

Alerte aux voleurs de sexe ! Anthropologie pragmatique d'une rumeur africaine

Julien Bonhomme

« Les clients du marché d'Akébé Plaine ont dernièrement assisté à un spectacle inhabituel. Un homme de nationalité sénégalaise a versé des pleurs en public, en soulevant de temps en temps son gros boubou pour montrer aux passants la disparition mystérieuse et récente de son sexe. Malgré l'énorme vacarme provoqué par les cris d'étonnement des gens, certains passants ont réussi à repérer un suspect qui manifestait une indifférence impressionnante. L'homme aux allures mystiques portait un sac d'un certain poids. Comme s'il venait vendre une marchandise. Interpelé, il s'est dit capable de soigner le Sénégalais. Mais à condition qu'une somme de 4 millions lui soit versée. Malheureusement pour lui, il aurait été maîtrisé par la foule et conduit au commissariat de Belle-vue. Cet incident a provoqué une véritable psychose dans le quartier et au-delà. Les gens évitent actuellement d'avoir contact avec des inconnus. Le phénomène de disparition de sexe avait d'abord été signalé au Cameroun, au Ghana, en Côte d'Ivoire et tout dernièrement au Togo. Au Gabon, il semble que l'épisode du marché d'Akébé Plaine ne soit pas le seul. Au Lycée d'État de l'Estuaire, un autre cas aurait été également signalé. »

Une victime au marché d'Akébé ?
Gérard Minko, *L'Union*, 14-15 juin 1997, p.8

Parue dans le principal quotidien gabonais, cette histoire de vol de sexe pourrait passer pour un simple fait divers exotique. La même rumeur a pourtant balayé une bonne partie de l'Afrique subsaharienne à plusieurs reprises depuis le début des années 1990. Tout semble commencer au Nigeria. En 1975, à Kaduna, deux Haoussa sont arrêtés par la police pour avoir provoqué une scène en pleine rue, l'un accusant l'autre de lui avoir volé ses organes génitaux (Ilechukwu, 1988). Dans les années 1970 et 80, les vols de sexe touchent plusieurs autres villes, au Nigeria et au Cameroun. Les incidents se multiplient et des voleurs présumés sont parfois même lynchés à mort. Mais ce n'est qu'au cours de la décennie suivante que la rumeur se répand plus largement en Afrique de l'Ouest et en Afrique centrale à partir de son foyer nigérian. Elle se propage par vagues successives et peut parfois être suivie de mois en mois. En 1996, la rumeur est au Nigeria, et en octobre-novembre de la même année au Cameroun. Elle se répand alors vers l'ouest pour atteindre le Togo en décembre, le Ghana en janvier 1997, la Côte d'Ivoire en mars, le Burkina-Faso en mai, le Mali en avril-mai, le Sénégal en juillet et finalement la Mauritanie en août. Même

si la recension des cas n'est pas chose facile et demeure sans doute lacunaire, il est certain qu'au moins 17 pays ont été touchés (voir carte) : Nigeria, Cameroun, Bénin, Togo, Ghana, Côte d'Ivoire, Soudan, Tchad, Niger, Mali, Burkina Faso, Sénégal, Gambie, Mauritanie, Gabon, Congo, RDC.



La rumeur des vols de sexe (1975-2009)

Concernant les vols de sexe au Gabon, j'ai pu collecter des données de première main sur le terrain. Pour les autres pays, le corpus s'appuie sur les quelques publications scientifiques sur le sujet, mais aussi et surtout sur des archives : près de 150 articles parus dans la presse africaine. Ceci nous oblige alors à prendre en compte le rôle actif des médias dans la recension et la

qualification des événements, mais également la propagation de la rumeur. Le filtre médiatique à travers lequel apparaissent les vols de sexe opère en effet une surexposition des cas les plus dramatiques et une sous-estimation du nombre total de cas. Il n'en reste pas moins que les médias constituent un indicateur précieux pour repérer la présence diffuse de la rumeur et évaluer l'intensité de l'épisode. Au total, plus d'une centaine de cas détaillés de vols de sexe ont ainsi été rassemblés. Il en ressort que les vols de sexe obéissent à un scénario stable dans tous les pays. Tout commence par un contact entre deux inconnus. Celui qui est touché ressent un choc électrique qui s'accompagne d'une sensation de rétrécissement ou bien de disparition de ses organes génitaux. La victime alerte les passants et accuse l'autre personne d'être un « voleur de sexe » ou un « rétrécisseur de sexe. » Une foule s'en prend alors au présumé coupable et le malheureux « sorcier » est parfois lynché à mort¹. Pendant quelques semaines, la panique enfle et peut même dégénérer en émeutes meurtrières. En 2001, les vols de sexe font ainsi plus d'une vingtaine de morts au Nigeria. A l'été 1997, ils font huit victimes et une quarantaine de blessés à Dakar. Une douzaine de personnes sont tuées au Ghana en janvier 1997, puis à nouveau en janvier 2002. Néanmoins, les violences et la panique retombent souvent assez rapidement. Mais la rumeur se déplace alors à un pays voisin pour revenir quelques années plus tard.

Que faire alors de ces vols de sexe qui se répètent sur la moitié d'un continent, mais se prêtent fort mal à l'observation ? L'entreprise pose un défi à la fois théorique et méthodologique à l'anthropologie. La discipline est en effet plus rompue à l'étude des ragots au sein de petits groupes d'interconnaissance qu'à celle de rumeurs qui circulent à plus vaste échelle. Comment alors rendre compte de la sorcellerie lorsque celle-ci cesse d'être un ragot local au sein de la famille ou du voisinage pour devenir une rumeur transnationale ?² Pour parvenir à une caractérisation positive du phénomène, il faut tout d'abord se déprendre de la conception péjorative qui surdétermine le regard savant sur la rumeur et la foule. Depuis Gustave Le Bon, la rumeur est en effet souvent envisagée comme une sorte de maladie contagieuse de la raison affectant des foules jugées aussi crédules que violentes. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le vol de sexe est souvent rapproché du *koro*, un « syndrome lié à la culture » répandu en Asie et désignant une sensation de rétraction du pénis dans l'abdomen associée à une angoisse de mort (Ilechukwu, 1988, 1992 ; Agbu, 2004 ; Dzokoto et Adams, 2005 ; Adams et Dzokoto, 2007). *Koro* et vol de sexe sont ainsi considérés comme des troubles psychopathologiques donnant lieu à de véritables « épidémies » d'hystérie collective. Prenant leur source dans des représentations

culturellement partagées, ces phénomènes constituent pourtant des « faits sociaux normaux » concernant des individus eux-mêmes parfaitement « normaux ». Plutôt que d'appréhender la rumeur de vol de sexe comme une folie passagère, mieux vaut se demander plutôt pourquoi elle est particulièrement bonne à penser et à raconter. Prendre cette rumeur africaine véritablement au sérieux exige alors d'en dissiper le sensationnalisme exotique. Ce travail espère en effet convaincre le lecteur que le vol de sexe est moins une anecdote risible qu'une affaire exemplaire permettant de comprendre les formes de sociabilité, les modes de communication et les styles de croyance de l'Afrique urbaine contemporaine.

Dans la perspective de l'épidémiologie des idées (Sperber, 1996) qui peut s'appliquer à tout fait social et pas seulement aux phénomènes morbides, je cherche alors à expliquer pourquoi et comment cette rumeur se diffuse à une si vaste échelle. Je procède par jeu d'échelles afin d'articuler perspectives macro et micro, vue d'ensemble et vue de détail : la rumeur, peut-être plus encore que tout autre fait social, nous met en effet au défi de « faire de l'ethnographie sur une échelle instable, ni purement locale, ni clairement globale » (Comaroff et Comaroff, 1999 : 282). Si la perspective en surplomb révèle que la distribution spatio-temporelle de la rumeur à l'échelle du continent n'est pas aléatoire, elle ne permet pas pour autant d'en saisir les processus opératoires. Il faut descendre jusqu'aux détails des circonstances dans lesquelles surviennent les vols de sexe, afin mettre au jour un schéma saillant au niveau local qui permette d'expliquer certaines propriétés du phénomène au niveau global. Contre une interprétation cognitiviste de la rumeur, je ne l'envisage toutefois pas comme une simple représentation mentale, mais comme une série d'énoncés en contexte qui impliquent également des événements, des actions et des affects. Adoptant une approche résolument pragmatique et interactionniste, je me focalise sur la micro-analyse de ce que les gens font et disent. Je fais en définitive l'hypothèse que l'affaire des vols de sexe ne devient véritablement intelligible que si l'on fait ressortir les modalités singulières des situations d'interaction et d'énonciation sur lesquelles elle repose. Cette démarche s'écarte donc de l'approche folkloriste des « légendes urbaines » (Campion-Vincent et Renard, 1992) qui envisage la rumeur comme un énoncé flottant susceptible d'une interprétation symbolique trop souvent faite du point de vue de Sirius.

