L'islam au Nord

Jeux de frontières Afrique/Maghreb à partir des étudiants subsahariens
en filière arabisante et islamique à Tunis

*Islam in the North. The North African/Sub-saharan Divide and its Implications
with Regard to Sub-saharan African Students in the Arab Muslim Context of
Tunis*

Stéphanie Pouessel

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17418>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.17418
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 16 septembre 2013
Pagination : 571-594
ISBN : 978-2-7132-2388-4
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Stéphanie Pouessel, « L'islam au Nord », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 211 | 2013, mis en ligne le 23 octobre 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17418> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.17418

L'islam au Nord

Jeux de frontières Afrique/Maghreb à partir des étudiants subsahariens en filière arabisante et islamique à Tunis

« Ce que nos prédécesseurs firent au 16^e siècle, avec force, fatigues et peines, dangers de maladie et de mort sur les itinéraires sahariens, au rythme lent des caravanes avec pour seul but de consulter un ouvrage rare ou de profiter de l'enseignement d'un savant, d'un savant ou d'un sage, sommes-nous tombés donc en léthargie, nous qui pouvons profiter d'avions, de trains, de voitures ? »

Abdeljelil Temimi (1997 : 322).

Si le Maghreb est souvent conçu comme une région d'émigration et non d'immigration, il s'agit de prêter attention à des phénomènes de mobilités en direction du Maghreb qui, bien que de moindre ampleur, n'ont jamais laissé cette région repliée sur elle-même. Parmi ceux-ci, des populations en provenance du sud du Sahara, dont la présence, à plus ou moins long terme, rend saillants les nœuds de la relation à l'étranger. Appréhender les représentations de l'altérité au Maghreb permet de la même manière de déceler certaines reconfigurations des « identités nationales », des frontières culturelles formulées aujourd'hui¹.

L'émigration africaine vers et par le Maghreb devient visible dès le début des années 1990 pour atteindre son apogée en 2000. En Tunisie, les migrants venus d'Afrique dite noire se subdivisent en, au moins, quatre catégories :

1. Cette réflexion a pris naissance dans le cadre du programme de recherche « repenser l'assimilation et l'intégration en Méditerranée : des enjeux historiques aux débats contemporains », mené par le PRI « transméditerranée » (EHES, Paris), le laboratoire Diraset (Université de Tunis) et l'Institut de recherche sur le Maghreb contemporain (Tunis) en 2010-2011. Elle ne prend pas en compte les modifications induites par les premières élections démocratiques en Tunisie qui ont mené au pouvoir le parti islamiste Ennahdha.

les fonctionnaires de la Banque africaine de développement (BAD), les étudiants, les sportifs et les « aventuriers » (Boubakri & Mazzela 2005). L'étudiant africain est de plus en plus présent en Tunisie², il représente un étranger diplômé d'un type nouveau, « celui d'un étudiant, proche et lointain à la fois, ni arabe et ni européen, venu d'un pays du même continent et situé plus au Sud » (Mazzela 2009 : 327).

Nous nous focaliserons sur la présence et l'expérience des étudiants subsahariens en sciences religieuses de l'Université de la Zitouna à Tunis³. La « migration religieuse » musulmane subsaharienne a, de tradition, largement emprunté les routes ancestrales d'Al-Azhar au Caire puis davantage au Proche-Orient. Le Maghreb y apparaît comme un centre de diffusion du savoir islamique en marge, bien que depuis toujours fréquenté par les Africains musulmans. L'espace de diffusion et d'échange africain (connaissances, islam, commerces, etc.) ne fut pas unidirectionnel (Nord-Sud) mais bien à double sens.

De plus, c'est la « motivation religieuse » de ces étudiants qui nous intéressera, en tant que lien, pont avec le Maghreb ou, au contraire, en tant qu'espace de contestation de la « bonne pratique » de la religion. La « quête d'islam » de ces étudiants africains fait-elle lien entre Afrique « arabe » et Afrique « noire » ? Le choix d'études islamiques offre-t-il à ces étudiants africains une certaine légitimité ou reconnaissance de la part de la société tunisienne, à l'instar des étudiants africains à l'université religieuse d'Al Azhar au Caire, qui « ne sont pas seulement noirs et africains [mais] Azharis » ? (Bava & Pliez 2009 : 206).

La présence de Subsahariens à Tunis, et plus largement au Maghreb, incarne aujourd'hui une nouvelle figure de l'altérité qui réinterroge les sociétés maghrébines tant sur leur capacité à intégrer l'autre que sur la manière dont elles conçoivent leurs propres populations noires dans une sorte « d'acuité du regard sur elles-mêmes » (Bensaad 2005). Elle confronte au problème longtemps éludé du « racisme » en terre d'islam, tout à fait à l'instar d'autres pays du Maghreb comme le Maroc : « Comment, dans la société musulmane marocaine, entre des groupes ayant certes l'islam en partage (Sénégalais et Marocains musulmans), pouvaient s'exprimer et se construire le racisme et le mépris de "couleur", la "race" et les discriminations ? » (Timera 2011 : 149). Parallèlement, l'histoire de la traite esclavagiste transsaharienne apparaît dans les agendas de recherche et d'ONG. Cette préoccupation fait-elle figure d'avatar des débats euro-américains sur la

2. En 2007, 786 étudiants africains sont inscrits à l'université ou en institut (hors écoles privées, lesquelles sont très prisées). Chiffre du ministère de l'Enseignement supérieur tunisien.
3. Je remercie Amel El Soultani, Nada Ben Fatima, Mohamed Chakroun et Mohamed Fadhel Tharaya pour m'avoir ouvert grand les portes de l'Institut. Merci aux étudiants rencontrés, particulièrement Omar K. et Abdelaziz S. Les entretiens se sont déroulés en arabe littéraire, français et anglais.

mémoire, la réparation de l'esclavage, etc. alors projetés sur la question noire au Maghreb ? C'est à cet ensemble de questions formulées depuis le Maghreb que l'article tentera de répondre.

Contexte tunisien d'une « société homogène »

Souvent présentée comme le plus homogène des pays arabes⁴, la Tunisie étonne par son exaltation d'une pluralité culturelle conjuguée au passé. L'héritage carthaginois est mis en scène dès l'arrivée à Tunis *via* l'aéroport « Tunis Carthage », les musées de Dar Chaït à Tozeur retracent les civilisations qui ont influencé la Tunisie et la touristification des sites archéologiques ne tarit pas. Un slogan national « *hiwar al hadarat* » (« dialogue des civilisations ») présente une illustration des différents alphabets qu'a connu la Tunisie, comme le berbère, sous l'égide de la « chaire Ben Ali pour le dialogue des civilisations et des religions », créée en 2011 (elle sera réaménagée après le 14 janvier 2011). Les exemples abondent.

Ce moment de la « nation plurielle » (Rachik 2007) qui suivrait le « moment national », qu'Hassan Rachik perçoit au Maroc dans l'essor de discours autour de la diversité culturelle et de l'amazighité, met en avant des sociétés fondées sur l'apport de peuples divers. En Tunisie, il soutient le contre discours islamiste voire « hijabophobe » de l'État (Geisser & Gobe 2007 : 372). Cette exaltation d'une histoire plurielle postule une antériorité aux « contacts culturels » par rapport à une Europe qui n'aurait, elle, connu que récemment la confrontation à l'altérité. On peut aussi ajouter, après la fuite de Ben Ali, que cet éloge de la pluralité servait de miroir inversé à la dictature : la pluralité culturelle tendait à cacher l'imposition de l'Un, impossibilité de la pluralité politique.

Comment cet « imaginaire » d'un passé pluriel, intégrateur, tolérant se combine-t-il avec la confrontation réelle à l'altérité et à sa capacité à intégrer l'« autre » aujourd'hui (Noir, Subsaharien) ?

Les étudiants subsahariens en filière arabisante à l'Institut supérieur de la civilisation islamique de l'Université de la Zitouna représentent tantôt un référent de proximité à la société tunisienne (*via* la langue arabe et les sciences islamiques), tantôt une altérité radicale :

« L'Afrique noire demeure inconnue, voire mystérieuse pour le commun des Tunisiens. La connaissance de l'Afrique se limite aux quelques clichés colportés par l'imaginaire collectif : misère, maladie, tribalisme, sous-développement » (Bahri 1993 : 89).

4. Ce discours est tenu tant par les politiques tunisiens que par les chercheurs, d'où le fait que le pays ait peu intéressé les ethnologues. Depuis la chute du pouvoir dictatorial le 14 janvier 2011, certaines « minorités » s'expriment et tendent donc à atténuer ce discours.

