

CULTURE ET SOCIÉTÉ EN TUNISIE

C'est dans une perspective globalisante que seront envisagés, dans cette brève note, les rapports, mais aussi les difficultés de conciliation entre le culturel et le social en Tunisie. Il ne s'agira pas de dresser un bilan, mais de dégager, sous forme de synthèse, quelques composantes conceptuelles fondamentales qu'il faudra mettre en relation avec les données du système social : en effet, il paraît impossible d'expliquer le contenu culturel sans décoder sa conception référentielle.

Le concept de culture rencontre partout une difficulté d'être opératoire. Aussi ne serait-il pas moins risqué de le dégager tel qu'il se présente en Tunisie que de chercher à l'ajuster à l'une des multiples définitions préalables. Ceci est d'autant plus vrai qu'au-delà de la fausse évidence, une définition peut englober, dans les pays d'importation conceptuelle, des éléments étrangers à la matière étudiée. Parce qu'elle est déjà jugement ou plutôt préjugé sur la réalité elle est toujours susceptible d'orienter la recherche vers une problématique donnée. C'est dire, à l'occasion qu'une recherche appropriée ou adaptée doit être, sinon « vigilante », du moins inquiète : d'abord au niveau épistémologique, mais aussi sur le plan idéologique : ce n'est pas du hasard que dans le Maghreb en général le concept de *thaqâfa* traduit celui de culture dans la tradition française. Le sens anthropologique élargi y est beaucoup moins fréquent que dans les pays d'acculturation anglo-saxonne.

L'élaboration d'une culturologie arabe, maghrébine ou typiquement tunisienne dépendra de l'analyse immanente des sociétés respectives. Entendons une mise en rapport de réciprocité entre données et conceptualisation.

Certes la culture arabo-musulmane a, comme toute culture, ses composantes socio-historiques : éthiques, politiques, citadines, etc. Une approche sémantique montrerait que la *thaqâfa*, terme né vers la fin du siècle dernier, transpose avec ses dérivés, une stratification globale dans laquelle le statut du *muthaqqaf* ou « cultivé » se trouve privilégié comme l'était celui de l'ancien *Adîb*. Il va sans dire que cette implication sémantique n'est point traduisible par le terme de culture.

Ces composantes de la culture arabo-musulmane sont combinées et surtout vécues différemment par chaque société. Si la Culture universelle, en tant que concept est sans opérationnalité, les recherches sur la Culture arabo-musulmane restent, dans l'ensemble, au niveau des rétrospectives affirmatives. Il serait même à penser que certains « principes idéologiques » contribuent à maintenir à un stade pré-scientifique des recherches dans le

monde arabe. Rejetant « par principe » toute différenciation, d'innombrables études puisent dans un acquis historique inventoriale. D'où la permanente convergence sur des résultats toujours les mêmes.

Au niveau du Maghreb, la vision culturelle est plus conjoncturelle. Lié aux projets politiques, le rapport unité/diversité paraît beaucoup moins constant. Cependant, la jeunesse relative de cette liaison offre, selon nous, une chance d'originalité à la recherche maghrébine : projetée (sur un plan allant du politique jusqu'au méthodologique), celle-ci n'est plus simple ré-actualisation. Non seulement parce qu'on est persuadé de l'inefficacité de la vieille démarche consistant à démontrer la possibilité de l'unité politique du Maghreb par référence à l'historique (l'exemple des Almohades), mais il y a aussi assouplissement et par là même relativisation des composantes. Une notion comme celle d'identité peut militer aujourd'hui à la fois pour et contre l'unité. Le projet d'union avec la Libye l'a montré.

S'agissant de la Tunisie, les travaux de recherche font pratiquement défaut dans ce domaine (1). Ayant une dimension théorique et de conceptualisation assez réduite et étant principalement lié au thème du développement, l'objet culturel se limite à l'enseignement (2). Quant à l'action culturelle elle permet de dégager une conception, mais pas nécessairement une pratique gouvernementale. Le décalage entre le programmatique et le vécu est, en effet, loin d'être comblé. On note dans les « rétrospectives décennales 62/71 » du ministère des Affaires culturelles que « l'insuffisance au niveau de la planification et l'imprécision des prévisions n'ont pas rendu possible une réelle confrontation des projets conçus et des réalisations » (3). C'est donc plus par rapport à une vision que par quantification que la mise en relation entre système social et orientations culturelles devient suffisamment intelligible.

