "Partie-Tout"*, Peeters Publishers, Paris: 783-797

DEVERIN-KOUANDA Y.

- (1991), "Gestion des espaces collectifs : pratiques ouagalaises", *Espaces et sociétés*, n°62-63: 93-105.
- (1993), "De la fertilité rurale à la nuisance urbaine: les difficiles variations culturelles du tampusse (tas d'ordures) en pays Mossi (région de Ouagadougou- Burkina Faso)", *Géographie et cultures*, n°6: 121-134.
- (1999), "De la concession rurale à la parcelle urbaine : mutations de l'habitat en pays mossi (région de Ouagadougou, Burkina Faso)", *Les annales de la recherche urbaine*, n°85: 132-139.

DIETERLEN G. (1947), "Mécanisme de l'impureté chez les Dogons", *Journal des Africanistes*, vol. 17, n°1: 81-90.

DILLEY R. (2004), *Islamic and Caste Knowledge Practices Among Haalpulaar'en in Senegal: Between Mosque and Termite Mound*, Edinburgh University Press, Edinburgh

DORIER-APRILL E.

- (2002a), "Gestion de l'environnement urbain, et municipalisation en Afrique de l'Ouest : le cas de Mopti (Mali)", *Autrepart*, n°21: 119-134.
- (2002b), "Gestions urbaines en mutation : du modèle aux arrangements locaux", *Autrepart*, n°21: 5-15.
- (2006), "La gestion de l'eau et des déchets dans les villes des pays en voie de développement, entre modèles exogènes et pratiques populaires ", *In Dorier-Aprill E. (dir.), Ville et environnement*, Armand Colin, Paris: 385-410

DORIER-APRILL E. et MEYNET C. (2005), "Les ONG : acteurs d'une gestion disputée des services de base dans les villes africaines ?", *Autrepart*, n°35: 19-37.

DORIER-APRILL E., MEYNET C., KIRE M. et VAN DEN AVENNE C. (2002), *Gestion des déchets urbains et aide à la décision municipale : Municipalité de Mopti (Mali) et Circonscription Urbaine de Porto Novo (Bénin)*, Programme gestion durable des déchets et de l'assainissement urbain, PS-Eau/PDM

DOUGLAS M. (2001), *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, La Découverte et Syros, Paris

DOUNY L. (2007), "The Materiality of Domestic Waste: The Recycled Cosmology of the Dogon of Mali", *Journal of Material Culture*, vol. 12, n°3: 309-331.

DRACKNER M. (2005), "What is waste ? To whom ? An anthropological perspective on garbage", *Waste Management and Research*, n°23: 175-181.

DUMAS-CHAMPION F.

- (1981), "Sacrifice et homicide en pays massa (Tchad)", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°5: 175-193.
- (1991), "L'appel aux Dieux: la parole juratoire chez les Masa du Tchad", *In Verdier R. (dir.), Le serment*, CNRS Editions, Paris: 321-334
- (2012), "L'ordre juridique du monde des esprits", présenté au colloque *Puissances de la Nature-Justices de l'Invisible: du maléfice à l'ordalie, de la magie à sa sanction*, Université Nanterre Paris Ouest La Défense.

DUPIRE M.

- (1962), *Peuls nomades*, Institut d'ethnologie, Paris
 - (1977), *L'organisation sociale des Peuls*, Plon, Paris
 - (1981), "Réflexions sur l'ethnicité peule", *Itinérances...en pays peul et ailleurs. Mélanges à la mémoire de Pierre François Lacroix*, Société des Africanistes, Paris: 165-181
- DUPRE M.-C. (2007), "La réparation en Afrique: un moment de la vie des objets", *In* Speranza G. (dir.), *Objets blessés: la réparation en Afrique*, 5 continents Editions, Paris: 29-40
- DUPUY G. et KNAEBEL G. (dir.) (1982), *Assainir la ville hier et aujourd'hui*, Dunod, Paris
- DÜRR E. et JAFFE R. (dir.) (2010), *Urban Pollution: Cultural Meanings, Social Practices*, Berghahn Books, New York/Oxford
- EBOKO F. (1999), "Les élites politiques au Cameroun: Le renouvellement sans renouveau ? ", *In* Daloz J. P. (dir.), *Le (non)-renouvellement des élites en Afrique subsaharienne*, CEAN, Bordeaux: 99-133
- EDENSOR T. (2005), "Waste Matter - The Debris of Industrial Ruins and the Disordering of the Material World", *Journal of Material Culture*, vol. 10, n°3: 311-332.
- ELDRIDGE M.
- (1976), *L'histoire des Peuls Férôbé du Diamaré. Maroua et Pétté*, ILCAA, Tokyo
 - (1982), *Le royaume du Wandala ou Mandara au XIXème siècle*, ILCAA, Tokyo
- ELIAS N. (1973), *La Civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, Paris
- ELONG G. (2004), "Les risques liés à la prise en charge de la gestion des ordures ménagères par les citadins: l'exemple du quartier Bepanda à Douala (Cameroun)", *In* David G. (dir.), *Espaces tropicaux et risques: Du local au global*, Presses universitaires d'Orléans/IRD, Orléans: 171-184
- ENGUELEGUELE M. (2005), "Démocratie locale et délibération au Cameroun: l'exemple des municipalités", *In* Quantin P. (dir.), *Gouverner les sociétés africaines: acteurs et institutions*, Karthala/CEAN, Bordeaux: 133-154
- ENTEN F. (2003), "L'hygiène et les pratiques populaires de propreté. Le cas de la collecte des déchets à Thiès (Sénégal)", *In* Bonnet D. et Jaffre, Y. (dir.), *Les maladies de passage: transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris: 375-402
- EPELBOIN A.
- (1981), "Selles et urines chez les Fulbé Bande du Sénégal Oriental, un aspect particulier de l'ethnomédecine", *Cahiers de l'ORSTOM*, vol. XVIII, n°4: 515-530.
 - (1998), " Culture, environnement et péril fécal : réflexions anthropologiques", *Bulletin de la société de Pathologie Exotique*, vol. n°5-5 bis: 397-401.
 - (2001), *Leçon d'humanité : les récupérateurs d'ordures de Mbeboss, Sénégal*, 56 mn
 - (2007), "Cinq tuniques talismaniques récentes en provenance de Dakar (Sénégal)", *In* Hames C. (dir.), *Coran et talismans: Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Karthala, Paris: 147-174
- EPELBOIN A. et DOUILLER A. (2000), "Rendre familier ce qui est étrange: entretien avec Alain Epelboin", *La Santé de l'Homme*, n°349: 29-33.
- EPELBOIN A., FORMENTY P. et BAHUCHET S. (2003), "Du virus au sorcier: approche anthropologique de l'épidémie de fièvre hémorragique à virus Ebola sévissant dans le district de Kélé (Congo)", *Canopée*, vol. 24: 5-6.

EPELBOIN A. et HAMES C. (2013), *Un art secret. Les écritures talismaniques d'Afrique de l'Ouest.*, Institut du Monde Arabe, Paris

EPELBOIN A., HAMES C., BOUVIER S. et RAHAL A. (2001), "Cornes, bouteilles, ceintures, tuniques: objets guérisseurs découverts dans les décharges à ordures du Sénégal", *La traversée des mondes. Art Médecine en Afrique*, Fondation Claude Verlan, Lausanne

EVANS-PRITCHARD E. E. (1972), *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard, Paris

FASSIN D.

- (2001), "Les scènes locales de l'hygiénisme contemporain. La lutte contre le saturnisme infantile, une bio-politique à la française", In Bourdelais P. (dir.), *Les Hygiénistes. Enjeux, Modèles et Pratiques*, Paris: 447-465

- (2004), "Biopolitique", In Lecourt D. (dir.), *Dictionnaire de la pensée médicale*, PUF, Paris: 176-179

- (2005), "Biopouvoir ou biolégitimité ? ", In Granjon M.-C. (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Karthala, Paris: 161-182

FASSIN D. et MEMMI D. (2004), "Le gouvernement de la vie, mode d'emploi", In Fassin D. et Memmi D. (dir.), *Le gouvernement des corps*, Editions de l'EHESS, Paris: 9-33

FAVRET-SAADA J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris

FAVRET-SAADA J. et CONTRERAS J. (1981), *Corps pour corps: enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris

FINKEN M. (2011), *Gouvernance communale en Afrique et au Cameroun*, L'Harmattan, Paris

FISKE J. (1989), *Reading popular culture*, Hyman, London

FLORIN B.

- (2010), "Réforme de la gestion des déchets et reconfiguration des territoires professionnels des chiffonniers du Caire", *Géocarrefour*, vol. 2, n°85: 109-118.

- (2011), "Résister, s'adapter ou disparaître: la corporation des chiffonniers du Caire en question", In Corteel D. et Le Lay S. (dir.), *Les travailleurs des déchets*, Erès, Toulouse: 69-91

- (à paraître), "Les chiffonniers du Caire : soutiers de la ville ou « businessmen des ordures » ? Quand le déchet est enjeu et outil de lutte contre l'État et les multinationales", *Ethnologie Française*

FOUCAULT M.