En quoi ces nouvelles présences africaines en Tunisie constituent-elles un maillon de la chaîne de construction de l'allogénéité (en faisant figures d'« étrangers », de non-nationaux) ? Qu'est-ce qu'être « différent » quand cela ne désigne ni une altérité religieuse, ni linguistique ? Plus largement, cette nouvelle donne introduite par les Subsahariens au Maghreb interroge la capacité, réelle ou imaginaire, de « relation » à l'autre et contribue ainsi à la définition de soi. Son pendant apparaît être l'exclusion voire le « racisme », cependant la dénonciation du racisme n'est-elle pas déjà l'expression d'un certain souci de l'altérité ?

Cette expérience zitounienne en Tunisie d'aujourd'hui, à travers la désignation de l'altérité qui en est produite, permettra dès lors de cerner certains nouveaux balisages de l'identité tunisienne contemporaine (« Africains » ? « Maghrébins » ? « Tunisiens » ?).

Chercher l'islam au Maghreb

La colonisation ayant opéré une césure entre Afrique du Nord et Afrique noire, le nationalisme perpétuera cet héritage d'atténuation des relations ancestrales entre les deux parties du continent. L'islam constitue pourtant l'exemple même d'un lien séculaire entre monde arabe et Afrique noire, bien qu'il ne soit devenu religion populaire en Afrique noire qu'au XVIII^e et XIX^e siècle (Otayek 1991).

La religion islamique incarne depuis toujours une sorte de plate-forme de débat commun entre nord et sud de l'Afrique autour de la « vraie » pratique de l'islam : pour l'exemple, le cheikh malien Ahmed Al Tambouctauoui début XIX^e, de retour du pèlerinage de La Mecque, séjourne à Tunis (1808-1809) d'où il s'attèlera à décrire des cérémonies du rituel « bori », pratiques musulmanes des esclaves noirs. Il condamne violemment ces pratiques qu'il juge hérétiques (*shirk*), pratiques d'athées (*kafr*). Il s'insurge contre ces rituels et demande aux autorités de légiférer afin de faire cesser cette perversion de l'islam. Malgré les apparences de rejet de ce groupe, cette incrimination veille à contribuer à l'intégration des esclaves africains dans la société maghrébine, ce qui passe avant tout, selon Al Tambouctauoui, par une pratique orthodoxe de la religion (Montana 2004).

Durant l'époque coloniale, rares furent les exceptions à la césure du continent africain. En traduisant des textes arabes de la boucle du Niger, l'administrateur et ethnographe africaniste Maurice Delafosse, dont l'objectif consistait à inscrire l'Afrique dans une grande tradition lettrée, offrit pourtant un lien entre orientalisme et Afrique. Mais l'initiative resta lettre morte : « Cet équilibre fragile entre ethnographie et orientalisme se brisera à la mort de Delafosse en 1926 avec l'affirmation d'un islam spécifique à l'Afrique, l'islam noir, et la montée en puissance de l'ethnologie universitaire — Griaule » (Schmitz 1998 : 108).

De plus, la tradition de formation des oulémas africains dans le monde arabe n'est pas récente, bien qu'elle s'effectuait jusque-là davantage au Moyen-Orient (Otayek 2003-2004 ; Bredeloup 2009), renforçant l'idée d'une relégation du Maghreb à la marge de l'arabité (dont la rhétorique autour de la « méditerranée » ou encore le contexte de la francophonie participent). Les réseaux religieux permettent, pour une part, d'intégrer l'Afrique dans la mondialisation, au sens de diffusion des idées, à l'instar des expansions des confréries mourides puis des courants réformistes salafistes.

Une « motivation islamique » encourage donc des générations africaines à franchir le Sahara afin de chercher la science coranique dans le monde arabe et devenir un arabisant reconnu⁵. Cette figure de l'arabisant, très prisée dans la région soudano-sahélienne (Sénégal, Mali, Niger, Burkina Faso, Nord-Nigeria, etc.) peut concourir à concurrencer l'école publique et privée.

La Tunisie représente un des possibles de l'enseignement religieux et arabisant dans le monde arabe. L'Université des sciences religieuses de la Zitouna, fondée à Tunis en 840, est l'une des plus anciennes universités du monde. Des liens avec le sud du Sahara ont mené des figures illustres comme le cheikh Ahmed Al Tambouctoui (XIX^e) à la fréquenter : « Ahmed Baba avait une grande admiration pour Tunis et surtout pour les savants qui étaient à la Zitouna » (Temimi 1994 : 24). Mais déjà antérieurement, au XIV^e siècle, il est relaté que, depuis Tombouctou, « le pouvoir a envoyé des étudiants au Nord de l'Afrique » (Diagayeté 2001 : 56). Au XX^e siècle, l'Université de la Zitouna a participé à la formation de cadres religieux dans tout le Maghreb⁶, notamment de nombreux étudiants algériens, jouant ainsi un rôle dans le nationalisme algérien des années 1930 (Abdel Moula 1971). Dans la période qui précède l'indépendance de la Tunisie, l'islam se voit mobilisé pour rassembler contre la présence française, laissant toute sa place à l'Université-mosquée. Au cœur de la lutte anticoloniale, les zitouniens détiennent une place de choix à l'instar du réformiste Adbelaziz Thaalbi. La Zitouna ne jouira pas du même statut après l'indépendance, période de grande déstabilisation de la référence islamique. Un véritable « séisme spirituel » (Krichen 1987 : 306) régit les premières années de l'indépendance. Selon le *zaïm* Bourguiba, l'émancipation du « Tunisien nouveau » passe par l'application de réformes radicales : dès 1956, interdiction de la polygamie, dissolution de la charia, fin des *habous* en 1958, limitation

-
5. « On entend par arabisants la masse croissante de jeunes musulmans subsahariens socialisés dans le système des *medersa*, ces écoles islamiques qui dispensent leurs cursus en arabe et parfois, partiellement, en français. Distinctes de l'école coranique traditionnelle limitée, comme son nom l'indique, à l'enseignement du Coran et de rudiments d'arabe, les *medersa* incarnent la modernisation de l'éducation islamique fondée sur l'apprentissage rationalisé des sciences islamiques allié à celui de matières profanes » (OTAYEK 2003-2004 : 59).
 6. En 1942, cent vingt-trois étudiants algériens, un étudiant marocain et sept étudiants libyens poursuivent leurs études à la Zitouna (AL AYACHI 2003).

du jeûne du ramadan et du sacrifice de l'aïd dès 1959, etc. Émanation de cette pensée bourguibienne, l'Université de Tunis est créée, en mars 1960, sur les décombres de la Zitouna, réduite à une insignifiante annexe de théologie : « Le saut par-dessus les douze siècles d'existence de la Zitouna, c'est le saut par-dessus toute la période arabe de l'histoire de ce pays, qui est ainsi mise entre parenthèses comme pour être mieux évacuée » (*ibid.* : 304).

Pourtant, à la fin des années 1960, une demande en formation de nouveaux oulémas émane d'Afrique et « c'est à contrecœur que la Tunisie allait répondre à cette demande » (Bahri 1993 : 83). Une filière de formation pour les arabisants d'Afrique noire est créée au côté de la Zitouna : le lycée de Rakada, un établissement à enseignement agricole à neuf kilomètres de Kairouan, se transforme en lycée d'enseignement religieux en 1969. La plupart des Africains destinés à l'enseignement religieux y sont dirigés (vingt à cinquante étudiants par an). Ces derniers protestent rapidement contre un niveau de formation jugé mauvais et, de manière plus générale, prennent conscience de la marginalité de l'enseignement religieux en Tunisie. La branche religieuse ferme en 1986 mettant un terme à cette expérience d'échec symptôme de la « nouvelle vision religieuse » de l'État (*ibid.*).

La Zitouna, dissoute à l'avènement de Bourguiba, sera refondée en 1988, soit un an après la prise de pouvoir de Ben Ali. Ce dernier a en effet tenté d'inaugurer, davantage les dix dernières années de son règne, un certain retour au référent islamique, comme le prouve notamment la création de la station de radio religieuse « Zitouna FM » en septembre 2007 par son gendre Sakhr El Materi, et différentes stratégies de communication (port du vêtement « traditionnel » islamique durant les fêtes religieuses, introduction de ses discours par le basmala et clôture par une sourate, etc.).

