



CODESRIA

12th General Assembly
Governing the African Public Sphere

12e Assemblée générale
Administer l'espace public africain

12a Assembleia Geral
Governar o Espaço Público Africano

ةي عمجل ةي مومعلا ةي ناثلا رشع
حكم الفضاء العام الإفريقي

**Le populaire comme catégorie d'observation des
dynamiques d'interpellation du politique**

Claude Abé
Université xxx



07-11/12/2008
Yaoundé, Cameroun

Introduction

Le présent travail s'emploie à rendre compte de la construction de l'espace public au ras du sol. Il s'agit d'examiner l'interpellation du politique à partir de la mobilisation de l'imaginaire collectif. Ainsi orientée, ce n'est pas une étude sur les classes populaires et la politique, mais sur les pratiques populaires et le politique ou plus précisément dans leur rapport à l'organisation d'un débat citoyen sur la régulation des affaires d'intérêt commun. Cela permet « de se focaliser sur les usages populaires du politique et les usages sociaux et politiques du populaire » (Collovald et Sawicki, 1991 : 7) et surtout d'éviter le piège de la superposition des clivages sociaux aux différences culturelles dont parle Chartier (1987 : 8) tout en élargissant l'objet du travail à l'ensemble des dominés, gens d'en bas ou pas, dans leur rapport au politique. Bien que la nouvelle histoire de la classe ouvrière (Hoggart, 1970) et celle des femmes (Fraser, 1989) ont été le socle de développement des études sur la culture populaire (Offerlé, 1984 ; Pudal, 1989) dans son rapport aux modes d'accès à l'espace public et à la genèse de la citoyenneté, cette recherche se situe à rebours de celles sur les groupes socialement et économiquement défavorisés qui cantonnent les travaux sur le populaire à un espace social particulier (Bayart, 1985 ; Grignon et Passeron, 1989). Le populaire, ici, renvoie à une réalité sociale plurielle dans laquelle l'on rencontre plusieurs strates sociales, allant des gens de peu aux élites, réunies par l'expérience hégémonique qu'elles subissent quotidiennement, et une hétérogénéité des temporalités de référence (voir Bayart, 1985 : 346).

Cependant dans le champ des recherches sur l'espace public, à côté des espaces de culture appartenant à l'élite, l'univers des pratiques populaires comme celui des productions folkloriques a longtemps été tenu pour un espace de recherche scientifique illégitime. Les études sur l'espace public ont longtemps considérées la culture populaire comme inapte à produire l'opinion, publique. J. Habermas peut être pris pour le pourfendeur de cette approche de la réalité lorsqu'il soutient que « le concept d'opinion publique, lorsqu'il n'est défini que par rapport aux institutions de l'exercice du pouvoir, n'est pas en mesure de rendre compte de cette dimension où se déroulent les processus informels de communication » (1986 : 253). Pour le philosophe allemand, l'étude de la structuration et de l'évolution de cet espace d'exercice de la citoyenneté devrait se limiter à l'observation des échanges, notamment les discussions, qui ont cours entre la presse et l'Etat (1986 : 70). Cette thèse disqualifie la culture populaire, notamment l'oralité ; elle affirme l'incompétence de celle-ci à participer à la production de la publicité critique. C'est cette affirmation qui le conduit à conclure que « la sphère publique plébéienne (...) est restée réprimée » (1986 : 10) au cours de l'histoire, c'est - à -dire, exclue de la production de celle-ci. C'est aussi ce que pense Bourdieu qui table sur

l'incompétence des milieux populaires à apprécier le jeu politique en raison de l'infériorité de leur capital culturel (1968, 1979). C'est ce qui l'amène à nier l'existence de l'opinion publique issue de la mesure par sondage (voir Bourdieu, 1980).

Exceptées les études de Bayart (1984), de Mbembé (1992) et de Geschiere (1995) sur les modes populaires d'action politique mobilisés par les acteurs sociaux pour résister au bloc hégémonique sur lequel repose la construction de l'Etat sous le parti unique ou encore du travail de Onguéné Essono sur l'interpellation du politique par le moyen de la chanson populaire (1996), la culture populaire, dans sa relation la structuration de l'espace public, apparaît comme un espace de recherche vierge ou inexploité au Cameroun. Comme dans la science politique, la socio-anthropologie ou la littérature, la recherche historique sur la lutte pour la citoyenneté ne lui accorde guère d'attention préférant s'intéresser aux mobilisations collectives (Kaptué, 1995), aux figures de la résistance ou aux mouvements armés rentrés dans le maquis (Joseph, 1986 ; Mbembé, 1996).

Pourtant, la vivacité des débats sur la compétence politique du citoyen ordinaire (Grignon et Passeron, 1989 ; Elkin, Soltan, 1999 ; Revue franc. de Sc. Po, 2007) montre que la culture populaire reste un domaine d'intérêt actuel pour s'interroger sur l'accès à la citoyenneté par la participation à l'espace public. Elle est même devenue un enjeu scientifique majeur pour étudier la participation politique dans sa globalité (Collovald et Sawicki, 1991 : 10). Le travail de redécouverte en cours sur les travaux de Hoggart (1957) ou de Thompson (1963), un demi siècle après, offre de ce point de vue une occasion de revenir sur le potentiel discursif dont la culture populaire est porteuse au sujet de la marche de la société et de la gestion des affaires publiques (Martin, 2000 : 180) ; ce qui la place au centre la recherche sur la citoyenneté. L'orientation actuelle des études sur l'espace public se prête également à un intérêt pour ce champ d'étude. Elle se focalise sur une reconsidération de la théorie reçue de Habermas et « fait de la connaissance individuelle des phénomènes politiques un élément désormais secondaire » (Blondiaux, 2007 : 769). Ce qui réhabilite « d'autres répertoires cognitifs et discursifs, d'autres formes de communication et prises de position dans l'espace public » (Blondiaux, 2007 : 769) parmi lesquelles les bricolages quotidiens relevant de la culture populaire qui débouchent sur l'intelligibilité par les citoyens ordinaires du champ politique et de ses enjeux (voir Joignant, 2007). C'est ce que fait Darnton (1981) ou encore Farge (1992).

Il apparaît alors que le populaire communicationnel constitue un mode d'être de l'espace public. A titre d'illustration, c'est ce que montre le rapport que la rumeur entretient avec le secret d'Etat. Dans la mesure où elle est subversion de celui-ci (J.-N. Kapferer, 1990 :

25 ; A. Farge, 1999 : 72) et rétablissement de la transparence du pouvoir (J.-N. Kapferer, 1990 : 25), la rumeur s'avère être un mode de communication à travers lequel se structure la publicité (au sens kantien du terme). Cela est davantage pertinent encore lorsque l'on prend en compte le caractère rationnel et sérieux de l'interrogation de la réalité que la rumeur institue au cours de son partage entre rumorants qui s'emploient ainsi à produire du sens pour comprendre les événements du moment liés à la vie de la cité (R. Darnton, 1997 : 17).

L'interpellation du politique peut aussi se présenter sous le visage du braconnage. Lorsque l'ordre établi est si répressif qu'il ne s'accommode d'aucune forme d'expression ouverte sur la gestion des affaires d'intérêt commun, la connivence se double de la remise en question de l'ordre dominant et du dévoilement de ses mystères ; pour contourner son dispositif de surveillance, le petit peuple emprunte souvent des *voies buissonnières* pour donner son avis sur le fonctionnement de la cité. La technique ici est de *consommer* ce qu'on lui impose mais en lui attribuant un sens propre n'ayant plus rien à voir avec celui construit par l'ordre établi (voir M. de Certeau, 1980 : 12). C'est cette entreprise réflexive de construction du sens que M. de Certeau appelle *appropriation* ou réappropriation (1980 : 13). Il s'agit d'une opération dont le quotidien constitue le cadre d'actualisation et qui met « en jeu une *ratio* « populaire », une manière de penser investie dans une manière d'agir, un art de combiner indissociable d'un art d'utiliser » (M. de Certeau, 1980 : 15). C'est dans ce registre que l'on range la dérision (voir C. Toulabor, 1981 ; E. Darras, 1998), la caricature (lire C. Bavoux, 1995 ; A. Mbembé, 1996) et les fresques murales (M. Diouf, 1996) que l'on rencontre souvent dans les grands centres urbains africains. Au Congo-Brazzaville, l'on a vu naître un usage de la consommation vestimentaire durant le régime autoritaire que l'on pourrait aussi classer parmi ces pratiques de braconnage de l'ordre établi (voir R. Bazanguissa, 1992).

Toutes ces pratiques participent de l'interpellation du politique au même titre que les échanges discursifs qui ont pour cadre de production les cafés, les clubs et les cercles littéraires. D'où l'intérêt de leur étude pour saisir la structuration de l'espace public dans sa globalité. Ces études procédant par exhumation de la construction de l'opinion publique à l'œuvre derrière les processus non-conventionnels de communication et les pratiques quotidiennes de braconnage de l'ordre établi attestent de la pertinence de la piste d'analyse bakhtinienne, celle qui soutient que la prise de parole par le peuple dans l'espace public s'effectue sous le mode de la subversion (Bakhtine, 1970 ; voir aussi A. Belleau, 1970) et « s'exprime par le réalisme grotesque » (G. Demerson, 2002 : 242). Elles démontrent par la même occasion que la crise que connaît la théorisation de l'espace public n'est pas

exclusivement liée à la publicisation de la vie privée, à la chute des frontières entre sphère privée et sphère publique comme le soutient J. Habermas. Elle a également trait à la méthodologie, qui consiste à se limiter à l'observation des échanges élisant domicile dans la presse pour étudier les dynamiques de la publicité critique ; une telle approche s'avère du coup inopérante pour une saisie globale des dites dynamiques. En effet, dès lors qu'il est démontré que la sphère plébéienne participe activement à l'énonciation du politique par interpellation du pouvoir, l'archéologie habermassienne devient incompétente à rendre compte de la structuration de l'espace public ; au mieux, elle ne parvient à rendre compte que d'une infime partie de ce processus historique. Ce qui précède apporte la preuve que cette crise de renouvellement théorique du discours scientifique sur l'espace public est multiforme. Elle touche jusqu'à sa configuration.

L'originalité de cette étude est d'aborder l'espace public *au lointain*, c'est-à-dire en prenant ses distances de toutes les postulations savantes soient-elles, pour être en mesure de considérer toutes les expériences d'opinion avec sérieux et pour ce qu'elles sont à savoir des formes d'interpellation du politique : qu'elles soient dites formelles ou considérées comme non-conventionnelles. L'on débouche ainsi sur un mode d'intelligence constructiviste de l'espace public qui se réclame du « pluralisme réaliste » parce qu'il « s'accommode de la coexistence de mondes historiques et culturels (de mondes sous « description »), possédant des statuts ontologiques propres et excluant toute espèce de hiérarchie » (D. Trom, 2001 : 258). Dans cette perspective, l'actualisation de l'espace public est une construction qui s'effectue au point d'articulation du formel et de l'informel communicationnel. Ici, l'espace public est envisagé à la fois comme une pratique et un concept, une réalité sociologique à conceptualiser et une construction sociale de l'opinion par la voie de la confrontation de points de vue discursifs (M. Baker et R. Chartier, 1994 : 15) à exhumer. De ce point de vue, l'hypothèse qui sert de fil d'Ariane à la présente étude soutient que au ras du sol, la construction de l'espace public est processus social de capitalisation de l'imagination et de l'inventivité populaires. Pour questionner la gestion des affaires d'intérêt commun et produire du sens, le petit peuple tire profit de l'imaginaire collectif et des diverses technologies de braconnage visant la réappropriation de l'ordre établi. Le travail comprend deux parties. La première présente le travail de l'imagination à partir du recours à l'imaginaire collectif et aux rumeurs. La seconde partie montre l'art et l'inventivité populaire des Camerounais pour produire du sens au moyen du détour et des technologies de braconnage.