- (1961), *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris

- (1966), *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris

- (1971), *Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris

- (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris

- (1976), *Histoire de la sexualité, I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris

- (1988), "Les techniques de soi", In Foucault M. (dir.), *Dits et Ecrits*, Gallimard, Paris: 783-813

- (1989), *De la gouvernementalité: leçons d'introduction aux cours des années 1978 et 1979*, Seuil, Paris

- (2004a), *Naissance de la biopolitique: cours au collège de France (1978-1979)*, Seuil, Paris

- (2004b), *Philosophie: Anthologie*, Gallimard, Paris

- (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Gallimard, Paris

FOURCHARD L.

- (2001), *De la ville coloniale à la cour africaine: Espaces, pouvoirs et sociétés à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso (Haute Volta) fin XIXème siècle -1960*, L'Harmattan, Paris
- (2003), "De la résidence lignagère à la rente immobilière : cours et compounds en Afrique Occidentale Française et au Nigeria, fin XIXe siècle-1960", *Le Mouvement Social*, vol. 204, n°3: 47-64.
- (2004), "L'histoire urbaine en Afrique : une perspective ouest-africaine", *Histoire urbaine*, vol. 9, n°1: 129-144.
- (2006), "Les rues de Lagos : espaces disputés/espaces partagés", *Flux*, vol. 66-67, n°4-2007/1: 62-72.
- (2011), "Between World History and State Formation : New Perspectives on Africa's Cities", *Journal of African History*, vol. 47 n°2: 223-248.
- (2007), *Gouverner les villes d'Afrique: Etat, gouvernement local et acteurs privés*, Karthala et CEAN, Bordeaux

FRANQUEVILLE A. (1984), *Yaoundé: construire une capitale*, ORSTOM, Paris

FRAZER J. G. (1935), *Le cycle du rameau d'or*, P. Geuthner, Paris

FREUD S. (1959), "Character and anal erotism", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume IX (1906-1908)*, Hogarth Press : 167-176

FRIAS A. (2000), "Corps et déchets : les imaginaires sensibles", *In Fintz C. (dir.), Les imaginaires du corps*, L'Harmattan, Paris: 251-280

FURNISS J. (2012), *Metaphors of Waste: Several Ways of Seeing "Development" and Cairo's Garbage Collectors*, Thèse de Philosophie, University College, Londres.

GAUTHIER J. C. (1973), *Une société africaine traditionnelle: les Fali (Hou et Tshalo de Ngoutchoumi), paysans du Nord-Cameroun*, Institut Pédagogique National, Bordeaux

GELARD M.-L. et SIROST O. (2010), "Introduction. Humeurs ou substances ?", *Dilecta*, vol. 8, n°1: 13-15.

GESCHIERE P.

- (1995), *Sorcellerie et politique en Afrique: la viande des autres*, Karthala, Paris
- (2000), "Sorcellerie et modernité: retour sur une étrange complicité", *Politique africaine*, n°79: 17-28.

GESCHIERE P., MEYER B. et PELS P. (2008), *Readings in modernity in Africa*, James Currey, Londres

GIRARD T.

- (2011), "Polluer pour régner?", *Ecologie & politique*, n°2: 95-103.
- (2012), *Les pouvoirs du danger. Zone industrielle de Fos-sur-Mer. Anthropologie politique des risques industriels et du conflit de l'incinérateur*, Thèse d'Anthropologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris
- (2013), "Les détraquements du conflit de l'incinérateur de Marseille", *Pollution atmosphérique*, n°217

GLASSNER J.-J. (2004), "Du bon usage du concept de cité-État ?", *Journal des Africanistes*, vol. 74, n°1/2: p.35-48.

GOERG O.

- (1996), "Entre nature et culture: La végétation dans les villes coloniales (Conakry et Freetown)", *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, vol. 83, n°310: 43-60.

- (1997), *Pouvoir colonial, municipalités et espaces urbains: Conakry-Freetown des années 1880 à 1914*, L'Harmattan, Paris

- (2003), "Construction de sociétés urbaines en Afrique", *Le Mouvement Social*, vol. 204, n°3: 3-16.

- (2006), "Domination coloniale, construction de « la ville » en Afrique et dénomination", *Afrique & histoire*, vol. 5, n°1: 15-45.

- (à paraître), "Des moustiques et des hommes : savoirs médicaux et relations intercommunautaires à Freetown (Sierra Leone) au tournant du XX^e siècle", *Ethnologie Française*

GOERG O. et HUETZ DE LEMPS X.

- (2003), "La ville européenne outre-mer", in Pinol J.L. (dir.), *Histoire de l'Europe urbaine*, t. 2, Seuil, Paris : 279-554.

- (2003), "La ville coloniale XVe-XXe siècle", in Pinol J.L. (dir.), *Histoire de l'Europe urbaine*, Seuil, Paris:

GOFFMAN E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne*, Editions de Minuit, Paris

GOSSIAUX J.-F. (1997), "Ethnie, ethnologie, ethnicité", *Ethnologie française*, vol.3 : 329-334.

GOUHIER J.

- (1999), "La marge. Entre rejet et l'intégration", In Beaune J.-C. (dir.), *Le déchet, le rebut, le rien*, Champs Vallon, Seyssel

- (2003), "De la décharge au territoire de qualité: évolution de la place des déchets dans la société", In Bertrand J. (dir.), *De la décharge à la déchetterie. Question de géographie des déchets.*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes: 17-57

GOULD R. A. (1978), "The Anthropology of Human Residues", *American Anthropologist*, vol. 80, n°4: 815-835.

GREEN E. C. (1999), *Indigenous theories of contagious disease*, Rowman Altamira, Londres

GRIAULE M. et LEIRIS M. (1931), *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques*, Musée de l'Homme, Paris

GROS F. (2005), *Michel Foucault*, PUF, Paris

GRYGIEL C. (2002), "Des gestes pour l'oubli. Manipulation des déchets dans l'espace domestique", In Pierre M. (dir.), *Les déchets ménagers, entre privé et public: approches sociologiques*, L'Harmattan, Paris: 147-171

GUBRY P. (1996), "Le retour au village: une solution à la crise économique au Cameroun?", In Coussy J. et Vallin J. (dir.), *Crise et population en Afrique. Crises économiques, politiques d'ajustement et dynamiques démographiques*, CEPED, Paris: 423-441

GUEBEN-VENIERE S. (2011), "En quoi les cartes mentales, appliquées à l'environnement littoral, aident-elles au recueil et à l'analyse des représentations spatiales?", *EchoGéo*, vol. n° 17.

- GUERRAND R.-H. (1985), *Les lieux: Histoire des commodités*, La Découverte, Paris
- GUICHARD M. (1990), "L' "ethnisation" de la société peule du Borgou (Bénin) ", *Cahiers d'études africaines*, vol. 117, n°XXX: 17-44.
- GUIDETTI M., LALLEMAND S. et MOREL M.-F. (2000), *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui*, Armand Colin, Paris
- GUITARD E. (2012), "Le fou, le génie, et le tas d'ordures : La passion des déchets comme marqueur de la déviance mentale dans une ville moyenne africaine (Garoua, Nord Cameroun)", *In* Rothmaler E., Tourneux H. et Tchokothe R. (dir.), *Man and Health in the Lake Chad Basin / L'homme et la santé dans le bassin du lac Tchad*, Rüdiger Köppe Verlag, Bayreuth: 91-108
- HAJEK I.
- (2009), "Déchets et mobilisation collective : construire un autre rapport à la nature ?", *Ecologie & politique*, vol. 38, n°1: 147-156.
 - (2012), "La gestion durable des déchets urbains à l'épreuve des mobilisations", *Revue des sciences sociales*, vol. n°47: 74-85.
 - (2013), "Traitement des déchets et santé environnementale : la science, un facteur d'acceptabilité locale ? L'exemple de l'incinérateur à Fos-sur-Mer ", *Développement durable et territoires* vol. 4, n°2.
- HAMADOU S. (2012), "Habitat, urbanisation et problèmes fonciers dans la ville de Maroua: mutations et constantes, de 1985 à nos jours", *In* Alawadi Z., et Bouba H. (dir.), *Le Cameroun septentrional en transition. Perspectives pluridisciplinaires*, L'Harmattan, Paris: 327-342
- HAMBERGER K. (2012), "Traces des génies", *in* Casajus D. et Viti F. (dir.), *La terre et le pouvoir. A la mémoire de Michel Izard*, CNRS Editions, Paris : 197-214
- HAMES C.
- (1999), "Islam et sociologie: une rencontre qui n'a pas eu lieu", *In* Voyé L. et Billiet J. (dir.), *Sociologie et religions: des relations ambiguës*, Presses universitaires de Louvain, Louvain: 171-182
 - (2008), "Problématiques de la magie-sorcellerie en Islam et perspectives africaines", *Cahiers des Etudes Africaines*, vol. 189-190: 81-99.
- HARPET C. (1998), *Du déchet: philosophie des immondices. Corps, ville, industrie*, L'Harmattan, Paris
- HARPET C. et LELIN B. (2001), *Vivre sur la décharge d'Antananarivo: Regards anthropologiques*, L'Harmattan, Paris
- HAYDEN B. et CANNON A. (1983), "Where the garbage goes: refuse disposal in the Maya highlands", *Journal of Anthropological Archaeology*, n°2: 63-117.
- HEINTZ M. et RIVOAL I. (2014), "Ethnographies à contre-temps", *Ethnologie française*, vol. 44, n°3: 389-397.
- HELL B. (2002), *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Flammarion, Paris
- HERITIER-IZARD F. (1973), "La Paix et la pluie: Rapports d'autorité et rapport au sacré chez les Samo", *L'Homme*, vol. 13, n°3: 121-138.
- HERITIER F.
- (1996), *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris
 - (2003), "Une anthropologie symbolique du corps", *Journal des africanistes*, vol 2, n°73: 9-26.