En 1995, suite à l'afflux d'étudiants étrangers à l'Université de la Zitouna et afin de niveler leur niveau en langue arabe sur celui des étudiants tunisiens, est créée une annexe de l'université⁷ : l'Institut supérieur de la civilisation islamique de Tunis (*al ma'hed al 'ali lilhadara al islamiya bi tounis*). On y trouve une majorité d'étudiants subsahariens, d'Afrique francophone et anglophone, auxquels s'ajoutent quelques étudiants turcs, indonésiens ou russes. En 2010-2011, cent trente-sept étudiants de toutes nationalités approfondissent leurs connaissances de l'islam et de la langue arabe littéraire sur les bancs de cet institut⁸. Ce chiffre reste relatif par rapport aux deux mille étudiants africains présents à l'Université Al Azhar au Caire.

7. Parallèlement, cette division en deux instituts légitime la création de l'Université de la Zitouna, ne pouvant comporter qu'une seule institution universitaire.

8. Parmi lesquels : 52 Ivoiriens, 34 Sénégalais (dont 4 filles), 30 Burkinabés, 16 Maliens, 15 Nigériens, 11 Ghanéens, 8 Indonésiens, 6 Nigériens, 5 Turcs, 2 Congolais, 3 Béninois, 4 Russes, 2 Tchadiens, 1 Allemand, 1 Omanais. Chiffres communiqués par l'Institut.

Ces jeunes poursuivent des études supérieures en sciences religieuses dans l'objectif de les enseigner dans leur pays, de travailler dans des tribunaux ou encore de prêcher⁹. Certains des étudiants sont issus de familles lettrées, religieuses (mourides, cheikh ou marabouts) et ont suivi l'école coranique ; particulièrement les étudiants du Sénégal, pays au sein duquel « l'islam est important », et dont l'État offre des bourses pour apprendre l'arabe. Les étudiants sénégalais sont les seuls à cumuler deux bourses, l'une de la Tunisie, l'autre du Sénégal et ils séjournent en général de longues périodes (sept ans, quatorze ans), à l'instar d'Hamza (de la grande famille de la confrérie mouride de Touba), qui suit un enseignement religieux à la Koutab (école coranique) depuis l'âge de sept ou huit ans. L'influence de l'entourage familial semble déterminante dans ce projet religieux : Omar, du Mali, répond au rêve de son père. Ce dernier, boucher, pratiquant, ne sait ni lire ni écrire. Omar a endossé le rôle de berger dans son enfance et est placé par son père dans une école coranique à l'âge de dix ans ; de ses dix fils, le père souhaitait que l'un devienne spécialiste des sciences coraniques. Étudiant aujourd'hui en doctorat à l'Université de la Zitouna, Omar (né en 1976), qui a franchi brillamment les étapes du cursus universitaire, a laissé ses frères au pays, engagés dans des études de langue française, fonctionnaires, etc.

Beaucoup d'étudiants subsahariens de la Zitouna sont issus de familles à statut socio-économique bas, et leur venue à Tunis renforce leur précarité. Certains, dont le dossier est accepté par la Zitouna, ne peuvent rejoindre Tunis parce qu'ils ne peuvent payer leur voyage ; d'autres recourent à des crédits dans leur pays afin de le financer ; enfin, à Tunis, les loisirs ou les formations complémentaires (cours du soir en langue française) leur sont difficilement accessibles.

Le choix de la Zitouna peut aussi découler du prestige diffusé par d'anciens étudiants. En 2007, un étudiant burkinabé obtient un diplôme de l'Institut puis ouvre une école coranique au Burkina Faso. Dès lors, il envoie ses élèves à Tunis, ce qui explique le chiffre très élevé de trente étudiants burkinabé à l'Institut en 2011.

L'opportunité religieuse

Cependant, il ne faut pas surdéterminer la variante religieuse. Contrairement aux apparences, tous ne poursuivent pas ces études par vocation. Le choix

9. La question du retour au pays de ces étudiants et de leur insertion socio-professionnelle est souvent évoquée en termes de difficulté de « convertir leur légitimité de compétence en positions de pouvoir », faisant d'eux des « intellectuels déclassés au regard des critères de légitimité moderne qui valorisent l'enseignement occidentalisé » (OTAYEK 2003-2004 : 61) ; « Les études de littérature arabe, études islamiques et *charia* ne laissent que très peu de débouchés une fois de retour au Burkina Faso » (BREDELOUP 2009 : 371).

de la filière des sciences religieuses peut être le fruit d'une contrainte, celle imposée par les ambassades de leur pays respectif, représentant la seule possibilité d'obtenir une bourse en Tunisie¹⁰. L'on retrouve le choix contraint de cette filière pour des étudiants africains de l'Université cairote d'Al Azhar : « Ces étudiants, souvent motivés par des études supérieures à l'étranger, se voient pour la majorité contraints d'étudier dans les facultés religieuses d'Al Azhar (éducation, charia et loi, fondements de la religion et théologie, *da'wa*) alors que nombreux sont ceux qui souhaiteraient parallèlement étudier la médecine, le journalisme, l'agronomie ou encore l'ingénierie » (Bava & Picard 2010 : 157). Dans les premières années d'ouverture de l'Institut, beaucoup étudiants ne s'attachaient qu'à l'obtention du diplôme, aussi religieux soit-il, dans le but d'accéder au corps diplomatique de leur pays. Le choix de la filière arabisante s'avérait l'option la plus fructueuse pour valider un diplôme.

La coopération bilatérale entre Tunisie et Afrique octroie un nombre de bourses dont l'obtention est conditionnée par un quota de disciplines précises. L'affectation provient des pays africains. À leur arrivée à Tunis, certains tentent alors de changer de filière mais essuient des refus de la part du ministère de l'Enseignement supérieur.

Mais la plupart des étudiants finissent par s'impliquer dans les études religieuses, ne serait-ce que dans l'espoir de poursuivre en master ou en doctorat, infléchissant les sujets de recherche par des intérêts plus personnels (littérature, philosophie, etc.). Une autre voie de contournement de l'imposition du choix d'étude consiste à poursuivre parallèlement un autre cursus (informatique, anglais, français, etc.). Les moins assidus obtiennent une licence et repartent dans leur pays d'origine ou continuent leur mobilité en Europe, aux États-Unis ou au Canada.

De la même manière, des fils d'hommes d'affaires saisissent l'opportunité de devenir professeur d'arabe diplômé de la Zitouna dans leur pays où la demande de formation en arabe est grandissante (comme au Nigeria, pays anglophone où l'État ne valorise pas les filières islamiques et n'octroie pas de bourse pour apprendre l'arabe).

D'autres critères entrent en ligne de compte. Selon une étude concernant l'ensemble des étudiants africains en Tunisie, le choix de la destination Tunis est dû pour une part à la qualité de l'enseignement, la stabilité de la Tunisie et le faible coût de la vie (Ben Fatima 2010).

10. Dans les pays du Machrek, des structures internationales d'appui à la communauté musulmane pourvoient en bourses des étudiants africains : c'est le cas de l'Islamic Educational Scientific and Cultural Organization (ISESCO), l'Agence des musulmans africains (AMA) ou l'Association mondiale de l'appel islamique (AMAI) (BREDELOUP 2009 : 371).

La Tunisie : « al hal al akhir » (« la dernière solution »)

Pour les étudiants en recherche du contenu religieux de la formation, la ville de Tunis n'est qu'une des destinations possibles. Elle s'avère très rarement le premier choix, lequel reste circonscrit autour de pays comme le Koweït, le Qatar, les Émirats arabes unis, Oman ou la Malaisie. Ainsi, bien que la Zitouna jouisse d'une réputation sans égale, beaucoup débarquent à Tunis par dépit et buttent sur la politique religieuse de Ben Ali qui consistait à fermer des lieux de cultes, à réprimer le port du voile, à lutter farouchement contre les islamistes, etc. « Si j'avais eu le choix je ne serais jamais venu ici », déclare de manière radicale Barakat, étudiant ghanéen en magistère¹¹. Son pays ne soutenant pas les études arabisantes, il ne pouvait en attendre une bourse. Après l'obtention du baccalauréat, il patienta cinq années dans l'espoir d'obtenir une bourse d'un des pays du Golfe (*khalij*), perçus comme aisés et offrant de bonnes conditions d'études (bourses élevées et billets d'avion pour les retours estivaux des étudiants). Désabusé en l'absence de réponse, il constitue en 2005 un dossier pour la Zitouna à Tunis et son dossier reçoit rapidement une réponse positive.

Dans ces conditions d'arrivée à Tunis, des modalités d'« intégration » se mettent en place dans la vie tunisoise.