I – Le recours à l’imaginaire collectif

1 - Histoires de vampires

L’avènement de la civilisation technicienne n’a pas effacé les marques que l’oralité a imprimées sur le vécu quotidien des Camerounais. L’on va plutôt assister à une cohabitation harmonieuse entre ces deux types de culture. Ce qui oblige du reste les amateurs de l’historiographie de la quotidienneté camerounaise à subvertir les frontières entre les sources orales et les sources écrites. C’est dans ce sens que nous nous intéressons ici aux histoires de vampires qui traversent la vie sociale camerounaise. Notre regard se tourne en priorité vers les centres urbains, notamment ceux de Douala et Yaoundé. Faute d’informations précises sur les vingt quatre années de monolithisme (1966-1990), nous avons été contraint de nous en tenir au critère de popularité.

Pour constituer le corpus de l’étude, nous avons préféré nous servir d’histoires dont la diffusion déborde le cadre strict de leur site d’émergence. Nous ne prétendons pas non plus avoir collecté toutes les productions orales rentrant dans cette dernière catégorie. Notre corpus est composé de six récits. Quant à l’analyse, nous avons regroupé les textes en deux catégories distinctes en fonction de la proximité des acteurs mis en scène. Ainsi, nous examinons les deux premières histoires ensemble alors que les trois dernières font l’objet d’une analyse commune.

Histoire N°1 : Les pythons mangeurs de poules.

Au cours du mois de novembre 1974, une histoire de boas mangeurs de poules a défrayé la chronique à Douala¹.

Il se disait qu’un propriétaire d’une ferme de volailles a tué deux pythons qui ne cessaient de vider son poulailler lentement mais, sûrement. D’après le récit, en fermier avisé, le sieur prenait soin de faire le décompte de sa volaille à la fin de chaque journée ; c’est cette opération qui lui a permis de constater que chaque nuit qui passait emportait quelques unes de ses poules. Cependant, il ne retrouvait jamais ni les « dépouilles », ni les restes. Pour avoir le cœur net, le fermier a décidé de tendre un filet autour de son poulailler. La nuit tombée, il a gardé l’oreille dressée vers celui-ci. Alerté par les caquètements des poules qu’accompagnait un bruit de filet, le fermier sort

¹ Voir *La Gazette de Douala*, N°0035 du samedi 9 novembre 1994.

et découvre un immense python en train d'avalant une de ses bêtes. Il réussit à l'éliminer à coups de gourdins et de machettes et rentre dans son lit. Quelques instants plus tard, les mêmes bruits alertent son attention. Il sort de nouveau et fait le même constat. Affolé, il requiert l'aide du voisinage et ensemble, ils réussissent à venir à bout du monstre. C'est ainsi que le fermier a réussi à sauver ses poules. L'histoire se serait déroulée à New- Bell quartier populaire de Douala.

Histoire N°2 : L'irruption d'un python dans la chambre à coucher de deux enfants à Bessengué (Douala)

Toujours au cours du mois de novembre 1974, la ville de Douala a été envahie par une autre histoire de python :

Aux dires des populations du quartier Bessengué, le serpent s'est introduit dans la chambre à coucher de deux enfants pendant leur sommeil². Le serpent se serait d'abord attaqué au plus âgé en tentant de s'enrouler autour de son cou. Selon le récit, le jeune garçon lui a échappé en fuyant. Le second jeune garçon aurait imité son grand frère dès l'attaque du monstre. Ameutés par les cris de leurs rejetons, les parents sont venus à la rescousse et ont pu mettre le serpent hors d'état de nuire.

Ces deux histoires mettent en scène un serpent python face aux hommes. Dans la première, le monstre entend manger la *richesse* d'un fermier, notamment la volaille du poulailler dont-il est propriétaire, afin de l'appauvrir alors que dans la seconde, c'est un couple qui est menacé dans sa progéniture. Les deux histoires se soldent par l'échec de l'entreprise du python, sa neutralisation puis sa lapidation. Dans les deux cas de figure, les acteurs attaqués ne doivent leur survie qu'à l'intervention de celui qui répond d'eux, le fermier pour la volaille et les parents pour les enfants. Ce qui permet d'affirmer que ces histoires mettent en scène les rapports inégaux entre les catégories en interaction.

Si l'on se réfère à la symbolisation du serpent python au Cameroun, il devient facile de débrouiller le message caché de ces récits de vampires. Le python est connoté par la force, la puissance. Dans nombre de sociétés précoloniales camerounaises, il est le symbole de la royauté. A Bandjoun, deux têtes de ce serpent se trouvent à l'entrée du palais royal. L'exemple des Bamoum n'est pas isolé. Chez les Bamiléké, la sculpture d'objets en motifs de

² Voir *La Gazette de Douala*, N° 0039 du samedi 23 novembre 1974, p.3.

serpent est la chasse gardée du chef (L. Perrois et J.-P. Notué, 1997). Bien que nous soyons en situation multiculturelle, ces évocations au sujet de la symbolisation du python permettent de penser qu'il s'agit d'une peinture des rapports contemporains de domination au Cameroun. Si l'on emprunte la piste du structuralisme pour considérer que l'environnement contraint l'inventivité, le cadre de déroulement de ces faits devient significatif. New-Bell et Bessengué sont des quartiers populaires de Douala.

Il devient alors possible de parler de la dénonciation d'un recours à la sorcellerie par les *Grands* de la société camerounaise pour s'enrichir davantage. On comprend également pourquoi, en tant que figure symbolisant les *Grands*, le python apparaît sous les traits du vice : quand il ne vole pas, il tue ; bref, il s'emploie à *manger* les autres. Il est le Mal qu'il faut combattre, c'est ce qui justifie sa peinture sous la figure de l'échec et ses lapidations successives. De plus, il suffit d'interroger la symbolisation de la nuit, période au cours de laquelle ont lieu les forfaits du serpent, dans l'imaginaire collectif négro-africain¹ pour saisir la portée de cette connotation du python au mal. Il n'y a donc pas de doute, le vampirisme se présente ici comme une pratique liée au pouvoir, un aspect de celui-ci (P. Geschiere, 1995 : 24) ; d'où son association au python, c'est-à-dire aux *Grands*. Le recours à la sorcellerie est présenté ici comme le fait de ceux qui sont au pouvoir plutôt qu'un mécanisme égalisateur comme cela était le cas avant la colonisation.

Dès lors, ce que mettent en lumière ces deux histoires c'est le fonctionnement prédateur du pouvoir dominant au détriment des gouvernés. Et c'est à ce titre qu'elles peuvent s'appréhender comme une prise de position sur la gestion des affaires de la Cité, une remise en question l'ordre politique en place. Il ressort que les histoires de vampires qui ont cours sous le parti unique participe, dans une certaine mesure, de la construction de l'espace public au Cameroun. Mais, comme on peut d'ailleurs le constater assez aisément, il s'agit d'une parole publique qui se situe dans le champ de l'invisible, rendant impuissants les appareils disciplinaires de l'Etat (P. Geschiere, 1995 : 144). Ce qui pose le problème de son rapport à la publicité qui, elle, se veut ouverture.

A bien y regarder, ce problème n'est qu'apparent : trois arguments au moins concourent à le démontrer. Le recours à la sorcellerie est une pratique séculaire, qui se situe dans la durée. Ce qui signifie qu'il constitue un mode d'expression routinisé et qui n'échappe donc à personne, pas même aux gouvernants en place. Par ailleurs, et nous l'avons souligné

¹ « le noir dans la tradition africaine est symbole de sorcellerie, de magie ou de maraboutage », M. -M. Ngo Libam, 1992, « La circulation des tracts dans la ville de Douala . Essai d'analyse sociologique », Mémoire pour la Maîtrise en sociologie, Université de Yaoundé I, 1992, p. 46.

plus haut, ces histoires sont nées dans un contexte multiculturel et ne sont donc pas encastrées dans le cadre étroit de la famille. La référence à cette dernière ne fait sens ici que parce qu'elle participe à l'éclairage de l'alternative qu'elles proposent. Le contre-projet dont ces histoires de vampires sont porteuses rejoint le versant égalisateur du recours à la sorcellerie ; la lapidation du python à la fin de chacun de ces récits et la survie des acteurs qui étaient sous sa menace attestent du refus, de la protestation contre les nouvelles inégalités sociales. Ce qui montre que ces histoires abordent des questions qui débordent le cadre étroit de la famille, des questions d'intérêt commun même si elles réaffirment ce cadre comme principe de la sécurité sociale (J. Lafargue, 1998 : 353).

Le dernier argument qui motive à soutenir que les histoires de vampires participent de la construction de la publicité critique au Cameroun durant la période monolithique, c'est qu'elles mettent en lumière les querelles/dissensions entre hommes politiques ou tout au moins entre courants d'opinion politiquement positionnés. Ce qui signifie que l'on peut aisément étudier et appréhender les compétitions politiques au Cameroun à partir de leur examen. C'est ce que l'analyse des trois derniers récits de notre corpus permet de constater.

Histoire N°3: Recours au « Famla¹ » pour s'enrichir

Vers la fin du mois de septembre 1975, une histoire de pratique du « Famla » était sur toutes les lèvres. Selon le journal *La Gazette de Douala*, elle a même été portée à la connaissance des services de police².

Il s'agit de l'histoire d'un commerçant Bamiléké qui est allé voir un marabout réputé de la place pour s'enrichir de huit (8) milliards en échange de la vie de sept (7) membres de sa propre famille. Etonné et non spécialisé dans ce genre de pratique, le marabout a fait semblant de jouer le jeu pendant qu'il s'organisait à avertir secrètement les services de police. En lieu et place de huit (8) milliards en échange des membres de sa famille, l'infortuné commerçant s'est fait appréhender par les dits service pour tentative d'homicide.

¹ D'après l'imaginaire populaire, le *Famla* constitue une pratique qui consiste à vendre les gens à une société de mangeurs d'hommes par envoûtement en échange de l'argent.

² *La Gazette de Douala*, n° 87 du 27 septembre 1975, p.2.

Histoire N°4 : Les taxis sorciers

L'histoire des taxis sorciers est une rumeur qui a tenu le champ social urbain camerounais en éveil au cours du dernier trimestre de l'année 1974.

Nombre de taxis sont désignés par les populations comme des véhicules dont les propriétaires vendent les individus qui les empruntent au « Famla ». Cette histoire de taxis sorciers a du reste conduit à des interpellations policières de plusieurs chauffeurs de taxis³.

Histoires N° 5 : L'affaire Mami-ndolé

Les abonnés des gargotes à Yaoundé ont été contraints soit à l'abandon soit à la méfiance au début de la décennie 80 notamment en 1981. Tant l'affaire Mami-ndolé donnait des sueurs froides aux gourmets.

Mami-ndolé c'est cette propriétaire de gargote, « chantier » comme on désigne à Yaoundé, qui sert la chair humaine à ses clients dans du « Ndolé » un mets traditionnel Douala très apprécié de tous les Camerounais. Nombre de langues avouent qu'une perquisition de la police a permis de découvrir un congélateur plein de morceaux de chair d'enfants et de bébés. L'affaire a même donné lieu à un procès au cours duquel la coupable a été condamnée. D'après la version que nous avons collectée, cette histoire a pour théâtre le quartier Madagascar à Yaoundé, même si un autre chercheur camerounais relève que certaines personnes la localisent à Mvog-Ada, un quartier chaud de la même ville.

Au Cameroun, le nom du principe de la sorcellerie varie selon la région où on se trouve. Si l'on parle de l'*Evu* chez les Bëti, c'est le *Djambe* chez les Maka, l'*Ekoumti* chez les Yabassi ...et le *Famla* en pays bamiléké. C'est à ce titre que l'on peut affirmer que les deux premières histoires de vampires que nous venons de présenter constituent une accusation en sorcellerie adressée contre les Bamiléké. Les Bamiléké sont un groupe ethnique réputé très entreprenant. Si l'on en croit donc ces récits, les Bamiléké s'enrichiraient grâce au *Famla*. Ce qui est remis en cause c'est la thèse du *dynamisme bamiléké*³. Leur enrichissement serait dû au recours à la sorcellerie du *Famla* comme ressource. Puisque cette pratique a lieu dans un centre urbain, il est possible de penser que, comme l'illustre le cas des *taxis- sorciers*, la

³ *Cameroon Tribune*, n°173 du 22 janvier 1975, p.5.