Des inconnus dans la ville

L'une des premières questions que pose la rumeur est celle de la polarisation sur les organes génitaux. Pourquoi est-ce le sexe qui disparaît ? En Afrique subsaharienne, la sorcellerie se focalise traditionnellement sur la sexualité, la virilité masculine aussi bien que la fécondité féminine. Le sexe représente en effet le symbole métonymique du potentiel vital. Dans le vol de sexe, c'est donc la vitalité des individus qui est menacée et, par-delà, celle de la communauté toute entière. Ce n'est alors pas un hasard si les victimes sont la plupart du temps des jeunes hommes. En cela, le vol de sexe ressemble beaucoup à une autre forme de sorcellerie répandue sur le continent africain : les « crimes rituels », autrement appelés « pièces détachées » en Afrique centrale. Des meurtres sont perpétrés puis certains organes (dont le sexe) et le sang des victimes sont prélevés afin de fabriquer des fétiches de richesse ou de pouvoir (Evans, 1992 ; White, 1997, 2000 ; Weiss, 1998 ; Burke, 2000 ; Masquelier, 2000). Le vol de sexe apparaît ainsi comme une forme de sorcellerie somme toute assez familière en Afrique subsaharienne, ce qui expliquerait sa localisation sur cette partie du continent à l'exclusion de l'Afrique du Nord. En revanche, aucune raison évidente ne saurait expliquer pourquoi toute l'Afrique noire n'est apparemment pas touchée par le vol de sexe (l'extension géographique des crimes rituels étant significativement plus large). La question des frontières de la rumeur reste en effet problématique, l'absence d'un phénomène étant peut-être plus difficile encore à expliquer que sa présence.

Mais ce n'est pas seulement le potentiel vital qui est visé, c'est également la virilité en tant que support de l'identité masculine. Contrairement aux crimes rituels qui frappent les deux sexes, les victimes de vol de sexe sont essentiellement des hommes (92% des cas) ; il est en va d'ailleurs de même pour les voleurs présumés (92% des cas). On a maintes fois souligné le lien entre masculinité, virilité et vigueur sexuelle dans l'Afrique contemporaine, et les inquiétudes que cela suscite inévitablement (Biaya, 1997). Comme le note Achille Mbembe, « la postcolonie est un monde de virilité angoissée » (1992 : 9). La rumeur de vol de sexe témoigne ainsi d'une crise de la masculinité, ou en tout cas d'une certaine forme de précarité. En Afrique, puissance sexuelle et réussite sociale sont intimement associées : « le pénis semble ainsi être le support (au sens aussi bien littéral que figuré) des rêves de réussite économique et sociale et des cauchemars d'échec » (Diouf, 2003 : 10). Les périodes de crise socio-économique rendent alors ces angoisses d'impuissance plus sensibles encore. La jeunesse notamment vit en effet la crise comme une

atteinte à la virilité. Rien ne prouve cependant que la rumeur du vol de sexe réapparaisse préférentiellement en temps de crise, que celle-ci soit économique, politique ou plus largement sociale. L'interprétation socio-psychologique de la rumeur comme réaction à une situation de crise est donc trop lâche pour être vraiment pertinente : la crise constitue tout au plus un simple facteur aggravant et non une véritable cause explicative.

Par conséquent, il nous reste encore à produire une caractérisation positive du phénomène en dégagant ses principaux traits stables. Tout d'abord, les vols de sexe surviennent presque toujours en milieu urbain (98% des cas). Ainsi, en 1990 au Nigeria, la rumeur touche d'abord Lagos puis saute à Ibadan et aux autres villes du pays en épargnant les zones rurales (Ilechukwu, 1992 : 96). Ce n'est d'ailleurs sans doute pas un hasard si le foyer des vols de sexe est le Nigeria, pays le plus peuplé, le plus anciennement urbanisé et qui concentre le plus grand nombre de villes en Afrique (Mabogunje, 1968). Cela ne doit toutefois pas nous inciter à faire de la rumeur et de ses violences un simple symptôme de l'anomie urbaine. Si la ville est bien le lieu du vol de sexe, cette seule circonstance ne suffit pas à l'expliquer. Les vols de sexe surviennent en outre toujours dans des lieux publics, ou du moins des lieux de passage, souvent dans des espaces densément peuplés ou en situation de promiscuité : en pleine rue (50% des cas), sur des marchés, centres névralgiques surpeuplés des villes africaines (21% des cas), mais aussi dans les taxis collectifs où s'entassent les passagers (13% des cas). Les premiers cas de vol de sexe à Lagos en 1975 touchent ainsi deux marchés de quartiers densément peuplés et habités par des populations récemment arrivées suite à l'exode rural (Ilechukwu, 1988 : 311). Les circonstances temporelles des vols de sexe sont également frappantes : ils ont lieu en plein jour. Enfin, l'identité des protagonistes est tout aussi caractéristique : il s'agit presque toujours d'inconnus qui ne se connaissaient pas préalablement (96% des cas). Le vol de sexe contraste ainsi fortement avec le modèle traditionnel de la sorcellerie familiale, ubiquitaire en Afrique : celle-ci est en effet rurale autant qu'urbaine, touche surtout l'espace domestique, est essentiellement nocturne et opère avant tout à l'intérieur de la sphère de parenté. Émergent sur fond de rivalités interpersonnelles, la sorcellerie suppose habituellement l'interconnaissance, alors que le vol de sexe repose au contraire sur l'anonymat urbain et opère hors de la sphère de parenté. Ce dernier représente en définitive une forme inédite, ou du moins spécifique, de sorcellerie.

Le vol de sexe est donc intimement lié à la sociabilité urbaine. Par opposition à l'interconnaissance villageoise, la vie citadine multiplie les possibilités de rencontres entre

inconnus (Grafmeyer et Joseph, 1979 ; Hannerz, 1980 ; Joseph, 1984). Le citoyen, c'est avant tout le passant qui circule dans la rue au milieu d'une foule anonyme. Ces « relations de trafic » (*traffic relationships*) constituent un type spécifique d'engagement qui repose sur une interaction minimale qui tend à la simple co-présence : une « interaction non-convergente » qui passe par la reconnaissance minimale d'autrui en l'absence de tout centre d'attention partagé (Goffman, 1972). En cas de promiscuité non souhaitée, des stratégies de neutralisation de la présence d'autrui sont mises en place afin de pouvoir garder ses distances et traiter les inconnus comme des « non-personnes » (Goffman, 1963). Ces codes de conduite incorporés sous formes de routines motrices largement inconscientes assurent le « réglage de la distance sociale » entre inconnus, suivant des normes qui varient fortement selon les cultures et, au sein de chaque société, selon les situations. Les relations de trafic impliquent ainsi de gérer les collisions et autres formes d'empiètement de territoire ou d'intrusion dans la sphère intime (Hall, 1971). En définitive, le trafic urbain expose en permanence les individus aux aléas, aux incertitudes et aux dangers liés aux rencontres – volontaires ou involontaires – entre inconnus.

Or, c'est justement cela dont il s'agit dans le cas du vol de sexe : un contact avec un inconnu qui tourne à la mauvaise rencontre. La rumeur illustre de manière dramatique la dangerosité d'interactions anonymes d'autant plus incertaines qu'on ignore les intentions d'autrui. Le vol de sexe n'est donc rien d'autre que la sorcellerie du trafic urbain. Les circonstances exactes des rencontres interprétées en termes de vol de sexe confirment cette hypothèse. Le vol de sexe nécessite toujours un contact entre les deux inconnus. Contrairement à la sorcellerie familiale qui repose sur une action incognito et à distance (Bonhomme, 2005), « les rétrécisseurs ne peuvent pas opérer à distance³. » Dans plusieurs cas, la disparition du pénis survient lors du contact manuel avec un inconnu demandant une cigarette ou du feu à un quidam. Plus souvent encore, elle est causée par un contact physique accidentel dans une foule ou un transport collectif (36% des cas). En 2001 à Libreville, un jeune homme est frôlé par un Nigérian et ressent une décharge électrique au bassin puis croit entendre l'homme lui dire « tu as eu ? ». Il sent aussitôt son pénis rétrécir et donne l'alerte. Les passants tabassent le présumé coupable qui finit par avouer⁴. Ce qui n'était que simple co-présence est soudainement perçu par la victime comme une interaction volontaire. L'étude transculturelle des interactions humaines a en effet montré qu'être touché par un inconnu est souvent ressenti comme une menace pour l'intégrité personnelle (Knapp et Hall, 1992).

