

Philippe BLANCHET

**L'approche interculturelle en didactique du FLE**

**Cours d'UED de Didactique du Français Langue Étrangère  
de 3e année de Licences**

Service Universitaire d'Enseignement à Distance  
Université Rennes 2 Haute Bretagne

*2004-2005*



## Présentation

Ce cours est destiné à sensibiliser de futurs enseignants de langues et notamment de FLE à l'approche interculturelle, à la fois dans ses concepts théoriques de référence et dans sa méthodologie didactique et pédagogique. Il traite donc de la problématique des changements et des contacts de langues, de cultures et d'identités, et propose des principes pour favoriser et gérer les rencontres entre locuteurs provenant de communautés culturelles diverses.

Étant donné l'espace limité alloué à ce cours dans ce dispositif de formation, j'en resterai à des points essentiels et à une initiation à partir de données schématiques, pour ne développer que quelques points. La bibliographie ci-dessous permettra à ceux qui le souhaitent d'approfondir leur propre information et leur réflexion (une bibliographie beaucoup plus complète figure en fin du cours : c'est celle sur laquelle je me suis appuyé pour alimenter ma propre réflexion et ma propre pratique de l'enseignement interculturel des langues).

L'approche interculturelle se réalise à la fois par l'adoption d'une « posture intellectuelle » (une certaine façon de voir les choses) et par la mise œuvre de principes méthodologiques dans l'intervention didactique et pédagogique (une certaine façon de vivre les choses), d'où le plan de ce cours. En termes de validation, et puisqu'une évaluation pratique (sur terrain pédagogique) n'est pas envisageable, je vous soumettrai pour l'examen soit une question de réflexion (à traiter dans l'optique d'une approche interculturelle), soit une petite étude de cas, le cas étant bien sûr, hélas, sorti de son contexte vécu et ne pouvant donc être examiné que de façon partielle.

Si vous souhaitez me contacter, sachez que mon cours — ce même cours — destiné aux étudiants dits « assidus » a lieu toutes les semaines au second semestre. Mon bureau est le B326, téléphone 02 99 14 15 67, mon courriel est <philippe.blanchet@uhb.fr> et il reste toujours prudent de prendre RV avant de venir.

Et maintenant, bon travail !

## **Bibliographie principale :**

- E. BÉRARD, 1991, *L'Approche communicative, théorie et pratiques*, Paris, Clé.
- Ph. BLANCHET, 1998, *Introduction à la complexité de l'enseignement du Français Langue Étrangère*, Louvain, Peeters.
- C. CAMILLERI, 1989, *Le choc des cultures*, Paris, l'Harmattan.
- M. de CARLO, 1998, *L'Interculturel*, Paris, Clé-international (128 p.).
- C. CLANET, 1993, *L'interculturel en éducation et en sciences humaines*, Université Toulouse-Mirail.
- [collectif], 1995, *Stéréotypes culturels et apprentissage des langues*, Paris, UNESCO.
- [collectif], 1995, *Idées, ressources, méthodes et activités pour l'éducation interculturelle*, Strasbourg, Conseil de l'Europe.
- [Conseil de l'Europe], 2001, *Cadre européen commun de référence pour l'apprentissage et l'enseignement des langues*. Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1<sup>e</sup> ed. 1996 ; 2<sup>e</sup> ed. corr. 1998. Paris, Didier.
- G. FERRÉOL et G. JUCQUOIS (dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, A. Colin, 2003.
- J.-R. LADMIRAL & E. LIPIANSKY, 1989, *La communication interculturelle*, Paris, A. Colin.
- G. de SALINS, 1992, *Une introduction à l'ethnographie de la communication pour la formation à l'enseignement du F.L.E.*, Paris, Didier.
- G. ZARATE, 1986, *Enseigner une culture étrangère*, Paris, Hachette.

## **Bibliographie complémentaire :**

- BEACCO, J.-C. & BYRAM, M., 2003, *Guide pour l'élaboration des politiques linguistiques éducatives en Europe*, Conseil de l'Europe. Rapport téléchargeable en version intégrale ou de synthèse sur le site :  
[http://www.coe.int/T/F/Coopération\\_culturelle/education/Langues/Politiques\\_linguistiques/Activités\\_en\\_matière\\_de\\_politique/Guide/](http://www.coe.int/T/F/Coopération_culturelle/education/Langues/Politiques_linguistiques/Activités_en_matière_de_politique/Guide/)
- S. BOLTON, 1987, *Évaluation de la compétence communicative en langue étrangère*, Paris, Hatier.
- CASTELLOTTI, V. & PY, B., *La Notion de compétence en langue*, Lyon, ENS-éditions, 2002.
- CASTELLOTTI V. (Dir.), *D'une langue à l'autre : pratiques et représentations*, Publications de l'université de Rouen, 2001.
- D. H. HYMES, 1984, *Vers la compétence de communication*, Paris, Hatier/CREDIF.
- A. PEROTTI, 1994, *Plaidoyer pour l'interculturel*, Strasbourg, Conseil de l'Europe.
- J.-L. CORDONNIER, 1995, *Traduction et culture*, Paris, Hatier/Didier, coll. LAL.
- G. ZARATE, 1994, *Représentations de l'étranger et didactique des langues*, Paris, Didier/CREDIF "Essai".

## **Plan du cours**

1. Problématique générale de l'interculturalité, axes de réflexion et d'intervention didactiques : une éthique de l'altérité.
2. Rapports généraux langue/culture et aspects culturels en didactique des LE.
3. Définition didactisée de l'identité culturelle et linguistique.
4. Sentiments d'appartenance et implication personnelle.
5. Principes et caractéristiques de la communication interculturelle.
6. Changement langagier, ethnocentrisme et métissage.
7. Bilinguisme, interlangue et syncrétisme culturel.
8. Modalités d'interventions et objectifs pédagogiques

## **1. Problématique générale de l'interculturalité, axes de réflexion et d'intervention didactiques : une éthique de l'altérité**

La notion d'*interculturalité* renvoie davantage à une méthodologie, à des principes d'action, qu'à une théorie abstraite. C'est la raison pour laquelle je lui préfère *approche interculturelle*. L'idée fondamentale est de s'intéresser à ce qui se passe concrètement lors d'une interaction entre des interlocuteurs appartenant, au moins partiellement, à des communautés culturelles différentes, donc porteurs de schèmes culturels<sup>1</sup> différents, même s'ils communiquent dans la même langue. Il s'agit alors de prévenir, d'identifier, de réguler les malentendus, les difficultés de la communication, dus à des décalages de schèmes interprétatifs, voire à des préjugés (stéréotypes, etc.). Dans ce cadre, on opte pour une éthique personnelle et une déontologie professionnelle qui reconnaissent l'altérité, la différence, et qui l'intègrent dans les procédures d'enseignement, à la fois comme objet d'apprentissage et comme moyen de relation pédagogique.

L'enseignement-apprentissage des langues et cultures « autres » (terme préféré à « étrangères », réducteur et connoté) se donne alors pour mission, au-delà de l'objet langue-culture lui-même, de participer à une éducation générale qui promeut le respect mutuel par la compréhension mutuelle.

## **2. Rapports généraux langue/culture et aspects culturels en didactique des « Langues vivantes étrangères »**

La nécessité d'intégrer une forte dimension culturelle dans l'enseignement des langues est, depuis plusieurs décennies, largement acceptée. La finalité de cet enseignement est de rendre possible la communication active avec des locuteurs de la langue visée, et notamment dans leur contexte usuel (notamment dans un autre pays). C'est l'option dite « communicative », très majoritaire aujourd'hui. Or, il n'est pas possible de communiquer en situation de vie sans partager un certain nombre de connaissances et de pratiques culturelles. Toutes les méthodes ont donc développé cet aspect, de façons diverses, même si c'est souvent au titre réducteur de la « civilisation ».

On peut y ajouter, de manière plus approfondie, que la langue est indissociable de la culture, car elles sont « les deux facettes d'une même médaille », comme disait E. Benveniste. En effet, toute langue véhicule et transmet, par l'arbitraire de son lexique, de sa syntaxe, de ses idiomatismes, les schèmes culturels du groupe qui la parle. Elle offre une « version du monde » spécifique, différente de celle offerte par une autre langue (d'où la non correspondance terme à terme de langues différentes). Inversement, toute culture régit

---

<sup>1</sup> Cette notion sera définie plus loin.

les pratiques linguistiques, qu'il s'agisse par exemple de l'arrière-plan historique du lexique, des expressions, des genres discursifs ou qu'il s'agisse des conventions collectives d'usage de la langue (règles de prise de parole, énoncés ritualisés, connotations des variétés et « registres » de la langue, etc.).

### **3. Définition didactisée de l'identité culturelle et linguistique**

**3. 1.** Nous retiendrons, dans notre approche, en première approximation, les définitions suivantes :

Une culture est un ensemble de schèmes interprétatifs, c'est-à-dire un ensemble de données, de principes et de conventions qui guident les comportements des acteurs sociaux et qui constituent la grille d'analyse sur la base de laquelle ils interprètent les comportements d'autrui (*comportement* incluant les comportements verbaux, c'est-à-dire les pratiques linguistiques et les messages). Cette définition inclut la culture comme connaissance (les données) mais y ajoute une dimension concrète et active, en mettant l'accent sur la mise en œuvre de la culture lors des interactions.

Une identité (ici culturelle) est un sentiment d'appartenance collective (donc, d'appartenance à un groupe), conscient de la part de l'individu et du groupe, reconnu par le groupe et, de l'extérieur, par d'autres groupes (qui s'en distinguent alors). Il n'y a d'identité que souhaitée, acceptée, assumée. Une identité est un processus, en construction et en évolution constantes, toujours ouvert et adaptable, qui n'établit pas de frontière étanche entre les groupes, dont les caractéristiques identitaires (notamment culturelles) se recoupent en partie. Elle se manifeste par des indices emblématiques, notamment linguistiques, mais pas uniquement. Enfin, chaque individu et chaque groupe sont toujours porteurs d'appartenances multiples, d'identités multiples, qui se recoupent ou s'englobent partiellement, dans une ensemble complexe et nuancé.

Il n'y a pas nécessairement une correspondance exclusive et totale entre identité culturelle et identité linguistique, même si la plupart des différences culturelles se manifestent par des différences linguistiques (entre langues différentes ou variétés diverses d'une même langue).

### **3. 2. L'identité culturelle**

Concept polymorphe, que se partagent tant les approches scientifiques que les connaissances ordinaires, l'identité est un donné complexe à appréhender, en raison à la fois de sa transversalité disciplinaire et des rapports dialectiques qui fondent les réseaux conceptuels auxquels elle peut être associée.

Nombreuses sont les disciplines qui balisent le continuum allant des expériences singulières qui fondent l'identité personnelle aux affiliations collectives qui catalysent la

construction sociale de l'identité. Les approches de la philosophie, de la psychologie ou de l'anthropologie – dont se sont inspirés des historiens, des linguistes, des sociologues, des juristes et d'autres spécialistes des sciences humaines – nous aident à mieux comprendre cette interaction entre mécanismes psychologiques et facteurs sociaux qui est constitutive du processus identitaire.