HIBOU B.

- (1998), "Retrait ou redéploiement de l'Etat ?", *Critique internationale*, vol.1, n°1: 151-168.
- (1999), "La « décharge », nouvel interventionnisme", *Politique africaine*, vol. 73, n°1: 6-15.

HOARAU F.

- (1999a), "Trier, transporter à Emmaüs. Ethnographie, sens, et sciences de l'action", In Julien M.-P. et Warnier J.-P. (dir.), *Approches de la culture matérielle: Corps à corps avec l'objet*, L'Harmattan, Paris: 97-106
- (1999b), "Vu d'Emmaüs. Géographie de la liminarité et du déchet", In Raulin A. (dir.), *Quand Besançon se donne à lire: essais en anthropologie urbaine*, L'Harmattan, Paris: 87-98
- (2009), "La communauté Emmaüs de Besançon: des sujets et des objets pris dans des réseaux d'actions sur les actions", In Julien M.-P. et Rosselin C. (dir.), *Le sujet contre les objets...tout contre: Ethnographies de cultures matérielles*, CTHS, Paris: 265-290

HOLDER G. (2001), *Poussière, ô poussière!: la cité-état sama du pays dogon, Mali*, Société d'ethnologie, Paris

HOLDER G. et PEATRIK A.-M. (2004), "Cité, centre, capitale: Pour une anthropologie du statut politique de la ville", *Journal des Africanistes*, vol. 74, n°1/2: 9-34.

HOLL A. (1995), "Settlement types and Late Stone Age Colonization of the Chadian Plain", *The Epistemology of West African Settlements. African Peoples and Their Cultural Resources Series*, vol. 2: 34-73.

HOUSEMAN M. (1993), "The Interactive Basis of Ritual Effectiveness in a Male Initiation Rite", In Boyer P. (dir.), *Cognitive Aspects of Religious Behaviour*, Cambridge University Press, Cambridge: 207-224

HUGON P.

- (1996), "Sortir de la récession et préparer l'après-pétrole: le préalable politique", *Politique africaine*, vol. 62: 35-44.
- (2010), *L'économie de l'Afrique*, La Découverte, Paris

IROKO A. F. (1996), *L'homme et les termitières en Afrique*, Karthala, Paris

IYEBI-MANDJEK O. (2004), "Enseignement", In Seignobos C. et Iyébi-Mandjek O. (dir.), *Atlas de la province Extrême Nord Cameroun*, IRD/MINREST, Paris: 139-144

IYEBI-MANDJEK O. et TOURNEUX H. (1994), *L'école dans une petite ville africaine, Maroua, Cameroun. L'enseignement en milieu multilingue*, Karthala, Paris

IZARD M. (2003), *Moogo: L'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVIe siècle*, Karthala, Paris

JAFFRE Y. (2003), "Transmissions, prévention et hygiène en Afrique de l'Ouest, une question anthropologique de santé publique", In Bonnet D. et Jaffre Y. (dir.), *Les maladies de passage: transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris: 484-506

JAFFRE Y. et OLIVIER DE SARDAN J. P. (dir.) (1999), *La construction sociale des maladies. Les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest*, PUF, Paris

JAGLIN S.

- (1995), *Gestion urbaine partagée à Ouagadougou: pouvoirs et périphéries (1983-1991)*, L'Harmattan/ORSTOM, Paris

- (2012), "Services en réseaux et villes africaines : l'universalité par d'autres voies ?", *L'Espace géographique*, vol. 41, n°1: 51-67.

JAOUEN R. (1995), *L'Eucharistie du mil: Langages d'un peuple, expression de la foi*, Karthala, Paris

JEANJEAN A.

- (1999), "Travailler et penser une matière impensable", In Julien M.-P. et Warnier J.-P. (dir.), *Approches de la culture matérielle: corps à corps avec l'objet*, L'Harmattan, Paris: 73-85
- (2006), *Basses oeuvres, une ethnologie du travail dans les égouts*, Editions du CTHS, Paris
- (2011a), "Entre transmission, contagion, secret et transgression: ce que l'on se "passe" aux abords des déchets", In Corteel D. et Le Lay S. (dir.), *Les travailleurs des déchets*, Eres, Toulouse: 279-300
- (2011b), "Travailler à la morgue ou dans les égouts", *Ethnologie Française*, vol. 1, n°XLI: 59-66.

JEUDY H.-P.

- (1985), "Le propre et le sale ", *Temps libre*, n°9: 89-90.
- (1991), "Le choix public du propre: une propriété des sociétés modernes", *Annales de la Recherche Urbaine*, vol. n°53: 102-108.

JEWITT S. (2011), "Geographies of shit: Spatial and temporal variations in attitudes towards human waste", *Progress in Human Geography*, vol. 35, n°5: 608-626.

JOBERT A. (1998), "L'aménagement en politique. Ou ce que le syndrome NIMBY nous dit de l'intérêt général", *Politix*, vol.11, n°42: 67-92.

JOLE M.

- (1982), "L'hygiène publique et l'espace urbain, exemple : Rabat ", *Bulletin économique et social du Maroc*, vol.147, n°48: 149-183
- (1989), "Le déchet ou "l'autre côté de la limite"", *Maghreb-Machrek*, vol. 123: 207-215.
- (1991), "Gérer ses résidus en public: R'bati, Slaoui, et habitants de Temara aux prises avec leurs déchets", *Annales de la Recherche Urbaine*, n°53: 32-39.

JOLLY E. (2007), "Objets Dogon: des réparations aux multiples enjeux", In Speranza G. (dir.), *Objets blessés, la réparation en Afrique*, 5 continents Editions, Paris: 77-81

JONES K. S. (1997), "Refuse Disposal and Mound Formation: an Ethnoarcheological Approach in Northern Cameroon", *Nyame Akuma*, n°48: 11-19.

JOUAUX C. (1989), "Gudur: chefferie ou royaume?", *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 29, n°114: 259-288.

JULIEN M.-P. (1999), "Des "Techniques du corps" à la synthèse corporelle: mises en objets", In Julien M.-P. et Warnier J.-P. (dir.), *Approches de la culture matérielle: corps à corps avec l'objet*, L'Harmattan, Paris: 15-27

JULIEN M.-P., ROSSELIN C. et WARNIER J.-P. (2003), "Chantier ouvert au public", *Techniques & Culture*, vol. 40, n°1: 10-10.

JULIEN M.-P., ROSSELIN C., WARNIER J.-P. et Réseau MATIERE A PENSER. (2006), "Le corps: matière à décrire", *Dilecta*, vol. n°1: 45-52.