UNE SEPARATION CLASSIQUE : LE CULTIVE ET LE NON-CULTIVE

Il n'est ni dépassé ni excessif de voir encore dans l'ancienne séparation conceptuelle entre cultivé (au sens élitiste) et non-cultivé l'un des obstacles les plus sérieux de l'action culturelle en Tunisie. L'idéalisation du message culturel rend ce dernier inaccessible à la plus grande partie d'une population à la fois concrète (banalité à rappeler) et hétérogène. Elle est même négation de la culture au niveau de l'action. C'est du moins ce que signifie cette « interrogation des « Rétrospectives » : serait-ce parce qu'elle nous subor-

(1) A signaler une tentative d'ordre suggestif due à HASSANS SADIQ LASSOUED : *Fî tah'did ma'nâ al-thaqâfa*, *Al-Fikr*, juillet 1972.

(2) La production du C.E.R.E.S. confirme cette constatation. Fait exception, à notre connaissance, l'article de BOUKRAA : « Notes sur « culture et pauvreté », le cas d'une cité populaire de Jendouba », *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, n° 27, déc. 1971.

(3) Ministère des Affaires culturelles et de l'Information : *Rétrospectives décennales 62/71*, Tunis, février 1972, p. 226.

donne à des fins idéales et satisfaites, si l'on peut dire, des besoins non utilitaires, parce qu'elle est, par son essence même, désintéressée, que la Culture n'a point fait l'objet de prévisions dans la perspective décennale écoulée (1962-1972 ?) » (4).

Nous pouvons désigner par frustration récupérative la fonction socio-idéologique que remplit cette séparation classique. S'il est impropre de parler de contre-culture en Tunisie (même à propos du défi avant-gardiste) il est à souligner que, par culture un citoyen moyen entend quelque chose qu'il aime bien mais qu'il comprend mal ou pas du tout. Ce qui s'explique par une sacralisation historique connue du savoir, mais aussi par l'idée populaire sur l'importance de la dimension intellectuelle du nationalisme tunisien.

La frustration individuelle ou collective qu'implique cette perception n'a cessé de s'accroître avec l'insatisfaction des nouveaux besoins : les valeurs du message culturel sont présentées et souvent perçues comme indices d'émancipation nécessaire, voire urgente, mais elles sont, dans l'ensemble, sans correspondances infrastructurelles.

Ces valeurs ne répondent pas toujours, notamment dans le milieu rural, à des besoins réels. Elles sont liées à des processus extra-ruraux et parfois extra-tunisiens. En revanche, ces valeurs sont productrices d'aspirations. Aspirations qui, toutefois, ne sont pas faciles à déterminer, puisque les revendications dans lesquelles devaient déboucher ces aspirations ne se laissent pas s'exprimer, sinon d'une façon fragmentaire (dans le courrier des lecteurs, par exemple).

Or, ces aspirations et ces « revendications » des droits de consommation culturelle sont essentiellement intégratives. Elles ne permettent pas de se situer dans ou par rapport au système socio-idéologique, mais de s'y intégrer davantage. Ceci s'applique généralement aux catégories conservatrices de l'image d'une culture à la fois idéalisée et inaccessible.

Parallèlement, le message culturel contribue à neutraliser d'autres catégories qui le comprennent cette fois-ci, mais sans pouvoir en saisir la fonction. Cette neutralisation est d'abord corrélative à une tendance classisante : pièces de théâtre, feuilletons, émissions littéraires, etc. puisant dans un passé-refuge inactualisable. La communication d'un présent culturel non tunisien (c'est notamment le cas du « programme en langue française » de la télévision tunisienne) a, à peu près, le même effet, et rend plus grave « la confusion entre la culture et le divertissement » (5).

La séparation classique entre cultivé et non-cultivé où l'on retrouve ce que Marcuse appelle « le caractère affirmatif de la culture » transpose le

(4) Ministère des Affaires culturelles et de l'information : *Rétrospectives décennales* 62/71, Tunis, février 1972, p. 226.

