

Anthropologie et éducation : Le morcellement culturel des étudiants d'Afrique subsaharienne dans une école supérieure multiculturelle en Tunisie

Anthropology and education: The cultural fragmentation of Sub-Saharan African Students in a multicultural Higher School in Tunisia

Wafa Touihri Manchoul, Université de Tunis, Tunis

Wafa.manchoul@gmail.com

Reçu Le :27/10/2019

Accepté le :03/12/2019

Publié le:25/12/2019

Résumé :

C'est une étude anthropologique moderne qui vise une étude des différences culturelles des étudiants d'Afrique subsaharienne en conditions socioculturelles propre à l'école supérieure privée tunisienne multiculturelle et à son environnement selon l'axe du domaine social et institutionnel. Nous avons préconisé l'utilisation de la méthode qualitative pour essayer de faire ressortir le contenu implicite des témoignages présentés. L'objectif de ce papier est de cerner les dimensions de la différence ethnoculturelle selon les ethnies et les dialectes, les religions et l'histoire des programmes sociaux de la colonisation des groupes en question, ce qui implique un retour aux racines pour pouvoir détecter la spécificité phénoménologique du profil ethnoculturel de l'étudiant africain à travers une étude du morcellement culturel.

Mots clés: La sociologie de l'éducation ; l'anthropologie moderne ; différence ethnoculturelle ; le morcellement culturelle

Abstract:

It is a modern anthropological study that aims at a study of cultural differences of students of sub-Saharan Africa in socio-cultural conditions specific to the Tunisian multicultural private higher education school and its environment along the axis of the social and institutional domain.

We advocated the use of the qualitative method to try to bring out the implicit content of the testimonies presented. The purpose of this paper is to identify the dimensions of ethnocultural difference by ethnicity and dialect, religion and history of social programs of colonization of the groups in question, which implies a return to the roots in order to detect Phenomological specificity of the ethnocultural profile of the African student through a study of cultural fragmentation.

Key words: The sociology of education; modern anthropology; ethnocultural difference; cultural fragmentation.

1. Introduction :

E. Durkheim met en évidence la fonction de socialisation que remplit l'école dans les sociétés modernes :

« L'éducation consiste en une socialisation méthodique de la jeune génération. »¹ Il conçoit cette socialisation comme la transmission de valeurs et de normes communes à tous les individus de la même société

Le processus de socialisation n'est pas l'influence d'une chose autonome sur une autre, c'est une pratique continue et diffuse dans le cadre de relations régulières. Ce qui s'acquiert, ce sont «des habitudes corporelles, langagières, comportementales, au départ liés à un contexte»².

Nous proposons d'utiliser le concept de «configuration», emprunté à Elias (1970) et de l'appliquer à la culture et aussi à l'intégration. « En effet, nous ne pouvons comprendre les résultats et les comportements d'intégration ou de non intégration de l'étudiant que si l'on reconstruit le réseau d'interdépendances culturelles à travers lequel il a constitué ses schèmes de perception, d'appréciation, d'évaluation, et la manière dont ces schèmes peuvent "réagir" lorsqu'ils fonctionnent dans des formes scolaires de relations sociales. »³

Tous les étudiants d'Afrique subsaharienne arrivent à l'université tunisienne fortement imprégnés d'un code culturel identitaire : dans leur socialisation, ils ont construit et intériorisé des schémas d'interactions culturelles contextualisés, c'est-à-dire liés à des relations sociales et affectives.

A travers les témoignages de quelques étudiants⁴ anciens de l'école supérieure privée que nous tentons soit d'objectiver les faits ; soit d'appréhender la pratique anthropologique, en posant l'interrogation suivante :

Comment interpréter les aspects dynamiques ethniques de l'identité de l'étudiant d'Afrique subsaharienne par un morcellement culturel ?

2. Anthropologie et education.

2.1 La demarche anthropologies

Dans un premier temps, nous avons eu recours à un travail ethnologique.

Un travail qui s'est fait, en deux temps. Dans le premier, l'ethnologue découvre des différences, découvre une autre forme d'altérité. Il met en évidence d'autres manières de faire, de penser, de voir, d'agir. Nous avons tendance à valoriser voir survaloriser ce premier moment.