- JULIEN M.-P. et ROSSELIN C. (dir.) (2009), *Le sujet contre les objets...tout contre: Ethnographies de cultures matérielles*, CTHS, Paris
- JULIEN M.-P. et WARNIER J.-P. (dir.), (1999), *Approches de la culture matérielle: corps à corps avec l'objet*, L'Harmattan, Paris
- KANE-DEVAUTOUR K. (2007), "Islam: dialogue entre le marabout et le forgeron", *In Speranza G. (dir.), Objets blessés, la réparation en Afrique*, 5 continents Editions, Paris: 49-55
- KANTOROWICZ E. (1989), *Les deux corps du Roi*, Gallimard, Paris
- KAUFMANN J.-C.
- (1992), *La trame conjugale: Analyse du couple par son linge*, Editions Nathan, Paris
 - (1997), *Le coeur à l'ouvrage: Théorie de l'action ménagère*, Editions Nathan, Paris
- KELLEHEAR A. (1993), *The unobtrusive researcher: A guide to methods*, Allen & Unwin, St Leonards
- KNAEBEL G. (1991), "Le rangement du résidu", *Annales de la Recherche Urbaine*, n°53: 22-31.
- KOKOREFF M. (1992), "L'espace public du métro: propreté, saleté et civilité", *In Segaud M. (dir.), Le propre de la ville: pratiques et symboles*, Editions de l'Espace Européen, La Garenne-Colombes
- KOPYTOFF I. (1986), "The cultural biography of things: commoditization as process", *In Appadurai A. (dir.), The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge: 64-91
- KRISTEVA J. (1983), *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*, Éditions du Seuil, Paris
- KUCZYNSKI L. (2008), "Attachement, blocage, blindage. Autour de quelques figures de la sorcellerie chez les marabouts ouest-africains en région parisienne", *Cahiers D'Études Africaines*, vol. 1-2, n°189-190: 237-265.
- KWAWE D. B. (1995), "Culture of waste handling : experience of a rural community", *Journal of Asian and African Studies*, vol. 1-2, n°30: 53-67.
- L'HOTE Y. (2004), "Climatologie", *In Seignobos C. et O. Iyébi-Mandjek (dir.), Atlas de la province Extrême Nord Cameroun* IRD/MINREST, Paris: 17-19
- LALLEMAND S. (1993), *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*, L'Harmattan, Paris
- LANE P. (2006), "Household Assemblages, Lifecycles and the Remembrance of Things Past among the Dogon of Mali", *The South African Archaeological Bulletin*, vol. 61, n°183: 40-56.
- LANGE M.-F.
- (1998), *L'école au Togo: processus de scolarisation et institution de l'école en Afrique*, Karthala, Paris
 - (2000), "Naissance de l'école en Afrique subsaharienne", *Pour*, vol. 165: 51-59.
- LANGLOIS O.
- (1995), *Histoire du peuplement post-néolithique du Diamaré (Cameroun septentrional)*, Thèse d'Archéologie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris.
 - (1998), "Le programme de recherche archéologique sur le peuplement post-néolithique du Diamaré", *In Delneuf M., Essomba J. M., Froment A. (dir.), Paléo-anthropologie en Afrique centrale. Un bilan de l'archéologie au Cameroun*, L'Harmattan, Paris: 269-284

- (2009), "Aux origines des sociétés des piémonts orientaux des monts Mandara (Nord Cameroun): essai d'articulation des sources orales et archéologiques", *In Rouillard P. (dir.), Portraits de migrants, portraits de colons* De Boccard, Maison René Ginouves, Université Paris Ouest Nanterre La Défense: 151-168
- LANGLOIS O. et MARLIAC A. (1996), "Les civilisations de l'âge du fer au Diamaré (Cameroun septentrional): des cultures aux ethnies", *L'Anthropologie*, vol. 100, n°2/3: 420-456.
- LAPORTE D. (2003), *Histoire de la merde*, Christian Bourgeois éditeur, Paris
- LASSIBILLE M. (1999), "L'homme et la vache dans l'esthétique des Peuls WodaaBe", *In Baroin C. et Boutrais J. (dir.), L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*, IRD, Paris: 251-262
- LAST M. et BURNHAM P. (1994), "From Pastoralist to Politician : The Problem of a Fulbe « Aristocracy »", *Cahiers d'études africaines*, vol. 34, n°133-135: 313-357.
- LE BOURGEOIS T. et SEIGNOBOS C. (1995), "Végétations anthropophiles des villages de pasteurs et d'agriculteurs (région du Diamaré, Nord-Cameroun)", *JATBA*, vol. XXXVII, n°2: 93-113.
- LE DORLOT E. (2004), "Les déchets ménagers: pour une recherche interdisciplinaire", *Strates*, n°11.
- LE LAY S. (2010), "Métis et rire. Que nous apprennent les «petits» éboueurs?", *Variations. Revue internationale de théorie critique*, vol. n°13/14.
- LE LAY S. et CORTEEL D. (2014), "La mise en prescription parisienne de l'idéal de propreté. Quelle méthode? Quels effets?", *La nouvelle revue du travail*, vol. n°4.
- LEBEUF J. P. (1961), *L'habitation des Falé, montagnards du Cameroun septentrional*, Hachette, Paris
- LEE R. M. (2000), *Unobtrusive methods in social research*, Open University Press Buckingham, Buckingham
- LEFEBVRE H. (2009 (1968)), *Le droit à la ville*, Economica/Anthropos, Paris
- LEGUAY J.-P. (1999), *La pollution au Moyen-Age*, Gisserot, Paris
- LEMBEZAT B. (2009), *Palabres en pays Kirdi: Itinéraire d'un jeune administrateur au Nord Cameroun: 1938-1940*, Harmattan, Paris
- LESBET D.
- (1985), *La Casbah d'Alger: gestion urbaine et vide social*, Office des Publications Universitaires, Alger
 - (1992), "La résistance des ordures à Alger : urbanisation et perte des valeurs citadines", *In Segaud M. (dir.), Le propre de la ville : pratiques et symboles*, Editions de l'Espace Européen, La Garenne-Colombes: 207-219
 - (1999), "La Casbah: une cité en reste", *In Beaune J.-C. (dir.), Le déchet, le rebut, le rien*, Champs-Vallon, Seyssel: 123-150
- LESTRINGANT J. (1964), *Les pays de Guider au Cameroun: essai d'histoire régionale*, Villa Saint-Symphorien, Versailles
- LIBERSKI D. (1989), "Pour une géographie de la saleté", *Journal des Africanistes*, vol. 1-2, n°59: 39-42.
- LIBERSKI-BAGNOUD D. (2002), *Les dieux du territoire: Penser autrement la généalogie*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris,

- LUCAS G. (2002), "Disposability and Dispossession in the Twentieth Century", *Journal of Material Culture*, vol. 7, n°1: 5-22.
- MAGNE E. K. (2011), "Anthropologie Des Modes De Transmission Du Choléra Aux Frontières Tchado-Camerounaises", *Action Contre la Faim*,
- MALE S. (2007), "Animisme: réparer le corps social", In Speranza G. (dir.), *Objets blessés, la réparation en Afrique*, 5 continents Editions, Paris: 41-47
- MALLART GUIMERA L. (1981), *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie Evvɔ̀ɔ̀k*, Société d'Ethnographie, Nanterre
- MARGUERAT Y. (1984), "Les faiblesses de la vie sociale et économique moderne", In Boutrais J. (dir.), *Le Nord Cameroun: des hommes, une région*, ORSTOM, Paris: 459-494
- MARLIAC A.
- (1991), *De la Préhistoire à l'Histoire au Cameroun septentrional*, ORSTOM, Paris
 - (1995), "Connaissances et savoirs pour l'histoire : réflexions sur le cas du Nord-Cameroun", *Africa*, vol. 50, n°3: 325-341.
 - (2006), *Archéologie du Diamaré au Cameroun Septentrional. Milieux et peuplements entre Mandara, Logone, Bénoué et Tchad pendant les deux derniers millénaires*, BAR, Oxford
- MARTIN G. et CALMETTE A. (1921), *L'existence au Cameroun: Études sociales, études médicales, études d'hygiène et de prophylaxie*, E. Larose, Paris
- MARTIN J.-Y.
- (1971), "L'école et les sociétés traditionnelles au Cameroun septentrional", *Cahiers ORSTOM. Série Sciences Humaines*, vol. 8, n°3: 295-335.
 - (1975), "Inégalités régionales et inégalités sociales: l'enseignement secondaire au Cameroun septentrional", *Revue française de sociologie*, vol.: 317-334.
- MAUSS M. (1936), "Les techniques du corps", *Journal de Psychologie*, vol. XXXII, n°3-4.
- MBACK C. N. (2000), "La chefferie traditionnelle au Cameroun : ambiguïtés juridiques et dérives politiques", *Africa Development*, vol. XXV, n°3-4: 77-118.
- MBARGA B. (2010), *3eme RGPH. Rapport de présentation des résultats définitifs*, BUCREP, Yaoundé
- MBEMBE A. (1990), "Le Cameroun après la mort d 'Ahmadou Ahidjo", *Politique africaine*, n°37: 117-122.
- MEHLER A. (1997), "Cameroun: une transition qui n'a pas eu lieu", In Daloz J. P. et Quantin P. (dir.), *Transitions démocratiques africaines*, Karthala, Paris: 95-138
- MEMMI D., RAVENEAU G. et TAËB E. (2011), "La fabrication du dégoût", *Ethnologie Française*, vol. 1, n°XLI: 5-16.
- MERINO M.
- (2002), "Une ville et ses déchets: l'exemple de Nairobi aujourd'hui", *Les cahiers de l'IFRA*, n°22: 33-58.
 - (2006), "La gestion des déchets à Nairobi : perspectives de recompositions de l'action publique", In Charton-Bigot H. et Deyssi R.-T (dir.), *Nairobi contemporain : les paradoxes d'une ville fragmentée*, Karthala, Paris: 147-181

- (2010), *Déchets et pouvoirs dans les villes africaines : l'action publique de gestion des déchets à Nairobi de 1964 à 2002*, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Pessac

MEYNET C.

