

Louis VUILLEUMIER
Le sale et le vivre ensemble.
Cohabitation entre humains et *jinné*



Mémoire de licence en ethnologie
Date de soutenance : 13.07.17
Directrice de mémoire : Ellen Hertz
Membre du jury : Yvan Schulz

Je tiens à remercier l'ensemble des personnes que j'ai côtoyé durant mon séjour au Sénégal, sans leur participation ce mémoire n'aurait jamais pu voir le jour. Une pensée particulière à l'encontre de mon binôme qui a bien voulu, avec patience et bienveillance, m'accompagner dans des endroits qu'il jugeait parfois incongru.

Merci aux membres de l'ONG responsable du projet de gestion des déchets pour l'opportunité qu'ils m'ont donné. J'espère que notre collaboration aura été aussi féconde à leurs yeux qu'elle l'a été pour moi.

Un remerciement particulier pour l'implication d'Yvan Schulz qui m'a encouragé, par ses commentaires affûtés et son humour subtil, à être plus exigeant envers moi-même.

Merci à l'ensemble des professeurs de l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel. Leurs enseignements passionnants ont développé en moi une curiosité et un intérêt pour des détails de la vie quotidienne qui semblent au premier abord évident.

Merci également à mes proches et collègues de bibliothèque qui m'ont soutenu durant les phases successives de frustration et d'obsession.

Finalement, merci encore à Valérie pour les corrections et les conseils.

RESUME

Que fait-on de nos déchets et qu'est-ce que les déchets nous font ? Les ordures agissent sur nous, nous dégoutent, nous révulsent et en retour nous agissons sur elles. L'analyse de la gestion domestique et collective des déchets ménagers en milieu rural sénégalais amène l'observateur à articuler considérations techniques et sociales. L'itinéraire de l'ordure m'a conduit à questionner les relations que les habitants entretiennent entre eux et les manières de façonner leur ville. De l'intérieur d'une concession et ses débordements, en passant par les rues du village, jusqu'aux lisières de ce dernier, je suivrai les changements successifs de statut des objets et leur déchéance éventuelle. Les relations qui se tissent entre les individus et leurs déchets mettent en lumière les différentes manières de se présenter soi et sa famille, de construire l'image de la ville que les habitants entendent donner aux visiteurs de passage et éclairent les modalités de gestion de leur environnement.

TABLE DES MATIERES

I) INTRODUCTION.....	7
1. Problématique	8
2. Le rébus du rebut.....	11
2.1. L'hygiène, une notion construite.....	11
2.2. Spatialisation symbolique.....	14
2.3. Approche par la matérialité.....	15
2.3.1. Le déchet comme processus transitoire	16
2.3.2. Localisation physique.....	17
2.3.2.1. Appropriation par des pratiques d'entretien et/ou de rejet.....	17
2.3.2.2. Entre sphères domestiques et sphères publiques	19
2.3.3. La propreté comme signe de respect des normes.....	20
2.4. Afrique, développement et assainissement.....	21
3. Déroulement et circonstances de l'enquête	24
3.1. Un étranger qui n'est pas invité.....	24
3.1.1. Se créer des événements.....	28
3.2. Binôme et compréhensions communes	30
II) CARRIERE D'UN PROBLEME PUBLIC	34
1. L'émergence d'un projet de gestion des déchets	35
1.2. Ingérence et néolibéralisation	39
1.3. L'assainissement, un business rentable ?.....	41
1.3.1. Valoriser les objets	43
1.3.1.1. Le compostage.....	44
1.3.2. Valoriser les humains.....	45
III) PRATIQUES DE PROPLETE ET ENTRETIEN DE L'ESPACE.....	48
1. Une conception extensive de l'habitat	48
2. L'entretien quotidien : « Les femmes se lèvent tôt pour balayer »	51
2.1. « Ce qui est propre est beau à voir »	52
2.2. Etre une bonne ménagère	54
2.3. Evacuation des fanges et stockage des déchets.....	57
3. L'immondice dans l'espace commun	59
3.1. Une gestion concertée de collecte des ordures	59
3.1.1. Importer des instruments malgré les conditions physiques.....	61
3.2. Tontines et récolte des redevances.....	62

3.3. Inclure ou non les indigents	63
3.4. Les initiatives populaires, l'exemple du <i>set setal</i>	65
3.4.1. La complémentarité des pratiques d'entretien	68
3.4.2. « Mbam ville propre », slogan du GIE ENDE	69
3.4.3. Délimiter les espaces partagés	70
IV) LOGIQUES PREVENTIVES ET PRAGMATIQUES	72
1. La poussière <i>pandé</i>	72
2. Les tas de déchets <i>sën</i> : une nocivité particulière	75
2.1. Là où habitent les esprits	78
2.1.1. L'origine des jinné	80
2.1.2. Rencontres	81
2.1.2.1. Travailler avec les jinné	82
2.1.3. Pratiques préventives	84
2.1.3.1. Les toilettes, un lieu spécifique	86
2.1.4. Folie, déviance et jinné	87
3. Organisation de l'espace	90
V) CONCLUSION	92
BIBLIOGRAPHIE	96
TABLE DES FIGURES	102

I) INTRODUCTION

Alors que je me rendais chez une connaissance afin d'y passer l'après midi à déguster du thé et à discuter, une fillette m'appréhenda en ces termes : « Les *toubabs* ne se lavent pas, ils sont sales ! Pars loin *toubab*, je peux te sentir jusqu'ici ! ». Suite à quoi, elle prit ses jambes à son cou, me laissant quelque peu déboussolé. Cette remarque attire l'attention sur les formes variées et diverses que peuvent prendre les conceptions liées au propre et au sale.

Cette anecdote ainsi que ce travail sont issus d'une enquête de terrain qui s'est déroulée d'octobre 2015 à fin-février 2016 dans le chef lieu de la commune de Mbam¹, région de Louga (Sénégal).

Le choix de mon projet de mémoire ainsi que le terrain que j'ai été amené à effectuer ont été cadrés par une demande du GEDS, ONG suisse, qui tentait d'implanter depuis 2014 un projet de gestion des ordures ménagères à Mbam. Ainsi, mon séjour devait non seulement répondre à des canons universitaires mais également à une demande sociale, demande sociale qui s'enchevêtrait à des logiques et des objectifs propres. Le mandat a été conjointement reformulé afin d'identifier les principaux enjeux de la thématique : les conclusions susceptibles d'être obtenues, les moyens nécessaires pour y parvenir, les questions de délais et de temps sur place que nécessite une enquête de terrain. De fait, le mandat se focalisait sur deux aspects techniques : la surreprésentation de particules fines dans les déchets (72% du poids total) et l'amélioration du rendement et des conditions de travail d'un modèle de Centre de Valorisation des Déchets (CVD). Il m'était donc demandé d'appréhender autant les pratiques domestiques d'entretien que le système collectif de gestion des ordures ménagères.

L'objectif de mon séjour sur place était de proposer dans un deuxième temps des repères pour la conception destinés à des ingénieurs designer de la Haute Ecole Arc de Neuchâtel à travers la coordination de Philippe Geslin,

¹ Les noms de villes, d'associations et de personnes ont été anonymisés. Les photographies où apparaissent des acteurs sociaux sont publiées avec leur accord.

ancien professeur d'anthropotechnologie de l'Université de Neuchâtel. Le mandat que je devais remplir m'a amené à me pencher sur les écarts entre tâches prescrites et activités concrètes, les questions de postures et de pénibilité, l'organisation globale du travail, etc. (Guérin *et al.* 2007). Cette capitalisation devait faire l'objet d'alternatives concrètes à proposer aux décideurs du GEDS. Cette dimension ergonomique a fait l'objet d'un travail de restitution sous la forme de fiches pratiques et ne sera pas traité ici.

Plusieurs facteurs ont motivé mon choix pour cette thématique. Premièrement, l'objet d'étude « déchet » me semblait passionnant dans la mesure où tout groupe social produit et engendre des déchets. D'autre part, la dimension appliquée donnait à cette recherche l'attrait d'une utilité pratique et m'obligeait à être attentif à l'interdisciplinarité. Je me suis ainsi familiarisé à l'approche ergonomique tout en tentant de mener à bien une recherche fondamentale. Finalement, la perspective de devoir effectuer un mini-terrain de cinq mois à l'étranger me semblait une excellente opportunité pour aiguiser mes facultés d'ethnographe en herbe.

1. Problématique

Débris, résidus, pollutions atmosphériques ou encore déjections corporelles, on peut postuler que toute activité de production ou de consommation engendre des déchets. Les questions d'enjeux sanitaires et écologiques qui y sont liées relèvent de débats complexes. Pourtant, un élément semble constant : le déchet dérange.

Au Sénégal, la forte croissance démographique et les changements dans les modes de consommation (notamment l'augmentation de la présence de matière plastique par l'utilisation de denrées compartimentées) ont tendance à accroître le volume des déchets produits. De plus, depuis la première réforme de la décentralisation de 1996, la compétence de la gestion des ordures a été transférée aux municipalités sans être forcément accompagnée par des moyens financiers, techniques ou humains. Ainsi, la gestion des

ordures ménagères représente un défi pour les autorités politiques mais également un risque de santé publique pour les populations et une menace environnementale.

Les interventions développementalistes ont tendance à implémenter des projets de gestion des déchets selon des modèles préétablis où l'ordure est appréhendée exclusivement comme un problème technique alors que le contexte physique et socio-culturel est évacué. En outre, les présupposés sous-jacents aux interventions de développement tendent à cadrer la manière d'appréhender un problème et les solutions envisageables pour le résoudre. Ainsi, les pouvoirs publics en charge de la propreté urbaine se devraient d'investir dans des instruments technologiques qui, visant à résoudre un problème technique universel, seraient potentiellement transposables à l'ensemble de l'humanité.

Pourtant, les constats d'échec des politiques de santé et d'assainissement en Afrique démontrent que, même en important plus de moyens techniques, perçus comme neutres et universels, la gestion des déchets ménagers continue à poser problème. L'observation des pratiques de gestion privée et publique des ordures ménagères fait émerger une diversité que l'approche technocratique semble oblitérer. En effet, les conceptions liées à la saleté et les modalités pour s'en prémunir s'avèrent être culturellement situées. Les matières fécales, par exemple, engendrent des techniques différenciées : l'utilisation de papier hygiénique ou l'usage d'eau et de la main gauche. En milieu rural sénégalais, on constate une polarisation entre espace privé, méticuleusement débarrassé de toute trace de détritrus, et espace public, lieu d'accumulations éparses d'ordures.

Une réflexion sur les manières locales de voir et de faire en matière d'hygiène et de propreté pourrait permettre d'adapter le discours et les pratiques des agents de l'« aide au développement » et ainsi asseoir l'adhésion des populations. Pour ce faire, il serait nécessaire d'appréhender le déchet comme un fait sociotechnique et d'articuler les dimensions pragmatiques (l'ordure représente une nuisance matérielle, palpable et mesurable) et

symboliques (la saleté comme catégorie cognitive). On peut dès lors se demander : quelles sont les représentations qui sous-tendent les pratiques de prévention et d'entretien de l'espace en milieu rural sénégalais ? Sur quelles justifications se basent-elles ? Comment la gestion privée et publique des déchets influencent-elles l'organisation sociale et spatiale d'un groupe ? Comment les risques sanitaires liés aux ordures sont-ils appréhendés et de quels modes de transmission relèvent-ils ?

Après avoir passé en revue l'état de la littérature en lien avec mon objet d'étude, j'expliquerai comment j'ai été reçu parmi la population mbamoise. Dans la deuxième partie de ce mémoire, j'exposerai ensuite une courte description historique des projets de développement de Mbam. Je développerai comment le projet de gestion des déchets a émergé, quels sont les acteurs de la mise en œuvre de l'assainissement urbain et comment la filière est divisée. Je reviendrai également sur les tensions qui ont pu se constituer suite à l'implantation de ce projet tout en soulignant la perspective particulière des agents de développement, vision technocratique qui tend à cadrer l'évolution du processus. Dans la troisième partie, je m'intéresserai aux pratiques collectives et individuelles d'entretien de l'espace. Ces dernières sont justifiées par la reproduction d'un modèle socio-spatial médiatisé par le regard d'autrui. L'apprêt de l'habitat et de la ville donnerait à voir les normes en vigueur et les limites territoriales que les habitants entendent tracer. Dans la quatrième partie, je m'intéresserai aux relations qui se tissent entre les déchets ménagers et les représentations locales de la transmission de la maladie ou plus généralement de la prévention de l'infortune. En effet, la présence manifeste de génies malfaisants dans les tas d'ordures force l'observateur à articuler explications prosaïques et magico-religieuses.

2. Le rébus du rebut

« Une boîte de conserve, par exemple, caractérise mieux nos sociétés que le bijou le plus somptueux ou que le timbre le plus rare. Il ne faut donc pas craindre de recueillir les choses même les plus humbles et les plus méprisées [...] En fouillant un tas d'ordures, on peut reconstituer toute la vie d'une société. » (Mauss, cité par Leiris 1931)

Malgré les recommandations avisées de Marcel Mauss, les sciences sociales ne se sont que tardivement emparées des questions liées aux déchets car considérées comme un objet de recherche avilissant (Le Dorlot 2004). L'objet d'étude contaminerait-il le chercheur ? Knaebel, nous rend attentif au mépris de classe qui peut correspondre au refus d' « entendre le langage de dignité que peut parler le balai » (1991 : 22). Ce n'est que récemment que le monde académique semble se pencher sur ces thématiques infamantes. Aujourd'hui, le déchet est à la mode et des collectifs de chercheurs se multiplient comme le réseau SUD (Sociétés Urbaines et Déchet) ou les Discard studies aux Etats- Unis.

2.1. L'hygiène, une notion construite

L'hygiène est une notion culturellement et historiquement située qui, outre d'introduire des mesures préventives et sanitaires, produirait un discours sur autrui. En mélangeant appréhension du corps (hygiène corporelle), considérations sur l'environnement (hygiène publique) et jugements de valeur (hygiène morale), nous allons voir comment le mouvement hygiéniste a pu se rendre indispensable en se positionnant entre les sphères scientifiques et politiques.

Vigarrello (1999) soutient que les injonctions liées à la propreté corporelle, qui s'instaurèrent dès le Moyen-Age, sont en relation directe avec les sens. Les représentations du propre et du sale seraient dès lors ambivalentes car relevant du tactile, de l'olfactif et du visuel. Pour Corbin (1982), dès le 18^{ème} siècle, les odeurs étaient un enjeu de disciplinarisation des corps et de contrôle de la matière. En effet, les odeurs étaient considérées comme le mode de transmission des miasmes porteurs de maladie. Ces miasmes étaient donc le sujet d'une attention particulière de la part des classes dominantes, mues par la volonté de désodoriser les classes populaires. Ces deux auteurs montrent que les goûts et les dégoûts évoluent historiquement.

A la fin du 18^{ème}, suite à l'enchevêtrement du mouvement hygiéniste et la « découverte » du microbe par Louis Pasteur, le discours médical changea de paradigme. Le schéma explicatif dominant glissa de la spontanéité morbide du miasme à la propagation des germes pathogènes. Par des emprunts successifs, hygiénistes et pastoriens s'inter-renforcèrent. Selon Latour (1984 : 137), l'émergence d'un nouvel acteur, le microbe, en entraîne un autre, le montreur de microbe et l'invisibilité du premier rend nécessaire la présence du second. La santé, définie négativement comme l'absence de maladie, est érigée en intérêt collectif. Elle lie, à travers la mise en scène d'un destin commun, la totalité de la population par la menace que constitue le microbe : « Comme nul humain ne peut vouloir les défendre, la transformation générale des villes au 19^e siècle par l'élimination des microbes est en effet *indiscutable* » (*Ibid* : 49).

Les débuts de l'hygiène publique érigèrent les déchets comme source de contamination et leur évacuation par éloignement devint le modèle dominant de leur gestion (Guitard 2012b). Dès 1883, le préfet Poubelle imposa à Paris l'utilisation d'un récipient galvanisé, rompant le contact sensoriel. On peut également penser aux multiples dispositifs techniques attribués au mouvement hygiéniste qui relevaient de cette volonté de distanciation : la privatisation des lieux sanitaires et l'instauration de syphons, la restructuration des logements ouvriers, l'interdiction d'expectorer dans l'espace public, le « tout à l'égout », etc.

L'expansion coloniale fut l'occasion pour les membres du mouvement hygiéniste d'approfondir et d'expérimenter leurs projets politiques. Les hygiénistes coloniaux aspiraient et parviendront à tenir un rôle politico-militaire à travers la « mise en valeur » des colonies. L'expansion coloniale tendait à créer un gouffre financier et humain qui risquait de compromettre le bon déroulement d'opérations militaires, d'où l'urgente nécessité d'y apporter des réformes : « Mais cette "armée sanitaire" est d'emblée conçue par les praticiens comme une arme impériale qui doit favoriser la pacification, la domination et [...] l'exploitation des populations locales » (Le Cour Grandmaison 1999 : 16). Ainsi, l'annexion d'une nouvelle colonie était rendue nécessaire non seulement par la domination militaire mais également par l'instauration d'un ordre sanitaire que les hygiénistes coloniaux se proposaient de planifier et mettre en œuvre. Ces derniers condensaient dans leur discours urbanismes, dispositifs techniques et considérations morales. En effet, selon eux, les indigènes avaient une connaissance approximative, voire erronée, des prescriptions hygiéniques élémentaires. Cet élément tendait à légitimer l'expansion coloniale par le biais d'une « mission civilisatrice » mais également à justifier la stigmatisation et la ségrégation de la population locale au nom du risque probable de contamination.

Par des glissements successifs, le mouvement hygiéniste imposa des normes sanitaires qui étaient corrélativement adossées à l'édification de valeurs morales. En effet, une analogie est instituée entre, d'un côté discours médical et ordre sanitaire et, de l'autre, contrôle de soi et ordre sécuritaire. Aujourd'hui, Clavel démontre que les textes juridiques mettant en scène les politiques publiques de la propreté urbaine sont empreintes de la période de l'hygiénisme. Ainsi, serait maintenu un parallèle entre propreté et ordre public : « Une ville propre est une ville où la propriété est respectée, l'hygiène et la sécurité assurées » (1991 : 7).

La conception moderne de l'hygiène s'est construite à travers un cheminement sinueux où hygiène publique et hygiène morale s'entremêlent. Elle découle de certains présupposés dont il est nécessaire de se distancer

afin de ne pas la considérer comme un étalon pour appréhender la réalité sociale. En effet, comme nous le verrons dans la partie liée aux logiques pragmatiques et préventives, les registres populaires sur la transmission de la maladie ne relèvent pas forcément du modèle étiologique pasteurien.

2.2. Spatialisation symbolique

Dans son livre pionnier, Mary Douglas démontre que les préoccupations liées à la souillure, ou son corollaire laïc la saleté, ne sont pas exclusivement d'ordre utilitariste mais résultent de phénomènes culturels (1971). Selon elle, la crainte de la souillure cristalliserait un système de protection cognitive : « Quand nous aurons détaché la pathogénie et l'hygiène de nos idées sur la saleté, il ne nous restera de celle-ci que notre vieille définition : c'est quelque chose qui n'est pas à sa place [...] 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 » (1971, 55). Dans cette citation, Douglas souligne l'importance de la catégorisation dans l'appréhension de la réalité sociale. En effet, un élément qui serait susceptible d'être une anomalie (n'ayant aucune case) ou ambiguë (qui peut se situer dans plusieurs cases) ne serait pas à sa place et, de ce fait, remettrait en cause l'ordre symbolique sur lequel les acteurs sociaux s'appuient pour tenter de comprendre et ainsi entrer en relation avec leur environnement.

Outre de contrer les maladies, la lutte contre la souillure tendrait à créer de l'ordre à l'expérience commune des acteurs sociaux : « La saleté est une offense contre l'ordre. En l'éliminant nous n'accomplissons pas un geste négatif ; au contraire, nous nous efforçons, positivement, d'organiser notre milieu » (*Ibid* : 24). Ainsi, la pollution symbolique représente une menace et engendre des « règles d'évitement » (*Ibid* : 76) et des « rites de séparation » (*Ibid* : 61) qui maintiennent et renforcent l'ordre social, tout en traçant les limites et les frontières de ce dernier.

L'apport de la théorie de Douglas est de nous forcer à garder à l'esprit que la saleté n'est pas une catégorie universellement partagée mais qu'elle est

construite et subjective : « Ce ne serait donc plus le rebut qui serait dit repoussant mais le sujet qui serait repoussé, révolté, rebuté » (Harpert 1999 : 183).

Bien que tentant de se distancer des thèses évolutionnistes, l'argumentaire structuraliste de Douglas peine parfois à convaincre. En ne questionnant pas ses propres conceptions liées à la dichotomie Nature/Culture, Douglas reproduit le discours du Grand Partage. Elle enferme « l'homme primitif » (terme utilisé sans guillemets car elle entend en donner une définition non péjorative) dans un état immobile au sein d'un ordre social immuable et néglige ainsi les changements historiques (Deliège 2006 : 254-271). De plus, elle considère cet ordre social comme une totalité close, isolée et autoréférentielle en évacuant les échanges et les emprunts entre groupes sociaux (O'Brien 2011 : 129-130). Pour Dürr et Jaffe (2010), la théorie de Douglas est dépendante d'un paradigme dualiste et de concepts binaires (propre/sale, pur/souillé, ordre/désordre) qui l'amène à postuler que toute société humaine serait universellement mue par un mouvement unidirectionnel menant du chaos vers l'ordre. Enfin, comme Ingold (2000) le souligne, Douglas appréhende l'environnement de l'individu comme passif et c'est à l'individu, à travers des catégories de pensée, d'y donner forme. L'esprit viendrait se fixer sur son milieu, tel un kaléidoscope structurant les actions possibles et disponibles. Pour Douglas, il y a primauté du cognitif alors que les différentes critiques qui lui sont adressées, nous rendent attentifs à la dialectique qui se tisse entre pollution matérielle et symbolique.

2.3. Approche par la matérialité

Cognitive, la pollution est également matérielle. Rathje et Murphy (1992) furent parmi les premiers chercheurs en sciences sociales à articuler ses deux dimensions et à proposer une archéologie des poubelles nord-américaines, une *garbology*. Cette approche relève d'une focalisation sur les objets en tant que tels, les usages qui en sont faits et les modalités de leur manipulation mais également les manières de les appréhender.

Selon Frias (2000, 2004), la thématique du corps est au centre de la gestion des déchets. Premièrement, les déchets sont issus du corps – dans le cas des excréments corporels : salives, urines, excréments, menstrues, etc. – car ils en sortent. Deuxièmement, ils auraient un impact direct sur le corps et ses affects. Par leur caractère rebutant, les ordures ménagères agissent sur les individus et engendrent des habitudes incorporées d'évitement. Le déchet n'existe pas en soi, ce sont les pratiques de rejet qui le caractérisent comme tel. En d'autres termes, ce qui définirait un déchet est le geste qui le constitue, celui de « jeter ». Cette action technique ou corporelle, qui représente une dégradation sociale et morale, induit une mort symbolique. Selon Frias, nos poubelles et autres bennes à ordures représentent des cercueils et les décharges où ils aboutissent évoquent des cimetières.