Expériences de synergie

Différentes situations participent d'une synergie entre ces étudiants africains et la société tunisienne. Outre les relations souvent bonnes que les étudiants entretiennent avec leurs professeurs, faisant de l'Institut un repère agréable, un microcosme protecteur, l'espace religieux de la mosquée peut apparaître comme un lieu relativement sourd aux différenciations sociale ou culturelle. Le temps de la prière représente un moment où l'étudiant ressent une égalité et une prévenance sans pareil de la part de ses coreligionnaires du nord de l'Afrique. Cette temporalité spirituelle fait de la mosquée un « abri » où les étudiants se sentent aisément apaisés, non jugés, ce qui tranche avec la stigmatisation dont ils sont victimes dans l'espace de la rue. Cet espace idéalisé peut cependant faire office de lieu de conflits : certains étudiants relatent des altercations à motif raciste au sein de la mosquée.

L'éventualité de former un couple mixte est de plus en plus plausible à Tunis, si ce n'est entre un homme noir et une femme blanche, l'inverse étant beaucoup plus difficilement toléré. Différents mariages ont conduit l'épouse tunisienne à partir vivre dans le pays d'origine de l'étudiant africain. Il est plus délicat de vivre son couple mixte en Tunisie, « on dit d'une Tunisienne qui se marie avec un Africain qu'elle n'a pas trouvé sa place

11. Extrait d'entretien, 27/03/2011.

dans la société tunisienne » affirme Abd¹², image qui la relègue dans un espace marginal insupportable.

Avec un apprentissage intensif de l'arabe classique octroyé à la Zitouna, la maîtrise de l'arabe dialectal tunisien, bien que rare chez les étudiants, est un moyen d'intégration, de drague, de jeu de séduction avec les filles tunisiennes. Son niveau de maîtrise, très variable selon les étudiants, est un véritable indicateur d'intégration : « J'ai appris le dialectal pour m'intégrer » (Omar)¹³. Ceux qui parlent cette langue sont ceux qui ont des amis tunisiens et par conséquent des contacts directs avec la société tunisienne. Omar, doctorant malien en sciences islamiques, qui connaît « même des proverbes » en tunisien, a perfectionné son apprentissage de l'arabe dialectal au contact d'une famille tunisienne de Nabeul, dont le chef de famille était son ancien employeur (d'un « job » d'étudiant). De son côté, Barakat, étudiant depuis cinq années à Tunis, « ne comprend pas tout » le dialecte et préfère ne pas commencer à le parler de peur de régresser dans sa maîtrise de l'arabe classique.

La langue française est très recherchée par les Africains anglophones qui, selon leurs moyens, ne lésinent pas sur les cours de langue (notamment à l'Institut français) afin de se perfectionner, parfois dans une stratégie de future migration vers la France ou le Canada ; en effet la Tunisie peut devenir l'étape vers une autre mobilité¹⁴, pays « de transit » ou « tremplin » vers un ailleurs considéré comme meilleur (Bredeloup & Pliez 2005).

L'expérience d'émigration en France du secrétaire général de l'Institut (le temps de ses études) est souvent mobilisée par ce dernier pour créer une identité commune entre lui et les étudiants, lui permettant de justifier son empathie à l'égard de leurs expériences à l'étranger, d'adoucir son injonction à ce qu'ils n'abandonnent pas les études ou d'exercer son autorité.

L'« étape tunisienne » peut aussi recouvrir le sens d'un moment crucial, d'un tournant dans la vie de ces jeunes. « Venir ici m'a ouvert les yeux », déclare Hamadou (arrivé en 1998), reconnaissant avoir grandi « à tous les niveaux » et souhaiter ramener au Mali les idées culturelles et politiques puisées en Tunisie.

Le montant mensuel de la bourse octroyée pour les études étant restreint (25 €), beaucoup d'étudiants se voient contraints de travailler. Ils profitent de la période estivale pour gagner de l'argent, sachant qu'ils ne peuvent

12. Extrait d'entretien, 02/10/2010.

13. Extrait d'entretien, 19/03/2011.

14. Au Maroc, une identité commune autour du projet de migration peut naître entre Marocains et Subsahariens : « Ces individus se reconnaissent alors entre eux et coopèrent car ils créent peu à peu une histoire commune, une "aventure" [...] leur projet migratoire et leur mode migratoire se ressemblent et les rassemblent. En entrant en relation avec d'autres migrants et d'autres transmigrants subsahariens, en échangeant des services, des informations et en se racontant leurs projets et leur périple, ils définissent une certaine identité qui va leur permettre de développer une conscience collective » (ALIOUA 2005 : 3).

financer un séjour dans leur pays d'origine. Différents « jobs » leur sont accessibles : service dans les mariages tunisiens, marbrerie, station service, jardinerie, chantiers de construction, etc. Des sociétés *sponsors* de l'Association des étudiants et stagiaires à Tunis (AESAT) comme la Banque nationale agricole, Orange, Polina, Cap d'or, embauchent les étudiants dans ce contexte estival ou après la fin de leurs études.

Enfin, plus récemment, émerge la possibilité de travailler au service des fonctionnaires de la Banque africaine. L'installation de la Banque africaine de développement (BAD) à Tunis en 2003 contribue à l'arrivée de deux mille employés dont le niveau de vie nécessite des services à domicile (garde d'enfants, jardinage, ménage, chauffeurs, etc.). Les étudiants africains sont les premiers sollicités par les réseaux de « connivence nationale ». Au sein de ce système d'emplois temporaires, les étudiants zitouniens peuvent être amenés à délivrer des cours de langue arabe, voire les modalités de la prière aux enfants des fonctionnaires musulmans.

L'Institut dispose d'un budget alloué aux étudiants les plus nécessiteux et n'hésite pas à prendre en charge un billet d'avion pour financer le retour estival d'étudiants dans des cas particuliers ; comme celui de Barakat, 27 ans, marié et père de famille dans son pays, qui n'était pas rentré au Ghana durant cinq années.

L'intégration par la « communauté africaine » tunisoise

Une grande structure entend relier les étudiants africains en Tunisie : l'AESAT¹⁵. Cette association culturelle des étudiants africains vise à « l'unification des étudiants et stagiaires africains et leur intégration dans la société tunisienne » (statut 2). Omar, étudiant à la Zitouna depuis 1997, est engagé dans la commission « stage et rédaction » qui gère le journal de l'association Baobab.

Un soutien émane aussi des cadres de la Banque africaine de développement, révélant des liens avec un autre type d'immigration africaine. Un système de parrainage met en relation fonctionnaires et étudiants, ces premiers faisant preuve d'une solidarité importante, comme l'évoque cette réaction d'un banquier nigérian au contact d'un étudiant nigérian : « Tu viens d'où au pays ? Tu es là depuis quand ? Tu études quoi ? Tu es déjà en contact avec les autres étudiants ? », puis il lui donne son numéro de téléphone portable¹⁶. Ces cadres de la BAD placent ainsi les étudiants africains originaires de leurs pays sous leur protection.

15. L'association est créée en 1995 et financée par le ministère de l'Enseignement supérieur.

16. Observation effectuée lors de la soirée festive autour du 50^e anniversaire de l'indépendance du Nigeria, hôtel Meshtel, Tunis, 26 octobre 2010.

Les zones de dissension : désenchantement tunisien et expériences du racisme

Le séjour de ces étudiants en Tunisie comprend aussi de grands désenchantements. Vis-à-vis de la langue arabe, ils souffrent de la place reléguée de la *fousha* (arabe littéraire) dans la société tunisienne : « Ici si tu parles fousha, les Tunisiens se moquent alors qu'en Libye, tu es respecté »¹⁷. Ils critiquent aussi le caractère trop « européen » de la société tunisoise concernant la place minime qu'accorde l'État à la religion et aux modes de vie occidentale (vêtements, sorties, etc.). Les récits d'arrivée à Tunis sont tous marqués par un choc à l'aéroport : la présence de filles en mini-jupes et l'absence de salles de prières dans ce lieu de passage. Cette place relative de l'islam dans les espaces publics engendre les mêmes types de critiques dans les pays d'origine : « C'est d'ailleurs la question de la laïcité qui polarise la critique des militants subsahariens de l'islam politique, qu'il s'agisse du Sénégal à propos de la dénonciation du code de la famille jugée trop occidentalisée, du Kenya à propos du code de succession » (Otayek 2003-2004 : 61). Mais, concernant un pays « arabe » comme la Tunisie, la déception est à la mesure des attentes émises sur cette nation qui, arabe et musulmane, ne pouvait qu'être dans la « norme » islamique : « À bien des égards, les positions des Subsahariens sont le fruit certes de pratiques de mépris et de dévalorisation qu'ils subissent, mais aussi d'une représentation qu'ils s'étaient faite de "l'islam arabe", du rapport des "Arabes" à l'islam, représentation également imposée et cultivée par ces derniers. Leur étonnement et leur "déception" semblent donc être à la mesure de l'image qu'ils s'étaient construite de leurs "hôtes" » (Timera 2011 : 159).