³ J.-L. DONGMO : *Le dynamisme bamiléké : essor démographique, expansion spatiale de réussite économique d'un peuple des hautes terres de l'Ouest-Cameroun*, thèse de Doctorat d'Etat en géographie, Paris, Université de Paris X, 2vol.

viande n'est pas constituée par les seuls ressortissants de l'ethnie bamiléké. Ce qui montre que le *Famla* de ce dernier groupe social constitue une menace pour tous les autres Camerounais.

La dernière histoire de notre corpus pourrait s'appréhender comme une réponse des Bamiléké à cette stigmatisation négative dont ils sont l'objet. En effet, les membres de ce groupe social ne sont pas réputés pour leur tendance à croquer la vie à belles dents. Plutôt, le reproche qui leur est souvent fait c'est d'être *chiches envers eux-mêmes*, de ne pas *savoir vivre*¹. Ce qui suggère que l'on ne pourrait les compter parmi les habitués des gargotes. A partir de là, il est possible de penser que le cannibalisme dont il est question dans cette histoire est tout sauf le fait du *Famla*. Par contre, les Bëti sont réputés jouisseurs. Ce qui permet de penser que parmi les groupes sociaux visés par cette histoire de vampire, ils seraient les tout premiers, surtout que les faits ont lieu en plein pays bëti notamment à Yaoundé. Même le cosmopolitisme de cette ville ne constitue pas un argument déterminant pour infirmer cette lecture. Les quartiers évoqués, Madagascar ou Mvog-Ada, sont des fiefs bëti (J.-M. Ela, 1983 : 57). Il ressort dès lors que ce serait la réputation de jouisseur des membres de ce groupe ethnique qui est ici dénoncée. Mais comme une certaine opinion considère que le Bëti n'est pas travailleur même si c'est à lui que revient le pouvoir, l'on est alors autorisé à penser que ce qui est remis en question c'est ce paradoxe supposé. Et comme cette histoire coïncide avec le positionnement de M. Biya comme *dauphin constitutionnel* d'Ahmadou Ahidjo, c'est -à -dire un membre de l'ethnie bëti, point n'est besoin d'analyse pour découvrir que c'est le fonctionnement prédateur de l'Etat qui est dénoncé autant que la nouvelle forme d'inégalité dont-il s'accompagne. Même si cela n'a pas été clairement dit, ce serait donc le principe de l'*Evu* qui expliquerait l'accumulation de nombre de Bëti. Comme on peut se rendre compte, « le répertoire de l'invisible [est devenu] un objet de concurrence pour hommes politiques » (P. Geschiere, 1995 : 17) et groupes politiquement constitués.

L'observateur non-averti de l'actualité politique au Cameroun serait tenté de croire que nous forçons la main à la réalité. Pourtant, cette analyse s'efforce de coller au maximum à la réalité. L'ethnisation et la régionalisation des positions politiques sous le monolithisme sont une lapalissade (H. Bandolo, 1986 : 141-50). Cela est davantage vrai encore depuis l'avènement du multipartisme. Comme l'observe, P. Geschiere, « Les débats politiques ...sont de plus en plus dominés par des stéréotypes ethniques qui opposent les Bëti du Sud

¹ Dans l'imaginaire collectif, le Bamiléké est présenté comme quelqu'un de très économe qui profite très peu du fruit de son labeur. Au Cameroun, on dit volontiers *dur* comme un Bamiléké comme l'on pourrait dire en Occident dur comme un Grec ou un capitaliste.

aux gens de l'Ouest (Bamiléké et Bamenda). De manière caractéristique, ces stéréotypes ethniques se réfèrent notamment à des formes particulières de sorcellerie » (1995 : 17). C'est ce que l'analyse de ces histoires de cannibales constate et met aussi en lumière. De ce point de vue c'est la politisation de ces histoires qui les introduit dans l'espace public au point d'en faire une dynamique spécifique.

Il ressort de cette étude des histoires de cannibales que le recours à la sorcellerie remplit les deux conditions indispensables pour qu'il puisse participer de la construction de l'espace public. En plus d'illustrer « la pérennité de la parenté comme principe de base de sécurité sociale » (J. Lafargue, 1998 : 353), le recours à la sorcellerie, on l'a vu, déborde le cadre étroit de la famille de par la nature des sujets qu'il aborde et les échanges de points de vue entre groupes politiquement positionnés qu'il médiatise. Pour reprendre J. Lafargue, « En ce sens, la sorcellerie reflète un équilibre précaire entre intimité et ouverture publique » (1998 : 353).

Pour avoir meilleure lisibilité et compréhension de ces histoires qui valent moins par leur nombre que par leur contenu, nous les avons soumis à une étude thématique.

Tableau N°1 : Analyse thématique des histoires de vampires

Histoire	Objet convoité	Motif de la convoitise	Thème abordé	%
N°2	Les enfants (la chair humaine)	Alimentation	Le mal (méchanceté)	40%
N°5			Pauvreté (Dénuement)	
N°1	Famine	60 %		
N°3	Enrichissement			
N°4	Enrichissement			

De cette étude thématique, il ressort que sous le régime-Ahidjo les histoires de vampires qui courent dans le champ social, deux portent sur la convoitise de la chair humaine par les forces du mal pour *s'alimenter* ; deux aussi ont pour objet de convoitise l'argent et la dernière indique que le peuple se trouve dans un état de dénuement tel que même les ressources alimentaires de base telles que la volaille lui font défaut. Au total, deux thèmes se dégagent des dites histoires de cannibales que nous venons d'analyser, notamment celui du mal (la méchanceté) qui revient deux fois sur cinq et celui de la pauvreté sur lequel portent trois récits sur cinq, soit une récurrence de 60%. C'est dire la constance et la prépondérance de ce thème dans le champ social camerounais.

Ce qui atteste du durcissement des conditions de vie pour la plupart des Camerounais. Cela apporte la lumière sur le sens des histoires de vampire portant sur la consommation de la chair humaine par certains membres de cette société : il s'agit de la réappropriation d'un mécanisme séculaire d'interpellation politique révélant la rupture de l'équilibre de l'ordre social. C'est dire que ces histoires de vampire mettant en lumière un foisonnement d'activités de magie et de sorcellerie organisent la publicité et l'interrogation sur les bouleversements sociaux induits de la régulation autocratique des affaires d'intérêt commun.

En recourant à cette ressource d'interpellation politique en vigueur durant la période coloniale, ces histoires de vampires s'instituent en occasion de prononciation du corps social et en sites privilégiés de structuration de la parole publique. A la façon des attaques en sorcellerie avant la situation coloniale, ces histoires révèlent en effet une situation d'anomie qui rend compte de la rupture des mécanismes de redistribution et de l'accentuation des inégalités sociales. Elles s'appréhendent dès lors comme une riposte organisée contre les frustrations populaires occasionnées par le mode de régulation des affaires publiques qui sous-tend le fonctionnement de l'Etat camerounais sous le monolithisme. De ce point de vue, les histoires de vampire qui traversent le champ social camerounais d'alors constituent une stratégie de « désorcellerisation » (J.-M. Ela, 1982 : 197), une sorte de mise en scène quotidienne de la prédation exercée par la classe dominante, qui exprime l'assujettissement d'une catégorie sociale, les cadets sociaux, par une autre notamment les aînés sociaux. Dans ce sens, les histoires de vampire sont une forme d'expression autant que les rumeurs dont nous allons à présent examiner la processualité.

2 - Sens et Puissance des Rumeurs

L'idée que la rumeur est une forme de prise de la parole sur la gestion des affaires d'intérêt commun ne va pas de soi. En tant que mode informel de communication sociale, J. HABERMAS l'exclut d'ailleurs des dynamiques de formation de l'opinion publique. Cependant, nombre de faits concourent à soutenir le contraire et à tenir la rumeur pour un phénomène qui participe de la construction sociale de la publicité critique. Le rapport qu'elle entretient avec le secret d'Etat est significatif à plus d'un titre à cet égard. Plusieurs travaux de recherche entrepris avant le nôtre et dans d'autres contextes ont démontré à suffisance que la rumeur est une menace pour le secret d'Etat qu'elle tend subvertir quand elle n'aboutit pas tout simplement à sa subversion pour rétablir la transparence du pouvoir (J.-. Kapferer, 1990 : 25 ; A. Farge : 1999 : 72). Et à ce titre, la rumeur s'appréhende comme un mode de communication à travers lequel se structure la publicité (au sens kantien du terme).

L'on a cependant tendance à attribuer à la rumeur une fonction exclusivement instrumentale, la fonction de catharsis. Il est d'ailleurs difficile de nier le travail d'apaisement des tensions émotionnelles de la société que remplit la prolifération des rumeurs (D. Victoroff, 1975 : 303). Mais ce qui est souvent oublié, c'est l'intense activité intellectuelle à laquelle la circulation d'une rumeur donne lieu. Les rumorants cherchent en effet à expliquer l'événement du moment (D. Victoroff, 1975 : 303). Ce qui démontre que la circulation d'une rumeur est aussi une occasion de réflexion sur l'actualité. Au cours de son *partage* entre rumorants, la rumeur institue une délibération sur le sens des événements du moment, notamment les événements liés à la vie de la cité comme l'observe fort à propos R. Darnton (1997 : 17). Il découle de ces derniers développements que la circulation d'une rumeur est un moment de manifestation et de construction de la parole publique par braconnage. Par braconnage parce que la rumeur n'a pas d'auteur ; et ceux qui la font circuler sont à peu près invisibles et loin de toute possibilité de poursuite.

C'est le théâtre que l'exemple du Cameroun offre à l'observateur. Dans ce pays, il y a longtemps que les rumeurs ont conquis le champ de la communication sociale. Elles sont tellement présentes dans les divers réseaux d'interactions que l'imaginaire collectif s'en est familiarisé au point où le terme rumeur a subi une réappropriation. Ainsi, dans le petit peuple, pour désigner ce phénomène, l'on parle tantôt de *Radio-trottoir*, de *Radio kongossa*, de *FM Malabo*, du *Nkante*, de *Radio 33* ou encore des *on dit*. Sous le monolithisme, période qui retient particulièrement notre attention ici ce foisonnement de rumeurs a constamment préoccupé les milieux dirigeants. Au sein de ceux-ci, leur prolifération est ce qui ressort de l'analyse de la circulaire N°4 CAB/PR du 08 avril 1976 signée par le président Ahmadou Ahidjo pour mettre en garde les contrevenants à la loi qui interdit les can-cans. Dix ans après soit le 24 Octobre 1986, c'est autour de M Biya, devenu chef de l'Etat depuis 4 ans, de s'inquiéter de ce phénomène, lui aussi par voie de circulaire (N°6 CAB/PR du 24 Octobre 1986). Ce qui montre non seulement l'ampleur des rumeurs mais surtout leur importance en termes de rapport au pouvoir à l'autorité politico-administrative.

Et c'est le sens et la puissance des interactions entre l'apparition des rumeurs et la gestion des affaires d'intérêt commun qui nous intéressent justement ici. L'objectif est alors de découvrir ce qui se cache derrière la rumeur qui s'appréhende dans ce sens comme un mode original d'expression sur la conduite de la cité. Pour aboutir à cette démonstration, nous avons opté pour une analyse qualitative d'un corpus de dix (11) rumeurs relatives à la période monopartisanne notamment entre 1975 et 1989. L'effervescence politique qui a caractérisé ces neuf années est à l'origine du choix de l'analyse des rumeurs. Les recherches dans ce

domaine ont démontré que la prolifération des rumeurs est liée aux périodes de crise, c'est-à-dire à des « circonstances mettant en insécurité le groupe et poussant ainsi les individus à imaginer les situations les plus invraisemblables » (V. Nga Ndong, 1986 : 50). L'exemple des Français en lors de la guerre de 1940 est significatif à ce sujet. L'inquiétude que l'avancée fulgurante des troupes allemandes a créée chez les compatriotes de De Gaulle a provoqué une pluie de rumeurs visant à expliquer la déroute militaire de l'armée française (D. Victoroff, 1975 : 303).

