

CHAPITRE 6. VARIATIONS VOTIVES, ÉTHOS COMMUNICATIF ET COMMUNICATION INTERCULTURELLE

Comme le montre l'observation du vœu dans une perspective contrastive, les membres des différentes sociétés disposent de moyens de communication qui leur sont spécifiques. Or, ces variations communicatives ne sont pas exclusivement formelles, ni superficielles, mais systématiques et profondes, le style communicatif des locuteurs étant culturellement déterminé, reflétant le système de valeurs de leur communauté d'appartenance. Ces hypothèses théoriques, telles qu'elles paraissent dans la problématique des actes de langage, semblent donc fondamentales dans la compréhension non seulement du fonctionnement du langage, mais aussi de l'organisation socio-culturelle des communautés discursives, ainsi que des problèmes communicatifs survenant lors de contacts interculturels¹ :

The main ideas which have informed and illuminated this new direction in the study of language are these: (1) In different societies, and different communities, people speak differently. (2) These differences in ways of speaking are profound and systematic. (3) These differences reflect different cultural values, or at least different hierarchies of values. (4) Different ways of speaking, different communicative styles, can be explained and made sense of, in terms of independently established different cultural values and cultural priorities. These four points are, in my view, of fundamental importance — not only from the point of view of our knowledge and understanding of the world, but also from a practical, social point of view; and in particular, from the point of view of cross-cultural understanding (Wierzbicka 1991 : 69).

On constate tout d'abord que les actes de langage, étudiés dans leur contexte conversationnel, sont des objets complexes, complexité qui rend, même en contexte intraculturel, le découpage de leurs contours

¹ «When speakers of different speech communities interact, the problems that develop in communication are often the direct result of differences in systems of conversational inference and cues for signaling speech acts which combine to form the culture's distinctive interactional style» (Blum-Kulka, House et Kasper (eds) 1989 : 6).

pragmatiques assez délicat à effectuer. Ainsi, en ce qui concerne le vœu, l'existence de différents types d'énoncés votifs ("situationnels", "interactionnels" et "métadiscursifs"), ainsi que l'emploi "tropique" de certaines formules votives, montrent qu'il s'agit là d'un acte pluriel pragmatiquement et multifonctionnel sur le plan conversationnel qui entretient des relations syntagmatiques et paradigmatisques assez proches avec d'autres actes de langage (comme la salutation, les félicitations, le remerciement, etc.).

On observe ensuite que les actes de langage, et les échanges rituels qu'ils forment avec les réactions qu'ils entraînent, loin d'être universels, sont culturellement déterminés et varient sensiblement d'un ethnolecte à l'autre. Leur fonctionnement pragmatique semble par conséquent refléter certaines caractéristiques de l'"éthos" communicatif des locuteurs, lequel est étroitement lié aux systèmes de valeurs et de représentations socio-culturelles de chaque société. Ainsi, les variations qui affectent la réalisation des actes de langage sont susceptibles de troubler les rencontres interculturelles :

In different societies and different communities, people speak differently ; these differences in ways of speaking are profound and systematic, they reflect different cultural values, or at least different hierarchies of values ; different ways of speaking, different communicative styles, can be explained and made sense of in terms of independently established different cultural values and cultural priorities. [...] Breakdowns in inter-cultural and inter-ethnic communication may occur as a consequence of culturally distinct styles of interaction. Culturally determined differences in expectations and interpretations may create misunderstandings and ill-feelings (Trosborg 1994 : 45-46).

Comme on vient de le voir, la description comparée du vœu révèle, outre des similitudes constituant un certain fond d'universalité, de nombreuses variations qui montrent que le même acte de langage en apparence n'a pas le même fonctionnement pragmatico-conversationnel, ni la même signification socio-relationnelle dans les deux communautés discursives, car le contexte culturel détermine différemment sa place rituelle et son poids communicatif. Ainsi, le référent du vœu ne coïncide pas parfaitement dans les deux systèmes communicatifs, à l'intérieur desquels il ne recouvre pas exactement les mêmes espaces pragmatiques : chaque langue répartit différemment ses actes de langage, découpe à sa manière la réalité, et organise les activités verbales des locuteurs selon le contexte socioculturel.

En français, le vœu constitue un rituel conversationnel dont la production fréquente, et plus ou moins facultative, contribue à faciliter le déroulement euphorique de la clôture des interactions. Parallèlement, il s'avère être un marqueur relationnel assez puissant, sa formulation spontanée et souvent personnalisée parvenant à créer des effets interpersonnels positifs et à rapprocher les interactants. Par ailleurs, le contenu sémantique des formules votives, qui dénote les activités de l'interlocuteur de façon assez minutieuse et les insère dans un avenir proche et concret, laisse paraître une valorisation, voire une sacralisation, du quotidien dans la société française.

En grec, la formulation abondante de vœux "situationnels" révèle que cet acte de langage a une dimension sociale considérable. Les expressions votives, fortement ritualisées, offrent aux locuteurs des solutions verbales toutes faites, afin qu'ils puissent adopter le comportement approprié aux diverses circonstances de la vie sociale, et verbaliser leurs émotions d'une manière plus sûre et plus ou moins invariablement partagée par tous les membres de la communauté discursive. À travers ces formules stéréotypées, s'expriment de façon polyphonique le locuteur-individu et le locuteur-membre de la communauté, et leur emploi, très fréquent et assez contraignant (puisqu'il émane assez largement d'un certain impératif social plutôt que d'une pulsion individuelle), semble mobiliser des enjeux socio-relationnels particulièrement forts. De plus, le contenu propositionnel des expressions votives, dénotant majoritairement la vie, la santé et la longévité, ainsi que l'existence de vœux "métadiscursifs", accèdent l'hypothèse que la culture grecque est fortement attachée à des valeurs atemporelles et, en même temps, fragiles et génératrices d'angoisse chez les interactants.

Le contexte culturel semble ainsi déterminer le comportement communicatif des locuteurs, détermination évidemment double et dialectique, la langue ne reflétant pas simplement la culture mais la créant à son tour. Les variations pragmatiques sont donc liées à l'"éthos" communicatif des locuteurs et sont révélatrices des normes culturelles d'une communauté discursive donnée :

Le fait que deux locuteurs dont les phrases sont parfaitement grammaticales puissent différer radicalement dans l'interprétation de leurs stratégies verbales mutuelles indique que la conduite de la conversation ne repose pas sur la seule compétence linguistique. Mais pour découvrir ce que sont ces connaissances il nous faut abandonner les points de vue existants sur la communication qui

tracent une distinction fondamentale entre la compétence culturelle et sociale d'une part, et les processus linguistiques de signalisation d'autre part. On ne saurait considérer le sens comme le résultat d'un processus non linéaire où les sons sont disposés en morphèmes, propositions et phrases par l'application des règles sémantiques et grammaticales de l'analyse linguistique au niveau de la phrase, et voir dans les normes sociales des forces extralinguistiques qui se contentent de déterminer comment et dans quelles conditions ces unités de sens sont utilisées. Les conventions socio-culturelles affectent tous les niveaux de production et d'interprétation du discours, depuis la logique culturelle et abstraite qui est à la base de toute interprétation, jusqu'à la division du discours en épisodes ; depuis leur catégorisation en terme d'activités sémantiquement pertinentes et de cadres d'interprétation, jusqu'à l'organisation des courbes prosodiques en chaînes syntaxiques et à la sélection des options lexicales et grammaticales. Le fait qu'on ne l'ait pas reconnu est une autre conséquence de cette analyse fondée sur la phrase et influencée par la culture de l'écrit (Gumperz 1989a : 147).

Un des intérêts majeurs de l'étude des actes de langage dans une perspective interculturelle est, malgré les difficultés méthodologiques d'une telle approche, qu'elle permet de constater «combien un acte manifeste, considéré du point de vue exclusif de sa propre culture, prend un sens complètement différent lorsqu'on l'envisage dans le contexte d'une culture étrangère» (Hall 1979 : 62). Il est possible de dégager ainsi des caractéristiques propres aux styles communicatifs de locuteurs appartenant à des communautés discursives différentes, et de contribuer par là à l'amélioration de la communication interculturelle, qui risque d'être troublée, dès lors que ces différences ne sont pas prises en considération :

What are the implications of such differences for cross-cultural communication? It is possible that a good bicultural, like a good bilingual, sees both possibilities and code-switches. [...] It is far from certain, however, that awareness of the existence of differences in communicative strategies makes them less troublesome, since their operation remains unconscious and habitual (Tannen 1982 : 228-229).

Outre les difficultés communicatives qu'elles peuvent provoquer, ces variations votives, comme elles sont culturellement ancrées, reflétant des visions différentes du monde et des relations interpersonnelles, sont susceptibles de créer un sentiment d'étrangeté chez les locuteurs français en contexte hellénophone, et chez les locuteurs grecs en contexte francophone. Les divergences rituelles mutuellement découvertes risquent de déboucher parfois sur des considérations et des classifications généralisantes et assez hâtives sur les qualités et, plus souvent, sur les défauts de l'autre, que les différents comportements votifs laisseraient entrevoir aux yeux des

locuteurs non natifs, souvent en admiration ou sur la défensive, ou les deux à la fois, devant l'altérité.

1. LE VŒU ET L'ÉTHOS COMMUNICATIF

1.1. Des variations linguistiques aux variations culturelles

Décrire l'«éthos» ou style communicatif, c'est-à-dire «les caractéristiques du parler d'ensembles communautaires définis par rapport à leur appartenance ethno-culturelle» Kerbrat-Orecchioni (1994 : 63), semble constituer une entreprise quasi irréalisable, car personne ne saurait délimiter, à travers un système communicatif extrêmement complexe à décrire, l'immensité d'une culture, dont la compréhension échappe et de loin aux tentatives de classifications typologiques forcément réductrices.

Il est cependant possible, lorsqu'on confronte deux systèmes conversationnels, ne serait-ce qu'à travers un de leurs nombreux éléments, de voir apparaître des différences, dont le caractère systématique est parfois susceptible de les relier à des normes communicatives plus profondes, normes qui sont elles-mêmes révélatrices de valeurs culturelles. Ces valeurs chargent de signification certains comportements verbaux dont la réalisation pourrait paraître autrement privée de tout sens, voire absurde.