(5) L'un des dangers soulignés par la Commission de la culture issue de la Conférence Nationale d'Orientation tenue les 12 et 13 juillet 1974 voir *la Presse* du 13/7/74. Ce danger est d'autant plus permanent qu'on tient à le souligner à propos des activités secondaires : « les festivals de Hammamet et de Carthage, déclare le Ministre des Affaires culturelles, ne sont pas organisés pour le divertissement ou la détente, mais pour inviter à la réflexion sur les problèmes de la culture ». *La Presse* du 15/6/74, p. 4.

décalage entre la culture programmée et la réalité vécue. Ce décalage est repris à tous les niveaux de la responsabilité et dans tous les secteurs comme stade post-colonial et de sous-développement à dépasser. Comment ? Les éléments d'une réponse semblent se trouver dans le projet d'une politique qui pourrait pratiquer une large animation culturelle en fonction d'une combinaison fondamentale entre identité nationale et développement social.

CULTURE, IDENTITE ET DEVELOPPEMENT

Cette combinaison sous-entend l'insertion du secteur culturel dans une politique globale de développement. Ce qui implique une planification intersectorielle harmonisée et une véritable participation verticale (6). Pour le moment, la « participation » est horizontale (des responsables de différents secteurs parlent de culture) et les actions souffrent d'un manque de coordination, de vision totalisante. Dans ce sens, il est encore tôt de parler de politique culturelle en Tunisie. Il y a une politique d'acculturation cherchant à ajuster des populations hétérogènes à un programme commun.

On ne connaît pas encore les lignes de l'action culturelle en préparation. Cependant, le souci officiel fait penser à une transformation. Se référant simultanément à l'aboutissement actuel de l'idée tunisienne d'identité et à la notion de développement, les déclarations croient suggérer une solution possible : réduire le déphasage entre le culturel et le social, dépasser ce que nous avons appelé frustration récupérative. Répondant à une question sur « les lignes de force de sa politique », le ministre des Affaires culturelles a présenté « la politique culturelle de la Tunisie » comme « un projet de développement intégral et intégré » et a précisé que « le développement culturel paraît devoir être appréhendé à la fois comme un facteur d'identité nationale — ou d'identité culturelle si l'on veut — et comme un instrument de transformation ou de mutation d'une société et sa civilisation » (7).

Dans ce projet qui suppose « l'auto-critique et la révision de nos options », la vision culturelle anticipe donc le dépassement de la dichotomie, voire les contradictions entre « l'authentique et l'efficace » (8). Mais ces contradictions ne font que traduire, chez l'intellectuel, les contradictions de la réalité qu'il vit ! Autrement dit, le dépassement n'est pas simplement superstructurel. Ceci est d'autant plus important à remarquer qu'en Tunisie (c'est l'inverse en Algérie) la transformation de la mentalité traditionnelle paraît beaucoup plus nette que celle de la structure sociale en général et économique en particulier. D'où la nécessité de s'interroger sur les limites

(6) L'un des objectifs précisés par le Ministre des Affaires culturelles est « l'application dans notre action culturelle du principe de la démocratie, sachant que la culture est un bien commun à tous les citoyens... » *La Presse* du 7/7/74, p. 8

(7) *Les Nouvelles Littéraires* du 20/5/74, p. 9.

(8) En Tunisie, l'apogée du débat sur ce thème (participation maximale des intellectuels peut être située en 1971 et correspond au « mouvement » d'arabisation. Cf. *Al-Fikr* n° 7, Tunis 1971.

des notions d'identité et de développement que le contenu de la stratification sociale (9) en Tunisie n'a pas encore rendu « opératoires ».

*
**

Vu d'en haut, le débat sur l'identité dans le monde arabe en général présente un point de convergence : le principe de *khususiyya* ou spécificité. Ce sont plutôt le contenu et la fonction idéologique de cette spécificité (terme qui tend à remplacer dans les écrits à caractère analytique, celui d'authenticité) qui constituent un point de divergence : certains intellectuels arabes y relèvent aujourd'hui une défense à reculons contre les tendances progressistes, en premier lieu le marxisme (10). On suggère également que le problème d'identité tel qu'il se présente peut camoufler d'autres problèmes plus concrets et réels, et devenir un faux problème.