C'est également à la montée de l'incertitude dans le champ social au cours de l'année 1975 du fait du suspense entretenu par le président Ahidjo au sujet de sa candidature à sa propre succession que l'on doit le retour en force des rumeurs sur la scène quotidienne. Peu après les présidentielles, la restauration du poste de Premier Ministre peut également être évoquée pour expliquer la créativité des rumorants à cette époque si tant est que l'importance de l'événement est un facteur favorable à l'apparition des rumeurs (D. Victoroff, 1975 : 302). En 1980, ce fut encore l'organisation de l'élection présidentielle, juste deux ans avant que le pouvoir ne change d'Ahidjo à Biya et 4 ans avant le coup d'Etat. Autant de situations qui ont servi de substrat à l'imagination collective. C'est dire que la période que nous avons choisie se prête à la fabrication des rumeurs. Même si un nombre plus important de rumeurs a circulé pour la seule période allant du 4 novembre 1982 au 21 décembre 1984, nous ne retiendrons que 11 parmi les plus connues.

Pour analyser les rumeurs collectées, nous les avons classées en trois catégories selon la fonction ; ces trois catégories sont d'inégale valeur en termes de grandeur. Si la première catégorie est composée de cinq rumeurs, la seconde n'en compte que trois alors que la troisième est un regroupement de trois rumeurs. Nous avons préféré commencer par la présentation des composantes de chaque groupe afin de découvrir la fonction et le mobile de leur circulation publique. Voici les cinq premières rumeurs de notre corpus.

Rumeur N° 1 : Ahidjo ne se représentera pas.

En 1975, une rumeur de démission du Président de la République a parcouru le champ social camerounais. Il se disait alors que le président Ahmadou Ahidjo a décidé de ne plus solliciter un autre mandat à la tête de l'Etat. Ce qui a donné lieu aux supputations les plus folles sur l'identité de son successeur. Cette rumeur a été au centre du congrès de l'UNC à Douala¹.

¹ Voir *La Gazette de Douala*, N°053 du 24 janvier 1975 p.6.

Rumeur N° 2 : La gifle d’Ayissi Mvodo à Biya²

Toujours en 1975, après le congrès de l’UNC à Douala, une rumeur d’empoignade entre les ministres Paul Biya et Victor Ayissi Mvodo s’est répandue dans le tissu social. Il se dit alors que le président Ahidjo, qui a annoncé le retour du poste de Premier Ministre, a demandé à l’élite bēti de lui proposer un candidat. La réunion que ladite élite aurait tenu à ce sujet se serait soldée par des dissensions : on dit que les Bēti n’ont pas pu s’entendre sur un nom ; ils n’auraient pas réussi à choisir entre Biya et Ayissi Mvodo. La réunion se serait achevée par une chaude empoignade verbale entre ceux-ci ; exaspéré par l’entêtement de son rival, Ayissi Mvodo lui aurait asséné une gifle. Il se dit aussi que Paul Biya a préféré ne pas rendre cette courtoisie.

Rumeur N° 3 : Les mobiles de la démission du président Ahidjo

Pour expliquer la démission du Président Ahidjo survenue le 6 novembre 1982, l’imaginaire collectif camerounais a exploré deux hypothèses qui ont en commun d’y voir une main cachée de l’Elysée. Selon la première version de cette rumeur, la démission d’Ahmadou Ahidjo est le résultat d’un stratagème savamment ourdi par les socialistes français alors au pouvoir à l’Elysée. On dit alors qu’ils ont eu recours à un médecin pour régler le compte du Président Ahidjo en le convainquant de la dégradation de son état de santé et par conséquent de l’imminence de son décès s’il continuait à diriger l’Etat camerounais. Ahidjo aurait donc abandonné le pouvoir pour sauver sa propre vie.

Une deuxième version de cette rumeur indexe nommément le Président François Mitterrand. D’après celle-ci la démission d’Ahidjo est l’aboutissement d’une vive haine longuement entretenue à son égard par le Président Français qui l’a toujours tenu pour ennemi des socialistes. L’histoire raconte que la rancœur de François Mitterrand remonte aux premières années d’indépendance du Cameroun ; alors qu’il venait plaider l’innocence de « son ami André-marie MBIDA, accusé avec d’autres leaders politiques, de subversion et d’atteinte à la sécurité de l’Etat » (V. Nga Ndongo, 1999 : 647) à l’époque où François Mitterrand était avocat au barreau de Paris, « il fut refoulé à l’aéroport de Yaoundé » (V. Nga Ndongo, 1999 : 647). La démission d’Ahidjo serait donc un simple règlement de compte, entre de vieux ennemis, commandité depuis l’Elysée par le Président de la République française pour se venger de son humiliation des années 60.

² Voir *La Gazette de Douala*, n°075 du 5 juillet 1975, p.2.

Rumeur N° 4 : Les dissensions entre Biya et Ahidjo.

Il se dit que l'ancien président n'a pas mis long à se rendre compte du complot dont-il a été l'objet et veut revenir aux affaires par le biais des intrigues. On tient Ahidjo pour responsable de tout ce qui tend à discréditer le nouveau pouvoir. Certaines langues parlent même d'un conflit ouvert entre le Nord et le Sud, les deux régions auxquelles appartiennent respectivement Ahmadou Ahidjo et P. Biya.

Rumeur n°5 : L'héritage d'Ahidjo

En 1983, il se raconte que le président Ahidjo aurait laissé un compte de 900 milliards en Suisse dans lequel il serait l'unique personne habilitée à accéder. On analyse les nombreux voyages de Biya à l'époque en Europe comme des occasions qu'il s'offre pour essayer d'aller récupérer cette fortune.

Ces cinq rumeurs ont en commun le fait qu'elles expriment un *ersatz*, c'est-à-dire un manque. Il s'agit ici d'une quête d'information sur les faits politiques qui leur servent de toile de fond à leur apparition. Dans la rumeur n°1, il est question de s'assurer du fondement de l'information selon laquelle Ahidjo ne veut plus solliciter de mandat même si les supputations portent sur son successeur. C'est aussi parce que l'attente dure que le petit peuple s'interroge sur le nom du futur Premier Ministre. Les motifs de la démission n'avaient pas été donnés lors de son discours du 4 novembre 1982 au cours duquel son départ de la présidence fut pourtant annoncé. C'est dire que les rumeurs n°3 et n°4 expriment aussi une carence d'information. Les motifs des nombreux voyages entrepris par M. Biya en Europe après sa prestation de serment le 6 novembre 1982 sont demeurés un secret d'Etat ; aucune explication officielle n'a été fournie au peuple qui s'interroge pourtant. D'où le recours à la rumeur, notamment le récit n°5 pour traduire ce vide, ce manque de la communication. Il ressort de tout ce qui précède que

« Par la rumeur, les Camerounais ont ... voulu montrer leur intérêt pour tous ces évènements. On peut affirmer qu'à ce titre, la rumeur a été la traduction de l'opinion publique nationale avec comme lieux d'expression privilégiés, le bar, le bureau, le marché et le restaurant » (V. Nga Ndong, 1986 : 53).

Toutes ces rumeurs sont donc la preuve de la faillite du système d'information dans sa fonction de "surveillance de l'environnement" (c'est à dire d'information) ; elles révèlent la carence de publicité autour de la gestion des affaires publiques ou, pour dire autrement, l'opacité qui caractérise leur régulation par les dirigeants camerounais. D'où la forte présence de ceux-ci parmi les cibles visées par ces cinq premières rumeurs. Il ressort ainsi que la

rumeur constitue une forme d'interpellation du politique en vue de l'institution de la publicité en règle de gouvernement.

Par la même opération, les Camerounais engagent aussi à la quête du sens et de la signification de ce qui se passe. C'est ce que pense également F. Nyamnjoh qui souligne que

« The concern shown by the Cameroonian authorities over the spread of rumour, means that rumour keeps them ill at ease. Thus the question : if rumour were invariably false information as the government claims, then why worry about it ? After all, the truth will always triumph. I think that if rumour gives government such sleepless nights, it is because rumour in fact is capable of revealing things which the government would like to keep under the carpet » (1997: 104).

C'est dans ce sens que la prolifération des rumeurs indiquant la rareté de l'information sur la régulation des affaires d'intérêt commun au Cameroun durant le monolithisme politique apparaît comme une dynamique de structuration de l'espace public. La rumeur prétend ainsi faire échec à l'opacité et au secret érigés en règle de gouvernement au Cameroun. C'est pour cette raison que la prolifération des rumeurs constitue une préoccupation de haute importance pour les gouvernants comme l'attestent les circulaires mettant en garde les populations contre la circulation de ces bruits.

Bien plus, la circulation de la rumeur apparaît comme une occasion offerte à chacun à qui la dite rumeur est rapportée d'exprimer son avis, son opinion sur elle et, par la même occasion, sur l'évènement du moment qu'elle s'emploie à comprendre ou à donner un sens. C'est ce que nous apprend A. Farge lorsqu'elle observe que

« La rumeur exprime toujours du désir et sa circulation élabore toujours du faire. Par ailleurs, il faut savoir que la rumeur sait toujours qu'elle est une rumeur ; c'est en ce sens qu'elle crée un espace questionnant, où se construisent à la fois le doute et la conviction dans une alchimie qu'il faudrait définir à partir de chaque motif. Souvent la rumeur a l'intelligence de sa fragilité; ceux qui la manipulent, la disent, savent aussi qu'ils construisent non le vrai mais un lieu provisoire ou un certain savoir (sans doute éphémère) leur tient de support, de point d'appui pour la construction du présent et d'une éventuelle véridicité pour plus tard » (1999 :74).

L'analyse de trois rumeurs portant sur la crise politique qui a secoué le Cameroun dans la première moitié de la décennie 80 au sujet de l'alternance entre Ahmadou Ahidjo et P. Biya nous permet de constater que la rumeur peut se prêter à des prises de position contradictoires

sur un même événement, contribuant ainsi à la cristallisation de courants d'opinion distincts. Voici les trois rumeurs en question.

Rumeur N° 6 : Les manigances du Président Ahidjo contre Président Biya dans le Noun.

Le 15 août 1984, 37 personnes y compris un prêtre catholique mouraient intoxiqués par les émissions de gaz du Monoun à Foubot ; deux semaines plus tard, le Noun, appellation attribuée à un Boeing 727 de la compagnie aérienne nationale *Cameroon Airlines* a été consumé à l'aéroport de Douala alors que le 22 septembre 1984, s'effondrait le pont sur le Noun reliant Foubot à Fouban. Les populations qui cherchaient une explication à tous les événements apparemment dirigés contre le Noun les ont reliés au prêtre catholique décédé pour faire courir le bruit que c'est l'ancien président, c'est-à-dire un musulman, qui se trouvaient dernières toutes ces manigance contre le Président Biya, catholique (voir M. Rowlands et J.-P. Warnier, 1988).

Rumeur N°7 : La fausse monnaie de T. Bella

Selon la rumeur, un grand homme d'affaires camerounais est aux arrêts pour fabrication de fausse monnaie c'est le nom de Théodore Bella qui revient sur toutes les bouches en cette année 1983. Il se dit que l'infortuné a toujours exercé cette activité sans inquiétude parce qu'il comptait parmi les amis d'Ahidjo, l'ancien chef de l'Etat. Pour certains, il serait victime du retour de la transparence et de la moralisation de la vie politique. Pour d'autres, il est plutôt victime de la bataille engagée entre l'ancien et le nouveau Président.