Une constante se manifeste à travers toutes ces approches : le caractère « paradoxal » de l'identité. De l'affirmation d'Héraclite soulignant qu'il n'est pas possible de se baigner deux fois dans le *même* fleuve à l'aphorisme rimbaldien : « *je est un autre* », on ne compte plus les formules soulignant que cette identité est construite par la confrontation du même et de l'autre, de la similitude et de l'altérité. À tel point qu'Edgar Morin a consacré l'intégralité du tome 5 de *La Méthode* à « l'identité humaine », à laquelle il applique une nécessaire « pensée complexe » (Morin, 2001)<sup>1</sup>.

D'autres rapports dialectiques fondent la dynamique identitaire. Ils invitent à considérer l'identité comme un processus en cours plutôt qu'un donné figé, et à privilégier ainsi une approche constructiviste plutôt que la vision essentialiste (ou substantialiste) qui prévalait naguère.

Après avoir examiné quelques concepts qui organisent les dimensions affectives, sociales et cognitives de la construction identitaire, nous aborderons la question des rapports entre identité et culture. Nous élargirons ensuite la réflexion à l'interculturalité, contexte privilégié pour l'émergence d'identifications complexes, dans lequel nous évoquerons la question des rapports entre langues et identités collectives.

## **La construction identitaire**

Dans son ouvrage *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur, rompant avec le *je* souverain et transparent de Descartes – un *je* qui pense (*Cogito, ergo sum*) et qui a de lui-même une intuition immédiate –, pose un *soi* ancré dans l'histoire, dont nous n'avons qu'une connaissance indirecte (par les signes, les symboles, les textes, etc.).

L'identité du *soi*, à l'épreuve de l'histoire, conjugue permanence et changement. Certains traits sont stables : ainsi en est-il du *caractère*, défini par Ricœur comme « l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même » (Ricœur, 1990, p. 144). D'autres, par contre, peuvent être modifiés au cours de l'existence du sujet, en fonction des projets dans lesquels celui-ci s'inscrit, et au sein desquels la permanence prend alors la forme d'une fidélité à des engagements : le *maintien de soi dans la parole donnée*. Selon la terminologie de Ricœur, le pôle *idem* est caractérisé par l'immutabilité dans le temps, tandis que le pôle *ipse* ouvre au changement, au différent. Il y a là deux modes différents d'inscription dans la temporalité, indissociables, qui constituent l'*identité* du sujet. L'identité d'un

---

<sup>1</sup> Les références bibliographiques d'appui figurent en fin du cours.



personnage est donc son histoire, laquelle n'est accessible qu'à travers la médiation d'un récit. C'est pourquoi Ricœur parle d'identité *narrative* (*ibid.*, p. 175).

Le *soi* ne s'appréhende qu'à partir de l'autre (que soi). Cette structuration par l'altérité est bien sûr au cœur de l'interaction verbale, là où le *je* institue le *tu*, et réciproquement : « Quand je dis 'tu', je comprends que tu es capable de te désigner toi-même comme un 'je'. » (Ricœur, 1993, p. 92) ; on trouve une formulation analogue chez Émile Benveniste (Benveniste, 1976, p. 263) pour qui c'est « l'installation de la subjectivité dans le langage qui crée la catégorie de la personne ». Cette réciprocité dans la relation – une des différences fondamentales entre Ricœur et Lévinas, lequel propose une approche asymétrique qui confère à autrui une priorité sur le sujet (Gilbert, 2001, pp. 198-99) – n'est qu'une des formes de la nécessaire prise en compte de l'altérité dans la construction de l'identité personnelle. Plus généralement, on peut dire que cette altérité est à la fois condition et instrument de la dynamique identitaire.

### **L'individuel et le collectif**

Le rapport dialectique entre le même et l'autre interfère avec un rapport similaire entre l'individu « singulier » et la collectivité. D'une part, l'identité repose sur une affirmation du *moi*, sur une individuation qui rend l'homme « unique », différent des autres. D'autre part, elle renvoie à un *nous*, caractérisé par une série de déterminations qui permettent à chaque *moi* de se positionner par rapport à un « même autre », de se reconnaître dans une série de valeurs, de modèles, d'idéaux véhiculés par une collectivité à laquelle on s'identifie.

L'identité comporte, nous l'avons vu, une série de traits – certains, stables ; d'autres, modifiables – qui constituent l'histoire du sujet. Elle comporte également des dimensions cognitives et sociales, liées à la capacité de catégorisation qui nous permet de trouver nos marques dans l'environnement où nous évoluons. L'organisation du monde en « groupes sociaux » a pour conséquence des relations d'inclusion/exclusion qui sont à la base de l'identité sociale, entendue comme la partie du soi qui provient de la conscience qu'a l'individu d'appartenir à un groupe [...], ainsi que la valeur et la signification émotionnelle qu'il attache à cette appartenance (Tajfel, 1981, p. 63).

Chaque individu possède autant d'identités que d'appartenances, ou, plus précisément, de « sentiments d'appartenance » : la construction identitaire repose sur des perceptions (catégorisations) qui déterminent des appartenances plurielles, simultanées et/ou successives. L'affiliation à un groupe donné sera déterminée par comparaison avec d'autres groupes, sur la base de critères variés (nationalité, langue, profession, sexe, etc.) qui permettent d'évaluer le statut du groupe d'appartenance (endo-groupe) par rapport aux autres groupes. Lorsque la comparaison est favorable à l'endo-groupe, l'identité sociale de l'individu est positive ; par contre, lorsque l'endo-groupe est évalué

négativement, cette identité est perçue négativement, ce qui peut entraîner des stratégies de (re)valorisation identitaire de la part des individus (voir plus loin).

Les théoriciens de l'identité sociale et, plus spécifiquement, les tenants de la théorie de l'autocatégoriesation (Turner *et alii*, 1987) considèrent qu'entre les deux pôles du continuum qui relie identité personnelle et identité sociale existent des « paliers » qui sont autant de niveaux possibles de catégorisation. Chaque palier sollicite des principes de différenciation et de comparaison qui lui sont propres, permettant ainsi que soit rendue saillante, selon les contextes, telle ou telle catégorisation. Ainsi, le pôle « identité personnelle » est saillant lorsque l'individu opère des comparaisons interpersonnelles ; le pôle « identité sociale » est activé à partir du moment où ce sont les appartenances sociales qui sont en jeu. Un sujet peut se percevoir comme « homme » dans un débat portant sur le taux de féminisation dans les carrières universitaires, comme « linguiste » dans une équipe de recherche interdisciplinaire, comme « Belge » dès qu'il se rend en France et comme « européen » lorsqu'il traverse l'Atlantique.

### **Affirmation de soi et reconnaissance d'autrui**

L'identité est fondamentalement dialogique, puisqu'elle ne se construit que dans le dialogue avec autrui. Cela entraîne que son affirmation est indissociable de la validation que lui apporte – ou que lui refuse – autrui. En d'autres termes, toute « image de soi » que propose le sujet est soumise à la reconnaissance d'autrui. Reconnaissance inscrite elle aussi dans la dialectique du même et de l'autre, puisqu'elle implique qu'autrui reconnaisse la persistance de certains traits qui font l'unicité du sujet, tout en étant capable de différencier celui-ci par rapport à d'autres.

Cette reconnaissance est indispensable pour avaliser l'affiliation de l'individu à un groupe donné : l'appartenance à tel groupe social ne sera effective qu'à partir du moment où elle sera perçue comme telle tant par les membres du groupe concerné que par l'extérieur. D'où des cas possibles de divergences entre l'individu (qui revendique son appartenance à un groupe) et le groupe (qui lui dénie cette identification) : c'est ce que recouvre la distinction proposée par Erving Goffman (Goffman, 1963) entre l'*identité réelle* et l'*identité sociale virtuelle*, ou celle entre groupe d'*appartenance* et groupe de *référence* (Vinsonneau, 1999, pp. 46-47), le premier étant celui de l'affiliation effective, le second celui dans lequel le sujet cherche à se reconnaître, celui qui offre des normes et des valeurs à adopter, mais dont le sujet ne fait pas (encore) partie.

On peut donc avancer que l'identité est dépendante à la fois de la conscience de soi et de la reconnaissance par autrui, quelles que soient les affiliations des uns et des autres. La reconnaissance se négocie non seulement avec ceux qui partagent les mêmes valeurs, les mêmes visions du monde, mais avec l'ensemble de la collectivité dans laquelle nous vivons. Cette négociation implique des ajustements entre les attentes du sujet et celles du corps social qui a le pouvoir d'attribuer la reconnaissance. Il en résulte des

obligations réciproques : l'individu a le droit d'attendre les bénéfices liés à la reconnaissance, en termes d'estime sociale par exemple (*cf.* Honneth, 1992, qui propose une théorie « morale » de la reconnaissance sociale) ; par ailleurs, le groupe s'attend à ce que le sujet soit conforme à ce qu'il prétend être – et qui lui a valu la reconnaissance sociale.

Celle-ci va plus loin qu'un simple constat d'affiliation. Elle implique non seulement l'octroi d'une liberté – celle d'être différent –, mais aussi, selon les termes de Pierre Bourdieu, la possibilité d'être reconnu par autrui comme « légitimement différent », ce qui suppose « la possibilité réelle, juridiquement et politiquement garantie, d'affirmer officiellement la différence. » (Bourdieu, 1980, p. 71).

### **Réalité et imaginaire**

La construction identitaire est à la jonction entre deux axes : celui du réel et celui de l'imaginaire (Pirotte, 2001, p. 24-25). Chaque individu, chaque groupe s'inscrit dans un réel objectivable/tangible : son environnement physique, institutionnel et culturel. Mais la structuration et l'ordonnement de ce réel complexe donnent lieu à des représentations mentales qui, sans être en rupture complète avec la réalité, reconstruisent celle-ci. L'identité repose, pour une bonne part, sur un imaginaire collectif : elle est « une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle. » (Lévi-Strauss, 1976, p. 332).

Les représentations mentales s'actualisent dans des typologies qui sont autant de « grilles de lecture » pour appréhender – et simplifier – la complexité du réel, mais qui remplissent des fonctions essentielles, à la fois sur le plan cognitif et sur le plan social. Ces typologies peuvent se manifester sous la forme de stéréotypes et de croyances qui, pour caricaturales ou distordantes qu'ils puissent être, remplissent d'une façon singulière les mêmes fonctions interprétatives (Leyens et Yzerbyt, 1997). Ces typologies servent notamment à expliquer les comportements d'autrui et à justifier les actions de son propre groupe. Plus généralement, elles sont à la base de la catégorisation sociale et sont déterminantes dans les processus d'affiliation qui fondent la construction identitaire, personnelle ou collective. Parce qu'elles sont des outils favorisant la compréhension du monde, ces typologies ne jouent pas un rôle exclusivement négatif, tout comme les stéréotypes ne sont pas forcément péjoratifs, mais ne le deviennent que lorsqu'ils schématisent à l'extrême la complexité du réel, induisant des biais trop systématiquement favorables au groupe d'appartenance et défavorables à l'exo-groupe.