En effet, une fois ces premières découvertes effectuées, le travail de l'ethnologue consiste à réinterroger son milieu d'appartenance pour vérifier s'il n'y retrouve pas des modalités

culturelles semblables à celles qu'il vient d'identifier ailleurs. C'est ce double mouvement, d'aller et de retour qui définit le cheminement de l'ethnologue. Si des modalités d'être, de faire et de penser peuvent être valorisées par un groupe à un moment donné et dans un espace déterminé, ces dernières ne sont pas exclusives à ce groupe et peuvent par ailleurs évoluer dans le temps. Elles sont potentiellement observables dans tous les lieux de la planète.

C'est pourquoi, nous avons suivi un processus anthropologique « moderne » pour comprendre la pluralité de notre modernité.

La discipline de référence est davantage l'anthropologie que l'ethnologie. Le premier domaine se réfère essentiellement au principe de variation alors que l'ethnologie repère les différences. L'altérité est le concept central pour l'anthropologue au même niveau que le sujet de la culture pour l'ethnologue.

les questions théoriques soulevées par les observations et les aspects pratiques qui mettent en évidence la position singulière occupée par l'ethnologue. Cette approche permet de percevoir clairement les liens entre trois étapes de la démarche anthropologique (Ethnographie, ethnologie et anthropologie¹) telles qu'elles sont présentées par Claude Lévi-Strauss dans *Anthropologie structurale I* : “ trois étapes ou trois moments d'une même recherche ” où l'ethnographie correspond à la collecte des données, l'ethnologie à “ un premier pas vers la synthèse ”, l'anthropologie à “ une seconde et dernière étape de la synthèse, prenant pour base les conclusions de l'ethnographie et de l'ethnologie ”. Ce moment “ vise à une connaissance globale de l'homme, embrassant son sujet dans toute son extension historique et géographique ; aspirant à une connaissance applicable à l'ensemble du développement humain ”.⁵

2.2 Ethnologie de l'éducation

L'articulation des trois termes de Claude Lévi-Strauss est reprise par Pierre Erny dans son ouvrage *Ethnologie de l'éducation*. Un autre point fort de cet apprentissage théorique et pratique est de souligner l'importance accordée au terrain.

À cette expérience de terrain est associée l'alternance entre périodes d'immersion et moments de distanciation.

Ces derniers sont propices à une mise en forme des informations et à l'élaboration d'un texte dans laquelle l'ordonnancement et la qualité de l'écriture sont perçus comme des éléments importants. Cette manière de procéder permet la transmission du métier d'anthropologue.

Le corpus des connaissances ethnographiques et anthropologiques est constamment relié à l'expérience du chercheur au cours de sa formation.

3. Le morcellement culturel

L'expression de morcellement culturel renvoi au fait que : Dans la recherche de son identité, l'être humain en général et l'africain en particulier se retrouve avec des bribes (construits et intériorisés dans sa socialisation) fragmentés et tronqués de son histoire dont il ne s'est pas encore approprié l'essence. « On a affaire à des systèmes liés de représentations, mais plus souvent à des ensembles syncrétique sans réelle cohérence et, de ce fait, labiles : d'où oscillation entre une opinion et son contraire, synchroniques ou diachroniques ; utilisation d'un double système d'interprétation sans conscience d'une contradiction. » Nous expliciterons cette thèse sous le prisme ethnique, religieux et colonial au niveau historique par rapport aux pays de provenance des étudiants, objets de notre étude.

« Dans toute culture, chaque coutume, chaque objet, chaque idée et chaque croyance remplit une certaine fonction

vitale et ont une certaine tâche à accomplir, ils représentent une part Irremplaçable de la totalité organique. »⁶

3.1. Les ethnies

L'Afrique est un continent culturellement diversifié : dans un pays le nombre de minorité ethnique part d'une dizaine à une centaine et parfois même plus.

Si l'on remarque la présence d'une certaine similarité entre les différentes cultures nationales présentes dans le continent, cette similarité est tout de suite mise à mal face à une large diversité de dialectes nationaux, qui de façon individuelle, s'imposent les uns aux autres à travers une identité culturelle propre à elle.

« C'est tout, comme sur chaque Etat africain est un puzzle constitué des pièces qui appartiennent à d'autres puzzles voisins

ce qui explique de fortes connections interculturelles exemple : une partie de la population ivoirienne s'identifie culturellement à une partie de la population malienne (le peuple Malinké présent dans le nord ivoirien) tandis qu'un autre groupe de cette même population ivoirienne notamment le groupe Akan présent (Le centre, le sud et l'est de la Côte d'Ivoire) s'identifie culturellement au peuple Ashanti Ghanéen. C'est également le même cas rencontré entre les populations du Congo Brazza, de la République démocratique du Congo, le Rwanda, le Gabon, le Cameroun, l'Afrique de sud et le Zimbabwe... »⁷

Les exemples sont nombreux. Dans un même pays, il est courant de rencontrer plus d'une dizaine de facettes de l'identité culturelle ancestrale.