Rumeur N°8 : La régression des affaires au port de Douala

L'année 1983 décidément très propice à la fabrication des rumeurs, va connaître une autre. Pour expliquer les querelles entre Ahidjo et Biya, on dit alors que l'activité économique connaît une profonde régression au port de Douala: les *Alhadji*¹ et les commerçants Bamiléké auraient été pris de panique et s'abstiendraient de faire toute forme d'investissement.

Pour mieux comprendre le sens de ces trois rumeurs, il s'avère nécessaire de les resituer dans le contexte qui les a vues naître, notamment la première moitié de la décennie 80. Entre la fin de l'année 1982 qui a vu la démission du président Ahmadou Ahidjo du pouvoir au profit de son *dauphin constitutionnel* (pour le sens de cette notion, voir M. Kamto,

¹ Dans l'imagerie populaire au Cameroun, le terme *Alhadji* renvoie aux commerçants millionnaires musulmans ressortissants du Nord-Cameroun.

1983) P. Biya, le Cameroun a connu une profonde crise politique (voir J.-P. Biyiti bi Essam, 1984 ; H. Bandolo, 1986 ; V. Ndi Mbarga, 1993 ; L. Sindjoun, 1999). Crise liée à l'alternance à la tête de l'Etat : le départ d'Ahmadou Ahidjo a divisé la classe dirigeante entre pro-Biya et pro-Ahidjo. Malgré son départ de la présidence de la République, M. Ahidjo tarde à passer la main à son successeur. Aussi va t-il demeurer président de l'UNC, désignation du parti unique. Ses hésitations à se laisser véritablement succéder par M. Biya vont se traduire par une curieuse définition des rapports entre l'Etat et le parti : pour lui, le parti a la prééminence sur l'exécutif. C'est à la querelle qui s'ensuit alors entre les deux hommes politiques que cette deuxième catégorie de rumeurs que nous venons de présenter se réfère.

Les deux premières de ces trois rumeurs ont tendance à prendre position pour M. Biya. C'est pourquoi M. Ahidjo est alors peint par elles comme un ennemie. Dans la rumeur n°6, l'ancien président apparaît sous les traits de quelqu'un qui veut détruire le pays, d'où la main invisible qu'on lui attribue derrière la mort des gens à Foubot et l'incendie de l'avion de la flotte aérienne nationale à Douala. Cette image de destructeur est pleine de signification quand on sait que l'image que le président Ahidjo s'est employé à donner de lui –même est celle du *Grand bâtisseur* (voir C. Abé, 1997 : 63) qui rejoint celle du *Père de la nation*. C'est toute la symbolique de son quart de siècle de présidence qui est donc ainsi attaquée, remise en question et, à travers elle, comme par transfert son refus de passer la main. La rumeur n° 7 participe de la cristallisation de cette prise de position contre M. Ahidjo et ses partisans dans le conflit qui l'oppose à M Biya. En montrant que l'ancien président fermait les yeux sur l'affairisme de ses amis, notamment M. Théodore Bella, la rumeur procède à une stigmatisation négative de son mode de gouvernement tout en valorisant *la rigueur et la moralisation*, mot d'ordre de la propagande du nouveau président de la République. Il ressort ainsi que les deux premières rumeurs de la seconde catégorie sont une opinion, une prise de position forte contre M. Ahidjo dans la querelle de succession qui l'oppose à M. Biya.

La rumeur n°8, dernière de ce second regroupement de bruits, peut par contre s'appréhender comme une rumeur qui se situe en porte-à-faux de la thèse qui prend faits et causes pour le nouveau chef de l'Etat. Le récit tend à démontrer que les milieux d'affaires boudent M. Biya ; c'est le sens du ralentissement de leurs investissements. Or la régression des activités économiques constitue une véritable menace pour le porte-feuille de l'Etat et surtout le panier de la ménagère. Dans ce sens l'image qui est donnée du nouveau venu à la présidence de la République est une image d'incertitude, de doute. Le dicton est mieux connu chez les journalistes, *en l'absence de vérification, abstiens-toi de diffuser une information*, qui démontre qu'il s'agit là d'un rejet de l'ordre nouveau ou, pour le dire autrement, d'une prise

de position pour la continuité avec M. Ahidjo. C'est à ce titre que la rumeur n°8 constitue une opinion sur la querelle Ahidjo-Biya prenant faits et causes pour l'ancien président.

Les développements qui précèdent démontrent que la rumeur peut servir de support à l'expression d'opinions contradictoires sur un événement touchant à la régulation des affaires publiques. C'est ce que montre les prises de positions contradictoires par rumeurs interposées sur la crise d'alternance que le Cameroun a traversée dans la première moitié de la décennie 80. Ce qui démontre une fois de plus que la rumeur participe de la construction par braconnage de l'espace public dans ce pays sous le parti unique ; par braconnage parce que la rumeur n'a pas d'auteur et parce que ceux qui la font circuler sont noyés dans la masse et, donc à peu près invisibles. La rumeur est, par conséquent, une forme buissonnière de manifestation de l'opinion publique et de publicisation critique des mœurs et pratiques du gouvernement. C'est la preuve que la dernière catégorie de rumeurs de notre corpus apporte.

Rumeur N°9 : La catastrophe du lac Nyos.

Le 21 août 1986, un gaz toxique se dégageant du lac Nyos tue près de 2 000 personnes. Tout le Cameroun est en émoi. Tout le monde s'interroge sur ce qui s'est passé pour que l'on en arrive là. Et comme on tarde à informer les populations à ce sujet, la rumeur prend le soin de le faire. Selon elle, en complicité avec son gouvernement, Paul Biya a autorisé les militaires israéliens à organiser des tests de leurs trouvailles nucléaires dans la région du lac Nyos contre 14 milliards de francs CFA. Et c'est le gaz produit par l'un de ces essais qui aurait intoxiqué les personnes qui sont mortes.

Rumeur N°10 : L'incendie des marchés.

Une série d'incendie a embrasé les marchés dans les centres urbains camerounais entre 1984 et 1989. C'est le marché de Foumban qui a connu ce sort en premier en 1988 et suivi de près par celui de Bafoussam. Et comme dans le cas des édifices publics (Ministère des Finances 1985 et 1987, AMACAM en 1986, Ministère de l'Urbanisme et de l'Habitat en 1989), la rumeur y a vu une main criminelle des dirigeants en place.

Rumeur N°11 : La disparition des sexes à Douala et Yaoundé

Une rumeur au sujet de la disparition des sexes a circulé dans les grandes métropoles urbaines camerounaises, notamment à Douala et à Yaoundé, en 1975¹ puis en 1976² et même

¹ Voir *Cameroon Tribune*, 2 janvier 1975, pp. 1-3.

² Voir *Cameroon Tribune*, 3 décembre 1976, p. 2.

en 1983. Selon le bruit, des Nigériens parcourent les rues les plus fréquentées de ces villes pour faire disparaître les organes génitaux des individus. Le procédé est le suivant : un individu, généralement un inconnu, vous aborde gentiment dans la voie publique pour de s'enquérir de l'heure qu'il est. Puis quelques temps après, vous constatez comme par enchantement que votre sexe a disparu. Dans une autre version, c'est la poignée de mains en guise de salutation qui provoque l'émascation. Toujours d'après le bruit, les auteurs de cette pratique détiennent le pouvoir de vous rendre votre sexe.

La rumeur n°9 sur la catastrophe du lac Nyos n'est pas un bruit apparu pour la simple quête de l'information sur l'origine du gaz toxique qui a décimé les populations riveraines de cette étendue d'eau. A bien y regarder, elle constitue une forme buissonnière de dénonciation des pratiques et mœurs du pouvoir en place, celui que dirige M. Biya depuis quatre ans. Selon ces bruits, le chef de l'Etat a accepté un pot-de-vin en échange des essais nucléaires israéliens en terre camerounaise. C'est dire que cette rumeur veut démontrer que c'est toujours le règne du bakchich au Cameroun malgré ce que tendent à affirmer les discours officiels sur le régime du *Renouveau*. Elle dénonce le fonctionnement de l'Etat à rebours de la politique de *rigueur et moralisation* dans la gestion des affaires publiques pompeusement annoncée par le nouveau président de la République dès sa prestation de serment le 6 novembre 1982. C'est l'inadéquation entre l'acte et la parole qui est ici mise en cause. C'est à ce titre que l'on peut dire que cette rumeur participe de la construction de l'espace public à partir de la stigmatisation négative des autorités dirigeantes.

Il en est de même de la rumeur n°10. Cette dernière rapproche les incendies qui attaquent les marchés avec les ravages causés par les flammes dans les édifices publics, notamment au ministère des finances et à celui en charge de l'urbanisme et de l'habitat. Ce rapprochement est loin d'être le fruit d'un hasard. Il traduit plutôt la mise de l'inventivité populaire au service de la dénonciation de la culture du secret et de la destruction des documents mettant en cause les dirigeants. Par la même opération, l'on débouche sur une stigmatisation du pouvoir en place qui met en lumière la gestion affairiste du pays.

L'image de l'émascation que véhicule la rumeur n°11 peut s'appréhender comme une forme de symbolisation de la situation socio-économique et politique des Camerounais. En tant qu'émigré, le Nigérien apparaît comme une catégorie sociologique qui nous introduit dans les rapports du peuple à l'autorité. Sauf entrée frauduleuse et même si cela était le cas, le Nigérien doit en effet sa présence en terre camerounaise à l'administration en charge des questions d'émigration. Et dans ce sens, le pouvoir que lui attribue la rumeur, l'émascation et le rétablissement du sexe à celui qu'il l'a enlevé, renvoie à celui que détiennent les

dirigeants du pays. C'est dire que derrière la figure du Nigérien se profile celle de l'autorité en place. C'est à ce titre que la rumeur de la disparition des sexes est la traduction des rapports de domination entre le pouvoir et ses subordonnés : des rapports dissymétriques qui montrent l'émasculatation de la société civile tant sur le plan politique que sur le plan économique.

De ce point de vue, la rumeur de la disparition des sexes est une forme de dénonciation de l'ordre établi, notamment de son caractère autoritaire et des injustices sociales dont il s'accompagne. M. Enguéléguélé, qui réalise la même analyse en partant d'autres présupposés pour aboutir à la même conclusion, n'a donc pas tort lorsqu'il souligne que

« Pour les acteurs sociaux camerounais, la rumeur de " la disparition des sexes " s'inscrit donc dans un registre de dramatisation de leur situation en un double sens : elle met en scène des problèmes dont elle exagère l'importance, la gravité ainsi que le caractère dramatique, tragique ; elle s'inscrit aussi dans une démarche de publicisation des griefs qu'ils ont à l'endroit des autorités politiques-publicisation qui peut être analysée comme une quête d'une nouvelle assise de la part d'acteurs sociaux dépourvus de ressources ; elle fait enfin office de mécanisme d'appel, et cet appel vaut littéralement comme cri, expression d'une demande sociale de solution à des problèmes occultés par le jeu institutionnel et que les dirigeants politiques n'ont pas inscrits sur leur agenda politique parce que mobilisés par d'autres enjeux internes ou internationaux » (1998 : 367).

Ce propos et les développements qui l'ont précédé démontrent que la rumeur constitue un des visages qu'emprunte la construction de l'espace public au Cameroun. Cela est rendu possible par sa nature même : parole qui échappe à tout contrôle, la rumeur apparaît insaisissable. C'est d'ailleurs pourquoi elle réussit à se soustraire au dispositif de surveillance du pouvoir établi. Mais si elle apporte la preuve de la vulnérabilité des appareils disciplinaires, ce n'est pas en s'attaquant frontalement à eux. Pour autant qu'elle constitue un mode d'expression, la rumeur reste un support alternatif de l'opinion. C'est pour cette raison que l'offense de la rumeur au dispositif de surveillance mis en place par le régime-Ahidjo emprunte le dédale des chemins de l'insaisissable, de la volatilité et de l'invisible. C'est à ce titre que nous la qualifions de *parole publique par braconnage*. Pareille à celle du braconnier, l'activité de la rumeur est buissonnière. Elle se déploie dans un contexte qui la proscrit ; d'où le recours à des voies non-conventionnelles. La rumeur n'est cependant pas seule à recourir à la technique du détour. Certaines pratiques convoquant moins l'imaginaire s'y réclament

ouvertement. C'est avec elles que nous voulons à présent faire connaissance afin de vérifier notre hypothèse de la construction de l'espace public autrement, notamment par braconnage.