Il est vrai que l'étude comparative du vœu, c'est-à-dire d'un acte rituel qui ne représente qu'un aspect limité d'un vaste système interactionnel, ne permet en aucun cas d'esquisser le profil global des styles communicatifs français et grec. Elle peut toutefois servir à illustrer l'hypothèse que les variations linguistiques sont révélatrices de variations culturelles, lesquelles interviennent au même titre que les premières dans les échanges interculturels². En effet, l'étude contrastive du fonctionnement d'un aspect particulier des interactions peut être intéressante dans la mesure où elle permet de dégager des caractéristiques plus générales du style communicatif des communautés discursives observées, toutes les études plus ou moins ponctuelles pouvant ainsi contribuer à la recherche du profil

² «Specific differences between languages [...] are motivated, to a considerable degree, by differences in cultural norms and cultural assumptions, and the general mechanisms themselves are culture-specific» (Wierzbicka 1985 : 173).

communicatif global d'une société, comme il est reflété un peu partout dans le système conversationnel³.

Ainsi, après avoir observé la réalisation du vœu dans les deux langues, et dégagé un certain nombre de variations affectant tous les niveaux de son fonctionnement, on examinera ici en quoi les variations votives observées peuvent être révélatrices de certaines caractéristiques propres aux "éthos" communicatifs français et grec. On essaiera donc de comprendre la logique interne qui sous-tend le fonctionnement de cet acte de langage dans les deux ethnolectes, logique culturelle qui détermine le comportement conversationnel des locuteurs, même lorsque ceux-ci changent de langue, parfois même longtemps après le changement :

Même lorsque la langue maternelle est perdue, les nouvelles conventions discursives ont tendance à persister et être transposées dans l'emploi de la langue dominante par le groupe considéré. En fait, ces conventions parviennent à refléter l'identité du groupe lui-même et peuvent être utilisées par les participants partageant ses valeurs comme des dispositifs de persuasion dans les situations quotidiennes de communication. Par exemple, l'anglo-américain est la première langue parlée par la population née aux États-Unis, mais cette communauté de langue cache une grande diversité de valeurs et de conventions discursives. Quand la première langue d'un groupe est l'anglais, ces différences ont été longtemps occultées parce que considérées comme relevant de pratiques non conventionnelles et affaiblissant la communauté langagière. Mais le fait que ces différences linguistiques et langagières semblent persister face à l'exigence de normalisation oblige à réévaluer leur signification sociale et communicative (Gumperz 1989b : 12-13).

Plus précisément, on tentera de voir en quoi les variations votives sont révélatrices de certaines valeurs ethnolectales, concernant notamment la conception de la politesse linguistique, culturellement spécifique, impliquant des conceptions différentes de la face et de l'individu, ainsi que des relations interpersonnelles.

1.2. La conception de la politesse

1.2.1. Le vœu et la "politesse positive"

Dans la perspective brown-levinsonienne, la politesse «apparaît comme un moyen de concilier le désir mutuel de préservation des faces,

³ «Les différentes caractéristiques communicatives d'une langue donnée ne doivent pas être envisagées isolément, car elles font système au sein d'une société, pour en composer l'"éthos" [...]. C'est à la reconstruction de ce profil global que doit viser l'analyse» (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 113).

avec le fait que la plupart des actes de langage sont potentiellement menaçants pour telle ou telle de ces mêmes faces» (Kerbrat-Orecchioni 1992 : 174). Partant de cette perspective, de nombreux chercheurs ont une conception large de la politesse, et la définissent comme un concept incluant un ensemble de normes comportementales culturellement déterminées qui permettent le déroulement pacifique des interactions humaines. Cette définition tend à conclure qu'à partir du moment où la communication interindividuelle est possible dans toutes les sociétés, il n'y aurait pas de sociétés vraiment impolies — excepté dans certains types de contextes, où sont attestés des comportements sinon impolis, du moins apolis (c'est par exemple le cas des interactions commerciales, certaines cultures réservant les comportements polis aux conversations *in-group*) —, ni de sociétés plus polies que d'autres, mais seulement des sociétés pratiquant des types de politesse différents :

Despite popular stereotypes, no nation may be objectively verified as more or less polite than any other, but only polite in a different, culturally specific way (Sifianou 1992 : 2).

Ce n'est donc pas le degré de politesse qu'il s'agit de comparer, d'autant plus que le même comportement peut être poli dans une société et impoli dans une autre, mais le type de politesse pratiquée dans chaque société. Ainsi, on oppose généralement deux catégories de communautés discursives en fonction de leur "éthos" en matière de politesse, opposition émanant de la «contradiction interne au système de la politesse [qui] tient à la coexistence dans ce système de deux formes opposées, la "politesse positive" et la "politesse négative" ; opposées, car la première implique des incursions systématiques dans le territoire d'autrui (il s'agit de lui prodiguer diverses manifestations de sympathie et d'intérêt — questions, compliments, cadeaux, offres, invitations, etc.), alors que la seconde implique au contraire la non-ingérence (il s'agit avant tout de laisser l'autre en paix). On distinguera donc sur cette base *les sociétés où prédomine la politesse positive*, et celles où *c'est au contraire la politesse négative qui est préférée*» (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 94).

Cette opposition globale est néanmoins à relativiser, car les deux types de politesse coexistent souvent dans la même société. Il est donc plus prudent de parler de prédominances, plutôt que de catégoriser les différentes communautés discursives :

Nevertheless, we can distinguish societies according to the ethos predominant in daily interactions, both verbal and non-verbal. In this sense then, it is true to say that these societies, for which the distinction is applicable, cannot be distinguished as either absolutely positive or absolutely negative, but rather as relatively more positive or relatively more negative, according to the type of ethos which is given more play. And this is what I mean when I talk of positive and negative politeness societies (Sifianou 1992 : 40).

Outre ces réserves classificatoires, se prononcer catégoriquement sur la politesse en France et en Grèce, à partir seulement de l'examen d'un acte rituel, s'avérerait bien sûr illusoire. Cependant, il est possible d'observer quelques tendances caractéristiques concernant ce comportement par définition poli que constitue l'acte de formuler un vœu, car, comme le souligne Kerbrat-Orecchioni (1992 : 193), «c'est dans le fonctionnement des "rituels" que [les] principes de politesse entrent en action de la façon la plus spectaculaire, dans ces échanges que l'on dit "formulaires", ou "routinisés", comme les salutations, les vœux, les excuses, remerciements, ou compliments».

Comme on l'a vu précédemment, le vœu, acte destiné à valoriser le destinataire, représente, en termes de politesse linguistique, un véritable "FFA" (*Face Flattering Act*), c'est-à-dire une manifestation verbale typique de "politesse positive", politesse "productionniste", consistant «à accomplir un acte intrinsèquement poli, c'est-à-dire valorisant pour l'une et/ ou l'autre des faces de A» (Kerbrat-Orecchioni 1992 : 177). Ainsi, compte tenu de la place qu'occupe la pratique votive dans les interactions françaises et grecques, on peut supposer que, jusqu'à un certain point du moins, il s'agit là de deux sociétés qui favorisent l'adoption par leurs locuteurs de stratégies relevant de la "politesse positive" (ce qui n'exclut pas pour autant l'existence dans les interactions de procédés appartenant à la "politesse négative").

En effet, dans les deux communautés discursives, des vœux sont abondamment échangés entre interactants dans le but de valoriser mutuellement leurs faces, et notamment leurs faces "positives", à travers la manifestation d'intérêt concernant leurs vies respectives et l'expression d'un désir positif quant au déroulement favorable de leurs avenir séparés. Comme l'analyse ethnolectale du vœu l'a montré, chaque société exploite à sa manière le rituel votif. Celui-ci prend une signification socio-relationnelle différente en France, où il constitue une manifestation personnalisée d'attention vis-à-vis de son interlocuteur en tant qu'individu,

et en Grèce, où il représente un moyen lexicalisé et stéréotypé de reconnaître son interlocuteur en tant que membre d'un groupe plus ou moins grand (allant du couple des interactants à la société entière, en passant par la famille). La conception de la face, telle que la révèle le comportement votif des locuteurs, n'est pas identique dans les deux ethnolectes, comme on tentera de le montrer un peu plus loin.

Évidemment, cet aspect conversationnel devrait se combiner à d'autres éléments des systèmes communicatifs français et grec, pour que l'on puisse distinguer la prédominance d'une orientation nettement positive, d'autant plus que cette prédominance est toujours définie en fonction des sociétés qui sont comparées. L'observation du vœu vient justement nuancer certaines oppositions faciles que l'on pourrait établir à partir de la comparaison des cultures française et grecque — oppositions absolues qui voudraient, au nom de leur degré d'"occidentalité", que la première soit "à politesse négative" et la deuxième "à politesse positive".

Ainsi, il semble désormais impossible de nier l'existence de la "politesse positive" en français, où l'on observe un certain nombre de comportements conversationnels positifs, dont la routine votive, de plus en plus fréquente dans les interactions :

Il est généralement admis que les sociétés anglo-saxonnes, et occidentales dans leur ensemble, privilégient largement la politesse négative, à l'opposé des sociétés russe ou polonaise, latino-américaines ou moyen-orientales. Affirmation sans doute juste dans l'ensemble, mais qu'il convient elle aussi de nuancer. En France, par exemple, il importe certes avant tout d'épargner à autrui toute intrusion intempestive ; mais l'observation de la vie quotidienne fait aussi apparaître l'importance de la politesse positive : profusion des remerciements et des compliments, prolifération récente des formules votives dans les séquences de clôture (il est aujourd'hui presque impossible de se quitter sans avoir échangé quelque "Bon ceci", ou "Bon cela"...) (Kerbrat-Orecchioni 1996b : 81).

Quant à l'"éthos" grec, le comportement votif des locuteurs hellénophones confirme une orientation positive assez puissante, apparente dans la production hyperbolique et l'exagération des comportements positifs (beaucoup de vœux dans la même intervention, des échanges votifs longs, reprise presque obligatoire du vœu à la séquence de clôture, répétition systématique du vœu pendant les toasts, souci de renvoyer le vœu, etc.). Comme l'observe Sifianou (1992 : 41-42), «although positive and negative politeness interact in intricate ways, Greeks tend to use more positive politeness devices, especially to their in-group members». En effet, d'autres phénomènes conversationnels semblent renforcer cette hypothèse,

comme par exemple le goût hellénophone pour la communication phatique dans l'ouverture des interactions téléphoniques :

More than two thirds of the Greek telephone calls contain phatic sequences, while the majority of the Germans calls do not [...]. In the light of the Brown and Levinson politeness theory, this result could be interpreted as confirming that Greece is more of a positive politeness society, since phatic sequences bring up safe topics, gossip, and small-talk, all of which are strategies for seeking agreement or asserting common ground, and hence are means of smoothing over potential face-threatening acts (Pavlidou 1994 : 502).