L'ensemble contribue à la construction d'une identité culturelle nationale pour ces pays ce qui ne signifie pas que ces sous- groupes culturels seront forcément inactifs ou latents.

3.2. Les religions

Nous ne pouvons ignorer l'impact que la rencontre des grandes religions tel que l'islam et le christianisme ont eu sur ces cultures. Le jeune africain aujourd'hui fait cas de figure d'une personne dépositaire de plusieurs facettes culturelles « d'une personnalité, d'un patchwork avec un background composite dont une partie provient de la richesse des éléments traditionnels

à travers les différents modes de transmissions (danses, contes, cérémonies initiatiques)» certaines lui ont été transmises à travers sa tradition et c'est comme il signe un code spécifique, une spécificité ethnique à son identité.

A cet héritage est venu se greffer malgré lui d'autres entités culturelles.

La question soulevée immédiatement est de savoir si la rencontre d'éléments culturels hautement divergents ne serait pas nuisible à l'éclosion de la personnalité du jeune africain ?

Il est évident qu'il n'a jamais été mauvais qu'un individu soit ouvert sur d'autres cultures ; cependant le contexte propre à l'africain fait appel à d'autres notions qu'il est nécessaire de prendre en considération.

Chez les populations « malinkés » par exemple, la société était divisée en castes et chacune s'identifiait par la pratique d'une activité nécessaire au développement socio-économique et politique de l'empire « Mandingue » ainsi ils pouvaient relever les castes partant de la plus basse à la plus haute classe sociale : la caste des « griots », la caste des cordonniers, la caste des forgerons, la caste des guerriers ou des chasseurs. Toutes ces populations étaient animistes avec des habitudes propres à cette pratique religieuse. Exemple : excision, toute la série de totems comportementaux, l'adoration des fétiches, le culte des ancêtres, le culte des morts...

3.2.1 L'animisme

Le totémisme

Selon Mr Touré Blamassi ⁸: « En Afrique de l'Ouest, chez les Ahali- Sakiaré de la région du Nzi-Comoé de Côte d'Ivoire, le totem est un interdit dont l'observance s'impose soit à un individu, une famille ou un clan, soit à une société entière. Le totem n'est pas toujours représenté par un objet sculpté, il est le plus souvent un interdit alimentaire (poisson, viande, certaines céréales ou tubercules etc).

Exemple : un animal qu'on n'a pas le droit de tuer serait le cobra royal pour « Nous » la famille Touré, en côte d'ivoire : Chez le peuple akan, on n'a pas le droit de manger l'igname (un tubercule) de la nouvelle récolte (du mois d'Aout à septembre) jusqu'à ce qu'on procède à une cérémonie étalée sur sept jours :

devant les trois derniers jours aucun étranger n'a le droit d'entrer dans le village et les initiés ne quittent pas le village.

Les initiés font la danse « Adagios » pour adorer les ancêtres et font sortir le totem (un masque) pour danser avec eux. Un crieur annonce l'arrivée du totem pour que les femmes et les enfants rentrent se cacher sous peine de mort. On fait sortir le « Atoumbran » le tamtam parleur (c'est un groupe de trois personnes qui ont chacun un tambour qui provoquent des trances avant de transmettre les paroles de l'esprit). Le dernier jour, on prépare le repas des morts à 18h00, les esprits arrivent et tout le monde doit rentrer se cacher sous peine de mort jusqu'à 4h00 du matin.

Le lendemain le fait de toucher à la nouvelle récolte de l'igname est permis.

