Le thé des hommes

Sociabilités masculines et culture de la rue au Mali

The Man's Tea. Masculine Sociability and Street Culture in Mali

Julien Bondaz

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17244>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.17244

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 28 mai 2013

Pagination : 61-85

ISBN : 978-2-7132-2387-7

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Julien Bondaz, « Le thé des hommes », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 209-210 | 2013, mis en ligne le 06 juin 2015, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17244> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.17244>

Le thé des hommes

Sociabilités masculines et culture de la rue au Mali

Dans le Mali urbain contemporain, la consommation de thé est l'une des activités masculines les plus banales et les mieux répandues. Elle a produit deux types d'images amplement diffusées. Il s'agit d'abord de la mise en récit des techniques de préparation et des modes de consommation du thé, offert en trois verres successifs : « Le premier est fort comme la mort, le deuxième doux comme la vie, le troisième sucré comme l'amour. » Ce récit des trois thés, largement servi aux touristes par les guides maliens, participe à la production de l'authenticité des rencontres touristiques (Doquet 2009) ainsi qu'à la construction d'une « boisson nationale » : le « thé malien »¹. Il existe cependant une autre version de ce récit, selon laquelle « le premier thé est celui des hommes, le deuxième celui des femmes et le troisième celui des enfants ». Dans la succession des trois thés est ainsi donnée à entendre une synthèse minimale des rapports de genre et de génération. Un second type d'images concerne non plus les manières de boire le thé, mais le contexte de sa consommation. L'importance numérique des groupes de thé, communément appelés *grins* en bambara², et leur forte visibilité dans l'espace public font de ces rassemblements majoritairement masculins l'une des spécificités du paysage urbain, conduisant d'ailleurs les Maliens à les

1. Cette nationalisation du thé et de son mode de consommation est remarquable à plus d'un titre. Elle occulte notamment l'origine historique anglaise, puis marocaine, de cette habitude (HUETZ DE LEMPS 2001 : part. 7), sa proximité avec d'autres fabriques d'authenticité prenant pour support la même boisson (« thé maure », « thé touareg »...) et sa provenance actuelle. Le thé consommé au Mali est en effet largement importé de Chine, à l'exception de celui produit dans la région de Sikasso, suite à un projet mis en place par les Chinois au début des années 1960, projet relancé à Farako au début des années 1990 sous le nom d'« Opération thé », puis tout récemment, en mars 2011, à travers la création de la SGTM, Société générale de thé du Mali.
2. L'origine complexe du mot *grin* et notamment le fait qu'il soit souvent considéré comme un mot français, explique le choix du s pour la forme plurielle. En bambara (*bamanankan*), langue véhiculaire au Mali, la marque du pluriel est le w.

présenter comme relevant (eux aussi) d'une tradition nationale³. La vue de ces groupes de thé alimente une imagerie plus ambivalente chez les touristes, associée à toute une série de jugements moraux reposant notamment sur l'idée selon laquelle les hommes prendraient le thé pendant que les femmes travaillent⁴. Boire du thé est donc présenté dans un cas comme une synthèse authentique des identités (ou comme une vision nucléaire de la famille : l'homme, la femme et l'enfant) et dans l'autre, au contraire, comme le signe d'une distinction sexuelle, voire comme l'expression même de la domination masculine. Dans les deux cas, la consommation de thé favorise l'énoncé de stéréotypes concernant la fabrique des identités sexuelles.

Les manières de boire et la vie quotidienne des groupes de thé constituent ainsi une porte d'entrée privilégiée pour penser les masculinités et les rapports de genre dans le Mali urbain contemporain, comme l'ont déjà suggéré Barbara Schulz (2002), Françoise Grange Omakoro (2009) et Julie Castro (2012). Les *grins* ne sont pas seulement bons à penser les questions de l'intégration et de l'exclusion urbaines (Dorier Apprill & van den Avenne 2001), de l'entraide (Vuarin 1993, 2000) ou de la jeunesse (Sauvain-Dugerdil 2009), ils sont également des espaces où la consommation de thé entretient avec la production des masculinités un rapport étroit. Manières de boire et commensalités urbaines invitent ainsi à la compréhension des formes de production et de reproduction de la masculinité à travers des gestes ordinaires et des interactions quotidiennes. Une telle proposition vise à montrer comment le thé des hommes, loin d'être le premier d'une série déclinant la hiérarchie des identités sexuelles ou le symbole d'une position masculine homogène et dominante, génère au contraire des rapports de pouvoir hétérogènes au sein des groupes de thé et, plus largement, des logiques de « recomposition des normes de la masculinité » (Broqua & Eboko 2009 : 6). Étudier les interactions qui s'organisent autour du thé revient par ailleurs à penser ensemble les sociabilités urbaines (Fourchard, Goerg & Gomez-Perez 2009) et la « géographie des images de la masculinité » (Baller 2007 : 166), c'est-à-dire à interroger la place des hommes dans l'espace public. Une telle étude rejoint ainsi celles consacrées à la « culture de la rue » en Afrique (Hérault & Adesanmi 1997 ; Biaya 2000). Du point de vue méthodologique, l'approche proposée oblige le chercheur à transformer des interactions ordinaires en

3. Les textes consacrés aux *grins* par des chercheurs ou des journalistes maliens, qui sont souvent les plus complets (KEÏTA 1985, 2007 ; DOUMBIA & DIARRA 1992 ; DE NORAY & MAÏGA 2002 : 40-43), ont notamment tendance à les présenter comme étant spécifiquement maliens. Il ne faudrait cependant pas oublier que le terme *grin* est également utilisé dans le nord de la Côte-d'Ivoire (THÉROUX-BÉNONI & BAH 2008 ; VINCOURT & KOUYATÉ 2012) et au Burkina Faso (OUATTARA 2003 ; KIEFFER 2006 ; DOSSOGNE 2007 ; ROTH 2010), essentiellement (mais non exclusivement) en contexte dioula, ni qu'il existe des formes identiques de groupes de thé dans les pays limitrophes : *ataya* au Sénégal et *fada* au Niger, par exemple.
4. Dans un texte consacré au patrimoine de Djenné, l'ethnologue Charlotte Joy (2011 : 399) conclut cependant en faveur de l'intégration des *grins* dans les circuits touristiques organisés dans la ville.

données pertinentes pour l'analyse. Il ne s'agit plus seulement de fréquenter des *grins* (Grange Omakoro 2009 : 192) pour favoriser le travail d'« imprégnation » (Olivier de Sardan 1995 : 79-80), mais de construire la consommation de thé et les formes de sociabilité masculine auxquelles elle donne lieu comme un véritable objet d'étude⁵. Une telle approche, interactionniste, s'inscrit dans le cadre d'une sociologie de la « banalité » qui reste encore peu développée dans les études consacrées au Mali (Doquet 2010 : 607-610)⁶. En partant du principe selon lequel la production des identités masculines s'observe moins dans la construction des stéréotypes que dans le détail des pratiques quotidiennes, il s'agit ainsi de passer d'une description détaillée des interactions à une analyse des différents registres relationnels dans lesquels s'inscrit la consommation du thé, puis à une présentation synthétique des formes de sociabilité masculine qu'elle produit.

Préparer le thé : de l'espace domestique à l'espace public

Un dimanche matin, dans le quartier N'Tomikorobougou à Bamako, peu après dix heures, Aboubacar, un instituteur trentenaire, sort une chaise de la concession familiale dans laquelle il habite et l'installe à l'angle de la rue, sous un arbre. À côté de la chaise, il dépose un plateau sur lequel voisinent deux théières (*baradaaw*), chacune recouverte d'un émail vert déjà fortement écaillé, et deux petits verres cannelés. Puis Aboubacar retourne dans la cour de la concession, prend une cruche en plastique pleine d'eau, récupère un fourneau malgache (petit fourneau fabriqué en tôle recyclée) et se rend dans le coin aménagé pour faire la cuisine afin de récupérer quelques braises dans le foyer allumé, ainsi qu'une poignée de charbon destinée à alimenter le petit feu servant à préparer le thé. Aboubacar ressort

5. Ainsi, les données présentées dans cet article ont d'abord été collectées parallèlement à des recherches en anthropologie du patrimoine, menées au Mali entre 2005 et 2009, puis lors d'une mission de recherche spécifique en décembre 2009-janvier 2010. Outre la fréquentation assidue d'un *grin* à N'Tomikorobougou, un ancien quartier populaire de la capitale, j'ai participé à plusieurs autres *grins* à Bamako, Sikasso et Kayes. Je tiens à remercier ici les membres de ces différents *grins* (et tout spécialement ceux des familles Barry et Traoré) pour leur accueil et leur soutien dans mes recherches. Les entretiens menés auprès des membres de ces *grins* ont été complétés par la recherche d'articles de presse évoquant les faits divers concernant les *grins* et par la lecture de chroniques rédigées par des journalistes ou chercheurs maliens décrivant les usages du thé. Voir notamment S. KEÏTA (1985, 2007), S. DOUMBIA et M. DIARRA (1992), M.-L. DE NORAY et O. MAÏGA (2002 : 40-43). Ce corpus ne constitue pas seulement des sources pour le chercheur. Il peut également être lu comme une métasociologie des pratiques concernées.
6. Les manières de boire citadines ont notamment été peu étudiées par les africanistes français (JOLLY 2004 : 16). Le cas du café maure (CARLIER 1990) pourrait ici servir de point de comparaison.

de la concession, dépose le matériel devant la chaise et s'assoit. Cet approvisionnement en braise donne ainsi à voir la préparation du thé devant la concession comme le pendant de celle du repas dans la cour : une trajectoire est établie entre la cuisine et la rue, entre un espace domestique féminin et un lieu de sociabilité masculine.