Il ne semble pas toutefois possible, à partir du vœu seulement, de quantifier et de comparer le degré de la "positivité" dans l'expression de la politesse française et grecque, afin de vérifier si les Grecs favorisent la "politesse positive" davantage que les Français. Les stéréotypes concernant ces deux communautés, suggérant que les locuteurs français seraient "polis", contrairement aux locuteurs grecs qui seraient "impolis", semblent sous-tendus par l'hypothèse qu'en France c'est la "politesse négative" qui prédomine, contrairement à la Grèce où c'est la "politesse positive".

La politesse, conçue généralement et traditionnellement à partir de l'observation de "sociétés à politesse négative", est souvent définie comme un effort constant de la part du locuteur pour préserver la face de son interlocuteur, et est ainsi souvent associée à la "politesse négative". En revanche, la "politesse positive", longtemps ignorée, ne rentre pas dans les définitions courantes de la politesse, et les sociétés qui la pratiquent sont ainsi automatiquement cataloguées comme impolies, leur "impolitesse" consistant donc en l'absence de "politesse négative" :

More generally, there is evidence that societies which have been stereotyped as less polite most probably correspond to positive politeness societies [...]. Those which have been seen stereotyped as more polite most probably exhibit a more negative politeness orientation. [...] If indeed it is the case that, on the one hand, linguistic realizations of positive politeness strategies appear to prevail in the Greek data, and on the other, linguistic realizations of negative politeness strategies appear to prevail in the English data, then this may constitute a partial justification of the hypothesis that Greece is a positive politeness society when compared to England. Moreover, this will confirm the broader hypothesis that Greeks are not less polite than the English, but polite in a different way due to a different conception of what polite verbal and non-verbal behaviour is, a conception which largely derives from different cultural norms and values (Sifianou 1992 : 43, 97).

Les variations qui affectent la conception et le fonctionnement de la politesse sont donc étroitement liées aux valeurs socio-culturelles de chaque communauté discursive. Ainsi, il semble que le vœu, bien qu'il serve à

exprimer communément la “politesse positive” dans les deux communautés discursives, soit différemment positivement poli en France et en Grèce, car il comporte des enjeux socio-relationnels qui correspondent à deux conceptions différentes de la face, et par conséquent de l’individu et des relations interpersonnelles :

It may be the case that in societies where people depend on each other more and rely on their personal experience of those others, explicit expression of needs and feelings is expected and overt manifestations of fixed politeness formulas become less necessary than in societies where greater emphasis is placed on the individual. Other expectations, such as the obligation to behave in a similar way, may supersede expectations for overt verbal realizations of politeness. Consequently, an adequate account of linguistic behaviour should not ignore the nature and quality of relationships and the values predominant in the culture under study. They seem to play a determining role as to what constitutes appropriate behaviour (Sifianou 1992 : 42-43).

1.2.2. Face “positive” vs “négative”

Le vœu est par définition un acte très valorisant pour la face “positive” de son destinataire, que ce soit narcissiquement, relationnellement ou socialement. Mais si, en dehors d’exceptions liées à un échec perlocutoire, ou encore à une ambiguïté illocutoire délibérée lors d’emplois antiphrastiques, l’effet bénéfique du vœu est garanti, ou du moins désiré, pour la face “positive” du destinataire, il serait utile de voir également quelle est l’implication de sa face “négative” qui ne semble pas intacte de la formulation de cet acte de langage (les deux faces étant inextricablement liées entre elles en tant que composantes fondamentales de chaque individu).

En effet, adresser un vœu à quelqu’un, c’est aussi s’immiscer dans son territoire, et cela aussi bien dans les interactions françaises que grecques. Cette immixtion se produit tout d’abord par la projection dans l’avenir d’autrui que le locuteur se permet de colorer votivement presque comme il l’entend, à travers le choix référentiel dans le contenu sémantique de son énoncé (les formules *kalo apojevma* et *bon après-midi* s’opposent, par exemple, de ce point de vue aux formules *kali ðulia* et *bon travail*, bien plus pesantes que les premières pour la face “négative” du destinataire du vœu).

Outre cette “invasion” générale dans l’avenir de l’interlocuteur, la formulation du vœu entraîne parfois l’intrusion du locuteur dans les réserves territoriales du destinataire, intrusion nécessaire pour que l’énoncé

votif lui soit contextuellement approprié. Cela est particulièrement vrai pour les expressions faisant référence à l'univers de L2 (et surtout les plus personnalisées d'entre elles) ; lorsqu'elles ne sont pas construites automatiquement à partir du cotexte (qui fournit souvent des informations toutes fraîches susceptibles d'enrichir la compétence encyclopédique du locuteur concernant l'allocutaire), ces expressions peuvent nécessiter le recours à des questions préliminaires, plus ou moins indiscretes, mettant à l'épreuve le territoire de L2 :

1. Clôture téléphonique :

L1- vous allez manger là

L2- oui

L1- *bon appétit* alors

2. À l'occasion d'un mariage, entre L1 (mère de la mariée) et L2 (invitée) :

L1- *iste eleftheri etsi*

vous êtes célibataire n'est-ce pas

L2- ne

oui

L1- *me to kalo tote*

avec le bien alors

Dans les deux langues, la formulation du vœu implique donc une certaine manière de “toucher” au territoire du destinataire, le locuteur ponctuant par cette dénotation votive des aspects concernant la vie personnelle de celui-ci. Ce phénomène semble toutefois être plus fort en grec, à travers notamment l'emploi de formules votives faisant précisément référence à la situation du destinataire.

Il est intéressant de noter, à propos du territoire grec, que le vœu peut constituer parfois un procédé de “politesse négative”, servant à adoucir un comportement menaçant. Ainsi, certaines formules votives — comme *na se xaro* (que je me réjouisse de toi), *na xaris* (que tu te réjouisses), *na xaris tin omorfia/ ta niata/ ta matia su* (que tu te réjouisses de ta beauté/ ta jeunesse/ tes yeux)—, sont employées dans le but précisément d'amadouer une requête ou un ordre (exemple 1). D'autres expressions, comme *me to kalo* (avec le bien), accompagnent systématiquement des questions, actes susceptibles de menacer le destinataire doublement par l'intrusion territoriale qu'elles opèrent et leur référence à l'avenir (exemple 2). Enfin, il arrive que les échanges initiés par une question soient, une fois la réponse obtenue, clôturés par un vœu, le locuteur tentant de rattraper, d'annuler, ou

de masquer l'indiscrétion menaçante de sa question, par un petit cadeau votif "camoufleur" (exemples 3-5) :

1. *ðos mu ena potiri nero na xaris* (donne-moi un verre d'eau que tu te réjouisses)
2. *pote ðarðis me to kalo* (quand est-ce tu viendras avec le bien)
3. L1- *poson xronon ise*
quel âge as-tu
L2- *trianda*
trente (ans)
L1- *na ta ekatostisis*
que tu atteignes l'âge de cent ans
4. L1- *akousa oti pandrevese ine aliðia*
il paraît que tu te maries c'est vrai
L2- *ne to septemvrio*
oui en septembre
L1- *me to kalo tote*
avec le bien alors
5. L1- *exete peðia*
avez-vous des enfants
L2- *ne ðio*
oui deux
L1- *na sas zisun*
qu'ils vous vivent

Il semblerait en tout cas qu'il soit relativement facile et tolérable de s'introduire dans le territoire grec par l'intermédiaire de questions — cette hypothèse devant toutefois être étayée par d'autres investigations plus approfondies sur cet acte de langage⁴. En effet, la face "négative" semble, tout comme la face "positive", ne pas constituer une affaire individuelle, mais être plus ou moins accessible, plus ou moins partageable par les membres du groupe — la véritable vie privée s'effaçant largement devant la vie collective, solidaire et communautaire, ce qui n'est pas sans surprendre les locuteurs français, lors de leur contact avec les locuteurs grecs⁵. Ce phénomène semble être encore lié à une

⁴ La question de la ...question en grec, méritant une étude à part, sera traitée plus longuement dans le cadre d'une autre recherche consacrée à cet acte de langage.

⁵ «Nous avons bu et bavardé longtemps, jusqu'à la nuit tombante. Des voisins, attirés par le bruit, arrivaient sans cesse. Certains s'asseyaient parmi nous, me regardant à la dérobée. D'autres se tenaient silencieux, adossés ici et là, comme des anges noirs. J'étais le premier étranger à venir dans ce village depuis la fin de la guerre. Cela valait bien une fête. Quand je dis que nous avons bavardé longtemps, c'est évidemment une façon de parler. Les conversations se déroulaient avec forces gestes et mimiques, entrecoupés de quelques mots d'allemand, la seule langue étrangère que mes hôtes comprenaient un peu.

certaine “polychronie” manifeste, comme on l’a vu, dans la culture grecque, où les individus «ne sont presque jamais seuls, [mais] en interaction avec plusieurs personnes à la fois, et restent continuellement engagés les uns à l’égard des autres» (Hall 1984 : 62) — contrairement à la société française, où l’espace privé est très précieux pour l’individu :

La maison était extraordinaire parce que rien n’y était fermé. Je n’y ai jamais vu une clef quand j’étais petite fille et je n’ai jamais eu l’occasion d’apprendre ce que signifiaient les mots : intimité, vie privée. Je me suis fait ainsi une conception de la vie très spéciale. Et maintenant j’ai des ennuis terribles. Parce qu’il y a des moments où on veut rester seul et on ne peut pas. Je le ressens beaucoup plus depuis que je vis en France parce qu’en Grèce il n’y a pas de véritable vie privée. Je crois que mon seul grand problème avec Jules Dassin, c’est ça : que jamais on n’est seul, qu’on n’a jamais mis le couvert pour nous deux tout seuls (Merkouri 1972 : 10).