Certaines fois, le totem peut être objet de culte, dans ce cas un rituel d'adoration y est rattaché. »

Deux interprétations sociologiques de ce témoignage sont proposées comme suit :

La première signification que le totémisme a d'abord été pris pour la manifestation d'une mentalité prélogique. Puis

Claude Lévi-Strauss en a donné une vue plus rationnelle, comme une manière systématique de classer les êtres du monde. L'exemple de totémisme ci-dessous confirme que la religion et la vie quotidienne sont à l'origine profondément unies ; la naissance d'une famille comporte l'adhésion aux deux de cette même famille et de l'état d'appartenance ; la religion est l'un des aspects de la vie sociale ; elle est soumise à des règles précises ; elle a les mêmes caractéristiques qu'un totem pour le quel : « la religion n'est pas une relation arbitraire entre un seul homme et un pouvoir surnaturel ; c'est la relation de tous les membres d'une communauté avec un pouvoir qui se préoccupe du bien-être de celle-ci et en protège la loi et l'ordre moral »

Une seconde signification est que l'Africain subsaharien conçoit le réel dans sa totalité intégrale. L'Homme pris isolément sera par exemple considéré comme un tout. L'Afrique subsaharienne a conscience que l'Homme n'est pas seulement un produit de matière, mais bien d'autres éléments invisibles dont l'âme, l'esprit (et bien d'autres) qui rendent possible ses relations avec le monde invisible (qui joue un rôle très important dans la tradition et les faits culturels).

Malgré cette conscience de plusieurs « composantes » dans l'Homme, l'Africain subsaharien considère d'abord et avant tout l'Homme dans son unité intégrale, un être dont chaque composante influence inévitablement la grande unité, l'Homme. Un problème dans le corps humain pourrait, par exemple, avoir sa cause dans une difficulté relative à l'âme ou à d'autres composantes.

L'expérience de la Thérapie Familiale découverte vers la fin du siècle dernier et développé par l'Allemand Hellinger confirme « cette présentation africaine de l'homme en besoin d'harmonie nécessaire avec lui-même (ses composantes), les autres et même les défunts... »⁹

La globalité de la mentalité d'Afrique subsaharienne dont il s'agit s'exprime d'une part à travers l'unité culturelle de toute

l'Afrique subsaharienne, et d'autre part dans la conception africaine du réel dans son intégralité.

Penser le « Nous », c'est penser lorsque le groupe est souverain, mais pas d'une souveraineté destructrice, puisque penser le « Nous », c'est aussi vivre en communion avec les autres, même avec les ancêtres qui sont bien sûr « morts, mais ne sont pas partis » ; les africains croient traditionnellement que les ancêtres « leur tiennent à tout moment compagnie et vivent en communion

intime avec eux »¹⁰. Penser le « Nous », c'est aussi vivre la communion intime avec eux ». Penser le « nous », c'est aussi vivre en harmonie avec la nature.

Pour Tylor ¹¹, l'animisme représentait le premier stade de religiosité humaine, celui des sociétés les plus primitives, et il devait être suivi par le fétichisme.

Le fétichisme

Nous avons remarqué le port des fétiches chez les étudiants Maliens et sénégalais :

Méhedi Kolibaly malien¹², portait un bracelet en argent et il a expliqué son adoration pour ce fétiche comme suit : « Ma grand-mère est allée chez un marabout qui a fait tout un travail sur ce bracelet pour moi cela s'appelle en Bambara « waridjé »; ma grand-mère m'a ordonné de le porter toujours, de ne pas nager avec, de ne pas coucher avec une femme avec et ne le donner à personne. En plus chaque vendredi soir, je dois le mettre dans un vert du lait pour que son esprit se nourrisse et s'endorme. Il est mon porte bonheur et je me sens en sécurité en le portant je le garderai toute ma vie »

Aminata Amanga a avoué un jour qu'elle a un fétiche liquide qu'elle apportait avec elle : « c'est un gri gri, je me lave avec ce liquide le visage chaque matin, ma grande mère l'a préparé chez un marabout spécialement pour moi.

J'ai une cousine qui utilise un gri gri pour se marier : elle lave les mains avec et elle doit serrer la main de l'homme avec

qui elle veut se marier. C'est un fétiche qui ne porte que du bonheur pour moi.

Les féticheurs ne sont pas des marabouts, ils sont des sorciers malfaiteurs, non- croyants, leur dieu est un fétiche « Bouli » nourri de sang d'animal, il peut parler et réagir aux demandes du féticheur »

Ainsi le fétichisme serait la vision du monde sans laquelle la vie vécue en conscience, même médiocre, ne serait pas possible, le sentiment d'une convenance obligée des milieux et des organismes. L'histoire prend sens comme procès de résolution et le fétichisme est précisément ce qui a enclenché ce procès. « C'est la croyance que les êtres naturels ont des forces spirituelles qui les habitent et qui leurs donnent une puissance surhumaine»¹³.