Le seul contact visuel peut parfois suffire au vol de sexe. En 2006 à Parakou au Bénin, un jeune homme dévisage une jeune fille dans la rue ; cette dernière crie aussitôt que l'inconnu vient de lui voler son sexe ; l'homme est tabassé à mort par la population du quartier⁵. L'échange de regard sert habituellement à ouvrir les canaux de communication, exprimant l'intention de s'engager dans une interaction plus poussée (Exline, 1974). Cependant, un regard trop appuyé, notamment de la part d'un inconnu, provoquera à l'inverse un malaise car il sera perçu comme un signe d'agression. C'est ce dont il s'agit ici : la tentative du jeune homme pour accrocher le regard de la jeune fille a été perçue comme une agression occulte. Mais un simple contact verbal peut également être la cause de la disparition du sexe (11% des cas). En 2004, un fonctionnaire nigérian en déplacement à Kano est lynché à mort par une foule en colère qui l'accuse d'avoir volé le sexe d'un homme à qui il avait demandé son chemin⁶. Le vol de sexe survient en outre souvent à l'occasion d'une transaction commerciale. « C'est au moment qu'il négociait avec moi le prix d'un article que j'ai cessé de sentir mes parties intimes. J'ai alors averti mes voisins qui ont menacé de le lyncher. Sous les menaces, il a libéré mes parties intimes », raconte un commerçant victime d'un vol de sexe à Niamey en 2007⁷. La poignée de main qui conclut habituellement la négociation est alors souvent mentionnée comme l'incident déclencheur.

Danger ne pas saluer

Le scénario majoritaire du vol de sexe implique en effet des salutations (44% des cas), et plus précisément une poignée de main (38% des cas). « C'est un monsieur que je ne connaissais pas qui a rétréci mon sexe, après m'avoir serré la main, qu'il m'a tendue poliment en me demandant l'heure », raconte un Gabonais victime d'un vol de sexe à Port-Gentil en 2005⁸. Ce sont de telles histoires de salutations tragiques qui ont le plus vivement marqué les imaginations. Ce n'est pas un hasard étant donné l'importance des salutations en Afrique (Goody, 1972 ; Irvine, 1974 ; Collett, 1983 ; Morton, 1988 ; Akindele, 1990 ; Nwoye, 1993). D'une manière générale, les salutations constituent une ritualisation de l'ouverture des canaux de communication qui permet de rendre plus prévisibles les relations interpersonnelles (Goffman, 1973, 1987 ; Firth, 1972 ; Schiffrin, 1974 ; Conein, 1989). Elles rendent possible l'expression de l'attention mutuelle ainsi que l'identification réciproque des interlocuteurs : identification personnelle mais aussi identification catégorielle en fonction de paramètres sociaux tels que le statut, le sexe ou l'âge (Schiffrin, 1977). Dans ce contexte, les salutations entre inconnus sont socialement plus risquées

dans la mesure où « des gens qui se connaissent ont besoin d'une raison pour ne pas se saluer, alors que des inconnus ont besoin d'une raison pour le faire » (Goffman, 1963 : 124). On risque en effet toujours d'imposer une interaction non souhaitée dans un contexte de relations de trafic qui n'exigerait minimalement qu'une simple coprésence sans interaction réelle : « qui salue doit espérer qu'un contact est bien désiré » (Goffman, 1987 : 23). C'est cela dont il s'agit dans le cas du vol de sexe : le salut dont l'inconnu prend l'initiative est perçu par l'interlocuteur comme une interaction forcée et donc menaçante. Le contact physique de la poignée de main accroît encore la menace et force en outre la réciprocité, dans la mesure où se faire serrer la main, c'est déjà retourner la salutation.

Le vol de sexe repose ainsi sur une « interaction dysphorique » (Goffman, 1993) lié à l'accostage d'un inconnu. L'interprétation sorcellaire de la situation se fonde donc sur des préoccupations tout à fait banales concernant les différents registres de la communication verbale et non-verbale : contact physique, échange de regard ou poignée de main qui se révèlent d'autant plus sensibles que les protagonistes sont des étrangers l'un pour l'autre. Il est alors notable que ce soit toujours l'individu à l'initiative de l'interaction que l'on accuse d'être le voleur. L'insécurité interactionnelle propre aux rencontres avec un inconnu pousse en effet l'autre personne à interpréter le comportement à rebours de son sens habituel : un frôlement accidentel, un regard engageant ou une chaleureuse poignée de main deviennent des gestes hostiles. C'est alors parce que la salutation représente le geste le plus significatif socialement que son inversion est la plus paradoxale et que le vol de sexe cristallise plutôt sur ce type d'interaction : « Bonjour, signe d'amitié et de fraternité entre les hommes, est à présent source de malheurs⁹. » Au lieu de célébrer l'égalité des deux protagonistes, la salutation est interprétée comme une agression : l'un se trouve dépossédé par l'autre. La menace sorcellaire surgit ainsi au sein d'une situation d'interaction ordinaire minée par une dangereuse asymétrie. L'engagement interactionnel de l'inconnu est en définitive mésinterprété comme une effraction violente de l'intimité. De là sans doute la focalisation sur le sexe : comble de l'intrusion, le voleur atteint les « parties intimes » qui devraient normalement rester hors de la sphère des interactions publiques.

L'inquiétude concernant les salutations entre inconnus est si vive qu'elle suscite de nouvelles conduites d'évitement systématique. La morale que les intéressés tirent eux-mêmes du vol de sexe est en effet invariablement : ne vous comportez pas avec les inconnus comme vous le feriez avec des connaissances. Au Gabon, un journaliste recommande ainsi : « D'ici là, que

conseiller aux habitants de Port-Gentil ? Sinon de garder les mains dans les poches, et d'éviter toutes poignées de mains intempestives. Leurs amis ne sont peut-être pas ceux qu'ils croient¹⁰. » C'est le même scénario au Niger : « Méfiez-vous. Ne donnez point la main aux gens que vous ne connaissez pas !¹¹ » Dans la presse soudanaise, deux caricatures évoquent le sujet (MEMRI, 2003). Dans la première, un homme serre la main d'un autre à l'aide d'une prothèse en disant « mieux vaut prévenir que guérir. » Dans la seconde, un manchot s'exclame « Dieu merci ! Je ne sers la main de personne et personne ne sert la mienne. » Au Nigeria, un observateur note que « dans les rues de Lagos, on peut voir les hommes agrippant leur sexe, parfois ouvertement parfois discrètement à travers leurs poches de pantalons. Les femmes soutiennent leurs seins, parfois ouvertement parfois discrètement en croisant leurs bras sur leur poitrine. On raconte que l'inattention et une faible volonté facilitent le vol du pénis ou des seins. La vigilance et l'agression préventive sont réputées être la meilleure prophylaxie » (Ilechukwu, 1992 : 96).