La mouvance des représentations inscrit la construction identitaire dans une tension entre continuité (fidélité à des traditions, transmission d'une mémoire collective) et rupture (questionnements, crise). Dans l'histoire des individus et des collectivités, on observe toutefois des phases de figement (momentané) des processus identitaires. Ainsi,

des représentations peuvent, à un moment et dans un contexte donnés, converger vers des identifications institutionnelles, religieuses, ethniques ou territoriales que d'aucuns ne manqueront pas d'exploiter à des fins politiques. Mais il n'est pas d'identité collective qui résiste au temps : la Foi ou le Patriotisme cessent d'être des valeurs de référence lorsque, sous le coup des mutations sociales, l'Église ou la Nation perdent leur hégémonie. Et bien des appartenances obligées de naguère sont aujourd'hui perçues comme des « identités meurtrières » (Maalouf, 1998).

### **Identités et culture**

Ce parti pris d'une vision constructiviste de l'identité implique que les acteurs sociaux, soucieux de donner un sens à leur présence au monde, trouvent les ressources nécessaires à une telle entreprise. La culture est, de ce point de vue, un réservoir inépuisable, à condition d'entendre ce concept, non dans le sens restrictif d'un ensemble d'éléments relevant essentiellement des arts et des lettres – ce que certains appellent parfois la « culture cultivée » –, mais dans une acception large (anthropologique), qui englobe la « culture cultivée » ainsi que l'ensemble des produits de l'interaction de l'homme avec son environnement (outils, habitat, institution, etc.) et avec autrui. L'organisation globale d'une culture constitue ainsi un ensemble de schèmes interprétatifs qui permettent à chacun, au sein de ce cadre spécifique, de produire et de percevoir les significations sociales de ses propres comportements, de ceux d'autrui, des « objets » du monde catégorisés et construits par la langue et la culture (Clanet, 1990, pp.15-16).

Cette culture, produite par les acteurs et les inscrivant simultanément dans des systèmes de valeurs et de normes qui les identifient, n'est pas plus « substantielle » que l'identité. Les matériaux qu'elle fournit peuvent être exploités différemment selon les individus ou les groupes, selon les contextes, selon les époques : tant l'interactionnisme que l'anthropologie de la communication (Bateson, École de Palo Alto) s'accordent à considérer la culture comme un processus lié à la dynamique des interactions sociales, et donc en construction permanente.

La culture repose sur des systèmes de valeurs profondément enracinés dans l'histoire des collectivités, et qui se manifestent à travers des pratiques que l'on peut, à l'instar de Geert Hofstede (Hofstede, 2001, p. 11), regrouper en trois catégories (allant du plus profondément ancré au plus superficiel, du stable au plus changeant) : les *rites*, les *héros* et les *symboles*. Les rites sont des activités collectives dont l'utilité ne réside pas dans l'accomplissement même de la tâche, mais dans le lien qu'ils instaurent entre l'individu et les normes sociales (qu'il s'agisse de religion ou de toute autre interaction). Les héros sont les concrétisations, réelles ou imaginaires, proches ou lointaines, des valeurs reconnues comme essentielles par la collectivité, à laquelle ils servent de modèles. Les symboles sont des objets verbaux, picturaux et autres, lesquels dénotent et connotent de multiples significations que partagent les acteurs détenteurs des mêmes référents

culturels. Ces pratiques, comme le précise Hofstede, apparaissent aux yeux de tous, y compris des observateurs extérieurs, mais leur signification culturelle ne se dévoile que dans l'interprétation qu'en donnent les membres de la collectivité (*ibid.*, p. 10).

L'identité culturelle, en ce sens, fait souvent appel à des « mythes fondateurs » du groupe, notamment à un ou plusieurs « grands ancêtres » supposés, souvent venu(s) d'ailleurs dans des temps lointains, et dont on retrouve des formes sacralisées dans de nombreuses religions ou croyances (par exemple, la croyance en l'origine divine de la langue du groupe). L'ethnicisation de l'identité culturelle, y compris dans sa variante *nationaliste* (où la *nation* remplace l'*ethnie*), pousse ce processus d'identification mythico-historique jusqu'à une identification de type génétique qui s'actualise, outre dans la croyance en un ou plusieurs « grands ancêtres » géniteurs du groupe, dans une conscience collective de constituer une seule et même vaste famille liée par le sang, c'est-à-dire par une origine et par des traits génétiques communs (Connor, 2002, p. 25).

Les ressources culturelles disponibles pour l'identification sont, en quelque sorte, les produits de l'interprétation de l'histoire de la collectivité (sous tous ses aspects : environnement physique, institutionnel et social) en système de normes et de valeurs. Leur évolution est donc largement dépendante de changements extérieurs, que ceux-ci soient d'origine « naturelle » (bouleversements climatiques, catastrophes naturelles) ou « humaine » (conquêtes, découvertes scientifiques, révolutions technologiques). Sauf en cas d'événements brutaux (guerres, déportation), on peut estimer que ces systèmes de valeur se modifient graduellement, et non par adoption directe sous l'influence d'une autre collectivité (Hofstede, 2001, p. 12).

Les identités culturelles collectives ne sont, pas plus que les identités individuelles, un donné stable, un attribut permanent d'une collectivité (courant culturaliste) : en tension perpétuelle entre continuité et rupture, elles se modifient par intégrations successives, abandon et appropriation.

### **Identités et interculturalité**

Selon la théorie de l'autocategorisation, les représentations multiples d'une même identité sociale ne sont pas activées simultanément, mais en fonction des contextes qui les rendent saillantes : « les identités ne peuvent devenir explicites que dans un contexte de comparaison et [...] le contact culturel est le mécanisme sociologique principal qui permet cette comparaison. » (Azzi et Klein, 1998, p. 77).

L'identification place les acteurs sociaux, quel que soit leur statut, devant des défis considérables : « Le contact inter-culturel met en cause l'ancienne modalité de gestion du rapport similitudes-différences ; il ébranle à la fois les limites entre le moi et le non-moi et les attributions qui accompagnent les opérations de catégorisation sociale. » (Vinsonneau, 2002, p. 60).

Les évolutions identitaires induites par les contacts interculturels sont loin d'être toutes positives (Thual, 1995 ; Vinsonneau, 1999). Une issue fréquemment observée est celle de l'acculturation qui, dans le cadre d'une relation inégalitaire entre collectivités, réduit les différences au bénéfice du seul système dominant (ethnocentrisme). Cette négation de l'hétérogénéité culturelle, avec toutes les conséquences négatives qu'elle entraîne au plan identitaire, a caractérisé naguère les sociétés occidentales dans leurs contacts avec les sociétés dites « primitives » (lors des colonisations par exemple), puis lors des premières vagues d'immigration. On la retrouve dans les sciences sociales où elle a donné lieu aux théories assimilationnistes développées aux États-Unis au lendemain de la Première Guerre mondiale, dans le sillage des travaux de Thomas, Park et Burgess. Il faudra attendre les années soixante pour que la visibilité sans cesse grandissante des groupes ethniques outre-Atlantique impose aux chercheurs un modèle pluraliste, selon lequel la société est constituée d'un ensemble de collectivités pourvues d'identités distinctes.

Dans ce contexte, une autre perspective se fait jour : l'interculturalité. Plutôt que d'imposer aux minorités l'hégémonie culturelle de la collectivité dominante, la reconnaissance des différences est promue et intégrée dans l'interaction des différents acteurs sociaux. L'activité des sujets engagés dans des constructions identitaires en situation d'interculturalité est doublement originale, dans son processus (elle repose sur une dynamique de confrontation entre des systèmes de valeurs différents) et dans ses produits (synthèse originale au départ d'éléments spécifiques). Cela présuppose une vision du « relativisme culturel » qui ne soit pas l'abandon de toute référence à des valeurs ou la suspension de tout débat sur celles-ci, mais une reconnaissance des limites de son propre système de valeurs, orientée vers la recherche de valeurs communes, pouvant être mobilisées dans l'espace public (Hofstede, 2001, p. 454).

L'interculturalité montre, plus clairement que des contextes culturels (relativement) homogènes, que les enjeux identitaires ne se situent pas au cœur des groupes sociaux, mais, comme l'avait déjà bien exprimé Fredrick Barth (Barth, 1995), à leurs frontières, là où se négocie l'identification du « même » et la différenciation par rapport à « l'autre ». Un groupe, en effet, n'est pas contraint par des frontières intangibles : ses membres peuvent, en fonction des situations, modifier les frontières pour s'écarter ou se rapprocher d'un autre groupe, c'est-à-dire déplacer les limites symboliques qui fondent les identifications mutuelles. Cela est possible parce que le groupe « se définit plus par ses frontières symboliques (et donc par le rapport à l'Autre), que par des caractéristiques internes spécifiques. » (Blanchet, 2000, p. 115). On comprend dès lors pourquoi « il est en particulier impossible de délimiter avec netteté un groupe ethnique en se fondant sur le repérage de traits culturels susceptibles de le caractériser objectivement. En revanche, une telle délimitation devient possible dès que l'on met au jour la manière dont les acteurs sociaux *vivent leurs rapports* [nous

soulignons] aux divers traits culturels. De sorte que la culture peut devenir significative de l'ethnicité : lorsqu'elle se confond avec un mode de conscience que les gens se donnent d'eux-mêmes. » (Vinsonneau, 2002, p. 120).

Les identifications en contexte d'interculturalité ne résultent donc pas de la juxtaposition d'identités ethniques données (ce qui nous ramènerait à une perspective essentialiste), mais de la négociation, au sein des interactions sociales, d'affinités et d'oppositions, de proximités et de distances, pour constituer une réalité nouvelle, porteuse d'identité. Elles s'inscrivent dans des stratégies identitaires, individuelles et collectives, ces dernières ayant été bien étudiées dans le domaine interculturel par Carmel Camilleri *et alii* (1990). Ces chercheurs proposent de distinguer d'une part les stratégies qui évitent le conflit – lorsque les sujets préservent le système culturel qui leur sert de référence et ignorent d'autres systèmes antagonistes ; ou à l'opposé, lorsque, au prix d'une « fluidité identitaire » remarquable, ils adoptent des conduites d'accommodation opportunistes – et d'autre part celles qui s'efforcent de proposer une véritable régulation interculturelle entre les porteurs de cultures différentes. Pour Camilleri et ses collaborateurs, seules les secondes offrent, dans un pareil contexte, une réponse rationnelle à l'hétérophobie qui, au même titre que l'estime de soi, est constitutive des dynamiques identitaires.

### **Langues et identités collectives**

Si l'identité linguistique n'est qu'une composante des identités individuelles ou collectives, on admettra toutefois que les pratiques langagières sont au cœur des processus d'identification, en ce qu'elles inscrivent le sujet parlant dans des réseaux d'interactions. La langue est donc plus que le « véhicule » d'une identité : en permettant l'avènement du « soi » dans la sphère sociale, elle participe intimement de la construction identitaire du sujet individuel. Et en tant qu'objet social partagé, elle constitue une dimension spécifique de l'identité collective. Identification et affirmation de l'identité passent par des actes de langage, en particulier les « actes d'identité » (Le Page et Tabouret-Keller, 1985).

À l'instar d'autres ressources exploitées dans les dynamiques identitaires, les langues sont à la fois invariance (relative, à l'échelle de l'individu) et variation (à l'échelle de communautés, dans le temps et l'espace), permanence (dans la transmission) et changement (dans l'appropriation par le locuteur). Elles permettent un large éventail de types d'appartenance, allant de groupes restreints (argot) à des communautés supranationales (francophonie, etc.). Elles requièrent la mise en place de stratégies tant individuelles (*cf.* l'accommodation de la parole) que collectives (par exemple les politiques linguistiques).