II – L'art du détour : *l'esthétique du multiple*¹

1 - Architectonique des jeux de tour entre le haut et le bas

Dans un contexte où le pouvoir s'emploie à fabriquer et à imposer un ordre du monde à lui (A. Mbembé, 1995 : 42), c'est-à-dire à affirmer la prééminence d'une culture dominante, c'est la pluralité qui est niée au nom de l'unicité promue au rang d'universel. Or comme le démontrent les travaux de M. BAKHTINE sur les écrits de François Rabelais (1970), « l'idée totalitaire d'une unicité de la culture » (G. Demerson, 2002 : 243) est sérieusement mise en cause par la culture populaire. Ce qui nous intéresse particulièrement ici c'est l'ambivalence et l'activité de dédoublement inhérentes à la culture du peuple, c'est-à-dire sa dimension carnavalesque. Ce que nous examinons précisément c'est la dissidence qui se déploie derrière les pratiques des acteurs au cours des cérémonies organisées par le pouvoir en place. Pour notre démonstration, nous nous employons à analyser la symbolique des cérémonies officielles comme le défilé et le congrès du parti unique en tant que manifestations qui mettent en scène le *haut* et le *bas* dans une dramaturgie carnavalesque. Ce qui retient notre attention dans ces cérémonies, c'est la mise en relief de la multiplicité là où l'unicité est recherchée. Cela exige du chercheur un effort d'immersion, un effort sur lui-même pour rejoindre le petit peuple dans les structures de sa vie quotidienne en vue de mettre en lumière l'importance de cette codification dans la construction de l'espace public autrement.

Depuis les travaux de M. Bakhtine sur les pratiques carnavalesques, l'on sait que les fêtes et les réjouissances populaires organisées par le pouvoir participent de l'affirmation de sa magnificence. La place que le pouvoir établi accorde au *ludens* rend cette observation beaucoup plus visible encore : au Cameroun, « Fêtes et réjouissances constituent ...deux modalités privilégiées par lesquelles il s'exprime » (A. Mbembé, 1995 : 40). Pour le démontrer, nous avons pris appui sur l'examen du défilé de fête nationale et l'organisation du congrès du parti sous le régime monopartisan.

Depuis l'accession du Cameroun à la souveraineté internationale, la célébration de la fête nationale donne lieu à un défilé officiel auquel participent dirigeants et gens de rien. Le pôle d'attraction, c'est la capitale même si des répliques sont organisées en province et dans

¹ Nous tenons cette expression de G. Demerson, 2002, « la leçon de Mikhaïl Bakhtine. L'entrechoquement des langues », *Esprit*, 283, Mars-Avril, p. 242.

les départements. A Yaoundé particulièrement, le président de la République, les représentations diplomatiques et toute la classe dirigeante sont de la partie. Ce qui nous intéresse dans la description qui va suivre, c'est la précaution protocolaire qui est prise pour que l'on distingue nettement ceux qui participent du pouvoir de la plèbe. L'étude de la mise en place du décor et des positions spatiales des uns et des autres apparaît significative à ce sujet.

Tout commence la veille avec la sécurisation de la place des cérémonies par les éléments de la garde présidentielle. Puis, le lendemain, à l'aube, les forces de l'ordre et l'armée prennent d'assaut la place du défilé et tout l'itinéraire que suivra le cortège présidentiel. La seconde étape c'est la mise en place des populations. Ces dernières sont invitées à se masser le long de l'itinéraire présidentiel et à la place du défilé *pour manifester leur soutien au chef de l'Etat*. Ceux des Camerounais qui doivent défiler arrivent également tôt le matin, pratiquement au même moment que ce décor humain. La troisième étape est celle qui voit les invités d'abord, puis les membres des représentations diplomatiques et les personnalités de la République s'installer selon un ordre hiérarchique précis. La dernière étape marque l'arrivée du chef de l'Etat. Et le défilé peut alors commencer. Ce sont les militaires qui ouvrent les cérémonies. Ils sont suivis par les élèves. Les militants du parti unique ferment la marche.

A partir de cette description qui rend compte de la mise en place du décor, l'on peut aisément se rendre compte que le défilé est l'occasion de « l'affirmation forte d'une hiérarchie distinguant le haut et le bas » (A. Simon, 2002 : 258), c'est-à-dire le pouvoir et la plèbe. Les heures d'arrivée et d'implication à la cérémonie sont la preuve de cette affirmation de l'ordre établi. Les positions spatiales des uns et des autres ne relèvent pas non plus du hasard. Nombre de plébéiens ne se trouvent même pas à la place des cérémonies du défilé, notamment ceux massés en bordure de route le long de l'itinéraire présidentiel. Ceux qui se trouvent dans le théâtre des manifestations ne peuvent occuper que deux positions : soit ils sont dans les rangs depuis le matin en attendant leur tour de défiler sous la canicule soit ils jouent les curieux autour de la tribune officielle, maintenus à distance bien marquée de ses abords immédiats par les forces de l'ordre et les militaires. Ils sont donc généralement debout tandis que les autorités et leurs invités sont confortablement assis à la tribune à l'abri de toutes les intempéries. La hiérarchie est ainsi nette entre ceux qui gouvernent et les gouvernés, entre le *haut* et le *bas*.

Pendant les congrès du parti unique, le décor est, à peu de choses près, le même. Dans la salle des travaux, l'on a les congressistes et dehors, des groupes de danse qui assurent

l'animation de la localité qui accueille la rencontre. « Un coup d'œil sur le rapport du 3^e congrès de l'UNC tenu à Bafoussam du 12 au 17 février 1980 signale que pendant que les travaux se déroulaient dans l'enceinte du palais des congrès, l'animation était assurée à l'extérieur par les groupes de danses folkloriques des différentes délégations départementales » (C. Abé, 1997 : 109). La classe dirigeante du parti est ainsi distinguée des militants plébéiens et l'unicité de l'ordre politique affirmée.

L'un de nos travaux précédents nous a permis de constater que ces cérémonies publiques, c'est-à-dire le défilé et le congrès, débouchent sur l'affirmation de l'ordre politique en place en tant qu'elles constituent des occasions de construction d'une image méliorative pour le pouvoir, et de légitimation de celui-ci (C. Abé, 1997 : 107-16). A titre de preuve, l'on peut relever ce fait significatif : « Tout au long du défilé, les pancartes glorifiant Ahidjo et son régime étaient brandies d'un bout à l'autre des rangs des défilants » (C. Abé, 1997 : 115). La pratique des motions de soutien à la fin des congrès du parti est une marque de cette fonction de légitimation et d'affirmation de l'ordre établi que remplit cette manifestation. C'est ce que l'on peut aisément comprendre à la lecture de cet extrait de la motion de soutien du conseil national de l'OFUNC (Organisation des Femmes de l'Union Nationale Camerounaise) à M. Biya à la suite du congrès de mars 1985 à Bamenda :

« Le Conseil national de l'OFUNC, reuni à Bamenda le 24 mars 1985,[...]

1-FELICITE chaleureusement le Président national, son Excellence Paul BIYA, pour la confiance que les militants lui ont encore témoignée en le réélisant Président national du parti...

2-L'ENCOURAGE à poursuivre inlassablement la politique hardie de Renouveau national dans laquelle il a engagé le pays, ainsi que ses efforts visant à assurer la promotion de la femme.

3-L'ASSURE de son indéfectible soutien à la politique qu'il prône et de son attachement à sa personne net aux institutions qu'il incarne si heureusement » (RDPC, 1986 : 432).

Des développements qui précèdent, l'on peut retenir que ce que recherche le pouvoir en place à l'occasion de manifestations publiques de cette envergure, c'est l'unanimité et la contagion de la culture que promeut son idéologie. Ce sont des moments de véhicule et de triomphe de la culture dominante.

Certaines pratiques au travers desquels cette culture triomphe débouchent cependant sur des résultats qui défient l'unanimité qu'elle entend entretenir dans le corps social¹. L'exemple de la danse folklorique peut être convoqué ici à titre d'illustration. En effet, si l'autorité réquisitionne les corps des danseurs, c'est d'abord pour « les faire participer aux splendeurs et aux fastes du commandement en exigeant qu'ils chantent, qu'ils dansent et se trémoussent au soleil » (A. Mbembé, 1995 : 49). Mais cette pratique carnavalesque qui vise à accroître la docilité du corps social, à affirmer la magnificence de l'ordre établi, est aussi porteuse de subversion par braconnage à l'égard de l'ordre établi, notamment à l'endroit de la culture totalitaire qu'elle s'emploie à construire. En fatiguant l'objet sur lequel elle s'applique, à savoir le corps du danseur, l'autorité scie la branche sur laquelle elle s'est assise et participe du même coup à son propre affaiblissement. Comme le démontre le burlesque bakhtinien, dans la mesure où « la chute [est] le propre du corps » (A. Simon, 2002 : 260), l'on aboutit alors à « l'inversion du haut et du bas au bénéfice du bas » (A. Simon, 2002 : 260).

Si ce phénomène que l'on doit à l'activation de la *dualité du structurel*, notamment à l'*effet commutateur* de ce dernier, est bien une forme d'organisation de la publicité sur le fonctionnement de la cité, ce n'est qu'en tant que phénomène émergent. Il ne s'agit pas d'une satire mais de l'expression d'un *réalisme grotesque* (G. Demerson, 2002 : 242) qui met en exergue « le monde officiel ...tel qu'il est en réalité et tel qu'il se représente » (A. Mbembé, 1995 : 41). Il ressort alors que les « barrages de groupes de danse folklorique [qui] rivalisaient de talent et manifestaient leur soutien à Ahidjo » (C. Abé, 1997 : 110), à chacune de ses sorties officielles sont les figures des excès de son pouvoir, son excroissance

C'est ce dédoublement de sens des pratiques populaires qui débouche sur la parole publique par braconnage de ceux que le pouvoir s'emploie à dominer et à rendre dociles par les moyens les plus abjects. La danse apparaît ici sous le visage d'une pratique investie d'une valeur ambivalente qui introduit l'observateur dans le dédale du simulacre pour démontrer la difficulté d'enfermer les faits et gestes des acteurs sociaux dans le registre des significations officielles. Cette forme de braconnage « témoigne de la conscience des humiliés, qui résistent à l'oppression « officielle » en créant leur langage et leurs rites « ambivalents » » (G. Demerson, 2002 : 242). Les Camerounais sont obligés de s'exprimer sous cape par le biais du simulacre, c'est-à-dire de la ruse, parce qu'un climat généralisé de peur et suspicion règne

¹ Une étude antérieure nous a permis de constater que « le défilé du 20 mai était chaque année l'occasion par excellence d'usage de la règle d'unanimité et de contagion » que J.-M. Domenach a dégagé en étudiant les principes qui sous tendent la pratique de la propagande politique, (C. ABE, 1997 : 116).

dans l'ensemble du pays¹. Cela leur permet d'échapper au dispositif autoritaire de surveillance en place « tout en disant cette part indicible du vécu, et tout en fixant le doigt sur cette part immontrable que [l'ordre établi] (mué pour l'occasion en idole), a précisément pour fonction d'occulter » (A. Mbembé, 1995 : 42).