Dans tous les pays, les commentaires recommandent ainsi la distance, la vigilance et même une forme d'hostilité préventive envers les inconnus. Cette réserve interactionnelle évoque, de manière frappante, les normes de conduite qui régissent le trafic urbain dans les métropoles occidentales. La distance polie à autrui est toutefois un trait de comportement plus euro-américain qu'africain. Si l'urbanisation est un phénomène universel qui engendre un mode spécifique de sociabilité, cette dernière se décline en effet différemment selon les cultures. Ainsi, dans les villes africaines, les contacts entre étrangers ne font généralement pas l'objet d'un évitement systématique. Il est de même tout à fait courant de saluer un parfait inconnu (Nwoye, 1993). Ce mode de relation à autrui participe d'une valorisation de l'interconnaissance et d'un refus actif de l'anonymat qui est perçu comme un comportement typique des Blancs (Milandou, 1997). L'affaire des vols de sexe n'en apparaît alors que plus frappante : elle encourage le maintien d'une distance entre inconnus qui ne va pas de soi. Interrogeant de manière inquiète les normes habituelles de la sociabilité ordinaire, la rumeur constitue un test sur les valeurs du groupe¹². Mise à l'épreuve des aléas et des dangers inhérents aux rencontres avec des inconnus, la sociabilité urbaine se révèle alors traversée par une tension vive entre le contact et l'évitement. L'expérience citadine constitue en effet un véritable laboratoire où s'inventent et se réinventent les formes de sociabilité (Grafmeyer et Joseph, 1979). Et ceci n'est pas moins en vrai en Afrique qu'ailleurs : « La fabrique de la nouvelle Afrique, c'est la ville, pour le meilleur et pour le pire » (Balandier, 1955 : VII). Depuis les années 1990, nombre d'auteurs ont souligné l'irréductible

modernité de la sorcellerie africaine (Comaroff et Comaroff, 1993 ; Geschiere, 1995 ; Bernault et Tonda, 2000 ; Moore et Sanders, 2001 ; Meyer et Pels, 2003) : les histoires de sorcellerie exprimeraient l'attitude ambivalente des citoyens africains face à une modernité aussi menaçante que désirable. Notre approche interactionniste offre alors une échelle sans doute plus adéquate que l'analyse macro-sociologique pour étudier finement la sorcellerie urbaine. En effet, la rumeur du vol de sexe exprime moins un « malaise dans la modernité » qu'un « malaise dans l'interaction », et même un type particulier d'interaction urbaine : les relations de trafic. Ce qui est en jeu, c'est donc moins une angoisse diffuse devant la modernité que, très concrètement, le champ possible des interactions dans lesquelles chacun peut être pris. Comme l'a bien souligné L. White (2000 : 22), les rumeurs de sorcellerie offrent en définitive de « nouveaux imaginaires pour de nouvelles relations. »

Frissons et lynchages

Dans tous les récits des victimes, la sensation de rétraction du sexe est précédée par une sorte de décharge électrique : « Le scénario [...] est toujours le même : un homme, après avoir été frôlé ou avoir serré la main d'un inconnu, déclare avoir été parcouru par un frisson suivi de picotements, avant de sentir son organe s'enfoncer profondément dans le corps¹³. » Cette sensation vive et soudaine n'est rien d'autre qu'un frisson de peur. Réaction émotionnelle à une menace réelle ou imaginée, la peur provoque une décharge d'adrénaline qui fait se contracter les muscles horripilateurs (LeDoux, 1996) : c'est la « chair de poule ». La « sueur froide » est d'ailleurs également mentionnée par les victimes : l'une raconte avoir ressenti comme un « seau d'eau glacée » déversé sur sa tête¹⁴. Le contact avec un étranger provoque ainsi une frayeur, réaction somme toute assez ordinaire. Mais pourquoi ce choc électrique est-il ensuite associé à une sensation de disparition ou de rétrécissement du sexe ? Le stress est un facteur reconnu de rétraction du sexe masculin : la vasoconstriction provoquée par la peur entraîne en effet une réduction du volume pénien. Atteignant le bas-ventre, le frisson provoque en outre des picotements en raison de l'horripilation des poils autour du scrotum, mais aussi une contraction musculaire de ce dernier qui entraîne une légère remontée des testicules vers l'abdomen. Ces mécanismes physiologiques expliquent ainsi les sensations de picotement et de rétraction du pénis dont parlent les victimes. Des sensations parfaitement normales dues à la réaction de peur sont en définitive interprétées comme un rétrécissement, ou plus radicalement un vol, du sexe.

Cette interprétation s'appuie sur une confusion banale entre expérience émotionnelle et réactions physiologiques qui fait qu'il est difficile de déterminer quelle est la cause de l'autre : « J'ai senti des frissons me traverser le corps. J'ai eu peur et quand je me suis rappelé du phénomène de vol de sexe, il était trop tard, le mien avait déjà perdu sa forme normale¹⁵. » Au lieu de percevoir la peur comme la cause des sensations, l'homme interprète le frisson comme étant premier et lui attribue alors une cause intentionnelle : il ne peut s'agir que de l'inconnu qui vient de l'aborder. Celui-ci est donc un voleur de sexe. Ce saut interprétatif qui pourrait paraître insolite est en réalité commun sur un continent où la sorcellerie fait partie de l'univers quotidien. Il est d'autant plus aisé que le frisson possède souvent une valeur prémonitoire en Afrique. Le rôle catalyseur de la rumeur doit également être pris en compte pour expliquer la réaction des victimes. La nouvelle annonçant la présence de voleurs de sexe en ville crée un climat d'angoisse qui précipite les réactions de peur. L'angoisse est en effet une anticipation de la peur qui pousse à l'hypervigilance et abaisse le seuil d'alarme des individus. Toutes les conditions sont alors réunies pour que la moindre sollicitation de la part d'un inconnu puisse déclencher une réaction de frayeur dont les symptômes sont interprétés comme les indices d'un vol de sexe. Telle une prophétie auto-réalisante qui les conditions de son propre accomplissement, la rumeur rend donc inéluctables les événements qu'elle annonce. L'une des soi-disant victimes regrette ainsi le drame ayant conduit à la mort du voleur de sexe présumé et reconnaît qu'elle avait « peur de ce que racontent les gens en ville sur la disparition des sexes¹⁶. » Une autre personne confesse : « J'étais sous le choc des rumeurs¹⁷. » En définitive, les histoires de vol de sexe ne se réduisent pas à des rumeurs purement imaginaires, mais s'enracinent au contraire dans des expériences vécues. Loin d'être des élucubrations arbitraires, les sensations décrites par les victimes possèdent un fondement somatique bien réel, ce qui permet de relativiser l'exotisme du phénomène.

L'alerte de la victime effrayée, reprise par les passants alentour, se répercute en une clameur qui enflé rapidement et provoque le rassemblement d'une foule agressive. Cette agrégation soudaine est d'autant plus frappante qu'il n'y a aucun meneur. La victime suscite en effet le rassemblement, mais disparaît ensuite dans la foule pour devenir un personnage indistinct. Et ce n'est généralement pas elle qui porte les coups mortels. Le lynchage qui s'ensuit constitue un registre d'action collective fort commun en Afrique subsaharienne. La « justice populaire » est en effet couramment appliquée aux voleurs, aux criminels, aux chauffards ou aux sorciers (Crais, 1998). Cette justice expéditive représente une réponse alternative des populations

à la police et à la justice officielles, souvent accusées d'inaction face à la criminalité quotidienne. Il pourrait sembler étrange que personne ne se préoccupe de vérifier la disparition du sexe de la victime avant de s'en prendre au présumé voleur. Mais avec les chauffards ou les cambrioleurs, les lyncheurs ne se préoccupent généralement pas non plus de vérifier la réalité des faits. La foule se focalise donc immédiatement sur le coupable plutôt que sur la victime. En fait, punition du coupable et traitement de la victime sont censés coïncider : « C'est en frappant sur [les voleurs] que la victime retrouve en quelques minutes sa virilité et la dimension normale de son sexe. Ce qui confirme qu'ils sont coupables¹⁸. » L'angoisse des quidams alarmés par la rumeur se retourne alors en une brutale décharge libératoire, mélange détonnant de peur et d'agressivité. Souvent, les brutalités parviennent à arracher une confession au supposé coupable, ce qui justifie les assaillants dans leurs actes : en 2002 à Ebo Town en Gambie, un vieillard aveugle avoue ainsi avoir volé le sexe d'un homme qui l'aidait à traverser la rue, et restitue l'organe au moyen d'un petit rituel¹⁹. L'alerte provoque ainsi la convergence massive de passants jusqu'alors en simple situation de co-présence. Une communauté affective émerge alors soudainement là où il n'y avait que des inconnus sans lien préexistant. L'identification avec la victime est au principe de cette solidarité anonyme autour du sexe volé : tous se sentent vulnérables face au voleur de sexe (ce dernier semble en effet choisir ses victimes au hasard, puisqu'elles lui sont toujours étrangères). L'anonymat possède en outre un effet désinhibiteur qui rend possible le déchaînement de la violence. La solidarité est cependant brève et sans suite. En effet, les lyncheurs ne partagent aucun intérêt commun au-delà des représailles contre le voleur de sexe : une fois celui-ci puni, la mobilisation collective retombe et la foule se disperse vite.