Sous le régime de Ben Ali, la lutte contre l'« islamisme », incarnée notamment dans une chasse aux « sorcières voilées et barbuées », a directement touché ces étudiants de la migration religieuse. En 1998, Omar se souvient des injonctions de l'ancien recteur de la Zitouna, Mohamed Toumi, qui annonçait son refus de voir barbes et foulards portés par les étudiants. Un an plus tard, le voile est interdit dans l'enceinte de l'établissement religieux. Ce climat répressif envers les signes extérieurs de religion se maintient jusqu'en 2008, année durant laquelle une semaine de protestations et de grèves d'un groupe d'étudiantes mène à l'autorisation de se voiler. En janvier 2011, une demande de libéralisation des pratiques de la religion apparaît dès les lendemains de la chute de Ben Ali ; les étudiants émettent le souhait d'installer une salle de prières dans l'Institut.

Le désenchantement de l'expérience tunisoise peut mener à une relativisation de l'importance de la langue arabe, comme le remarque Abdelaziz, Béninois et étudiant à Tunis depuis sept ans : « La langue arabe n'est qu'un chemin (*wasila*) pour atteindre le coran. » La dissociation entre islam et « arabité » est claire : l'identification est africaine et non arabe : « On est

17. Extrait d'entretien avec Abdelaziz, 27 octobre 2010.

Africains mais pas Arabes » (Abdelaziz). « Arabisation ne signifie donc pas arabité, d'autant moins que l'expérience de la *hijra* (exil) provisoire qui mène bon nombre de ces arabisants dans les universités arabes et islamiques a bien souvent le goût amer du racisme et du déracinement » (Otayek 2003-2004 : 64).

Leur condition de logement est à l'image de leur niveau de vie. Les étudiants sont logés dans des foyers étatiques en périphérie de Tunis (Ben Arous, Hammam Schott, quartier Ezzouhour, etc.) ou louent des villas qu'ils partagent en système de colocation. Des problèmes de refus d'autorité envers les surveillants sont évoqués par les étudiants locataires de chambres dans les foyers. La relégation au statut d'étudiant, qui implique le fait de devoir respecter certaines règles strictes (horaires du foyer), s'avère difficile pour des anciens étudiants dont certains ont construit en parallèle leur vie de famille dans leur pays d'origine. Ce statut de chef de famille est décalé par rapport à celui auquel ils doivent se plier en Tunisie.

Les déceptions s'appliquent aussi à la réalité du quotidien. Selon une étude statistique (Ben Fatima 2010), les représentations de la Tunisie qu'ont les étudiants à leur arrivée (État arabe africain et musulman, peuple tunisien généreux et accueillant, État démocratique, État développé au niveau scientifique et du savoir, enseignement supérieur développé, État stable politiquement et rayonnement culturel) se dégradent après le séjour (peuple tunisien souvent de mauvaise humeur, rigide, aimant les siens et n'acceptant pas l'étranger facilement, et qui est très influencé par l'Occident).

Difficile de déterminer quel facteur s'avère le plus décisif dans la chute des inscriptions, mais l'Institut a divisé par deux son nombre d'étudiants¹⁸ durant ses quinze ans d'existence (1995-2011). La frustration provient aussi d'un climat social que les étudiants jugent largement « raciste ».

Racisme et lien avec l'Afrique

Dans le prolongement des stéréotypes liés à l'« Afrique », dévoilés dans certaines questions posées aux étudiants africains (« Est-ce que vous avez la pluie chez vous ? La plage ? Vous êtes venus à pied ? »), la zone de conflit la plus importante réside dans un racisme vécu au quotidien : insultes dans les bus (« *kahlouch* », de *kahl*, couleur noir ; « *ousif* », terme désignant les esclaves ; « *guira-guira* », très probable onomatopée des langues africaines), leurs langues sont l'objet de moquerie (« *mella loura* », quelle langue !) dans le métro ; toutes ces expressions exprimées en arabe sont comprises même par les étudiants qui n'ont pas appris l'arabe dialectal. D'autre part, ils se retrouvent face à des taxis qui refusent de les conduire, subissent des jets d'eau sale, de pierres, etc.

18. Passant de 218 en 1995 (avec une pointe à 321 en 1999-2000) à 137 en 2011 (avec une chute à 91 en 2009-2010).

L'objectif n'est pas ici de décrire ces actes mais de chercher à saisir davantage l'impact sur la société tunisienne des attitudes induites par la présence des étudiants subsahariens. Car une interrogation émerge depuis peu sur les préjugés racistes des Tunisiens ; les rares recherches à ce sujet lient l'actuelle condition subalterne du Noir maghrébin à son ancien statut d'esclave (Mrad Dali 2005 ; Timera 2011). Des forums de l'Internet débattent de ce sujet, vacillant entre la description d'une personnalité tunisienne fatalement raciste et le refus total de l'existence du racisme en Tunisie. Dans un film, Walid Tayaa met en scène un couple mixte formé d'une Tunisienne et d'un étudiant africain et les difficultés auxquelles ils sont confrontés (court-métrage *Prestige*, 2009). Nouri Bouzid, dans un court-métrage intitulé *Errance* (2009), imagine une rencontre entre un griot africain et des enfants tunisiens apeurés. Enfin, le feuilleton ramadanese *Mektoub* (2008) relate l'histoire d'amour d'un couple tunisien composé d'une jeune femme noire et d'un jeune homme blanc. Ce thème de la mixité, sans précédent dans les feuilletons grand-public, fera l'objet d'une émission spéciale sur la radio Mosaïque FM (« le Tunisien raciste ? ! »¹⁹, 19/10/2008).

Dans le domaine médiatico-sportif, en octobre 2010, un scandale éclate à propos des termes utilisés par un commentateur sportif pour nommer les joueurs tunisiens noirs : « *ousif* » (*ousfan* au pluriel), terme à connotation esclavagiste ; Nabil Khayrat sera remercié, après avoir fait l'objet de tout un dossier sur la chaîne Al Jazeera. Des commentaires infinis sont mis en ligne sur différents forums et révèlent deux tendances opposées : l'usage de ces termes témoigne du racisme ancré chez les Tunisiens et est aujourd'hui inadmissible ; l'usage de ces termes est culturel, ancestral et ne reflète aucun racisme²⁰.

Cette attention portée au « racisme » semble à la confluence de plusieurs « situations » jouant le rôle de miroirs réfléchissants. Dans un contexte international d'exaltation des différences, des particularismes, s'ajoutent l'actualité de l'« identité noire » dans le monde (l'élection d'Obama, l'émergence d'une condition noire en France, etc.) et, à une échelle plus restreinte, les présences accrues d'Africains en Tunisie (étudiants ou salariés). Mais, autre chassé-croisé identitaire, il semble que la « sensibilité » du racisme ait été (pour ce qui est de la période contemporaine) impulsée par le miroir

19. L'émission est présentée ainsi : « Qui dit Tunisie dit diversité des cultures et des langues. D'esprit plutôt ouvert, le Tunisien cultive cette diversité, il accepte les autres et est la plupart du temps chaleureux à l'égard des étrangers. Oui mais voilà on le dit aussi raciste, que c'est juste une apparence et que tout au fond il n'aime pas la différence. Couleur de peau, religion [...] certains n'acceptent pas qu'un étranger fasse partie de leur famille, que son fils ou sa fille en épouse ou même en côtoie. Amina et Wissal se sont penchées sur ce sujet afin de découvrir la vraie facette du Tunisien », <<http://www.mosaïquefm.net/index/a/ActuDetail/Element/5107-Le-tunisien-raciste.html>>.

20. Cette dernière tendance est illustrée par l'*interview* du sociologue Moncef Ouannès sur la chaîne qatarie Al Jazeera, 4 décembre 2010.

que renvoie l'expérience des « Tunisiens de France ». Les attitudes de racisme envers les Africains (sahariens) se voient en effet décriées au nom de l'expérience douloureuse que vivent les Maghrébins en Europe, expérience qui est prise à témoin pour justifier une injonction vers une société accueillante, sans discrimination et non reproductrice des dérives racistes dont sont victimes, ailleurs, les Maghrébins. Le vécu du racisme, mais plus largement de l'« intégration » dans d'autres sociétés, interpelle et agit comme un miroir au travers duquel on juge avec indulgence l'Autre de la société tunisienne.