2.3.1. Le déchet comme processus transitoire

A l'inverse, le geste de ramasser un objet le ressusciterait. Ce mouvement vers le haut permettrait d'inverser le processus de déchéance en le réinsérant dans la vie sociale et économique. Dans le sens commun, un déchet est un objet n'ayant plus d'utilité, ayant perdu sa valeur d'usage et sa valeur d'échange. Etymologiquement, le terme déchet vient du verbe déchoir, qui implique une perte de statut. Cette chute s'applique aussi bien au tout (l'usure, la dégradation), qu'aux parties qui s'en détachent (le débris, le résidu). Pourtant, une telle définition masque les potentialités des objets déchus et de leur éventuelle « résurrection ». Pour l'économiste Bertolini, il est nécessaire de souligner l'ambivalence du déchet, entre rebut et ressource : « L'or et l'ordure font figure de pôles opposés, mais entretiennent des rapports dialectiques » (1999 : 37). De ce fait, la valeur d'un déchet est indissociable des processus de valorisation (Garcier 2012). Que l'on pense au recyclage, au compostage, à la méthanisation ou encore à la réutilisation, ces processus de valorisation tendent à réinsérer les rebuts dans le circuit économique et ainsi de leur redonner une fonction sociale.

Thompson (1979) s'intéresse à la construction sociale de la valeur des objets et à leur trajectoire socio-économique. Il souligne l'importance de la carrière

des objets qui peuvent passer par des étapes successives et donc changer de statut, ce qui confère aux déchets un aspect transitoire. Ainsi, le déchet a un caractère liminal et c'est pourquoi un objet considéré comme inutile pour certains peut devenir une ressource pour d'autres (Gille 2007).

2.3.2. Localisation physique

Douglas, dans sa définition de la souillure comme « quelque chose qui n'est pas à sa place » se focalise sur un ordre symbolique au détriment d'un ordre spatial. Comme le postule Le Dorlot (2004 : 6), il existe un rapport triangulaire entre déchets ménagers, individu et espace.

Gouhier, géographe français, crée en 1985 un Institut de *Rudologie* (du latin *rudus*, décombre) et s'intéresse à l'inscription de l'ordure dans l'espace. Il tente une cartographie des lieux de dépôt des déchets comme révélateurs d'une certaine organisation sociale. Comme nous l'avons vu, le déchet est facteur de dégoût, de répulsion et engendre des stratégies d'éloignement. Cette distance instaure également une différenciation spatiale se définissant à travers la dissimulation et l'occultation : « L'ordure et le déchet suscitent la répulsion et l'expulsion et constituent des marqueurs négatifs des territoires de vie » (1999 : 81). La localisation du déchet, à travers ses lieux de dépôt, soulignerait les espaces déconsidérés par l'individu car situés aux marges de l'espace vécu. Pour Frias (2004), le mouvement serait double : du haut vers le bas et également du dedans au dehors. Les objets déchus seraient repoussés hors de soi : hors du corps, hors de la maison, hors de l'espace vécu.

2.3.2.1. Appropriation par des pratiques d'entretien et/ou de rejet

Selon Gouhier, l'inscription de l'objet déchu dans l'espace est révélatrice du degré d'appropriation d'un individu sur son territoire: « Une hiérarchie des espaces vécus et perçus traduit un classement dans l'évaluation globale de l'ensemble urbain ; une grille de correspondances lie de façon solidaire le niveau de propreté et le degré d'appropriation sociale des territoires » (1991 : 85). Au niveau psychologique et individuel, Jeudy ajoute que « Ce que

quelqu'un désigne comme "propre", il le fait "sien", c'est la 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 : 105). Ainsi, les pratiques d'entretien de l'espace attestent d'une appropriation territoriale par lequel un individu revendique un droit d'usage et de possession.

Serres, partant d'un constat similaire sur la relation entre propriété et propriété, parvient néanmoins à des conclusions inverses. Il souligne que lorsqu'un individu revendique une possession, il la marque. Le tag en est un exemple éloquent. Perçu simplement comme du vandalisme pour certains, il n'en demeure pas moins une manière de s'approprier un espace, d'y laisser son empreinte, sa signature. C'est pourquoi, Serres affirme que « [...] *le propre s'acquiert et se conserve par le sale*. Mieux : le propre, c'est le sale » (2008 : 7). S'inspirant des pratiques animales de marquage de leurs territoires, l'auteur affirme que les individus s'approprient un espace en le polluant matériellement.

Nous verrons dans la troisième partie que ces pratiques ne sont pas forcément contradictoires et qu'elles peuvent se juxtaposer. Goffman démontre que la localisation d'objets peut être le marqueur du territoire d'un individu autant qu'un agent de violation de celui d'autrui (2009 : 43-72). Bien qu'il ne prenne pas pour objet d'étude spécifique les déchets ménagers, il est néanmoins possible d'utiliser sa démarche en ce sens. Les lieux de dépôt d'ordure instaurent une différenciation et une hiérarchisation de l'espace. Ils seraient potentiellement des « marqueurs frontières » : « objets qui marquent la ligne qui sépare deux territoires adjacents » (*Ibid* : 55). A Mbam, l'accumulation de tas d'ordure à la lisière de la ville établirait une distinction entre espace vécu et ce qui n'en fait pas partie. Parallèlement, la localisation d'objets déchus pourrait également être des « offenses territoriales » (*Ibid* : 62-70). Ces offenses territoriales consistent pour un individu à empiéter sur un territoire qu'autrui revendique et seraient ainsi perçues comme une intrusion. Nous verrons que les pratiques d'entretien et de rejet instituent les

frontières qu'une concession revendique et que ces limites peuvent déborder sur le territoire du voisin ou les espaces considérés comme partagés.

On peut dès lors se demander si la gestion des déchets dans les espaces privés et publics n'est pas traversée par les mêmes logiques d'appropriation sous-jacente.

2.3.2.2. Entre sphères domestiques et sphères publiques

Différents auteurs proposent une lecture de l'espace dépassant le clivage entre sphères domestiques et publiques : « [...] du point de vue du déchet, la distinction [entre espaces privés et publics] ne vaut pas, seules changent les mains et les outils qui le bousculent » (Knaebel 1991 : 22). Pour Knaebel, la manipulation des ordures est essentiellement liée au déplacement d'objets d'une place jugée indésirable à une autre considérée plus convenable, afin de retrouver et de maintenir un ordre spatial originel et mythique (*Ibid* : 29). C'est également en ce sens que Jolé affirme que « La délimitation de l'espace entre privé et public se construit à partir de la définition de l'espace qu'on veut protéger de l'ordure, et de celui qui, par nécessité, doit la recevoir. 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 : 35). Pour lui, la limite entre espace domestique et espace collectif est construite par le biais de certaines pratiques de rejet. La distinction entre ces deux types d'espace se construisant par des modalités d'entretien ou au contraire de dépôt de déchets.

Navez-Bouchanine (1990) s'intéresse quant à elle aux lieux de transition, à l'espace non-privé attenant directement aux logements marocains qu'elle nomme « espace limitrophe ». Elle démontre que cet espace est approprié par les citoyens tant matériellement que symboliquement à travers les usages qui y sont faits : aménagements privatifs, débordement d'activités domestiques diverses, délimitation d'une zone à travers des pratiques régulières d'entretien, etc.

Selon ces différents auteurs, la localisation d'objets tend à définir l'usage potentiel d'un espace et, réciproquement, l'espace où se trouve l'objet tend à lui conférer un certain statut. En d'autres termes, la présence de déchets ménagers contribuerait à modifier la fonction et le sens d'un lieu. Le statut d'un objet et l'espace où il se trouve s'influenceraient mutuellement, tous deux liés par une relation réciproque.

Les pratiques de rejet et d'entretien nous renseignent sur les différentes manières d'habiter le monde où l'individu et l'espace se produisent l'un l'autre : « Nettoyer, ranger par exemple, participent de ces actions renouvelées dans le temps, dont l'objectif n'est pas seulement de rendre propre mais d'instituer un rapport au monde et à l'autre » (Segaud 2007 : 88). Tout au long de ce mémoire, je montrerai que la localisation spatiale des objets déchus est révélatrice des modalités de gestion de l'environnement, c'est-à-dire des manières possibles d'interagir avec soi et autrui, son espace et les non-humains qui le peuplent.

2.3.3. La propreté comme signe de respect des normes

Filiod (Lang & Filiod 1993 ; Filiod 1996), s'intéressant au savoir-faire domestique et à sa répartition genrée, et Pierre (2002), qui se focalise sur la gestion des ordures au sein d'un même immeuble, affirment que les pratiques de rejets cristallisent la délimitation d'un soi par rapport à autrui et seraient donc en relation avec les processus de construction identitaire. Dans une perspective interactionniste, Pierre insiste sur le caractère relationnel du déchet qui n'existerait pas en soi mais serait révélé par le regard d'autrui. Elle affirme ainsi « Je jette, donc *nous* sommes » (*Ibid* : 17).

Pour Jolé, la propreté urbaine est instituée comme une forme de contrat entre les citoyens et les autorités publiques et celui-ci est continuellement négocié à travers les usages sociaux de l'espace. Clavel ajoute que la mise en scène de la propreté urbaine par les autorités politiques ne peut être réduite à des préoccupations sanitaires ou à des intérêts économiques – afin d'attirer

actionnaires et touristes – et qu'elle est construite en norme sociale. Les écarts à cette norme seraient dès lors conscients : « les rites de la propreté sont suivis, ou transgressés, mais socialement connus » (1986 : 42).

Enfin, la proximité éventuelle des ordures donnerait également lieu à des stigmatisations sociales, où les affects liés aux déchets polluent les individus vivant de, et/ou, proches de ceux-ci (Jean-Jean 1999 ; Dürr & Jaffe 2014). Marqueur spatial, le déchet serait également marqueur social d'appartenance à un groupe, où la personne taxée de « sale » constituerait l'indice d'une distinction, d'une forme d'altérité (Bertolini 2006).

2.4. Afrique, développement et assainissement

Concernant la gestion de l'immondice dans le champ du développement en Afrique, deux angles d'approche sont privilégiés par les chercheurs en sciences sociales : la première s'occupe de politiques de gouvernance des villes du Sud et la seconde de santé et d'hygiène.

La première approche appréhende la gestion des déchets comme une arène d'affrontements politiques et se focalise sur l'enchevêtrement des stratégies et logiques d'actions des différents acteurs sociaux.

Dans sa thèse, Jaglin (1991) explique comment à Ouagadougou dans les années 1980, les autorités publiques se sont servies de l'hygiène et de la propreté comme vecteur d'une image de la Modernité. En encourageant et sensibilisant les citoyens à nettoyer la ville par différentes opérations et en instaurant de nouvelles mœurs, les autorités préparaient le terrain de la révolution et donc l'ère des « hommes nouveaux », à l'image du projet révolutionnaire du Président Sankara.

Ainsi l'assainissement urbain était mis en scène par l'Etat pour sublimer son efficience et son efficacité. La propreté de l'espace public était

instrumentalisée par les pouvoirs publics comme signe de la Modernité, symbolisant une certaine idée du progrès.

Les discours binaires de la Modernité tendent à découper la gestion des déchets entre paires opposées, que ce soit à caractère social (opposition d'un mode de vie rural et urbain) (Guitard 2015) ou technique (opposition entre d'une part, les instruments mécaniques, comme les camions bennes, qui représenteraient une forme de progrès technologique visible, et d'autre part, la traction animale, qui serait en contradiction avec l'image de la ville que les autorités publiques veulent montrer) (Rouyat & al. 2006).

A Porto-Novo (Bénin), Dorier-Apprill et Meynet (2005) questionnent les liens entre l'intervention de bailleurs de fonds internationaux et le désengagement des pouvoirs publics africains au nom d'une « bonne gouvernance ». Elles constatent que la gestion des déchets est passablement éclatée et que la filière tend à se désagréger à travers une multitude d'ONG différentes. On assisterait moins à une gestion partagée d'un service de proximité qu'à une « gestion disputée » où l'assainissement urbain représente une arène d'affrontement politique.

Face à ces processus, Bouju et Outtara (2002) et Deverin-Kouanda (1991) au Burkina Faso, Guitard (2015) au Cameroun et Rouyat (2006) au Sénégal se distancent d'une approche centrée sur l'Etat pour se focaliser sur les rapports entre citoyens et autorités locales. Selon eux, les pratiques individuelles et collectives de mise au rebut participent à la définition de l'espace public. La présence de détritiques dans les espaces collectifs ne serait pas uniquement due à une insuffisance d'infrastructures publiques mais serait également intentionnelle. Comme le souligne Knaebel : « Puisque le résidu salit, on peut s'en servir pour salir » (1991 : 28). Ainsi, l'accumulation d'ordures dans les rues africaines est l'expression de la population d'une défiance envers les autorités politiques et du dédain des pouvoirs publics pour les classes populaires. Alors que ces auteurs se concentrent sur des comportements d'incivilité, je me focaliserai au contraire sur les pratiques collectives d'entretien de l'espace comme opérateur d'une forme de citoyenneté. La mise

en ordre des espaces partagés serait un moyen pour les habitants de revendiquer leur droit à la ville tout en la façonnant (Diouf 1998, 2013 ; Fredericks 2013).

La deuxième approche se focalise sur les pratiques et les discours relatifs à la santé. Ces auteurs se recourent sous les notions de transmission, de contamination et de risques que représente le management des détritiques, dans une perspective assez proche de Douglas. Bonnet et Jaffré (2003) préfèrent utiliser ces termes plutôt que celui de contagion afin de ne pas biaiser leur recherche par les présupposés de l'hygiénisme biomédicale occidentale. Selon eux, le concept de transmission permettrait de se focaliser sur les contacts potentiellement nocifs dans une approche « démedicalisé[e] » (Bonnet 2003 : 7). Ces auteurs ont la volonté d'attirer l'attention des acteurs du développement sur les dynamiques locales et soulignent l'importance de les connaître et de les comprendre. Ils montrent du doigt l'ignorance ou le mépris des coutumes locales (Epelboin 1998 ; Poloni 1991), qui ont pour effet de limiter l'adhésion des populations aux différents projets de développement, qu'il s'agisse de construction de latrines, d'éducation à l'hygiène, de mettre fin à la défécation à l'air libre ou, plus généralement, de la mise en place d'un système collectif de gestion des déchets.

En Afrique, on assisterait à un pluralisme médical où différents régimes d'interprétation se superposent (Jaffré 2003). Certains auteurs se sont intéressés à la complémentarité des causes « naturelles » et « surnaturelles » dans les logiques qui sous-tendent les pratiques d'hygiène. En effet, les tas d'ordures (Deverin-Kouanda 1993, 1998 ; Guitard 2012a) ou les aires de défécation (Baeke 1999 ; Epelboin 1981) étant des lieux de fréquentation d'entités invisibles plus ou moins néfastes, les explications utilitaristes peinent à prendre en compte l'ensemble des pratiques locales de prévention. Les relations qu'entretiennent les individus et leurs déchets seraient alors le reflet de leur cosmologie.

3. Déroulement et circonstances de l'enquête

La démarche revendiquée de l'ethnographie, et ceci depuis Malinowski, se fonde autour de l'enquête de terrain et l'observation participante. Ainsi, une immersion prolongée au sein d'un groupe social ainsi qu'une implication dans la vie quotidienne des acteurs sociaux est revendiquée, non pour que le chercheur s'y confonde mais pour l'observer de l'intérieur (Kilani 2009 : 42). Néanmoins, cette immersion se déroule selon plusieurs degrés d'implication et se révèle souvent partielle et partielle. Les présupposés et autres aprioris issus du chercheur se doivent d'être explicités aux côtés du bagage théorique qu'il emporte et des questions de recherche qu'il entend poser au terrain. Cette rigueur permet de situer la production de savoir et ainsi réinjecter la subjectivité du chercheur au centre du questionnement (Clifford 1983). C'est pourquoi, tout en expliquant le déroulement et les circonstances de mon séjour, il me semble nécessaire de présenter les personnes avec qui j'ai passé le plus de temps et qui ont donc influencé mes réflexions.

3.1. Un étranger qui n'est pas invité

Une de mes préoccupations principales avant d'arriver au Sénégal était que les opérateurs se représentent ma présence comme une forme de surveillance. Je spéculais, d'une part, sur la gêne que pourrait causer le regard d'une personne extérieure, et d'autre part, sur la méfiance que susciterait la présence d'un étranger, blanc de surcroît, envoyé directement par l'ONG qui finance et appuie le projet. J'ai d'ailleurs dû négocier avec le responsable suisse du GEDS afin de ne pas avoir un rôle de donneur d'ordres. En effet, le GEDS s'imaginait que je pourrais éventuellement être un bon moyen pour implémenter des changements rapidement en vue de ma présence constante dans la ville de Mbam. Nous avons dû trouver un terrain d'entente où je leur ai souligné l'importance de ne pas instituer des relations hiérarchiques, et donc de domination, entre les acteurs et moi.

J'ai été introduit au sein de la structure responsable de la mise en œuvre de l'assainissement urbain de Mbam, le GIE ENDE. Un GIE (Groupement

d'Intérêt Economique) est une société privée qui se rapproche des petites et moyennes entreprises occidentales. Ce GIE était constitué d'une vingtaine de membres bénévoles, de quatorze employés répartis entre la collecte et le tri des déchets et un « animateur local », figure fédératrice du projet.

Le GEDS, qui voulait étendre ses projets à d'autres villages, avait recruté un étudiant de l'Université de Thiès pour effectuer un stage d'une durée de trois semaines portant sur le recensement des latrines des hameaux de la région de Mbam. Mady, étudiant nigérien en sciences de l'environnement, est donc entré en scène en même temps que moi. Le jour de notre arrivée à Mbam, une réunion était prévue afin que nous rencontrions une partie des membres du GIE. Après cette rencontre, mes interlocuteurs m'ont implicitement assigné le statut de stagiaire, comme Mady, c'est du moins sous cette appellation que l'on me présentait au début de mon séjour. Au final, ce statut m'a permis de commencer en douceur mon insertion au sein du GIE. En effet, en tant que stagiaire, les gens s'attendaient dans une certaine mesure à ce que je pose des questions, même incongrues, et ils prenaient le temps nécessaire pour m'apprendre certains gestes techniques.

Je logeais dans une chambre au sein même du siège du GIE, ce qui d'une part me laissait une certaine indépendance, notamment pour noter quotidiennement mes observations, et d'autre part me permettait d'être constamment présent dans le quotidien du GIE. Ainsi, les personnes qui gravitaient autour du GIE ne venaient pas forcément pour me voir personnellement mais pour passer du temps avec les personnes présentes au siège, dont je faisais partie. De plus, une part importante des membres du GIE avaient plus ou moins le même âge que moi. Cette proximité générationnelle a été un des éléments qui m'a aidé à m'insérer dans cette structure. C'était notamment le cas en ce qui concerne mes relations avec Semou et Amy.

Semou est un wolof de trente-deux ans né à Mbam. Après avoir été formé au métier de la métallurgie, il fut conducteur à la municipalité, activité supprimée à cause de la mauvaise conjoncture économique. Bénévole depuis 2008 au

sein du GIE, il avait la charge de tenir les comptes d'exploitation et de les présenter à l'ensemble des parties prenantes. D'une nature taquine, Semou aimait les débats d'idée et nous avons eu l'occasion d'échanger nos points de vue sur de nombreux sujets, notamment la religion. Ne voulant pas me positionner comme athée ou agnostique, je me suis présenté comme quelqu'un d'ouvert, ni juif, ni chrétien, ni musulman mais piochant à ma guise ce qui me semblait être le meilleur des trois principales religions monothéistes. En maintenant une forme de positionnement intermédiaire, nous avons pu avoir des discussions dont l'objectif n'était pas de convaincre un hérétique mais de me dévoiler des richesses dont j'ignorais l'existence.

Amy, wolof d'une trentaine d'année, trésorière du GIE et membre active d'une Association Sportive et Culturelle, est originaire de Thiès. Suite à son mariage, elle emménagea à Mbam dans la famille de son mari avec qui elle eu un enfant. Le franc parlé de Amy a permis de lever certaines de mes incompréhensions et à m'aiguillier sur des détails que mes autres interlocuteurs ne semblaient pas forcément vouloir partager.

Mon quotidien était rythmé par les journées de travail. Le matin, je pratiquais des observations participantes avec les employés du GIE, soit en collectant les déchets de porte en porte à l'aide d'une charrette et d'un âne, soit en me rendant au CVD (Centre de Valorisation des Déchets) pour accompagner les trieuses. Afin d'appréhender les pratiques techniques concrètes liées à la gestion collective des déchets, et ainsi tenter de comprendre les habitudes et les routines des acteurs sociaux, il me paraissait nécessaire d'effectuer l'activité avec les opérateurs afin d'en saisir les finesses et les variations possibles. De plus, la pénibilité de la tâche étant un concept abstrait, vivre par le corps l'activité que les opérateurs sont amenés à pratiquer jour après jour permet d'en sentir les contraintes. En effet, les douleurs dorsales dont j'ai souffert, dû à la répétition d'un même geste dans le travail à la chaîne, m'ont vite appris à tenir la posture que les opérateurs utilisaient, notamment le tri au sol et le port des bassines. L'apprentissage par la douleur peut ainsi déboucher à une attention particulière de certains signaux que les sens manifestent.

L'observation participante me permettait également de gagner en légitimité. En effet, avec les appréhensions que j'avais concernant la perception de ma présence comme une forme de surveillance, je ne m'imaginai pas observer de l'extérieur, stylo et calepin à la main, des opérateurs qui effectuaient un travail physique. Ainsi, le fait que je participe activement à la collecte et au tri des déchets m'ont permis de bénéficier d'une crédibilité et a pu quelque peu dissiper la gêne de ma présence. Toucher physiquement les déchets, être à l'heure, répondre aux différentes directives répondaient également au statut de stagiaire auquel j'ai été assigné.

En outre, la participation à la collecte des déchets m'a permis de gagner en visibilité. En effet, la collecte consistait à sillonner la ville sur une charrette tirée par un âne et à ramasser de porte en porte les détritiques des ménages. C'est une activité qui, contrairement au tri se confinant au sein du CVD, s'étend dans la ville entière. Les habitants de Mbam m'ayant associé au projet de gestion des déchets, il n'était pas rare qu'un passant nous interpelle pour essayer de comprendre la présence de ce *toubab* qui manipule les immondices.

Une fois la matinée de travail terminée, je partageais la plupart de mes repas de midi avec le Général Bop. Le Général appartenait à l'ethnie sérères et avait une cinquantaine d'années. Ancien militaire de l'armée nationale, il était rattaché au GIE par son rôle de préposé au Service des Eaux et Forêt de la préfecture. Général Bop avait été assigné à Mbam mais ses deux épouses étaient restées en Casamance. De ce fait, il mangeait ses déjeuners seul et c'est de manière informelle mais soutenue que j'ai été invité à partager ses repas. Il n'était pas rare que Salif, « animateur » local et figure fédératrice du projet de gestion des déchets, se joigne à nous. Fils d'un éleveur de moutons mauritanien, il fut recueilli et élevé par un oncle domicilié à Mbam. Aîné de sa fratrie, Salif abandonna ses études pour se rendre à Dakar et écumer les emplois pour subvenir au besoin de sa famille. De retour à Mbam, Salif acquerra un certain prestige local grâce à ses talents footballistiques. Selon ses dires, lui et un ami furent les premiers footballeurs non-professionnels à être payés pour participer à des tournois. Ces repas de midi ont été pour moi

un lieu d'échanges, de découvertes et une source importante dans mon cheminement de pensée.

3.1.1. Se créer des événements

Par mon lieu de résidence et mon activité quotidienne de collecte ou de tri des déchets, les individus que je fréquentais étaient principalement rattachés au GIE. De plus, l'après midi, j'avais pris pour habitude de prendre le thé sur le perron de la concession du Général Bop, situé directement en face du siège du GIE. Alors que les convives partagent les différents thés, chauffés directement au charbon à même le sol et dont les étapes successives peuvent durer plus de trois heures, les discussions vont bon train.