C'est que la pratique de l'identité n'a pas encore dépassé la phase nationaliste, celle dans laquelle cette pratique se limitait aux exclamations d'affirmation de soi, c'est-à-dire à assurer l'unanimité. Les « Recherches d'identité » que le Secrétariat social d'Alger a publiées dans une collection appelée presque amèrement « Information rapide » se sont expliquées par des raisons historiques : « se décolonisant, il fallait que la société se décolonise aussi des identités qu'on lui avait imposées. Devenant une nation, il fallait que la société établisse sa fiche d'identité au sein des peuples » (11). Mais l'unanimité qu'assure ce principe laisse apparaître des contradictions dès qu'on cherche à l'exploiter à des niveaux en profondeur. L'existence des gros exploitants agricoles qui ne représentent en nombre que 3 % du total, mais disposant à eux seuls de 25 % de la surface cultivable en Algérie a été un obstacle sérieux dans l'application de la révolution agraire. Il a donc fallu une importante transformation socio-économique pour saisir la fragilité et les limites de convertibilité de ce qu'on entend par identité et intégrité nationale.

Prenons à présent l'exemple de la Tunisie. D'un point de vue générique, l'identité exprimée — par opposition à l'identité vécue — est marquée par un passage progressif de la connaissance à la conscience. Entendons le passage d'une identité sue et abstraite à une identité plus confrontée ou affrontée au réel. On peut illustrer cette évolution en se référant, par exemple, à l'ensemble d'écrits sur le thème d'identité publiés par *Al-Majallah az-Zétouniyya* (entre 1936 et 1955) et *Al-Fikr* (de 1955 à nos jours).

Il y a dans *Al-Majallah az-Zétouniyya* une traditionalisation savante de l'identité. La revendication de l'anthropologique (notion de masse, distinction entre culture et civilisation ou encore entre culture nationale et « savoir sans patrie » ainsi qu'une revendication du politique comme sym-

(9) Nous employons cette expression peu précise pour éviter dans cette note, les explications que demande celle de classe sociale.

(10) Voir par exemple, la réponse de *Mohammed Amin al-Alim* à Anouar Abdelmalek in *al-Taqafa al-Arabiyya*, n° 8, Tripoli 1974, pp. 36-42.

(11) Secrétariat social d'Alger, *Recherches d'identité. Essai sur la quête de soi en Algérie*, coll. *Information rapide*, déc. 1972.

bole populaire (le *Zaïm* Bourguiba considéré comme zétounien, par exemple) ne se manifesteront qu'avec l'espoir de l'indépendance (12).

Liée à la notion d'Unité comme formulation de la conscience nationale à l'époque coloniale, l'identité exprimée dans la revue zétounienne repose sur une certaine homogénéisation à la fois horizontale et verticale : horizontale dans ce sens qu'elle se réfère aux qualités, mais aussi aux défauts communs de la *Umma islamiyya*, dans son état d'aboutissement, situe le centre de gravité en Orient, et plus précisément en Egypte. Verticale, puisqu'elle met en relief des valeurs présupposant l'adhésion totale de toutes les catégories sociales de la Tunisie.

Devant l'élan nationaliste, les textes insistaient donc sur le commun arabo-musulman. « L'orgueil nationaliste », la *na'ra wat'aniyya*, comme on l'appelait encore en 1955 (13) était considérée comme un nouveau virus politique de la *Umma* élargie. Bref, on ne trouve pratiquement pas les signes d'une *dhâtiyya* spécifiquement tunisienne dans la revue zétounienne jusqu'en 1955. Ce n'est que dans le cadre d'un personnalisme arabo-musulman que l'on parlait de *muqawwimât* ou « fondements » et de *muchakhisât* ou « éléments de personnalisation », termes préférés à celui de *dhâtiyya* (14). Ce personnalisme du deuxième quart de ce siècle fut une réaction contre l'admiration jugée excessive de l'Occident et qui s'était exprimée après Khayr Eddine et parallèlement au mouvement des Jeunes Tunisiens.