- (2004a), "Actrices et acteurs; de la propreté à l'assainissement à Mopti, Mali", *Montagnes Méditerranéennes*, vol. n°19: 79-86.
- (2004b), "Perception du risque du global au local à Mopti, Mali: les ordures ménagères en milieu urbain", *In David G. (dir.), Espaces tropicaux et risques du local au global*, Presses Universitaires d'Orléans, IRD, Orléans: 159-170

MILLIOT V.

- (2011), "Les biffins ou l'organisation de la misère?", *Territoires*, vol. n°523: 46-49.
- (à paraître), "Une tentative de reconquête de l'espace public: la Zone de Sécurité Prioritaire de la Goutte d'Or", *Ethnologie Française*

MOÑINO Y. (dir.), (1991), *Actes du quatrième colloque Méga-Tchad: Forge et forgerons*, ORSTOM, Paris

MORELLE M.

- (2006a), « La rue » dans la ville africaine (Yaoundé, Cameroun et Antananarivo, Madagascar)", *Annales de géographie*, vol. 650, n°4: 339-360.
- (2006b), "Les enfants des rues, l'État et les ONG : qui produit l'espace urbain ? Les exemples de Yaoundé (Cameroun) et d'Antananarivo (Madagascar)", *Afrique contemporaine*, vol. 217, n°1: 217-229.
- (2007), *La rue des enfants, les enfants de la rue*, CNRS Editions, Paris
- (2008), "Les enfants de la rue à Yaoundé (Cameroun) et Antananarivo (Madagascar)", *Autrepart*, vol. 45, n°1: 43-57.

MOUICHE I. (2000), "Ethnicité et multipartisme au Nord-Cameroun", *African journal of political science*, vol. 5, n°1: 46-91.

MULLER J.-C. (1980), *Le Roi bouc émissaire: pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central*, S. Fleury, Québec

MURRAY P. (1980), "Discard Location: The Ethnographic Data", *American Antiquity*, vol. 45, n°3: 490-502.

NAVEZ-BOUCHANINE F.

- (1987), *Gestion des ordures ménagères à Rabat-Salé*, Programme REXCOOP, Ecole nationale des Ponts et Chaussées, Université de Paris XII-Lattès.
- (1988), *Les habitants de Fès face à leurs déchets*, Plan Urbain-Programme REXCOOP.
- (1989), *Les ordures ménagères à Meknès : services et attitudes de la population*, INAU.
- (1990), "L'espace limitrophe: entre le privé et le public, un no man's land? La pratique urbaine au Maroc", *Espaces et sociétés*, vol. 62, n°2: 135-160.
- (1991), "Modèle d'habiter et crise de l'urbain: la situation vue à partir du Maroc", *Espaces et sociétés*, vol. 65, n°2: 85-108.

NDONKO F. T. (1993), *Représentations culturelles des excréments : Etude comparative des déchets du corps chez les populations de la savane et de la côte du Cameroun*, Lit, Hamburg

NICOLAS G. (1966), "Essai sur les structures fondamentales de l'espace dans la cosmologie Hausa", *Journal de la Société des Africanistes*, vol. 36: 65-108.

NOYE D.

- (1971), *Un cas d'apprentissage linguistique: l'acquisition de la langue par les jeunes Peuls du Diamaré (Nord-Cameroun)*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris

- (1989), *Dictionnaire foulfouldé-français: dialecte peul du Diamaré, Nord-Cameroun*, Procure des Missions/Geuthner, Paris.

NZOGUE J.-B. (2013), "Hygiène et ville coloniale au Cameroun français (1916-1960) : enjeux et paradoxes d'une acculturation", *Etudes coloniales*, <http://etudescoloniales.canalblog.com/archives/2013/04/13/26915937.html>.

OLIVEIRA M. (à paraître), "Insupportables pollueurs ou recycleurs de génie ? Les « Roms » et les paradoxes de l'urbanité libérale.", *Ethnologie Française*

OLIVIER DE SARDAN J.-P.

- (1994), "Possession, affliction et folie: les ruses de la thérapisation", *L'Homme*, vol.34, n°3: 7-27.

- (1999), "Les représentations des maladies : des modules ?", *In* Jaffré Y. et Olivier de Sardan J. P. (dir.), *La construction sociale des maladies : les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest*, PUF, Paris: 15-40

- et al. (2002), *La question des déchets et de l'assainissement dans deux villes moyennes du Niger*, Programme Gestion durable des déchets et de l'assainissement urbain, PS/Eau, PDM, Lasdel, Niamey.

-(2010), "Le culturalisme traditionaliste africaniste. Analyse d'une idéologie scientifique", *Cahiers des Etudes Africaines*, vol. 198-199-200, n°2-3-4: 419-453.

OTAYEK R. (2007), "La décentralisation comme mode de redéfinition de la domination autoritaire ? Quelques réflexions à partir de situations africaines", *Revista Critica de Ciencias Sociais*, n°77: 131-150.

PARIETTI G. (1998), *Dictionnaire français-foulfouldé & index foulfouldé: complément au Dictionnaire foulfouldé-français de Dominique Noye : dialecte peul de l'extrême nord du Cameroun*, Mission catholique, Pessano.

PASSARGE S. (2010), *Adamawa: rapport de l'expédition du comité allemand pour le Cameroun au cours des années 1893-1894*, Karthala, Paris

PERROT C. H. et FAUVELLE-AYMARD F. X. (dir.) (2003), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Karthala, Paris

PETONNET C. (1991), "Le cercle de l'immondice. Postface anthropologique", *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n°53: 109-111.

PIERRE M. (dir.) (2002), *Les déchets ménagers, entre privé et public: approches sociologiques*, L'Harmattan, Paris

PIETTE A. (1998), "Les détails de l'action. Écriture, images et pertinence ethnologique", *Enquête*, n°6: 109-128.

PIGA A. (2006), "Idéologie islamique et idéologie ethnique dans le pulaaku", *In* Piga A. (dir.), *Les voies du soufisme au sud du Sahara*, Karthala, Paris: 99- 119

PODLEWSKI A. (1966), "La dynamique des principales populations du Nord Cameroun (entre Bénoué et lac Tchad)", *Cahiers ORSTOM. Série Sciences Humaines*, vol. 3, n°4.

POIRET N. (1998), "Odeurs impures. Du corps humain à la cité (Grenoble, XVIIIe-XIXe siècle)", *Terrain*, vol. n°31: 89-102.

POLONI A. (1990), "Sociologie et hygiène. Des pratiques de propreté dans les secteurs périphériques de Ouagadougou ", *In Fassin D. et Jaffré Y. (dir.), Sociétés, développement et santé*, Ellipses/Aupelf-UREF, Paris: 273-287

PONDOPOULO A.

- (1996), "La construction de l'altérité ethnique peule dans l'œuvre de Faidherbe", *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, n°143: 421-441.

- (2008), *Les Français et les Peuls: histoire d'une relation privilégiée*, Les Indes savantes, Paris

PONTIE G.

- (1973), *Les Guiziga du Cameroun septentrional. L'organisation traditionnelle et sa mise en contestation*, ORSTOM, Paris

- (1981), "Quelques éléments d'histoire Guiziga ", *Colloque internationaux du CNRS. Contribution de la Recherche Ethnologique à l'Histoire des Civilisations du Cameroun*, CNRS, Paris: 249-263

POURCHEZ L. et TABUTEAU J. (2004), "Infanticide et représentation de la vie à la Réunion", *Ethnologie Française*, vol. 34, n°4: 689-697.

PRELI G. et CLAVEL M. (1984), "Le sale comme objet phobique. Planification urbaine et propreté", *Temps libre*, n°9: 101-109.

QUENOT H.

- (2007), "Construction du champ politique local et politiques de propreté à Accra et Ouagadougou", *In Fourchard L. (dir.), Gouverner les villes d'Afrique: État, gouvernement local et acteurs privés*, CEAN, Karthala, Bordeaux, Paris: 69-88

- (2010), *La construction du champ politique local à Accra (Ghana) et Ouagadougou (Burkina-Faso)*, Thèse de Sciences politiques, Centre Etudes d'Afrique Noire (CEAN), Bordeaux.

RATHJE W. et MURPHY C. (1992), *Rubbish ! The Archaeology of Garbage*, Harper Collins Publishers, New York

RATHJE W. et SCHAPP, A. (1980), "L'opération poubelle, une nouvelle manière de regarder les problèmes de l'archéologie aujourd'hui", *L'archéologie aujourd'hui* : 251-261.

REGIS A. H. (2003), *Fulbe voices. Marriage, Islam and Medecine in Northern Cameroon*, Westview Press, Oxford

RENO J. (2009), "Your Trash Is Someone's Treasure", *Journal of Material Culture*, vol. 14, n°1: 29-46.

RETEL-LAURENTIN A. (1974), *Sorcellerie et ordales, l'épreuve du poison en Afrique noire. Essai sur le concept de négritude*, Anthropos, Paris

REVEL J. (2002), *Le vocabulaire de Foucault*, Elipses, Paris

RIESMAN P.