De nombreuses études en psychologie sociale confirment que la langue pratiquée est, aux yeux des individus, l'un des principaux traits définitoires de leur identité ethnique, voire de leur identité personnelle. Parallèlement, de nombreuses analyses sociolinguistiques montrent que tout groupe se construisant comme tel tend à produire ses

traits linguistiques emblématiques, aboutissant à une variété de langue (sociolecte, technoclecte, régiolecte, argot, jargon...), voire à long terme à une langue spécifique (Blanchet, 2000, pp. 114 et suiv.). La langue joue donc, dans les processus généraux de catégorisation, une fonction ethno-démarcative, à l'œuvre lorsque des langues différentes sont en contact, mais aussi entre des variétés d'une même langue.

L'identification à un groupe est donc hautement déterminée par les choix linguistiques, tout particulièrement dans le cas de groupes pratiquant une langue minoritaire : celle-ci est en effet essentielle pour permettre à ces groupes de se démarquer par rapport à d'autres, hégémoniques au sein du même environnement. Linguistes et psychologues sociaux s'accordent pour faire de la *vitalité ethnolinguistique* un concept central dans l'analyse des rapports de force entre communautés linguistiques. Cette vitalité peut s'appréhender sur la base de facteurs « objectifs », en rapport avec les caractéristiques démographiques (distribution des membres du groupe sur un territoire donné, taux de natalité et de mortalité, etc.), les supports institutionnels (reconnaissance et représentation dans les structures politiques), le statut social de la collectivité. Mais il convient de tenir compte également d'une évaluation « subjective » de la vitalité ethnolinguistique, telle que la perçoivent les membres des groupes concernés, et qui implique de prendre en compte la fonction symbolique (parfois plus développée que les pratiques elles-mêmes) de la langue.

Dans cette évaluation subjective, les attitudes des locuteurs jouent un rôle essentiel. On sait que le comportement langagier est la principale source d'information dont nous disposons pour nous forger une opinion sur autrui. Les traits linguistiques (qu'ils soient topolectaux ou sociolectaux) agissent comme marqueurs identitaires et sont soumis à diverses évaluations : tel « accent » est ressenti comme lourd ou peu élégant, tel autre comme « pincé » ; telle prononciation irrite, telle autre est un signal de connivence. Ces représentations génèrent des *attitudes* bien étudiées depuis les années 1960 au Canada (*cf.* la technique du locuteur masqué, voir notamment Lambert *et alii* 1960) et que la théorie de l'identité sociale de Tajfel (voir plus haut) a permis d'interpréter dans le cadre des relations intergroupes : s'il est important de se démarquer vis-à-vis des autres groupes, il l'est tout autant de pouvoir être comparé avantageusement à ceux-ci. Seule une identité (ethno)linguistique positive renforce la vitalité ethnolinguistique. Cela permet de comprendre pourquoi le Québec, ayant développé ces dernières décennies une identité linguistique positive (au départ d'une variété du français considérée comme norme de référence : le québécois standard) se maintient comme « société distincte » au sein du Canada majoritairement anglophone. Cela explique aussi le déficit identitaire de communautés francophones périphériques comme la Wallonie ou la Suisse romande, marquées par une insécurité linguistique patente à l'égard du « grand voisin » français (Francard *et alii*, 1993-1994).



En extrapolant les conclusions des recherches sur l'accommodation de la parole (à la suite des travaux de Giles *et alii*, 1973), on peut estimer que pour les locuteurs de langues (ou de variétés) minoritaires, deux stratégies sont possibles : soit réduire autant que faire se peut la distance avec les pratiques linguistiques du groupe hégémonique – ce qui, à terme, peut aboutir à une substitution linguistique au bénéfice de la langue dominante ; soit, au contraire, affirmer (et renforcer) cette distance, qui bénéficiera en retour d'une haute « valeur ajoutée » en termes d'identification collective. C'est ce qui explique qu'en dépit de l'attraction exercée par des langues de très large diffusion et à haut impact en termes de retombées économiques et sociales, celles-ci ne pourront évincer complètement les langues minoritaires, lesquelles continueront de véhiculer d'autres valeurs et d'assumer d'autres fonctions.

Dans tous les cas, on se situera sur le *continuum* (socio)linguistique de l'*interlecte*, oscillant entre deux pôles linguistiques (ou davantage), et où se jouent les alternances et les mélanges de codes. Un bilingue (ou plurilingue), et *a fortiori*, une communauté bilingue, ne sont pas des « doubles monolingues » : ils jouent de leur répertoire linguistique plus étendu comme d'un seul répertoire global dans lequel ils font alterner et s'enrichir des ressources provenant de deux langues différentes (ou plus), de la même façon qu'en situation monolingue on joue sur les diverses variétés de la langue. Ces fonctionnements permettent d'articuler les référents identitaires et culturels multiples dont disposent les plurilingues. Même lorsqu'un processus de substitution linguistique a eu lieu au niveau collectif, c'est-à-dire lorsqu'un groupe devenu minoritaire (qualitativement et/ou quantitativement) a adopté la langue d'un groupe dominant, le groupe minoritaire conserve, dans sa variété *interlectale* de la langue dominante, des caractéristiques linguistiques spécifiques (traits diatopiques ou autres), qui sont autant de marqueurs identitaires.

La diversité linguistique, pas plus que la diversité culturelle, n'entraînent inévitablement le conflit identitaire, à condition toutefois de se trouver inscrites dans le champ de la coopération sociale plutôt que dans celui de la compétition.

### **3. 3. Sentiments d'appartenances**

La notion de *sentiment d'appartenance* est utilisée, soit en tant que telle, soit sous des terminologies approchantes, dans de nombreux travaux sur l'*identité*. Ainsi, dans un ouvrage de synthèse dirigé par Jean-Claude Ruano-Borbalan (Ruano-Borbalan, 1998), l'index renvoie, pour le mot clé *appartenance*, à tous les chapitres du livre et sous la plume de la quasi-totalité des contributeurs. Alex Mucchielli (Mucchielli, 1986) intitule « Le *sentiment* d'identité » (c'est nous qui soulignons) le chapitre VI de son *Que-sais-je ?* et Bernd Krewer parle, quant à lui, d' « *appartenance* culturelle » (Krewer, 1994, p. 171). Le terme *appartenance* est régulièrement employé comme un substitut synonymique du terme *identité*, consciemment ou non, par de nombreux auteurs, lorsqu'il

s'agit d'identité collective (cf. par exemple Camilleri, 1998a et b, ou Gresle *et alii*, 1994, p. 173 qui définissent l'identité comme un « *sentiment* d'unité [...] que peut *ressentir* un individu ou un groupe »).

De façon complémentaire, les théories modernes, qui privilégient une perspective constructiviste, interactionniste ou situationniste et s'opposent à une approche substantialiste ou essentialiste plus ancienne (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995), impliquent pour la plupart que l'identité est un phénomène *conscient*, qui peut même relever de *stratégies* : « Pour tous les théoriciens actuels, l'identité n'est pas une donnée, mais une dynamique, une incessante série d'opérations pour maintenir ou corriger un moi où l'on accepte de se situer et que l'on valorise » (Camilleri, 1998b, p. 253). Selon Mucchielli, qui se réfère aux travaux d'Erik Erikson (Erikson, 1972), « l'identité n'existe que par le sentiment d'identité » (Mucchielli, 1986, p. 46) et, selon Selim Abou, elle doit être analysée comme « une expérience vécue par l'individu » (Abou, 1995, p. 40). Enfin, si Paul Ricœur propose que l'identité d'une personne soit au fond une *identité narrative* (« C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage », Ricœur, 1991, p. 175), c'est parce que le récit de vie induit une prise de conscience : celle du maintien de l'identité du sujet *agissant* à travers le temps (Gilbert, 2001, p. 162).

D'une manière générale, et en première approximation, on définit le *sentiment d'appartenance(s)* comme « la conscience individuelle de partager une (ou plusieurs) identité(s) collective(s) » et donc d' « appartenir à un (ou plusieurs) groupe(s) de référence » dont l'individu a intégré un certain nombre de traits identitaires (valeurs, modèles comportementaux et interprétatifs, emblèmes, imaginaire collectif, savoirs partagés, etc.). Mais la locution *sentiment d'appartenance*, ainsi que le concept d'*identité collective* qu'elle implique méritent d'être examinés de manière plus approfondie.

### **Processus d'identification et construction du sentiment de « soi »**

Un tel sentiment se construit par un processus d'*identification* à trois polarités : identifier autrui, s'identifier à autrui, être identifié par autrui, *autrui* référant ici aussi bien à un groupe de personnes qu'à un individu en tant que membre du groupe visé. L'identification consiste à « reconnaître quelque chose à certains signes pour pouvoir le ranger dans une catégorie de connaissance » (Mucchielli, 1986, p. 31), la simple perception d'autrui (ou de toute chose) provoquant automatiquement, même inconsciemment, son classement dans une catégorie culturellement significative. *On ne peut pas ne pas identifier*, pourrait-on dire, en paraphrasant la célèbre maxime de Palo Alto (« On ne peut pas ne pas communiquer ») qui, du reste, s'avère tout à fait pertinent : autrui émet toujours consciemment ou non des signes que l'on interprète et par lesquels on l'identifie, on lui assigne une appartenance. Les langues disponibles jouent ici un rôle majeur, non seulement parce qu'elles rendent possibles certaines relations sociales (et impossibles d'autres), mais surtout parce que leurs variations sont affectées de

significations identitaires (de l'idiolecte individuel au sociolecte collectif). Chaque groupe humain, chaque société, produit ainsi ses « catégories identitaires », un répertoire évolutif et de référence, dans lequel on « classe » autrui, c'est-à-dire à partir duquel on perçoit, ou l'on attribue une certaine identité (parmi d'autres) à chacun, dont on tire des significations. En ce sens, les identités auxquelles renvoient les sentiments d'appartenances sont des représentations sociales, c'est-à-dire des « connaissances élaborées et partagées » collectivement et empiriquement, qui relèvent autant de l'idéologie que du savoir (Moliner *et alii*, 2002, pp. 11-12).

La catégorisation identitaire semble se réaliser principalement à partir d'une perception contextuelle globale, en situation, et non à partir de signes isolés (Mucchielli, 1986, p. 35). Cela implique que les « identifications acquises » (Ricœur), mettant en jeu des valeurs, des normes, des personnes dans lesquelles on se reconnaît, sont liées à des contextes situationnels, donc modifiables et renouvelables. Pour autant, cette définition situationnelle (donc interactionnelle) de l'identification, qui « désubstantialise » l'identité (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, p. 140), n'aboutit pas à considérer par exemple que ces identités n'ont aucune stabilité (dans le temps ou dans l'espace notamment) et que les sentiments d'appartenances collectives ne sont que des stratégies *ad-hoc* d'individus regroupés par pur intérêt ou choix rationnel (ce serait là une vision situationniste extrême, peu soutenable). Car les comportements et attitudes de chacun lors d'une interaction sont bel et bien partiellement corrélés aux schèmes culturels dont chacun est porteur.