L'étranger

Si les voleurs de sexe sont toujours des inconnus, ce sont en outre souvent des étrangers, c'est-à-dire des personnes qui non seulement ne font pas partie du cercle des connaissances d'ego, mais n'appartiennent pas non plus à son groupe de référence²⁰. L'étranger est en effet le prototype même de l'inconnu. La vie urbaine a fortement multiplié le nombre d'inconnus qu'un individu est amené à croiser. Une incertitude totale quant à l'identité d'autrui étant intenable, les citadins ont alors tendance à s'appuyer sur une série d'indices perceptifs afin de classer les inconnus, souvent de façon automatique et inconsciente, selon certains stéréotypes sociaux comme l'ethnie, la nationalité ou le statut (Lofland, 1973). En milieu urbain, ce type de

raisonnement catégoriel est devenu par nécessité le principal mode d'identification d'autrui. L'ethnicité n'a ainsi pas perdu sa pertinence dans les villes africaines. Le brassage interethnique incite en effet à percevoir et traiter les inconnus en fonction de leur identité ethnique supposée (Cohen, 1969 ; Mitchell, 1987). L'inférence se fonde sur une série d'indices stéréotypés : la langue, l'accoutrement ou encore l'apparence physique (nuances dans la couleur de peau, scarifications faciales, etc.). C'est ce qui explique que dans les affaires de vol de sexe, la figure abstraite de l'inconnu a tendance à se fixer sur une catégorie spécifique d'étrangers.

Au Nigeria, ce sont ainsi des Haoussa qui sont fréquemment accusés et lynchés. C'est alors souvent à leur longue robe flottante qui frôle les passants que les voleurs de sexe haoussa sont identifiés. Cette cristallisation sur l'accoutrement distinctif montre bien l'importance du raisonnement catégoriel. La focalisation sur les Haoussa se retrouve encore au Tchad, au Mali, au Sénégal et en Côte d'Ivoire. Dans ces deux derniers pays, des Peuls qui « peuvent ressembler à des Haoussa » sont également la cible des lynchages, ce qui prouve là encore le rôle des stéréotypes perceptifs²¹. Les Haoussa sont implantés dans une large partie de l'Afrique où ils travaillent généralement comme commerçants (Cohen, 1969 ; Skinner, 1963). Comme souvent, le commerçant incarne alors la figure la plus typique de l'étranger (Simmel, 1979). Mais les rumeurs de vol de sexe s'étendent fréquemment des Haoussa en particulier aux Nigériens en général, comme si la rumeur véhiculait la mémoire de son foyer d'origine. Il en va ainsi au Ghana, au Togo, au Bénin, au Niger et au Cameroun. Il faut dire que les Nigériens ont mauvaise réputation dans les pays voisins où ils sont régulièrement associés à toutes sortes d'histoires d'escroquerie, de délinquance et même de sorcellerie (Masquelier, 2000). Au Cameroun, la polarisation sur les ressortissants du Nigeria peut en outre s'appuyer sur des contentieux frontaliers entre les deux pays (Jackson, 1998 : 49-54). Lorsque la rumeur quitte l'Afrique de l'Ouest, les accusations de vol de sexe ont alors tendance à se focaliser plus largement sur les Ouest-Africains : ainsi au Soudan et au Gabon. « Certainement un coup qui nous vient de l'Afrique de l'Ouest », affirme par exemple un Gabonais²². Au Gabon, les nombreux ressortissants d'Afrique de l'Ouest font en effet l'objet d'une assignation d'identité catégorielle : les nationaux parlent des « Ouest-Af' » comme s'il s'agissait d'un groupe homogène. Au fur et à mesure que la rumeur s'éloigne du Nigeria, l'identification catégorielle s'étend donc des sous-groupes aux groupes qui les subsument.

La cristallisation xénophobe engendre alors une mobilisation collective plus forte et plus violente, les lynchages dégénéralant parfois en émeutes et pillages. Ainsi à Cotonou en novembre 2001, les accusations se focalisent sur les Ibo, ethnique du Nigeria très présente au Bénin où elle a mauvaise réputation pour de sombres affaires de grand banditisme et de trafic d'enfants. Le 23 novembre, un individu est accusé d'avoir volé le sexe d'un chauffeur de taxi à qui il avait demandé son chemin. On le suspecte en outre d'être un Ibo (alors qu'il est en réalité congolais). Il est lynché à mort et son cadavre est traîné par la foule qui crie « ce sont les Ibos, tous des voleurs ! » (cité *in* Duplat, 2002). Le lendemain, un apprenti menuisier est accusé d'avoir fait disparaître le sexe d'un électricien à qui il venait de serrer la main²³. L'homme est également accusé d'être un Ibo (alors qu'il est en réalité béninois). La foule se déplace ensuite vers un quartier de commerçants ibo pour les agresser et les piller. Les jours suivants, la chasse aux Ibo continue. Le marché de Missèbo où travaillent nombre de Nigériens est mis à sac. En quelques jours, émeutes, lynchages et pillages font six morts, plusieurs blessés et des dégâts matériels importants. Se nourrissant des tensions préexistantes, la xénophobie fait ainsi cristalliser les accusations en une opposition entre groupes et pas seulement entre individus, ce qui accroît l'ampleur des violences. Dans ce contexte délétère, la rumeur joue un rôle catalyseur essentiel : on accuse les futures victimes d'être des agresseurs afin de pouvoir les malmener, l'attaque étant alors perçue comme de la légitime défense. Ce rôle performatif des rumeurs d'agression se retrouve d'ailleurs de manière constante lors des pogroms antisémites en Europe, des émeutes interraciales aux Etats-Unis (Knopf, 1975) ou des violences intercommunautaires en Asie du Sud (Tambiah, 1996 ; Das, 1998). Cela dit, le vol de sexe ne se résume pas à la xénophobie : bien souvent, la foule se dresse contre un individu quelconque sans qu'il y ait d'identification collective. Au Gabon en 1997, un journaliste relève ainsi : « parmi les accusés, 75% de Gabonais. Parmi les victimes, 25% d'étrangers²⁴. » En définitive, la rumeur du vol de sexe concerne avant tout des inconnus, mais a tendance à se focaliser sur des étrangers.

La rumeur à la une

Créant un climat de vigilance agressive propice à l'éclatement des incidents, la rumeur est d'autant plus diffusée qu'il y aurait un danger à ne pas la connaître, qu'elle se révèle finalement vraie ou fausse. L'alerte se propage ainsi très rapidement par la « radio-trottoir », ce mode informel de circulation et de commentaire des nouvelles qui concurrence l'information officielle

dans les villes africaines (Ellis, 1989 ; Martin-Granel, 1999). Certains groupes ont alors servi de relais actif dans cette diffusion. Au Bénin, ce sont les *zémidjan*, les conducteurs de taxi-moto, qui sont d'ailleurs eux-mêmes souvent impliqués comme victimes ou lyncheurs de voleurs de sexe. Circulant et faisant circuler les gens, en contact avec une multitude d'inconnus, les chauffeurs de taxi sont en effet les plus aptes à faire circuler la rumeur. Par un singulier redoublement, ce sont ainsi des inconnus qui propagent une rumeur alertant du danger d'une interaction avec des inconnus. Mais la rumeur ne passe pas uniquement par le bouche-à-oreille. Les médias jouent également un rôle décisif dans sa diffusion à plus large échelle. S'ils ne créent évidemment pas de toutes pièces l'événement, ils contribuent néanmoins à lui donner de l'importance en multipliant son public. Ni simple ni univoque, l'attitude de la presse vis-à-vis des vols de sexe oscille alors entre la propagation et le démenti.

Les journaux relatent souvent les affaires de vol de sexe, la sorcellerie étant régulièrement évoquée dans la presse populaire africaine (Bastian, 1993). Apparue dans les années 1990 en Afrique (justement au moment où la rumeur du vol de sexe se diffuse largement sur le continent), la presse de faits divers s'inspire en effet directement de la rumeur publique et de la « radio-trottoir » (Frère, 2000 ; Perret, 2005). Certaines publications attisent ainsi délibérément le feu en contribuant aux violences. Le 30 novembre 1996, le *Cameroon Tribune* annonce : « La science confirme. La chasse aux Nigériens voleurs de sexe est ouverte » (cité *in* Enguéléguélé, 1998). Le 23 novembre 2001, le journal béninois *Fraternité* – bien mal nommé – publie un éditorial enflammé : « Ils se croient où ces Ibos qui pullulent dans le pays depuis un moment ? Ils transforment de jour en jour le Bénin en une terre d'expérimentation de leurs perfidies... Non, trop, c'en est trop. Puisque cette situation est la résultante du laxisme de nos autorités compétentes (elles se montrent plutôt incompétentes !), alors les citoyens vont se faire justice eux-mêmes en créant un parti nationaliste : un Front national. Il faut discipliner ces Ibos et mettre de l'ordre dans ce pays ! » (cité *in* Duplat, 2002). En lançant l'alarme, ces journaux contribuent à transformer la rumeur en scandale public. L'identification rhétorique aux victimes de vol de sexe suggère en effet que la communauté dans son ensemble est menacée. Le récit des lynchages et la dénonciation des coupables, souvent érigés en persécuteur collectif, représentent en outre de véritables propositions « riches en action collective virtuelle » (de Dampierre, 1954 : 338). Ils agissent telle une « violence à distance » préfigurant la violence bien réelle des lynchages (Boltanski, 1993).