Dans une mise en relation entre le culturel et le social, deux remarques s'imposent à propos de cette tendance. D'abord l'identification par l'homogène était le signe d'un type de savoir incapable de dépasser autrement les contradictions réelles. A la question : une ou des identités ? ce savoir imposait une réponse frustrante et par là-même intégrative : il n'y a qu'une identité que seuls les savants connaissent, et dont ils peuvent indiquer les composantes. En définitive, c'est en fonction de cette formule et en terme « d'authenticité scientifique » que le savoir a condamné les nouvelles idées de Tahar Haddâh (15). Ensuite, la revendication de l'authenticité par le savoir avait une fonction assez claire : défendre l'aristocratie savante. Les intérêts de cette catégorie lui imposaient d'ailleurs un ajustement occasionnel de ses notions : « cette Nation, écrit-on en citant le Bey en novembre 1955, est fondée sur trois piliers : le Roi, le char' et la Mosquée de Zétouna. Quant au quatrième pilier, tout le monde le connaît : c'est l'armée » (16).

Quant à *Al-Fikr* de la dernière décennie, elle s'engage dans l'élaboration d'une notion originale de la culture nationale. Originalité dont certains aspects, comme ce que B. Slama appela « la littérature préislamique tunisienne » faisant remonter à « nos ancêtres » les latins, étaient inconcevables dans le savoir stéréotypique.

(12) Cf. *Al-Majallah az-Zétouniyya*, année 1955, n° 8, pp. 423, 429, 430, et n° 6, p. 293.

(13) *Ibid.*, n° 8, p. 50.

(14) Ceci malgré des discussions déjà connues en 1930 sur la tunisianité de la littérature et même du style et qui opposèrent notamment Mohammad AL-BACHROUCH et Mohammad AL-H'LIWI à Zin AL-ABIDIN AL-SNOUSSI et Mustafa KHRAYYIF.

(15) La « Asâla 'ilmiyya » fut l'expression choisie par le Mufti hanafite pour rendre hommage aux attaques de Omar al-Madani contre Haddâd dans *Sayf al-H'aaq 'alâ man lâ yarâ al-H'aaq*, Tunis 1342/H, p. 64.

(16) *Al-Majallah az-Zétouniyya*, année 1955, n° 8, p. 428.

L'identité n'est plus donnée mais recherchée. Cette recherche est d'abord historique. L'histoire est ré-orientée et, à la limite, désorientée. Selon l'une des idées les plus frappantes, les plus perturbatrices de l'homogénéité traditionnelle, l'histoire tunisienne ne doit plus dévier au VII^e siècle. Au bout il n'y a plus al-Muhalhil, mais saint Augustin, le Carthaginois (17). Les dimensions arabo-musulmanes ne sont plus conçues en dehors d'une spécificité historique ou mieux encore d'une problématique propre. La manière de les intégrer dans une vision du monde devient un critère de différenciation. La reconsidération de l'histoire déplace inévitablement l'ancien centre de gravité. D'abord par dépolarisation : l'Occident, l'Orient, mais aussi le passé voilà trois forces qui se traduisent — dans le cas négatif — par « métamorphose » ou *maskh*, « fusion » ou *dhawabân*, « inertie » ou *jumûd*.

L'image d'une Tunisie-passage (déjà évoquée par Hegel à propos de l'Afrique septentrionale) (18) est rejetée avec énergie. Entre autres, les nombreux articles de B. Slama sur ce qu'il appelle « les fondements de la personnalité tunisienne » tentent de dégager, au-delà de la notion vague d'authenticité, une certaine originalité de l'identité culturelle qui, comme dans les écrits de M'zali, se trouve étroitement liée à la *tawnasa* ou « tunisianisation ». C'est essentiellement au nom de cette *tawnasa* qu'on a milité pour l'arabisation, formulé des réserves à l'égard de la coopération, etc.

Mais le problème de la stratification sociale n'est pas posé. Pour le moment, la tunisianisation entend faire le procès d'une dépendance culturelle allant se renforçant : augmentation de l'effectif des coopérants (19) et même de la part du français en tant que langue d'enseignement « pour des raisons dépassant notre compréhension » (20). On s'inquiète alors devant les répercussions de ce genre : à la question « à quelle culture vous sentez-vous appartenir ? », « les élèves ont manifesté un grand embarras qui s'est traduit dans leurs réponses par le choix de plusieurs courants culturels à la fois ou par l'abstention. Seuls 23 % des filles et 18,7 % des garçons ont affirmé appartenir à une culture tunisienne, alors que 10,2 % des filles et 31,2 % des garçons se disent être de culture française. Les autres ont donné des réponses variées » (21).