C’est sans doute ce qui explique la prédominance de la “politesse positive”, parfois envahissante, aux dépens de la “politesse négative”, dans la communauté discursive grecque. L’épanouissement personnel, qui nécessite de l’espace et du temps individuel, semble reculer et laisser sa place à une cohabitation, souvent difficile et pouvant impliquer des sacrifices narcissiques assez coûteux, mais absolument indispensable pour les membres d’un groupe qui existent d’abord les uns par rapport aux autres et à travers les autres et construisent une identité fondamentalement collective :

The notion of face, consisting of the aspects of approval and non-imposition, seems to account for the motivation of politeness phenomena in Greek and to explain the differences between Greek and English. I suggest that a fundamental difference between the two politeness systems can be explained in terms of differences in the significance attached to the two components of face. The English seem to place a higher value on privacy and individuality, i.e. the negative aspect of face, whereas the Greeks seem to emphasize involvement and in-group relations, i.e. the positive aspect. For Greeks the limits to personal

J’apprends aussi pour la première fois ce soir-là le rituel de l’hospitalité : après avoir bu et mangé, on attend du visiteur quelque chose, un récit, un conte ou simplement qu’il réponde aux questions multiples qu’on lui pose. Questions qui sont toujours les mêmes et qui se répètent à travers les villages avec une telle précision, un ton si identique qu’un voyageur non prévenu pourrait croire que tous les paysans de Grèce se sont donné le mot. Mais non : ces questions, cette curiosité, elles jaillissent naturellement, spontanément des lèvres grecques depuis trois mille ans, en une ordonnance immuable. Et d’abord : *apo pou issai* — d’où viens-tu? De France, d’Allemagne, d’Angleterre, d’Amérique? Ensuite : quel âge as-tu? Es-tu marié? As-tu des enfants? As-tu encore tes parents? Quel métier fais-tu? Ce n’est qu’après avoir répondu à cet interrogatoire (dont le sens, bien entendu, n’est pas de savoir vraiment qui vous êtes par votre nom, votre état civil, votre vie familiale mais de le deviner à travers vos silences, vos hésitations, vos regards, au-delà des mots et des définitions) que vient l’ultime question : *se aréssi i Hellada* — et la Grèce, elle te plaît? Après quoi, on peut entamer le récit de ses voyages, parler de Paris [...] ou mieux encore, discuter politique» (Lacarrière 1975 : 138-139).

territories seem to be looser among the individuals who belong to the same in-group. The barriers which will have to be removed to establish social relations are not so high and for this reason territorial intrusion is measured on a different basis (Sifianou 1992 : 41).

1.2.3. *Face individuelle vs collective*

Le fonctionnement du vœu tel qu'on l'observe en français et en grec fait donc apparaître des conceptions de la face, ainsi que de l'individu et de l'identité, différentes dans les deux sociétés. On peut suggérer l'hypothèse que la face "positive", telle que la reflète l'exercice du rituel votif, et notamment la nature de l'énonciateur et du destinataire du vœu, ainsi que le contenu des formules votives, serait plutôt *individuelle* en France et *collective* en Grèce :

From an individualistic point of view, face relationships are very much a matter of individual face. From a collectivistic point of view, however, one's face is really the face of one's group, whether that group is thought of as one's family, one's cultural group, or one's corporation. It is quite likely that in intercultural communication, a person from a highly individualistic culture would pay more attention to his or her own personal face needs, whereas a person from a more collectivistic culture would always have the face of others foremost in his or her mind (Scollon et Wong Scollon 1995 : 134).

En français, la formulation du vœu montre que c'est quasiment toujours un "je" individuel qui adresse un vœu à un "tu" individuel, chacun préservant son territoire. Le locuteur parle toujours en son propre nom, ne représentant d'autres personnes que très rarement et uniquement en tant que porte-parole collectivement convenu. Le destinataire du vœu est, quant à lui, généralement considéré comme une unité interactive individuelle, isolée de toute appartenance groupale. Il est traité exclusivement dans son individualité et dans sa singularité ; c'est une personne distincte du locuteur et présente dans la situation de communication. Les expressions votives lui sont toujours exclusivement destinées, comme le montre l'absence de vœux "indirects" (concernant une tierce personne liée à l'allocutaire), ainsi que la formulation rarissime, et souvent aux effets humoristiques, de vœux à la première personne du pluriel, englobant le locuteur dans l'énoncé votif (exemple 1) — les deux partenaires ne fusionnant qu'exceptionnellement lorsque la relation qui les lie est très intime, intimité essentiellement de type amoureux (exemple 2) :

1. *À la nôtre, Travaillons bien, etc.*

2. *Soyons heureux tous les deux, Longue vie à nous, etc.*

Le contenu des formules votives, souvent personnalisés, renforce cette hypothèse, car il contribue à marquer individuellement le destinataire et à le singulariser, en désignant des aspects de la réalité qui lui sont vraiment propres et n'appartiennent qu'à lui. Ainsi, l'identité des interactants est avant tout individuelle, l'individu se définissant surtout par rapport à lui-même, et seulement secondairement par rapport aux autres, et c'est en tant que "je" indépendant qu'il construit son identité, et en tant que "je" qu'il l'assume.

En revanche, en Grèce, le schéma communicatif auquel obéit le vœu dépasse les frontières de l'archétype de l'échange votif, puisque le locuteur peut être en même temps le destinataire, ne serait-ce que partiel, du vœu, et qu'en outre les formules votives peuvent être destinées à un tiers absent de la situation communicative. Le locuteur comme le destinataire du vœu peuvent être individuels, mais aussi, comme on le constate très souvent, collectifs, inclus dans un groupe plus ou moins serré, plus ou moins large, plus ou moins intime, plus ou moins impersonnel.

Pour ce qui est du destinataire du vœu, on observe que la formulation votive envisage souvent l'interlocuteur comme le membre d'un groupe, duquel il est difficilement dissociable, comme le montre l'emploi fréquent de vœux "indirects" (exemple 1). C'est également ce que révèle le fait d'adresser un vœu, lors d'une occasion privée, aux alliés de la personne concernée (exemple 2), de traiter l'interlocuteur et ses proches comme un tout inséparable, à travers des vœux "pluriels" (exemple 3), ou encore de l'inclure dans un vœu qui l'attache au locuteur (exemple 4) :

1. *perastika sti maria* (que la maladie de Maria soit provisoire)
2. À l'occasion de la "fête du nom" : *na xerese ton andra su* (que tu sois heureuse de ton mari).
3. À L2 dont c'est la fête et à son amie : *xronia sas pola* (nombreuses années à vous).
4. *xronia mas pola* (nombreuses années à nous)

Le locuteur, de son côté, s'exprime souvent lui-même comme le membre d'une collectivité plutôt que comme un énonciateur unique,

associant sa voix à d'autres voix dans une polyphonie votive d'expression plurielle. Ses vœux à la première personne du pluriel le rattachent soit au destinataire du vœu, les deux interactants fusionnant votivement (exemple 1), soit à son groupe d'appartenance, généralement le même que l'allocutaire (*in-group*), qui les réunit et les rapproche (exemple 2) :

1. *kali mas xronia* (bonne année à nous)
2. *na se xeromaste* (que nous soyons heureux de toi)

Le “noussoiement” votif, comme le “pluriel grec” (*greek plural*) en général, constitue en effet une des principales stratégies de “politesse positive”, consistant, pour le locuteur, à s'impliquer ou à impliquer son interlocuteur dans son action performative, aussi bien lors de l'intervention initiative, c'est-à-dire le vœu, que lors de l'intervention réactive, le remerciement au vœu, souvent formulé, comme on l'a vu, à la première personne du pluriel — *efxaristume* (nous remercions) :

This is basically a positive politeness strategy in that the speaker presumes that he or she knows what is beneficial for the addressee and involves both people in the action, even though only conventionally. [...] First person plural forms, especially of fixed polite formulas, are sometimes employed by single speakers usually belonging to lower classes to express extra formality and politeness. [...] Such cases appear to involve a special code of politeness which associates politeness with any manifestation of plurality. The speaker appears to act not as an individual but as a member of a group, thus increasing the amount of gratitude or apologies offered (Sifianou 1992 : 104).

Tous ces aspects liés à la formulation du vœu montrent que l'individu est très souvent ramené à ses attaches avec les autres, réuni avec eux dans leur “sort” commun, qui fait que l'individu est toujours intimement et profondément concerné par les autres, émotionnellement impliqué dans tout changement, positif ou négatif, concernant ses proches, voire sa communauté d'appartenance entière :

— Tout doit te sembler plus étriqué ici, moins bien qu'à Paris, n'est-ce pas?
— Je juge peut-être les gens plus sévèrement... Je dois les considérer comme des membres de ma famille... Je me sens complice de leurs actes, leur maladresse me vexe... Le succès de l'extrême droite en Grèce m'humilie, me culpabilise, tandis qu'en France il me fait uniquement peur (Alexakis 1995 : 167).

On remarque donc que ce qui prime dans la formulation votive, c'est l'appartenance des interactants à un groupe, une famille, une société, et

l'identité grecque semble elle-même passer par l'appartenance, *exister* devenant synonyme d'*appartenir*, et *être* signifiant plutôt *en être*. L'identité d'un individu semble donc se déterminer largement par son appartenance non seulement à un groupe social, mais aussi conversationnel, l'interaction communicative constituant un lieu susceptible de créer ou de renforcer des liens de proximité et de solidarité entre les participants. Ainsi, la face de l'individu serait conçue comme une partie d'une face plurielle, avec laquelle elle serait dans un rapport d'interdépendance, nécessitant une préservation et une valorisation collectives, comme l'indique la notion de «*philotimo* qui est, bien plus que l'amour-propre comme on le traduit d'habitude, la fidélité inconditionnelle à soi-même et aux autres, à sa famille, à son clan, voire à son village [...] un sentiment intensif de l'honneur, d'un équilibre, d'une harmonie à protéger coûte que coûte» (Lacarrière 1975 : 149). La face des locuteurs grecs semble donc collective, correspondant au désir d'être soi-même pris en considération non seulement en tant qu'individu, mais aussi en tant que membre d'un groupe :

The notion of face among Greeks seems to include not only the desire of a person to be appreciated, liked, and approved of by at least some others, but also a strong desire that closely related associates are also appreciated, liked, and approved of by the same. The actions of every member of the in-group are more strongly reflected in others' face. Very often the individual's needs, desires, expectations, and even actions are determined by considering those of the other members of the in-group. Face is not lost, maintained, or enhanced solely on the basis of how each individual behaves. The behaviour of other closely related members of the in-group contributes greatly to the overall picture of every individual's face (Sifianou 1992 : 41).