Un autre exemple de ce dédoublement de la culture dominante par le recours à l'art de la ruse ou du simulacre nous est offert par les chansons populaires que le petit peuple exécute en défilant. Sans avoir la prétention de réduire les nombreuses chansons déclamées à l'occasion du défilé marquant la célébration de la fête nationale sous le monolithisme, nous croyons que l'analyse d'une seule suffit pour illustrer notre propos. Voici le texte de la dite chanson :

Solo : Ahidjo(Paul Biya)

Refrain : Ahidjo(Paul Biya)

Solo : Ahidjo(Paul Biya)

Refrain : Ahidjo(Paul Biya)

Ensemble : Notre Président

Solo : Notre Président

Ensemble : Père de la nation

Solo : Notre Président

*Ensemble : Ahidjo(Paul Biya) toujours chaud
gars ! Chaud ! Chaud ! Chaud ! Chaud !*

A la première analyse, cette déclamation participe de l'éloge et de la louange. C'est un air dithyrambique que les militants de l'UNC ont composé pour sublimer les qualités du président national du parti. V. Nga Ndongo cède à cette facilité d'analyse lorsqu'il observe que

« Cette chanson semble insister sur les qualités viriles du Chef puisqu'il est célébré comme père', c'est-à-dire le créateur, mieux le géniteur de la nation. Ces qualités, il les doit sans doute à son éternel verneur, sa permanente jeunesse : le Chef est toujours « chaud gars », camerounisme qui veut dire quelque chose comme « chaud lapin », vert, galant, séducteur, tombeur de filles. Cette image de la virilité du Chef est hautement symbolique dans une société phallocratique où la considération due à l'homme, c'est -à -dire à un mâle...est

¹ C'est ce V. Kamga observe aussi lorsqu'il souligne que « Dans un climat de peur et de suspicion généralisée, l'homme du peuple n'a plus qu'à ruser, à faire comme si...Comme s'il collaborait avec le régime, comme s'il militait dans le parti unique, comme s'il riait alors qu'il pleure » (1985 : 40)

fonction de sa virilité, de son aptitude à procréer, à s'assurer ainsi une descendance. En fait la virilité est le fondement du pouvoir d'un homme tant sur les femmes que dans la société » (1999 : 404).

Or, à bien y regarder, il s'agit là d'une lecture qui ne s'écarte guère de l'opinion, entendue comme doxa, parce que ne demandant aucun effort de la part du chercheur. Nous voulons plutôt faire une analyse syntaxique de cette chanson populaire. C'est un texte qui se contente de bien peu de mots : un nom propre, deux noms communs de personnes (président et père) et une expression populaire (chaud gars). On peut remarquer que le texte de la chanson ne contient aucun verbe et aucune phrase. Ce qui atteste de la pauvreté du texte en question. Dans la mesure où la chanson "*Chaud gars*" est un dithyrambe destiné à la gloire du chef de l'Etat, la pauvreté syntaxique dont elle fait montre peut s'appréhender comme une preuve que l'on est en présence d'un système où la gloire se contente de bien peu et où la créativité a été stérilisée. Cette chanson ne se comprend donc pas dans le registre de la fécondité phallique, mais dans celui de la stérilité spirituelle. C'est l'émascation politique et économique du petit peuple qui est alors mise à nu. Ce qui démontre une fois encore que l'espace public camerounais de la période monolithique se construit aussi à partir d'« une esthétique du masque et de la ruse » (G. Demerson, 2002 : 242) ; celle-ci apparaît comme une arme que le petit peuple mobilise pour démultiplier le sens des pratiques en vue de tenir une parole dissidente du dogmatisme linguistique inhérent à la culture dominante.

De ce qui précède, il ressort que la chanson populaire que nous venons d'étudier décrit plutôt « le grotesque du bas corporel » (G. Demerson, 2002 : 242). C'est à ce titre qu'elle « est conjointement utopie d'un « monde renversé » et foi en une alternance de destruction et de renouveau » (G. Demerson, 2002 : 242). De ce point de vue, la culture populaire est porteuse d'un projet alternatif. Ce qui apporte également la preuve de la construction de l'espace public par braconnage au Cameroun durant le monolithisme. Le braconnage ici vient du fait que l'on emprunte le détour pour contourner la censure : il y a une activité de réinvestissement du langage de l'Etat pour dire son avis sur son fonctionnement. C'est aussi ce que dévoile une analyse du travail quotidien du petit peuple sur les sigles et des bouts de phrase connus de tous au Cameroun.

2-Jeu de mots, esthétique de la ruse : les grammaires urbaines du braconnage

L'esthétique du multiple se retrouve encore en action derrière l'investissement populaire de nombre d'expressions et sigles se référant à l'ordre officiel. Ces éléments sont alors l'objet d'une appropriation populaire. Chez M. de Certeau, l'appropriation renvoie à une

technologie de fabrication du sens (1980). Il s'agit d'étudier comment les Camerounais se sont employés à subvertir les éléments du langage officiel « non en les rejetant ou en les changeant, mais par [la] manière de les utiliser à des fins et en fonction de références étrangères au système qu'ils ne pouvaient fuir » (M. de Certeau, 1980 : 12). A travers ce jeu ayant pour enjeu le sens des mots, la plèbe donne ses avis sur le fonctionnement de la cité tout en échappant aux structures du dispositif disciplinaire. Notre analyse s'est effectuée à partir d'une vingtaine d'expressions et sigles se référant à l'époque monolithique que nous avons collectés à Yaoundé au cours de l'année 2002. Ces expressions et sigles relèvent de domaines divers de l'expérience sociale que la politique, l'activité économique ou la formation universitaire, etc. Nous avons regroupé ces données par affinité à un domaine. Ce qui nous a permis de faire l'archéologie des avis populaires sur les événements et la gestion des affaires de la cité.

Dans le domaine politique, les données vont des noms de partis politiques aux extraits de discours des personnalités.

Tableau n°2 : Appropriation populaire des sigles renvoyant au champ politique

Sigles	Signification officielle	Appropriation	Traduction
CPDM	Cameroon People Democratic Movement	Chop People Dem Money	Mangez/bouffez l'argent du peuple
KNDP	Kameroon National Democratic Party	Koki Never Denies Pot	Le <i>Koki</i> ¹ ne refuse jamais le récipient
RDPC	Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais	1)Redépecez; 2)Rassemblement des Danseurs Professionnels du Cameroun ; 3)Rassemblement des Démagogues et des Personnes Corrompues ; 4)Rendons Définitivement Pauvre le Cameroun ; 5)la Rigueur a Dépassé Paul Biya et les	

¹ Le *Koki* est un mets local très apprécié dans les Grassfields ; c'est un gateau de maïs écrasé mélangé dûment malaxé avec de l'huile rouge.

		Camerounais ; 6) Régime Dangereux Pervers et Corrompu
UNC	Union Nationale Camerounaise	Union des Nordistes du Cameroun

Ces sigles constituent les abréviations des noms de partis politiques. Le KNDP devient *Koki Never denies Pot*. Traduction: le *Koki*, qui est un mets local très apprécié dans les *Grassfields* (chez les Bamilékés particulièrement), ne refuse jamais d'entrer dans la marmite. Cette appropriation fait allusion à l'alliance de ce parti avec l'Union Camerounaise et le *Cameroon United Convention* pour former l'UNC. C'est une dénonciation de la dite alliance à partir d'une accusation des responsables de l'époque d'avoir été corrompus pour accepter l'union entendue ici comme phagocytose. Le sens que l'on attribue à l'UNC remet en question son caractère national. C'est le régime d'Ahidjo qui est alors pris à parti pour les faveurs qu'il accorde aux ressortissants du Nord-Cameroun. A l'époque, cette partie du Cameroun, d'où le président est par ailleurs originaire, avait un régime préférentiel à l'entrée dans nombre d'écoles de formation. A une époque, l'Ecole Nationale d'Administration et de Magistrature avait été rebaptisée par le monde populaire : on parlait alors tantôt d'Ecole Naturelle de l'Administration Musulmane ou des Administrateurs Musulmans. De tous ces sigles, celui du RDPC apparaît comme le plus sujet à l'investissement de la créativité populaire. Sa version anglaise, retraduite en *Pidgin* par bouffez/mangez l'argent du peuple (*Chop Dem People Money*), permet au peuple de se prononcer sur le fonctionnement de l'Etat ; c'est l'occasion de dénoncer la prédation. « Redépécez », préfèrent dire certains Camerounais pour opiner à leur tour sur la même question en se désolidarisant également de cette patrimonialisation de la gestion du bien public.

A l'occasion, la politique de *rigueur et moralisation* de M. Biya, le second président de l'ère du monolithisme, est présentée comme une option sans emprise sur le réel. Une des appropriations du sigle RDPC exprime en effet l'incapacité du régime à traduire cette option politique dans les faits ; peut-être parce qu'il constitue un regroupement d'individus plus préoccupés à danser qu'à travailler. Face à tous ces griefs qu'il nourrit à l'égard du régime en place, le peuple ne prend plus au sérieux les formules idéologiques qu'il adopte pour conduire le bien-être. Ainsi, le développement auto-centré devient *développement auto-ventré* pour signifier que l'on est en présence d'un Etat dont le fonctionnement débouche sur « L'obésité des hommes au pouvoir, leur embonpoint » (A. Mbembé, 1995 : 40) au détriment de

l'amélioration des conditions de vie des populations, pourtant annoncée au moment du choix idéologique. Cette pratique qui procède par transformation du sens initial des sigles officiels constitue une forme d'expression sur la gestion de la chose publique qui aboutit à la construction par braconnage de l'espace public. Ce que montrent également les données recueillies dans le champ économique.

Tableau n°3 : Appropriation des sigles d'entreprises

Sigle	Signification officielle	Appropriation
BICIC	Banque internationale pour le Commerce et le Crédit au Cameroun	Boîte Inventée pour Comprimer et Infecter le commerce au Cameroun
CDC	Cameroon Development Corporation	Cooperative Deceiving Cameroonians(Coopérative ayant déçu les Camerounais)
CNPS	Caisse Nationale de Prévoyance Sociale	Coopérative Nouvelle de Privation Sociale
CRTV	Cameroon Radio - Television	1) Come Read Thief Visions(Venez lire/suivre la version des voleurs); 2)Caisse de Résonance des Thèses Vides ; 3)Canard Reconverti en Théologien Véridique ; 4)Caisse de Raillerie et de Transformation de la Vérité
ONADEF	Office National de Développement des Forêts	Organisation Nationale de Déforestation et d'Enrichissement
SNEC	Société Nationale des Eaux du Cameroun	1) Société Nationale des Etenga du Cameroun ; 2) Société Nationale des Eaux Contaminées/Colorées
SONEL	Société Nationale d'Electricité	1) So Never Expected Light (N'espérez jamais de lumière) ; 2)Société Nationale d'Electricité Limitée

Nous avons préféré nous limiter à l'examen des sigles d'entreprises d'Etat parce que la transformation de leur sens nous est apparue porteuse pour la problématique notre travail. De plus, cela nous est apparu fécond pour rentrer dans le regard et les considérations des populations afin de saisir l'analyse qu'elles font de leur fonctionnement et, partant, de celui de l'Etat.

L'on apprend par exemple à la suite de l'analyse de cette réappropriation des sigles que la BICIC joue un rôle contraire à celui que sa dénomination présage : plutôt que de soutenir l'économie camerounaise en facilitant aux opérateurs économiques, notamment aux commerçants, l'accès au crédit, cette banque leur rendrait la tâche ardue. D'où l'image d'obstacle au développement que lui attribue la réappropriation de son sigle : Boîte Inventée pour Compresser et Infecter le Commerce au Cameroun. A travers la BICIC, c'est le fonctionnement du système bancaire tout entier qui est pris à parti ici ; un système défaillant.

Le petit peuple lie ainsi les difficultés que l'économie camerounaise éprouve à démarrer au fonctionnement des banques.

La CDC (Cameroon Development Corporation) est l'une des plus grosses entreprises publiques au Cameroun. C'est un complexe agro-industriel situé dans la région de Limbé et dont l'espace d'activité va de l'actuelle province de l'Ouest à celle du Littoral. Ses relations très souvent conflictuelles avec les paysanneries de cette région sont suffisamment connues (P. Konings, 1986 : 120-37). Ce sont probablement ces rapports qui rendent compte de cette appropriation populaire de son sigle. Une réappropriation qui traduit la déception des populations paysannes qui sont quotidiennement confrontées à ses structures.