Aboubacar choisit ensuite l'un des enfants qui jouent dans la rue et le commissionne pour aller acheter une boîte de thé vert (100 FCFA) et un sachet de sucre (50 FCFA) à la boutique la plus proche, à quelques deux cents mètres. De nombreuses marques de thé sont disponibles sur le marché bamakois (thés Lobo, Champion, Diamant noir, Baro, Al Mounia, Alabadia, Super 11...), dont plusieurs portent le nom d'animaux (thés Aigle, Gazelle, Cheval, Lion et son équivalent bambara, Waraba). Le thé importé de Chine est en effet reconditionné par de nombreux opérateurs économiques qui créent leurs propres marques puis, chaque paquet, équivalent d'une dose, est revendu au détail ou en cartouche de dix. Malgré la prolifération des marques, on trouve essentiellement trois qualités de ce thé vert sur le marché, dites « gros grains », « petits grains » et 4011, la plus appréciée, auxquelles s'ajoute le thé dit Kala, produit dans la région de Sikasso et vendu en tiges (« *kàla* » signifie « tige » en bambara), mais moins fort que les autres et donc souvent moins prisé par les Maliens. Le bon goût du thé dépend cependant en grande partie des manières de le préparer. Bien faire le thé fait en effet partie des compétences masculines, acquises par observation et imitation à l'adolescence.

Le thé que l'enfant ramène à Aboubacar est mis dans l'une des théières et recouvert d'eau jusqu'au bord, puis la théière est posée directement sur la braise et l'eau se met lentement à bouillir. Presqu'une demi-heure plus tard, le liquide est versé dans la seconde théière, où le sucre est ajouté. Aboubacar prélève un verre du mélange et le transvase dans l'autre verre avec un ample mouvement de la main, dessinant ainsi un long filet de thé. L'opération, répétée plusieurs fois d'un verre à l'autre, a pour objectif de mélanger le sucre et de rendre le thé mousseux. Un bon thé (thé *duman*)⁷ doit en effet avoir beaucoup de mousse (*kànga*). Il est le plus souvent apprécié amer (*kunaman*), sucré (*sukaroma*), et surtout très fort (*farinman*). Certains cependant le préfèrent moins infusé et moins sucré (notamment les personnes originaires du Nord Mali). La préparation du deuxième thé, puis du troisième consiste en une répétition des mêmes gestes, en utilisant les mêmes feuilles de thé. Le thé est ainsi de moins en moins fort, et la plupart des amateurs délaissent le troisième verre, considéré comme de « l'eau sucrée » (« *ji sukaroma* »). Il arrive alors que des enfants prennent possession du matériel de thé et préparent pour eux le troisième, apprenant ainsi les gestes

7. On désigne par là un thé qui a bon goût, agréable (l'idée d'efficacité est également présente), comme dans l'expression « *thé duman wili ka di* » (« prépare un bon thé »). On peut également rencontrer l'expression « *thé ka di* » (« le thé est bon »), comme dans « *i ka thé ka di !* » (« ton thé est bon ! »). Je remercie Julien Gavelle pour sa relecture et notamment ses remarques linguistiques.

de leurs aînés. L'importance accordée au caractère fort du thé (*farinya*) dans le jugement gustatif des hommes s'explique notamment par le lien établi entre le goût du thé et une qualité masculine désignée par le même mot : la force, le courage, mais aussi la violence, la brutalité. Le premier thé est rarement bu par les femmes, et jamais par les femmes enceintes. Il est réputé donner de la force et, surtout lorsque du gingembre lui est ajouté, accroître la virilité (*céya*).

La préparation des trois thés dure environ deux heures. Mais très vite, Aboubacar est rejoint par un jeune homme de son âge, vendeur de crédit téléphonique qui habite dans le carré (unité d'habitation) voisin. Ce dernier rentre à son tour dans la concession pour prendre deux chaises, la première pour lui, la seconde pour le prochain qui viendra. Puis c'est un ami d'enfance d'Aboubacar, chômeur, en location dans une concession proche, qui arrive et profite de la chaise. Un voisin militaire, en uniforme et en moto Djakarta, s'arrête et, restant assis sur la selle, boit le reste du premier thé. Le *grin* de Boubacar se rassemble petit à petit. Comme chaque dimanche, un groupe d'hommes tous trentenaires se retrouvent devant chez lui pour boire le thé. Poser le thé (*thé sigi*) revient ainsi à poser le *grin* (*grin sigi*). Les soirs de semaine, une fois rentré de l'école où il travaille, Aboubacar s'installe au même endroit et procède de manière identique. Là aussi, les membres de son *grin* ne tardent pas à le rejoindre⁸. En même temps qu'ils boivent le thé, ils consomment parfois des aliments achetés dans la rue : cacahuètes et, plus rarement, beignets de haricots, brochettes ou *dibi* (viande rôtie)⁹. Ces aliments ont en commun d'appartenir, comme le thé, au domaine du superflu (*nègelafen*), par opposition à la nourriture qui relève du nécessaire (*sùman*), pour reprendre la distinction décrite par Gérard Dumestre (1996 : 700). Selon lui, « pour les jeunes gens, la consommation de thé, de sandwiches, de cigarettes, de brochettes, est à la fois un signe d'aisance et une marque d'indépendance par rapport aux anciens ». Les cigarettes, achetées à l'unité, sont parfois fumées à deux, et l'alimentation de rue est achetée soit par cotisation, chacun payant sa part, soit offerte par l'un des membres du *grin*, en fonction de ses revenus. De même, le thé est acheté en commun ou payé par l'un des membres. Payer le thé ou acheter des aliments de rue constitue en effet « un moyen de marquer sa place dans le groupe et d'acquérir du pouvoir » (Ag Bendeche, Chauliac & Malvy 1998 : 51). De même, le thé est parfois offert par un grand frère ou par un membre de la famille en visite (il s'agit alors d'une ou plusieurs cartouches). Lors des campagnes électorales, des hommes politiques en distribuent. Sur les lieux de travail,

8. Les groupes de thé sont donc ainsi à mettre en relation avec l'émergence des loisirs dans le Mali urbain contemporain, en particulier le *week-end* (SAUVAIN-DUGERDIL & RITSCHARD 2009), mais aussi avec la précarisation financière et le chômage des jeunes. Les Maliens parlent ainsi de « thé chômeur ».

9. Cacahuètes (fraîches ou grillées) et beignets sont préparés et vendus par des femmes, tandis que la viande est avant tout l'affaire des hommes, en particulier le *dibi*, souvent débité et produit par des migrants hausa.

des visiteurs en amènent (par exemple, un visiteur du parc zoologique de Bamako offre deux cartouches aux gardiens). Le « prix du thé » fait d'ailleurs partie de la sémiologie populaire de la corruption (Blundo & Olivier de Sardan 2007 : 132).

Une fois préparé, le thé peut également être offert à des hommes extérieurs au *grin*. Il arrive par exemple qu'un verre soit prélevé pour un grand frère de passage ou un visiteur de la famille. Un homme âgé, voisin familial ou passant inconnu, peut également demander sa part. Les dons de thé inscrivent ainsi les membres du *grin* (et celui qui prépare le thé en premier lieu) dans des rapports hiérarchiques : les aînés sociaux distribuent des boîtes de thé à leurs cadets, et ces derniers offrent les verres de thé aux premiers, par une sorte d'obligation de rendre, sinon au donateur, du moins à quelqu'un occupant une place générationnelle ou hiérarchique équivalente à celle du donateur. Préparer le thé revient ainsi à s'inscrire dans des logiques du don et du contre-don susceptibles de produire des relations de prestige ou d'allégeance. Ces relations sont particulièrement visibles lorsque des enfants, formant leur premier *grin*, choisissent pour leur groupe un parrain et le sollicitent pour diverses dépenses. Des relations entre groupes de thé s'établissent également sur la base d'une filiation entre les membres de différents groupes. Un même nom peut ainsi servir à désigner le *grin* d'un enfant et celui de son aîné : le nom du premier est alors suivi de la mention « Junior ». La préparation du thé ne relève donc pas seulement d'un savoir-faire transmis par les aînés aux cadets. Elle révèle également des rapports hiérarchiques entre les *grins* et au sein des *grins*, impliquant la transmission de savoirs relationnels.