Malheureusement, cette activité me contraignait, d'une part, à interagir avec des personnes en lien direct ou indirect avec le GIE, et d'autre part, des individus du même sexe que moi alors que la gestion privée des détritrus est une prérogative féminine. Il me semblait donc nécessaire de rencontrer de nouvelles personnes afin d'élargir le cercle de mes interactions.

Ainsi, j'ai commencé à prendre des cours de cuisine avec Bintou, ce qui me permettait d'allier plaisir et utilité. Bintou, employée au GIE comme trieuse, était mère de cinq enfants et remariée il y a peu suite au décès de son précédent mari. Ne jouissant pas d'un capital économique important, elle effectuait diverses activités en parallèle de son engagement au GIE. Il faut souligner que ces cours de cuisine n'étaient pas totalement désintéressés car je finançais ainsi les repas que nous partagions avec l'ensemble de sa concession, qui comptait une douzaine de membres. Néanmoins, en m'immisçant dans la cuisine d'une concession, il m'était permis d'observer la production de déchets et les techniques de mises à distance de ces derniers. Bintou a également accepté à plusieurs reprises (comme par la suite Amy et d'autres ménagères) de me laisser observer l'entretien quotidien de son habitat. Afin de décortiquer cette pratique, j'ai tenté d'y appliquer la même rigueur d'observation ergonomique que celle que j'utilisais pour la collecte et le tri des déchets.

Dans le même ordre d'idée, je participais hebdomadairement à différentes tontines, forme d'épargne communautaire exclusivement féminine. Si je m'intéressais à ces mobilisations, c'est que la redevance de la gestion des ordures était perçue par des femmes qui, dans certains cas, récoltaient l'argent lors de ces tontines. Certaines tontines étaient suivies d'une séance de danse endiablée de *mbalax* et où il m'a été demandé de prouver mes talents de danseur. Mes performances lors des séances de danse étaient souvent filmées puis relayés à l'extérieur. La perturbation que la présence du chercheur induit, notamment ici quand il s'introduit dans une activité réservée au genre opposé, peut être créatrice, dans le sens où elle produit une dynamique d'échanges et de discussions.

Finalement, je me rendais régulièrement dans le bar clandestin du village, tenu par la seule famille chrétienne de Mbam. Boire de l'alcool étant particulièrement mal vu en milieu musulman, une certaine opprobre entourait les personnes qui fréquentaient ce bar. C'est pourquoi, je maintenais la plus grande discrétion concernant ces escapades. Dans ce lieu, j'ai eu la chance de rencontrer des personnes que je n'aurais jamais pu rencontrer autrement. Vers la fin de mon séjour, c'est à cet endroit que j'ai rencontré Seriñ Dramé, marabout réputé de Mbam. Outre le charisme de Seriñ Dramé et une curiosité dévorante pour un univers dont j'ignorais tout, la rencontre avec ce dernier m'a passionné. En effet, les tas d'ordures se révèlent être le lieu de résidence de génies plus ou moins malfaisants intervenant dans le quotidien de tout un chacun. S'apparentant à un médecin que les patients viennent consulter dans sa demeure, ce thérapeute est le trait-d'union entre le monde visible et le monde invisible. Seriñ Dramé avait hérité de ses connaissances et de ses capacités par le lignage paternel. Il se vantait que son grand-père avait été le disciple de Cheikh Ibrahima Fall, chef spirituel d'une des principales confréries du Sénégal, les Bay Fall. Si Seriñ Dramé a accepté de m'accorder du temps entre ses consultations et ainsi me livrer une part de ses connaissances, c'est qu'il avait formulé le désir d'élargir sa clientèle. Il m'a donc explicitement fait comprendre qu'en échange de nos discussions, je devais lui promettre de lui faire de la publicité une fois de retour en Suisse.

Ainsi, je représentais à ses yeux une forme d'investissement commercial et, si le lecteur est intéressé, je me ferais une joie de le mettre en relation avec ce thérapeute reconnu.

Les différentes informations et détails que j'ai pu glaner lors de ces rencontres étaient ensuite comparer, confirmer ou nuancer à travers le discours d'autres interlocuteurs.

3.2. Binôme et compréhensions communes

Bien que le Sénégal soit une ancienne colonie française, une partie de la population parle exclusivement la langue vernaculaire, le wolof. Malgré mes efforts pour apprendre et pratiquer cette langue, je n'ai jamais réussi à passer le cap d'une utilisation rudimentaire. C'est pourquoi, dès le début de mon enquête, je travaillais en binôme avec le secrétaire général du GIE, Abdou, que le GEDS défrayait. Abdou, énergique wolof né à Mbam il y a vingt-six ans, avait terminé le lycée et participait bénévolement aux activités du GIE depuis environ une année. Très impliqué dans sa démarche, il s'est révélé plus qu'un simple interprète mais un *gate keeper* de premier ordre, dans la mesure où il connaissait la majorité des personnes que j'ai pu rencontrer et a ainsi pu m'ouvrir de nombreuses portes en me les présentant personnellement. En tant que *gate keeper*, mon binôme choisissait les portes qu'ils m'ouvriraient ou non et avait donc une influence sur qui et comment il me présentait. Par exemple, il ne voyait pas l'utilité de m'accompagner lors des tontines ou pour aller observer l'entretien quotidien d'une concession car, étant des activités réservées aux femmes, il ne s'y sentait pas à l'aise.

Abdou n'ayant pas de formation en sciences sociales, il a été parfois quelque peu difficile de collaborer. Il nous a fallu, en effet, un certain temps d'adaptation, pour lui comme pour moi, afin que nous trouvions une méthode de travail qui nous convienne à tous deux. Nos différents malentendus se sont transformés, petit à petit, en curiosité réciproque.

L'évolution de notre relation et la manière dont j'appréhendais l'enquête de terrain peut être résumée dans le tout premier entretien que Abdou et moi avons effectué en binôme. Assez naïvement, en me référant à mes

expériences antérieures, il me semblait nécessaire d'effectuer l'entretien dans une pièce fermée afin que l'enregistrement soit de qualité et ne soit pas perturbé par un bruit de fond ou une arrivée impromptue. La personne avec laquelle nous nous sommes entretenus était Bintou. J'avais choisi Bintou car c'était la trieuse qui parlait le mieux français et avec qui j'avais tissé le plus de liens.

Comme j'avais exprimé le désir d'enregistrer l'entretien, Bintou avait formulé le souhait de s'exprimer en wolof, ce qui rendait la présence de Abdou obligatoire. Le format d'un entretien médiatisé par un interprète était quelque peu déroutant et imposait un cadre qui s'apparentait plus à une série de questions-réponses qu'à une discussion ouverte mais dirigée. Devant les affirmations lacunaires de Bintou, un ajustement méthodologique s'est avéré nécessaire. En effet, je n'avais pas pris en compte les facteurs culturels qui ont pu entraver le déroulement et les conditions de l'entretien. Le fait que Bintou, une femme, se trouve dans une pièce fermée avec deux hommes pouvait être mal interprété par autrui ou du moins renvoyait éventuellement à une connotation sexuelle. De plus, Abdou, n'ayant pas réellement saisi les tenants et aboutissants d'un entretien, n'en maîtrisait pas les ficelles.

Je me suis rendu compte que la situation d'entretien à trois participants plaçait l'intermédiaire-traducteur au centre de l'exercice. En effet, une traduction simultanée engendrait des approximations et introduisait un niveau de subjectivité supplémentaire, celui de l'interprète, ou, pour paraphraser Geertz l'interprétation d'une interprétation d'une interprétation.

Dès lors, ma stratégie s'était quelque peu modifiée. Par rapport à ma propre posture, dans la vie de tous les jours, je posais moins de questions frontales laissant les discussions et les thématiques abordées s'écouler plus spontanément, je décidais d'arrêter de vouloir maîtriser la situation et de chercher des informations qui me paraissaient pertinentes. J'ai dû apprendre la patience et quelque peu lâcher la pression. En effet, lever certaines ambiguïtés ou lacunes nécessitait du temps et des répétitions. C'est en me laissant guider par les aléas des rencontres et des discussions que mon cheminement de pensée s'est réellement construit : être patient, adopter la

temporalité de mes hôtes, apprendre à s'ennuyer avec eux, être présent même quand il semble « ne rien se passer ». Mon manque d'expérience et le fait que ma recherche ne soit pas canalisée par une problématique explicite et fédératrice, m'ont poussé à faire de l'excès de zèle, consignait de manière frénétique les détails de mes rencontres quotidiennes dans mon journal de terrain.

Parallèlement, j'impliquais Abdou de manière active dans le déroulement de l'enquête. Au début, il ne comprenait pas l'intérêt d'effectuer des entretiens avec des personnes différentes, alors que les questions et les thématiques traitées lui semblaient similaires, voir redondantes. J'ai donc dû lui expliquer l'importance des détails contradictoires, le poids des différents points de vue, la pertinence d'interlocuteurs qu'il jugeait secondaires, etc. Un des exemples que Abdou a retenu et qu'il se plaisait à raconter à ses proches était la multiplicité des termes de la langue Inuits pour décrire la couleur blanche. En effet, là où un profane ne verrait que de la neige, la terminologie Inuit la catégorise d'une multitude de façon, révélant ainsi la relativité de la perception de l'environnement. Petit à petit, Abdou comprit que je m'intéressais à des détails qui lui semblaient évidents. Au contraire, ma position d'outsider me rendait attentif à des éléments avec lesquels je n'étais en rien familiarisé. Cette distanciation semblait primordiale pour appréhender des pratiques qui étaient peu réflexives comme par exemple l'entretien du corps, la mise en ordre de son habitat ou encore le travail à la chaîne.

Par la suite, les questions d'entretien étaient formulées collectivement, nous préparions les diverses rencontres à travers des jeux de rôle et, petit à petit, il commença à mieux saisir l'importance des relances et les façons de les formuler. Après chaque entretien, nous retranscrivions mots à mots les discours des interviewés, d'abord en wolof puis en les traduisant en français, avec une attention particulière à la polysémie de certains termes émics. Ce travail long et fastidieux nous permettait de relire les entretiens, de les synthétiser et ainsi de formuler de nouvelles hypothèses afin de préparer les rencontres ultérieures. Sans cette collaboration, le présent travail ne serait pas ce qu'il est. Abdou m'aiguillait sur certains aspects, m'indiquait quel

interlocuteur serait judicieux et bridait mon enthousiasme pour des questions qu'il considérait comme socialement prohibées².

Les relations qui se sont tissées entre moi et mes interlocuteurs ont pu être traversées de tensions et de malentendus. Tel a été le cas dans la profondeur des interactions que j'ai pu avoir avec mon binôme ou d'autres acteurs que j'ai été amené à fréquenter. Il serait dès lors plus judicieux de parler de « co-production » que de « récolte de données », comme s'il suffisait de se pencher pour recueillir ces dernières, alors que le chercheur et les relations qu'il tisse avec ses interlocuteurs se trouvent au centre du processus de l'enquête de terrain. Ce mémoire est le fruit de ce tâtonnement heuristique.

² Par exemple, je m'intéressais à la conception coranique de la saleté et aux différentes substances qui s'y attachent. Après discussion, le choix de notre interlocuteur s'est arrêté sur le professeur d'une école coranique. Devant ma volonté d'aborder les matières fécales, Abdou m'a tout de suite signifié son refus de parler de thématique avilissante devant une personne jouissant d'un certain statut social et du prestige lié à sa fonction. A notre grande surprise, le sujet en question a finalement été abordé de manière spontanée par notre interlocuteur.

II) CARRIERE D'UN PROBLEME PUBLIC

Les considérations relatives au contexte d'implantation ne semblaient pas être la priorité des bailleurs de fonds en général, ou des ONG qui soutenaient et appuyaient le projet de gestion des déchets de Mbam en particulier.

Au contraire, la priorité des objectifs était relative à des problèmes techniques comme la surreprésentation de particules fines dans les ordures, le rendement trop faible du CVD par rapport au volume des déchets collectés³, la rentabilité du projet ainsi que l'optimisation des coûts. Ces objectifs préétablis par le biais d'indicateurs quantitatifs représentaient le régime de conditions imposées par les bailleurs de fonds aux dépens d'une connaissance fine des manières de voir et de faire locales. En effet, par définition un « projet » a un début et une fin. Voté environ tous les trois ans, l'allocation du budget dépendait de l'atteinte de ces indicateurs quantitatifs, ce qui impliquait une approche sur le court terme. Taux d'abonnements, nombre de collectes par semaine, kilogrammes d'ordures valorisées, autant d'indicateurs qui permettaient de quantifier l'évolution du projet et donc de l'évaluer.

Pour le GEDS, leur intervention était légitime car répondant aux « besoins » de la population, « besoins » aussi mal définis que la source dont ils sont issus. Selon eux, la problématique des déchets avait émergé, de manière plus ou moins spontanée et exclusive, des « besoins » de la population féminine qui se sentait « indignées » et revendiquait le droit de pouvoir « enfin envoyer leurs enfants à l'école sans craindre pour leur santé sur le chemin ». Pourtant, il est trop simpliste de réduire l'engouement de la population pour le projet de gestion des déchets à ces « besoins » quelque peu réifiés.

En effet, un problème public n'a pas en soi de seuil objectif mais est construit à travers l'impulsion d'un certain nombre d'acteurs dont les stratégies et enjeux respectifs se cristallisent dans une arène publique. Ce processus de désignation, d'étiquetage est porté par une pluralité d'acteurs qui tentent de

³ Il est à noter que c'est pour apporter des pistes de réflexion à ces deux problèmes techniques que j'ai été mandaté.

rendre publique une situation perçue comme insupportable (Neveu 1999). L'attention publique étant une ressource rare, cette rareté pousse les différents problèmes publics à entrer en concurrence les uns par rapport aux autres (Céfal 1996). C'est pourquoi, il me semble nécessaire de retracer l'historique des interventions développementalistes à Mbam afin de saisir quels sont les acteurs qui y sont liés, comment ils se sont mobilisés et ont progressivement érigé la thématique des déchets comme problématiques à résoudre. Les logiques qui sous-tendent et cadrent ce projet d'intervention se basent sur un modèle de privatisation des services de proximité et une appréhension de la gestion des déchets ménagers comme opportunité financière.

1. L'émergence d'un projet de gestion des déchets

Mbam est une petite ville, dont la population est estimée à environ 8'000 habitants. Elle est constituée d'une majorité de wolofs de confession musulmane. Elle se situe au Nord-Ouest du Sénégal et jouit d'un climat sahélien presque désertique. Elle est traversée par la nationale N2, reliant Dakar à Saint-Louis, seule route asphaltée de la localité.

Depuis une dizaine d'années, Mbam bénéficiait d'un jumelage avec la région du Bas-Chablais (France). Cette coopération décentralisée était issue des efforts et du réseau d'un ressortissant du village, Alpha. Immigré en France, il effectua des études de travailleur social et poursuivit ses études à l'Institut des Hautes Etudes Internationales et du Développement (IHEID) de Genève. Son mémoire portait sur le thème de « la gestion des déchets et la participation populaire ». Parallèlement, Alpha, sa femme et quelques connaissances créèrent l'association Leer-France dont l'objectif était d'accompagner les migrants dans leurs démarches administratives. Selon lui, cette structure avait un « rôle de médiation » face aux « difficultés de compréhensions et de communications » entre population migrante et instances publiques. Médiateur, Alpha le sera à plus d'un titre.

Dans les années 2000, le maire de Mbam, proche du père de Alpha, se rendit

en France pour signer un accord de coopération décentralisée entre les collectivités françaises du Bas-Chablais et la ville d'enfance de Alpha. Cette convention fut le point de départ des projets mené par Leer-France à Mbam. Dès cette rencontre, le maire exposa le souhait d'améliorer l'éclairage public, d'une part, et de l'autre de s'occuper de l'assainissement urbain.

Alpha est ce qu'on peut appeler un *courtier en développement* (Olivier De Sardan 1995). En effet, il était parvenu à se situer dans une position interstitielle entre d'un côté l'attribution de ressources financières et de l'autre un groupe « bénéficiaire cible » (Mbam). Son rôle était de canaliser puis redistribuer la circulation d'un flux monétaire à travers l'instrument que représente la coopération décentralisée. De par son parcours de vie et sa formation, Alpha a su s'insérer et acquérir une position de centralité dans un réseau reliant le Nord et le Sud.

Sous la tutelle de l'association Leer-France, Alpha s'attela à créer des projets dans la ville de son enfance : installation de lampadaires dans l'espace public, plantation d'arbres fruitiers dans les concessions, ouverture d'un cyber-café et d'une bibliothèque, formation aux personnels sanitaires et distribution de matériel médical, projet de micro-crédit. Toutes ces interventions furent cadrées et mises en œuvre par l' « animateur local », Salif. Lorsque Alpha et Salif entrèrent en contact, ce dernier travaillait depuis plus de cinq ans pour une ONG belge, le Réseau des Organisations Paysannes et Pastorales (RESOPP). Salif accepta de démissionner et de diminuer son salaire pour s'engager dans les projets proposés par Leer-France.

Un premier projet de gestion des déchets fut formulé par Salif mais, ne concernant que la collecte et la mise en décharge, il fut recadré par Leer-France afin d'y inclure également le tri.

Il est nécessaire d'appréhender le rôle de Salif comme un *entrepreneur de morale* (Becker 1985 : 171-188). Selon Becker, une situation considérée comme problématique n'a pas en soi de seuil objectif mais découle d'une forme de qualification sociale. L'implication de Salif dans les différents projets de Leer-France lui a permis de consolider sa position sociale et d'asseoir son

autorité morale. Fort de la réputation qu'il a pu se forger, l'« animateur » local usait et jouait de sa ressource principale : son capital social. En effet, il commença par personnellement rendre visite à toutes les présidentes des tontines (épargne collective répartie par quartiers ou castes) pour les sensibiliser à la problématique des déchets de Mbam et leur indiquer que Leer-France était prêt à s'investir dans sa résolution. Deux raisons ont pu pousser Salif à privilégier les femmes et, plus particulièrement, les présidentes des tontines. La première est que la gestion privée des ordures ménagères est une prérogative et une responsabilité exclusivement féminine. La seconde est que, suite à la visibilité acquise par Salif lors de son investissement dans les précédents projets de Leer-France, la plupart de ses interlocutrices le connaissaient personnellement. En effet, deux projets en particulier visaient uniquement un public féminin : la plantation d'arbres fruitiers (renommé « une femme, un arbre ») et le projet de micro-crédit en faveur de la culture et la commercialisation du bissape. Les présidentes des tontines étaient des femmes importantes dans la communauté car elles jouissaient d'un prestige social en vue de leur statut. En conséquence, Salif espérait qu'en s'adressant directement à elles, son message gagnerait en légitimité et serait véhiculé par le biais des tontines qui serviraient ainsi de caisse de résonance.

Au Sénégal, les opérateurs en charge de la mise en œuvre de l'assainissement urbain s'organisent en ONG locales ou, plus fréquemment, ont le statut de GIE (Groupement d'Intérêt Economique), statut qui permet de bénéficier de déductions fiscales (Dorier-Apprill & Meynet 2005 : 20). Les GIE sont des entreprises privées de petite ou moyenne taille et c'est le modèle qui a été sélectionné par Leer-France pour mener à bien le projet de gestion des déchets de Mbam. C'est à ce moment là que les femmes réunies en tontine sont intervenues en effectuant une cotisation collective dans l'ensemble de la ville. Elles ont donc soutenu moralement l'émergence du projet mais surtout financièrement en levant des fonds pour l'obtention des statuts officiels d'un GIE. Dès lors, cette structure fut renommée GIE ENDE, Ende pour ENVironnement et DEveloppement et qui signifie également « ensemble » en wolof pour « magnifier la cohésion et la solidarité » comme le souligne Salif.

Le Maire de l'époque mis a disposition les anciens locaux municipaux pour que le GIE y installe leur siège et lui accorda 2 hectares pour la construction du futur centre de tri. En 2010, un protocole d'accord entre la municipalité et le GIE fut signé, incluant l'exploitation de la gestion des déchets pour 10 ans au GIE ENDE ainsi qu'une subvention mensuelle.

En 2014, Leer-France s'associa au GEDS, ONG suisse jouissant d'un certain savoir faire dans l'assainissement, afin de bénéficier de leurs compétences techniques. Sur demande de Leer-France, le GEDS effectua un « diagnostic » afin de chiffrer les volumes et les caractéristiques des ordures ménagères produites par la population mbamoise. L'expertise émise par le GEDS à travers leur « diagnostic » leur permettait d'affirmer que « en 2016 à Mbam, les quantités journalières à trier seront d'environ 4 tonnes. Avec les capacités de tri actuelles, il faudrait 14 personnes travaillant huit heures par jour pour assurer ce tri, ce qui ferait exploser les coûts de fonctionnement » (Communication interne). Le couple Leer-France/GEDS travailla dès lors en collaboration par le biais d'une « équipe projet » dont le bureau se situait à Thiès et employait des membres des deux ONG.

En retraçant la genèse de l'interventionnisme à Mbam, on comprend que les projets antérieurs à celui de gestion des déchets ont permis à Leer-France, et plus particulièrement à Salif, de se positionner comme des acteurs crédibles, dignes de confiance, ne venant pas simplement « manger l'argent ». Les stratégies mises en place par Alpha, comme courtier, et Salif, comme entrepreneur de morale, tendaient à rendre visible le problème des ordures ménagères et l'urgente nécessité d'y apporter des solutions. Premièrement, ils ont délimité et recruté dans leur croisade un groupe « bénéficiaire cible » (les femmes) et, deuxièmement, ils rendaient tangible et palpable le caractère urgent d'une réponse à travers l'édification de données chiffrées. Ces deux éléments étaient les arguments principaux présentés devant les bailleurs-de-fonds. Pourtant, comme nous l'avons vu, la problématique des déchets ménagers n'a pas émergé de manière spontanée. Dans le cas de Mbam, les rouages de ce mécanisme social sont représentés par les actions conjointes de Alpha et de Salif autant que par les femmes réunies en tontine.

L' « aide au développement » est un flux de ressources extérieures particulièrement fragmenté et drainé par des intermédiaires locaux. Alors que les réformes liées à la décentralisation sont censées renforcer les autorités municipales, la multiplication de ces spécialistes de l'intermédiation viendrait au contraire court-circuiter les réseaux étatiques (Blundo 1995). Courtiers en développement et entrepreneurs de morale, ces acteurs sociaux se constitueraient en contre-pouvoir, ou du moins en concurrents, remettant en cause la légitimité des élections démocratiques et la capacité d'action des élus. A travers leur capital social, le drainage et la canalisation de ressources extérieures, ces intermédiaires ont tendance à mobiliser les dispositifs développementalistes en ressources politiques. C'est le cas de Salif qui se positionne petit à petit comme faisant partie d'une nouvelle élite locale et dont la biographie atteste d'une mobilité sociale ascendante.

1.2. Ingérence et néolibéralisation

Aujourd'hui, les projets développementalistes, et la gestion des déchets en particulier, se trouvent dans une dynamique de « démocratie libérale » : désengagement de l'Etat et réduction des pouvoirs administratifs, privatisation économique et politique, injonction participative selon une rhétorique de la « bonne gouvernance » justifiant ainsi les programmes internationaux d'intervention (Atlani-Duault 2005). Pour reprendre la métaphore médicale d'Olivier de Sardan (1995), ce processus serait plus qu'une *greffe technologique* (tant matérielle qu'organisationnelle), mais l'inoculation du modèle de la main invisible. Ainsi, les plans stratégiques d'assainissement et les réformes relatives à la décentralisation tendent à favoriser l'éclosion d'un secteur privé à travers une externalisation des services de proximité (Dorier-Apprill et Meynet 2005) adossé à la prolifération de divers courtiers en développement (Blundo 1995).