Mais « l'Autre » peut être intrinsèque à la « nation ». C'est le cas des Noirs tunisiens qui récusent une forme de discrimination de couleur vécue dans leur propre société. Dès lors, peut-on imaginer la formation d'une identité noire en contexte maghrébin ? Si l'histoire de ce « groupe » si difficile à circonscrire commence à être écrite (Mrad Dali 2009), comment se fragmente un maillon « discontinu dans un groupe national continu » ? (Amselle 2001). Différents éléments concourent à ce décrochage latent : au-delà du phénotype, le terme « *black* », qui réfère au contexte afro-américain et sert d'identifiant auprès de jeunes en Europe, est réapproprié par des artistes noirs tunisiens (DJ, rappeurs, etc.). Par ailleurs, une recherche historique investit la traite esclavagiste dans une démarche militante afin d'aboutir à la « reconnaissance des souffrances de l'homme Noir » (extrait de la déclaration de Tozeur, mai 2009)²¹ ; cette histoire « maghrébo-africaine », hors des sentiers d'une trame islamique commune, dessine une identité négative à travers l'asservissement d'un groupe. De plus, en 2011, apparaît la dénonciation d'une « discrimination de couleur »²² qui passe par la récusation de l'absence de Noirs dans les médias et la vie politique. Le modèle prétendu égalitariste et antiraciste français offre alors une mesure à partir de laquelle mesurer la discrimination dans la société tunisienne. Enfin, la rupture politique du 14 janvier 2011 offre la liberté de créer une association contre la discrimination envers les Noirs tunisiens (ADEM qui voit le jour en mai 2012).

L'islam face au fait esclavagiste

Dans une quête identitaire alternative aux pôles valorisés (Maghreb, méditerranée, monde arabe), la recherche investit une histoire africaine qui traduit une « mémoire sacralisée du passé servile » (Giraud 2010). À propos du contexte tunisien, plusieurs historiens investissent la thématique de l'esclavage (Temimi 1985 ; Larguèche 1990 ; Ben Ameer 1998 ; Chater 2002).

21. L'historien Abdelhamid Larguèche a pris en charge le volet tunisien du projet de l'Unesco « La route de l'esclave », qui s'est tenu à Tozeur en mai 2009.

22. Un groupe de Tunisiens noirs créent, en avril 2011, un groupe sur Facebook intitulé « Assurance d'une citoyenneté sans discrimination de couleur ».

D'ailleurs, A. Temimi (1994 : 3) déplore l'absence de sections d'études africaines dans les universités arabes, pourtant justifiées selon lui par « le patrimoine historique commun et des affinités entre les peuples dans le passé ». « Il serait temps que les chercheurs et historiens arabes et africains d'aujourd'hui renouent des relations culturelles. » Au-delà de la pluralité des travaux sur l'esclavagisme, M. Chakroun (2006), arabisant, directeur de l'Institut de sciences islamiques qui accueille les étudiants subsahariens, réfléchit à la spécificité de l'islam au sud du Sahara. Dans son livre en langue arabe « l'islam noir, au sud du grand Sahara », il reprend la catégorie coloniale d'« islam noir » non pas pour autonomiser les sociétés subsahariennes en particularisant leur pratique de l'islam, mais bien au contraire pour relever un lien contemporain, « positif » qui lie nord et sud de l'Afrique. La thèse soutient l'idée que l'islam est bien pratiqué différemment entre le monde arabe et l'Afrique mais tout à fait à mesure de sa pluralité à l'intérieur même de l'aire subsaharienne ; à l'instar de l'écrivain nigérian C. Achebe (cité dans Lebdaï 2008 : 106) qui déclare à propos de la littérature : « Ceux qui parlent de la littérature africaine en excluant l'Afrique du Nord, arguant qu'elle appartient à une autre tradition, suggèrent-ils que l'Afrique noire est homogène ? » Mohamed Chakroun justifie ses travaux par la nécessité aujourd'hui de cesser de se tourner vers l'Europe mais plutôt vers l'Afrique, avec laquelle le Maghreb dispose d'une pluralité de points communs : islam, langue arabe, histoire, francophonie, lutte contre la colonisation²³.

L'émergence de cette conception de « l'islam noir », découplée tant de sa définition coloniale²⁴ que de la vision raciale que promeut la négritude, tend à soutenir un espace musulman que n'affecteraient pas les spécificités locales ; l'unicité du message coranique étant incarnée par le respect des cinq piliers de la religion (*taouhid*). L'islam noir aujourd'hui, apparaît « non pour prêcher une dissidence ou un écart quelconque, comme l'auraient souhaité les acteurs coloniaux, mais au contraire pour revendiquer une plus grande fidélité à l'esprit et à la lettre des textes classiques » (Triaud 2010 : 907). Théoriser aujourd'hui un « islam noir » participe, au-delà de l'idée d'une unité de l'islam, à valoriser une aire « arabo-musulmane » qui s'étend et intègre d'autres contrées, d'une volonté de déplacer un tant soit peu le curseur d'un monde arabo-musulman horizontal (*min el mouhit ila el khalij*) vers une aire musulmane « africaine ».

Ce retour à une histoire africaine et servile atteint son apogée en 2009, avec l'organisation d'un colloque mis en place par des historiens dans le cadre du projet de l'UNESCO, « la route de l'esclave », tenu à Tozeur.

23. Entretien avec l'auteur, le 21/09/2010.

24. L'appellation « islam noir » apparaît dans les années 1910, parfois associée à la nouvelle confrérie mouride, elle soutient une certaine dépolitisation de l'islam en tentant de « conjurer les discours alarmistes sur le péril islamiste qui ont cours périodiquement chez les hommes politiques, les administrateurs et les publicistes. C'est précisément parce qu'il est "noir" que l'islam subsaharien n'est pas dangereux » (TRIAUD 1987 : 68).

Par ailleurs, à propos de la différence raciale et son actualisation dans l'islam, deux discours opposés jalonnent aujourd'hui les débats historiques : un islam levier de l'esclavagisme en tant que pourvoyeur de différenciation culturelle (dont la principale entre croyant et impie, *mousslim/koufr*), donc une religion esclavagiste par nature (Lewis 1993 ; Chebel 2007 ; Botte 2010). À l'opposé, réside un texte coranique porteur d'un message égalitariste (indistinction des statuts socio-économiques devant l'islam) illustré dans un verset coranique stipulant qu'« il n'y a pas de différence entre un étranger (*'ajmi*) et un arabe (*'arbi*) si ce n'est par la crainte de dieu (*taqwi*) et les actes pieux (*'amel sâlih*) ». Dans le sillage de cette dernière assertion, des travaux tunisiens tendent à dédouaner la religion de la traite esclavagiste tentant de « démêler le théologique de l'éthique et de l'économique » (Mehrez 2009 : 54) afin d'expliquer les origines de l'esclavage par « le travail et la longue transformation de la nature par l'homme » (*ibid.* : 61). Une même motivation pousse T. Ben Ameur (1998) à écrire sur l'esclavage. Il entend rompre avec les clichés orientalistes d'un islam explicatif du social, d'un côté et, de l'autre, avec le silence-tabou qui dénie cette séquence historique²⁵. Parallèlement, l'historien A. Temimi (1997 : 321) souligne le caractère nivelant de la religion : « L'islam n'est pas favorable à l'esclavage en excluant toutes considérations sociales ou de couleur, c'est dans ce cadre que les Noirs, tout au long de la civilisation arabo-musulmane ont enrichi la vie intellectuelle, culturelle et artistique. »

Maghreb-Afrique : culturalisation des identités

Quand le Maghreb se ressource à l'Afrique, œuvrant pour certains (comme l'idéologie amazighe) à se couper du monde arabe et de l'islam (politique au Maroc) dans une sorte de chassé-croisé des identités, des Africains se tournent vers le Maghreb dans une quête d'islam et donc de langue arabe. En tentant de se départir d'un carcan identitaire perçu comme imposé, qu'il s'agisse de l'arabité du Maghreb ou du « déni d'islam » (Schmitz 1998) projeté sur l'Afrique subsaharienne, ces ressourcements traduisent un climat postcolonial. Et l'actualisation de ces catégories d'identifications n'est pas indemne d'influence occidentale (notamment coloniale) : « L'enseignement arabisé est l'un des sites où se joue la déconstruction de l'ordre occidental et la fabrication d'une identité musulmane africaine » (Otayek 2003-2004 : 60). La cristallisation de référents culturels (« Noir », « Arabe », mais aussi « Berbère », « Amazigh », etc.) fait dorénavant partie des identifications potentielles au Maghreb, traduisant une « ethnicisation des rapports sociaux » (Amselle 2001).