Les variations relatives à la conception de la face permettent sans doute de comprendre d'autres fonctionnements du vœu qui se fixent autrement dans chaque ethnolecte, comme par exemple certaines différences d'appropriation contextuelle. On constate en effet qu'en France la politesse votive est invariablement exprimée, du point de vue du destinataire et non pas évidemment sur le plan sémantique, aussi bien dans des interactions familiales, où les locuteurs appartiennent au même groupe (*in-group*), que dans des interactions impersonnelles, se déroulant entre des interactants qui ne sont pas unis par des liens de proximité (*out-group*), tous les destinataires, proches ou lointains, étant traités comme des individus égaux dont il faut respecter pareillement la face.

En revanche, en Grèce, le degré de proximité détermine l'exercice du rituel votif, qui semble plus favorisé entre les membres du même groupe

qu'entre des individus qui sont extérieurs les uns aux autres. Cela est vrai également pour d'autres manifestations de la "politesse positive", comme le souligne Sifianou (1992 : 41-42), qui montre la pertinence de la prise en compte de l'opposition *in-group/ out-group* dans la compréhension des comportements communicatifs des locuteurs grecs :

This distinction strongly influences the way in which Greeks behave towards other people both verbally and non-verbally. "Within the ingroup the appropriate behaviors are characterized by cooperation, protection and help... Relations with members of the outgroup are essentially competitive" (Trandis and Vassiliou, 1972 : 305). Members of the same in-group will most often employ informality and positive politeness strategies and they will save formality and negative politeness (or no politeness at all) for members of the out-group, depending on their status. [...] On the verbal level, their requests and wishes, advice and suggestions are expressed structurally more directly than in English because they are not perceived as impositions to the same extent.

Cependant, c'est en même temps le rituel votif même qui peut, au lieu d'obéir aux conditions contextuelles objectives, imposant, encourageant ou interdisant sa formulation, être à son tour constitutif d'un groupe qui n'existait pas à l'origine, cet acte permettant aux interactants des rapprochements considérables. Le locuteur peut, à travers une intrusion territoriale votive, entraîner le destinataire du vœu dans un rapport inclusif, les deux interlocuteurs appartenant — ne serait-ce que durant l'échange votif — au même groupe, celui qu'ils forment ensemble à partir du moment où ils se sont reconnus votivement. Les interactants cherchent par ce biais à créer une certaine intimité et à partager une solidarité, qui passe moins par le contenu que par l'aspect relationnel, prédominant dans les interactions grecques — à l'opposé des interactions germanophones, selon Pavlidou (1994 : 508-509) :

Greeks are strongly oriented toward the relationship aspect of communication, while Germans tend to focus more on the content aspect of communication. [...] Greeks would be said to be rapport-oriented, while Germans would be characterized as report-oriented ; or Greeks have a preference for interactional discourse, while Germans tend more towards transactional discourse. In interaction, in other words, there seem to be different norms at work in the two cultures : Greeks emphasize more the relationship aspect of communication, whereas Germans have a stronger preference for the content aspect. [...] The phatic utterances in Greek conversations serve exactly this purpose of enhancing the relationship aspect of communication, by showing involvement and encouraging the relationship towards greater intimacy.

Le fonctionnement du vœu révèle donc l'existence dans les deux sociétés d'une conception différente de l'individu, du point de vue de son

territoire et de sa face. On pourrait en effet supposer, avec beaucoup de précautions, que c'est plutôt l'"éthos individualiste" qui prédomine dans les interactions françaises, tandis que l'"éthos solidariste" semble l'emporter dans les échanges communicatifs grecs. Ainsi, la face française paraît être individuelle, alors que la face grecque est plutôt collective, car si, en France, on tient compte de l'individu en tant que tel, comme unité à part, en Grèce, «les individus sont conçus comme des fragments du groupe» (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 96).

Les variations linguistiques semblent être intimement liées à des différences d'ordre culturel, la langue et la culture se trouvant dans un rapport si étroit qu'il est difficile à articuler. La comparaison du vœu en français et en grec — révélant l'existence de variations concernant la conception de la politesse, mais aussi, comme on l'a vu antérieurement, celle du bonheur et de l'avenir —, montre que les actes de langage ne varient pas seulement d'un point de vue formel, mais aussi de façon beaucoup plus profonde. Les variations apparentes, reliées aux modalités des activités verbales, semblent cacher des visions culturelles différentes de l'individu, de son rapport avec lui-même et les autres, ainsi qu'avec le monde :

Different pragmatic norms reflect different hierarchies of values characteristic of different cultures, and a comparison, for example of speech acts across countries, will more often than not involve a comparison of different cultures (Trosborg 1994 : 40).

2. LE VŒU ET LA COMMUNICATION INTERCULTURELLE

Bien que le vœu constitue un petit aspect rituel à l'intérieur d'un système conversationnel vaste et complexe, les variations qui affectent tous les niveaux de sa réalisation sont susceptibles, lors de son emploi en situation de communication exolingue, d'entraîner certains dysfonctionnements communicatifs et de provoquer des malentendus interculturels dans l'interaction franco-grecque.

Il est évidemment difficile d'estimer l'ampleur que prennent ces problèmes communicatifs, et qu'il faudrait sans doute relativiser, car ils ne se présentent pas forcément lors de chaque contact interculturel. La taille relativement limitée de corpus véritablement interculturel — limitation liée à la nature de l'objet d'analyse qui était trop précis pour que l'on puisse

avoir suffisamment d'échantillons de situations où des Français et des Grecs échangent des vœux —, ne permet pas certes d'évaluer les dimensions du phénomène et de départager quantitativement les cas de succès et d'échecs communicatifs. Sans sous-estimer les cas, certainement et heureusement nombreux, où l'interaction votive franco-grecque fonctionne avec un certain bonheur, on tentera ici néanmoins de dégager une petite typologie des malentendus votifs, survenant dans les interactions mixtes. Leur étude peut contribuer d'un côté à une meilleure compréhension du fonctionnement de cet acte de langage en français et en grec, à travers l'observation des "ratés" que les variations de réalisation peuvent faire émerger, et de l'autre à l'amélioration de la communication interculturelle, au moyen de l'interprétation des variations communicatives.

De fait, les malentendus votifs, plus ou moins anodins, plus ou moins douloureux, sont susceptibles d'impliquer, en sus de petits malaises interactionnels, des conséquences relationnelles et sociales plus ou moins graves. L'incompréhension votive peut au pire contribuer à l'élaboration ou au renforcement de stéréotypes culturels, généralement négatifs, qui guettent tout échange interethnique, lorsque les participants ignorent non seulement la différence d'autrui, mais aussi et surtout leur propre différence. Une telle ignorance consiste à considérer son propre comportement rituel, votif en l'occurrence, comme naturel, donc comme universel, en déniant totalement toute détermination culturelle dans le fonctionnement de la communication.

2.1. Le contact avec l'autre langue

2.1.1. Le double processus d'abandon et d'adoption linguistiques

Tout contact avec une autre langue constitue pour le locuteur non natif un double processus d'adaptation comportementale : il se trouve en effet doublement contraint — contrainte choisie ou imposée — à abandonner, d'une part, son style conversationnel d'origine, en renonçant à des automatismes rituels qui lui sont naturels, et, d'autre part, à adopter un nouveau code communicatif, en intégrant de nouveaux réflexes rituels propres à la nouvelle langue.

Son entrée dans la nouvelle communauté discursive entraîne donc pour le locuteur non natif l'obligation de quitter son "éthos" rituel d'origine

qu'il ne pourra plus utiliser avec les autochtones-alloglottes, et ce deuil plus ou moins douloureux, plus ou moins libérateur, fait qu'il éprouve inévitablement une sorte de "perte" de la sécurité communicative de sa langue maternelle. Or, l'oubli, du moins partiel et sans doute provisoire⁶, de sa langue d'origine constitue, malgré son aspect inconfortable, la condition nécessaire pour l'immersion du locuteur non natif dans l'autre langue.

Comme le signale Hall (1979 : 56-58) «pour s'épanouir de ce nouveau monde sans être meurtri de façon inattendue, il faut dépasser son propre système. Il faut alors savoir deux choses : d'abord qu'il y a système, ensuite quelle est la nature de ce système. [...] Pour l'observateur ignorant de l'existence d'un autre système, une culture à contexte [...] étranger peut le désorienter complètement, encore qu'il puisse ne pas avoir conscience de son désarroi, ou ne pas l'accepter. Pour quelles raisons? Ses propres stéréotypes culturels parviennent à déformer ce qu'il voit : il se fait des illusions en pensant qu'il comprend ce qui se passe. Cette situation, naturellement, est très risquée et dangereuse mais, hélas, ne se produit que trop souvent». Ainsi, l'abandon de son propre système communicatif par le locuteur non natif est indispensable pour qu'il s'approprie le comportement interactionnel des locuteurs natifs, ce qui lui permettra de communiquer avec eux et d'exister ainsi à leurs yeux, pour continuer à exister dans cet ailleurs conversationnel, à travers cette renaissance linguistique. Le déplacement géographique et linguistique implique simultanément le besoin et le désir d'acquérir le nouveau système communicatif, de posséder la langue des autochtones, de parler *comme* eux, afin de pouvoir parler *avec* eux⁷.

⁶ «Dans un premiers temps, il est certainement nécessaire de s'oublier soi-même et de s'identifier à l'autre, pour essayer de le sentir de l'intérieur. Mais cela n'est pas suffisant. Car à supposer que je réussisse, je produirais un Chinois de plus, ce qui n'est pas le but de la compréhension entre cultures. Non, après cette projection en l'autre, il faut revenir à soi et tenter de comprendre comment on a pu être l'un et devenir l'autre, tout en restant le même être humain. Rencontrer l'autre exige une remise en question de soi, mais cela ne veut pas dire qu'on renonce à sa propre identité. C'est de ce va-et-vient entre l'autre et moi que jaillit l'étincelle de la compréhension et de la véritable communication, de la communication féconde» (Todorov 1989b : 54).