Elu fin 2014, Adama, le nouveau maire de Mbam est, à la différence de ses prédécesseurs, un homme lettré, travaillant pour l'ONG internationale SOS Sahel et aspirant à une carrière politique nationale. Tôt dans son investiture, des tensions sont apparues entre lui et l' « équipe projet ». Leer-France avait

jusqu'alors pour habitude de jouir d'une liberté d'action presque totale, alors que Adama revendiquait une délimitation claire des rôles et responsabilités de chacun. Comme il le souligne, via la décentralisation, la gestion des ordures ménagères est une prérogative municipale et doit donc être remise aux mains de celle-ci. La revendication du Maire était que le transfert de ressources financières et matérielles soit, a minima, plus équitablement répartie.

Une méfiance envers la municipalité était palpable non seulement dans le discours des promoteurs du projet (Leer-France et GEDS) mais également dans les dispositifs mis en place. En effet, la municipalité se voyait reprocher son changement électoral cyclique et donc la nécessité de renégociation, alors que les ONG seraient, elles, pérennes et ainsi stables. De plus, les pouvoirs publics étaient perçus comme potentiellement corrompus d'où l'obligation de maintenir des relations contractuelles. Un partenariat public-privé, concrétisé par la formation d'un GIE, était donc considéré comme une évidence et ce modèle managérial singulier n'était jamais remis en question. Comme le font remarquer Dorier-Apprill et Meynet, le couple bailleurs de fonds/ONG tend, presque exclusivement⁴, à promouvoir des petites structures comme les GIE et ces dernières se positionnent comme un substitut au service de proximité anciennement dévolu aux autorités publiques (2005 : 21). La loi du marché tend à sacraliser la concurrence entre GIE comme seul moyen de dépasser la prétendue inefficacité des pouvoirs publics.

Ces différents éléments permettent de questionner la relation entre l'ingérence gestionnaire internationale et la privatisation des services de proximité. Ce modèle managérial est imposé au détriment des instances étatiques et remet en cause la crédibilité des pouvoirs publics locaux. Ainsi, l'Etat se voit déposséder du financement, du processus décisionnel et de la mise en œuvre des interventions qui ont lieu sur son territoire et les ONG auraient tendance à se substituer à ce dernier au nom du « bien commun ».

A Mbam comme ailleurs (Dorier-Apprill et Meynet 2005 ; Mérino 2003), les acteurs informels de la collecte des déchets sont les grands lésés des

⁴ C'est le cas pour les dix villes moyennes sénégalaises étudiées par Rouyat & al. (2006)

programmes de développement, et ceci malgré leur nombre important. Un des membres de l' « équipe projet » se référait au secteur informel comme des « collecteurs clandestins ». Les ONG locales ou les GIE, propulsés sur la scène locale de l'assainissement urbain par le soutien financier des bailleurs de fonds, constituent une concurrence directe et tendent à s'accaparer la majorité du marché de l'ordure.

1.3. L'assainissement, un business rentable ?

L' « équipe projet » avait tendance à homogénéiser la gestion des déchets en la présentant exclusivement comme un service dont le but était de fidéliser des « clients ». Lors d'une formation, le déchet était défini comme « valeur économique neutre ou négative, destiné à l'abandon ». L' « équipe projet » présentait la gestion des déchets comme une opportunité de développement économique. Pourtant, les bénéfices réels du GIE ENDE se révélaient être faibles voire inexistantes.

Il est possible de décortiquer la chaîne opératoire de la mise en œuvre du projet de gestion des déchets de Mbam à travers trois activités : la collecte, le traitement des ordures et la récolte de la redevance. La ville bénéficiait d'une collecte des déchets ménagers par traction asine. Chaque quartier de la ville était dévolu à un charretier-collecteur qui prélevait de porte en porte les sacs de riz remplis de déchets que les adhérents au système avaient stockés devant ou à l'intérieur de leur habitation. Une fois sa charrette pleine ou sa tournée terminée, l'opérateur allait déverser le résultat de sa collecte au Centre de Valorisation des Déchets (CVD). Le CVD quant à lui était équipé d'un site d'enfouissement, ainsi que d'un espace de tri dont le résultat était vendu à la société de recyclage Proplast. Le GIE ENDE comptabilisait une dizaine d'employés (charretiers et trieuses) qu'il finançait à travers une redevance perçue aux ménages adhérents au système. Cette redevance était collectée dans tout le village à travers des représentantes féminines.

Il faut souligner que la collecte et le tri étaient divisés selon le genre des opérateurs. Les charretiers-collecteurs étaient tous des hommes car, selon

eux, la conduite de l'âne nécessitait une dextérité dont seuls les individus de sexe masculin pouvaient se targuer. De plus, les sacs de riz qu'ils devaient porter et déverser dans leur charrette étaient lourds et donc demandaient une force physique qui faisait défaut aux femmes. Le tri quant à lui était effectué exclusivement par des femmes. Avant que le CVD ne soit opérationnel, la valorisation des déchets était exécutée à même le sol. Les trieuses formaient des tas constitué de la même catégorie d'objet et les rassemblaient dans des bassines en plastique. Ces bassines étaient ensuite soulevées et maintenues en équilibre sur la tête avant d'être acheminées vers une place prédéterminée. C'est le port des bassines qui rendait le tri affilié à une activité féminine car cette pratique renvoyait au port dealebasses lorsque les femmes allaient puiser de l'eau au puits ou se rendaient au marché pour acheter des denrées alimentaires. Stocker de l'eau, de la nourriture ou des déchets, pour les opérateurs le port des bassines ne pouvait s'effectuer que par des femmes.

Les charretiers-collecteurs percevaient un salaire deux fois supérieur à celui des trieuses, alors que en nombre d'heure les premiers travaillaient en moyenne deux fois moins de temps que les secondes. Malgré leurs réclamations successives, la situation salariale des trieuses n'a pas évolué. Ainsi, en se juxtaposant sur une division locale du travail, le projet de gestion des déchets reproduisait une domination masculine et instituait une injustice sociale basée sur des rapports de pouvoir asymétrique.

En se focalisant sur une prospérité éventuelle, l' « équipe projet » passait sous silence les difficultés financières du GIE ENDE. Ainsi, malgré un taux particulièrement important de personnes inscrites à la collecte (environ 80% de la population de Mbam), le GIE ENDE peinait à dégager un bénéfice. En effet, la marge issue de la revente du résultat du tri par rapport au salaire (déjà très bas) des trieuses ne couvrait pas cette activité et le GIE parvenait à payer la totalité de ses employés grâce à la redevance déchet. En outre, les charges pouvaient parfois se révéler élevées notamment lors de la mort d'un âne ou à la fin de la saison sèche (le fourrage se faisant de plus en plus rare, le prix de la nourriture des ânes augmente en conséquence).

1.3.1. Valoriser les objets

Pour l'ensemble des personnes que j'ai pu rencontrer, la nouveauté principale du projet de Mbam résidait dans sa structure de traitement des déchets. L'« équipe projet » supposait même que Mbam représentait l'unique projet en milieu rural sénégalais qui avait inclus le transfert de cet instrument spécifique. Lors de mon séjour, le ministre de l'Environnement avait honoré Mbam de sa présence, piqué de curiosité pour le CVD. Comme son nom l'indique, le CVD est un dispositif qui cherche à « valoriser » les déchets, c'est-à-dire à les exploiter comme ressources financières. Les déchets représenteraient une matière secondaire qui, après traitement, retrouverait une valeur d'échange.

Il faut noter qu'un premier tri était effectué directement dans les concessions. C'est le cas par exemple de la valorisation des restes alimentaires stockés dans des bassines spécifiques. Ces récipients étaient ensuite distribués aux éleveurs présents en ville pour nourrir leur bétail et les charretiers-collecteurs s'occupaient souvent de faire le coursier. Ainsi, ces objets, appelé *ñamu mbam*, n'atteignaient jamais le statut de déchet car ils étaient directement valorisés⁵. De plus, comme nous le verrons dans la prochaine partie, les objets considérés comme des ordures émergeaient suite à l'entretien quotidien de l'habitat. Une fois déposés dans les sacs de riz, les objets changeaient de statut pour acquérir celui de déchet *mbalit*. Avant d'atteindre ce statut, les objets étaient triés à l'aide d'un tamis afin de séparer le sable et les gravats des autres objets.

L'originalité du projet de gestion des déchets de Mbam était qu'une fois collectés, et donc mis à distance, les déchets *mbalit* étaient à nouveau triés dans le CVD. Les trieuses s'attelaient patiemment à séparer chaque objet de ce tout-venant selon des catégories préétablies : sac en plastique, feuilles mortes, plastique dur réparti selon les couleurs, couche culotte, emballage divers, etc.

⁵ Certains aliments, comme le mil ou les miettes de pains, sont entourés d'une prescription spécifique : ils ne doivent pas toucher le sol et donc être en contact avec la saleté.



Figure 1 : Assane déplaçant une moustiquaire contenant des plastiques durs de couleur bleue

En les réunissant dans des moustiquaires (Figure 1), ces objets perdaient leur statut de déchet *mbalit* pour acquérir celui de *bagage*, wolofisation signifiant approximativement « affaires personnelles ». Ce processus de séparation et d'identification permettait aux trieuses de pouvoir nommer les objets selon les catégories qu'ils représentaient. Cette opération éliminait le caractère hétérogène du tout-venant et permettait ainsi de lui redonner vie en l'insérant dans un circuit marchand⁶. En les singularisant, le tri modifiait le statut de certains objets destinés à être revendus, inversant ainsi le processus de déchéance qui les avait frappé (Thompson 1979).

1.3.1.1. Le compostage

Les activités du GIE généraient des attentes quant à des débouchés économiques et les membres du GIE mettaient beaucoup d'espoir dans le compostage. De fait, l'« équipe projet », en présentant ce processus comme

⁶ Néanmoins, la présence de déchet ultime rendait indispensable la mise en décharge de certaines catégories d'objet. Au CVD une zone avait été aménagée pour accueillir ces derniers, zone bétonnée afin d'éviter une potentielle pollution de la nappe phréatique.

permettant de générer de l'argent, le survalorisait comme manne financière. En vue des modes de consommation des habitants et des conditions physiques de Mbam, il est néanmoins possible de douter des opportunités économiques de ce mode de valorisation.

Premièrement, le climat désertique de Mbam, le taux d'évaporation élevé, la faible pluviométrie et la profondeur de la nappe phréatique, la construction (couteuse) d'un forage était indispensable pour humidifier les déchets organiques et ainsi permettre le processus de décomposition nécessaire au compostage. Deuxièmement, le volume particulièrement faible des fermentescibles humides (1.3 % du volume total) rendait les bénéfices hypothétiques du compostage proche du néant. Outre les modes de consommation locale, ce faible taux était dû au fait que les restes alimentaires ne représentaient pas des déchets *mbalit* mais des *ñamu mbam* et n'arrivaient donc pratiquement jamais au sein du CVD. Finalement, comme l'Agent Technique Municipal le signalait, la surprésence de matières fines (72 % du poids total) nécessitait un tamisage important du composte car risquait, après épandage, d'ensabler les zones agricoles.

1.3.2. Valoriser les humains

Les membres du GIE se demandaient régulièrement combien de temps le projet allait pouvoir durer. En effet, bien que leur engagement bénévole soit motivé par un sentiment d'intérêt général de « travailler pour la communauté », ces derniers n'en attendaient pas moins des débouchés professionnels qui peinaient à se concrétiser.

Néanmoins, malgré le manque de bénéfice, le projet de gestion des déchets avait permis de créer des emplois et générait des revenus. Cet élément était souvent mis en avant et eu comme impact de modifier le stigmaté lié aux personnes travaillant autour des ordures.

Au Sénégal, comme dans beaucoup de pays au monde, les individus qui sont liés de près ou de loin à la manipulation des déchets sont appelés les *bujuman*. Le terme de *bujuman* est un mot péjoratif désignant une personne qui vit de et dans les ordures. Ces individus seraient repérables par l'état de leur habillement, qui serait systématiquement délabré, et la noirceur de leurs mains, tâchées par l'activité qu'ils mènent. Assimilés à la pauvreté urbaine, les *bujuman* pratiqueraient cette activité dans une stratégie de survie. De plus, une méfiance et un ostracisme pèsent sur eux car ils sont soupçonnés soit de prendre des substances psychotropes illégales, soit d'être touchés de folie ⁷. Les déchets sont porteurs d'affects négatifs et ces derniers contaminent les individus qui les manipulent (Jean-Jean 1999 ; Dürr & Jaffe 2014). Aucun membre du GIE n'était prêt à effectuer le travail de collecte ou de tri. Bien que ces deux activités ne soient pas assignées exclusivement à une ethnie ou une caste, les membres du GIE et leurs employés se différenciaient par leur classe sociale. En effet, les charretiers-collecteurs et les trieuses étaient tous issus de la classe populaire, effectuaient des emplois parallèles et étaient pour l'écrasante majorité analphabètes.

A Mbam, bien que les employés utilisaient le mot de *bujuman* pour se taquiner, ils ne se considéraient pas pour autant comme tels. Selon eux, le GIE avait introduit une gestion concertée et cette organisation du travail rendait légitime leur activité. De plus, en recevant un salaire mensuel, l'activité de collecte ou de tri n'était pas assimilée à une stratégie de survie. Par leur statut d'employé, les opérateurs obtenaient également une couverture médicale. Autant d'éléments qui les distinguaient des *bujuman*. Ainsi, il y avait un certain prestige à être assimilé au projet de gestion des déchets. Lorsque je me baladais dans les rues de Mbam avec Abdou ou Semou, ces derniers étaient souvent sollicités par les passants, soit pour les féliciter soit pour leur demander si une place de travail était disponible. Maimouna, coordinatrice de la récolte de la redevance, m'indiquait que depuis son engagement au sein du GIE, les habitants de Mbam la considéraient comme « une grande dame ». Le projet de gestion des déchets, concernant

⁷ Je développerais la relation entre déchet et folie dans la partie 4 de ce mémoire.

l'ensemble de la ville de Mbam, avait conféré aux membres et aux employés du GIE une notoriété nouvelle. Ainsi, le stigmatisme négatif attribué au *bujuman* avait évolué en prestige et correspondait à une renommée publique positive.

III) PRATIQUES DE PROPRETE ET ENTRETIEN DE L'ESPACE

Dans cette partie je m'intéresserai à la dimension sociale de la gestion privée et publique des déchets. Une description de l'habitat et les usages qui y sont effectués atteste d'une hiérarchisation de l'espace. Les concessions sont quotidiennement entretenues et cette activité cristallise les attentes et les devoirs que les femmes se doivent de remplir. En effet, l'entretien quotidien d'une concession permettrait de mettre en scène l'appartenance à un groupe à travers le respect des normes en vigueur. Cette logique de reproduction d'un modèle socio-spatial s'applique également à la gestion publique des déchets. En déplaçant leurs ordures hors de leur espace vécu, les habitants tentent de façonner une ville qui leur ressemble.

1. Une conception extensive de l'habitat

La concession *kër* est délimitée par un mur d'enceinte, construit soit en banco ou en ciment-sable soit en branches tressés, qui s'étend tout au long d'une parcelle. En franchissant le portail, une cour ouverte accueille les visiteurs, principal espace de socialisation où les membres des concessions se réunissent pour vaquer à leurs occupations. Il n'est donc pas rare d'y trouver des chaises en plastique ou encore des nattes pour pouvoir s'installer et discuter. C'est dans cette cour qu'est installé l'espace cuisine et, dans un coin de la parcelle, les latrines éventuelles. Une des particularités des concessions mbamoises est la présence plus ou moins répandue d'un *mbañ gatié*, frontière physique supplémentaire séparant l'espace privé de l'espace public. La première palissade, donnant sur l'extérieur, a pour objectif de cacher du regard des passants les activités de la concession. Le *mbañ gatié*, situé à quelques mètres de la porte d'entrée constitue une sorte de sas de réception, qualifié de « mur anti-honte » (Figure 2). S'il est d'usage d'ouvrir la porte d'une concession, de franchir la palissade et de s'annoncer par un « salam aleikum », il est nécessaire d'attendre son hôte dans cet espace.



Figure 2 : Chez Général Bop. Au premier plan le *mbañ gatié*, puis le sas de réception et la palissade.

« Si quelqu'un entre, il doit s'arrêter là [entre le *mbañ gatié* et la palissade]. Dire *salam aleikum* et attendre. Si je suis à l'intérieur avec ma femme ou si je suis nu, je vais te voir là bas. Si j'ai quelque chose à cacher, je te reçois là bas et on discute ou tu me dis pourquoi tu es venu me visiter. » (6.1.16, Général Bop, discussion informelle).

Selon le Général, que ce soit au temps des royaumes précoloniaux (le *damel* et les messagers étaient toujours séparés par un mur), de la colonisation (lorsque les colons venaient chercher de la main d'œuvre parmi les hommes valides) ou lors d'un cambriolage, le *mbañ gatié* est un obstacle supplémentaire fonctionnant comme une protection entre la personne externe et les occupants de la concession.

« Quand tu rentres chez quelqu'un, il ne suffit pas qu'on réponde à ton *salam aleikum*, ça ne suffit pas, ça ne signifie pas que tu peux entrer, ça signifie qu'il y a quelqu'un et qu'il t'a entendu. Il faut attendre qu'on

t'invite à entrer. C'est ça la *sutura*... » (15.12.15, Amar, libraire à Mbam, discussion informelle).

La *sutura*, terme difficilement traduisible mais qui s'approche de la notion de « respect de la vie privée » ou de « discrétion », est une valeur importante pour la population mbamoise. Il m'a d'ailleurs été reproché au début de mon séjour d'être trop curieux, de poser trop de question et d'être donc quelque peu intrusif. Ainsi, entrer à l'intérieur d'une concession correspond à entrer dans l'intimité d'un foyer et donc à s'immiscer dans la *sutura*.

Le *mbañ gatié* hiérarchise les espaces de réception des visiteurs et étrangers. Cette enceinte aurait pour fonction de maîtriser les passages, d'isoler l'espace de la *sutura* de celui de la rue, de la séparer par une frontière physique supplémentaire jugulant les regards d'autrui.

Pourtant, dans les faits, les frontières entre espace privé et espace public étaient loin d'être si tranchés. En atteste les modalités d'usage de l'espace liées au *buntu kër*. Le *buntu kër* (devant la maison) correspondait à la devanture de la concession. Se situant directement devant la palissade comprenant la porte d'entrée, il mesurait environ quatre mètres de large. Cet espace, qui empiétait et débordait sur la rue, faisait partie des zones balayées par les femmes. Les individus n'étaient pas légalement propriétaires de cet espace mais il représentait néanmoins un lieu investi par les habitants. C'était un endroit de socialisation, où les hommes se retrouvaient pour boire le thé et discuter, et un lieu d'activité économique, où les femmes vendaient des aliments (beignets, cafés, sandwichs, *fondé*⁸). Le *buntukër* était également la zone où il était demandé aux adhérents du système de gestion des déchets de déposer leur sac de riz et cet élément entraînait quelque réticence.

⁸ Le *fondé* est un plat qui se consomme en matinée et qui est constitué d'une bouille de mil et de lait caillé

2. L'entretien quotidien : « Les femmes se lèvent tôt pour balayer »

L'entretien de la concession *kër* était une prérogative essentiellement féminine et était donc effectué par les épouses, les fillettes ou les bonnes. Suite à un mariage, la responsabilité des tâches ménagères était transférée à la belle-fille, déchargeant ainsi la belle-mère de cette activité. De plus, dans les cas de polygamie où les co-épouses habitaient dans la même concession, ces dernières se répartissaient les jours de la semaine, effectuant ainsi un tournus. Cette activité, qui peut paraître triviale, reflète l'organisation sociale d'une concession et de sa mise en ordre.

Quotidienne, cette pratique était plus ou moins rythmée : les femmes commençaient par ôter les objets qui traînaient au sol puis s'attelaient à effacer les traces visibles des activités de la veille. Pour ce faire, les femmes débutaient par balayer l'intérieur de l'habitat, les chambres, les couloirs, puis les porches, la cour et enfin le *buntu kër*. Le balayage se pratiquait inlassablement d'une extrémité à l'autre d'un espace, formant des allers-retours horizontaux tout en reculant. Un balai particulier – le balai *sëgg*, signifiant littéralement « courbé », constitué de long épis rigides d'une soixantaine de centimètres tenu solidairement par une chute de vêtements – était utilisé pour les espaces tâchés par de l'huile (comme l'espace cuisine), les eaux stagnantes ou encore les endroits ensablés comme la cour.

Dans la cour, une attention particulière était portée aux feuilles tombées des arbres fruitiers. Le petit tas issu du balayage était centralisé dans cette cour. Afin de ramasser ce tas et d'y séparer le sable et les gravats de ce qui était considéré comme déchet, les femmes utilisaient avec plus ou moins de soin un tamis. Le résultat de ce tri était ensuite placé dans un sac de riz ou une bassine. En centralisant les objets dans ces récipients, les objets acquéraient le statut de déchet *mbalit*.

Les résidus de sable noircis, de cendre et de gravats qui jonchaient le sol étaient recouverts d'une fine couche de sable. A l'aide d'un balai ou d'un râteau, les femmes marquaient l'activité d'entretien à travers des traces régulières dessinées dans le sable formant ainsi un indice perceptible de cette pratique. Les aspérités étaient invisibilisés, la couleur du sable était rendu homogène et seul persistaient les sillons ainsi creusés.

Les surfaces telles que le carrelage ou le lino étaient ensuite nettoyées avec un mélange d'eau, de lessive en poudre Omo ou de Madar (détergent local) et d'eau de javel.

2.1. « Ce qui est propre est beau à voir »

Lors des visites que me rendaient mes interlocuteurs dans la chambre que j'occupais au GIE, l'état de la dite chambre a pu être le sujet de débat. Certaines femmes, et notamment des fillettes, s'amusaient à ranger les objets éparpillés que j'avais pu accumuler. Amy s'est permis de me le rappeler à plusieurs reprises lors de notre entretien. Ce qui semblait revenir le plus souvent était l'idée que le désordre choque visuellement :

« Le fait de voir le désordre seulement, moi ça me dérange. Bien sûr. C'est pour ça que si je rentre des fois, même si je suis fatiguée, si je vois que c'est désordonné, c'est ça qui me dérange mais après, ça me motive de nettoyer ça, de mettre ça en place, de bien ranger ça, parce que moi, c'est la propreté qui me fait respirer. (*Rires*) Je peux dire ça. » (5.2.16, Amy, entretien français)

La propreté revendiquée n'était pas appréhendée en lien avec l'hygiène mais à travers son caractère harmonieux. Ainsi, l'emplacement concret de certains objets tend à créer un inconfort psychologique :

« Si la maison est propre et clean, je me sens à l'aise, mais si je vois quelque chose qui... Non ! Moi j'ai mal à la tête. Ce qui est propre est beau

à voir. Ce qui te dérange, tout ce qui te dérange, c'est sale. » (5.2.16, Amy, entretien français)

Différents objets étaient le sujet d'une attention particulière : les habits étaient rangés dans l'armoire, les draps du lit étaient tirés, la moustiquaire était nouée, la cour était débarrassée des jouets des enfants, etc. En retrouvant leur « coin », la gêne que pouvait représenter l'emplacement de ces différents objets tendait à disparaître. De plus, des objets ne provoquant pas de dégoût en soi pouvaient néanmoins être traités comme tel. C'était le cas des feuilles mortes, issues des arbres présents dans la cour des concessions, que les ménagères sénégalaises s'éreintaient à ramasser inlassablement. Les cours et les *buntukër* devaient suivre un référent commun. Une cour et un *buntukër* qui s'inscrivaient dans le modèle socio-spatial valorisé se devaient d'être débarrassé de tout objet, le sable devait être sans aspérité et si possible des petits sillons devaient être tracés afin de marquer l'entretien quotidien fraîchement exécuté.