Ce processus d'identification est un processus mutuel, dialogique, qui rend possible le « sentiment de soi » au sens d'*auto-identification* : « L'identification [...] à un ou plusieurs autres [...] permet la socialisation anticipée et la définition de soi » (Gresle *et alii*, 1994, p. 173). C'est en identifiant l'Autre qu'on s'identifie soi-même, dans le regard de l'Autre et par rapport à l'Autre. Le processus passe en effet nécessairement par une relation entre l'Un et l'Autre : c'est parce que l'Un peut identifier l'Autre que l'Autre, à son tour, peut identifier l'Un en mutualisant les rôles. En ce sens, comme l'a montré George Mead, « la conscience de soi n'est pas une pure production individuelle, mais le résultat de l'ensemble des interactions sociales dans lesquelles l'individu est impliqué » (Lipiansky, 1998*b*, p. 143).

Il ne suffit pas d'éprouver un sentiment d'appartenance pour que cette identité soit effective (ce sentiment ne peut pas se former isolément chez l'individu) : elle n'est effective que si elle est perçue et reconnue par autrui. On ne peut prétendre y accéder (c'est-à-dire appartenir au groupe ainsi caractérisé) que :

-si on l'a identifiée dans ce groupe et chez les individus qui le composent en tant que tel,

-si ce groupe et ces individus acceptent que j'affirme, affiche, partage cette identité collective avec eux, donc reconnaissent que j'*appartiens* à la même entité,

-et conséquemment m'offrent ou m'imposent leur modèle en m'identifiant à eux (Lipiansky, 1998a, p. 25) ;

-si, enfin, d'autres personnes n'appartenant pas au groupe reconnaissent que celui-ci existe en tant que tel et que j'y appartiens... (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, pp. 155 et suiv.).

Cela n'implique pas nécessairement que l'ensemble des acteurs de ce réseau de reconnaissances mutuelles soit exactement d'accord sur la totalité des définitions identitaires ; il peut y avoir (et il y a très souvent) des décalages partiels plus ou moins vastes entre les définitions et les critères définitoires d'une même identité, d'une même appartenance, selon le point de vue d'où elles sont envisagées. Les « exo-identifications » (réalisées depuis l'extérieur du groupe) ont tendance à globaliser de façon schématique et à produire des stéréotypes (par rapport auxquels les membres du groupe se situent néanmoins), d'autant que la multiplicité des appartenances est en ce cas souvent ignorée. Il n'en demeure pas moins que cela produit l'identification des mêmes groupes comme « idéal-types ». C'est donc bien par un système complexe de relations comparatives que se construit et vit une identité, même individuelle.

Ce processus permet de distinguer les *groupes d'appartenances* des *groupes de référence*. Dans ce dernier cas, l'individu y « puise ses modèles » parce qu'il ne les connaît que de façon indirecte, cherche à y appartenir, mais sans (provisoirement ou non) y parvenir (Lipiansky, 1998a, p. 25 ; de Queiroz et Ziolkovski, 1994, p. 51). Ainsi, un phénomène observé chez les francophones des communautés « périphériques » (belges, canadiennes, africaines...), consiste à mettre en balance leur appartenance effective à leur communauté spécifique avec une certaine aspiration à rejoindre la (mythique) communauté langagière des Français de France, perçus comme détenteurs de la légitimité linguistique et donc comme référence de l'identité sociolinguistique. Cette aspiration se traduit sous des formes diverses, allant de l'attention soutenue à la « correction » des productions langagières jusqu'à une sujétion au « modèle français ». On retrouve un phénomène comparable, par exemple, chez les militants de certaines langues et cultures minoritaires, néo-locuteurs volontaires, qui affichent des emblèmes de référence, allant jusqu'au stéréotype ou à la reconstruction artificielle d'une identité (d'une langue, d'une culture) que ne reconnaissent pas les membres effectifs du groupe d'appartenance visé.

On notera par conséquent que le sentiment de « Soi » se construit par le sentiment de l'existence de l'Autre. Cela implique que le « Nous » collectif se constitue en instituant un Autre collectif : toute identité collective est à la fois inclusive pour ceux qui la partagent (*in-group*) et exclusive (*out-group*) pour ceux qui ne la partagent pas (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, pp. 134-135, à cette réserve près que ces auteurs écrivent : « *L'ethnicité [...] en même tant qu'elle affirme un Moi collectif, nie un Autre collectif* » alors que nous dirions plutôt qu'elle l'institue en tant qu'Autre et le reconnaît ainsi). L'identification

s'appuie en même temps sur du semblable (« être identique à... ») et du dissemblable (« être différent de... ») (Lipiansky, 1998a, pp. 21-22).

Cette mutualité des identifications met en évidence une question clé : celle de la *frontière* entre les groupes et entre les identités (cf. le concept de *boundary* développé par Frederik Barth). Les limites entre le « Nous » et le « Eux » font l'objet d'une « négociation » implicite et constante entre les groupes qui fixent, déplacent, reconnaissent, marquent les limites symboliques qui les distinguent et les liens qui les rapprochent (à l'aide de traits identitaires), en fonction des situations et des relations qu'ils entretiennent les uns par rapport aux autres. C'est donc bien encore par la relation et le dialogue que le processus d'identification non seulement naît, mais se poursuit.

Psychanalystes, psychologues sociaux et psychologues du développement s'accordent à dire, au moins depuis, respectivement, Freud, Mead, et Wallon ou Piaget, que le phénomène qui consiste à *s'identifier à autrui* et à *identifier autrui à soi* est un processus spontané de formation de la personnalité qui intervient tout au long de la vie, et notamment dès la première enfance. Ce processus permet la construction du *sentiment de soi*, qui passe par des phases différentes (L'Écuyer, 1994). Parmi les différentes terminologies disponibles à ce sujet (Mucchielli, 1986, pp. 43 et suiv. ; de Queiroz et Ziolkovski, 1994, pp. 41 et suiv.) et dont les découpages conceptuels sont souvent similaires, la plus utilisée est probablement celle de Mead (Mead, 1963), à travers les nombreuses interprétations dont elle a fait l'objet. On y distingue d'abord le *Moi*, ou *Moi-objet*, qui porte sur les attitudes collectives et les règles sociales : « perception de moi-même à travers les attitudes d'autrui envers moi-même » et conséquemment « rôles prescrits par autrui et que j'endosse ». S'y ajoute le *Je*, ou *Je-sujet*, qui porte sur l'autonomie personnelle : cet « acteur individuel spontané » répond notamment aux situations collectives. Enfin, le *Soi* (« *self* » en anglais), est « une possibilité de conscience [...], constitué par l'interaction dialectique du *Je* et du *Moi* » (Mucchielli, 1986, p. 44). Le *Soi* est ainsi produit à la fois par les normes sociales et par l'autonomie du sujet, dans ce dialogue constant entre *Je* (pour moi-même) et *Moi* (pour les autres). Le *Soi* est donc le lieu où se construit l'identité. Il permet d'articuler de façon complexe, outre l'identité collective et l'identité individuelle, le *changeant* (images de soi et appartenances collectives) et le *permanent* (sentiment —y compris corporel— de constituer un seul et même individu cohérent à travers le temps et l'espace), le changement (impulsé par la créativité du *Je*) et la permanence (renforcement des traits collectifs par leur duplication instituée). Pour Krewer, qui s'appuie sur Honness (Honness, 1990), le *Soi* est « le cœur psychique [...] où l'organisation psychique de l'Homme se construit en se référant à l'organisation sociale et socioculturelle, qui rend l'interaction et la coopération possibles » (Krewer, 1994, pp. 163-64).

Les *sentiments d'appartenances* collectives relèvent du sentiment de *Soi* : c'est la conscience par *Je* d'être un *Moi* reconnu par autrui. Plusieurs chercheurs considèrent

qu'une fois instaurée la conscience de soi au cours de l'enfance et de l'adolescence (L'Écuyer, 1994 ; Mucchielli, 1986), le *Je* et le *Moi* s'estompent progressivement au profit du seul *Soi* (Gresle *et alii*, 1994, p. 349), qui, par un dialogue constant entre son aspect *Soi-objet* et son aspect *Soi-sujet* (Krewer, 1994), permet la dynamique du *sentiment d'identité* individuelle et collective.

### **Caractéristiques et éléments de typologie**

Les sentiments d'appartenance(s) constituent l'un des aspects (collectif) de l'identité et donc du sentiment de Soi. La typologie conçue par Erikson propose ainsi les sentiments : d'*unité personnelle*, de *continuité temporelle*, de *participation affective*, de *différence individuelle*, de *confiance en soi*, d'*autonomie*, de *contrôle de soi*, d'*évaluation de soi par rapport à autrui* et enfin d'*identification par intégration de valeurs collectives*. Le sentiment d'appartenance apparaît ici notamment, mais pas uniquement, à travers les deux derniers aspects cités ainsi que celui de *participation*. Alex Mucchielli (Mucchielli, 1986, pp. 47 et suiv.), quant à lui, propose une typologie où ce sentiment est explicitement mentionné : sentiments de son *être matériel*, d'*appartenance*, d'*unité* et de *cohérence*, de *continuité temporelle*, de *différence*, de *valeur*, d'*autonomie*, de *confiance*, d'*existence*. Mais si l'on examine en détail chacun de ces aspects, on s'aperçoit que la question de l'identité collective les concerne tous de façon transversale à des degrés divers. En effet, chacun de ces sentiments est à la fois conditionné par l'ensemble des autres sentiments et constitutif de ces derniers, « puisqu'ensemble ils forment un système » (*ibid.* p. 63). Et, si « une orientation ou intentionnalité générale sous-tend l'être dans ses efforts de vie », alors « les identités —individuelles comme collectives— puisent leur force dans l'adhésion à un axe de valeur orientant la finalité de l'existence » (*ibid.*).

La distinction classique entre facteurs individuels (psychanalytiques ou cognitifs) et facteurs collectifs, voire entre facteurs innés et facteurs acquis, dans la construction des sentiments de soi, d'identité et d'appartenance, est aujourd'hui fortement remise en question. Pour Mucchielli, le sentiment d'appartenance « prend ses sources dans la relation primitive du nourrisson avec sa mère, puisqu'on sait que dans son état premier, le nourrisson ne se distingue pas de sa mère », et découle tout autant du fait que l'être humain est un être social (*ibid.*, p. 49). Le rôle complexe des interactions sociales et des contextes situationnels, considéré comme essentiel dans ce processus, fait que « la division entre les aspects moi, soi, et identité est en train d'être supprimée et réintégrée » (Krewer, 1994, p. 168). L'ethnopsychanalyse propose même que les structures culturelles influencent l'inconscient (*ibid.*, p. 169), ce que Lacan avait déjà affirmé globalement à propos du langage. On peut donc penser que les facteurs psychogénétiques et sociogénétiques, cognitifs et affectifs, sont liés dans ce processus global.

L'un des points fondamentaux du sentiment d'appartenance est qu'il reflète la capacité de l'Homme à se prendre soi-même comme objet de réflexion, à se distancier

consciemment vis-à-vis de soi-même, ce qui rend possible la relativisation culturelle et une démarche d'ouverture vers d'autres appartenances et d'autres cultures.