⁷ «"Vous êtes d'origine allemande? anglaise? suédoise?" — Non, canadienne, dis-je en rougissant violemment, prise en flagrant délit d'étrangéité. — Tiens? Vous n'avez pas l'accent québécois, pourtant... — Non, c'est parce que j'ai appris la langue française auprès de Français... — Ah d'accord... — Ceci dit, lorsque je suis au Québec, je prends un peu l'accent québécois quand même. — Hm! comme c'est curieux... Mais non, ce n'est pas curieux, c'est normal. J'essaie de vous faire plaisir, vous comprenez, peu importe qui vous êtes, j'essaie de parler *comme* vous afin de pouvoir parler *avec* vous, je fais de mon mieux... (Pour un peu, je me mettrais à pleurer...). Puisqu'il s'agit d'imitation, ici comme là, pourquoi défendrais-je jalousement mon accent parisien à

Le locuteur non natif se trouve donc dans une perpétuelle recherche d'équilibre dans cette situation "acrobatique", où se mêlent une certaine frustration due au manque de ses repères rituels d'origine et une interrogation insatisfaite devant la nouveauté inévitablement dépaysante. L'abandon de la langue d'origine peut rendre le locuteur moins sûr de lui, lui ôtant avant tout la sécurité illusoire offerte par la langue maternelle (surtout s'il s'agit d'un locuteur au départ monolingue), lorsqu'il découvre l'existence d'autres réalités communicatives, le dépaysement géographique correspondant à un dépaysement du regard⁸. Ainsi, tout ce qu'il considérait comme naturel, et donc universel à ses yeux, ne l'est plus, la rencontre avec la nouvelle culture créant presque inévitablement la sensation d'une certaine perte. Comme le signale Hall (1979 : 51), «toute exploration culturelle commence par le désagrément d'être perdu ; les systèmes de contrôle de l'esprit signalent l'apparition de quelque chose d'inattendu, l'arrivée dans des eaux inconnues, la nécessité d'abandonner le pilote automatique et de prendre nous-mêmes les commandes».

La découverte de l'autre, de l'idée de l'altérité, confronte donc le locuteur non natif à une relativisation brutale de la réalité, liée au fait de ne plus être parmi ses semblables qui lui renvoyaient une ressemblance rassurante et sécurisante. Et les tentatives de compréhension de l'autre et du comportement communicatif de celui-ci, qui peut lui paraître étrange, l'obligent à «réviser tous ses vieux clichés», à «départager l'inné de l'acquis»⁹ et à prendre conscience de son propre fonctionnement communicatif, de son propre système de valeurs¹⁰ :

La majorité de l'humanité ignore l'existence de parties essentielles de son être, en raison même du fonctionnement du système du contrôle. On ne prend conscience du système de contrôle que lorsqu'il y a interruption dans le

Montréal, au lieu d'adapter mon parler à celui de mes chers compatriotes?» (Huston 1999 : 33-35).

⁸ «Mon passage de Sofia à Paris m'a enseigné, je m'aperçois maintenant, [...] le relatif [...], car je ne pouvais plus ignorer que tout ne *devait* pas se passer partout comme dans mon pays d'origine» (Todorov 1996 : 25).

⁹ «Départager l'inné de l'acquis devient d'autant plus difficile qu'en grandissant, tout le monde autour de soi partage les mêmes modèles. Sauf, bien entendu, si l'on grandit dans un milieu biculturel ou triculturel (merveilleux atout qui familiarise avec la réelle différence des comportements). Dans les milieux bilingues, j'ai observé comment un Espagnol pouvait infléchir ses manières, sans même s'en rendre compte, pour s'adapter à son interlocuteur allemand. J'ai observé également des Hellènes abandonner l'attitude grecque qu'ils avaient prise au départ pour prendre la pose suisse-allemande qu'exigeait la situation» (Hall 1979 : 48).

¹⁰ «Au fond, on n'apprend vraiment à connaître ses propres traits culturels qu'à partir du moment où ils jurent avec ceux de la culture environnante» (Huston 1999 : 31).

programme caché, ce qui arrive très fréquemment dans les rencontres interculturelles. Celles-ci ne doivent pas être l'occasion d'un petit frisson exotique ; elles procurent le bien plus grand avantage de permettre une prise de conscience des structures de son propre système, qui ne peut s'accomplir que par la fréquentation de ceux qui ne font pas partie du même système. [...] L'examen de soi-même que permet la confrontation à d'autres cultures révèle rapidement que les plus grandes ignorances, et donc les plus grands oublis, portent sur les phénomènes qui sont le plus proches de soi, c'est-à-dire les schémas inconscients qui gouvernent notre vie (Hall 1979 : 50-51).

L'identité et l'altérité sont donc révélées simultanément au locuteur non natif lors de la rencontre interculturelle, dans cette identification de ce qui lui est propre, et de ce qui est étranger, distinction qui n'est pas toujours évidente, les pratiques communicatives étant le plus souvent inconscientes, et ce processus peut plonger l'individu dans une difficile recherche d'équilibre identitaire lorsqu'il s'engage à communiquer :

Le locuteur non natif [...], lorsqu'il doit emprunter la langue et la culture de l'autre, et même s'il les maîtrise au mieux, vit une expérience qui a toujours quelque chose de schizophrénique (ce à quoi on peut d'ailleurs prendre goût et plaisir). [...] Les échanges interculturels actualisent de façon particulièrement aiguë — et ils sont à ce titre exemplaires — le “double bind” dans lequel se trouve plongé tout sujet communiquant, entre ces deux exigences contradictoires : la préservation de son identité propre, et le respect de celle d'autrui (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 139, 141).

Cette situation est parfois assez difficile à surmonter de la part du locuteur non natif, qui, même lorsqu'il n'éprouve pas de “choc culturel” devant la nouvelle réalité linguistique à laquelle il est préalablement préparé, ressent des états psychologiques assez délicats, allant du manque de confiance à soi à l'inhibition comportementale, voire à une certaine dépressivité, lors de ses échanges avec ses nouveaux interlocuteurs, d'autant que «l'usage créatif des relations interpersonnelles met en cause des zones très profondes, très personnelles et sensibles de notre psyché» (Hall 1979 : 50). Même si «toute scission, tout clivage ne sont pas une malédiction»¹¹, cette expérience identitaire d'hybridation et de déchirement est en effet vécue de façon particulièrement intense à un moment de son existence par tout individu ayant une “double vie” linguistique et culturelle¹² :

¹¹ Todorov (1996 : 21).

¹² «J'ai dû me rendre à l'évidence : je ne serais jamais un Français tout à fait comme les autres. [...] Je vis désormais dans un espace singulier, à la fois dehors et dedans : étranger “chez moi” (à Sofia), chez moi “à l'étranger” (à Paris)» (Todorov 1996 : 23).

Je ne sais pas si je suis chez moi, ici, en France. Je ne le saurai jamais d'ailleurs. Ni à Rennes, ni à Saint-Malo, ni à Paris. Je ne sais pas si je suis chez moi en Algérie. Je ne le vérifierai jamais. Ce sentiment. Cette évidence. Je me suis toujours sentie clandestine au contrôle des passeports. Pas en règle. M'attendant toujours à être expulsée du rang des passagers, tenue par deux policiers, encadrée, puis conduite dans une petite pièce. Qui êtes-vous? D'où venez-vous? Où allez-vous? J'ai toujours eu l'impression d'avoir un secret. D'avoir une double vie. D'abriter quelqu'un d'autre que moi. Que ma partie visible. De changer de visage. Selon le pays. Selon le policier. Selon les gens que je rencontre (Bouraoui 2000 : 160-161).

2.1.2. La résistance particulière des routines conversationnelles

Les actes rituels, étant les éléments les plus courants et les plus fonctionnels dans les conversations, mais aussi les plus importants dans la mise en place de la relation interpersonnelle, sont ceux qui résistent le plus au processus d'acquisition de la compétence communicative à laquelle vise le locuteur non natif lors du contact avec l'autre langue. Cette résistance est due au fait qu'autant les mêmes actes routinisés, fortement culturels, cristallisant l'"éthos" communicatif des locuteurs, paraissent naturels dans la langue première, autant ils ont l'air bizarres dans la seconde langue :

What we normally assume to be "natural" or "logical" communicative practices are just as unique and conventional to their particular culture as the language code itself (Sifianou 1992 : 3).

Il semble en effet que plus un comportement est codé et automatique, donc facile à employer dans sa langue maternelle, plus il devient un handicap lorsqu'on passe à une autre langue. Ce sont les mêmes routines conversationnelles qui, bien qu'employées de façon mécanique dans la langue maternelle, destinées à faciliter les locuteurs, leur posent le plus de problèmes dans la nouvelle langue, car, «comportements parfaitement anodins et insignifiants pour ceux qui les partagent, [les routines] deviennent source de bien des étonnements et soucis dans le contact avec d'autres cultures» (Traverso 1999 : 56).

S'il est difficile d'abandonner ses propres automatismes et d'adopter ceux de la nouvelle langue, c'est aussi qu'autant ceux de la langue d'origine semblent normaux, logiques et remplis de sens, autant ceux de la langue adoptive semblent au contraire faux, caricaturaux, excessifs, voire parfois absurdes ; autant les premiers ont l'air fluides et discrets, autant les seconds s'imposent, autoritairement presque, le locuteur non natif ne pouvant pas s'empêcher de les observer, de les entendre, de les entendre même trop,

trop souvent à son goût, comme un bruit étranger qui ne fait pas sens. Et plus un locuteur est adapté aux normes rituelles de sa langue d'origine, plus il a des problèmes communicatifs lors de son passage à l'autre système, sa facilité communicative habituellement enviable se transformant en inhibition difficilement dépassée en situation interculturelle, dès qu'il sort du cadre protecteur de sa propre culture.