Comme pratique animiste n'est pas le produit d'une élaboration intellectuelle, mais le fruit d'une culture, d'une série de coutumes, d'une organisation sociale commune d'une série de coutumes, d'une organisation sociale communautaire qui, dans son ensemble, construit les rites. Ces derniers seraient suivis par les mythes, c'est-à-dire les légitimations idéologiques et les théorisations¹⁴.

D'après Smith (1975), les rites précèdent les doctrines : la structure anticipe la théorie. Par conséquent, l'on peut supposer qu'il existe, du moins aux origines, une structure sans théorie, mais jamais une théorie sans structure de référence concrète.

Cette population, jusqu'ici adulée, concurrente et dominatrice prospère va faire la rencontre de l'islam

L'Islam

Fort de sa tradition d'ouverture et d'humanisme universel, l'Islam a adopté à l'égard des cultures africaines une attitude souple, agissant tout à la fois sur elles et se mettant à leur écoute. Il en est résulté, pour reprendre une expression qui fit fortune, une profonde « africanisation » de l'Islam,

même si celui-ci a su garder tout au long de ce processus d'assimilation dynamique ses principes fondamentaux. « L'Islam

fut en Afrique un facteur de cohésion sociale, la source même d'une intense activité intellectuelle et l'agent dynamique d'un véritable métissage culturel »¹⁵. L'adaptation de l'Islam aux réalités africaines fut, tout comme l'adoption par les Africains du mode de vie musulman, lente mais sûre.

Progressivement, l'humanisme universel de l'Islam et l'humanisme séculaire de l'Afrique s'orientèrent vers la synthèse. L'Islam, en transcendant les frontières ethniques et culturelles, scelle l'unité des communautés, musulmanes d'Afrique, faisant d'elles une partie intégrante et dynamique d'un monde plus vaste. « La littérature africaine d'expression européenne est fortement marquée par la culture arabo-musulmane »¹⁶. La production littéraire d'expression française et notamment le roman, illustre à bien des égards l'apport de l'Islam à cette littérature. L'impact de l'Islam sur la production romanesque est varié et se traduit par l'évocation fréquente de certaines figures musulmanes ou rattachées à l'Islam comme le « marabout » ou le « fakih », ainsi que par la peinture des manifestations rituelles et religieuses. Le « marabout », qui assume dans bien des cas et notamment dans les villages musulmans, des fonctions à la fois mystiques et sociales, occupe une place de choix dans de nombreux romans. Ce personnage, tel que le roman négro-africain, se situe aux frontières ambiguës de l'Islam, et des religions africaines. Il assume les fonctions sociales de sorcier dans la société africaine traditionnelle et celles du « faki », ou homme de religion, dans la société musulmane.

La double fonction du personnage exprime d'ailleurs la symbiose qui s'est réalisée entre l'Islam et les religions africaines. Faisant appel tour à tour ou en même temps à « Allah » et aux différents « génies » traditionnels, le marabout symbolise ce métissage entre la culture arabo-musulmane et les cultures africaines.

Amadou Sylla¹⁷ le sénégalais portait un pendentif portant la photo d'un Imam de chez lui, la même photo est sur le fond d'écran de son ordinateur portable il a avoué que :

« C'est mon « Bousou » notre Imam, est un saint.

C'est mon idole, en le voyant tout le temps ceci me rassure et me rappelle ma religion « Allah ». Cela m'éloigne de toute sorte de péché. Je garde et je garderai sa photo avec moi ça fait partie de ma personnalité, de mon identité et de mon existence »

La description des rites et des cérémonies d'origine musulmane est une autre manifestation de l'influence de l'Islam sur la littérature africaine d'expression française. La peinture des cérémonies musulmanes ou rattachées à tort ou à raison à l'Islam, comme la circoncision des garçons et l'excision des filles, fait apparaître la complémentarité de la culture musulmane et des cultures africaines.

Mr Touré Blamassi a tenté de nous expliquer l'origine de cette pratique : « Les peuples étaient des nomades, ou même quand ils ne l'étaient pas, vu les déplacements longs et peureux, pour garantir la fidélité des épouses pendant l'absence de leurs maris, ils pratiquaient l'excision : une cérémonie, une fête culturelle au cours de laquelle les jeunes filles sont déposées de leurs clitoris donc de toute sensation sexuelle : l'excision du capuchon voire du clitoris en entier. L'excision du clitoris, qui est une mutilation génitale féminine, implique l'ablation de la partie externe prépondérante du clitoris. Elle est parfois accompagnée de l'ablation des petites lèvres et de la suture des grandes lèvres.