Enfin, il faut noter que la notion se réalise toujours au pluriel : chacun éprouve divers *sentiments d'appartenances*. Tout individu appartient, en effet, à de nombreux groupes simultanément et/ou successivement, et ceci à des niveaux divers selon des configurations variables (y compris des inclusions, juxtapositions, chevauchements entre ces diverses appartenances) : « Une identité se définit comme une construction permanente de caractéristiques et de sentiments d'appartenances symboliques marquant des limites mouvantes entre deux polarités : le dedans et le dehors. Entre ces polarités, les appartenances étant toujours multiples, existent des espaces mixtes, métis, interférentiels, qui sont le lieu des échanges interculturels, des syncrétismes, des changements. Une identité se définit toujours par rapport à la fois à soi et à l'Autre et se construit donc *entre* les deux, ou, si l'on préfère, dans les deux en même temps. » (Blanchet, 2000, p. 99). Cela renvoie à la multiplicité des facettes identitaires d'un même individu (Laplantine, 1994), qu'Edgar Morin appelle un *être poly-identitaire* (Morin, 1987) en plaidant pour une conception complexe de l'humanité où l'unité n'est pas dissociable de la pluralité (notion d'*unitas multiplex*, cf. Morin, 1977-2001). On peut également avancer que le processus identitaire qui se développe et s'affirme par l'expression de sentiments d'appartenances existe au niveau du groupe pris dans sa globalité, au-delà des individus qui le composent : un sentiment collectif d'identité est alors partagé qui implique des sentiments d'appartenances de ce groupe à d'autres plus vastes (inclusion) ou partiellement recoupés (chevauchement). On assiste du reste souvent à des *personnifications* de groupes (« l'Algérie veut... », « le Belge est industriel »...) (Lipiansky, 1998b, p. 145).

### **Appartenance culturelle et appartenances collectives**

Au-delà de l'articulation entre l'identité individuelle et l'identité collective, se pose la question de l'articulation entre les divers types d'appartenances collectives. L'appartenance à une collectivité culturelle est bien sûr fondée sur des traits principalement culturels, tels que l'on peut définir une *culture* et une *identité* qui s'y rapporte. Elle ne constitue pas pour autant le seul type d'appartenance possible, même si elle est au premier chef concernée par la question de l'interculturalité. Mais les relations qu'entretient cette appartenance avec d'autres font l'objet de typologies diverses.

Pour certains, une telle appartenance transcende, traverse et englobe toutes les autres. Ainsi, Sélim Abou écrit-il : « Quand nous parlons de l'identité culturelle d'une personne, nous signifions son identité globale qui est une constellation de plusieurs identifications particulières à autant d'instances culturelles distinctes », en citant les cas d'un « Français parisien de classe moyenne supérieure », dont les identités « ethniques » et socioéconomique sont incluses dans son identité culturelle « non conflictuelle », et d'un « Canadien français », c'est-à-dire « francophone », dont les deux identités « ethniques »

—Canadien et Québécois ou Acadien— sont incluses dans son identité culturelle « globale conflictuelle » (Abou, 1995, 40). Il ajoute que « si l'identité ethnique dépend en partie de la manière dont le groupe interprète son histoire, l'identité culturelle échappe en grande partie à sa conscience et à ses prises de positions idéologiques » (*ibid.* p. 42).

Pour d'autres, l'appartenance culturelle traverse toutes appartenances sans pour autant les englober : « Le culturel n'est pas un secteur à part, mais une part de tout secteur d'activité humaine » (Demorgon, 1996, p. 11) et il faut prendre en compte d'autres « facteurs explicatifs des conduites et produits humains [...] : le religieux, le politique et l'économique » (*ibid.*). Les sphères d'appartenances culturelles (croisant, toutes ces appartenances) pourraient alors être (*ibid.*, p. 14) : *communautaires* (les plus anciennement attestées et les plus quotidiennes), *royales et impériales* (organisations politiques historiques passées dont l'influence dure encore), *nationale-marchande* (organisations actuelles des États-nations, notamment commerçants), *informationnelle-mondiale* (organisation internationale en cours), chaque sphère étant respectivement incluse dans celle qui la suit. Cette typologie renvoie explicitement à la théorie des *secteurs culturels* de Hall (*ibid.*, pp. 137 et suiv.).

Pour d'autres enfin, l'appartenance culturelle se situe parmi diverses appartenances, qui parfois l'englobent. Mucchielli pose comme identité individuelle globale une « identité sociale » (Mucchielli, 1986, p. 75), à la fois constituée par des traits biogénétiques (sexe, âge, filiation...), administrativo-culturels (état-civil, nom...), socio-économiques (emploi, revenus...), *culturels*. Alain Caillé (cité par Dortier, 1998, p. 52) propose « quatre grandes zones concentriques d'appartenances » qui se surimposent les unes aux autres, de la plus grande (l'humanité) à la plus petite (l'individu) : l'individu personnel, des réseaux de sociabilité primaire (famille, groupe de travail...), ou secondaire (identités ethniques, religieuses, nationales...), l'espèce humaine. On note ici une distinction, souvent employée en sociologie, entre groupe *primaire* (à petite échelle, dont les membres sont en interaction directe quasi permanente) et groupe *secondaire* (à plus grande échelle, dont les membres sont en interaction moins directe et moins fréquente). Elle peut être nuancée par celle, qualitative, et quelle que soit l'échelle quantitative, entre *communauté* (groupe d'association étroite où le sentiment d'appartenance est vif) et *groupe* (groupe d'association floue, voire collection d'individus, où ce sentiment est faible ou nul) (Lipiansky, 1998b, 148).

On note également que, dans le cas précédent, la notion d'appartenance *culturelle* n'est pas explicitement mentionnée, soit qu'elle traverse toutes ces appartenances, soit qu'elle soit confondue avec celle d'appartenance *ethnique*, ce qui est fréquemment le cas (mais pas chez Abou, *supra*, qui semble définir l'appartenance ethnique comme étant à la fois culturelle et politique, voire biogénétique et collective). Or, il convient de signaler que, d'une part, le terme *ethnie*, s'il est fondé sur des critères biogénétiques, implique un amalgame avec la notion plus ancienne et aujourd'hui réfutée de « race » (« mot forgé par



Vacher de Lapouge en 1897 pour réunir *race* et *culture* », Gresle *et alii*, 1994, p. 119) : il n'est alors ni pertinent ni déontologiquement acceptable. C'est la raison pour laquelle, en ce sens, il a fort justement mauvaise presse en français (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995). D'autre part, les seules définitions disponibles et pertinentes en sciences de l'Homme (y compris traduites de langues où le terme n'a pas nécessairement de connotations négatives) renvoient de fait à la notion de « communauté culturelle » fondée sur l'interaction sociale (hors de toute catégorisation biogénétique, *cf.* Barth, 1995 ; Gresle *et alii*, 1994, p. 119) et, dans ce cas, il est plus juste, plus clair et plus prudent de parler d'appartenance *culturelle*.

Il convient, finalement, d'approcher la multiplicité des appartenances avec vigilance et nuance : « À la question de l'identité, il n'y a donc plus de réponse simple. En fait, le choix d'une réponse simple se révèle désormais le plus souvent générateur d'exclusion et présente le risque, toujours déjà engagé vers le nationalisme politique, d'une sorte de régression à la recherche infantile d'une origine pure » (Leroux, 1997, p. 12). Il y a probablement des aspects culturels dans toute appartenance collective, certaines de ces appartenances étant avant tout fondées sur de tels traits, mais il y a aussi d'autres aspects (politiques, économiques, biogénétiques...) dans toute appartenance, qui peuvent en fonder prioritairement certaines. Ceci implique qu'il n'y ait jamais, ou que très rarement, coïncidence exacte entre appartenance culturelle et autres types d'appartenance (par exemple *nationale*, au sens juridico-politique du terme qui octroie la *nationalité* ou la *citoyenneté*), même si toute appartenance (y compris la *nationale* que nous venons d'envisager) contient certains aspects culturels. De même, si le facteur linguistique est crucial dans ces aspects, l'appartenance à un groupe linguistique (par exemple les « francophones ») ne coïncide pas forcément avec l'existence éventuelle d'une même et unique culture qui serait ici « francophone ». En effet, des groupes culturels divers, plurilingues et pluriculturels aux appartenances multiples, sont en même temps linguistiquement « francophones », y compris à travers des variantes diverses du français, qui relèvent précisément de phénomènes de croisements interlinguistiques et interculturels. Appartenance linguistique et appartenance culturelle, qui ne sont que des façons parmi d'autres d'identifier des groupes humains, sont proches mais différentes (Blanchet, 2000, pp. 114 et suiv.). Enfin, il est important de garder à l'esprit que, quelles que soient ses multiples appartenances et leur articulation, « l'identité sociale n'apparaît donc pas comme le simple reflet ou la juxtaposition dans la conscience de l'individu de ses appartenances et de ses rôles sociaux : c'est une totalité dynamique où ces différents éléments interagissent dans la complémentarité ou dans le conflit » (Lipiansky, 1998*b*, pp. 144-45).

### **Sentiments d'appartenance et relations interculturelles**

Les caractéristiques mêmes du sentiment d'appartenance rendent possibles les relations interculturelles et sont confirmées par l'existence de ces relations ainsi que par les

processus qu'on y observe. En effet, c'est parce que ces appartenances sont plurielles, dynamiques, conscientes, profondément inscrites dans les fonctionnements humains, qu'il est possible à tout individu et à tout groupe de comprendre qu'il en existe d'autres que les siennes, de les rencontrer, de s'y ouvrir, d'en changer, même si les contacts entre cultures différentes — via des individus et des groupes différents — se révèlent parfois destructeurs, conflictuels, et pas (uniquement) constructifs, complémentaires.

Le fait de s'identifier par son appartenance culturelle est plus vif en situation fortement interculturelle, précisément parce que la rencontre de la différence et de la similarité conjointes est un facteur clé de l'identification, et qu'elle peut produire, selon les conditions, un renforcement d'un sentiment d'appartenance « déjà là » et/ou un développement puissant d'un sentiment d'appartenance « nouvelle ». Dans le cas d'appartenances culturelles de niveaux divers, au moins partiellement emboîtées, « un mouvement très général semble pousser l'individu à privilégier les groupes d'appartenance les plus proches au détriment de solidarités plus lointaines et plus diffuses : tandis que l'identité nationale paraît de plus en plus difficile à cerner et que l'identité européenne a du mal s'implanter, les identités locales connaissent une spectaculaire renaissance » (Jean Chevallier, cité par Lipiansky, 1998b, p. 147). Les relations interculturelles révèlent et provoquent ainsi différents processus positifs et négatifs de *changements culturels*, donc, au moins partiellement, de changement d'identité, voire de modification de sentiment(s) d'appartenance(s). La notion de *stratégie identitaire* permet de rendre compte des attitudes et comportements, conscients ou inconscients, adoptés lors de ces processus de changement (Camilleri, 1998b).