Au CVD, les trieuses dédiaient chaque jour du temps au rangement et au nettoyage de leur espace de travail : une dizaine de minutes était consacrée aux ramassages des objets qui jonchaient le sol et au ratissage du sable afin de former de petites lignes régulières. Outre les raisons fonctionnelles liées à l'organisation de l'espace et aux encombrements possibles, cette pratique découlait de la même logique que l'entretien de la concession. Elle affirmait l'esthétisme que les trieuses voulaient donner à leur place de travail (Figure 3)

Figure 3 : Bintou finissant de nettoyer sa place de travail en traçant de petits sillons dans le sable

2.2. Etre une bonne ménagère

Si l'entretien quotidien est mis en valeur par les ménagères, la saleté est matérialisée par la présence d'objets disparates, ce qui contrevient au modèle socio-spatial valorisé.

« Je ne veux pas que ma maison soit sale parce que c'est bon d'être propre. Et aussi pour les gens qui rendent visite. On balaie pour rendre propre notre maison. Tu imagines, la voisine, elle vient me voir pour discuter et elle voit la maison toute sale avec plein de *bagages* qui sont

partout. Qu'est-ce qu'elle va aller dire après ? » (2.12.15, Awa, trieuse depuis une année, entretien wolof)

Les « *bagages* qui sont partout », terme emprunté au français et signifiant les affaires personnelles, attestent d'une visibilité flagrante et donc facilement constatable par autrui. L'entretien d'une concession est palpable par son évidence visuelle, par son apparence de propreté : « Si la propreté se voit et se montre, la saleté se dit et suscite la critique de l'entourage » (Ouattara 2003 : 425). C'est pourquoi, le regard d'autrui représente autant une opprobre éventuelle qu'une quête de reconnaissance. C'est autrui qui, à travers une évaluation normative, juge la conformité d'un espace avec un modèle idéal. Ainsi le zèle et l'empressement particulier des femmes pour la mise en ordre de leur concession – certaines femmes affirment pratiquer cette activité jusqu'à deux fois par jour – est partie prenante de la fréquentation potentielle d'un individu extérieur venant d'immiscer dans la *sutura* de la concession.

L'expression « *setu ginaar* », signifiant littéralement « la propreté du poulet », permet d'affirmer qu'il est nécessaire, ou du moins socialement bien vu, d'être propre à l'extérieur autant qu'à l'intérieur⁹. En effet, la poule apporte un soin particulier à son plumage, le lustrant à longueur de journée. Pourtant, cet animal ne se gêne pas pour déféquer n'importe où et ce y compris à l'intérieur des concessions. De plus, cette analogie s'applique également à la préparation culinaire d'une volaille. Il serait nécessaire de nettoyer l'extérieur de l'animal, c'est-à-dire le plumer, puis l'intérieur en l'éviscérant, en la vidant de ses entrailles, ses intestins et de toutes traces d'aliments que la poule aurait pu ingurgiter. Cette analogie atteste qu'un individu peut être propre à l'extérieur, à travers ses parures, son savoir-être, mais pas nécessairement à l'intérieur, champ représenté par la concession, la chambre, l'intimité voire les valeurs morales. Cette affirmation a le mérite d'attirer l'attention sur le jeu subtil qui se tisse entre visible et caché, entre public et privé.

⁹ Cette expression est également présente dans l'étude d'Enten à Thiès mais sous l'appellation « *tiet ginar* » (2003, 391)

Que ce soit entre co-épouses ou dans les relations vicinales, l'entretien de l'habitat est traversé par des rivalités. Cette pratique atteste de l'excellence de la ménagère à maintenir un foyer en ordre (Enten 2003). L'entretien de la concession serait donc un gage, une preuve visible que la femme qui en est responsable parvient à jouer son rôle de ménagère, d'épouse, de mère et ainsi maîtriser et reproduire les codes sociaux perçus comme socialement désirable.

Cette pratique n'impliquait pas uniquement les femmes. Les fillettes et les bonnes étaient mobilisées afin d'effectuer certaines tâches spécifiques jugées plus ingrates comme le tamisage, le nettoyage des toilettes et de la cuisine ou l'évacuation hors de la concession des ordures ménagères. Certaines femmes affirmaient qu'elle préféraient s'occuper elles mêmes de certaines zones, comme la cuisine et les toilettes, afin que le travail soit effectué avec soin. Elles justifiaient ce zèle par le fait que, lors d'une visite, la personne de passage allait fatalement se rendre dans ces deux endroits. De plus, une concession qui n'embrassait pas le modèle préétabli reflèterait la personnalité de ses membres. La femme responsable de l'entretien de la concession serait paresseuse et/ou le chef de famille n'arriverait pas à se faire respecter. L'opprobre se propage donc à l'ensemble des membres de la concession.

L'entretien d'une concession atteste du degré de conformité sociale, de la capacité de ses membres à se soumettre à une norme, à s'inscrire dans une certaine communauté et donc à mettre en scène son appartenance à un groupe. Cette pratique serait alors une forme de marqueur social de l'altérité, une preuve tangible de distinction. Ici, le point nodal n'est pas d'ordre sanitaire ou médical mais bien moral et social : la propreté de l'espace privé – et ses débordements – atteste de la capacité d'un foyer à adhérer aux normes de la communauté dans laquelle il s'inscrit.

2.3. Evacuation des fanges et stockage des déchets

Pour l'évacuation des eaux sales, les concessions mbamoises utilisaient principalement deux procédés. Elles pouvaient par exemple s'équiper d'un puisard, puits vertical de quelques mètres de profondeur et dont le fond est rempli de cailloux. Ce puisard se situait soit dans la cour soit dans le *buntu kër* et, dans ce cas, marquait matériellement et durablement l'espace qu'une concession s'approprie.

Après avoir plumé et évidé le poulet dans une bassine, Bintou jette l'eau dans un trou en face de sa concession : « Pour pas mettre dans la rue. Moi, si les autres ils jettent leurs eaux devant chez moi, je vais pas être contente, c'est pas chez eux. Alors tu vois on a creusé ce trou, comme ça il n'y a pas de problème. » (14.12.15, Bintou, discussion informelle).

Une concession pouvait également disperser les fanges qu'elle produisait sur un tas d'ordures à proximité ou à côté de ce qu'elle considère comme la bordure de son *buntu kër*. Cette dernière pratique était le sujet de confrontation vicinale et représentait donc une offense territoriale.

Pour le stockage des déchets, il était demandé aux individus abonnés au système de collecte des ordures de déposer leurs sacs de riz dans leur *buntu kër*. Pourtant cette obligation entraînait quelques réticences. Le *buntu kër* est le premier lieu qu'un visiteur rencontre en se rendant dans une concession et c'est pourquoi son entretien est rendu indispensable. Ainsi, au niveau esthétique, certaines femmes se plaignaient de la visibilité de leurs déchets qui viendrait réduire à néant leurs efforts pour entretenir cet espace. Les sacs de riz étant perméables, une fois vidés par les opérateurs en charge de la collecte, les femmes recouvraient d'une couche de sable les résidus de gravats ou de cendres qui s'y étaient échappés. Deuxièmement, en déposant leurs déchets à un endroit accessible aux enfants, ces derniers avaient tendance à jouer avec et encourageaient donc le risque de contracter des maladies. Enfin, que ce soit sous l'effet du vent, par la curiosité des enfants

ou l'appétit de divers animaux, le désordre engendré par la dispersion des déchets créait des problèmes de voisinage.

« Si tes déchets sont devant ta porte, et le voisin aussi ses déchets sont devant, il y a la paix. Mais si tu viens verser tes déchets devant ma porte, là, c'est un problème. Ah, bien sûr ! « Ah ! Pourquoi tu as dépassé ta porte et tu es venu devant chez moi pour mettre tes déchets là-bas ? » Chacun a sa porte, hein. Chacun a sa concession, chacun a ses déchets, donc, que chacun s'occupe de ses déchets. La paix est là-bas. » (5.2.16, Amy, entretien français)

Les déchets ménagers solides ou liquides fonctionnaient comme marqueur d'une différenciation territoriale et la localisation de leur dépôt instituait les limites qu'une concession revendiquait. Ainsi, un individu s'approprie l'espace autant par des pratiques d'entretien que de rejet. Les concessions étaient méticuleusement et quotidiennement apprêtées. Montrer ses déchets en les déposant dans son *buntukër* posait problème et était plus ou moins évité. L'entretien quotidien était un signe ostentatoire de respects des normes et les limites territoriales d'une concession étaient marquées par la présence d'un puisard, d'un sac de riz ou encore par les sillons réguliers tracés dans le sable. Parallèlement, il arrivait que les fanges soient utilisées pour accroître la taille de leur *buntukër*. En les déposant à la bordure de ce qu'elle considérait comme sienne, une concession empiétait donc sur un espace qui ne lui appartenait pas, que ce soit la rue ou le *buntukër* du voisin. Les dépôts d'ordures représentaient l'agent d'une négociation territoriale. La localisation des dépôts d'ordure inscrivait physiquement les frontières qu'une concession s'attribuait. Ainsi, le *buntu kër* serait le prolongement de la concession et les divers usages qu'y en est fait est une manière de s'approprier cet espace.

En wolof pour signifier que quelqu'un va déféquer l'expression *ginaw kër* est utilisé. On prétend que cet euphémisme, dont la traduction est « derrière la concession », date de l'époque où les habitats n'étaient pas équipés de latrines et où les individus devaient se rendre en brousse pour aller déféquer ou uriner. Ainsi, aller derrière la concession *ginaw kër* signifie que l'individu

sort de l'espace intime de la *sutura* pour s'enfoncer dans la brousse, loin des regards indiscrets. On peut supposer que cet euphémisme s'oppose à la devanture *buntu kër* (devant la maison) dans un jeu de définition réciproque. Le premier a trait à l'ordre du caché, le second au visible et au montré.

L'habitat mbamois se déploie de façon concentrique du plus caché au plus visible : les chambres, la cour ouverte, le *mbañ gatié*, l'enceinte de réception, la palissade et enfin le *buntu kër*.

3. L'immondice dans l'espace commun

3.1. Une gestion concertée de collecte des ordures

En milieu urbain, les contraintes physiques des villes sénégalaises tendent à segmenter le tissu urbain et à diviser l'activité entre collecte et pré-collecte, (respectivement centre/routes bitumées et périphéries/routes non bitumées). En effet, les quartiers urbains jouissant de routes asphaltées (principalement le centre et les zones touristiques) sont collectés par des entreprises privées équipées de technologies lourdes, tels des camions bennes. Pour les périphéries, dont la population se constitue essentiellement de groupes précarisés issues de l'exode rural, la traction asine ou équestre est préférée car plus adaptée à la morphologie urbaine (en raison de l'étroitesse des rues et du risque d'enlisement dans le sable en cas de charge trop lourde). Ainsi, dans les secteurs ne jouissant pas de rues bitumées, les charretiers se chargent de pré-collecter une zone dont les ordures ménagères seront disposées dans un dépôt provisoire de transition (proche d'une route asphaltée) avant d'être acheminées dans une décharge semi-contrôlée (Rouyat & al. 2006).

Les rues des petites villes sénégalaises étant rarement bitumées la collecte par traction animale est utilisée. C'est le cas de Mbam qui bénéficiait d'une collecte des déchets ménagers par traction asine. Chaque quartier de la ville était dévolu à un charretier-collecteur accompagné de son âne. Ces deux partenaires passaient de porte en porte ramasser les sacs de riz remplis d'ordures que les adhérents au système avaient plus ou moins

soigneusement stockés. Afin d'indiquer à l'opérateur quel ménage il était censé collecter, une lettre (représentant l'initiale du quartier) et un chiffre étaient peints sur le mur de la devanture de chaque concession abonnée au système de gestion des déchets (Figure 4).

On peut supposer que le fort taux d'abonnement à la collecte des déchets était en partie lié à une forme de pression sociale. En effet, inscrire physiquement, et à la vue de tous, celui qui faisait partie du système de collecte des déchets ou non a pu inciter les récalcitrants, par les relations vicinales, à y adhérer. Cette inscription ostentatoire participait à créer un marquage social discriminant positivement les bons des mauvais citoyens.

Une fois la charrette pleine ou la tournée terminée, le charretier-collecteur rejoignait l'unique route bitumée de la localité. Afin d'acheminer le résultat de la collecte, les opérateurs longeaient cette route jusqu'au CVD. Etant en phase test, le CVD avait quelque peu de peine à accueillir l'ensemble du résultat de la collecte et il arrivait fréquemment que les opérateurs déversent le contenu de leur charrette dans les trous qui entouraient Mbam. Ces nombreuses excavations étaient dues aux prélèvements des citadins pour construire leur habitation.



Figure 4: Abdou marquant sur la devanture d'une concession que cette dernière est abonnée au système de collecte des déchets

3.1.1. Importer des instruments malgré les conditions physiques

Le triporteur, dans le langage du développement, ou la moto, pour les membres du GIE, est symptomatique de cette tendance à répliquer des modèles préétablis sans prendre en considération le contexte concret d'implémentation. Voulant capitaliser leurs expériences antérieures dans deux villes moyennes du Burkina Faso, le GEDS s'en inspira pour la gestion des déchets de Mbam. Ainsi, les instruments pour la mener à bien ont été pensés de façon similaire. En effet, le triporteur, engin motorisé à trois roues pourvu d'un coffre pouvant accueillir une quantité importante d'objets, était censé servir de relais entre le centre de la ville et le CVD.

Le CVD se trouvant proche de la ville (moins de deux kilomètres), il n'était pas réellement nécessaire d'avoir un engin motorisé pour gagner du temps dans la collecte. De plus, la situation physique de Mbam rendait difficile son utilisation. En effet, une seule route asphaltée traverse la localité. Même à vide, il arrivait fréquemment que le triporteur s'ensable et lorsque cela arrivait, il était obligatoire d'être au minimum deux pour le dégager (l'un au volant, l'autre qui pousse), alors qu'une seule personne suffisait pour une charrette. De plus, les employés du GIE se trouvaient dans une situation de dépendance à l'essence, ce qui, concrètement, rendait le triporteur la majorité du temps hors d'usage. En outre, le prix du carburant et la maintenance de cet outil technique engendraient des frais supplémentaires.

Lors d'une formation, les camions bennes et la traction animale étaient présentés par l' « équipe projet » comme complémentaires mais néanmoins hiérarchisés. Un des membres de l' « équipe projet » plaisantait en affirmant : « Le maire n'a pas assez d'argent pour acheter des camions ». En hiérarchisant ces deux techniques, l' « équipe projet » reproduisait un jugement de valeur, voire dénigrerait les instruments de collecte par traction asine, en les amalgamant à une technique désuète et en les opposant à l'illusion d'une modernité représentée par les camions bennes (comme c'est le cas des autorités publiques dans l'étude de Rouyat & al. 2006 : 36). Les caractéristiques des villes et villages sénégalaises ne sont pas forcément

adaptées à l'utilisation de ces outils techniques pensés pour les milieux urbains. Les engins motorisés (que ce soit les triporteurs ou les camions à ordures) semblent engendrer plus de complications qu'ils n'en résolvent.

3.2. Tontines et récolte des redevances

L'originalité du projet de gestion des déchets de Mbam était de s'être appuyé dès les prémises sur les membres des tontines. Salif avait rapidement inclus les femmes qui présidaient ces réunions comme interlocutrices privilégiées. Afin de pouvoir collecter la redevance que les adhérents au système de gestion des déchets devaient payer, certaines femmes ont été mobilisées pour procéder à cette activité. De manière spontanée, la présidente d'une tontine avait décidé de récolter les redevances lors de ces réunions féminines, phénomène qui se répandait petit à petit aux autres tontines du village.

Il est important de relever que la mobilisation des femmes lors de tontines n'a pas forcément pour objectif l'amélioration de leur condition économique. L'appellation Groupement de Promotion Féminine (GPF), pendant féminin des GIE, était un abus de langage qui, par ailleurs, n'était pas compris par les femmes participant aux tontines. Pour elles, les GPF représentaient les femmes responsables de la récolte des redevances de la gestion des déchets. Le système des tontines était une institution à Mbam. Elles variaient en forme et en modalité mais leur principe restait le même : rituel où les femmes se réunissaient pour former une épargne communautaire qu'elles se distribuaient à tour de rôle. Les quartiers dont la population était élevée se divisaient en plusieurs groupes et certains quartier comptaient trois voire quatre tontines différentes.

Outre l'attrait d'une thésaurisation leur permettant d'effectuer des achats pratiques pour leur ménage, la tontine était un moment social où, loin du regard des hommes, les femmes pouvaient échanger et renforcer leur lien de solidarité. Un système de marrainage entre deux membres consolidait les

relations amicales à travers le don de cadeaux réciproques. Ces moments de socialisation étaient également l'occasion de plaisanter et d'apaiser les tensions qui pouvaient surgir au sein d'une concession ou entre voisins. De plus, les tontines donnaient lieu à un jeu subtil de rivalité de la féminité où l'apparence physique, par le biais de la tenue vestimentaire, était un facteur décisif. Les femmes se jugeaient, se jaugeaient, se comparaient et tentaient de mettre en exergue leur esthétique « pour ne pas être dominées ». Alors que l'apprêt de la concession représentait l'excellence d'une femme à s'occuper de son foyer, la coquetterie et le soin apporté à sa parure étaient un moyen pour se distinguer et être reconnue dans sa beauté. L'expression *setu ginaar*, affirmant la nécessité de paraître propre autant dans son intimité que dans son apparence extérieure, devenait un impératif.

Une fois par mois, avant que les femmes participent à la tontine, elles se voyaient obligées de verser la redevance à la femme qui en était responsable. Si l'une d'entre elle refusait ou ne pouvait procéder au paiement, cette dernière risquait de « se faire couper sa tontine ». L'incorporation de cette clause s'articulait aux logiques sociales préexistantes, ajoutant simplement un tour préliminaire à la tontine. L'incitation véhiculée par le marquage physique des concessions abonnées à la collecte des déchets était renforcée par le caractère public des tontines. En effet, la pression sociale à adhérer au système de gestion des déchets était d'autant plus forte qu'elle s'exerçait entre paires. L'incitation à se conformer à ce comportement dépassait le cadre de l'unité familiale et s'appliquait à l'ensemble de la ville. L'entretien quotidien d'une concession mettait en scène la capacité de ses membres à respecter les normes en vigueur. Adhérer et soutenir le système de gestion des déchets démontraient la volonté d'un habitant à s'inscrire dans un vivre ensemble et à façonner une ville exempte de détritrus.

3.3. Inclure ou non les indigents

En milieu urbain, les centres qui jouissent de routes bétonnées ont leurs déchets collectés par des camions bennes alors que les périphéries sont pré-collectées par traction animale. Cette division de la chaîne opératoire est

enchevêtrée à une forme d'injustice spatiale car certains quartiers des périphéries se voient exclus des services municipaux (dont la collecte ou la pré-collecte des déchets) en vue de la difficulté d'accès et d'une faible densité de population (Rouyat & al. 2006 : 33 ; Mérino 2003 : 3).

Dans une moindre mesure et sur une échelle plus réduite, cette discrimination spatiale s'appliquait également à Mbam. En effet, les hameaux limitrophes étaient exclus du système de collecte des déchets. Ces hameaux étaient majoritairement constitués de Peuls, dont l'activité d'élevage forçait ces individus à rester à l'extérieur de la ville. Installés pour certains depuis une dizaine d'année, la municipalité semblait également les tenir à l'écart. Ces hameaux limitrophes ne bénéficiaient pas des services municipaux, comme l'accès à l'électricité ou l'eau courante, et rien ne semblait indiquer que cette situation allait changer. Ces acteurs sociaux avaient le sentiment d'être abandonnés par les pouvoirs publics et les instances internationales et tendaient à s'extraire de la communauté en refusant, entre autre, à leur enfant de participer aux *set setal* (voir chapitre suivant).

A l'opposé, le système des « cas sociaux » mis en place par le GIE est mû par une volonté de justice sociale. Les « cas sociaux » étaient constitués des ménages qui ne pouvaient participer financièrement aux redevances de la collecte mais qui souhaitaient y être inclus. A travers cette clause sociale, les moins bien nantis pouvaient profiter du service de collecte des déchets et ainsi participer à l'effort général de débarrasser Mbam de ses déchets. Ainsi le GIE tentait d'inclure l'ensemble des couches sociales de Mbam évitant ainsi que la collecte des déchets ne soit réservée exclusivement à une élite.

Le système de gestion des déchets conférait à Salif et aux femmes responsables de la redevance un certain savoir sur leurs concitoyens. En effet, ces derniers consignaient qui était abonné, qui était les bons payeurs et qui n'avait pas les ressources financières pour payer la redevance.

3.4. Les initiatives populaires, l'exemple du *set setal*

Bien que l'entretien des espaces publics soit légalement à la charge des autorités étatiques, la population locale pratiquait l'activité du *set setal*, signifiant littéralement « être propre/rendre propre ».

Cette pratique était issue d'un mouvement social qui avait émergé dans le courant des années 1990 à Dakar. Cette mobilisation avait pour double objectif l'hygiène publique, par l'assainissement urbain et le nettoyage de l'espace public, et une certaine hygiène morale, à travers la dénonciation de la corruption, la consommation de drogue, la prostitution, la délinquance, la montée du HIV... (Fredericks 2013). Le *set setal*, constitué principalement par la jeunesse dakaroise organisée à travers les Associations Sportives et Culturelles (ASC), avait émergé, comme nous l'avons vu, dans un contexte de fort désengagement de l'Etat dans les services de proximité. Ce mouvement social matérialisait ses revendications dans l'espace public à travers différentes pratiques : nettoyage de la voie publique, décorations et aménagements urbains, fresques murales, inscription dans la musique locale (notamment le hip-hop et le mbalax), mise en place d'une collecte autogérée

Figure 5 : Fresques à Grand-Yoff, Dakar.

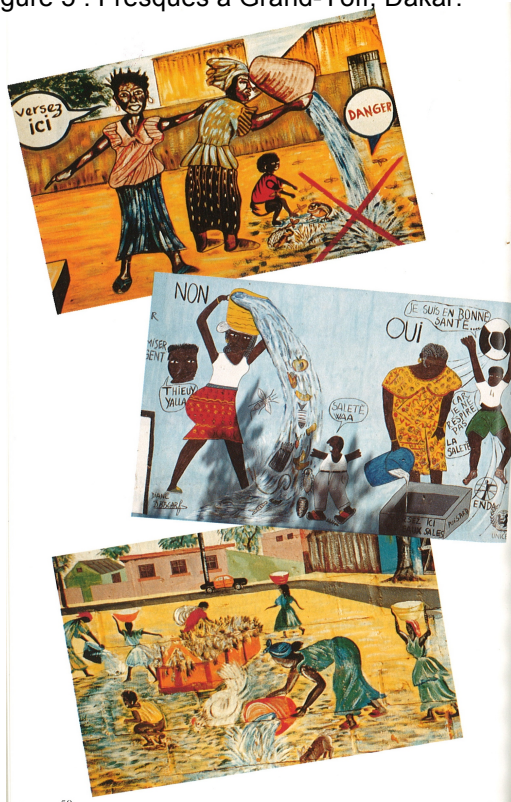
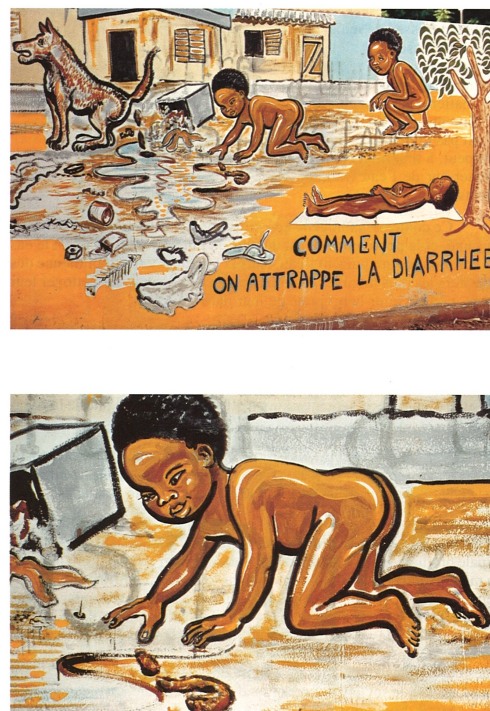


Figure 6 : Fresques à Ouakan, Dakar.



des déchets dans leur quartier respectif (Diouf 1998). Les graffitis étaient l'aspect le plus spectaculaire du *set setal*. Ces tableaux muraux éphémères avaient souvent une vocation normative, centrée sur les pratiques quotidiennes d'assainissement (Diouf 2013 : 67 ; Figures 5 et 6).