- (1974), *Société et liberté chez les Peuls Djelgôbé de Haute-Volta. Essai d'anthropologie introspective*, Mouton and Co/EPHE, Paris
 - (1992), *First find your child a good mother: The construction of the self in Two African Communities*, Rutgers University Press, New Brunswick
- RISCHKOWSKY B., BEDNARZ K. et JAHN G. (2006), "Peri-urban sheep production in West Africa: Do smallholders benefit from proximity of the urban centres?", *Small Ruminant Research*, n°66: 22-31.
- RISCHKOWSKY B., SIEGMUND-SCHULTZE M., BEDNARZ K. et KILLANGA S. (2006), "Urban Sheep Keeping in West Africa: Can Socioeconomic Household Profiles Explain Management and Productivity?", *Human Ecology*, vol. 34, n°6: 785-807.
- ROCHER L. et CIRELLI C. (2009), "Fabrique des savoirs citoyens et gestion des déchets", *Territoires*, n°497: 30-31.
- ROITMAN J. L. (2005), *Fiscal disobedience: an anthropology of economic regulation in Central Africa*, Princeton University Press, Princeton
- ROMAINVILLE M. (2009), "Les routes africaines de l'aluminium", *Techniques & Culture*, vol. 51, n°1: 74-97.
- ROUET A. (2007), "Christianisme: le sens de l'objet cassé", In Speranza G. (dir.), *Objets blessés, la réparation en Afrique*, 5 continents Editions, Paris: 57-64
- SAINT-LARY M. (2004), "Des juges dans l'antre du logis", *Pouvoirs judiciaire et religieux dans une chefferie tooroobe du Yatenga (Burkina Faso)*, vol. 169-170, n°1-2: 179-195.
- SANTERRE R. (1968), *L'Ecole coranique de la savane camerounaise*, Thèse d'Anthropologie
- SANTERRE R. et MERCIER-TREMBLAY C. (1982), *La quête du savoir: essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal
- SCHMITZ J. et BOTTE R. (1994), "Paradoxes identitaires", *Cahiers d'études africaines*, vol. 34, n°133-135: 7-22.
- SCHULTZ E. A. (1984), "From Pagan to Pullo: Ethnic Identity Change in Northern Cameroon", *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 54, n°1: 46-64.
- SECHREST L. et PHILLIPS M. (1979), "Unobtrusive measures: An overview", *Unobtrusive measurement today*, vol. 1, n° 1
- SEGAUD M. (dir.) (1992), *Le propre de la ville : pratiques et symboles*, Editions de l'Espace Européen, La Garenne-Colombes
- SEIGNOBOS C.
- (1976), *La bière de mil dans le Nord Cameroun: un phénomène de miniéconomie*, Recherche sur l'approvisionnement des villes et de la croissance urbaine dans les pays tropicaux, mémoire du CEGET, CNRS, vol.: 1-39.
 - (1977), "L'Habitat traditionnel au Nord-Cameroun", (dir.), *Etablissements humains et environnement socio-culturel*, UNESCO.
 - (1984), "L'Habitation", In Boutrais J. (dir.), *Le Nord Cameroun: des hommes, une région*, ORSTOM, Paris: 181-202

- (1986), "Les Zumaya ou l'ethnie prohibée", présenté au colloque *Relations inter-ethniques et cultures matérielles dans le bassin du lac Tchad*, III^e colloque MEGATCHAD, ORSTOM, Paris
- (1989), "Du bon usage des "mythes" par le géographe", In Antheaume B., Blanc-Pamard C., Chaléard J.L., Dubresson A., (dir.), *Tropiques : lieux et liens. Florilège offert à Paul Pelissier et Gilles Sautter*, ORSTOM, Paris: 117-125
- (1991a), "La forge et le pouvoir dans le bassin du lac Tchad ou du roi-forgeron au forgeron-fossoyeur", In MOÑINO Y. (dir.), *Actes du quatrième colloque Méga-Tchad: Forge et forgerons*, ORSTOM, Paris: 383-384
- (1991b), "Le rayonnement de la chefferie théocratique du Gudur (Nord-Cameroun)", In Boutrais J. (dir.), *Actes du quatrième colloque Méga-Tchad. Du politique à l'économique : études historiques dans le bassin du lac Tchad*, ORSTOM, Paris: 225-315
- (1991c), "Les Murgur ou l'identification ethnique par la forge (Nord-Cameroun)", In Moñino Y. (dir.), *Forges et forgerons. Actes du IV^{ème} colloque Méga-Tchad, CNRS/ORSTOM, Paris, 14 au 16 septembre 1988*, ORSTOM, Paris: 43-226
- (1995), "Les poneys du Logone à l'Adamawa, du XVII^{ème} siècle à nos jours", *Cavaliere dell' Africa*, Centro Studi Archeologia Africana, Milan: 233
- (2000), "Nomenclature commentée des instruments aratoires du Cameroun", In Sigaut F. (dir.), *Outils aratoires en Afrique : innovations, normes et traces*, Karthala/IRD, Paris: 297-337
- (2005), "Trente ans de bière de mil à Maroua", In Raimond C., Garine E. et Langlois O. (dir.), *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tcha*, IRD/Prodig, Paris: 527-561
- (2008), "Chèvre animal de la terre, mouton animal de l'eau : nord Cameroun", *Journal des Africanistes*, vol. 78, n^o1-2: 156-182.
- (2009a), "Les ethnonymes peuls comme révélateurs d'histoire dans le bassin du lac Tchad", *Journal des Africanistes*, vol. 79, n^o2: 316-333.
- (2009b), "Les migrations anciennes dans le bassin du lac Tchad: temps et codes", In Tourneux H. et Woïn N. (dir.), *Migrations et mobilités dans le bassin du lac Tchad*, IRD Editions, Marseille: 135-162
- (2011a), "Le phénomène zargina dans le nord du Cameroun. Coupeurs de route et prises d'otages, la crise des sociétés pastorales mbororo", *Afrique contemporaine*, vol. 239, n^o3: 35-59.
- (2011b), "Le pulaaku, ultime recours contre les coupeurs de route, province du Nord au Cameroun", *Afrique contemporaine*, vol. 240, n^o4: 11-23.

SEIGNOBOS C. et IYEBI-MANDJEK O. (dir.) (2004), *Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun*, IRD/MINREST, Paris

SEIGNOBOS C. et NASSOUROU A. (2004), "Religions", In Seignobos C. et Iyébi-Mandjek O. (dir.), *Atlas de la province Extrême Nord Cameroun*, IRD/MINREST, Paris: 145-150

SEIGNOBOS C. et TOURNEUX H.

- (1984), "Note sur les Baldamu et leur langue (Nord-Cameroun)", *Africana Marburgensia*, vol. 17, n^o1: 13-30.
- (2002), *Le Nord-Cameroun à travers ses mots: dictionnaire des termes anciens et modernes*, IRD, Karthala, Paris

- SEIGNOBOS C., TOURNEUX H., HENTIC A. et PLANCHENAULT D. (1987), "Le poney du Logone et les derniers peuples cavaliers", *Coll. Etudes et synthèses de l'IEMVT*, vol. 23.
- SELIGMAN C. (1934), *Egypt and Negro Africa, the Frazer Lecture for 1933*, London
- SERRES M. (2008), *Le Mal-propre: Polluer pour s'approprier ?*, Editions Le Pommier, Paris
- SEYDOU C. (1991), *Bergers des mots. Poésie peule du Mâssina*, Karthala, Paris
- SIERRA A. et TADIE J. (2008), "Introduction", *Autrepart*, vol. 45, n°1: 3-13.
- SINDJOUN L. (1996), "Le champ social camerounais: désordre inventif, mythes simplificateurs et stabilité hégémonique de l'Etat", *Politique africaine*, vol. 62: 57-67.
- SMITH A. et DAVID N. (1995), "The Production of Space and the House of Xidi Sukur", *Current Anthropology*, vol. 36, n°3: 441-471.
- SOARES B. F. (1999), "Muslim proselytization as purification: religious pluralism and conflict in contemporary Mali", In An-Na'im A. A. (dir.), *Proselytization and communal self-determination in Africa*, Orbis Books, Maryknoll, New York: 228-245
- SOULILLOU J. (1993), *Rives coloniales: architectures, de Saint-Louis à Douala*, Editions Parenthèses, Paris
- STANTON T. W., BROWN M. K. et PAGLIARO J. B. (2008), "Garbage of the Gods? Squatters, Refuse Disposal, and Termination Rituals among the Ancient Maya", *Latin American Antiquity*, vol. 19, n°3: 227-247.
- STASKI E. et SUTRO L. D. (dir.) (1991), *The ethnoarchaeology of refuse disposal*, Arizona State University, Tempe
- STENNING D. J. (1994), *Savannah Nomads. A Study of the Wodaabe Pastoral Fulani of Western Bornu Province Northern Region, Nigeria*, LIT Verlag, Munster, Hamburg
- SWANSON M. W. (1977), "The sanitation syndrome: bubonic plague and urban native policy in the Cape Colony, 1900-1909", *Journal of African History*: 387-410.
- TAGUEM FAH G. L. (2003), "Crise d'autorité, regain d'influence et pérennité des lamidats peuls du nord-Cameroun. Etude comparée de Ray Bouba et Ngaoundéré", In Perrot C. H. et Fauvelle-Aymard F. X. (dir.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*, Karthala, Paris: 267-288
- TANTCHOU J. (2007), *Epidémie et politique en Afrique: maladie du sommeil et Tuberculose au Cameroun*, Editions L'Harmattan, Paris
- TARDITS C. (1990), "À propos du pouvoir sacré en Afrique: que disent les textes?", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°10: 35-48.
- TERRAY E. (1985), "Sociétés segmentaires, chefferies, Etats: acquis et problèmes", *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, vol. 19, n°1: 106-115.
- TESTART A.
- (1986a), *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*, EHESS, Paris
 - (1986b), "La femme et la chasse", *La Recherche*, n°181: 1194-1201.
 - (2014), *L'amazone et la cuisinière. Anthropologie de la division sexuelle du travail*, Gallimard, Paris

THOMPSON M. (1979), *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*, Oxford University Press, Oxford

TORNAY S. (1980), "Vies de chiens, ou des excréments comme bouillon de culture", *Production pastorale et société*, n°7: 35-42.