Poser le *grin* : petites hiérarchies autour du thé

Si Aboubacar est reconnu comme le « chef » de son *grin*, son groupe de thé n'a pas de nom spécifique. Les gens du quartier le désignent comme « le *grin* d'Aboubacar ». Mais lorsqu'il était plus jeune, son *grin* avait un nom, « Les jeunes solidaires », et les rôles de ses différents membres (*grin na dɛn*, litt. enfant du *grin* ou *grin mogo*, personne du *grin*) étaient mieux définis. Vers treize ou quatorze ans, on entre en effet dans un *grin* pour la première fois (*ka do grin na*, entrer dans le *grin*). Le *grin* regroupe alors des adolescents d'une même classe d'âge. Il s'agit en quelque sorte de fédérer les compagnons de jeux de l'enfance, et la constitution d'équipes de football joue souvent un rôle important dans la formation de ces premiers *grins*. Ce principe de regroupement sur la base des classes d'âge pourrait alors être interprété comme une caution d'égalitarisme. Dans la réalité, ces *grins* d'adolescents sont en fait beaucoup plus structurés que celui d'Aboubacar ou que ceux des adultes en général. En particulier, l'organisation des « *grins* par intérêt » ou « *grins* de service » (*grins* de fonctionnaires, d'instituteurs, de policiers, de chauffeurs, de taximen...), qui rassemblent des collègues de

travail et ne s'inscrivent donc pas dans une logique de classe d'âge, répond moins à une volonté de répartir les rôles au sein du groupe de thé qu'à la traduction des hiérarchies propres à la division du travail (par exemple : les employés subalternes prennent le thé ensemble, tandis que les supérieurs hiérarchiques se le font apporter dans leur bureau).

Dans les *grins* d'adolescents, au contraire, une véritable structure hiérarchique s'esquisse à différents niveaux. Le « chef de *grin* » est considéré comme la personne la plus importante. Il est souvent surnommé « Général », « Commandant », « PDG », « le Boss »¹⁰, et son nom est parfois écrit sur les murs, à l'emplacement du *grin*. Un adolescent bamakois m'expliquait que « le *grin*, c'est comme la mafia russe, il y a un patron ». Les références militaires ou entrepreneuriales voisinent ici avec celles du gang ou du groupe de rap, autant d'images globalisées de la masculinité. Le chef de *grin* est le garant de la bonne entente entre les membres du groupe. Il a ainsi pour rôle de « donner des ordres » et de « veiller à ce que le règlement intérieur du *grin* soit respecté par les membres du *grin* ». Le *grin* possède en effet sa propre loi (*grin charia* : la loi du *grin*), et des sanctions peuvent être prises en cas de non respect des règles édictées par le groupe. Le plus souvent, il s'agit d'« un truc purement symbolique » : acheter du thé ou inviter les membres du *grin* dans un maquis (un bar), par exemple. C'est le cas lorsque l'un des membres du *grin*, après en avoir appelé un autre sur son portable pour qu'il prépare le thé sous prétexte qu'il arrive bientôt, ne vient finalement pas. Certains *grins* établissent toutefois un règlement plus strict, avec interdiction de fumer, notamment. La violence ou le vol entre membres d'un même *grin* conduisent à des sanctions plus lourdes, à commencer par l'exclusion. Pour toutes ces raisons, le « chef de *grin* » apparaît comme le représentant du groupe auprès des voisins et peut alors être doté d'une fonction médiatrice.

Pour l'assister, le « chef de *grin* » peut choisir parmi les autres membres un « adjoint ». Des élections sont parfois organisées pour désigner le « chef » et son « adjoint », ou encore un « trésorier », un « messenger », un « organisateur »... Beaucoup plus rares, ces *grins* très structurés tendent alors à fonctionner sur un modèle associatif¹¹. Certes, tous les *grins* cotisent et s'organisent pour les fêtes, notamment pour l'Aïd-el-Fitr et le réveillon du 31 décembre, et pour les cérémonies (baptêmes, mariages, funérailles), ou parfois mettent en place des dîners, des *balani show* (concerts de quartier), des tournois de football ou des *battle* de danse ou de rap. Dans ces circonstances festives ou cérémonielles, des *grins* peuvent même s'allier pour

10. Voir à ce sujet les remarques d'Émile LEYNAUD (1966 : 53) sur le « style très moderniste » des appellations des dirigeants des *ton* villageois dans les années 1960, où l'on trouvait déjà les figures du président, du vice-président et du secrétaire.

11. Au Mali, plusieurs associations ou ONGs font d'ailleurs référence au *grin* dans leur appellation : « Grin d'espoir », « Grin Lecture », « Super grin »...

mieux préparer les événements. Mais il reste peu fréquent qu'un trésorier, un messenger et un organisateur soient nommés de manière permanente. Ces postes hiérarchiques sont en effet susceptibles de créer des tensions au sein du groupe. Un adolescent bamakois m'expliquait que « souvent, quand il y a des mésententes dans le *grin*, c'est à cause du chef. S'il est proche de l'un des membres, et si ce dernier n'est pas correct, il le défend quand même ». Des tensions peuvent également éclater au sujet de l'ordre de distribution du thé. Le nombre des buveurs étant souvent important, il faut boire son verre le plus rapidement possible afin qu'il puisse de nouveau être rempli et resservir immédiatement (celui qui prépare le thé doit donc distribuer de manière équitable le contenu de la théière et se sert après tout le monde). Le cas échéant, le non-respect de l'ordre hiérarchique peut provoquer des discussions ou des disputes, dégénérant exceptionnellement en véritables rixes qui font alors la une des journaux¹². Les bagarres qui éclatent au sein des *grins*, mais aussi entre *grins*, en particulier lors des tournois de football, traitées dans les rubriques « faits divers » de la presse malienne¹³, expliquent pour une large part la popularité de stéréotypes négatifs concernant ces formes de sociabilité masculine. Le récent succès de la série télévisée « Le Grin », produite et diffusée par l'Office de la radio et de la télévision malienne (ORTM) en 2009 et qui met notamment en scène des ivrognes, des délinquants et des prostituées, est révélateur de la dépréciation dont les groupes de thé font actuellement l'objet. Les petites hiérarchies qui s'organisent autour du thé participent à la dynamique ordinaire des relations de concurrence ou de compétition entre jeunes hommes. Elles expliquent que les membres d'un même *grin* soient davantage considérés comme des familiers (*jigiw*) que comme de véritables amis (*teriw*)¹⁴.

L'organisation hiérarchique des *grins* favorise par ailleurs l'analogie entre la distribution des rôles au sein du groupe et le jeu politique. En effet, les groupements de jeunes n'ont pas seulement joué un rôle historique après l'Indépendance du Mali (Rillon 2010 : 69-70) ou dans le renversement de Moussa Traoré en 1991 (Schulz 2002 : 811)¹⁵. Ils apparaissent aussi comme l'un des espaces de ce que Jean-François Bayart a appelé « le politique par le bas » (Bayart, Mbembe & Toulabor 1992), notamment parce qu'ils sont

12. Pour un cas tragique, où une dispute au sujet de l'ordre de distribution du thé se termine par un meurtre, voir G. A. DICKO, « Duel à mort », *L'Essor*, 11 mai 2009.

13. Voir par exemple Serge Olivier STÉPHANE, « ATT-Bougou : un jeune homme victime de barbarisme », *L'Union*, 13 mai 2010.

14. Sur la distinction entre *jigi* (l'ami proche) et *teri* (l'ami intime), voir R. VUARIN (1993 : 310).

15. Le *grin* bamakois, Zotto Boys, a notamment joué un rôle important lors des manifestations étudiantes (en même temps que dans la diffusion du *hip hop* au Mali), à tel point que ses membres ont été invités à l'investiture du premier président du Mali démocratique, Alpha Oumar Konaré. Sur l'histoire de ce *grin*, voir C. JOY (2011 : 392-393).

des lieux de mise en débat des informations officielles¹⁶. Et surtout, les rares participations d'hommes politiques à des groupes de thé sont présentées comme des occasions de rencontre entre représentants de la Nation et population malienne. Les *grins* fonctionnent alors comme des espaces d'expérimentation du politique et sont présentés comme des lieux de sondage de l'opinion publique, idéalement métonymiques. Un jeune homme m'expliquait que « le *grin* est très très fort. Souvent même, avant qu'une décision soit prise au Conseil des ministres, elle est imprégnée de *grin* ». Les *grins* sont ainsi présentés comme des espaces du politique¹⁷.

De manière plus générale, le *grin* constitue aussi un lieu essentiel pour l'entretien et l'extension des réseaux de sociabilité, susceptibles de définir des relations de clientélisme (Olivier de Sardan 1996 : 105), comme l'a du reste indiqué Jacky Bouju (2000 : 148-149) dans le cas de la ville de Mopti. Les groupes de thé apparaissent alors comme des « espaces durables de collusion » où « pérenniser les transactions corruptrices » (Blundo & Olivier de Sardan 2007 : 91-92). Dans un tel contexte, des critiques plus fortes peuvent être exprimées, notamment à propos de la composition de l'ex-gouvernement malien, suspecté de favoriser les membres du *grin* du président. Ces accusations sont véhiculées aussi bien au sein des groupes de thé que sur les forums internet¹⁸, et postulent ainsi une équivalence entre *grin* et « clan présidentiel », ou plus largement entre « chef de *grin* » et homme politique. On voit ainsi comment les petites hiérarchies autour du thé peuvent servir à penser les rapports de pouvoir (et réciproquement), les pratiques de la rue permettant alors la traduction des politiques de l'État en un langage commun.