Face à la nouvelle réalité, le locuteur non natif peut avoir plusieurs réactions, s'intégrer parfaitement, résister à la culture environnante, alterner les deux attitudes, trouver une solution comportementale de compromis, réactions qui valent également pour tout type de socialisation. En tous les cas, il est certain que «comprendre la réalité d'une culture qui se dérobe et l'accepter en profondeur n'est ni facile ni rapide et se vit, au lieu de se lire ou de se raisonner. Pourtant, il arrive que les exemples les plus personnels puissent confirmer certains schémas fondamentaux largement partagés» (Hall 1979 : 62), et il serait ainsi possible de repérer les schémas vortifs qui risquent de créer des malentendus dans la communication franco-grecque, comme en témoignent de nombreuses expériences personnelles, confirmées par la présente étude ; malentendus, qui dans l'interaction, concernent aussi bien les locuteurs non natifs que les locuteurs natifs, et dont l'étude "préventive" pourrait contribuer à une meilleure compréhension de la logique culturelle qui sous-tend les comportements communicatifs :

If "strange" and possibly offensive behaviour of this kind can be explained, and made sense of, in terms of independently understandable cultural values, serious social and interpersonal problems can be resolved, and serious conflicts prevented or alleviated. Of course, not all problems can be solved in this way : if there is a real conflict in underlying values, mere explaining will not help. But in many cases, perhaps in most cases, what is involved is not a real conflict in values but a difference in the hierarchy of values ; and when this is the case, explaining can help (Wierzbicka 1991 : 70).

2.1.3. Le locuteur non natif, cet étranger-traducteur

Les termes de locuteur non natif ou d'étranger désignent ici essentiellement des locuteurs qui entrent véritablement dans une culture étrangère, en prenant des risques identitaires, et non pas ceux qui s'impliquent dans des échanges interculturels occasionnels, puisque, comme le souligne Hall (1979 : 61-62), «naturellement cette observation ne s'applique pas à de courtes visites ou à de brefs passages, car on a réussi à recréer partout dans le monde le même environnement qui parvient à cacher

aux touristes la réalité de la vie locale. Les touristes ne restent jamais assez longtemps, et préfèrent être protégés contre le choc de la confrontation à une culture étrangère».

Ces termes, ainsi que celui de locuteur natif, retenus ici en tant que conventions de description, sont évidemment, comme d'autres termes désignatifs du même type, très relatifs. Comme le signale Mondada (1999 : 21), ce genre de catégorisations, trop facilement employées dans les descriptions de situations interculturelles, sont trop abstraites et réductrices d'un point de vue identitaire :

L'interaction exolingue a été définie par certains comme une interaction marquée par une asymétrie de compétences linguistiques et communicationnelles entre un locuteur caractérisé variablement comme "natif", de "langue maternelle", de "langue première", et un locuteur caractérisé comme "non natif", de "langue étrangère", de "langue seconde" ou "alloglotte". Ces caractérisations renvoient à des régimes d'intelligibilité différents : ainsi on sait que la langue dominante chez un individu et qui définit son identité à un moment donné n'est pas nécessairement "maternelle" (mais peut être celle d'un autre membre de la communauté familiale ou sociale, voire celle d'un pays d'accueil, au gré des trajectoires sociales et migratoires) ; qu'une langue seconde n'est pas nécessairement "étrangère" (mais peut faire partie du paysage linguistique familier du locuteur) ; que plusieurs langues peuvent être apprises en même temps, ce qui rend difficile un ordonnancement temporel tranché ; que les natifs ne sont pas nécessairement ceux qui maîtrisent le mieux une langue ou qui en représentent la norme standard. En outre ces caractérisations semblent particulièrement inadéquates pour rendre compte de situations plurielles et hybrides, de contact et de mélange propres à de nombreux contextes de migration, d'interculturalité et de multilinguisme typiques des cultures urbaines — elles semblent plutôt renvoyer à un idéal constitué par un locuteur natif, normé, monolingue et, en définitive, abstrait.

Plus précisément, les termes de locuteur non natif ou d'étranger font principalement référence à des locuteurs monolingues communiquant dans une autre langue, c'est-à-dire soit des Grecs se trouvant dans un contexte francophone, soit des Français se trouvant dans un contexte hellénophone. Ces termes sont employés avec toutes les précautions possibles et avec la plus forte conviction¹³ qu'ils doivent être problématisés, leur problématisation pouvant constituer un véritable champ d'investigation¹⁴.

¹³ Conviction et désir à la fois de mener un projet futur, basé uniquement sur des interactions franco-grecques enregistrées, dont l'objectif sera d'étudier tous les procédés que les locuteurs mettent en place pour s'attribuer à eux-mêmes et les uns aux autres, explicitement ou implicitement, une identité, qui n'est pas forcément définitive, mais peut être hybride, et interactivement construite.

¹⁴ «La catégorisation des locuteurs [...] semble souvent être davantage présumée que problématisée. Ainsi une démarche très fréquente dans la littérature consiste à décider d'abord que les acteurs concernés sont des non-natifs, des étrangers, ou des apprenants (ou les trois en même temps) puis à étudier ce qui caractérise leurs comportements en tant que non-natifs, étrangers, apprenants. Le point de départ de l'analyse échappe ainsi à la

Ces conventions terminologiques explicitées, examinons comment ces locuteurs non natifs, ces étrangers, ces alloglottes, Français ou Grecs, vivent leur nouveau contexte communicatif et comment un petit “détail” rituel dans l’immensité du système conversationnel, le vœu, peut devenir source autant de fascination que de trouble. Souvent, l’“étranger-traducteur” n’arrive pas à trahir totalement sa culture d’origine et à éliminer toute trace d’étrangeté, étrangeté susceptible de resurgir à tout moment et d’intriguer, ou pire d’irriter les autochtones natifs, trop bien ancrés souvent dans leur “ici” linguistique pour ne pas être perturbés des “bruits” venus d’ailleurs :

Immédiatement, mais aussi fondamentalement, l’étranger se distingue de celui qui ne l’est pas parce qu’il parle une autre langue. À y regarder de plus près, le fait est moins banal qu’il n’y paraît ; il révèle un destin exorbitant : tragédie tout autant qu’élection. Tragédie, parce que l’être humain étant un être parlant, il parle naturellement la langue des siens : langue maternelle, langue de son groupe, langue nationale... Changer de langue équivaut à perdre cette naturalité, à la trahir, ou du moins à la traduire. L’étranger est essentiellement un traducteur. Il peut parvenir à se fondre parfaitement dans la langue d’accueil, sans oublier la langue source, ou en l’oubliant partiellement. Le plus souvent, cependant, il est perçu comme étranger précisément parce que sa traduction, quelque parfaite qu’elle soit, trahit une mélodie ou une mentalité qui ne s’ajustent pas tout à fait avec l’identité de l’accueillant. Curieuse, amusante, excitante, cette trace allogène irrite les autochtones : “En voilà une autre langue, se disent-ils, c’est bien un autre — un traducteur — qui s’exprime là, il n’est pas des nôtres, Il n’en est pas, que veut-il/ elle, on n’en veut pas...”. Ce raisonnement ne s’accomplit pas toujours jusqu’à son terme, heureusement. Mais il est sous-jacent aux attitudes les plus tolérantes et, en temps de crise, il ne manque pas de produire les pires effets dont sont capables les humains, c’est-à-dire la chasse à l’homme/ à la femme, et le meurtre (Kristeva 1997 : 157).

2.2. Le risque de malentendu interculturel

Comme on l’a vu dans les chapitres précédents, l’observation comparée du vœu met en évidence le fait que les actes de langage ne sont pas universels, mais culturellement déterminés, et les variations pragmatiques qui affectent leur fonctionnement risquent en situation de communication interculturelle de créer des moments d’incompréhension entre des interactants provenant de communautés discursives différentes. Si

description, en étant considéré comme évident. La projection sur les activités de catégories dont on n’a pas vérifié et explicité la pertinence entraîne le risque d’une description circulaire, qui vise *a posteriori* à faire coïncider les comportements observés avec le cadre choisi. On peut imaginer une démarche alternative, qui s’interroge d’abord sur la pertinence des catégories utilisées, en définissant comme objet de description les procédures par lesquelles les acteurs eux-mêmes rendent pertinente une catégorie et s’orientent vers elle dans l’organisation de leur conduite» (Mondada 1999 : 20-21).

l'existence de variations à tous les niveaux du système conversationnel est susceptible de provoquer des malentendus interculturels, ce risque est encore plus accentué, lorsqu'il s'agit d'actes rituels, fortement stéréotypés et chargés culturellement, comme le vœu.

Afin de pouvoir communiquer dans une autre langue, le locuteur doit faire preuve de «sa capacité d'accomplir des actes illocutoires et de comprendre quels actes illocutoires peuvent être accomplis par d'autres locuteurs dans les contextes actuels et possibles d'emploi de [la] langue» (Vanderveken 1988 : 18-19). Le locuteur non natif doit plus précisément faire appel à ce que Hymes (1984) appelle sa "compétence communicative" dans l'autre langue, qui consiste en sa capacité d'une part à comprendre les énoncés de son interlocuteur, en interprétant leur sens pragmatique et leur signification socio-relationnelle¹⁵, et d'autre part à adopter un comportement communicatif approprié contextuellement, c'est-à-dire adapté au contexte culturel et susceptible d'être compris par son interlocuteur natif :

À l'instar de Goffman, il me semble donc indispensable de considérer tout échange interactionnel comme étant soumis au moins à deux contraintes, l'une d'ordre ritualiste que je nomme le lieu du rituel, l'autre sémantico-linguistique qui correspond à l'expression du message linguistique et que j'appelle le lieu du message linguistique. Tout échange verbal ou non verbal peut cibler l'un ou l'autre de ces deux axes et seuls les membres d'une même communauté sont susceptibles de décoder ou d'encoder correctement les messages parce qu'ils possèdent une compétence du système total de communication qui ne se laisse analyser ni en réseau, ni en code mais en acte social. [...] Lorsqu'un étranger se trouve confronté à cette double contrainte du langage, il est normal qu'il y ait des hiatus, tant au plan de la compétence qu'au plan de la performance! Dire en termes affectueux à un petit ami "mon bonbon" ou "ma sucrerie" peut paraître pour le moins cocasse à tout récepteur francophone ; dire en saluant une Française "je vous baise les mains" peut lui sembler archaïque. Formuler un "bienvenu" pour l'expression française "je vous en prie" ou "il n'y a pas de quoi" est presque incompréhensible et risque de faire échouer l'équilibre toujours précaire des échanges. Les exemples d'une langue à l'autre sont si nombreux qu'il n'est pas nécessaire de les multiplier. Mais ils prouvent radicalement que les échanges verbaux, appartenant au rituel, ne sont que partiellement appréhendés sur l'axe linguistique alors qu'ils prennent leur signification pleine sur l'axe sociologique ritualisé propre à chaque communauté, selon le contexte situationnel (de Salins 1988 : 17-18).