Cette culturalisation des identités, bien que recourant à l'histoire pour se légitimer, fait l'impasse sur les dimensions historiques et sociales. Les

25. Entretien avec l'auteur, le 12/10/2010.

stratégies individuelles prouvent au contraire que le critère du statut social peut primer sur le culturel : dans le récent court-métrage tunisien « Prestige », Walid Tayaa met en scène un couple mixte dont la stratégie pour introduire l'étudiant africain dans la famille tunisoise de la jeuneoureuse consiste à prêter au jeune homme le statut de joueur international de football. Deux éléments aident à l'« intégration » de l'« étranger » dans le groupe : le statut socio-économique élevé et le prestige qu'apporte le statut de footballeur professionnel. Son intégration est alors plutôt réussie jusqu'au dévoilement de sa véritable identité. Le retour à son statut de simple étudiant africain brise radicalement le processus et met hors jeu le prétendant.

Résistance maghrébine et contexte de nouvelles mobilités

La notion de « racisme » et son pendant, l'« intégration », portent l'anathème d'une référence aux États-nations soumis à une immigration contemporaine forte, telle la France. De ce fait, leur application aux sociétés du Maghreb engendre des condamnations sous couvert d'ethnocentrisme. Cette accusation d'appliquer des catégories européennes à des « sociétés du Sud », sous entendu ex-colonisées, traduit la prégnance du mythe de l'homogénéité socioculturelle des populations issues du nationalisme postcolonial.

Bien qu'il faille particulariser les modalités du « racisme » aux différents contextes, l'on osera la comparaison. L'attitude de rejet de l'« étranger » au Maghreb n'est pas instituée par le biais d'un parti politique comme c'est le cas des extrêmes droites européennes. Les sociétés maghrébines sont en effet peu confrontées à une immigration importante depuis les indépendances (bien qu'elles encensent un passé carrefour des civilisations) et restent conditionnées par les effets de la pensée nationaliste finalement récente.

Malgré ces résistances et ces possibilités de « mondialisations par l'Afrique », les notions d'« intégration » et d'« assimilation » sous-entendent une société d'« accueil » stable confrontée à un groupe qui s'impose ou tout du moins s'improvise. Ce schéma semble trop fixiste et donc rend difficilement compte des « courts » séjours, des « passages » (comme le statut d'étudiant à l'international). Ainsi, au-delà d'un questionnement sur l'intégration, il semble davantage pertinent d'interroger la capacité de la société tunisienne à accepter la différence, laquelle est induite dans l'idée de cosmopolitisme.

Et les « altérités » surgissent aussi de là où l'on ne les attend pas : du « Nord ». Cette nouvelle immigration, dont je participe dans une certaine mesure (Européens en quête d'arabité et Beurs d'Europe qui opèrent un « retour au bled »)²⁶, apparaît comme un cosmopolitisme inédit mais, aux yeux de certains interlocuteurs tunisiens, comme « étrange » dans la mesure

26. Ces deux catégories diffèrent : l'aura qui enserrait les « Franco-Tunisiens » a largement chuté ces dernières années.

où elle s'effectue en sens inverse, du Nord au Sud : « Pourquoi es-tu venue là alors qu'on veut aller là-bas ? », me demande-t-on souvent. Pourquoi la question de mon « intégration » ne se pose-t-elle pas ? Tout du moins, elle ne se pose pas en termes d'altérité mais plutôt d'une aventure réussie ou non, de mon opinion sur le pays (est-ce qu'il me plaît, qu'est-ce que je n'aime pas, etc.), traduisant la position privilégiée d'un individu en quête de repères différents, libre de ses mouvements (aller et retour dans son pays), toujours le bienvenu (*merhaba*), bénéficiant très souvent d'un traitement de faveur pour la seule raison de sa nationalité et donnant l'impression que sa présence ici est de l'ordre du militantisme et de l'engagement humaniste. Force est de constater que l'appréhension de ce type d'émigration tranche radicalement avec celle originaire du sud du Sahara.

Car bien que le statut socio-économique de l'étranger soit largement décisif dans le processus d'accueil qui lui est fait, aujourd'hui au Maghreb la distinction Nord/Sud se décline en un Nord, dans son essence même positive, accolé au tourisme et non à l'installation, si ce n'est quelques conjoints au sein de couples mixtes, et un Sud, démarrant au sud du Sahara, de réfugiés, clandestins, en recherche d'une vie meilleure.

Par ailleurs, la maîtrise de la langue locale, alors défendue ici comme moyen d'intégration, peut apparaître de la part d'étrangers du Nord comme une offense faite aux gens. Elle peut sous-entendre leur méconnaissance de la langue véhiculaire ou des langues dites internationales. Selon A. Henia (2011), à propos de la maîtrise de la langue arabe par le nouvel ambassadeur français en Tunisie, user de la langue arabe au Maghreb pour un étranger peut signifier, à rebours, d'une conception intégratrice, nier la francophonie des gens, leur « modernité ». Cette remarque n'est pas sans remettre en cause la posture ethnographique du chercheur, cet étranger qui, pour « pénétrer » la culture de l'autre, doit nécessairement apprendre la langue locale des personnes étudiées qui, souvent, maîtrisent les langues « internationales »²⁷.

Le cas d'étude des étudiants africains en filière arabisante à l'Institut de la Zitouna à Tunis offre une possibilité d'appréhension actuelle d'« altérité » dans une société maghrébine. Afin d'apporter un biais différent au sujet, nous avons choisi un profil qui possède des critères de proximité avec la société tunisienne (langue arabe et religion musulmane), souhaitant comprendre comment ces deux référents étaient appréhendés de part et d'autre.

En provenance « du Sud » ou non, l'interrogation que fait naître la présence d'un « étranger » s'avère un vecteur de définition de soi, un miroir

27. Voir aussi le compte rendu de l'auteure (POUESSEL dans ce numéro).

cognitif pour la société. Ainsi, il permet de se redéfinir, se repositionner à travers de nouveaux critères, par rapport à des références inédites. Il constitue une sorte de « branchement négatif » ou de « contre-branchement », c'est-à-dire il offre la possibilité de se définir en s'opposant. Dans un Maghreb contemporain où l'officielle homogénéité nationale fige toute possibilité d'évoquer les discriminations ou le racisme, les présences subsahariennes permettent, par un retour réflexif, de repenser le traitement national des groupes minoritaires endogènes.

Plus largement, l'islam a toujours été l'objet d'un débat sur son unicité ou sa diversité d'application/d'interprétation selon les sociétés qui l'adoptent. Au vu des liens historiques qui lient Afrique noire et Maghreb, la légitimation de l'esclavagisme par l'islam ou, au contraire, son dédouanement agitent la communauté historique et témoignent aujourd'hui de l'émergence d'une préoccupation grandissante des rapports à l'Afrique.

Institut de recherche sur le Maghreb contemporain (IRMC), Tunis.

BIBLIOGRAPHIE

ABDEL MOULA, M.

1971 *L'université zaytounienne et la société tunisienne*, Thèse de 3^e cycle, Paris, Sorbonne.

AL AYACHI, M.

2003 *La Zeitouna et les Zeitouniens dans l'histoire contemporaine de Tunis* (en arabe), Tunis, Publications de l'Université de la Zitouna.

ALIOUA, M.

2005 « La migration transnationale des Africains subsahariens au Maghreb. L'exemple de l'étape marocaine », in A. BENSAAD (dir.), « Marges et mondialisation : les migrations transsahariennes », *Maghreb-Machrek*, 185 : 37-58.

2007 « Nouveaux et anciens espaces de circulation internationale au Maroc. Les grandes villes marocaines, relais migratoires émergents de la migration transnationale des Africains subsahariens au Maghreb », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 119-120 : 39-58,
<<http://www.remmm.revues.org/4113?&id=4113>>.

AMSELLE, J.-L.

2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

BAHRI, J.

1993 « Le lycée de Rakada, une filière de formation pour les arabisants d'Afrique noire en Tunisie », in R. OTAYEK (dir.), *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara*, Paris, Karthala : 75-95.

BAVA, S.

- 2009 « Être étudiant africain à Alger et au Caire au seuil du troisième millénaire », in S. MAZZELLA (dir.), *La mondialisation étudiante. Le Maghreb entre Nord et Sud*, Paris, IRMC-Karthala : 347-360.

BAVA, S. & PICARD, S.

- 2010 « Les nouvelles figures religieuses de la migration africaine au Caire », *Autrepart*, 56 : 153-170.

BAVA, S. & PLIEZ, O.

- 2009 « Itinéraires d'élites musulmanes africaines au Caire d'Al Azhar à l'économie de bazar », *Afrique contemporaine*, 231 : 187-207.

BEN AMEUR, T.

- 1998 *El riq fi el hadâra el islamiya* (l'esclavage dans la civilisation musulmane), Tunis, Faculté des sciences humaines et sociales.

BEN FATIMA, N.

- 2010 *Les étudiants africains dans les universités tunisiennes : études statistico-sociologiques 2000-2008* (en arabe), Mémoire de master, Tunis, Institut supérieur de Bir El Bey.