16. Dans le contexte voisin de la Côte-d'Ivoire, L.-A. THÉROUX-BÉNONI et A. A. BAH (2008 : 206-210) et S. VINCOURT et S. KOUYATÉ (2012) ont bien montré comment les *grins* ont pu jouer un tel rôle lors de la crise de 2002-2007 et au cours de la crise post-électorale de 2010-2011. Voir également le cas des campagnes électorales au Burkina Faso (KIEFFER 2006).

17. Les médias jouent un rôle important dans une telle présentation. Ainsi, jusqu'à la crise politique de 2012, une fois par an, le 8 juin, jour anniversaire de l'investiture du président malien, celui-ci était invité par deux journalistes de l'ORTM à une émission politique justement nommée « Le *grin* ». Il s'agissait alors de mettre en débat, à la manière des « causeries » de *grin*, une sorte de bilan politique annuel. Ces rapprochements entre émissions politiques et *grins* fonctionnent également dans l'autre sens. À Kayes, par exemple, un *grin* porte pour nom « Parlons-En Junior », du nom d'une émission de l'ORTM, « Parlons-en », consacrée aux débats de société. Entre les groupes de thé et les médias, l'inspiration est donc réciproque et donne l'impression d'une abolition de la distance entre les lieux du politique et l'espace de la rue.

18. Sur un forum, en 2007, par exemple : « [le président] oublie que ce sont ses amis du même "*grin*", pour la plupart des officiers de l'armée ou de la police, qui pillent au su et au vu de tout le monde les maigres recettes publiques au Mali. » Sur un autre, en 2009 : « [le président] peut élargir son *grin* comme il le veut car ceux qui doivent partager le gâteau malien attendent et 2012 n'est pas loin loin [Le coup d'État du 22 mars 2012 a finalement empêché la tenue des élections présidentielles prévues la même année et auxquelles il est fait allusion ici]. »

Investir la rue : territoires urbains des masculinités

Le *grin* d'Aboubacar prend place à l'angle de deux rues, à l'ombre d'un arbre, devant la concession familiale. En face, l'après-midi, des vieux installent leur propre *grin*. Un peu plus loin, un autre groupe de thé rassemble des joueurs de belote. Devant la petite boutique où Aboubacar envoie tel ou tel enfant acheter le thé ou les cigarettes, le commerçant attend les clients en discutant avec les membres de son *grin*. Comme dans la plupart des quartiers de Bamako et des villes maliennes secondaires, toute la rue est ainsi ponctuée de petits rassemblements de buveurs de thé. Ils participent au maillage du territoire urbain, et constituent autant de « balises entre lesquelles naviguent les habitués du quartier » (Gibbal 1990 : 15). Le *grin* est donc étroitement associé à l'espace de la rue. Finir à la rue, c'est finir au *grin*, comme l'indiquait par un raccourci révélateur une lycéenne bamakoise : « Au Mali, il y a plusieurs jeunes diplômés qui tournent en rond à la recherche d'un job. S'ils ne trouvent pas de travail, ils finissent toujours à la rue, c'est-à-dire au *grin*. » En Afrique de l'Ouest, la rue, « située à l'interface du public et du privé », est marquée par « une relative indétermination dans ses usages, ses procédures d'occupation et ses limites spatiales » (Janin 2001 : 178-179). Elle constitue un « espace limitrophe » (Bouju 2004 : 24-25). Le plus souvent situé à l'entrée d'une concession, le *grin* fonctionne alors comme une zone intermédiaire, voire tampon, entre l'espace public et l'espace domestique. En ce sens, les groupes de thé relèvent d'un usage semi-privatif de la rue.

Le quadrillage de l'espace urbain est renforcé par la configuration des *grins*. Ainsi, lorsqu'Aboubacar et ses amis installent les chaises autour du fourneau malgache, ils les orientent de manière à former un arc-de-cercle largement ouvert, afin de favoriser la discussion (*baro*)¹⁹ tout en garantissant une bonne visibilité sur la rue. Les groupes de thé sont tous installés de la sorte. Ils peuvent du reste se résumer à un simple banc adossé contre un mur, comme c'est souvent le cas. Un tel dispositif permet notamment aux membres du *grin* de surveiller l'espace de la rue, qu'il s'agisse de mettre fin aux conflits qui éclatent parfois entre les enfants jouant aux alentours ou de veiller à la sécurité du quartier. Les groupes de thé sont en effet dotés d'une fonction sécuritaire, comme le soulignait un jeune Bamakois : « Le *grin* nous permet de rester sur place pendant la nuit et c'est bien pour la sécurité du quartier. » Ils constituent des comités de vigilance informels et, en cas d'arrestation d'un voleur, des acteurs potentiels de la justice populaire.

La disposition du *grin* a cependant une fonction plus ordinaire. Il s'agit avant tout de favoriser les interactions des membres du *grin* entre eux

19. Les groupes de thé sont en effet de véritables espaces conversationnels, comme l'indique l'expression bambara parfois utilisée pour les désigner, *barokeyoro* (lieu de discussion).

(habituellement de deux à plus d'une dizaine)²⁰ et avec les passants. Entre les membres présents, les interactions sont fortes et continues ; avec les passants, elles sont plus faibles et épisodiques. Entre les premiers, de longues discussions prennent place, sur des sujets variés, depuis le football jusqu'à la politique, le plus souvent en fonction des dernières nouvelles des membres du *grin* ou de l'actualité nationale et internationale. Entre les membres du *grin*, en même temps que le thé, des informations circulent et sont partagées²¹. Avec les passants, les échanges verbaux demeurent généralement restreints, se limitant aux salutations usuelles, qui peuvent être l'occasion de nombreuses plaisanteries, en particulier dans le cadre des *senankuya*, les « relations à plaisanterie » (Canut 2002, 2006). Le *grin* apparaît ainsi comme un espace d'expression des « connivences citadines » (Dorier Apprill & van den Avenne 2001).

Un cas particulier est celui des *baana baana* (vendeurs ambulants)²² qui sont nombreux à passer dans la rue. Les interactions entre les membres du *grin* et ces petits commerçants donnent lieu à des interpellations, à des discussions, et sont parfois l'occasion d'achats (des vêtements jusqu'aux médicaments traditionnels, en passant par des aliments susceptibles d'accompagner le thé) ou de petits services (cirage de chaussure ou reprise de vêtements, par exemple). Le *grin* est en effet un lieu de vente ou de marchandage où les prix sont discutés collectivement. Il est susceptible de se transformer ponctuellement en un étal de marché où les conversations concernent avant tout les prix, la qualité des marchandises et le partage des jugements de goût. Il participe ainsi à une certaine « économie des trottoirs » (Decoudras & Lenoble-Bart 1996 : 6). C'est d'ailleurs également le cas lorsque l'un des membres du *grin*, ou un parent, possède un petit commerce de crédit téléphonique, de parfums ou de basin, par exemple. Ainsi, si les groupes de thé servent parfois de refuge à de jeunes hommes sans revenus fuyant la concession familiale dans la journée (« passer sa journée au *grin* » est une critique récurrente adressée aux jeunes inactifs par les aînés), ils peuvent aussi fonctionner, à l'inverse, comme des espaces d'émancipation économique. Ils permettent parfois à leurs membres de développer un petit commerce informel en fournissant une clientèle d'habitues (pour un salon de coiffure ou un maquis, par exemple), mais aussi d'obtenir un soutien financier des autres membres, voire des opportunités d'emploi.

Le lieu d'installation du *grin* rend par ailleurs visible le prestige ou la notoriété de son « chef ». C'est devant chez lui, à l'entrée de sa concession, que les membres du *grin* se rassemblent et que, parfois, le nom du *grin* est

20. Si certains *grins* peuvent parfois regrouper jusqu'à plusieurs dizaines de membres, il est rare que tous soient présents, sinon lors de cérémonies. On peut par ailleurs être seul à poser le thé qui localise le *grin*, mais c'est toujours dans l'attente ou dans l'éventualité d'être rejoint par d'autres membres.

21. Voir, dans le contexte voisin de la capitale nigérienne, l'importance des groupes de conversation et la description qu'en propose S. M. YOUNGSTEDT (2004).