A l'époque, les initiatives des jeunes dakarois étaient ponctuelles et volontaires et la mise en place de leur propre système autogéré de collecte des déchets ne tarda pas à rendre leur intervention indispensable. Petit à petit, les *set setal* furent incorporés dans un programme participatif et caporalisés par le maire de Dakar de l'époque Mamadou Diop, pour qui ces actions volontaires étaient une aubaine politique afin de palier aux coupes budgétaires et contrer la grève imminente des opérateurs officiels de l'assainissement urbain (Fredericks 2013 : 102-103). Selon Benga (2001), l'essoufflement progressif du mouvement pourrait être attribué à cette récupération politique.

A Dakar, le *set setal* témoignait d'enjeux de pouvoir et cette pratique permettait à des acteurs sociaux exclus du débat public de gagner en visibilité (Diouf 1998) et ainsi de construire un phénomène comme problème public à inscrire à l'agenda politique.

Au contraire de l'étude de Deverin-Kouanda au Burkina Faso (1991) qui souligne le caractère exceptionnel d'actions groupées, à Mbam les ASC se mobilisaient régulièrement afin de mener de concert une gestion des espaces collectifs et ainsi modeler le paysage de leur ville. A travers cet entretien collectif, les ASC entendaient promouvoir l'action citoyenne.

En effet, la pratique du *set setal* était réactivée sporadiquement par les ASC locales. Bien que l'aspect iconographique des fresques murales se soit quelque peu amoindri, les pratiques de nettoyage commun de l'espace public perdurent. Certaines ASC se réunissaient jusqu'à deux fois par mois pour ramasser sachets plastiques et autres débris jonchant les rues de leur quartier respectif. En fin de matinée, la population majoritairement jeune des ASC se réunissait et une enceinte grésillante venait rythmer les *set setal* aux sons entraînant des derniers titres de mbalax à la mode. Munis de râdeaux,

les jeunes délimitaient une zone, les rues les plus fréquentées de leur quartier et où se trouvait l'essentiel des commerces, et ramassaient les divers détritiques qui s'y trouvaient. Une fois réuni, le résultat de leur collecte était disposé dans une charrette qui acheminait son contenu dans les trous limitrophes à la ville.

En plus du nettoyage, certaines ASC s'attelaient à l'embellissement des espaces communs. Ces ASC, après avoir débarrassé les rues des ordures, avaient planté des arbres le long des routes principales. De plus, toutes les plantes considérées comme des mauvaises herbes étaient arrachées, ce qui rendait à la rue un aspect plat et sans aspérité. Le même modèle socio-spatial s'appliquait à l'espace domestique et collectif.



Figure 7 : Poubelle publique dans les rues de Mbam.

Parallèlement, les ASC avaient installé des poubelles publiques. Elles étaient constituées de bidons d'eau où figuraient les initiales de l'ASC et étaient attachés aux poteaux électriques près des commerces et des artères fréquentées (Figure 7).

Il me paraissait étonnant que l'« équipe projet » n'apporte aucun soutien, tant logistique que financier, à ce genre d'initiative populaire. En effet, bien que le GIE ENDE encourageait les ASC dans leur démarche en leur offrant des boissons gazeuses pour que les participants puissent se désaltérer, ces achats étaient issus de leur propre poche et étaient donc fortement limités. De plus, les poubelles mises en place par les ASC ont été rapidement utilisées par la population et avaient tendance à déborder. Ce nouvel instrument de mise en ordre n'était pas inclus officiellement dans la tournée des charretiers-collecteurs laissant la responsabilité de leur prise en charge au bon vouloir de l'opérateur.

3.4.1. La complémentarité des pratiques d'entretien

Les *set setal* étaient des événements festifs qui permettaient aux jeunes, outre de jouir d'un moment de socialisation intersexuel, d'affirmer leur volonté de maîtrise sur leur environnement.

En wolof, la traduction littérale du terme bien public *allalu buur* signifie « propriété du roi » (Rouyat & al. 2006 : 54). L'espace public aurait donc un statut ambigu : il n'appartient à personne (sauf au roi) et à tout le monde. Cette analogie affirme que l'espace collectif serait sous la responsabilité de l'Etat et son usage serait accessible à tout un chacun. Néanmoins, en présence d'une défaillance étatique, les communautés s'auto-organisent. Alors que le projet de gestion des déchets de Mbam avait pour objectif de collecter les ordures produites et stockées par les concessions, les pratiques du *set setal* visaient à débarrasser les détritiques présents dans les espaces partagés. Ce n'est donc pas les mêmes pratiques de rejet qui sont concernées. Ici, la production de déchets émergeait directement dans la rue suite à l'achat de diverses denrées alimentaires et était principalement constituée par les contenants de ces dernières : sachets, bouteilles et gobelets en plastique, journaux en papier servant d'emballage pour les sandwiches et les beignets, etc. A Mbam, la pratique du *set setal* n'était pas mue par une volonté contestataire (comme cela a été le cas à Dakar) mais par une logique de complémentarité et de prescription des usages des espaces partagés.

« Leer-France nous a imposé d'avoir une ville propre. Donc nous on veut montrer l'exemple. On veut montrer à nos parents que ensemble c'est possible » (25.10.15, discussion informelle lors d'un *set setal*)

En voulant « montrer l'exemple », les jeunes participants aux *set setal* espéraient promouvoir un nouveau modèle et inciter leurs concitoyens à la reproduction d'un certain comportement : ne plus jeter leurs déchets à même

le sol mais les stocker dans un endroit confiné, représenté par les bidons accrochés aux poteaux électriques.

« Donc, tout le monde doit s'y mettre : moi, le petit, le grand là, la commune, le GIE, les GPF, même les notables, tout, tout le monde. Parce que c'est une ville pour tout le monde. Ce n'est pas une ville pour Ada, ou bien pour moi, ou pour Moussa, non, ça... non, c'est nous tous qui habitons ici. » (5.2.16, Amy, entretien français)

Ce que Amy souligne est la responsabilité des acteurs sociaux habitants la petite ville de Mbam et le caractère collectif de cette implication. A Mbam, les ASC organisant les *set setal* affirmaient cette nécessité de travailler de concert afin de construire collectivement un vivre ensemble qui leur soit propre. En incluant les « cas sociaux » dans le système de collecte des déchets et en incitant l'ensemble de la population à prendre part à l'effort collectif, le projet de gestion des ordures de Mbam avait tendance à créer et maintenir des lieux sociaux tout en mettant à plat des distinctions de classe, de genre et d'âge.

3.4.2. « Mbam ville propre », slogan du GIE ENDE

Plus qu'une simple prestation de service, le management de l'objet déchu implique une forme de contrôle social de l'espace qui met en scène l'appartenance à un groupe.

Amy m'indiquait qu'une fois l'an, peu avant le *gamu* de Mbam¹⁰, l'ensemble des habitants se mobilisait pour participer à un *set setal* à l'échelle de la ville. Cette fête annuelle était l'occasion pour la famille élargie ou pour les ressortissants travaillant dans la capitale de se réunir. Ce grand *set setal* devait ainsi débarrasser les espaces communs des détritiques qui y étaient présents afin que les visiteurs de passage puissent apprécier la beauté de la

¹⁰ Fête religieuse annuelle où la population participe pendant deux jours à différentes manifestations dans lesquelles interviennent des délégations religieuses ou étatiques

ville de Mbam. La saleté se construisant à travers le regard d'autrui (Pierre 2002 ; Bertolini 2006), c'est l'édification d'un Autre capable d'émettre des jugements de valeur qui nourrit la mise en ordre de l'espace. La rue y est d'autant plus sensible que la multiplicité des regards y est importante (Pierre 2002 : 53).

Comme pour la propreté de l'espace domestique qui représente la capacité d'une femme à maîtriser et reproduire son rôle au sein d'une concession, la propreté de l'espace public atteste de l'excellence de la population. La propreté de la ville serait dès lors le reflet de la propreté individuelle de ses habitants :

« Le *set setal*, ça veut dire être propre à l'intérieur et envers les autres. Si on a un esprit sain, on a un corps sain. Nettoyer la ville, c'est aussi nettoyer son esprit et son corps » (02.11.15, discussion informelle lors d'un *set setal*).

La localisation du déchet inscrit physiquement les espaces déconsidérés par les groupes sociaux (Gouhier 1991, 1999). Au contraire, les pratiques du *set setal*, à travers la mise à distance de l'objet déchu, témoigne d'une volonté d'emprise sur son espace vécu mais, également, sur soi et son corps. L'entretien des espaces partagés affirmait une appropriation matérielle et symbolique. Cette pratique inscrivait physiquement dans l'espace le référent d'une propreté valorisée. En se réunissant pour nettoyer et dissimuler les ordures des rues de leur ville, les habitants définissaient et consolidaient un vivre ensemble.

3.4.3. Délimiter les espaces partagés

Comme le souligne Jolé (1991) la localisation d'objets définirait l'usage potentiel d'un espace et, réciproquement, l'espace où se trouve l'objet tend à lui conférer un certain statut. Lors des *set setal*, les rues sélectionnées par les ASC étaient celles dont les *buntu kër* des concessions ne couvraient pas la

totalité de la largeur de l'espace. En effet, les rues où les concessions étaient disposées face à face et situées de manière relativement proche étaient exemptes de tout détritrus. Ceci n'indiquait pas que les habitants ne jetaient par leur détritrus dans ces rues là mais que les déchets éventuels étaient déplacés par les ménagères et stockés dans leur sac de riz afin d'entretenir leur *buntukër*. Selon Deverin-Kouanda, les espaces collectifs sont définis en négatif par rapport à ce que les habitants délimitent comme privé (Deverin-Kouanda 1991). A Mbam, l'entretien quotidien indiquait les espaces qui étaient considérés par les concessions comme privés et ceux délaissés et relayés à l'espace public.

Ainsi, en dissimulant les ordures, en les déplaçant dans les trous limitrophes de la ville, les acteurs sociaux transportaient leur déchet d'un endroit considéré comme indésirable (leurs concessions et les rues de Mbam) à un espace étiqueté comme convenable (la lisière de la ville). De fait, les acteurs sociaux établissaient une distinction entre ce qui était considéré comme espace vécu (Mbam) et ce qui n'en faisait pas partie (la brousse).

IV) LOGIQUES PREVENTIVES ET PRAGMATIQUES

Certaines substances, par la menace de contamination qu'elles représentent, engendrent des attitudes et des dispositions visant à juguler les différentes formes de contacts possibles. L'évacuation des déchets est une conduite pragmatique dont le but peut être social, par la reproduction d'un référent commun, mais également sanitaire.

Dans cette partie, j'interroge les liens de causalité entre déchet et maladie en articulant les inférences à caractère « naturelles » et « surnaturelles ». De nombreux auteurs, dont Baeke (1999), Bonnet (2003) et Epelboin (1981), soulignent l'importance d'articuler causalité objective et subjective, prosaïque et magico-religieuse : « On voit ici deux catégories conceptuelles d'actions distinctes concourir ensemble au succès d'une même activité [...] » (Baeke 1999 : 164). Ainsi, les modes de transmission liés aux déchets ménagers n'évoquent pas forcément l'étiologie pasteurienne. Nous verrons que les accumulations de détritrus changent le statut du déchet *mbalit* en tas d'ordure *sén*. Cette transition a pour conséquence d'augmenter considérablement les risques qui y sont liés.

Loin d'être figé, Mbam se trouve au carrefour d'influences diverses et on assiste à une forme de syncrétisme entre croyances pré-islamiques, implantation plus ou moins récente de l'Islam, colonisation, influence des pays voisins et interventions développementalistes. Comme Epelboin le souligne à propos du péril fécal, mais qui s'applique parfaitement à la gestion des déchets ménagers : « [...] l'homme – animal biologique, machine sociale et être unique – n'a pas attendu les théories hygiénistes post-pasteuriennes pour penser la dangerosité des matières fécales » (Epelboin 1998).

1. La poussière *pandé*

Dans le discours de mes interlocuteurs, l'odorat n'était pas un mode de transmission, comme cela a pu être le cas dans l'étude menée à Thiès par

Enten (2003). Ceci pourrait s'expliquer par les différences entre les modes de consommation en milieu urbain et rural mais également par leur situation géophysique respective. En effet, les déchets étaient particulièrement secs, étant donné le faible taux de matière putrescible et la présence de sable. Même en travaillant le nez dedans à longueur de journée, il n'émanait pas des ordures une odeur particulièrement forte. En revanche, comme le sable était omniprésent, la poussière était considérée comme particulièrement toxique.

Les trieuses m'ont souvent répété que l'activité qu'elles effectuaient, de par la proximité des déchets, entraînait des risques d'« attraper le rhume ». Les symptômes de ce rhume sont un écoulement nasal ainsi qu'une douleur à la poitrine et se transmettraient par l'inhalation de la poussière *pandé*. A Mbam, la poussière n'est pas cette masse légère qui moutonne mais l'accumulation sur les surfaces d'une fine couche de sable noircie. L'entretien quotidien effectué par les ménagères sénégalaises ne fait pas que perpétuer un certain sens de l'esthétisme mais combattra également les risques d'inhalation de cette poussière *pandé*.

Amy insiste sur ce point :

Celui qui habite dans un environnement très sale... ne peut pas être sain. Il va devenir... avec les déchets, la poussière là dedans, la poussière dans les cuisines, tu ne renfermes... rien du tout, tu mets les légumes à l'air, tu ne les enfermes pas dans une boîte. Donc, avec la poussière là automatiquement tu vas devenir malade. Je me rappelle, avant que le projet soit mis en place, les cas de diarrhée, tu vois trop de cas de diarrhée. Mais depuis que ce projet-là, on a mis ça sur place. C'est très rare [de voir des cas de diarrhée] parce que ça c'est à cause de la poussière, donc, à cause des tas de déchets sauvages, là. La poussière que les gens respirent, si tu respire ça, ça va automatiquement rentrer dans le ventre, donc, ce n'est pas bon.» (5.2.16, Amy, entretien français)

Le contact entre cette poussière et des aliments non protégés est considéré comme une source de maladie. Les denrées alimentaires sont couvertes préventivement avec un couvercle, une assiette ou un torchon. La poussière *pandé* est un élément constatable et mesurable et l'entretien quotidien d'une concession permet de l'éliminer. L'organisation sociale de son espace vécu est partie prenante de la dangerosité du déchet *mbalit*. De plus, un contact avec des aliments n'est pas forcément nécessaire pour contracter la diarrhée. En effet, le vecteur de propagation est le vent et il suffit de respirer la poussière *pandé* pour tomber malade. Il y aurait donc transmission indirecte par les denrées alimentaires et transmission par voie aérienne par l'ingurgitation ou l'aspiration de la poussière *pandé* contenue dans les déchets *mbalit*. Enfin, l'amoncellement de déchets tend à augmenter la nocivité de la poussière *pandé*.

Cette poussière *pandé* est également présente dans les eaux usées, qui sont le sujet de recommandations particulières. On peut relever trois degrés de fange qu'une concession produit et que mes interlocuteurs hiérarchisaient comme suit :

- le *ndox footit* issue du lavement des vêtements de la concession.
- le *ndox ménagé* résultat de l'entretien quotidien des surfaces de l'habitat
- le *ndox jén*, considéré comme le plus immonde, est constitué des résidus de poissons (écailles et entrailles).

Il faut préciser que la noirceur des *ndox ménagé* attesterait de l'accumulation de poussière *pandé*. Plus l'eau serait sombre et opaque, plus elle contiendrait d'agents nocifs représentés par la poussière *pandé*. Comme nous avons pu le voir, il arrive qu'une concession évacue ses fanges à l'extrémité de ce que ses membres considèrent comme leur *buntu kër*. Dans les rues de Mbam, les passants évitaient soigneusement ses différentes formes de fanges, quitte à se lancer dans des détours labyrinthiques.

« Quand je vois l'eau sale dans la rue, je la contourne, je ne marche pas dessus. Surtout si je suis en compagnie d'un enfant, je lui dis de la contourner... S'il y a une sorte d'eau qui stagne, même si c'est sec, tu ne vas pas passer dessus. Tu passes à côté, donc, tu ne peux pas traverser l'eau sale. Je ne sais pas quelle genre d'eaux il s'agit et ma conscience ne me le permettrait pas. » (2.2.16, Fatou, présidente d'une tontine, entretien wolof)

La présence d'eaux sales dans les rue de Mbam engendrait une pratique préventive particulière : ne pas les enjamber. Que les fanges aient séché ou non sous l'effet du soleil, la nocivité de ces dernières restent entières. La dangerosité de ces déchets singuliers réside dans l'incapacité des individus à se prononcer sur leur composition. Il n'est donc pas possible pour un individu de savoir quelles substances et, corrélativement, quels types de fanges se trouvent sur son chemin. Seule la noirceur des eaux usées est un indice de la toxicité potentielle. Ainsi, les passants préfèrent éviter de franchir les eaux qui jonchent le sol. Ces précautions semblent faire écho à l'étude menée au Burkina Faso par Bouju et Ouattara (2002), où ils ajoutent que le simple fait de franchir les fanges en les enjambant amènerait des lésions génitales. Ici, le mode de transmission n'est pas indirect ou par voie aérienne mais par la simple proximité. Toute forme de contact est proscrite et un éloignement maximal est recommandé.

2. Les tas de déchets *sën* : une nocivité particulière

L'étranger qui visite le Sénégal remarque rapidement que les villes et les villages sont entourés de détritrus. En effet, à la lisière des localités, là où les concessions se font plus rare, un collier de déchets est systématiquement présent.

En voiture en direction de Lampul : « C'est comme ça dans toutes les villes du Sénégal. Tu voyages en voiture, tu arrives, les déchets te

disent bonjour, tu traverses le village et quand tu pars les déchets te disent au revoir. » (29.10.15, Semou, discussion informelle)

Durant les premiers temps de mon séjour, je dois avouer que mon appréhension de ces tas d'ordures à la périphérie des espaces habités, qui représentaient à mes yeux une pollution visuelle évidente, était le fruit d'un *apriori* tenace. En effet, je ne pouvais m'empêcher de penser que, malgré les efforts de la population mbamoise, la situation de ces amoncellements d'ordures restait catastrophique, voire anarchique. En mettant de côté ce présupposé ethnocentrique, on remarque que ce que certains appelleraient « dépôts sauvages » sont, au contraire, régis par des codes strictes et des logiques particulières. En effet, l'évacuation des ordures ne se fait pas par n'importe qui, n'importe comment, n'importe où ni n'importe quand.

A Mbam, le traitement parallèle à celui du tri constituait en une mise à distance physique des déchets ménagers : enfouissement à l'intérieur de la cour quand la place le permettait, incinération des volumes les plus notable, notamment les feuilles des arbres, ou, plus généralement, dépôt hors de l'espace habité. Comme nous l'avons vu, les « charretiers-clandestins » ainsi que les opérateurs formels continuaient à déposer le contenu de leur charrette aux périphéries de la ville de Mbam – constamment pour les premiers, sporadiquement pour les seconds. L'évacuation des déchets *mbalit* avait tendance, avec le temps, à constituer des tas d'ordure *sën*.

Les alentours de la ville étaient constitués d'anciennes carrières, où le sable était extrait en vue de la construction des habitations. Ainsi, il suffisait aux charretiers-collecteurs de se situer au sommet de la pente formé par ces carrières pour déverser leur chargement. De ce fait, les ordures ne s'amassaient pas au pied de la charrette, obligeant l'opérateur à déplacer la charrette ou à épandre le tas ainsi formé car obstruant le déversement. Au contraire, en se situant au sommet d'une pente, les objets dégringolaient, ce qui engendrait un gain de temps et d'énergie considérable. De plus, certains charretiers-collecteurs m'affirmaient qu'en déposant les ordures à la périphérie de la ville, ceci ne constituait pas une gêne directe car ces espaces

n'étaient que peu fréquentés. En éloignant les ordures de soi, de leur corps et de leur concession, les habitants leur ont attribué une place considérée comme tolérable : à la marge de l'espace habité (Figure 8).



Figure 8 : Omar, accompagné de son âne, déversant le contenu de sa charrette dans les anciennes carrières se situant à la lisière de la ville.

La localisation des dépôts d'ordures à la périphérie de la ville modifie le statut et la symbolique qui y sont correspondants : les déchets *mbalit* deviennent des tas d'ordures *sën*. L'accumulation de tas de déchets *sën* à la lisière de Mbam, plus qu'un simple amoncellement d'ordures, constituerait un nouvel « espace limitrophe ».

Je supposais que les accumulations de déchets aux limites des villes établissaient une rupture entre espace sauvage (la brousse) et espace vécu (Mbam). Pourtant, si on s'intéresse de plus près aux représentations qui entourent les tas d'ordure *sën*, ces derniers seraient moins le marqueur d'une fracture entre deux espaces dichotomiques qu'un éléments de transition entre deux espaces complémentaires. En effet, les tas de déchets *sën* se révèlent être le lieu de résidence d'esprits aux pouvoirs occultes : les *jinné*.

2.1. Là où habitent les esprits

Les *jinné* peuvent être de genre masculin ou féminin. Ils sont plus nombreux que les humains et sont répartie sur l'ensemble du globe. Comme les humains, ils sont organisés selon des lois, des hiérarchies et peuvent également pratiquer une religion. Il m'a été répété que les bons *jinné* sont musulmans alors que ceux réputés dangereux seraient non musulmans.

Bien qu'invisibles pour la plupart des humains, les *jinné* eux nous voient. C'est pourquoi, il arrive que quand un individu se balade, il entre en collision avec un *jinné* et trébuche. De ce fait, les *jinné* ont pour habitude d'appeler les humains les aveugles. Ils parlent leur propre langue mais si une rencontre avec un humain se produit, le *jinné* s'adressera à ce dernier dans la langue de son interlocuteur.

Les *jinné* ont une vie mondaine : ils se baladent en famille, vont au marché, cuisinent, font la vaisselle, se réunissent, discutent, dorment et se reposent. Ils ont la particularité de ne manger que des repas froids et de se laver à l'eau froide. De plus, lorsqu'ils s'assoient, ils s'adosent et ces pratiques leur permettent de vivre des centaines d'années.