BENSAAD, A.

- 2005 « Les migrations transsahariennes, une mondialisation par la marge », in A. BENSAAD (dir.), « Marges et mondialisation : les migrations transsahariennes », *Maghreb-Machrek*, 185 : 13-36.

BOTTE, R.

- 2010 *Esclavages et abolitions en terres d'Islam*, Bruxelles, André Versaille.

BOUBAKRI, H. & MAZZELA, S.

- 2005 « La Tunisie entre transit et immigration : politiques migratoires et conditions d'accueil des migrants africains à Tunis », *Autrepart* (« Migrations entre les deux rives du Sahara »), 36 : 149-165.

BREDELOUP, S.

- 2009 « Les étudiants burkinabé de retour des pays arabes », in S. MAZZELA (dir.), *La mondialisation étudiante. Le Maghreb entre Nord et Sud*, Paris, IRMC-Karthala : 361-377.

BREDELOUP, S. & PLIEZ, O. (DIR.)

- 2005 « Migrations entre les deux rives du Sahara », *Autrepart* (« Migrations entre les deux rives du Sahara »), 36 : 3-20.

CHAKROUN, M.

- 2006 *Al islam al aswad fi janoub al sahara al koubra*, Beyrouth, Dar al talia.

CHATER, K.

- 2002 « Commerce transsaharien et esclavage au XIX^e siècle, dans les régences de Tunis et de Tripoli », *Cahiers de la Méditerranée*, 65, <<http://www.cdlm.revues.org/39>>.

CHEBEL, M.

2007 *L'esclavage en terre d'islam*, Paris, Fayard.

DIAGAYETÉ, M.

2001 « La ville de Tombouctou, son histoire, ses hommes et sa contribution à la civilisation islamique pendant les 9^e et 10^e siècles de l'hégire (15-16^e) » (en arabe), Mémoire de DEA, Tunis, Université de la Zitouna-Institut supérieur de théologie.

GEISSER, V. & GOBE, E.

2007 « La question de "l'authenticité tunisienne" : valeur refuge d'un régime à bout de souffle ? », *L'Année du Maghreb*, 3 : 371-408.

GIRAUD, M.

2010 « "Question noire" et mémoire de l'esclavage », *Cahiers d'Études africaines*, L (2-3-4), 198-199-200 : 677-705.

HENIA, A.

2011 « Repenser l'assimilation et l'intégration en Méditerranée », Tunis, Réunion de programme, 24 mai.

KRICHEN, A.

1987 « La fracture de l'intelligentsia. Problème de langue et de culture nationales », in M. CAMAU (dir.), *Tunisie au présent : une modernité au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, Éditions du CNRS : 297-341.

LARGUÈCHE, A.

1990 *L'abolition de l'esclavage en Tunisie à travers les archives, 1841-1846*, Tunis, Alif.

LEBDAL, B.

2008 « Les littératures africaines : approche comparative », in *Cultures Sud : « Maghreb-Afrique noire : quelles cultures en partage ? »*, 168 : 101-106.

LEWIS, B.

1993 *Race et esclavage au Proche-Orient*, Paris, Gallimard.

MAZZELA, S.

2009 « Étudiants africains dans les universités privées tunisiennes : nouvelle figure de l'étudiant "international" », in S. MAZZELA (dir.), *La mondialisation étudiante : le Maghreb entre Nord et Sud*, Paris, IRMC-Karthala : 327-345.

MEHREZ, H.

2009 « Dignité humaine et esclavage en islam », in J. POULAIN, H. J. SANDKÜHLER & F. TRIKI (dir.), *La dignité humaine, perspectives transculturelles*, Frankfurt, Peter Lang : 53-62.

MONTANA, I.

2004 « Ahmad Ibn al-Qadi al-Timbuktawi on the Bori Ceremonies of Sudan-Tunis », in P. E. LOVEJOY (ed.), *Slavery on the Frontiers of Islam*, New Jersey, Marcus Weiner Publishers : 173-198.

MRAD DALI, I.

2005 « De l'esclavage à la servitude. Le cas des Noirs de Tunisie », *Cahiers d'Études africaines*, XLV (3-4), 179-180 : 935-956.

2009 *Identités multiples et multitudes d'histoires : les « Noirs tunisiens » de 1846 à aujourd'hui*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

OTAYEK, R.

1991 « Le monde islamo-arabe et l'Afrique noire, désintégration par le haut, intégration par le bas ? », *Monde arabe Maghreb Machrek*, 134 : 41-54.

2003-2004 « Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », *La revue internationale et stratégique*, 52 : 51-65.

POUESSEL, S.

à paraître « Going Southward from Tunis to Tozeur : A Return to the "African" Paradigm in the Maghreb », in C. EL HAMEL & T. CLEAVELAND (eds.), *Confluence of Cultures and Convergence of Diasporas*, Trenton (NJ), Africa World Press.

RACHIK, H.

2007 « Nation, nationalisme et citoyenneté », *Les cahiers bleus* (« Le Cercle d'analyse politique »), 8 : 5-16.

SCHMITZ, J.

1998 « L'Afrique par défaut ou l'oubli de l'orientalisme », in J.-L. AMSELLE & E. SIBEUD (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve et Larose.

TEMIMI, A.

1985 « L'affranchissement des esclaves et leurs recensements au milieu du XIX^e siècle dans la Régence de Tunis », *Revue d'histoire maghrébine*, 39-40 : 213-218.

1994 « Les dimensions civilisationnelles des relations afro-maghrébines à l'époque moderne », *Études d'histoire arabo-africaine*, Zaghouan, Publications du Centre d'études et de recherches ottomanes, morisques, de documentation et d'information.

1997 « Les relations scientifiques arabo-africaines : bilan du choix de l'Afrique dans la recherche universitaire en Égypte et en Tunisie (1969-1996) », Actes du colloque de Tombouctou, *La culture arabo-islamique en Afrique au Sud du Sahara, cas de l'Afrique de l'Ouest*, Tunis, Éd. fondation Temimi : 321-328.

TIMERA, M.

2011 « La religion en partage, la "couleur" et l'origine comme frontières. Les migrants sénégalais au Maroc », *Cahiers d'Études africaines*, LI (1), 201 : 145-167.

TRIAUD, J.-L.

1987 « Les études sur l'islam en Afrique noire. Essai historiographique », *Lettre de l'AFEMAM* : 65-80.

2010 « L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale », *Cahiers d'Études africaines*, L (2-3-4), 198-199-200 : 907-950.

RÉSUMÉ

La migration estudiantine religieuse d'Afrique vers le monde arabe est ancestrale. Parmi les destinations-phares, on compte l'Université de la Zitouna à Tunis, bien que son prestige ait souffert de la politique religieuse séculière des deux derniers dirigeants du pays. Les attentes en religiosité, que les étudiants africains formulent à propos de ce pays du monde arabe et musulman, sont confrontées à une réalité plus ambiguë. La présence de ces étudiants d'Afrique subsaharienne dans une Tunisie qui a toujours dévalorisé ses rapports culturels à l'« Afrique » soulève la question de l'islam comme lien entre nord et sud de l'Afrique, la représentation de l'« aire africaine », l'héritage de l'esclavagisme et confronte à l'ouverture sur l'Autre. Les migrations subsahariennes apparaissent comme un élément contribuant à redéfinir l'identité nationale tunisienne d'aujourd'hui laquelle, bouleversée par la rupture politique du 14 janvier 2011, ose le débat de sa pluralité effective.

ABSTRACT

Islam in the North: The North African/Sub-saharan Divide and its Implications with Regard to Sub-saharan African Students in the Arab Muslim Context of Tunis. — African students of religion have been traveling to the Arab world for centuries. Zitouna University is one of the primary destinations for such students, despite the fact that its reputation has suffered due to the secular politics of Tunisia's two former presidents. Arriving in this Arab Muslim country with certain religious expectations, these African students are confronted with a more complex reality. The presence of these students from Sub-Saharan Africa in a country which has always devalued its cultural relations to "Africa" raises numerous issues, including the role of Islam as a link between North and Sub-Saharan Africa; the meaning of the "African area"; the heritage of slavery; and barriers to openness to others. As Tunisian national identity has been challenged by the political collapse of January 2011, the immigration of Sub-Saharan Africans appears to be an element which is contributing to the redefinition of Tunisian identity and the debate over its cultural diversity.

Mots-clés/Keywords : Tunisie, Subsahariens, Université de la Zitouna, islam, migration, politique, racisme/Tunisia, Sub-Saharan Africans, Zitouna University of religious studies, islam, migration, politics, racism.