22. Le mot est d'origine wolof.

écrit sur un mur. Les noms des groupes de thé sont le plus souvent inscrits à proximité des établissements scolaires et des terrains de foot, tendant alors à saturer l'espace urbain. Ces graffitis permettent de mieux comprendre les manières de désigner les relations sociales en contexte urbain (Grange Omakoro 2007). L'analyse lexicale des noms de *grin* nous renseigne ainsi sur les images de la masculinité. Dans ces actes de nomination et d'inscription, l'anglais est la langue privilégiée et plusieurs thèmes sont récurrents. La référence au groupe est notamment très fréquente : on trouve ainsi dans les expressions utilisées les termes de *club*, de *gang*, de *clan* ou de *system* (également en français, par exemple « système dynamique »), parfois combinés (« System Clan »)²³. Sont également souvent centrales l'idée de célébrité ou de *show business* (*star*, *jet set*)²⁴ et la référence urbaine ou territoriale, avec les termes de *city*, de *ghetto*, ou des noms mentionnant un quartier de la ville, un espace urbain connu des seuls membres (« Secteur X »), voire une vision quasi sociologique du groupe (« Réseau »). Les noms de *grin* participent par ailleurs à la mise en scène d'une identité partagée, américaine (« Los Angeles Clan »), panafricaine (« Black Star », « Black Boys ») et surtout masculine, avec les termes récurrents de *boys* (« Rasta Boys », « Golden Boys », « Happy Boys ») ou de *men* (« For Men Clan », « For Men Club »), les deux pouvant là aussi être combinés (« Boys Men »).

Le recours aux imaginaires de la violence et du pouvoir, également très mobilisés, apparaît alors comme un moyen de décliner ces identités masculines. Il s'agit parfois de références à des phénomènes naturels (« Volcan City », « Tonnerre Boys », « Boule de feu ») ou à des animaux (« Lynx Star », « Star Fox », « Puma Star », « Scorpion »), le lion se trouvant alors en bonne place (« Lion Star », « Wara Masa », « Groupe Warani », « Waraba Clan », ou tout simplement « Waraba »)²⁵. Mais les références à la violence sont souvent davantage explicites, à travers le recours au vocabulaire du crime et du banditisme (« Attentat », « Mafia Boys », « Mafia System », « Sans loi Clan »). « L'inspiration, c'est les gangsters américains », m'expliquait à ce sujet un adolescent bamakois. En outre, dans certains cas,

23. On peut occasionnellement trouver mention du *ton*, association villageoise rassemblant une même classe d'âge, et notamment d'un *ton* fameux dans l'histoire du Mali, celui de Biton Coulibaly, fondateur de l'empire de Ségou au XVIII^e siècle. Le pouvoir s'exerçait alors par l'intermédiaire d'associations guerrières, les *tonw jon* (litt. associations d'esclaves). On trouve ainsi, à Kayes, un *grin* nommé « Djon Ton ».

24. Le fait que certains noms de *grins* soient aussi des noms de groupes de rap ou d'équipes de football (« Zidan clan », « Dolby Inter le Boss ») explique la confusion que certains chercheurs établissent parfois entre ces différentes formes de sociabilité masculine. Certes, le rap et le football sont des référents essentiels et sont étroitement liés aux *grins* (VUARIN 2000 : 119-120), mais tous les groupes de thé sont loin de constituer des groupes musicaux ou des équipes sportives.

25. En bambara, « *wara* » désigne « le fauve », « *warani* » signifiant ainsi « le petit fauve » et « *waraba* » « le grand fauve », c'est-à-dire le lion. Quant au mot « *mansa* », il renvoie à « l'empereur », au « roi ».

un *grin* dont les membres sont réputés violents peut être doté, cette fois par d'autres *grins* ou par des voisins, d'un nom faisant référence à un événement politique international perçu comme symbole de violence (« Israeli » ou « Katanga » par exemple). Les graffitis sont occasionnellement accompagnés de dessins figurant des crânes et des ossements, des couteaux, des sabres, des armes à feu, voire des grenades, ou représentant des corps masculins torse nu et musculature soulignée. Au quartier Medina Koura de Bamako, le nom du *grin* « Mafia Boom », tracé sur le mur d'une école, est ainsi accompagné d'un dessin particulièrement intéressant : on y voit le buste d'un homme montrant son biceps droit, sur lequel sont tatouées les initiales du nom du *grin* (M. B.). Tout se passe comme si l'inscription sur le corps et l'inscription sur le mur relevaient d'une même démarche de figuration des masculinités dans l'espace public.

GRAFFITI SUR UN MUR DE LA VILLE DE KAYES, COMPORTANT LE NOM D'UN *GRIN*
ET LES SURNOMS DE SES SEPT MEMBRES

Janvier 2010 (photographie de l'auteur)

Maillage urbain et marquages visuels esquissent ainsi une topographie des images de la masculinité. D'autres espaces que la rue sont cependant investis par les *grins*. Avec le développement des cybercafés, on assiste par exemple à l'apparition de nouveaux lieux de sociabilité urbaine investis par les groupes de thé (Steiner 2011 : 137-139). L'administrateur d'un site internet malien consacré aux NTIC va ainsi jusqu'à écrire : « Eh, oui, si les grands frères tiennent séance autour d'une théière sous le manguier du coin, les plus jeunes ont décidé de se retrouver désormais dans les cybercafés ! »²⁶.

26. « Cyber-café Smint SA : quand les cybers se transforment en « grin » », sur le site Mali NTIC <http://www.mali-ntic.com/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=1>.

Le *grin* est alors susceptible de devenir virtuel. C'est le cas lorsqu'en 2006, une compagnie téléphonique, Ikatel (aujourd'hui Orange Mali), lance une campagne d'affichage pour promouvoir le « *chatt* » par SMS, avec pour slogan : « Élargis ton *grin* à l'international », le *grin* étant alors défini comme une « communauté de chateurs ». C'est le cas surtout, aujourd'hui, pour plusieurs forums internet intitulés « *grins* » (« *grin maliweb* du mois de ramadan », par exemple). Plus généralement, les usages des nouvelles technologies au sein des groupes de thé, notamment des téléphones mobiles et des *smart-phones* (qui permettent le partage de vidéos : clips musicaux, prêches religieux, grands hommes africains...), s'inscrivent dans des logiques d'ostentation et de distinction sociale couramment observées en Afrique de l'Ouest (Cros & Mégret 2009 : 147).

Enfin, les groupes de thé sont souvent associés aux maquis, ces bars parfois semi-clandestins et toujours discrets que l'on trouve dans la plupart des villes maliennes. Les membres de nombreux *grins* aiment s'y retrouver pour boire une bière après la nuit tombée. Ils reconstituent à cette occasion, autour d'une table, la configuration habituelle du groupe de thé, la bouteille individuelle remplaçant la théière collective²⁷. Les *grins* entretiennent ainsi des rapports étroits avec les maquis, leurs membres s'inscrivant alors dans un collectif plus large, précisément désigné par le terme *grinba* : « le grand *grin* », c'est-à-dire « la communauté des buveurs »²⁸. Outre les bières Castel Beer et Flag, brassées au Mali, la Guinness est recherchée en tant que bière forte (*farinman*). La bière est largement connectée aux imaginaires de la virilité, en particulier à travers la figure du lion (la bière est dite *warabadaji*, la salive du lion). Comme le thé vert, elle « a un genre » (Vallée 2004 : 149). Le plus souvent, les membres du *grin* se rendent au maquis sur l'invitation de l'un d'entre eux qui prend en charge la tournée. La consommation d'alcool est donc susceptible de donner lieu à des dépenses ostentatoires (nombre d'invités, quantité de bière, achat d'alcools forts), en particulier lorsqu'une importante somme d'argent vient d'être touchée par celui qui invite. Le maquis constitue ainsi une variante nocturne du groupe de thé. Alors que le second est un espace de visibilité et d'interconnaissance, où voir les passants et être vus par eux est important, le premier est un lieu plutôt clandestin, caractérisé par un anonymat plus grand, propice à des pratiques moralement condamnées (consommation d'alcool) et éventuellement à des rencontres discrètes (rendez-vous avec une maîtresse), voire à des relations sexuelles considérées comme déviantes du point de vue normatif (prostitution)²⁹.

27. Les relations fréquentes que certains *grins* entretiennent avec les maquis expliquent cependant en partie qu'ils soient désertés par de jeunes musulmans devenus pratiquants (LEBLANC & GOMEZ-PEREZ 2007 : 47).

28. Ce nom, qui désigne à la fois la « communauté des buveurs » et les formes de sociabilité spécifiques qui la définissent, est à l'origine celui d'un *grin* bamakoïse dont les membres étaient réputés amateurs de boissons alcoolisées.