Cette mutilation est illégale dans la plupart des pays du monde. De nombreuses organisations militent pour son abolition au niveau mondial. L'excision présente plusieurs variantes qui diffèrent par l'étendue de l'ablation et les pratiques annexes.

Le but est de priver la femme de toute sensation sexuelle, ainsi elle fera l'amour juste pour le plaisir de son homme et pour lui donner de la descendance.

Les femmes exciseuses, sans assistance médicale, transmettent le savoir-faire d'une génération à une autre et parfois avec le même couteau transmis avec »

Les éléments d'origine musulmane se mélangent souvent au cours de ces cérémonies aux éléments appartenant à la culture locale. De même, certaines fêtes religieuses musulmanes, comme la fête de sacrifice du mouton ou celle qui marque la fin du mois de jeûne (Ramadan), ont subi l'influence des cultures locales.

Fêtes religieuses et réjouissances traditionnelles se mélangent à tel point qu'il est difficile d'établir une ligne de démarcation entre les éléments musulmans et non-musulmans.

A travers des échanges commerciaux des marchands arabes et peu à peu l'africain va connaître une métamorphose totale sur le plan culturel qui s'est caractérisé par un compromis entre la culture arabo-islamique et la culture ancestrale

Mandingue : interdiction du sacrifice humain, circoncision des hommes, construction des mosquées : un nouvel édifice socio-culturel fait son apparition au cœur des villes. Les rois s'identifient désormais par la religion musulmane.

Cependant le mariage culturel va respecter certains états du fait présent au sein de l'empire Mandingue et ils se serviront même de l'islam pour justifier leur existence : la classification hiérarchique des castes, la pratique de l'esclavage, l'excision, la polygamie au delà de quatre femmes, les pratiques guerrières...

« Dans les cérémonies sacrificielles, le sacrifice du mouton jadis considéré comme un acte injurieux à l'égard « des génies » désormais occupe une place importante : l'apparition de la Tabaski »¹⁸

Le christianisme

Après l'islam, c'était le tour du colon avec dans sa male : le christianisme, l'école moderne, la culture occidentale. Ce nouveau bouleversement a sur la population africaine un choc terrible puisqu'on ne parle plus de compromis mais d'une infiltration voire même d'une invasion.

Face à cette procédure d'assimilation culturelle, le peuple africain exprime un refus puis plus tard est soumis par la force à cette soumission qui va s'ajouter une autre facette culturelle.

Faisons une lecture récapitulative de notre tableau : culture mandingue plus culture arabo-islamique plus culture chrétienne-occidentale, les populations mandingues déjà à ce stade sont sujet à des conflits culturels. Si entre la culture mandingue et la culture arabo-musulmane il y'avait déjà une sorte de coexistence culturelle pacifique, ici le compromis n'est pas d'actualité et il s'agit d'une assimilation : interdiction totale des sacrifices, interdiction de la polygamie, abolition des castes royales à la faveur de l'ascension du colon qui vient imposer sa langue. La nouvelle situation ayant pour effet de favoriser l'émergence d'une nouvelle facette culturelle au détriment de l'identité culturelle mandingue.

Sont-ils musulmans, chrétiens ou animistes ? Les populations mandingues doivent répondre impérativement à cette question. Le colon n'impose peut être pas sa religion mais les institutions qu'il installe le font.

A l'école « des blancs » n'enseignent pas l'histoire de la civilisation noire ni celle issue de la rencontre entre mandingue et arabe mais celle de la civilisation européenne : le mythe de l'ancêtre gaulois : ils parlent de rois (charlemagne, louis XIV) des personnages étrangers à l'histoire du continent africain.

Plus tard des états vont se former non pas selon un principe communautariste ou identitaire mais selon le besoin du colon.

Des populations ayant plusieurs traditions ancestrales seront rassemblées sur les mêmes terres et forcées à cohabiter sous les mêmes Goux coloniaux. Ils étaient en plein dans la stratégie qui consiste à diviser pour mieux régner, cette stratégie politique mettait le colon à l'abri des révoltes des populations autochtones n'appartenant pas à la même ethnie, ne parlant plus le même dialecte ou n'ayant plus de points communs à un point

tel que : les ancêtres ou les mêmes habitudes traditionnelles. Les populations africaines font donc la guerre permettant aussi au « toubab » de mieux les dominer.