Dans le cas de processus difficiles, on peut ranger notamment les phénomènes de construction de *stéréotypes*, processus de catégorisation et d'assignation — certes nécessaires — mais allant jusqu'à la caricature superficielle et la généralisation abusive. On peut également y ranger les phénomènes de *dissonances identitaires* (« conflit interne entre valeurs culturelles contradictoires », cf. Mucchielli, 1986, p. 92), de *déculturation* et d'*assimilation* (« perte d'une appartenance culturelle par acquisition exclusive d'une autre, notamment en situation d'*acculturation forcée* », cf. Gresle et alii, 1994, p. 380), de *dévalorisation* (qui provoque notamment désocialisation et agressivité), d'*exaltation fanatique* (par hypercentration sur soi et, en général, par insécurité identitaire, qui déclenche l'utilisation d'une appartenance culturelle comme stratégie dominante d'identification collective de soi), de construction d'*identités de façade* (« présentation artificielle de traits culturels attendus par réaction défensive d'évitement du risque d'évaluation péjorative », cf. Mucchielli, 1986, p. 82) ou *négatives* (« évitement pour soi ou projection contre l'Autre de traits identitaires dévalorisés », concept d'Erikson cité par Mucchielli, 1986, p. 86), de *stratégies de dissociation* (« tendance à ne présenter une facette identitaire qu'en contexte favorable et à la dissimuler de façon étanche dans d'autres contextes ») ou *synchrétisme* (« juxtaposition incohérente de traits contradictoires

issus de cultures différentes »). Mais ces difficultés sont aussi des phases sur le chemin toujours en devenir d'une interculturalité mieux vécue, lorsqu'elles sont dépassées. L'une des façons d'éviter la difficulté consiste en un repli identitaire (voire un isolement social) qui évite le contact interculturel (Camilleri, 1998a, p. 59). En outre, en cas de trait culturel, d'identité ou d'appartenance stigmatisé, on observe l'affirmation d'une appartenance autre que celle critiquée (voire la même que celle du « critiqueur »), une stigmatisation inverse en retour, un retournement du stigmate en forme de valorisation, ou encore l'affirmation d'une *identité critique* qui accepte la stigmatisation de certains traits (alors en voie d'abandon) et affirme simultanément la valorisation de certains autres traits propres à la même culture. Ce dernier processus est de ceux qui ouvrent un processus positif d'*intégration* et de *synthèse interculturelle* des appartenances.

Ces cas de figure connaissent une formulation proche chez les psychologues sociaux (voir Azzi et Klein, 1998) qui observent que, lorsque le prestige du groupe, et par voie de conséquence, l'identité sociale des individus est ressentie comme insatisfaisante (comme ce peut être le cas pour les minorités en quête de reconnaissance « linguistique »), les individus s'engagent dans des stratégies permettant de la revaloriser. Les trois stratégies classiquement distinguées sont la mobilité individuelle (pour rejoindre le groupe ressenti comme « de référence »), l'action collective permettant de revaloriser le groupe à travers une différenciation positive (« *black is beautiful* »), ou la compétition en vue notamment d'obtenir pour son groupe une reconnaissance et une représentation jusque-là refusée.

Dans le cas de processus positifs (ici nécessairement complexes), on peut ranger les phénomènes de *réflexivité relativisante* (« prise de conscience distanciée des caractéristiques culturelles »), de *synthèse culturelle* (« articulation cohérente de traits provenant de cultures différentes »), d'*intégration* (« acquisition d'un sentiment d'appartenance nouvelle sans perte des appartenances préalables »). Il est important de noter que, puisque les appartenances sont normalement multiples pour un seul et même individu, une appartenance nouvelle produit une synthèse nouvelle (une hybridation, un compromis, un métissage) avec les identités culturelles « déjà là » de cette personne : c'est tout le sens du préfixe *inter-* dans *interculturel*. En effet, un « pluriculturel » n'est pas un « pluri-monoculturel », tout comme un « plurilingue » n'est pas un « pluri-monolingue », qui tous deux juxtaposeraient en eux des cultures et des langues étanches entre elles. Poser ces cloisonnements comme des modèles ou comme des objectifs (ce qui s'est beaucoup fait dans l'enseignement des langues et des cultures), c'est non seulement viser l'impossible, mais surtout instaurer comme norme le repli identitaire et l'isolement communicationnel d'un éventuel « monolingue monoculturel », ce qui s'avère paradoxal et inacceptable sur le plan éthique.

La didactologie des langues et des cultures, après avoir abandonné une vision « glottocentrée » de leur enseignement pour y intégrer largement les aspects culturels, en

est ainsi venue à passer de la didactique « de la langue » à la didactique *du plurilinguisme interculturel* (Billiez, 2002 ; Castellotti, 2001).

#### **4. Principes et caractéristiques de la communication interculturelle**

La communication est ici conçue comme un processus d'interprétation de signaux verbaux, para-verbaux (gestuels, etc.), psychologiques (mode de relation à l'autre) et culturels, dont le but est de produire des significations lors de l'interaction. On distingue donc le contenu sémantique de l'énoncé (le *sens*) et la signification que cet énoncé contribue à produire selon le contexte et les autres signaux simultanés. Il est très fréquent que la signification d'un échange soit très éloignée du sens de l'énoncé qui le stimule. Ainsi, l'énoncé « *Il fait beau* » peut parfaitement contribuer à la signification « nous allons pouvoir aller ramasser les légumes », si d'autres signaux contextuels permettent de l'interpréter ainsi. Car le code linguistique n'est que l'un des quatre codes dans lesquels on peut regrouper l'ensemble des signaux produits et interprétés lors d'une interaction. Cela implique qu'un message sorti du contexte est vide de signification, et donc que le domaine linguistique n'est pas le seul à envisager dans un enseignement des langues à finalité communicative.

En outre, il faut noter que les interlocuteurs possèdent toujours des codes différents l'un de l'autre. Ces codes ne sont qu'en partie communs (notamment les codes linguistiques qui permettent l'existence d'un échange verbal, mais on peut se comprendre en parlant des langues différentes). Il n'y a pas deux personnes qui parlent exactement la même langue. La relative similarité des codes linguistiques risque même de masquer des différences plus profondes (des autres codes, notamment culturel, mais aussi des codes linguistiques eux-mêmes, car on n'attache pas les mêmes valeurs aux mêmes mots ou énoncés) et donc de produire des malentendus d'autant plus graves qu'ils ne sont pas —ou pas clairement— identifiés.

Cela nous invite à enseigner, surtout en vue des conversations *exolingues*<sup>1</sup> qui vont caractériser beaucoup des pratiques de nos apprenants de langues, une grande vigilance à la différence d'interprétation et des moyens de régulation de l'interprétation.

#### **5. Changement langagier, ethnocentrisme et métissage**

Vis-à-vis des apprenants, c'est-à-dire mise en œuvre comme moyen de relation pédagogique et pas uniquement comme « méthode de relation » à enseigner, l'approche interculturelle appelle, de la part de l'enseignant de langue, une grande bienveillance et une

grande compréhension. En effet, changer de langue est un processus long, courageux, délicat, qui déstabilise beaucoup la personne même qui apprend, puisque cela touche jusqu'à son identité individuelle. La langue, qui est l'un des éléments clés de notre relation au monde et aux autres, n'est pas qu'un outil : cela concerne l'ensemble de ce qu'est une personne humaine. Changer de langue, c'est changer de « version du monde », c'est donner une autre image de soi, c'est donc perdre momentanément ses repères (pour en construire d'autres). D'où des réactions fréquentes de régression, de refus, de blocage dans le chemin qui conduit vers la pratique de l'autre langue, de l'autre culture et la rencontre de gens différents. C'est surtout difficile pour les monolingues, dont la version du monde, les schèmes linguistiques et culturels étaient de type « universels » jusqu'à ce que la rencontre de la différence (la vraie rencontre par la compréhension approfondie) les relativise fortement. Cette survalorisation de sa langue et de sa culture propres s'appelle *l'ethnocentrisme* (variante collective de l'égo-centrisme). Nous en sommes tous victimes, à des degrés divers : donc soyons vigilants !

Cette « résistance au changement », tout à fait naturelle, ne peut être vaincue que par l'encouragement, la valorisation, la bienveillance, et surtout pas par l'autoritarisme, la dévalorisation et la sanction. On n'apprend à parler une langue qu'en la parlant, à vivre une culture qu'en la vivant : toute pratique « pédagogique » qui tend à décourager la prise de parole et la vie collective est de fait *anti-pédagogique*, au moins dans l'enseignement des langues, et probablement bien au-delà ! Et ceci d'autant plus avec de grands débutants, dont les maladresses et les tâtonnements, les erreurs relatives, sont la condition et la preuve de leur apprentissage : c'est leur différence de locuteurs commençants, et elle mérite tout notre respect.

C'est ainsi que se met en place le métissage linguistique et culturel des bilingues-biculturels...

## **6. Bilinguisme, interlangue et syncrétisme culturel**

Car le bilinguisme n'est pas un « double-monolinguisme ». Tout locuteur bilingue (ou trilingue, etc.) associe l'ensemble de ses ressources linguistiques en un seul répertoire langagier, plus large que celui d'un monolingue, mais de même nature. Tout bilingue alterne, mélange, parfois dissocie momentanément, souvent consciemment et parfois non, volontairement ou non, les langues qu'il parle et comprend. Par simple et nécessaire « fidélité » à ses autres identités linguistiques et culturelles, « loyauté » envers ses autres groupes d'appartenance, mais aussi par simple phénomène « mécanique », il va conserver dans la langue et la culture apprises des traits de sa ou de ses langues et cultures premières. C'est normal, et de toute façon inévitable. Il n'y a aucune raison d'évaluer cela

---

<sup>1</sup> On appelle *exolingue* un échange verbal dans lequel l'un des interlocuteurs s'exprime dans une langue

à l'aune des pratiques monolingues, et donc de rejeter ce métissage. D'une part parce qu'il n'y a aucune bonne raison de prendre les monolingues en exemple (on devrait plutôt leur proposer les plurilingues en exemples d'humains ouverts et plus compétents !), et d'autre part parce que rejeter le métissage est contradictoire avec la mission de « passeurs » entre les langues et entre les cultures, c'est-à-dire entre les humains, qui est celle des enseignants de langues. Le purisme est inefficace (pédagogiquement), infondé (scientifiquement) et dangereux (idéologiquement). Et même formulé en termes d'un supposé « perfectionnisme », tout aussi douteux et discutable, il est incompatible. Dans tous les cas, il faut bannir le fantasme de *l'assimilation* (la ressemblance parfaite). L'Autre reste toujours un Autre, même si j'apprends sa langue et sa culture, mais j'ai bâti un pont pour le rencontrer : cela n'aurait aucun sens de nier la différence dans un domaine où elle est fondatrice (car si les humains ne parlaient pas des langues différentes, nous n'aurions plus lieu de les enseigner...). En revanche, il est nécessaire de la reconnaître pour la dépasser.

En tout cas dans le cadre de l'éthique d'une approche interculturelle...

Ce métissage porte un nom : sur le plan linguistique on appelle cela une *interlangue* (qu'il s'agisse de celle, provisoire, de l'apprenant, ou de celle, plus stabilisée, du bilingue confirmé) ; sur le plan culturel, on parle de *syncrétisme culturel*.

Les objectifs de l'apprentissage, l'évaluation de leur atteinte, et les activités pédagogiques, se formulent alors en termes d'efficacité communicative et plus largement relationnelle (maîtrise consciente des effets de signification produits). Le but n'est pas de « parler bien » et de sanctionner des formes « incorrectes », il est d'établir une relation maîtrisée de façon adaptée, en tenant compte de l'ensemble des paramètres communicationnels (cf. ci-dessus) et notamment de qui sont les interlocuteurs.

## **7. Modalités d'interventions et objectifs pédagogiques**

Pour finir, quelques pistes didactiques et pédagogiques, au-delà des principes exposés ci-dessus.