(17) Cf. B. SLAMA, *Al-Luqha al-Arabiyya wa machâkil al-kitâba*, M.T.D. Tunis, 1971, p. 157 sq.

(18) Parlant de l'Afrique septentrionale, Hegel écrit : c'est un pays qui ne fait que suivre le destin de tout ce qui arrive de grand ailleurs sans avoir une figure déterminée qui lui soit propre. Tournée, comme l'Asie-Mineure, vers l'Europe, cette partie de l'Afrique pourrait et devrait être rattachée à l'Europe, comme du reste ont tout récemment tenté de le faire, avec succès, les Français, *La Raison dans l'histoire*, trad. Kosta Papaioannou, coll. 10/18, Paris 1965, p. 246.

(19) Dans le secondaire, les étrangers représentaient 37 % des enseignants en 1965 et 40 % en 1970. Dans le supérieur, ils représentaient 45 % en 1962 et 47 % en 1971. D'après M'ZALI, *Al-Fikr*, n° 5, fév. 1971, pp. 2-3.

(20) M'ZALI, *Al-Fikr*, n° 7, avril 1971, p. 34.

(21) RIAHI (Zohra). — « Emploi de l'arabe et du français par les élèves du secondaire », *Cahiers du C.E.R.E.S.*, Série linguistique 3, nov. 1970, p. 158. Le thème de « déracinement » culturel est fréquent dans la littérature tunisienne. Ainsi, dans une nouvelle, l'étudiante « souffre avec Proust, voyage avec Montesquieu, l'étudiant flotte avec Archimède, brûle avec Carnot ». A. Al-Bubba, *Mâdha Law Iam Yakun Liqâ' ? Al-Fikr*, n° 1, octobre 1970, p. 22.

Ce décalage entre l'empirique et le possible dans lequel est en train de se développer une conscience problématique se trouve médiatisé dans les écrits avant-gardistes (en crise de publication, ce dernier temps). La nouvelle écriture procède à des destructurations qui n'ont pas encore fait l'objet d'une analyse sérieuse. Les critiques les ont pris pour actes de destruction des valeurs socio-culturelles et politiques et n'y ont vu que les décombres d'une langue. Or, pour les avant-gardistes, ces destructurations décodent l'ancienne conception de la culture — c'est pourquoi elle les condamne — mettent en évidence le rapport entre structures linguistiques et stratification sociale.

Evidemment, on pourrait se demander si l'avant-garde n'est pas le procédé qu'a trouvé une catégorie de la jeunesse intellectuelle pour se débarrasser elle-même du complexe de stagnation. Son manque d'usage social a fait remarquer que « dans les coulisses, les restaurants universitaires et les cafés, certains disent discrètement que la littérature tunisienne d'avant-garde est une littérature bourgeoise » (22). Mais quoi qu'il en soit, cette littérature d'avant-garde représente certainement l'expérience la plus poussée jusqu'à maintenant dans la reconsidération des données conceptuelles de la culture en Tunisie.

*
**

Telle qu'elle se présente, l'élaboration du concept d'identité correspond à une phase de construction de la conscience nationale qui, en principe, devait être dépassée historiquement. D'où la combinaison identité-développement dont l'un des effets est de faire oublier ce retard d'être culturel. Supposons, pour prendre un exemple simple et concret, un partisan de l'arabisation qui pense que celle-ci aurait pu être appliquée depuis l'indépendance. Il possède une télévision qui lui présente les deux émissions successives suivantes (ce qui s'est passé réellement) : la première ridiculise les jeunes qui préfèrent parler le français plutôt que leur langue nationale. La deuxième, les dessins animés, lui parle en anglais ! Les signes ou les signaux du progrès (appareil de télévision, technique et divertissement des dessins animés) peuvent le détourner de la contradiction principale du message. Le « medium » au sens que lui donne Mc Luhan, est ici l'image qu'on se fait du développement.