29. Pour une description fine du « milieu » que constituent les maquis bamakoïse, voir J. CASTRO (2012).

Négociier sa place : plaisirs du thé et mixité

Il y a quelques années, le *grin* d'Aboubacar avait pris l'habitude de migrer après la nuit tombée et de s'installer à l'autre bout du quartier, devant la concession où l'un de ses membres était en location. Ce déménagement du groupe de thé était stratégique : l'un des jeunes hommes souhaitait flirter avec l'une des habitantes de la concession faisant face au nouvel emplacement. Une telle tactique rend bien compte des usages nocturnes du *grin*. La nuit, les groupes de thé se changent en lieux de rencontre entre jeunes femmes et jeunes hommes, entre *go* et *gars*³⁰. Ainsi, lorsqu'ils se déplacent, c'est la plupart du temps en quête de discrétion ou en vue de rencontres potentielles (les maquis pouvant d'ailleurs jouer ce rôle, comme on vient de le voir). Deux jeunes gens résumaient ainsi : « Quand les *grins* se déplacent, c'est souvent par intérêt », « Le *grin*, souvent, c'est pour les filles. » Un habitant de Kayes distinguait pour sa part les « *grins* autour du sexe » des « *grins* autour du thé », considérant les premiers comme des *grins* de circonstance réputés se défaire rapidement (« Les *grins* autour du sexe ne durent pas »). Dans les conversations ordinaires, les *grins* de la journée et ceux du soir sont habituellement différenciés en fonction du statut social de leurs membres et de leurs motivations. Les groupes de thé qui durent tard la nuit font souvent l'objet de jugements négatifs, notamment à cause du bruit occasionné. À Bamako, un père de famille a même porté plainte contre un *grin* coupable de tapage nocturne³¹. La mixité du *grin* ne dure cependant pas : à une certaine heure de la nuit, les jeunes femmes rentrent chez elles, souvent accompagnées par leur *gars*, tandis que les discussions se poursuivent entre les membres restant.

La mixité du *grin* n'est pas seulement nocturne. Il convient en effet de relativiser l'idée selon laquelle, en ville, le *grin* serait masculin et le *ton* féminin (Vuarin 2000 : 124)³². Certes, il est essentiellement masculin (comme la consommation de thé d'ailleurs), mais depuis la fin des années 1980, l'on trouve également des *grins* mixtes (Rondeau & Bouchard 2007 : 275-276) et l'on assiste depuis peu à la multiplication des *grins* de femmes célibataires, plus informels et moins visibles (Schulz 2002 : 812). Les pratiques alimentaires au sein des *grins* mixtes restent cependant largement distinctives. Le thé vert des hommes cède la place à d'autres boissons, moins masculines : du « thé blanc » ou du « chaud blanc » (lait concentré sucré augmenté d'eau chaude), du *dableni* (lit. : oseille rouge ; une boisson fraîche à base de fleurs d'ibiscus), et surtout du thé Lipton, parfois doté d'une

30. Ces termes, importés du français de Côte-d'Ivoire, désignent respectivement la « petite amie » et le « petit ami ».

31. Sur cet événement rarissime, voir Mohamed Aly TRAORÉ (2010).

32. Robert Vuarin amalgame un peu rapidement *pari*, *ton* et *tontine*, pour établir une telle distinction sexuelle, ce qui le conduit à renverser la distinction établie — de manière moins prononcée — par Étienne GÉRARD (1991 : 57-59) entre *ton* villageois masculin et *grin* villageois féminin.

efficacité esthétique sur le corps féminin (Guilhem 2008 : 37). De même, la consommation de bière dans les maquis demeure largement masculine, les femmes lui préférant généralement les « sucreries » (sodas). Dans les *grins* mixtes, l'achat de boissons et d'aliments de rue prend une autre signification, en instaurant entre jeunes hommes et jeunes femmes des relations de don s'inscrivant dans des stratégies de *flirt* (Dumestre & Touré 1998 : 16). Ces dons de boissons et d'aliments peuvent ainsi former une version minimale des « échanges económico-sexuels » (Grange Omakoro 2009 ; Castro 2012).

Les groupes de thé au féminin sont surtout le fait de lycéennes ou d'étudiantes, mais aussi d'amies qui se rassemblent pour écouter la radio et visionner des films, en particulier des feuilletons (Schulz 2002, 2006 : 115). Leur multiplication récente s'explique également par ce qu'Assitan Diallo (2009 : 117) appelle « les altérations de la division normative du travail », c'est-à-dire la possibilité qu'ont des femmes citadines aisées d'être remplacées dans les tâches ménagères, par des bonnes notamment. Leur participation à des groupes de thé leur permet ainsi d'échapper en partie aux contraintes sociales et de redéfinir leur place dans la société. Cependant, participer à un groupe de thé demeure malgré tout difficile et reste une activité limitée aux femmes non mariées. Une Bamakoise trentenaire m'expliquait :

« On ne peut pas dire que les filles ont des *grins*. Les garçons qui ont le même âge se retrouvent presque quotidiennement, à heure fixe, au même endroit. Mais pour les filles, ce n'est pas comme ça. Peut-être à 18 ans, à 19 ans, jusqu'au mariage... Mais même une fois fiancées, ce n'est pas possible que les filles se retrouvent comme ça. »

La date des fiançailles correspond ainsi à la fin du *grin* pour les jeunes femmes. Pour les hommes, continuer à fréquenter un *grin* une fois marié peut poser des problèmes, même si, au sein du groupe, ils partagent souvent un même « statut marital » (Schulz 2002 : 811). Les épouses sont en effet nombreuses à regretter que les groupes de thé soient « des endroits où les hommes regardent les femmes passer » ou à dénoncer la « mauvaise influence du *grin* ». Car les groupes de thé ne sont pas seulement les lieux du plaisir gustatif (*diya*), ce sont aussi, potentiellement, des espaces où se décline le plaisir associé à la fréquentation des femmes (*kanu*). En ce sens, ils s'opposent à l'espace conjugal³³. Dans les *grins* mixtes, notamment la nuit, la discussion crée des possibilités de rencontre entre jeunes hommes et jeunes femmes (*ibid.* : 812-813). Les jeunes femmes qui fréquentent un groupe de thé peuvent en outre servir d'intermédiaires avec certaines de

33. Sur l'opposition entre le devoir imposé par les relations conjugales (*furū*) et le plaisir des relations extraconjugales (*kanu*), entre la figure de l'épouse et celle de l'amante, voir en particulier G. DUMESTRE & S. TOURÉ (1998 : 12-18). Au Mali comme ailleurs en Afrique de l'Ouest (TAVERNE 1999), l'idée de fidélité sexuelle n'a guère de sens.

leurs amies — entretenir une relation avec la sœur d'un des membres du *grin* est cependant interdit, ces derniers étant eux-mêmes considérés comme des frères (*balimaw*)³⁴. L'inscription des groupes de thé dans des réseaux d'interconnaissance multiplie ainsi les occasions de *flirt*. Une expression devenue proverbiale illustre bien ces opportunités multiples : *Bamako kanu te sa* (À Bamako, les relations amoureuses sont sans fin). Les groupes de thé apparaissent ainsi comme l'un des lieux cardinaux des « plaisirs de la ville » (Biaya 2001).

Cette proximité entre les *grins* et les questions liées à la sexualité masculine, parfois discutées collectivement (Jaffré 2007 : 213)³⁵, explique l'intérêt que leur portent de nombreuses associations et ONGs œuvrant dans le domaine de la santé ou de l'aménagement urbain. Les groupes de thé sont notamment intégrés dans des programmes d'éducation par les pairs. C'est par exemple le cas du Programme des adolescents (PRADO), mis en place à Ségou par l'Association de soutien au développement des activités de population (ASDAP), une ONG basée à Bamako, ou des activités de l'ONG Appui au développement, santé diabète Mali (SDM), mais aussi de certains projets gouvernementaux. Une fois formés, les pairs éducateurs arpentent les rues de Bamako et passent de *grin* en *grin* pour sensibiliser les jeunes, comme l'expliquent par exemple ce jeune homme et cette jeune femme :

« Les ONG prennent des jeunes pour les former. Après, ils passent dans les *grins*, ils s'assoient pour discuter avec les jeunes. Ils font de la vulgarisation contre le sida, contre les MST. »

« Les jeunes organisent des journées de salubrité et participent à la sensibilisation des maladies telles que le VIH Sida, les MST et ils luttent aussi contre l'excision des jeunes filles. »

Les *grins* de jeunes constituent ainsi à la fois des lieux de recrutement de pairs éducateurs et des groupes-cibles pour certains projets de développement, voire pour des enquêtes socio-anthropologiques, notamment dans le domaine de la prévention contre le sida (Le Palec 1994 : 13-15).

L'importance des sexualités masculines dans la vie quotidienne des groupes de thé explique également que ceux-ci soient souvent mentionnés à propos d'une rumeur récurrente au Mali, concernant des « voleurs de sexes » (Bonhomme 2009). Cette version rapportée par un habitant de Bamako montre bien comment la rumeur met en crise les sociabilités masculines :

« Il y a une dizaine d'années, à Dar Salam, les gens étaient au *grin*, quelqu'un est venu leur serrer la main. Au bout d'un moment, il y en a un qui se rend compte

34. Des conflits graves peuvent éclater au sein des *grins* à ce sujet (ou en cas de *flirt* avec la *go* d'un autre membre du groupe), pouvant conduire à l'exclusion du jeune homme fautif.