En plus de cette culture occidentale imposée par la colonisation, elle est également à l'origine de ce morcellement de la culture ancestrale africaine, nous allons aboutir à une confusion identitaire culturelle fréquemment rencontrée dans le continent africain.

4. Conclusion :

Toutes ces stratégies juxtaposées et combinées constituent un héritage historique de ces populations pour donner naissance à une nouvelle culture a composante plutôt complexe car aujourd'hui au regard de l'africain subsaharien nous avons un peu de tout : Partant du purement traditionnel ou ancestral à la culture religieuse épousée ou assimilée aux habitudes ou valeurs du colon jusqu'au nouveaux stéréotype moderne imposé par la mondialisation.

Un morcellement culturel qui peut entraîner une confusion identitaire, un conflit des valeurs et une absence de « systématicité ».¹⁹

Qui est donc culturellement parlant le jeune africain ? Peut-il réellement trouver son chemin, son identité afin d'aller à la rencontre d'un autre jeune africain ? Son riche passé culturel colonial est-il un facteur d'ouverture et/ou de replis ?

« Toute culture est liée à une culture d'ensemble, qui la caractérise et qui est elle-même le résultat de très nombreuses cultures plus réduites et sectorisées. Une culture est un ensemble de pratiques communes, de manières de voir, de penser et de faire, qui contribuent à définir les appartenances des individus, C'est-à-dire les héritages partagés dont ceux-ci sont les produits et qui constituent une partie de leur identité. »²⁰

Nous ne pouvons comprendre l'intégration ou le rejet de l'étudiant que si nous examinons son processus de socialisation

porteur de schèmes prédéfinis intériorisés et stéréotypés pour préjuger l'autre.

Références

1. Emile Durkheim. "Education et sociologie", PUF, Paris, 1922.
2. Bernard Lahire. "Tableaux de famille", Seuil, Paris, 1995.+
3. -Norbert Elias. "Qu'est-ce que la sociologie", Pocket, Paris, 1970.
4. Un entretien exploratoire pour connaître le point de vue de 10 étudiants anciens africains subsahariens à raison de :
-1 le président de l'AESAT Association des étudiants et stagiaires africains en Tunisie
-8 chefs de communautés estudiantines : malienne, tchadienne, gabonaise, congolaise, camerounaise, Burkina bé, Sénégalaise et Nigérienne.
-Une Conseillère pédagogique dans l'ambassade de Mali
5. Lévi-Strauss C. (1958) Anthropologie structurale. Paris : Plon (p. 386-389).
6. Bronislaw Malinowski Bronislaw K., 1970, Une théorie scientifique de la culture et autres essais, La découverte, Maspéro
7. Témoignage du président de la communauté nigérienne
8. Le président de AESAT Association des étudiants et des stagiaires africains en Tunisie.
9. Bert Hellinger. « La maturité dans les relations humaines. Liberté, sentiment d'appartenance et liens affectifs », édition Le souffle d'Or, Paris, 2002.
10. Julien Koku Kita., 2012, « Pour comprendre la mentalité africaine. Les rapports afro-occidentaux en dynamisme constructif », Bd. 18, 2. Auflage, 2012.
11. Edward B Tylor, « Primitive Culture ». 2 vols. 7th ed. New York, Brentano's. 1924.
12. Président de la communauté malienne en Tunisie
13. Edward B Tylor, « Primitive Culture ». 2 vols. 7th ed. New York, Brentano's. 1924.
14. Maria di nola A., « Antropologia religiosa: introduzione al problema e campioni di ricerca », Vallecchi, Firenze, 1974.
15. Dia Mamadou., « Islam, société africaine et culture industrielle », Les nouvelles éditions Africaines, Dakar. 1975.
16. Renaud Santerre., 1973, Pédagogie Musulmane d'Afrique Noire, Presses de l'Université LAVAL. Montréal. 1973.
17. Présidant de la communauté sénégalaise.
18. Vincent Monteil., « L'islam noir », Seuil, Paris, 1964.

19. Camilleri, C., 1998, Cultures et stratégies, ou les mille manières de s'adapter, In Ruano-Borbalan JC (Ed.), L'identité, l'individu, le groupe, la société. Auxerre, Presses Universitaires de France.
20. Louis Porcher, « L'enseignement des langues étrangères », Paris, Hachette, Paris.2004.