Pratiquement donc, le développement n'assume pas l'identité culturelle qu'il revendique : essentiellement et paradoxalement parce qu'il n'y transpose pas les éléments dynamiques de la stratification sociale. Pour la même raison, le développement culturel présenté comme « un instrument de transformation ou de mutation d'une société et de sa civilisation », donc comme une « culture de développement » (23) se heurte aux réticences, voire à

(22) B. OMAR, « Limâdha al-adad al-t'alâ'i'i al-Tunisi ? », *Al-Fikr*, n° 3, décembre 1970, p. 38.

(23) « C'est en fait une culture de développement, précisent les « *Rétrospectives* », entièrement insérée dans le processus national de développement, qu'il importe de déterminer et non point un simple sous-produit de développement, voire un anti-développement, une activité sans finalité, donc sans lendemain », *Rétrospectives décennales*, op. cit., p. 1.

l'indifférence de certaines régions et catégories sociales supposées concernées et intéressées.

Le phénomène spontané le plus attendu est alors celui de la constitution d'un public réduit, permanent et convertible (d'un secteur à l'autre et de la ville au village). C'est ainsi que les étudiants ont représenté jusqu'à 96 % de lecteurs et 79 % des abonnés de la Bibliothèque nationale qui a pris ainsi l'allure d'une annexe universitaire (24). Avec d'autres catégories de « cultivés » ils forment la presque totalité du public réel des Maisons de la Culture. C'est également la jeunesse universitaire et scolaire de retour de vacances qu'attendent les Maisons du Peuple pour retrouver une vie saisonnière. Il serait inutile de revenir sur la séparation conceptuelle entre cultivés et non-cultivés que concrétise cette attente. Ce qui est à relever sur la correspondance globale entre non-cultivés et non-public.

Cette constatation nous fait comprendre pourquoi on a toujours considéré que le problème de l'action culturelle en Tunisie est un problème de public (25). Considération dans laquelle l'élargissement du public signifie d'abord le renforcement de l'intégration (au sens de mobilité fictive), puisqu'on part du programme culturel officiel et non des besoins et aspirations réels des différentes catégories sociales concrètes. Le théâtre, par exemple, est un secteur privilégié et relativement développé en Tunisie. Mais il ne suffit pas qu'il soit jugé émancipateur ou comme besoin, par le pouvoir administratif ou par l'élite intellectuelle, pour qu'il soit communicable à des catégories dont certains besoins beaucoup plus élémentaires ne sont pas encore satisfaits. Pourtant, on veut « d'une part, étendre ce théâtre à toutes les régions et d'autre part, amener le public à ressentir le théâtre comme un besoin » (26). Volonté officielle à laquelle s'oppose l'idée d'un théâtre subi (27). D'où l'importance que pourrait avoir la pratique d'une auto-animation décentralisée comme manifestation de la culture vivante.

Dans le domaine auquel nous nous sommes limités ici, les rétrospectives de l'expérience tunisienne réaffirment que le message culturel ne peut pas être reçu s'il dépasse les limites de la conscience empirique du groupe récepteur et ne tend pas à projeter sa conscience possible. Elles montrent également que la combinaison identité-développement n'est opératoire sur le plan de l'action culturelle que si elle transpose et dynamise les données objectives de la stratification sociale. Une politique culturelle aura donc à dépasser le processus d'homogénéisation dans lequel se sont inscrites ces deux notions. C'est un problème de conception.

Tahar Labib DJEDIDI*.

(24) *Ibid.*, p. 34.

(25) Le 6^e Festival maghrébin du théâtre organisé à Monastir entre le 26 juillet et le 4 août 1974 a eu pour thème « théâtre et public : moyen de diffusion et d'information ». Voir, à ce propos, les déclarations du Chef de la Division du théâtre au Ministère tunisien des affaires culturelles, *La Presse* du 24/7/1974, p. 3.

(26) *Ibid.*

(27) « Ce n'est pas le peuple qui fait le théâtre... le peuple le subit », lit-on dans *la Presse* du 1/5/1974, p. 3.

* Université de Tunis. Auteur de « *la Poésie amoureuse des Arabes. Contribution à une sociologie de la Littérature arabe* ». S.N.E.D., Alger, 1974.