Les *jinné* ont la capacité de se déplacer extrêmement vite et ont une force extraordinaire. Liés par un réseau transnational, les *jinné* auraient protégé les tirailleurs sénégalais durant la Première Guerre Mondiale. La place des *jinné* dans la vie quotidien est pernicieuse car ils ont également la possibilité de se matérialiser en se transformant sous forme animale (un âne, un mouton, une chèvre, un serpent, un chien) ou humaine. C'est pourquoi, il est possible de croiser un *jinné* à tout moment. Néanmoins, si ce dernier a pris forme humaine il aura la particularité d'avoir des pieds d'âne ou de bœuf.

Certaines heures sont réputées dangereuses car elles représentent une période de grande activité des *jinné*. Il est déconseillé de sortir de chez soi à *yor-yor* (de midi à 14h) et après le crépuscule *timis*, correspondant à la

quatrième prière coranique, et c'est pourquoi on prétend que « la nuit leur appartient » (*gudi amna borom*).

Bien que la brousse soit leur terrain de prédilection, les *jinné*, qui aiment se déplacer et changer de fréquentation, élisent souvent domicile et se réunissent dans certains arbres (comme le baobab ou le tamarinier), dans les cimetières ou encore dans les tas de déchet *sën*. Ainsi, les *jinné* sont associés aux espaces que les habitants fréquentent peu.

Si les *jinné* élisent domicile dans les tas d'ordures *sën*, c'est que les détritiques, vu le dégoût qu'ils représentent, sont des lieux où les habitants de Mbam se rendent rarement. L'attrait de cet espace résiderait donc dans sa tranquillité. En effet, les *jinné* sont réputés ne pas aimer la lumière et le bruit. C'est pourquoi, suite à l'urbanisation et à l'éclairage public, les *jinné* auraient tendance à déménager aux lisières des villes.

Un *jinné* en particulier est excessivement sensible aux activités humaines. Ce dernier ressemble à un *toubab* de par sa peau claire. Les femmes seraient fournies d'épais cheveux arrivant parfois jusqu'aux fesses et possèdent des ongles de la même dimension. Les hommes, outre ces attributs, auraient également une longue barbe. Leurs yeux ne seraient pas horizontaux mais verticaux et réfléchiraient tel un miroir. Résidant exclusivement dans certains arbres, les abattre devient une tâche risquée. Il serait nécessaire de se renseigner afin de ne pas se hasarder à déloger ce genre de *jinné*. N'étant pas réellement agressif, des simples offrandes suffiraient à le faire déménager. Solitaires, ces *jinné* sont moins sociaux que leurs compères et leur activité principale est de parcourir, jour après jour, le même trajet avant de retourner se coucher dans leur arbre. Le danger principal surgit si le parcours de ce *jinné* est perturbé. Un humain ne devra jamais couper sa route ni aucune construction ne devra venir déranger ses allers-retours. On prétend que les incendies qui frappent certains villages sont issus de la colère de ces *jinné toubab* et au manque de rigueur du chef de village qui ne se serait pas suffisamment renseigné sur les potentiels itinéraires de cette entité.

Les *jinné* seraient également attirés par la saleté et le désordre. Par exemple, un habit, porté par son propriétaire et laissé négligemment au coin d'une chaise, pourra être emprunté par un *jinné* pour prendre l'apparence de ce dernier. Une fois lavé, et donc débarrassé de la sueur de son propriétaire, l'habit en question ne pourra plus être utilisé par un *jinné*. C'est également cet attrait pour la saleté qui fait des tas d'ordure *sën* le lieu de résidence privilégié des *jinné*. En outre, plus un tas de déchet *sën* est vieux, plus l'accumulation d'objet est grande, plus nombreux seront les *jinné* et donc plus importants seront les risques potentiels.

2.1.1. L'origine des *jinné*

Semou, s'appuyant sur ses connaissances coraniques, m'a expliqué qu'au commencement de l'humanité *Allah* avait créé les anges puis les humains. *Adama* avait demandé aux anges de prier pour lui mais l'un d'entre eux, le sheitan, a refusé prétextant que les anges étaient faits de lumière alors que les humains étaient créés de sable et d'eau. *Allah* puni la transgression du sheitan en lui assignant une place en enfer le jour du jugement dernier. En contre partie, le sheitan exigea le pouvoir de « manipuler entre eux » les humains, afin que ce dernier ait des compagnons en enfer. Suite au péché originel, les humains et le sheitan sont descendus sur terre. Comme nous le verrons, les *jinné* sont rapproché, de près ou de loin, à des forces diaboliques et néfastes.

Pourtant, il faut énumérer l'existence des *rab* dont la particularité est que leur existence précéderait l'islamisation du Sénégal. Le trait distinctif des *rab* est que chaque être humain en est accompagné, Semou me parlait de « *jinné* accompagnant ». Ces derniers ne sont pas mauvais ou bons en soi, c'est à leur hôte d'attirer leurs faveurs par diverses pratiques. Dans certaines concessions, les habitants ont érigé un autel *xambe*, où les *rab* viennent se reposer. On y trouve des canaris, des pilons, des tessons de bouteille et des cornes d'animaux. Pour s'attirer la sympathie de son *rab* des offrandes sont nécessaires : sang de chèvre ou de poule, lait cailler, bonbons, biscuits,

sucre, cola ou, indirectement, charité aux nécessiteux. Ces dons dépendent des besoins ou des envies de son *rab* et, pour le découvrir, la médiation d'un marabout est indispensable. Si les exigences d'un *rab* sont satisfaites, ce dernier apportera bonne fortune et prestige à son hôte voire à la concession entière. Il l'avertira également des dangers éminents à travers des signes corporels : frissonnement, tremblement d'une partie du corps, etc. Au contraire, si le *rab* n'est pas satisfait, il déclenchera des incidents malheureux : mauvaise récolte, incendie, infirmité d'un membre de la famille.

Il faut noter que le culte qui était voué aux *rab* représentait pour certaines personnes une forme d'hérésie interdite par le Coran. Les autels qui leur étaient dédiés étaient considérés comme contraire à l'Islam, notamment à cause de la présence de pignons et de tessons de bouteille. Pourtant ce qui était remis en cause n'était pas l'existence des *rab* en soi mais les manières d'entrer en relation avec ces derniers. Les *rab*, malgré la mauvaise réputation dont ils jouissent, continueraient d'exister en se dissolvant dans la catégorie des *jinné*.

2.1.2. Rencontres

Certains *jinné* sont réputés hostiles et plus particulièrement les *jinné* non musulmans. Il peut arriver qu'un individu en rencontre un lorsqu'il se balade seul dans la rue et soit « frappé », « attaqué », ou encore « giflé ». Cette apparition est précédée d'une vague de vent, soulevant papiers et sable. La peur qu'engendre une apparition et les signes corporels qui s'en suivent (frisson, cheveux hérissés, sensation de courant d'air) sont des indices qu'un individu est en présence d'un *jinné*. Cet état est appelé *diomi* et génère une stupeur, désorientant et déstabilisant l'individu et peut même amener à perdre la raison.

On prétend qu'un *jinné* en particulier attaque les humains sous la forme d'un fantôme afin de ne pas créer cet état de *diomi* : le *faru rab*. Ce *jinné* a la particularité de tomber amoureux d'un humain. Il apparaîtrait la nuit, se

glissant sous les draps de sa victime et aurait des relations sexuelles avec elle. Ce n'est qu'au réveil que l'individu se rendra compte de son acte, les tâches de sperme attestant de son occurrence. Excessivement jaloux, le *faru rab* épierait les faits et gestes de son amant ou son amante et éloignerait les prétendants et prétendantes potentiels. Avant un mariage, il est de coutume de consulter un marabout dans l'éventualité de la présence d'un *faru rab* et ceci afin d'apaiser ce dernier pour qu'il ne se venge pas sur le futur époux ou épouse. Dans le cas contraire, si les exigences de ce *jinné* ne sont pas satisfaites, ce dernier giflera sa victime ce qui engendrerait impuissance, stérilité ou encore fausses couches répétées.

2.1.2.1. Travailler avec les *jinné*

Les attaques de *jinné* ne sont pas forcément fortuites, elles peuvent être orchestrées par un individu à travers la médiation d'un marabout¹¹. C'est ce qu'on appelle le *xamxam bu ñul* dont la traduction en français correspond à « savoir obscur » et qui s'apparente à ce que les occidentaux appellent la « magie noire ». Pour effectuer un rite de *xamxam bu ñul*, il est nécessaire de travailler *liguey* avec les *jinné*. A travers ce procédé, l'individu pourra soit s'attirer fortune et prestige, soit attaquer autrui dans sa vie quotidienne (*maraboutage*). Ainsi, il serait possible de réussir un examen, obtenir une promotion ou au contraire de bloquer la carrière d'un concurrent, briser un mariage, faire perdre un procès, etc.

Pour augmenter l'efficacité du *xamxam bu ñul*, il est envisageable d'utiliser des objets ayant appartenu à la personne ciblée ou encore de collecter des déchets corporels de cette dernière (ongles, cheveux, poils, etc.). Guitard parle dans ce cas de « sorcellerie métonymique » (2012a : 95), où les

¹¹ Il existe d'autres formes d'influences qui ne nécessitent pas forcément la présence de *jinné* et donc d'un intermédiaire. En effet, les humains ont également la possibilité d'influencer leurs congénères à travers leur regard, le mauvais œil *bët*, ou leur parole, la mauvaise langue *tiat*. Les personnes qui ont l'habitude de médire sur leur proche sont réputés pour avoir le bout de la langue noire et les individus qui en sont victime, outre les infortunes qui peuvent les toucher, souffriraient des reins ou des hanches. On remarque que les conséquences physiques sont un signe distinctif de certains maux. On prétend donc que l'envie et la jalousie suscitée par certaine possession matérielle peuvent influencer le cours des événements par une relation d'influence à travers le *bët* ou le *tiat*. Ainsi, la préservation de la *sutura* sera d'autant plus importante qu'un étalage ostentatoire de ses biens matériels engendrerait un risque certain.

excrétions corporels représentent un prolongement de l'individu. Le coiffeur chez qui je me rendait m'avait affirmé qu'il préférerait évacuer et détruire lui même les résidus de cheveux car cette rigueur représentait une assurance pour ses clients et une preuve de professionnalisme. Pour que la technique soit encore plus efficace, Serif Dramé m'indiquait qu'il est possible d'enterrer un gris-gris dans un tas de déchet *sën*, car, comme les *jinné*, le *xamxam bu ñul* serait attiré par la saleté. Enfin, il serait possible d'utiliser certaines substances afin d'accélérer le processus et d'accroître le résultat :

« Aujourd'hui, si je prend le Coran et que je met de l'urine dessus pendant trois jours, je pourrais construire un gratte-ciel. Si je fais ça, les gens viendront faire la queue et je serais même obligé de refuser du monde. Mais Dieu va me punir et je finirais mal [...] Je dispose des deux savoirs mais je ne touche uniquement qu'à un seul. Si tu m'oblige à faire du *xamxam bu ñul*, je vais faire une chose que tu pourras constater tout de suite. Tu sais, si tu n'as rien, tu n'as nul part où loger, si tu n'as rien à manger et à boire, il suffit que tu me donnes une semaine et tout va arriver. » (14.2.16, Serif Dramé, entretien wolof)

L'utilisation de certaines matières considérées comme particulièrement polluantes¹² permet d'élargir considérablement l'éventail des demandes du commanditaire. Que ce soit à travers la manipulation de déchets corporels, l'enfouissement dans un tas d'ordure *sën* ou l'emploi de certaines substances, ces différentes techniques affuteraient l'efficacité du *xamxam bu ñul*.

Néanmoins, comme le souligne Serif Dramé, cette pratique est particulièrement mal vue par les locaux et il n'est pas rare que les tradipraticiens soient taxés de « charlatans ». Général Bop m'expliquait que le fait d'exercer des pratiques qui ne seraient pas issues du Coran entrainerait le

¹² Les conceptions islamiques de la pureté distinguent les pollutions mineures (salive, sueur) et majeures (urine, excréments, sperme, cyprine, sang menstruel) engendrant deux pratiques distinctes d'ablution

risque qu'une fois constaté le pouvoir dont jouissent certains marabouts, leur client les idolâtreraient quitte à ne plus reconnaître Mahomet comme le dernier prophète. Comme pour l'autel des *rab*, ce n'est pas l'identification d'entités invisibles aux humains qui est mis en doute mais les modalités d'interactions avec ces dernières.

Enfin, travailler *liguey* avec des *jinné*, que ce soit dans l'objectif d'accroître sa fortune et son prestige personnel ou d'attaquer un concurrent, est loin d'être gratuit et nécessite systématiquement un contre-don : le *sarax*. Ce paiement est particulièrement variable et difficilement prévisible. Néanmoins, plus le service demandé est important plus grand sera le *sarax* qui se répercutera sur le commanditaire ou sur un membre de sa famille. Ainsi, une personne atteinte de mutisme, de cécité partielle ou totale, d'une malformation physique ou encore qui est touché de folie sera systématiquement suspectée, elle directement ou un proche, d'avoir eu recours aux services d'un *jinné*. C'est également le cas des individus jouissant d'une certaine aisance matérielle ou dont le prestige social a crû particulièrement rapidement. On prétend que sous les apparences de réussite sociale, ces derniers cacheraient et enfermeraient dans une chambre, au sein de leur concession et loin du regard des visiteurs, un enfant qui a perdu la raison.

2.1.3. Pratiques préventives

Afin de se prémunir d'une attaque fortuite ou commanditée d'un *jinné*, différentes pratiques préventives sont envisageables. Il est par exemple possible de réciter trois fois, avant de quitter son foyer, le « verset du trône » (verset 255, de la 2^{ème} sourate).

Il est également nécessaire de protéger sa tête (*ar sa bopp*) car considérée comme une porte d'entrée pour les *jinné*. Ainsi, selon Général Bop, si les femmes sénégalaises aiment tant porter des coiffes de couleur vive, et ce avant l'utilisation des foulards islamiques, c'est avant tout pour se défendre des *jinné*. Afin de parfaire cette protection, la technique reconnue comme la

plus efficace est le port d'un gris-gris. Après avoir exposé ses griefs à un marabout, ce dernier griffonne sur du papier un verset coranique qui sera ensuite recouvert d'une pièce de cuir par un cordonnier puis attaché à différentes parties du corps : le *ndomba* s'attache au rein et ressemble à une ceinture, le *teéré* est constitué d'une bourse en cuire reliée par un fil attaché au biceps, le *fass* est une ficelle portée au poignet ou à la cheville. Les enfants seraient plus fragiles face aux attaques de *jinné*, c'est pourquoi leur parent leur en attache plus. Les gris-gris semblent être sensibles à certaines matières polluantes. Ainsi avant de pratiquer un acte sexuel, les différents gris-gris seront retirés et ne seront pas portés avant d'avoir effectué une ablution, afin de ne pas polluer le gris-gris. Ce n'est pas pour leur valeur esthétique que les individus se procurent un gris-gris, ils sont la plupart du temps cachés sous les habits, mais bel et bien pour leur fonction protectrice. En outre, le port de gris-gris aurait une double efficacité. La première est l'objectif principal qui représente une forme de blindage contre l'attaque d'un *jinné*. Parallèlement, face à un *jinné*, la présence d'un gris-gris sur le corps augmenterait le courage de son propriétaire. Ce facteur rassurant diminuerait la peur engendrée par une rencontre fortuite et amenuiserait donc les probabilités de tomber dans l'état *diomi*.

Général Bop, en vertu de sa fonction de Chargé des eaux et forêts, devait se rendre régulièrement en brousse pour inspecter les champs cultivés. Selon lui, le seul élément qui effrayerait les *jinné* serait la poudre. Par mesure de précaution, il emportait toujours avec lui une cartouche de fusil avant de s'enfoncer en brousse.

Finalement, la gestion des déchets elle-même est entourée de prescriptions. Lorsque les fanges ou les déchets ménagers sont évacués hors de la concession et déposés sur un tas d'ordure avoisinant, certaines heures sont proscrites. Comme nous l'avons vu *yor-yor* (de midi à 14h) et *timis* (le crépuscule) sont des heures de grandes activités des *jinné*. Ainsi, durant ces intervalles de temps, le balayage de la concession ou le dépôt d'ordures peuvent se révéler dangereux car susceptibles de déranger un *jinné* en pleine occupation. Dans le même ordre de recommandation, les ordures ou les

fanges se doivent d'être déposées doucement, proches du sol, afin de ne pas éclabousser un *jinné*. De plus, en arrivant près d'un tas d'ordures, il est nécessaire de formuler un « bismillah » à l'encontre des résidents. En effet, comme pour le « salam alekum » qui accompagne le visiteur entrant dans une concession, la personne qui dépose ses détritrus sur un tas d'ordures doit s'annoncer car s'immisçant dans la *sutura* des *jinné* qui y habitent.

2.1.3.1. Les toilettes, un lieu spécifique

Dès notre arrivée à Mbam, Mady avait acheté des sandales vertes en plastique. Ces sandales restaient constamment à l'entrée des toilettes et, alors qu'il se déchaussait avant d'entrer dans la chambre, il les enfilait systématiquement avant de se rendre dans cet endroit. A cette pratique s'ajoute des prescriptions particulières liées à l'Islam.

Au Sénégal, dès quatre ou cinq ans, les enfants sont envoyés à l'école coranique. Ils se familiarisent avec la langue arabe, assimilent certaines sourates, apprennent les règles de commensalité, les modalités des prières mais également les manières d'aller aux toilettes. Les lieux de la défécation sont entourés de considérations particulières. Les enseignants des écoles coraniques apprennent aux enfants qu'il est nécessaire d'y entrer en premier avec le pied gauche et d'y sortir avec le pied droit, afin que les matières polluantes restent dans les toilettes. De plus, une fois entré dans cet espace, il est nécessaire de garder le silence. En effet, les latrines seraient habitées par deux entités invisibles *Rabasi* et *Robosi*. Il est inculqué aux enfants de ne pas faire de bruit lorsqu'il se rendent aux toilettes afin de ne pas attirer l'attention de ces deux *jinné* et donc risquer de se faire attaquer. La latérisation, gestuelle incorporée dès le plus jeune âge, est ici adossée à des prescriptions cosmologiques, forme de socialisation à des entités non humaines. Ainsi, cette pratique préventive articule causalité matérielle (contiguïté dangereuse) et magico-religieuse (ne pas attirer *Rabasi* et *Robosi*).

2.1.4. Folie, déviance et *jinné*

A Mbam, la présence du « fou du village » Niasse peut être éclairante sur les rapports que les individus entretiennent avec les *jinné*. Niasse habitait la gare désaffectée qui était adjacente aux marchés quotidiens et hebdomadaires. Jour après jour, Niasse ramassait inlassablement les ordures abandonnés dans cet espace et les entreposait à l'intérieur de la gare.

Je n'ai jamais pu rencontrer personnellement Niasse car personne ne voulait m'accompagner pour aller discuter avec lui. On m'indiquait soit que son discours était totalement incohérent soit que je risquais de me faire brutaliser car il était réputé violent. Un fort ostracisme frappait cet individu que les passants préféraient éviter. Pourtant ces deux explications ne suffisaient pas à expliquer la mise à l'écart du « fou du village ».

Les habitants de Mbam prétendaient que si Niasse agissait de la sorte c'est qu'un *jinné* lui dictait sa conduite. En entrant à l'intérieur de son corps (*duge*), cette entité l'avait attrapé (*japp*), c'est pourquoi Niasse s'éreintait à collecter les déchets issues du marché. En effet, en stockant des ordures dans la gare, il rendait la demeure du *jinné* de plus en plus confortable. Ainsi, chaque soir, Niasse dormait au milieu des détritrus car le *jinné* qui le possédait le rappelait à lui.

Les termes vernaculaires pour qualifier les individus frappés de folie (*doff*) sont polysémiques. On prétend que « ce ne sont pas des personnes entières », qu'elles seraient incomplètes *kumatul*, qu'il leur manquerait quelque chose *kudésé*. Il est difficile de traduire de façon rigoureuse les manières locales de décrire l'intériorité d'une personne. Par rapport à la figure du fou (*doff*), les expressions qui revenaient le plus souvent était « séparé de sa conscience » (*taxaliku ak sa gome*), que « les *jinné* lui ont pris sa mémoire » (*Jinné yi nio diël xéll bi*) ou encore que « il n'est plus ici » (*nékatu fi*). Ainsi, l'intériorité des fous (*doff*) a été mélangée (*diaxa sé*) :

« Niasse s'est séparé de sa conscience, oui. Celui qui a une mémoire, une mémoire propre, avec rien dedans, et celui qui a une mémoire sale, qui n'est plus en lui pour le moment, ne sont pas les mêmes. [...] Il va combattre le *jinné* pour faire revenir sa mémoire. Il a une mémoire mais un *jinné* est entré en lui et c'est pour ça qu'il fait que des bêtises. »
(14.2.16, Serif Dramé, entretien wolof)

Par la pénétration d'un *jinné*, l'intériorité d'une personne se verrait perturbée. Alors que sa « conscience » ou sa « mémoire » serait propre, la présence d'un *jinné* la salirait en la mélangeant, en introduisant quelque chose qui ne devrait pas s'y trouver. Malgré les divergences d'interprétations, tout un chacun s'accordait sur un point : Niasse n'était plus « l'égal d'un homme ».

Dans les cas de possession durable par un *jinné*, une action curative est envisageable à travers l'expertise d'un marabout. Pour ce faire, ce dernier effectuera un diagnostic par la pratique du *gis ané* qui signifie « voir au-delà ». L'analyse du comportement du patient serait insuffisante pour comprendre les causes de son affliction. En effet, afin d'établir le traitement éventuel de la folie (*doff*), le marabout devra regarder dans les yeux de son patient pour identifier quelle sorte de *jinné* le possède et lui dicte sa conduite. En regardant à l'intérieur des yeux, le marabout serait donc capable de distinguer quelle entité se trouve dans le corps du malade afin de le déloger. Il faut préciser que les consultations ne sont ni publiques ni collectives. Lors de l'identification du *jinné* qui aurait possédé une personne ou de la confection d'un gris-gris, seul le patient et éventuellement sa famille sont présents. Ceci diffère d'autres traitements liés à la possession comme c'est le cas notamment des Gnawa du Maroc (Hell 1999) ou la « secte » des Haouka (Rouch 1957) où la possession est mise en scène de manière spectaculaire par des danses et des phases de transes.

Il est possible de multiplier les exemples de la relation entre déviance et *jinné*. Les enfants mort-nés ou les malformations issue d'enfants frappés de ce que les occidentaux appellent trisomie ou autisme seraient dû à un échange de bébé entre humain et *jinné*. Un *jinné* viendrait substituer l'embryon d'une femme

enceinte pour le remplacer par le sien. On prétend donc que si ces enfants ne vivent pas longtemps, c'est que le bébé *jinné* retournerait vers sa mère. En outre, les albinos sont réputés être un matériel de premier choix pour constituer les gri-gris. Enfin, l'existence d'un *jinné* en particulier, *Kous Kondoro*, a une apparence physique qui n'est pas sans rappeler le nanisme. Mi-humain, mi-*jinné*, les *Kous Kondoro* seraient éleveurs de bœufs et vivraient donc en brousse. Il serait courant qu'un *Kous Kondoro* se balade en ville et aurait comme hobby d'embêter les enfants. Les disparitions d'enfants sont expliquées par le fait que le *Kous Kondoro*, ayant besoin de main d'œuvre pour les travaux agricoles, viendrait les kidnapper. Pourtant, il arrive que les enfants, après plusieurs années, soient relâchés par leur ravisseur et ces derniers, une fois revenus au village, auraient acquis un savoir mystique. Ces connaissances les amèneraient à rapidement accumuler beaucoup de richesses, ce qui, une fois de plus, fait planer le doute sur un contact direct avec des *jinné*.