TOURNEUX H.

- (1999), "Les animaux, supports de génies chez les Peuls du Diamaré", In Baroin C. et Boutrais J. (dir.), *L'homme et l'animal dans le bassin du Lac Tchad. Actes du colloque du réseau Méga-Tchad, Orléans, 15-17 octobre 1997*, IRD Editions, Paris: 263-275

- (2007), *Dictionnaire peul du corps et de la santé (Diamaré, Cameroun)*, Karthala/OIF, Paris

TOURNEUX H. et DAÏROU Y. (1998), *Dictionnaire peul de l'agriculture et de la nature (Diamaré, Cameroun)*, Khartala/Editions du CIRAD, Montpellier.

TOURNEUX H., SEIGNOBOS C. et LAFARGE F. (1986), *Les Mbara et leur langue (Tchad)*, SELAF, Paris

TRAORE M. (2011), *Le "sale" et le "propre" : modes de gestion des déchets ménagers et logiques identitaires à Ouagadougou (Burkina Faso)*, Thèse de Sociologie, Université de Poitiers, Poitiers.

VALENTIN M.

- (2010), "Bouteilles et sachets en plastique. Pratiques et impacts des modes de consommation d'eau à boire au Sénégal", *Autrepart*, vol. 55, n°3: 57-70.

- (2011), "Une bouteille en plastique du Sénégal. Histoire, enjeux et usages d'une transposition occidentale", In Wateau F. (dir.), *Profils d'objets: approches d'anthropologues et d'archéologues*, De Bocard, Paris: 221-229

VAN DER GEEST S.

- (1998), "Akan Shit: Getting Rid of Dirt in Ghana", *Anthropology Today*, vol. 14, n°3: 8-12.

- (2002a), "The night-soil collector: Bucket latrines in Ghana", *Postcolonial Studies*, vol. 5, n°2: 197-206.

- (2002b), "Getting out of the shit: toilets and the daily failure of governance in Ghana", *Bulletin de l'APAD*, vol. n°23-24.

(2007a), "Not knowing about defecation", In Littlewood R. (dir.), *On knowing & not knowing in the anthropology of medicine*, Berg, Oxford: 75 –86

- (2007b), "The social life of faeces: System in the dirt", In R. Van Ginkel R. et Strating, A. (dir.), *Wildness and sensation: An anthropology of sinister and sensuous realms*, Het Spinhuis, Amsterdam: 381-397

- (2009), "Children and dirt in Kwahu, Ghana: A social-anthropological perspective", In Kutalek R. P. A. (dir.), *Essays in medical anthropology. The Austrian Ethnomedical Society after thirty years*, LIT Verlag, Wien, Muenster: 179-190

VAN DER GEEST S. et OBIRIH-OPAREH N. (2009), "Liquid waste management in urban and rural Ghana: privatisation as governance?", In Blundo G. L. M. P. Y. (dir.), *The governance of daily life in Africa. Public and collective services and their users*, Brill, Leiden: 205-222

VEREECKE C.

- (1989), "From Pasture to Purdah: The Transformation of Women's Roles and Identity among the Adamawa Fulbe", *Ethnology*, vol. 28, n°1: 53-73.
- (1993a), ""It Is Better to Die than to Be Shamed". Cultural and Moral Dimensions of Women's Trading in an Islamic Nigerian Society", *Anthropos*, vol. 88, n°4/6: 403-417.
- (1993b), "Traditions of exclusiveness and ethnic identity in a changing African pastoralist society: the Fulbe of Adamawa, Nigeria", *Ethnic groups*, vol. 10, n°4: 301-321.
- (1994), "The Slave Experience in Adamawa : Past and Present Perspectives from Yola (Nigeria)", *Cahiers d'études africaines*, vol. 34, n°134-135: 23-53.
- (1999), "Ethnic change and continuity among the Fulbe of Aadamawa Nigeria: The view from the household", In Azarya V., Breedveld A., De Bruijn M., Van Dijk H. (dir.), *Pastoralists under pressure*, Brill, Leiden/Boston/Köln: 91-112

VIDAL L.

- (1990a), "« L'ombre fragile ». Maladie et rituel de possession au Niger (exemple peul)", *Sciences sociales et santé*, vol. 8, n°1: 21-46.
- (1990b), *Rituels de possession dans le Sabel*, L'Harmattan, Paris
- (1992), "La possession par les génies chez les Peuls (Niger): De la parole à l'invention du rituel", *Archives de sciences sociales des religions*, vol.79: 69-85.

VIGARELLO G.

- (1985), *Le propre et le sale: l'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, Points, Paris
- (1999), *Histoire des pratiques de santé. Le sain et le malsain depuis le Moyen-Age*, Seuil, Paris

VINCENT J.-F.

- (1971), "Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun", *Journal de la Société des Africanistes*, vol. 41, n°1: 71-132.
- (1991a), *Princes montagnards du Nord-Cameroun*, L'Harmattan, Paris
- (1991b), "Serment-ordalie, justice et pouvoir chez les montagnards mofu-diamaré (Cameroun du Nord)", In Verdier R. (dir.), *Le serment*, CNRS Editions Paris
- (1992), "Données nouvelles sur la fondation et le peuplement de la chefferie Marva (Nord Cameroun)", *Senri Ethnological Studies*, n°31: 481-501.
- (1997), "Princes, pluies et puits dans les montagnes Mofu-Diamaré (Nord-Cameroun)", In Jungraithmayr H., Barreteau D., Seibert U. (dir.), *L'homme et l'eau dans le bassin du lac Tchad*, ORSTOM, Paris: 337-349
- (1999), "Panthères, autochtones et princes. Représentations symboliques du pouvoir dans les montagnes du Nord Cameroun.", In Baroin C., Boutrais, J. (dir.), *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad. Actes du colloque du Réseau Méga-Tchad, Orléans, 15-17 octobre 1997*, IRD Editions, Paris: 305-320

VIRTANEN T. (2003), *Performance and Performativity in Pastoral Fulbe Culture*, University of Helsinki, Helsinki

WARNIER J.-P.

- (1999a), *Construire la culture matérielle: l'homme qui pensait avec ses doigts*, PUF, Paris

- (1999b), "Le sujet comme "roue d'engrenage"", *In* Julien M.-P. et Warnier J.-P. (dir.), *Approches de la culture matérielle: corps à corps avec l'objet*, L'Harmattan, Paris: 135- 42
- (2001), "A Praxeological Approach to Subjectivation in a Material World", *Journal of Material Culture*, vol. 6, n°1: 5-24.
- (2003), "Chefs de l'Ouest et formation de l'Etat au Cameroun", *In* Perrot C. H. et Fauvelle-Aymard F. X. (dir.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*, Karthala, Paris: 315-322
- (2007a), "Corps, technologies du pouvoir et appropriation de la modernité au Cameroun", *Politique africaine*, n°107: 23-41.
- (2007b), "Foucault en Afrique. La microphysique d'une monarchie contemporaine", *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 191, n°1: 103-112.
- (2009a), "Les technologies du sujet, une approche ethno-philosophique", *Techniques et cultures*, vol. II, n°52-53: 148-167.
- (2009b), *Régner au Cameroun: le Roi-Pot*, Karthala, Paris
- (2009c), "Technology as efficacious action on objects...and subjects", *Journal of Material Culture*, vol. 14, n°4: 413-424.

WASSOUNI F. (2010), *L'artisanat du cuir dans l'Extrême Nord du Cameroun du XIXe siècle à 2007*, Thèse d'Histoire, Université de Ngaoundéré, Ngaoundéré

WEBB E. J., CAMPBELL D. T., SCHWARTZ R. D. et SECHREST L.