35. Cependant, si les récits de conquête ou les difficultés de communication entre hommes et femmes font partie des sujets ordinaires de conversation, les discussions concernant la sexualité restent la plupart du temps largement abstraites.

que ses machins ont disparu. Le gars était déjà parti. Mais il y en a un autre qui vient et qui dit qu'il a un remède pour qu'il retrouve son sexe, qu'il faut payer tant. C'est lui qui a été amené au commissariat. »

Alors que les interactions entre les membres du *grin* sont considérées comme sûres, dans le contexte de la rumeur, le contact avec les passants devient pour sa part incertain, dangereux. Dans le récit des vols de sexe, les groupes de thé (mais aussi les maquis) apparaissent ainsi non seulement comme des vecteurs de propagation de la rumeur, mais aussi et surtout comme des lieux susceptibles d'en être la scène interactionnelle³⁶. Aux relations entre hommes et femmes qui se tissent autour du thé, la rumeur oppose ainsi l'expression d'une crise des identités masculines, commune à toute l'Afrique de l'Ouest (Biaya 1997, 2001 ; Attané 2002).

Préparer et consommer du thé constitue certes une activité ordinaire pour de nombreux citoyens maliens. Étudier leurs manières de boire permet cependant de mieux comprendre l'articulation entre culture de la rue et production des identités masculines. Des formes spécifiques de sociabilité s'organisent autour de la consommation de thé, ou se confondent avec elle, au point d'ailleurs que certains expliquent l'origine du mot *grin* par l'homophonie avec le « grain » de la boisson³⁷. Les groupes de thé apparaissent alors comme des lieux privilégiés pour l'étude des interactions ordinaires qui révèle l'existence de rapports de pouvoir, la fabrique d'images de la masculinité et l'invention d'une certaine forme de mixité. On constate ainsi que les *grins* définissent moins des groupes homogènes que des espaces de mise en scène des relations sociales, des rapports de genre et de génération. Les pratiques de don notamment sont susceptibles de créer des relations d'allégeance (entre hommes) ou d'attachement (entre hommes et femmes). L'organisation plus ou moins hiérarchique des groupes de thé rend visible la diversité des statuts sociaux au sein d'une même classe d'âge, tandis que les compétitions entre *grins* conduisent parfois à des expressions spectaculaires de la masculinité. La consommation de thé dans les *grins* — comme celle de bière dans les maquis — ne se résume donc pas seulement à un fait social banal. Elle participe également, par la définition de groupes, le

36. On aurait donc tort de ne voir dans le rôle joué par les *grins* dans la diffusion des rumeurs qu'une forme de « radio-trottoir » (VUARIN 2000 : 118 ; MANDEL 2008 : 197), et ce d'autant plus que les médias officiels ont aussi une place souvent centrale au sein des groupes de thé.

37. De même que le mot *grin* est parfois orthographié « grain », on trouve du reste, sur certains paquets de thé sikassoïses, le mot « grain » écrit *grin*. Selon l'étymologie la plus probable, *grin* viendrait en fait du nom du journal *Gringoire*, créé en 1928 et disparu en 1944 à cause de son pétainisme affiché, que certains colons fournissaient aux fonctionnaires ou intellectuels bamakoïses qui devaient alors se réunir clandestinement pour le lire (KEÏTA 1985, 2007). Pour un inventaire plus complet des différentes explications de l'origine du mot *grin*, voir R. VUARIN (2000 : 118).

jeu des interactions et les occasions de rencontre, à la production d'un capital social pour les hommes pouvant éventuellement leur permettre d'échapper aux contraintes économiques et sociales. En se distinguant du modèle traditionnel de la réciprocité intergénérationnelle, les *grins* constituent des espaces d'autonomie pour les jeunes hommes et favorisent l'expression de nouvelles valeurs ou des représentations inédites de la masculinité, plus individualistes et libérales. Ce point peut en grande partie expliquer les critiques concernant les groupes de thé, ainsi que les tensions qu'ils sont susceptibles de générer au sein des familles, et plus largement entre générations³⁸. L'ethnographie des manières de boire citadines et des lieux de sociabilité masculine révèle en outre les enjeux liés à l'émergence de nouveaux rapports de genre, entre accès partagé à l'espace public et fabrique de nouvelles images de soi. Elle permet ainsi de mieux comprendre la place des hommes dans le Mali urbain contemporain.

Laboratoire d'anthropologie sociale (EHESS-CNRS-Collège de France), Paris.

BIBLIOGRAPHIE

AG BENDECH, M., CHAULIAC, M. & MALVY, D.

1998 « Alimentation de rue, mutations urbaines et différenciations sociales à Bamako (Mali) », *Sciences sociales et santé*, 16 (2) : 33-59.

ATTANÉ, A.

2002 « Identités plurielles des hommes mossi (Burkina Faso) : entre autonomie et précarité », *Nouvelles Questions Féministes*, 21 (3) : 14-27.

BALLER, S.

2007 « Être jeune, homme et sportif : représentations urbaines de la masculinité au Sénégal », in O. GOERG (dir.), *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Paris, L'Harmattan : 165-190.

BAYART, J.-F., MBEMBE, A. & TOULABOR, C.

1992 *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala.

38. Sur cet aspect des conflits entre générations, notamment dans ses rapports avec la mondialisation, voir J. COLE et D. DURHAM (2007 : 11-12). Pour une synthèse récente consacrée aux relations et aux tensions intergénérationnelles en Afrique, voir M. GOMEZ-PEREZ et M. N. LEBLANC (2012).

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.
- 2000 « Jeunes et culture de la rue en Afrique urbaine (Addis-Abeba, Dakar et Kinshasa) », *Politique Africaine*, 80 : 12-31.
- 2001 « Les plaisirs de la ville : masculinité, sexualité et féminité à Dakar (1997-2000) », *African Studies Review*, 44 (2) : 71-85.

BLUNDO, G. & OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (DIR.)

- 2007 *État et corruption en Afrique. Une anthropologie comparative des relations entre fonctionnaires et usagers (Bénin, Niger, Sénégal)*, Paris, APAD-Karthala.

BONHOMME, J.

- 2009 *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Éditions du Seuil.

BOUJU, J.

- 2000 « Clientélisme, corruption et gouvernance locale à Mopti (Mali) », *Autrepart*, 14 : 143-163.
- 2004 *Les incivilités de la société civile. Espace public urbain, société civile et gouvernance communale à Bobo-Dioulasso et Bamako (Communes 1 et 2)*, Programme de recherche urbaine et développement, Paris, GEMDEVISTED.

BROQUA, C. & EBOKO, F.

- 2009 « La fabrique des identités sexuelles », *Autrepart*, 49 : 3-13.

CANUT, C.

- 2002 « Pouvoir, places et négociations identitaires : les *senankuya* en milieu urbain au Mali », *Cahiers de Praxématique*, 38 : 175-197.
- 2006 « Construction des discours identitaires au Mali : ethnicisation et instrumentalisation des *senankuya* », *Cahiers d'Études africaines*, XLVI (4), 184 : 967-986.

CARLIER, O.

- 1990 « Le café maure. Sociabilité masculine et effervescence citoyenne (Algérie XVII^e-XX^e siècles) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 45^e année, 4 : 975-1003.

CASTRO, J.

- 2012 « "Les filles sont trop matérialistes". Tensions et soupçons dans les échanges économico-sexuels à Bamako », in D. FASSIN & J.-S. EIDELIMAN (dir.), *Économies morales contemporaines*, Paris, La Découverte : 309-330.

COLE, J. & DURHAM, D. (EDS.)

- 2007 « Introduction : Age, Regeneration, and the Intimate Politics of Globalization », in J. COLE & D. DURHAM (eds.), *Generations and Globalization : Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press : 1-28.

CROS, M. & MÉGRET, Q.

2009 « D'un idéal de virilité à l'autre ? Du vengeur de sang au chercheur d'or en pays lobi burkinabè », *Autrepart*, 49 : 137-154.

DECOUDRAS, P. & LENOBLE-BART, A.

1996 « Introduction au thème. La rue : le décor et l'envers », *Politique Africaine*, 63 : 3-12.

DIALLO, A.

2009 « Women in the Back Seat in Malian Citizenship », in A. SCHLYTER (ed.), *Body Politics and Women Citizens African Experiences*, *Sida Studies* (24), Stockholm : 115-124.

DOQUET, A.

2009 « "Guides, guidons et guitares". Authenticité et guides touristiques au Mali », *Cahiers d'Études africaines*, XLIX, 193-194 (1-2) : 73-94.

2010 « Le Mali, un puits tari de l'africanisme ? », *Cahiers d'Études africaines*, L (2-3-4), 198-199-200 : 595-618.

DORIER APPRILL, É. & VAN DEN AVENNE, C.

2001 « La connivence citadine et ses exclus. Le cas de Mopti, ville moyenne du Mali », *Annales de la recherche urbaine*, 90 : 117-125.

DOSSOGNE, C.

2007 « Anxiété et choix, les prémisses d'un processus identitaire ? », *Cahiers d'Études africaines*, XLVII (1), 185 : 145-173.

DOUMBIA, S. & DIARRA, M.

1992 « Le grin : origines, utilité et évolution », *Grin-Grin*, 24 : 2.