Nombre de journaux ont néanmoins accompli leur travail de manière professionnelle, n'hésitant pas à démentir la rumeur. Au fur et à mesure des éditions, les articles se focalisent moins sur les vols de sexe et plus sur les fausses accusations et les lynchages. Les récits au conditionnel et les guillemets font leur apparition. Face à la foule qui propage la rumeur dans l'urgence, les médias construisent progressivement une autre image des événements. Ce travail critique témoigne que, loin d'en être resté à un hypothétique « âge des foules », le continent africain vit à l'âge des médias et du public. La rumeur est ainsi amenée à passer par une série d'épreuves auxquelles les médias participent ou dont ils se font écho²⁵. Alors que sur le moment, nul ne se souciait de vérifier la réalité de la disparition des sexes, la vérification devient un enjeu majeur. La médecine se trouve enrôlée dans l'affaire. Les examens médicaux des victimes de vol de sexe attestent tous que « les sexes sont bien en place », selon l'expression récurrente. L'exhibition de l'évidence est soigneusement mise en scène. Au Gabon, « des femmes [sont] invitées pour l'occasion à “tester” la virilité [des victimes] – avec succès – en les “tripotant”²⁶. » Au Bénin, c'est une chaîne de télévision qui exhibe en gros plan les sexes des soi-disant victimes (Duplat, 2002). Le caractère délibérément grotesque de ces mises en scène permet de discréditer la rumeur. Certaines victimes rétorquent pourtant que leur sexe vient seulement de réapparaître, entre autres grâce au tabassage du coupable. D'autres soutiennent que leurs organes génitaux ne fonctionnent plus ou sont des membres fantômes ne leur appartenant pas. Plaider un trouble de l'érection constitue en effet une version plus acceptable des événements.

Ces épreuves de vérification aboutissent ainsi à une requalification du vol de sexe. Interprétée en termes psychopathologiques, l'expérience des victimes devient une psychose, de l'hystérie ou bien un phénomène de suggestion aggravé par la superstition et le faible niveau d'éducation. Le vol de sexe devient une « rumeur » (au sens péjoratif du terme) et même souvent une « arnaque » : les soi-disant victimes simuleraient la perte de leur sexe de manière à accuser des innocents. Leurs motivations supposées varient selon les opinions : règlement de comptes entre ennemis personnels, pickpockets profitant des attroupements pour détrousser les badauds, maîtres-chanteurs proposant de retirer leur plainte contre une somme d'argent, pillards profitant des violences pour dévaliser les commerces, racistes excitant la population à lyncher des étrangers, voire même agitateurs cherchant à déstabiliser le pays. Au Bénin, on évoque ainsi un véritable complot politique : « Le Bénin doit faire face aujourd'hui à ses “ennemis” qui, visiblement, ne désarment pas. [...] Le seul objectif de toutes ces actions, c'est de créer une

psychose pour rendre le pays dans une totale insécurité, voire à la limite ingouvernable. [...] Que des hommes politiques tapis dans l'ombre espèrent récupérer la situation pour crier haro sur le gouvernement et en tirer profit, nous osons ne pas y croire²⁷. » Ces explications peuvent sembler rassurantes car elles démystifient la rumeur. Ces tentatives de rationalisation du vol de sexe permettent en effet d'en discréditer la réalité en inversant les places de la victime et du coupable. Elles s'avèrent pourtant infondées : les incidents ne sont que fort rarement instrumentalisés. Il est révélateur que la démystification qui vise à saper l'interprétation sorcellaire suppose encore de penser la rumeur en termes de conspiration intentionnelle. Tout le monde a ainsi le plus grand mal à accepter que le vol de sexe puisse survenir en l'absence de toute motivation cachée.

Les autorités utilisent elles aussi les médias – médias d'Etat notamment – pour faire cesser la rumeur. Elles sont en réalité moins préoccupées par la fausseté de la rumeur que par les troubles à l'ordre public qu'elle engendre. C'est la justice expéditive qui pose le plus problème car elle remet en question le monopole de l'Etat sur la violence légitime. L'intervention des pouvoirs publics suit partout le même schéma : démenti de la rumeur, appels au calme, et surtout consignes d'arrêter et poursuivre les accusateurs et les lyncheurs. Largement publicisés, arrestations, procès et condamnations semblent alors finir par faire cesser les incidents. Tout au long des événements, l'opposition entre victime et agresseur se révèle donc instable. Les forces de l'ordre placent souvent en garde-à-vue aussi bien les présumés voleurs que les accusateurs et les lyncheurs. C'est en effet la meilleure façon de les protéger contre la vindicte populaire. Mais cela engendre la plus grande des confusions : « Les Soudanais, indécis dans leur gestion de l'affaire, ont arrêté 40 personnes ayant porté plainte pour vol de sexe, de même que 50 autres personnes suspectées de sorcellerie et d'escroquerie. De nombreux Ouest-Africains ont été conduits au commissariat afin d'être questionnés, alors que la foule tentait de les assaillir » (cité *in* MEMRI, 2003). Décontenancé, un policier de haut rang déclare : « Nous avons rencontré les suspects et avons découvert qu'ils étaient en réalité les victimes. » Autre exemple édifiant de ces inversions, au Ghana en 1997, sept voleurs de sexe sont lynchés à la mi-janvier. Le 22 janvier, une fausse victime est condamnée à un an de travaux forcés. On compte alors onze morts et onze personnes poursuivies pour fausses allégations. Le 24 janvier, de nouveau une personne en accuse une autre d'avoir fait disparaître son sexe. Cette fois-ci la foule examine le membre viril de la victime : il est bien en place. La victime est alors lynchée à la place du faux coupable. Dans le trouble des événements, victimes et coupables sont ainsi bien difficiles à discerner. Mais la

requalification des vols de sexe en escroquerie n'est pas non plus exempte d'ambivalence : tantôt on explique qu'il ne s'agit que de fausses accusations ; tantôt on suggère au contraire que le vol de sexe est bien réel, mais ne serait qu'un prétexte pour obtenir une rançon contre restitution du sexe. Certains parlent même d'une « bande organisée » spécialisée dans le rançonnement des sexes. Qualifier les vols de sexe d'escroquerie correspond donc à une rationalisation pour le moins ambiguë : l'escroc n'est pas forcément celui que l'on croit.

Les places de la victime et de l'agresseur sont donc très instables – et c'est d'ailleurs là un trait récurrent de la sorcellerie. Cela contribue à installer un climat de suspicion généralisée : « tout le monde devient suspect aux yeux de tout le monde²⁸. » Comme le souligne encore un observateur désorienté, « on ne sait plus qui est qui²⁹. » On en vient en effet à douter des intentions d'autrui dans les interactions ordinaires. Ce climat de paranoïa nous amène à poser la question de la croyance en la rumeur. Loin du cliché selon lequel la rumeur susciterait l'aveuglement le plus crédule, les discours des quidams révèlent des jugements ambivalents. En effet, la diffusion de la rumeur n'empêche pas l'interrogation critique sur son statut. C'est souvent même le meilleur moyen pour tester sa crédibilité : cela permet de savoir ce qu'en pense autrui afin de moduler sa propre opinion. La confusion se révèle par conséquent le relais le plus efficace de la rumeur : son épistémie ambiguë facilite sa propagation. Le titre des micro-trottoirs réalisés par la presse gabonaise montre bien l'éclatement des opinions : « Des avis très mitigés ! » (*L'Union*, 18 juin 1997) et « Vol présumé de sexes. Entre incrédulité et inquiétude » (*L'Union*, 3 avril 2001). Certains sont convaincus de la réalité des vols de sexe. Ainsi cette ménagère qui assure : « Le phénomène des voleurs d'organes sexuels est réel. Je ne veux pas faire le Saint Thomas. J'ai déjà pris mes précautions et tant pis pour celui qui osera !³⁰ » D'autres invoquent le témoignage oculaire. Ainsi ce père de famille qui déclare : « J'y crois parce que j'ai assisté à une scène au quartier Miniprix. » Pour beaucoup, c'est en effet le spectacle du lynchage qui prouverait le vol de sexe. Certains encore sont convaincus, mais malgré eux : « C'est en empruntant un taxi que ce que je prenais pour une simple rumeur est devenu réalité à mes dépens. Un autre client est descendu au même endroit que moi. A peine m'a-t-il frôlé que j'ai senti une certaine décharge électrique. Du coup, j'ai soupçonné ce dernier, puisqu'il avait un regard coupable. J'ai donc alerté l'entourage qui a sommé l'indésirable d'expliquer son geste. Vu la pression exercée par le groupe, il a avoué son forfait et m'a demandé de lui accorder quelque

temps de concentration, afin qu'il me rende mon sexe à sa dimension habituelle. Ce qui fut fait, mais une fois à la police, personne n'a voulu me croire. C'est dommage. »