En ce qui concerne l'analyse et les principes des interactions langagières, les enseignants de langues peuvent bénéficier des références théoriques issues de la « sociolinguistique interactionnelle » aussi appelée « ethnographie de la communication » (cf. bibliographie).

Parmi les axes d'intervention pédagogique, on signalera notamment :

-la mise en relief la diversité interne de la langue et de la culture « cibles », afin de ne pas les présenter comme des blocs homogènes et étanches (dans lesquels la différence et l'étrangeté n'auraient aucune possibilité d'entrer ni aucune place) ;

---

« étrangère » et non dans sa ou ses langue(s) première(s).

-et parallèlement l'identification des traits communs partagés par les langues et cultures de départ d'un côté, et cibles d'un autre côté, surtout dans une première approche, qui doit être rassurante ;

-sans pour autant nier les différences et leurs arbitraires (tomber dans l'explication fonctionnelle générale tend à « justifier » telle pratique culturelle et donc, implicitement, à disqualifier telle autre<sup>1</sup>) ;

-l'un des buts méthodologiques étant de doter les apprenants des outils métacommunicatifs qui leur permettront d'être attentifs aux aspects interculturels de leurs interactions, de réguler leurs échanges exolingues, de poursuivre leur apprentissage sur le terrain, par la suite.

On pourra ainsi :

-viser avant tout la culture active, les règles de comportement et d'interprétation, et non la culture patrimoniale, les connaissances intellectuelles et les généralités historico-sociologiques, inutiles pour qui ne sait pas les mettre en œuvre, et secondaires en termes de priorité pédagogique (dans le cadre d'une approche communicative interculturelle) ;

-viser la conscientisation et la déconstruction des stéréotypes (culturels et linguistiques) ;

-viser les pratiques culturelles fondamentales du quotidien (l'alimentation, la structure familiale, les relations entre les sexes, les croyances, l'habitat, les rythmes de vie, etc.), c'est-à-dire ce qui constitue la « description » d'une culture pour un ethnologue ;

-prendre l'apprenant pour qui il est, et non pas l'affubler d'un autre nom et lui faire endosser des rôles artificiels ;

-toujours utiliser des supports pédagogiques et des activités vraisemblables (sinon « authentiques ») en contexte complet ;

-travailler concrètement et précisément les rituels communicatifs, les discours codifiés (écrits et oraux), les règles de base de la communication dans la culture cible ;

-travailler les mimiques, gestes, postures, la proxémique (distance corporelle avec l'interlocuteur), qui jouent un grand rôle dans la communication et dont les composants, usages, et significations varient beaucoup d'une culture à l'autre ;

-mettre à jour les différences des pratiques d'enseignement elles-mêmes (les « rituels académiques ») surtout si l'on a des apprenants déjà fortement scolarisés, car les règles mêmes du « jeu » pédagogiques diffèrent grandement d'une culture à l'autre (y

---

<sup>1</sup> Cela ne signifie pas qu'il faut tout accepter au nom de l'égalité culturelle. Mais ce n'est que de l'intérieur d'une culture, dans un langage qui peut avoir une signification pour ses membres, que l'on peut éveiller les consciences face à certaines pratiques condamnables. Ce n'est pas avec l'argument d'autorité du prétendu « civilisé » sur le prétendu « sauvage », car cela n'est ni compréhensible ni efficace : cela durcit plutôt les positions. Et puis, les rôles sont faciles à inverser (quelle culture et quel groupe humain n'ont pas des méfaits à leur passif ?)... Et donc qui, dans l'absolu, serait bien placé pour donner des leçons aux autres ?

compris dans l'enseignement des langues !) et ces différences sont des sources fréquentes de difficulté d'apprentissage...

Et surtout, ajoutez-y une bonne dose de chaleur humaine et d'humour !

Philippe Blanchet  
Novembre 2004



## Bibliographie d'appui

- AZZI Assaad E. et KLEIN Olivier (1998), *Psychologie sociale et relations intergroupes*, Paris, Dunod.
- ABOU Selim (1995), *L'Identité culturelle*, Paris, Anthropos (1<sup>re</sup> éd. : 1981).
- AZZI Assaad et KLEIN Olivier (1998), *Psychologie sociale et relations intergroupes*, Paris, Dunod.
- BARTH Fredrick (1995), « Les groupes ethniques et leurs frontières », trad. fr., in POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FENART Jocelyne (1995), *Théorie de l'ethnicité*, Paris, PUF, pp. 203-249 (1<sup>re</sup> éd. norvégienne en anglais : 1969).
- BENVENISTE Émile (1976), *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard.
- BILLIEZ Jacqueline (sous la dir. de) (2002), *De la didactique des langues à la didactique du plurilinguisme*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- BLANCHET Philippe (2000), *Linguistique de terrain, méthode et théorie (une approche ethno-sociolinguistique)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- BOURDIEU Pierre (1980), « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35, pp. 63-72.
- CAMILLERI Carmel (1998a), « Cultures et stratégies, ou les mille et une manières de s'adapter », in RUANO-BORBALAN Jean-Claude (sous la dir. de), *L'Identité, op. cit.*, pp. 57-62.
- CAMILLERI Carmel (1998b), « Les stratégies identitaires des immigrés », in RUANO-BARBELAN Jean-Claude (sous la dir. de), *L'Identité*, Auxerres, Ed. Sciences humaines, pp. 253-257.
- CAMILLERI Carmel et alii (1990), *Stratégies identitaires*, Paris, PUF.
- CASTELLOTTI Véronique (sous la dir. de) (2001), *D'une langue à d'autres : pratiques et représentations*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen.
- CLANET Claude (1990), *Introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- CONNOR Walker (2002), « Nationalism and political illegitimacy », in CONVERSI Daniele (sous la dir. de), *Ethnonationalism in the contemporary world*, Londres, Routledge, pp. 24-50.
- DEMORGON, Jacques (1996), *Complexité des cultures et de l'interculturel*, Paris, Anthropos.
- DORTIER Jean-François (1998), « L'individu dispersé et ses identités multiples » in RUANO-BORBALAN Jean-Claude (sous la dir. de), *L'Identité, op. cit.*, pp. 51-56.
- ERIKSON Erik (1972), *Adolescence et crise, la quête de l'identité*, trad. fr., Paris, Flammarion [1<sup>re</sup> éd. anglaise : 1968].
- FRANCARD Michel et alii (1993-1994), *L'insécurité linguistique dans les communautés francophones périphériques*. Tome I : *Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain*, n° 19 (3-4), 1993 ; Tome II : *Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain*, n° 20 (1-2), 1994.
- GILBERT Muriel (2001), *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides.
- GILES Howard et alii (1973), « Towards a theory of interpersonal accommodation through language : some Canadian data », *Language in Society*, n° 2, pp. 177-192.
- GOFFMAN Erving (1963), *Stigma : Notes on the management of spoiled identity*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- GRESLE François et alii (1994), *Dictionnaire des sciences humaines. Anthropologie / sociologie*. Paris, Nathan.
- HOFSTEDE Geert (2001), *Cultures Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organisations Across Nations*, Thousand Oaks-London-New Delhi, Sage Publications (1<sup>re</sup> éd. : 1980).
- HONNESS Terry (1990), « Soi et identité : analyse notionnelle et examen des courants de recherche actuels », *Psychologie française* vol. 35 n°1, pp. 17-23.
- HONNETH Axel (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- KREWER Bernd (1994), « Soi et culture : des rencontres empiriques, scientifiques et épistémologiques » in BLOMAR Jeannine et KREWER Bernd (sous la dir. de), *Perspectives de l'interculturel*, Paris, ENS/L'Harmattan, pp. 162-189.
- L'ÉCUYER René (1994), *Le Développement du concept de soi de l'enfance à la vieillesse*, Montréal, Presses de l'université de Montréal.
- LAMBERT Wallace E. et alii (1960), « Evaluational reactions to spoken languages », *Journal of abnormal and social psychology*, n° 60, pp. 44-51.
- LAPLANTINE François (1994), *Transatlantique. Entre Europe et Amérique*, Paris, Payot.
- LE PAGE, Robert B. et TABOURET-KELLER, Andrée (1985), *Acts of Identity : Creole Based Approaches to Language and Ethnicity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEROUX Georges (1997), « Introduction », in ANCELOVICI Marcos et DUPUIS-DÉRI Francis (sous la dir. de), *L'Archipel identitaire*, Montréal, Boréal, pp. 5-12.
- LÉVI-STRAUSS Claude (1976), *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France, 1974-75*, Paris, Grasset.
- LEYENS Jacques-Philippe et YZERBYT Vincent (1997), *Psychologie sociale*, Liège, Mardaga.
- LIPIANSKY Edmond-Marc (1998a), « L'identité personnelle », in RUANO-BORBALAN Jean-Claude (sous la dir. de), *L'Identité, op. cit.*, pp. 21-29.
- LIPIANSKY, Edmond-Marc (1998b), « Comment se forme l'identité des groupes », in RUANO-BARBELAN Jean-Claude (sous la dir. de), *L'Identité, op. cit.*, pp. 143-150.
- MAALOUF, Amin (1998), *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset.
- MEAD George (1963), *L'Esprit, le Soi et la société*, trad. fr., Paris, PUF, (1<sup>ère</sup> éd. américaine : 1934).
- MOLINER Pascal, RATEAU Patrick et COHEN-SCALI Valérie (2002), *Les Représentations sociales, pratique des études de terrain*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- MORIN Edgar (1987), *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard.
- MORIN Edgar (2001), *La Méthode. 5 : L'Humanité de l'humanité. L'Identité humaine*, Paris, Seuil.
- MORIN Edgar, (1977-2001), *La Méthode*, Paris, Seuil, 5 t.
- MUCCHIELLI Alex (1986), *L'Identité*, Paris, PUF.
- PIROTTE Jean (2001), « Réflexions liminaires. De la Wallonie à l'Europe : l'intégration des identités », in COURTOIS, Luc et ZACHARY, Marie-Denise (sous la dir. de), *Enseigner la Wallonie et l'Europe*, Louvain-la-Neuve, Fondation wallonne, pp. 19-34.
- POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FENART Jocelyne (1995), *Théorie de l'ethnicité*, Paris, PUF.
- QUEIROZ Jean-Manuel de, et ZIOLKOVSKI, Marek (1994), *L'Interactionnisme symbolique*, Presses Universitaires de Rennes.
- RICÉUR Paul (1991), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- RICÉUR Paul (1993), « Le 'soi' digne d'estime et de respect », *Autrement*, n° 10, pp. 89-99.
- RUANO-BORBALAN Jean-Claude, (sous la dir. de) (1998), *L'Identité*, Auxerre, éditions Sciences humaines.
- TAJFEL Henri (1981), *Human Groups and Social Categories*, Cambridge, Cambridge University Press.
- THUAL François (1995), *Les conflits identitaires*, Paris, Ellipses.
- TURNER John C. et alii (1987), *Rediscovering the Social Group : A Self-categorisation Theory*, Oxford, Blackwell.
- VINSONNEAU Geneviève (1999), *Inégalités sociales et procédés identitaires*, Paris, Armand Colin.
- VINSONNEAU Geneviève (2002), *L'identité culturelle*, Paris, Armand Colin.