DUMESTRE, G.

1996 « De l'alimentation au Mali », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVI (4), 144 : 689-702.

DUMESTRE, G. & TOURÉ, S.

1998 *Chroniques amoureuses au Mali*, Paris, Karthala.

FOURCHARD, L., GEORG, O. & GOMEZ-PEREZ, M. (DIR.)

2009 *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

GÉRARD, É.

1991 « Deux associations malinké complémentaires : le ton et le grin », *L'ethnographie*, 86 (2) : 51-60.

GIBBAL, J.-M.

1990 « L'Afrique en ville et sur les murs », in J.-M. LERAT (dir.), *Chez bonne idée. Images du petit commerce en Afrique de l'Ouest*, Paris, Éditions Syros Alternatives : 11-34.

GOMEZ-PEREZ, M. & LEBLANC, M.-N. (DIR.)

2012 *L'Afrique des générations. Entre tensions et négociations*, Paris, Karthala.

GRANGE OMAKORO, F.

2007 « Graffiti. Écriture d'une jeunesse en mouvement à Bamako », *Tsantsa*, 12 : 172-187.

2009 « Féminités et masculinités bamakoises en temps de globalisation », *Autrepart*, 49 : 189-204.

GUILHEM, D.

2008 « Pratiques alimentaires et corps féminin : l'esthétique chez les Peuls Djeneri du Mali », *Corps*, 4 : 33-40.

HÉRAULT, G. & ADESANMI, P. (DIR.)

1997 *Jeunes, culture de la rue et violence urbaine en Afrique*, Ibadan, IFRA.

HUETZ DE LEMPS, A.

2001 *Boissons et civilisations en Afrique*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux.

JAFFRÉ, Y.

2007 « Quand la santé fait l'article. Presse, connivences élitaires et globalisation sanitaire à Bamako (Mali) », *Revue de pathologie exotique*, 100 (3) : 207-215.

JANIN, P.

2001 « Une géographie sociale de la rue africaine (Bouaké, Côte-d'Ivoire) », *Politique Africaine*, 82 : 177-189.

JOLLY, É.

2004 *Boire avec esprit. Bière de mil et société dogon*, Nanterre, Société d'ethnologie.

JOY, C.

2011 « Negotiating Material Identities : Young Men and Modernity in Djenné », *Journal of Material Culture*, 16 (4) : 389-400.

KEÏTA, S.

1985 « Origine, dynamique et fonction sociale du "Grin" », *Jamana*, 2 : 46-47.

2007 « Un espace de liberté et d'organisation sociale : le Grin », *Penser pour agir*, <<http://penserpouragir.org/article236.html>>.

KIEFFER, J.

2006 « Les jeunes des "grins" de thé dans la campagne électorale », *Politique Africaine*, 101 : 63-82.

LEBLANC, M. N. & GOMEZ-PEREZ, M.

2007 « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et sociétés*, 39 (2) : 39-59.

LE PALEC, A.

1994 « Bamako, se protéger contre le sida », in T. DIARRA, C. FAY ET AL. (dir.), *Révélation du sida et pratiques du changement social au Mali : rapport final*, Paris, ORSTOM-IRD : 11-36.

LEYNAUD, É.

- 1966 « Fraternités d'âges et sociétés de culture dans la Haute-Vallée du Niger », *Cahiers d'Études africaines*, VI (1), 21 : 41-68.

MANDEL, J.-J.

- 2008 « Les rétrécisseurs de sexe. Chronique d'une rumeur sorcière », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 185-208.

DE NORAY, M.-L. & MAÏGA, O.

- 2002 *Bamako, génération vingt ans. Panorama et témoignages de la jeunesse bamakoise des années 2000*, Bamako, Éditions Donniya.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P.

- 1995 « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 1 : 71-109.
1996 « L'économie morale de la corruption », *Politique Africaine*, 63 : 97-116.

OUATTARA, M.

- 2003 *Le grin. Rires et blagues à Bobo-Dioulasso (Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan.

RILLON, O.

- 2010 « Corps rebelles : la mode des jeunes urbains dans les années 1960-1970 au Mali », *Genèses*, 81 : 64-83.

RONDEAU, C. & BOUCHARD, H.

- 2007 *Commerçantes et épouses à Dakar et à Bamako*, Paris, L'Harmattan.

ROTH, C.

- 2010 « Les relations intergénérationnelles sous pression au Burkina Faso », *Autrepart*, 53 : 95-110.

SAUVAIN-DUGERDIL, C. & RITSCHARD, G.

- 2009 « Un samedi à Bamako. L'émergence d'une nouvelle culture-jeunes à travers l'utilisation du temps non structuré », in J. VALLIN (dir.), *Du genre et de l'Afrique. Hommage à Thérèse Locoh*, INED : 113-121.

SCHULZ, D. E.

- 1999 « "In Pursuit of Publicity" : Talk Radio and the Imagination of a Moral Public in Urban Mali », *Africa Spectrum*, 34 (2) : 161-185.
2002 « "The World is Made by Talk" Female Fans, Popular Music, and New Forms of Public Sociality in Urban Mali », *Cahiers d'Études africaines*, XLII (4), 168 : 797-830.
2006 « Mélodrames, désirs et discussions. Mass-média et subjectivités dans le Mali urbain contemporain », in J.-F. WERNER (dir.), *Médias visuels et femmes en Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan : 109-144.

STEINER, B.

- 2011 *Cybercafés de Bamako. Les usages de l'Internet au prisme de la parenté et des classes d'âge*, Paris, Karthala.

TAVERNE, B.

- 1999 « Valeurs morales et messages de prévention : “la fidélité” contre le sida au Burkina Faso », in C. BECKER, J.-P. DOZON, C. OBBO & M. TOURÉ (dir.), *Vivre et penser le sida en Afrique*, Paris, Karthala-CODESRIA-IRD : 508-525.

THÉROUX-BÉNONI, L.-A. & BAH, A. A.

- 2008 « À propos du rôle des médias dans la crise ivoirienne », in J.-B. OUÉDRAOGO & E. SALL (dir.), *Frontières de la citoyenneté et violence politique en Côte-d'Ivoire*, Dakar, CODESRIA : 199-217.

TRAORÉ, M. A.

- 2010 « Vacances scolaires : passe-temps à géométrie variable », *L'Essor*, 5 août.

VALLÉE, O.

- 2004 « Brassage de soi(f)s ? La bière en Afrique », in J.-F. BAYART & J.-P. WARNIER (dir.), *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala : 129-149.

VINCOURT, S. & KOUYATÉ, S.

- 2012 « Ce que “parler au grin” veut dire : sociabilité urbaine, politique de la rue et reproduction sociale en Côte-d'Ivoire », *Politique Africaine*, 127 : 91-108.

VUARIN, R.

- 1993 « Quelles solidarités sociales peut-on mobiliser pour faire face au coût de la maladie ? », in J. BRUNET-JAILLY (dir.), *Se soigner au Mali. Une contribution des sciences sociales*, Paris, Karthala-ORSTOM : 299-316.
- 2000 *Un système africain de protection sociale au temps de la mondialisation ou « Venez m'aider à tuer mon lion... »*, Paris, L'Harmattan.

YOUNGSTEDT, S. M.

- 2004 « Creating Modernities through Conversation Groups : The Everyday Worlds of Hausa Migrants in Niamey, Niger », *African Studies Review*, 47 (3) : 91-118.

RÉSUMÉ

Dans le Mali urbain contemporain, la consommation de thé est l'une des activités masculines les plus banales et les mieux répandues. Elle se traduit notamment par la constitution de groupes de thé, nommés *grins*, qui rassemblent des hommes de même classe d'âge dans l'espace public et notamment dans la rue. Les manières de boire et la vie quotidienne de ces groupes de thé constituent ainsi une porte d'entrée privilégiée pour penser les masculinités et les rapports de genre. Leur description permet de mieux comprendre les enjeux de la préparation du thé, des pratiques de don auxquelles elle donne lieu, de l'organisation plus ou moins hiérarchique des groupes, de leur place dans l'espace urbain et des formes de mixité qu'ils inventent

parfois. Cet article propose ainsi d'étudier la production des identités masculines dans le détail des pratiques quotidiennes et à travers la fabrique ordinaire des images de la masculinité.

ABSTRACT

The Man's Tea. Masculine Sociability and Street Culture in Mali. — In contemporary urban Mali, tea drinking is one of the most commonplace and widespread masculine activities. Tea groups called *grins* are formed bringing together men of the same age in a public area, in particular on the street. The ways of drinking and the everyday life of these tea groups constitute a privileged springboard to think masculinity and gender perspectives. Their description allows a better understanding of the issues of tea preparation, of the gift practices that they lead to, of their place in the urban space and of the forms of diversity that they sometimes invent. This article thus suggests studying the generation of masculine identities in the detail of everyday life practices and through the production of images of masculinity.

Mots-clés/Keywords : Mali, anthropologie urbaine, espace public, *grin*, masculinité, thé/Mali, urban anthropology, public space, grin, masculinity, tea.