Les *jinné* sont au cœur de croyance liées à la désignation de la déviance : maladie mentale, déformation physique, mutisme, cécité, corporéité différentes, comportements jugés inadéquats. Ces figures de l'altérité seraient systématiquement, de manière directe ou non, en relation avec des entités invisibles.

On remarque que les *jinné* ont une forme d'intériorité. Ils se meuvent et agissent selon une intentionnalité propre. Au contraire, les fous seraient phagocytés, étouffés par la possession des *jinné*. N'étant plus « l'égal d'un homme », car « séparé de leur conscience », ils agiraient par la médiation de la volonté des *jinné*. Les traits physiques et les comportements des *jinné*, bien que quelque peu différents, ressemblent à s'y méprendre aux codes sociaux institués par les humains. Au contraire, les comportements des fous seraient dissemblables de ceux des humains.

3. Organisation de l'espace

Couvrir ses aliments, ne pas enjamber les fanges, éloigner ses ordures ménagères, respecter une latérisation du corps, se protéger la tête, recouvrir son enfant de gris-gris, s'annoncer lorsqu'on pénètre dans la demeure d'un *jinné*, autant de pratiques préventives qui tentent de juguler la propagation des maladies qu'un individu peut contracter en étant, notamment, proche des déchets. On peut supposer que l'entretien quotidien des concessions et l'évacuation des ordures aux bordures de la ville seraient mus non seulement par la reproduction d'un modèle socio-spatial mais également par une action préventive pour écarter les risques d'inhaler la poussière *pandé* et peut-être surtout pour éviter d'attiser le courroux d'un *jinné*.

La gestion des déchets enchevêtre logique matérielle, basée sur un savoir empiriquement éprouvé, et logique symbolique. Ainsi, l'évacuation des ordures aux périphéries de la ville est motivée, premièrement, par le caractère toxique de la poussière *pandé*. En déplaçant les déchets loin de soi et des siens, le taux de prévalence de la diarrhée diminuerait. Parallèlement, l'éloignement des tas d'ordure *sën* se justifie par la présence de *jinné* au sein de ces derniers. Plus un tas d'ordures *sën* est vieux, plus les risques de transmission sont importants car le volume de la poussière *pandé* et le nombre de *jinné* augmentent proportionnellement.

Les tas de déchets *sën* établissent une distinction entre ce que les habitants considèrent comme espace vécu (Mbam) et ce qui n'en fait pas partie (la brousse). Pourtant, il est quelque peu erroné de postuler à une dichotomie tranchée entre brousse et village ou, comme le prétend Deverin-Kouanda (1998), une « représentation binaire de l'espace » qui s'appuierait sur la dualité Nature/Culture. En effet, la brousse n'est pas une étendue sauvage, hostile et déshumanisée mais un espace socialisé régi par des codes sociaux et des comportements particuliers.

Il est nécessaire de relativiser cette vision binaire qui oppose un « monde du visible » et un « monde de l'invisible ». En effet, il y aurait plus complémentarité que division dichotomique. Les humains et les *jinné* se définissent les uns et les autres dans une relation de réciprocité. Les humains interviennent dans le quotidien des *jinné* par la gestion de l'environnement en général et celle des ordures en particulier. Inversement, les *jinné*, qui vivent sur la même planète et dans la même temporalité, mènent une vie semblable aux humains, se rendent aux marchés, se promènent, élèvent leurs enfants, font la vaisselle, etc. Ainsi, bien qu'invisible pour la population, les *jinné* sont présents dans leur quotidien. Par un jeu de correspondance et d'identification, les humains ont la possibilité de connaître et de respecter un certain nombre de règles et de pratiques qui leur permettent de se prémunir d'une rencontre avec un *jinné*. Des possibilités de communication, bien que fortement risquées, existent et des passerelles entre singularités différentes sont établies. Divers moyens sont mis en œuvre pour que humains et non-humains s'identifient et entrent en relation. Ainsi, la brousse, éloignée, isolée, dangereuse, n'est pas une étendue totalement inconnue.

V) CONCLUSION

Le but de ce travail était d'étudier le déchet comme un objet social et technique. Plusieurs étapes ont participé à ce raisonnement.

Les indicateurs quantitatifs établis par le couple Leer-France/GEDS ne permettent pas de comprendre le transfert de technologie représenté par le projet de gestion des déchets de Mbam. J'ai donc retracé l'histoire de l'élaboration d'une coopération décentralisée et des différents projets qui se sont succédés. Cette perspective sur le long terme m'a permis d'envisager comment les interventions antérieures ont pu influencer la réception du projet de gestion des déchets. Ceci m'a amené à insister sur les intermédiaires entre les bailleurs de fond et les destinataires du projet, intermédiaires qui transforment l'importation de ressources financières et techniques en ressources politiques et sociales.

Par ailleurs, il apparaît que structurellement, la tendance de l'interventionnisme international est à la privatisation. L'externalisation des services de proximité consolide un secteur d'organismes privés, au détriment du renforcement des capacités d'actions de l'Etat.

Le projet de gestion des déchets de Mbam se basait sur le présupposé que l'assainissement engendrerait des gains financiers. Malheureusement, ce business s'est avéré peu lucratif et les acteurs peinaient à dégager des bénéfices de cette activité. Cependant, la professionnalisation des individus se chargeant de manipuler les déchets a tout de même permis de créer des emplois, ce qui a eu pour effet d'estomper le stigmatisme qui frappait cette activité.

Les interventions de développement ne tiennent que rarement compte des contraintes géomorphologiques. Or dans le cas de Mbam, il est apparu que la collecte des déchets par traction animale est beaucoup plus adaptée à la situation physique que des engins motorisés. Ceci démontre que la gestion

des déchets n'est pas universelle et de ce fait, il n'est pas opportun de transposer des modèles pensés pour des contextes urbains et/ou industrialisés, dans des terrains ne présentant pas les mêmes caractéristiques physiques. Par ailleurs, le projet de gestion des déchets implémenté à Mbam, en ne faisant pas attention aux détails de leur intervention, reproduit de manière involontaire des injustices sociales (domination masculine et inégalité salariale) et spatiales (les hameaux limitrophes sont exclus de la collecte).

Au sein de l'espace domestique, les constructions physiques (architecturales et matérielles) dénotent un clivage entre l'espace privé et l'espace public. Cependant, cette dualité n'est pas aussi démarquée dans les faits et ce sont les usages qui définissent et hiérarchisent l'espace qu'un foyer investi et considère comme sien. Ces frontières sont marquées par les pratiques de rejet et d'entretien de l'espace. L'entretien quotidien des concessions sénégalaises est justifié par un argument esthétique qui reproduit un modèle socio-spatial que j'ai essayé de décrire. D'autre part, l'apprêt d'une concession est une preuve visible et constatable par tous que la ménagère qui en est responsable parvient à jouer le rôle qui lui est attribué. La réputation de l'ensemble des membres d'une concession est partie prenante de cette mise en ordre quotidienne.

Alors que l'entretien quotidien d'une concession ne concerne que l'unité familiale où il se déploie, la gestion collective des déchets ménagers modifie l'échelle de mesure pour s'appliquer à l'ensemble de la population. La récolte des redevances se déroulait durant les tontines, ce qui démontre les manières dont le projet s'est imbriqué aux logiques et pratiques locales. Le fort taux d'abonnement au système de gestion des déchets peut s'expliquer par une forme de pression sociale. En marquant physiquement les concessions adhérant à la collecte concertée des déchets ménagers et en procédant publiquement, et entre paires, aux paiements de la redevance, les personnes récalcitrantes sont implicitement invitées à s'inscrire dans l'effort collectif. La pratique du *set setal* quant à lui montre une complémentarité nécessaire entre la gestion collective des déchets ménagers et les initiatives

populaires. A travers ces deux pratiques, les habitants maintiennent un vivre-ensemble et façonnent une ville qui leur est propre tout en prescrivant les usages des espaces partagés. Alors que les pratiques domestiques d'entretien définissent les limites entre espace privé et collectif, l'évacuation des ordures aux lisières de la ville délimite les frontières entre ce que les habitants considèrent comme espace vécu (Mbam) et ce qui n'en fait pas partie (la brousse).

Un lien est établi entre déchets ménagers et risques sanitaires et cette corrélation se base sur des causalités matérielles autant que symboliques. Les déchets produits par les concessions et déplacés aux périphéries de la ville ont tendance à créer des amoncellements d'ordure. Ces tas de déchets acquièrent un statut et une dangerosité particulière pour des raisons prosaïques et magico-religieuses. La poussière présente dans les tas de déchets est identifiée comme source de transmission. Cette poussière émanant du tas de déchet est dispersée avec le vent et contamine les individus qui la respirent. D'autre part, des explications « surnaturelles » justifient l'évacuation des ordures ménagères. En effet, les tas de déchets sont les lieux de résidence des *jinné*. Les *jinné* sont des entités invisibles et anthropomorphisées. Constamment présents dans le quotidien des habitants, les *jinné* ont, comme les humains, une vie mondaine et banale. Les interactions entre humains et non-humains sont donc potentiellement quotidiennes et ne relèvent pas de l'extraordinaire. L'intervention d'un *jinné* permet de donner sens aux situations d'infortune ou de réussite sociale. En outre, les interactions entre humains et *jinné* permettent d'expliquer l'origine d'une altérité mentale ou physique car ces afflictions auraient pour cause le paiement d'un service rendu par un *jinné*. Si ces derniers expliquent les différences entre les individus, ils expliquent aussi les distinctions spatiales. En effet, les *jinné*, appréciant les endroits calmes et silencieux, sont également attirés par la saleté et c'est pourquoi ils élisent résidence dans les tas de déchets. En conséquence, la localisation des tas de déchets à la lisière de la ville ne représente pas une rupture entre deux mondes, mais au contraire, une transition entre la ville et la brousse. Les acteurs humains et

non-humains qui peuplent ces deux espaces cohabitent, communiquent, entrent en relation et s'influencent mutuellement.

Ainsi, l'évacuation des déchets aux bordures de la ville est justifiée par trois éléments : la reproduction d'un référent commun (une concession et des rues propres), le risque sanitaire que représente la nuisance matérielle de la poussière et l'éloignement des lieux de résidences d'entités invisibles qui constituent une nocivité symbolique particulière pouvant nuire à l'individu. A travers ce mémoire, ma volonté était de montrer que la gestion des déchets est un phénomène technique mais que la manière de se débarrasser de ses ordures dépend d'éléments géomorphologiques, politiques, économiques et culturels.

BIBLIOGRAPHIE

- Atlani-Duault, L. (2011). Les ONG à l'heure de la « bonne gouvernance ». *Autrepart*, 35, 3-17.
- Baeke, V. (1999). Vers une anthropologie de l'excrément: le statut symbolique des lieux de défécation dans trois sociétés du Cameroun. *Medische Anthropologie*, 11(1), 159–178.
- Becker, H. (1985). *Outsiders: Etude de sociologie de la déviance*. Paris: Métailié.
- Benga, N. (2001). Entre Jérusalem et Babylone. Jeunes et espace public à Dakar. *Autrepart*, 2, 169–178. doi:10.3917/autr.018.0169
- Bertolini, G.
- (1999). L'or et l'ordure, le déchet et l'argent. In J.-C. Beaune (Ed.), *Le déchet, le rebut, le rien* (pp. 37–49). Mayenne: Champ Vallon.
 - (2006). *Le déchet, c'est les autres. Même pas vrai!* Paris: Eres.
- Blundo, G. (1995). Les courtiers du développement en milieu rural sénégalais. *Cahiers D'études Africaines*, 35(137), 73–99. doi:10.3406/cea.1995.2024
- Bonnet, D. (2003). Introduction: Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest, une question anthropologique. In D. Bonnet & Y. Jaffre (Eds.), *Les maladies de passage. Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest* (pp. 5–28). Paris: Karthala.
- Bonnet, D & Jaffré, Y. (Ed.). (2003). *Les maladies de passage. Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*. Paris: Karthala.
- Bouju, J., & 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.
- Bugnicourt, J. & Diallo, A. (1991). *Set Setal... des murs qui parlent. Nouvelle culture urbaine à Dakar*. Dakar : Enda.
- Cefaï, D. (1996). La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques. *Réseaux*, 14(75), 43–66.

Clavel, M.

- (1986). Propretés : mots, rites, images. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 80, 41–51.
- (1991). La propreté au risque de l'exclusion : Gestion de la propreté urbaine et images de villes. *Annales de La Recherche Urbaine*, 53, 5–12.

Clifford, J. (1983). De l'autorité en ethnographie. *L'ethnographie*, LXXIX(90-91), 87–118. doi:10.7202/1002206ar

Corbin, A. (1982). *Le miasme et la jonquille : l'odorat et l'imaginaire social : XVIIIe-XIXe siècles*. Paris: Aubier Montaigne.

Deliège, R. (2006). *Une histoire de l'anthropologie. Ecoles, auteurs, théories*. Paris: Editions du Seuil.

Deverin-Kouanda, Y.

- (1991). Gestion des espaces collectifs. Pratiques ouagalaises. *Espaces et Sociétés*, 62-63, 93–106.
- (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*, 6, 121–134.
- (1998). Société, environnement et représentation binaire de l'espace en pays mossi (Burkina Faso). In D. Guillaud, M. Seysset, & A. Walter (Eds.), *Le voyage inachevé... à Joël Bonnemaïson* (pp. 149–154). Paris: Institut de Recherche pour le Développement.

Diouf, M.

- (1998). Fresques murales et écriture de l'histoire. Le Set/Setal à Dakar. *Politique Africaine*, 46, 41–54.
- (2013). Les jeunes dakarois, la scène urbaine et le temps du monde à la fin du XXe siècle. In M. Diouf & R. Fredericks (Eds.), *Les arts de la citoyenneté au Sénégal. Espaces contestés et civilités urbaines* (Vol. 175, pp. 49–91). Paris: Karthala.

Dorier-Apprill, É., & Meynet, C. (2005). Les ONG : acteurs d'une « gestion disputée » des services de base dans les villes africaines ? *Autrepart*, 3(35), 19–37. doi:10.3917/autr.035.0019

Douglas, M. (1971). *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris: Maspero.

Dürr, E., & Jaffe, R. (Eds.). (2010). *Urban Pollution : Cultural Meanings, Social Practices*. New York/Oxford: Berghahn.

Dürr, E., & Jaffe, R. (2014). Pollution. In D. Nonini (Ed.), *A Companion to Urban Anthropology* (pp. 414–427). Hoboken : Wiley.

Enten, F. (2003). L'hygiène et les pratiques populaires de propreté. Le cas de la collecte des déchets à Thiès (Sénégal). In D. Bonnet & Y. Jaffré (Eds.), *Les maladies de passage. Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest* (pp. 375–402). Paris: Karthala.

Epelboin, A.

- (1981). Selles et urines chez les Fulbé Bande du Sénégal Oriental, un aspect particulier de l'ethnomédecine. *Cahiers de l'ORSTOM*, XVIII(4), 515–530.
- (1998). Culture, environnement et péril fécal: réflexions anthropologiques. *Bulletin de La Société de Pathologie Exotique*, 5, 397–401.

Filiod, J. P. (1996). Purifications et ressourcements dans l'univers domestique. *Ethnologie Française*, 26(2), 264–279.

Fredericks, R. (2013). Dakar en proie au chaos. Politique et culture des ordures ménagères. In M. Diouf & R. Fredericks (Eds.), *Les arts de la citoyenneté au Sénégal. Espaces contestés et civilités urbaines* (pp. 92–129). Paris: Karthala.

Frias, A.

- (2000). Corps et déchets: les imaginaires sensibles. In C. Fintz (Ed.), *Les imaginaires du corps* (pp. 257–286). Paris: L'Harmattan.
- (2004). La symbolique des déchets. L'impur, le sauvage, la mort. In F. Heritier & M. Xanthakou (Eds.), *Corps et Affects*, 367–378. Paris : Odile Jacob.

Garcier, R. (2012). Déchets. In C. Ghorra-Gobin (Ed.), *Dictionnaire critique de la mondialisation* (pp. 160–165). Paris: Armand Colin.

Gille, Z. (2007). *From the Culte of Waste to the Trash Heap of History. The Politics of Waste in Socialist and Postsocialist Hungary*. Indianapolis: Indiana University Press.

Goffman, E. (2009). *Les relations en public*. Paris: Les Editions de Minuit.

Gouhier, J.

- (1991). La rose et l'ordure à la Villeneuve de Grenoble : Propreté urbaine et grands ensembles. *Annales de La Recherche Urbaine*, 53, 79–88.
- (1999). La marge. Entre rejet et intégration. In J.-C. Beaune (Ed.), *Le déchet, le rebut, le rien* (pp. 80–89). Mayenne: Champ Vallon.

Guerin, F., Laville, A., Daniellou, F., Duraffourg, J., & Kerguelen, A. (2007). *Comprendre le travail pour le transformer. La pratique de l'ergonomie*. Lyon: Editions du réseau ANACT.

Guitard, E.

- (2012a). Le fou, le génie et le tas d'ordures : la passion des déchets comme marqueur de la folie dans la ville de Garoua (Nord Cameroun). In E. Rothmaler, H. Tourneux, & R. Tchokothe (Eds.), *L'homme et la santé dans le bassin du lac Tchad* (pp. 155–177). Cologne: Köppe.
- (2012b). Waste disposal authority. In C. Zimring & W. Rathje (Eds.), *Encyclopedia of consumption and waste : The social science of garbage* (pp. 975–979). Thousand Oaks: Sage Publications.
- (2015). "Est-ce que c'est ta voirie ?!" Manipulations des déchets et contrôle des espaces collectifs à Garoua (Cameroun). *Ethnologie Française*, 3(153), 455–466. doi:10.3917/ethn.153.0455

Harpert, C. (1999). Le déchet, une horloge chaotique. In J.-C. Beaune (Ed.), *Le déchet, le rebut, le rien* (pp. 181–199). Mayenne: Champ Vallon.

Hell, B. (1999). *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*. Paris: Flammarion.

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment*. London/New York: Routledge.

Jaffré, Y. (2003). Conclusion : Transmission, prévention et hygiène en Afrique de l'Ouest, une question anthropologique de santé publique. In D. Bonnet & Y. Jaffré (Eds.), *Les maladies de passage. Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest* (pp. 484–506). Paris: Karthala.

Jaglin, S. (1991). *Pouvoirs urbains et gestion partagée à Ouagadougou. Equipements et services de proximité dans les périphéries*. Thèse de doctorat non publiée. Université Paris VIII, Géographie, Vincennes-Saint Denis.

- Jeanjean, A. (1999). Travailler et penser une matière impensable. In M.-P. Julien & J.-P. Warnier (Eds.), *Approches de la culture matérielle : corps à corps avec l'objet* (pp. 73–85). Paris: L'Harmattan.
- Jedy, H.-P. (1991). Le choix public du propre : une propriété des sociétés modernes. *Annales de La Recherche Urbaine*, 53, 102–108.
- Jolé, M. (1991). Gérer ses résidus en public : R'Bati , Slaoui, et habitants de Temara aux prises avec leurs déchets. *Annales de La Recherche Urbaine*, 53, 33–39.
- Kilani, M. (2009). *Anthropologie : du local au global*. Paris: Armand Colin.
- Knaebel, G. (1991). Le rangement du résidu. *Annales de La Recherche Urbaine*, 53, 22–31.
- Lang, D., & Filiod, J. P. (1993). *Les hommes à la conquête de l'espace... domestique. Du propre au rangé*. Montréal: Le Jour.
- Latour, B. (1984). *Les microbes : guerre et paix*. Paris: Métailié.
- Le Cour Granmaison, O. (2014). *L'empire des hygiénistes : vivre au colonies*. Paris: Fayard.
- Le Dorlot, E. (2004). Les déchets ménagers : pour une recherche interdisciplinaire. *Strates*, 11, 2-9.
- Leiris, M. (1931). *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques*. Paris: Musée d'ethnographie.
- Mérito, M. (2003). La privatisation des services municipaux en Afrique de l'Est. Le cas de la collecte des déchets à Nairobi et Dar es Salaam. *Mambo!*, 4(1). doi:halshs-01211362
- Navez-Bouchanine, F. (1990). L'espace limitrophe : entre privé et public, un no man's land ? La pratique urbaine au Maroc. *Espaces et sociétés*, 62(2), 135-160.
- Neveu, E. (1999). L'approche constructiviste des « problèmes publics ». Un aperçu des travaux anglo-saxons. *Études de Communication*, 22, 41–58.
- O'Brien, M. (2011). *A crisis of waste? Understanding the rubbish society*. New York: Routledge.

- Olivier de Sardan, J.-P. (1995). *Anthropologie et développement*. Paris: Karthala.
- Ouattara, F. (2003). Transmission des maladies et gestion de la saleté en milieu rural senufo (Burkina Faso). In D. Bonnet & Y. Jaffré (Eds.), *Les maladies de passage. Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest* (pp. 403–426). Paris: Karthala.
- Pierre, M. (2002). *Les déchets ménagers, entre privé et public. Approches sociologiques*. Paris: L'Harmattan.
- Poloni, A. (1990). Sociologie et hygiène. Des pratiques de propreté dans les secteurs périphériques de Ouagadougou. In D. Fassin & Y. Jaffré (Eds.), *Sociétés, développement et santé* (pp. 271–287). Paris: Ellipses/Aupelf.
- Rathje, W & Murphy, C. (1992). *Rubbish! The Archaeology of Garbage*. New York: Harper Collins Publishers.
- Rouch, J. (1957). *Les Maîtres fous*. France: Solaris Distribution.
- Rouyat, J., Broutin, C., Rachmuhl, V., Gueye, A., Torrasani, V., & Ka, I. (2006). *La gestion des ordures ménagères dans les villes secondaires du Sénégal. Etudes et Travaux série en ligne* (Vol. 8, p. 91).
- Segaud, M. (2007). *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*. Paris: Armand Colin.
- Serres, M. (2008). *Le mal propre : polluer pour s'approprier ?*. Paris: Le Pommier.
- Thompson, M. (1979). *Rubbish theory : the creation and destruction of value*. Oxford: Oxford University Press.
- Vigarello, G. (1999). *Histoire des pratiques de santé : le sain et le mailsain depuis le Moyen-Age*. Paris: Points.

TABLE DES FIGURES

Photo de couverture : Après avoir déversé le contenu de sa bassine, Astou retourne à l'espace de tri au sol ; photographie de l'auteur, 2015-2016.

Figure 1 : Assane déplaçant une moustiquaire contenant des plastiques durs de couleur bleu ; photographie de l'auteur, 2015-2016.

Figure 2 : Chez Général Bop. Au premier plan le mbañ gatié, puis le sas de réception et la palissade ; photographie de l'auteur, 2015-2016.

Figure 3 : Bintou finissant de nettoyer sa place de travail en traçant de petits sillons dans le sable ; photographie de l'auteur, 2015-2016.

Figure 4 : Abdou marquant sur la devanture d'une concession que cette dernière est abonnée au système de collecte des déchets ; photographie de l'auteur, 2015-2016.

Figure 5 : Fresques à Grand-Yoff, Dakar ; Bugnicourt & Diallo 1991 : 52.

Figure 6 : Fresques à Ouakan, Dakar ; Bugnicourt & Diallo 1991 : 50.

Figure 7 : Poubelle publique dans les rues de Mbam ; photographie de l'auteur, 2015-2016.

Figure 8 : Omar, accompagné de son âne, déversant le contenu de sa charrette dans les anciennes carrières se situant à la lisière de la ville ; photographie de l'auteur, 2015-2016.