- (1966), *Unobtrusive measures: Nonreactive research in the social sciences*, Rand McNally, Chicago
- (1999), *Unobtrusive measures*, Sage Publications, Thousand Oaks

WEBB E. J., CAMPBELL D. T., SCHWARTZ R. D., SECHREST L. et GROVE J. B. (1981), *Nonreactive measures in the social sciences*, Houghton Mifflin, Houston

WETHE J., RADOUX M. et TANAWA E. (2003), "Assainissement des eaux usées et risques socio-sanitaires et environnementaux en zones d'habitats planifiés de Yaoundé (Cameroun)", *Vertigo*, vol. 4, n°1.

ZAPPA F. (2007), "La magie vue par un exégète du Coran", *In* Hamès C. (dir.), *Coran et talismans: Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Karthala, Paris: 49-74

ZEMPLENI A. (1996), "Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres", *Gradhiva*, vol. 20: 23-41.

ZIMRING C. (2005), *Cash for Your Trash: Scrap Recycling in America*, Rutgers University Press., New Brunswick

ZIMRING C. A. et RATHJE W. L. (2012), *Encyclopedia of consumption and waste: the social science of garbage*, Sage, Thousand Oaks

ZOA A.-S. (1995), *Les ordures à Yaoundé: urbanisation, environnement et politique au Cameroun*, L'Harmattan, Paris

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Carte de localisation Garoua et Maroua	12
Carte des quartiers étudiés à Garoua.....	60
Carte des quartiers étudiés à Maroua	61
Carte « Mise en place du peuplement et répartition ethnique » dans l'Extrême Nord	75
Localisation des tas d'ordures domestiques, quartier Morjon, Kaliao.....	79
Tas d'ordures domestique, Kaliao, décembre 2008.....	80
Grand tas d'ordures du chef, Kaliao, décembre 2008.....	80
Carte de la répartition des grands tas d'ordures du Diamaré.....	83
Illustration « Les Murgur ou l'identification ethnique par la forge (Nord-Cameroun) ».....	103
Schéma d'identification Bui Marva/grand tas d'ordures.....	112
Le <i>Massa Ay</i> sacrifie à la panthère vulgir, Kaliao, janvier 2009.....	125
Le grand tas d'ordures d'Ouro Jiddere/Meskine, en janvier 2010 et mars 2011.....	136
Le creux dans le Kitikil A Bui de Kaliao, décembre 2008.....	175
« Intérieur d'une cour d'une maison Foulbé », Garoua, 1918.....	184
Illustration « Saré peul du Diamaré »	197
Entrée et case-vestibule d'une concession fulbe, Garoua, 1918.....	205
Grand tas d'ordures de Zumaya Lamoorde, décembre 2009.	214
Grand tas d'ordures d'Ouro Jiddere, devant la concession du lawan, mars 2011.....	215
Illustration "Les <i>jinn</i> des endroits sales »	233
« Famille d'un riche Haoussa », Garoua, 1918.....	267
« Une rue du village », Garoua, 1918.....	267
« Bureau de la circonscription », Maroua, 1918.....	268
La colline Mojogomore, Maroua, janvier 2010.....	269
Carte postale « Marché central de Maroua »	270
Carte postale « Poste de Maroua »	271
Dépotoir dit « voirie du lawan S. », Rumde Ajia, octobre 2008	362
Dépotoir dit « voirie RDPC », Kollere, janvier 2007.....	364
Les abords de la grande décharge de Liddiré, janvier 2007.....	365
La « voirie » de la BEAC, près du grand marché de Garoua, décembre 2006.....	366
Carte de la répartition des tas d'ordures à Garoua, décembre 2006	367
Carte de la répartition des tas d'ordures à Maroua, septembre 2008.....	368
Croquis d'une « voirie » au milieu du carrefour « Cité Nouvelle », Garoua, janvier 2007.....	372

Un sentier sur un grand tas d'ordures près des abattoirs, Garoua, janvier 2007	373
Croquis de la "voirie RDPC", Kollere, janvier 2007.....	374
Evacuation des eaux usées hors des concessions.mai 2007, novembre 2010	380
Attestation de « fin de défécation à l'air libre », attribuée à Kaliao, février 2011.....	381
Quartier Kaliaore à Maroua, dit « insalubre »	382
Préparation du <i>bil-bil</i> , quartier Pont-Vert, dit « insalubre », Maroua, décembre 2008	383
Carte des quartiers dits " <i>kirdi</i> " à Garoua	388
Carte des quartiers dits " <i>kirdi</i> " à Maroua.....	389
Un panneau d'interdiction de dépôt d'ordures, Garoua, janvier 2007	397
« Interdit deverse deordut », Garoua, janvier 2007	397
7h, Fanta balaie au pied du tas d'ordures en face de chez elle. Garoua, décembre 2010.....	399
Défilé des employés d'Hysacam, Garoua, 1er mai 2010,	418
Défilé des employés d'Hysacam, Garoua, 1er mai 2010	419
Benne devant le camp SIC, Rumde Ajia, octobre 2008.....	423
Une benne près du marché de Rumde Ajia, Garoua, octobre 2008.....	426
Hysacam est aussi accusé de ne pas bâcher ses camions de collecte, et de reverser ainsi une partie des ordures collectées en ville sur le chemin de la décharge.....	428
Echange entre les habitants du village du Tinguelin et Hysacam, décembre 2010.....	428
Des poubelles attendent le passage du camion de collecte à Maroua, février 2011, et Garoua, novembre 2009	436
Un éboueur d'Hysacam aide un citoyen à rassembler ses déchets pour les vider ensuite dans la benne du camion, Garoua, novembre 2009.....	436
Des enfants sur le parcours du camion de collecte à Garoua, novembre 2009.....	439
Réalisation d'une carte mentale à Rumde Ajia, novembre 2010	450
« Voirie des abattoirs », Garoua, janvier 2007	457
Le caniveau de Rumde Ajia, janvier 2007	459
Jour de marché, Rumde Ajia, novembre 2009.	459
Panneau « Lamidat de Garoua », octobre 2009.....	459
Une animatrice du CTG montre lors d'une formation les déchets de plastique retrouvés dans la panse d'un mouton. Garoua, novembre 2008.....	462
Message de sensibilisation, Centre Technique de Garoua. Novembre 2008	462
Réalisation de cartes mentales, février 2011 et novembre 2010.....	463
Deux jeunes filles font la vaisselle, Djamboutou, Garoua, janvier 2007.....	465
2 petites filles s'initient à la lessive avec leur mère, Djamboutou, Garoua, janvier 2007	466
Plan de la concession partagée de Fanta, Rumde Ajia, Garoua.....	468
Plan de la concession de Colette, Rumde Ajia, Garoua.....	469

Plan de la concession de Suzanne, Rumde Ajia, Garoua.....	469
Une ménagère guiziga dans sa cour, munie de son balai, Judandu, février 2011	470
Cours de concession fulbe (à gauche) et guiziga (à droite), Judandu, février 2011	471
Salon d'une concession kanuri à Kollere, Garoua, novembre 2009	471
Latrines et <i>tassa salte</i> , concession fulbe, Kakatare, Maroua, février 2011	471
Des enfants vident des déchets domestiques, octobre 2008.....	473
Une concession à Kollere, Garoua, mars 2011.	477
Production des forgerons de Katarko, Garoua, décembre 2006.....	480
Composition moyenne des dépotoirs de Garoua	481
Extraits de <i>Le petit camion de Garoua</i> , de C. Epanya	483
Costumes de militaire en sachets de concentré de tomate, Rumde Ajia, décembre 2010	484
Drapeau camerounais à partir de chutes de tissu, Rumde Ajia, septembre 2008	484
Cerf-volant en sac plastique, Rumde Ajia, décembre 2010.....	484
Voiture en fil de fer, lanières de caoutchouc et chutes de tissu, Rumde Ajia, septembre 2008....	484
Des enfants jouent sur le waalde derrière la concession du <i>Sarkin Pawa</i> , Maroua, février 2011 ..	485
Des petits récupérateurs, Garoua, janvier 2007	486
Défilé des employés d'Hysacam, Garoua, 1er mai 2010.....	494
Collaboration entre les agents Hysacam et des citoyens, Garoua, novembre 2009.....	496
Collecte porte à porte, Garoua, décembre 2009	500
Schéma de la circulation des déchets en contexte urbain nord-camerounais	504
« Une classe de l'école française », Maroua, 1918	510
Restes de manipulations maraboutiques nocturnes sur des grands tas d'ordures, octobre 2008 et décembre 2009, Garoua.	527
L'attirail maraboutique d'un <i>mallum</i> de Garoua, janvier 2010.....	528
La végétation de la « voirie du <i>lawan S.</i> », Rumde Ajia, octobre 2008	530
La collection de thermos et de plats émaillés d'un « fou », Garoua, janvier 2007.....	537
La brouette « décorée » d'un pré-collecteur, Kollere, Garoua, janvier 2010.	537
Affiche de sensibilisation sur le choléra diffusée par les pouvoirs publics à Maroua,.....	550
Fiche illustrée éditée par le CDD de sensibilisation sur le choléra	551