A l'inverse, certains demeurent incrédules. Ainsi cette femme sarcastique qui se gausse : « Même les impuissants vont prétendre qu'on leur a piqué le sexe. » Mais le plus grand nombre reste perplexe, ne sachant trop ce qu'il faut en penser. Un sapeur-pompier témoigne : « Je crois que c'est un phénomène inquiétant. Tantôt on est tenté de croire, tantôt on se demande comment cela peut se faire. Personnellement je n'ai pas encore un avis définitif sur ce problème. Quand je suis les médias, on dit qu'il y a des témoignages. Cependant, on ne nous a jamais montré quelqu'un sans sexe. [...] Dans tous les cas, je crois que la magie est derrière cette affaire. » Mais c'est sans doute ce garagiste ouest-africain qui illustre le mieux le désarroi général : « Je suis inquiet chaque fois que j'emprunte un taxi, ou qu'un groupe de gens m'approchent, ou encore qu'un homme me fixe des yeux. Je suis alors obligé d'attraper mon sexe de peur de le perdre. Il faut donc que les autorités locales prennent les choses en main [sic !], surtout qu'il y a déjà eu mort d'homme. Et aujourd'hui, ce sont les étrangers qui sont pointés du doigt. C'est pourquoi ça m'effraie. » Désespéré, l'homme redoute à la fois d'être la victime d'un voleur de sexe et d'être accusé d'en être un (en tant qu'immigré ouest-africain au Gabon). Ne sachant que penser du phénomène, il s'imagine alors dans toutes les positions possibles de la victime.

L'attitude à l'égard du vol de sexe laisse en définitive la part belle à l'incertitude. Et c'est sans doute justement cette ambivalence qui en fait une histoire particulièrement bonne à raconter et assure ainsi son succès culturel.

NOTES

¹ Les vols de sexe sont en effet unanimement considérés comme de la « sorcellerie », dans la mesure où ils impliquent une action magique portant injustement atteinte à l'intégrité des individus.

² Sur cette question, cf. Stewart et Strathern, 2004.

³ « Psychose gabonaise du zizi rikiki. Les voleurs de sexes », *Afrik.com*, 29 mars 2001.

⁴ « Pour moi quoi... Makaya », *L'Union*, 13 avril 2001.

⁵ « Affaire de vol mystérieux de sexe à Parakou : 2 morts, 5 blessés graves et 17 personnes arrêtées », *Le Matin*, 16 juin 2006.

⁶ « That politician stole my penis », *AFP*, 30 septembre 2004.

⁷ « Des "voleurs de sexe" provoquent la psychose à Niamey », *Panapress*, 22 mars 2007.

⁸ « Nouvelle alerte aux "voleurs de sexe" à Port-Gentil », *AFP*, 17 octobre 2005.

⁹ « Psychose généralisée », *L'Union*, 18 juin 1997.

¹⁰ « Psychose gabonaise du zizi rikiki. Les voleurs de sexes », *Afrik.com*, 29 mars 2001.

¹¹ « Sexe et commérages. Les truands reviennent ! », *L'Enquêteur*, 26 mars 2007.

¹² Sur le scandale comme test sur les valeurs, cf. de Dampierre, 1954 ; de Blic et Lemieux, 2005.

¹³ « Les rétrécisseurs de sexe », *AFP*, 4 août 1997.

-
- ¹⁴ « Woman Escapes Lynching Over Alleged Man's Penis Theft », *Daily Trust*, 6 août 2002.
- ¹⁵ « Alerte aux voleurs de sexe ! », *L'Union*, 26 octobre 2005.
- ¹⁶ « A Cotonou, psychose aux "voleurs de sexe" : 5 personnes lynchées ou brûlées vives », *Le Matinal*, novembre 2001.
- ¹⁷ « Affaire vol mystérieux de sexe à Parakou : 2 morts, 5 blessés graves et 17 personnes arrêtées », *Le Matin*, 16 juin 2006.
- ¹⁸ « Nouvelle alerte aux "voleurs de sexe" à Port-Gentil », *AFP*, 17 octobre 2005.
- ¹⁹ « Blindman Escapes Mob Justice for Alleged Penis Snatching », *The Daily Observer*, 30 avril 2002.
- ²⁰ L'étranger n'est pas uniquement celui qui vient d'un autre pays : il peut également être étranger à la région, à l'ethnie, à la religion (Shack et Skinner, 1979).
- ²¹ « Les rétrécisseurs de sexe », *AFP*, 4 août 1997.
- ²² « Des avis très mitigés ! », *L'Union*, 18 juin 1997.
- ²³ « A Cotonou, psychose aux "voleurs de sexe" : 5 personnes lynchées ou brûlées vives », *Le Matinal*, novembre 2001.
- ²⁴ « Libreville sous l'emprise de la peur », *L'Union*, 18 juin 1997.
- ²⁵ Sur le concept d'épreuve en sociologie pragmatique. cf. Chateauraynaud et Torny, 1999.
- ²⁶ « La capitale pétrolière du Gabon dans la psychose des "voleurs de sexe" », *AFP*, 27 mars 2001.
- ²⁷ « A Cotonou, psychose aux "voleurs de sexe" : 5 personnes lynchées ou brûlées vives », *Le Matinal*, novembre 2001.
- ²⁸ « Psychose généralisée », *L'Union*, 18 juin 1997.
- ²⁹ « Vol présumé de sexes. Entre incrédulité et inquiétude », *L'Union*, 3 avril 2001.
- ³⁰ La femme suggère qu'elle est capable de retourner par des moyens magiques la sorcellerie contre un éventuel agresseur. Insinuant que les voleurs de sexe risquent bien d'y perdre leur pénis, cette menace voilée contribue à brouiller encore un peu plus les positions.

Bibliographie

- Adams, G. et Dzokoto, V.
2007 « Genital-shrinking panic in Ghana : A cultural psychological analysis », *Culture & Psychology* 13(1) : 83-104.
- Agbu, J.-F.
2004 « From "Koro" to GSM "Killer Calls" Scare in Nigeria. A Psychological View », *CODESRIA Bulletin* 3-4 : 16-19.
- Akindede, F.
1990 « A Sociolinguistic Analysis of Yoruba Greetings », *African Languages and Cultures* 3(1) : 1-14.
- Balandier, G.
1985 [1955] *Sociologie actuelle des Brazzavilles noires*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.
- Bastian, M.L.
1993 « "Bloodhounds Who Have No Friends" : Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press », in J. et J.L. Comaroff, éds, *Modernity and its malcontents*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bernault, F. et Tonda, J.
2000 « Dynamiques de l'invisible en Afrique », *Politique Africaine* 79 : 5-16.
- Biaya, T.K.
1997 « Les paradoxes de la masculinité africaine. Une histoire de violences, d'immigration et de crises », *Canadian Folklore Canadien* 19(1) : 89-112.
- Boltanski, L.