Déception qui montre que le fonctionnement de ce complexe agro-industriel se fait au détriment de l'amélioration de leurs conditions de vie. Comme le démontre en effet P. Konings à partir de l'examen de l'impact de l'extension du champ d'intervention de la CDC (Cameroon Development Corporation) dans la localité de Djuttisa (un village bamiléké dans des monts Bamboutos), l'installation et les activités de cette agro-industrie ont débouché sur l'expropriation, puis la prolétarianisation et la paupérisation de la paysannerie¹. C'est dire que la transformation de sens que subit le sigle de la CDC est tout simplement un moyen de dénonciation de cette organisation de la précarité par cette entreprise publique en vue d'en tirer profit. Il s'agit donc d'un avis sur la gestion de la chose publique, notamment les terres, par l'Etat.

L'investissement du sigle de la CNPS pour lui donner un autre sens rend compte de la défaillance du système de sécurité sociale. Toutes les définitions que l'on attribue à la CRTV démontrent que ce média public n'est pas au service de l'information du peuple. Perçue comme une caisse de résonance de thèses vides ou un canard qui tord constamment le cou à la vérité pour laisser place aux mensonges et aux « Thief's Visions », l'office de radio télévision nationale apparaît en pleine crise de confiance : son auditoire, si tant est qu'il en a toujours un, a tendance à ne plus croire à ses *informations*. C'est le rôle des médias d'Etat qui est en question ici, notamment leur proximité idéologique avec le pouvoir en place. Les réemplois dont le sigle de la CRTV est l'objet dans le langage populaire participent de la dénonciation de la connivence entre le système médiatique et le système politique. Connivence qui est telle que les médias d'Etat se croient obligés d'être *politiquement corrects*, notamment en aliénant leur liberté pour devenir des instruments de propagande au service du pouvoir établi (C. Abé, 1997 : 27-35 ; voir aussi C. Wable, 1997 : 143-56).

¹ Selon P. Konings, « L'expulsion forcée des paysans de leurs terres et de leurs maisons eut pour résultat leur appauvrissement et leur prolétarianisation » (1986 : 124).

L'investissement populaire du sens du sigle ONADEF pose le problème de la gestion des ressources forestières au Cameroun. Le débat de toujours sur cette question au Cameroun tourne autour de la gestion autoritaire des dites ressources par l'Etat et la marginalisation des populations locales/riveraines qui en découle (P. Bigombé-Logo, 1996 : 129-39). Les deux dernières réappropriations portent respectivement sur la SNEC et la SONEL dont elles dénoncent la défaillance.

Conclusion : les voies de la recherche sur l'espace public avec Habermas sans Habermas

Au demeurant, de cette analyse, ce que l'on peut retenir c'est que la construction de significations propres avec des sigles reçus participe de la structuration de l'espace public par braconnage. En rechargeant les mots et les sigles d'un sens n'ayant plus rien à voir avec la signification officielle, les Camerounais ont constamment contourné le dispositif de surveillance avec succès, pour tenir un discours critique sur le fonctionnement de la cité. Ce qui montre que l'archéologie de la formation de l'espace public déborde l'étude des performances discursives des acteurs sociaux car comme le souligne M. de Certeau, « l'acte de parler...n'est pas réductible à la connaissance de la langue » (1980 : 13).

Ce chapitre nous a permis de démontrer que la culture populaire participe de la construction de l'espace public. Contrairement à ce que pensait J. HABERMAS, les processus informels de communication, telles que les rumeurs ou les histoires de vampires, sont porteurs d'un potentiel qui leur permet de contribuer à la formation et au véhicule de l'opinion publique. Ce sont donc bien des dynamiques à travers lesquelles se structure l'espace public, un espace public original et inédit. Ce qui atteste qu'il est faux de croire que la sphère publique plébéienne est restée réprimée et qu'elle ne constitue pas un acteur de l'espace public. Nous venons de voir comment l'on peut arriver à tenir un discours critique sur la gestion des affaires publiques à partir des *arts de faire et de dire* propres à la culture populaire. Cette conclusion conduit à une interrogation sur l'extension de la géographie des recherches portant sur l'espace public au monde de l'oralité, précisément celui que l'on qualifie souvent de pré-technologique, c'est-à-dire aux sociétés dites de la traditions en même temps qu'elle invite à reconsidérer la thèse de l'incompatibilité entre tradition et modernité dans la structuration de l'espace public.

Bibliographie

- Abé, C., 1997, « Le marketing politique sous le régime d'Ahmadou Ahidjo », Mémoire pour la Maîtrise en sociologie, Yaoundé I (Université de)
- Baker, K. M. et Chartier, R., 1994, « Dialogue sur l'espace public », *Politix*, 26, 1994, pp.
- Bakhtine, M., 1970, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, trad. par Andrée Robel.
- Bandolo, H., 1986, *La flamme et la fumée*, Yaoundé, Ed. SOPECAM.
- Bavoux, C., 1995, « Une caricature politique dans la presse malgache : Sans Cible d'Aimé Razafy », in A. -M. d'ANS(dir.), *Langage et politique. Les mots de la démocratie dans les pays du sud de l'espace francophone*, Tunis, CIRELTA/ACCT/Didier Erudition, coll. « Langues et développement », pp. 145-67.
- Bazanguissa, R., 1992, « La Sape et la politique au Congo », *Journal des africanistes*, t. 62, fasc. 1, 1992, 151-57.
- Belleau, A., 1970, « Bakhtine et le multiple », *Etudes françaises*, vol.VI, 4, 1970, pp. 480-87.
- Bigombé-Logo, P., 1996, « Contestation de l'Etat et attestation d'une identité spatiale dans le Cameroun méridional forestier », *Polis (Revue camerounaise de science politique)*, vol. 1, numéro spécial, fév., « Identité politique et démocratisation au Cameroun », pp. 129-39.
- Biyiti bi Essam, J.-P., 1984, *Cameroun : complots et bruits de bottes*, Paris, l'Harmattan, coll.« Points de vue ».
- Certeau (de), M., 1980, *L'invention du quotidien, t. 1 : Arts de faire*, Paris, UGE, coll. « 10/18 ».
- Darras, E., 1998, « Rire du pouvoir et pouvoir du rire. Remarques sur un succès politique, médiatique et mondain : les Guignols de l'info », in CURAPP, *La politique ailleurs*, Paris, PUF, pp. 151-77.
- Darnton, R., 1997, « Chansons, ragots et libellés ou les médias du 18e siècle », in *Le courrier de l'UNESCO "comment voyagent les idées ? "*, juin, pp.
- Demerson, G., 2002, « La leçon de Mikhaïl Bakhtine. L'entrechoquement des langues et des cultures », *Esprit*, 283, mars-avril, pp.
- Diouf, M., « Fresques murales et écriture de l'histoire. Le Set/Setal à Dakar », *Politique africaine*, 46, juin 1992, « L'histoire face au politique », pp. 41-54.

- Ela, J.-M., 1982, « Comment vivre notre foi dans l'Afrique des années 80 », in J.-M. Ela et R. Luneau, *Voici le temps des héritiers*, Paris, Karthala, coll. « Chrétiens en liberté », pp.
- ELA, J.-M., 1983, *La ville en Afrique noire*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques ».
- Enguéléguélé, M., 1998, « La rumeur de la " la disparition des sexes " au Cameroun. Contribution à l'étude des modes d'expression politiques alternatifs dans les " conjonctures fluides " », in CURAPP, *La politique ailleurs*, Paris, Puf, pp. 355-70.
- Farge, A., 1999, « rumeur, espace et société au XVIIIe siècle », in F.REUMAUX : *Les oies du capitole*, Paris, CNRS, coll "CNRS communication", pp.
- Geschiere, P., 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques ».
- Kamga, V., 1985, *Duel camerounais : démocratie ou barbarie ?*, Paris, l'Harmattan.
- Kamto, M., 1983, « Le dauphin constitutionnel dans les régimes politiques africains (le cas du Cameroun et du Sénégal) », *Recueil Penant*, 781-782, pp. 256-82
- Kapferer, J.-N., 1990, *Rumeur le plus vieux média du monde*, Paris, seuil.
- Konings, P., 1986, « L'Etat, l'agro-industrie et la paysannerie au Cameroun », *Politique africaine*, 22, juin, « le réveil du Cameroun », pp. 120-37.
- Lafargue, J., 1998, « Comment et pourquoi s'attacher à l'ailleurs du politique en Afrique », in CURAPP, *La politique ailleurs*, Paris, PUF, 1998, pp.
- Mbembé, A., 1995, « Sexe, bouffe et obscénité politique », *Terroirs (Revue africaine de sciences sociales)*, 002, janvier, pp.
- Mbembé, A., 1996, « La « chose » et ses doubles dans la caricature camerounaise », *Cahiers d'études africaines*, 141-42, vol. XXXVI, 1-2, 1996, pp. 143-70.
- Ndi Mbarga, V., 1993, *Ruptures et continuités au Cameroun*, Paris, l'Harmattan.
- Nga Ndongo, V., 1986, « Rumeur et Société », *Annales de la Faculté des Lettres et de Sciences Humaines Série sciences humaines*, Yaoundé, vol. 2, 1, Jan, pp.
- Nga Ndongo, V., 1999, « L'opinion camerounaise », t.2, thèse pour le Doctorat d'Etat en sociologie, Paris X- Nanterre (Université de).
- Ngo Libam, M.-M., 1992, « La circulation des tracts dans la ville de Douala. Essai d'analyse sociologique », Mémoire pour la Maîtrise en sociologie, Yaoundé I (Université de).
- Nyamnjoh, F., 1997, « Political rumour in Cameroon », in *Cahiers de l'UCAC*, 2, Yaoundé, "mélanges", 1997, pp.

- Perrois, L. et Notué, J.-P., 1997, *Rois et sculpteurs de l'Ouest Cameroun. La panthère et la mygale*, Paris, Karthala/ ORSTOM.
- R.D.P.C., 1986, *Le congrès du renouveau (Bamenda 21-24 mars 1985)*, Yaoundé, RDPC.
- Rowlands, M. and Warnier, J.-P., 1988, « *Sorcery, Power and The Modern State in Cameroon* », *Man*, vol. 23,
- Simon, A., 2002, « Les métamorphoses du burlesque », *Esprit*, 283, mars-avril, pp.
- Sindjoun, L., 1999, « Le président de la République à l'épreuve de l'alternance néo-patrimoniale et de la transition démocratique », in M.-C. Diop et M. Diouf (éds.), *Les figures du politique en Afrique*, Dakar/Paris, CODESRIA/Karthala, coll. »Bibliothèque du CODESRIA », 1999, pp.
- Toulabor, C., 1981, « Jeu de mots, jeu de vilains. Lexique de la dérision politique au Togo », *Politique africaine*, 3, pp. 55-71.
- Trom, D., 2001, « A l'épreuve du paysage. Constructivisme savant et sens commun constructiviste », *Revue du MAUSS*, 17, 1^{er} semestre, pp.
- Victoroff, D., 1975, « Les cadres de l'opinion publique », A. AKOUN et al., *Encyclopédie de la sociologie : le présent en question*, Paris, Larousse.
- Wable, C., 1997, « La télévision nationale burkinabè : de la révolution à la démocratie populaire », *Journal des africanistes*, t. 67, fasc. 1, « L'Afrique vue du Brésil », pp. 143-56.

Journaux

- Cameroon Tribune*, 2 janvier 1975.
- Cameroon Tribune*, n°173 du 22 janvier 1975.
- Cameroon Tribune*, 3 décembre 1976.
- La Gazette de Douala*, N°0035 du samedi 9 novembre 1974.
- La Gazette de Douala*, N° 0039 du samedi 23 novembre 1974.
- La Gazette de Douala*, N°053 du 24 janvier 1975.
- La Gazette de Douala*, n°075 du 5 juillet 1975.
- La Gazette de Douala*, n° 87 du 27 septembre 1975.