- 1993 *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié.
- Bonhomme, J.
2005 « Voir par-derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon », *Social Anthropology* 13(3) : 259-273.
- Burke, C.
2000 « They cut Segametsi into parts : ritual murder, youth, and the politics of knowledge in Botswana », *Anthropological Quarterly* 73(4) : 204-214.
- Campion-Vincent, V. et Renard, J.-B.
1992 *Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot.
- Chateauraynaud, F. et Torny, D.
1999 *Les Sombres précurseurs. Une Sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Paris, EHESS.
- Cohen, A.
1969 *Custom and Politics in Urban Africa. A study of Hausa migrants in Yoruba towns*, Londres, Routledge.
- Collett, P.
1983 « Mossi Salutations », *Semiotica* 314 : 191-248.
- Comaroff, J. et Comaroff, J.L.
1993 *Modernity and its malcontents : ritual and power in postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
1999 « Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony », *American Ethnologist* 26(2) : 279-303.
- Conein, B.
1989 « Pourquoi doit-on dire bonjour ? (Goffman relu par Harvey Sacks) », in I. Joseph *et alii*, *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit.
- Crais, C.
1998 « Of Men, Magic, and the Law : Popular Justice and the Political Imagination in South Africa », *Journal of Social History* 32(1) : 49-72.
- Das, V.
1998 « Official Narratives, Rumour, and the Social Production of Hate », *Social Identities* 4(1) : 109-130.
- de Blic, D. et Lemieux, C.
2005 « Le scandale comme épreuve. Éléments de sociologie pragmatique », *Politix* 18(71) : 9-38.
- de Dampierre, E.
1954 « Thèmes pour l'étude du scandale », *Annales* 9(3) : 328-336.
- Diouf, M.
2003 « Engaging postcolonial cultures : African youth and public space », *African studies review* 46(2) : 1-12.
- Duplat, D.
2002 « Rumeur et xénophobie : un mélange meurtrier en Afrique de l'Ouest », *Hommes et Libertés* 117 (revue en ligne sur <http://www.ldh-france.org>).
- Dzokoto, V.A. et Adams, G.
2005 « Juju, koro, or mass psychogenic illness? A review of genital-shrinking epidemics in West Africa from 1997-2001 », *Culture, Medicine, and Psychiatry* 29(1) : 53-78.
- Ellis, S.
1989 « Tuning in to pavement radio », *African Affairs* 88(352) : 321-330.
- Enguéléguélé, M.
1998 « La rumeur de la « disparition des sexes » au Cameroun. Contribution à l'étude des modes d'expression politique alternatifs dans les conjonctures fluides », in E. Darras, dir., *La politique ailleurs*, Paris, PUF.

Evans, J.

1992 « On brûle bien les sorcières : les meurtres muti et leur répression », *Politique Africaine* 48 : 47-57.

Exline, R.V.

1974 « Visual interaction : the glances of power and preference », in S. Weitz, éd., *Nonverbal communication*, New York, Oxford University Press.

Firth, R.

1972 « Verbal and bodily rituals of greeting and parting », in J.S. La Fontaine, éd., *The interpretation of ritual*, London, Tavistock Publications.

Frère, M.-S.

2000 *Presse et démocratie en Afrique francophone*, Paris, Karthala.

Geschiere, P.

1995 *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.

Goffman, E.

1963 *Behavior in public places. Notes on the social organization of gatherings*, New York, Free Press.

1972 *Encounters. Two studies in the sociology of interaction*, Harmondsworth, Penguin university books.

1973 *La mise en scène de la vie quotidienne. t.2 Les relations en public*, Paris, Minuit.

1987 *Façons de parler*, Paris, Minuit.

1993 « La communication en défaut », *Actes de la recherche en sciences sociales* 100 : 66-73.

Goody, E.

1972 « "Greeting", "begging", and the presentation of respect », in J.S. La Fontaine, éd., *The interpretation of ritual*, London, Tavistock Publications.

Grafmeyer, Y. et Joseph, I., éds

1979 *L'école de Chicago : naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Editions du Champ Urbain.

Hall, E.T.

1971 *La Dimension cachée*, Paris, Seuil.

Hannerz, U.

1980 *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*, New York, Columbia University Press.

Ilechukwu, S.T.C.

1988 « Koro and Koro-like syndromes in Nigeria », *Transcultural Psychiatric Research Review* 2 : 310-314.

1992 « Magical Penis Loss in Nigeria: Report of a recent epidemic of a Koro-like syndrome », *Transcultural Psychiatric Research Review* 29 : 91-108.

Irvine, J.

1989 « Strategies of status manipulation in the Wolof greeting », in R. Bauman et J. Sherzer, éds, *Explorations in the ethnography of speaking*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jackson, M.

1998 *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*, Chicago, University of Chicago Press.

Joseph, I.

1984 *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, Paris, Librairie des Méridiens.

Knapp, M.L. et Hall, J.A.

1992 *Nonverbal Communication in Human Interaction*, Fort Worth, Harcourt Brace Publishers.

Knopf, T.A.

1975 *Rumors, race and riots*, New Brunswick, Transaction Books.

Ledit, I.

2001 « La rumeur des rétrécisseurs de sexe : entre communication traditionnelle et communication moderne dans l'Afrique contemporaine », *Les cahiers du journalisme* 9.

LeDoux, J.

1996 *The emotional brain : the mysterious underpinnings of emotional life*, New York, Simon & Schuster.

Lofland, L.H.

1973 *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Spaces*, New York, Basic Books.

Mabogunje, A.

1968 *Urbanization in Nigeria*, New York, African Publishing.

Mandel, J.-J.

2008 « Les rétrécisseurs de sexe. Chronique d'une rumeur sorcière », *Cahiers d'études africaines* 189-190 : 185-208.

Martin-Granel, N.

1999 « Rumeur sur Brazzaville : de la rue à l'écriture », *Canadian Journal of African Studies* 33(2-3) : 362-409.

Masquelier, A.

2000 « Of headhunters and cannibals : migrancy, labor and consumption in the Mawri imagination », *Cultural Anthropology* 15(1) : 84-126.

Mather, C.

2005 « Accusations of Genital Theft : A Case from Northern Ghana », *Culture, Medicine and Psychiatry* 29(1) : 33-52.

Mbembe, A.

1992 « Provisional Notes on the Postcolony », *Africa* 62(1) : 3-37.

MEMRI

2003 « Panic in Khartoum: Foreigners Shake Hands, Make Penises Disappear », *The Middle East Media Research Institute*, Special dispatch series n°593.

Meyer, B. et Pels, P., éds

2003 *Magic and modernity. Interfaces of revelation and concealment*, Stanford, Stanford University Press.

Milandou, A.-M.

1997 « "Type connu ! Qui ne le connaît pas ?" Anonymat et culture à Brazzaville », *L'Homme* 141 : 119-130.

Mitchell, J.C.

1987 *Cities, Society and Social perception. A Central African Perspective*, Oxford, Clarendon Press.

Moore H.L. et Sanders T., éds

2001 *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*, London, Routledge.

Morton, J.

1988 « "Sakanab": Greetings and Information among the Northern Beja », *Africa* 58(4) : 423-436.

Nwoye, O.G.

1993 « An Ethnographic Analysis of Igbo Greetings », *African Languages and Cultures* 6(1) : 37-48.

Perret, T.

2005 *Le temps des journalistes : l'invention de la presse en Afrique francophone*, Paris, Karthala.

Sackey, B.

1997 « The Vanishing Sexual Organ Phenomenon in the Context of Ghanaian Religious Beliefs », *African Anthropology* 4(2) : 110-125.

Schiffirin, D.

1974 « Handwork as ceremony: The case of the handshake », *Semiotica* 12(13) : 189-202.

1977 « Opening Encounters », *American Sociological Review* 42(5) : 679-691.

Shack, W.A. et Skinner E.P., éds

1979 *Strangers in African societies*, Berkeley, University of California Press.

Simmel G.

1979 [1908] « Digressions sur l'étranger », in Y. Grafmeyer et I. Joseph, éds, *L'école de Chicago : naissance de l'écologie urbaine*, Paris, éd. du Champ Urbain.

1989 [1903] « Les grandes villes et la vie de l'esprit », in *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot.

Skinner, E.

1963 « Strangers in West African societies », *Africa* 33(4) : 307-320.

Sperber, D.

1996 *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob.

Stewart P.J. et Strathern A.

2004 *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tambiah, S.J.

1996 *Leveling crowds: Ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia*, Berkeley, University of California Press.

Weiss, B.

1998 « Electric vampires : Haya rumours of the commodified body », in A. Strathern et M. Lambek, éds, *Bodies and persons : comparative perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.

White, L.

1997 « The traffic in heads. Bodies, borders and the articulation of regional histories », *Journal of Southern African Studies* 23(2) : 325-338.

2000 *Speaking with vampires. Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press.