Il ne suffit donc pas de connaître les règles morpho-syntaxiques de grammaire pour parler une langue, et la communication exolingue repose largement sur la bonne connaissance qu'a le locuteur non natif des normes

¹⁵ «Ce n'est pas la *compréhension du dire* qui est importante (encore que son utilité ne soit évidemment pas en cause), c'est l'*interprétation du faire* qui guide notre vie quotidienne et nos rapports avec autrui» (Cosnier 1998 : 111).

conversationnelles et socio-pragmatiques, également fondamentales dans le processus communicatif. En d'autres termes, il ne s'agit pas seulement de "dire des choses" dans une autre langue, mais surtout de "faire des choses" avec elle, des choses nouvelles pour le locuteur non natif, et destinées à satisfaire le locuteur natif, lequel renverra à son tour son approbation — toutes ces conditions réunies contribuant à une conversation réussie, un échange abouti, un contact interpersonnel heureux.

Cependant, la réalité interculturelle est nettement moins idyllique, car très souvent la compétence communicative des locuteurs non natifs fait défaut. Comme ils ne sont pas toujours sensibilisés aux différences d'"éthos" qui caractérisent leurs interlocuteurs natifs, ni d'ailleurs à l'existence même de ces différences, ils changent de langue dans une espèce d'illusion universaliste et ethnocentrique. Cette illusion se croise à celle, similaire, des autochtones, ce qui donne lieu à des malentendus mutuels, interactifs, des malentendus croisés dans ce "croisement des cultures" que constitue leur rencontre conversationnelle.

En effet, lorsque entrent en contact des locuteurs français et grecs, toutes les variations existant entre les deux ethnolectes sont mises en relief et, au pire, l'interaction devient un échange de surprises mutuelles, où des deux côtés chacun est déçu, tout en décevant l'autre. Ces attentes déçues sont d'autant plus problématiques qu'elles sont "légitimes" et "moralement désirables" :

Qu'un acteur contribue [à l'interaction] est une attente légitime de la part des autres acteurs ; ils peuvent ainsi connaître à l'avance les limites à l'intérieur desquelles l'acteur va vraisemblablement se comporter, et ils ont un droit moral d'attendre de lui qu'il se comporte selon ces limites. Inversement, il doit se comporter comme on l'attend de lui, non par simple efficacité, mais parce qu'il sent qu'il s'agit d'une manière moralement désirable de se comporter (Goffman 1988 : 96).

On entreprendra donc d'examiner certains types de "ratés votifs" susceptibles de provoquer des moments d'incompréhension, de malaise et de tension dans l'échange interculturel. Il s'agit de dysfonctionnements communicatifs, plus ou moins graves et plus ou moins perçus comme tels, situés autant au niveau du *décodage du vœu* qu'à celui de son *encodage*, puisqu'ils concernent aussi bien la compréhension et l'interprétation de ce rituel verbal que sa production par le locuteur non natif. Les "ratés votifs" se spécifient également selon le type du contexte conversationnel dans lequel se réalise la rencontre interculturelle, c'est-à-dire selon qu'il est

francophone, où les Grecs sont en position de locuteurs non natifs, ou hellénophone, les Français étant les locuteurs non natifs. Tenter une typologie des “ratés votifs” est doublement intéressant, car, malgré les difficultés qu’elle comporte¹⁶, une telle démarche peut contribuer à la réduction des malentendus interculturels, en permettant de mieux connaître et comprendre les normes culturelles qui sous-tendent le comportement communicatif des locuteurs, telles qu’elles s’explicitent dans l’autre langue grâce justement aux “ratés”, traduisant d’autres préférences conversationnelles et d’autres priorités socio-relationnelles :

Bien sûr, les malentendus ne vont pas forcément naître chaque fois que le terrain y est propice. Mais il est important de pouvoir reconnaître ces espaces où le malentendu culturel peut facilement prendre place, et souvent faire mal parce que non identifié comme culturel, c’est-à-dire dû à la différence de présupposés culturels dont nous n’avons pas conscience, à des implicites que nous portons en nous sans le savoir, à notre façon de voir le monde que nous avons apprise, mais qui nous paraît “naturelle”, “évidente”, “allant de soi” (Carroll 1987 : 12-13).

2.2.1. Le décodage du vœu par les locuteurs non natifs

Les locuteurs non natifs sont, dès qu’ils entrent en contact avec la réalité interactionnelle de la nouvelle communauté discursive, immédiatement frappés par le rituel votif tel que les locuteurs natifs le pratiquent. Les Grecs, en contexte francophone, sont frappés par la récurrence des vœux dans les interactions quotidiennes, le type de contexte dans lequel ils apparaissent et la nature de leur contenu sémantique. Similairement, les Français, en contexte hellénophone, sont généralement assez intrigués par la quantité, la fréquence et la réitération des vœux dans les interactions, les types de situations qui les provoquent, ainsi que le contenu propositionnel des formules votives.

En d’autres termes, dans les deux cas, les locuteurs non natifs sont assez sensibles aux spécificités votives de l’autre ethnolecte, spécificités

¹⁶ «Dans notre perspective, il s’agit surtout d’utiliser ces situations comme des révélateurs des normes propres à chacun des participants ; or la chose n’est pas toujours aisée du fait qu’en situation de contact, le LNN adapte dans une mesure et avec un bonheur variables son comportement à celui de LN. Tel ou tel “raté” dans son attitude communicative pourra donc parfois nous fournir effectivement des informations sur son système propre (le raté s’explique comme un “calque”), mais il pourra aussi dans d’autres circonstances s’interpréter tout autrement : par une maîtrise insuffisante des moyens linguistiques qui permettraient au LNN de réaliser son intention communicative, comme un phénomène d’hypercorrection (le LNN en “rajoute” par rapport aux usages du LN), ou comme le symptôme d’un sentiment d’insécurité, qui va par exemple le rendre plus poli et déférent que nature» (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 12).

importantes conversationnellement, compte tenu le fait que les vœux “interactionnels”, en français, et les vœux “situationnels”, en grec, jouent différemment mais pareillement un rôle rituel considérable dans la communication ordinaire des deux communautés discursives. Cela ne veut pas dire que les locuteurs non natifs arrivent toujours à identifier ces particularités, préoccupés souvent, surtout dans un premier temps, plus par ce qui ne se dit pas et ne se fait pas que par ce qui est dit et fait dans la nouvelle langue, absences difficiles pour tous les locuteurs non natifs qui se sentent privés de leurs repères.

La première étape de familiarisation avec l’autre langue, c’est-à-dire le décodage des expressions votives, qui consiste à comprendre et interpréter “correctement” le comportement rituel des locuteurs natifs, notamment lorsque celui-ci diffère de son style d’origine, ne va pas toujours de soi pour le locuteur non natif ; il risque d’éprouver, face à la nouveauté, une incompréhension plus ou moins totale ou de faire des calculs interprétatifs erronés :

Il apparaît que *comprendre et interpréter correspondent à deux processus différents*, l’un mettant en jeu la *compétence linguistique*, l’autre la *compétence communicative* (Cosnier 1998 : 114).

L’incompréhension et/ ou l’erreur interprétative peuvent être de nature sémantique, lorsque le locuteur non natif ne comprend pas ou comprend mal l’expression votive. D’ailleurs, la réactivation de leur sens littéral n’enlève pas forcément l’opacité des formules votives qui sont dans leur majorité largement désémantisées, leur signification étant avant tout pragmatique, et risque, plutôt que de le faciliter, de dérouter le locuteur non natif¹⁷.

Les erreurs sémantiques peuvent déboucher sur des erreurs pragmatiques, et les problèmes de décodage sur des problèmes d’encodage, car le locuteur non natif risque, dans sa perplexité, n’arrivant pas à identifier la valeur illocutoire de l’énoncé votif qui lui est adressé, d’enchaîner de manière inappropriée, en produisant une réaction déplacée, susceptible d’être menaçante pour la face de son interlocuteur ; ainsi, ne s’apercevant pas de l’intention de celui-ci de lui offrir un petit cadeau verbal, il peut manquer de lui donner la réponse rituellement attendue après

¹⁷ «Foreign speakers of any language get into trouble when they decipher a formula for its literal meaning» (Tannen et Öztek 1981 : 37).

un vœu, c'est-à-dire généralement une manifestation verbale de gratitude, explicitant la valeur positive de cet acte de langage.

Mais, assez souvent, l'incompréhension et/ ou l'erreur interprétative sont, indépendamment des facteurs sémantiques, de nature pragmatique¹⁸, et se focalisent sur toutes les conditions d'emploi du vœu, et notamment celle d'appropriation contextuelle. Les locuteurs non natifs ne comprenant pas toujours la pertinence de la formulation votive dans certaines situations communicatives, ou inversement son absence dans d'autres types de contextes. Les deux attitudes montrent la difficulté des locuteurs non natifs à accepter le fait de ne plus observer autour d'eux des comportements qu'ils considèrent comme naturels et comme devant exister partout, et parallèlement leur résistance à admettre que des attitudes inhabituelles des autochtones, qui paraissent bizarres au premier abord, peuvent avoir leur propre logique, une "logique culturelle" qui obéit à des normes différentes de la culture d'origine :

As cross-cultural communication continues to increase, it is crucial that native users of all languages become more sensitized to the fact that different languages, because they are integral parts of their respective socio-cultural systems, construct messages and express feelings in different ways which are not less logical than one's own (Sifianou 1992 : 2).

Tous les problèmes interprétatifs liés à l'existence de variations votives — qu'ils prennent la forme d'une sous-interprétation, d'une interprétation erronée, ou d'une surinterprétation des faits observés — risquent d'entraîner une incompréhension plus profonde de la part du locuteur non natif relative à la valeur socio-relationnelle de l'acte de vœu dans le nouvel espace communicatif. Ainsi, ce premier contact avec l'autre langue, ce regard extérieur posé sur le nouveau code votif, est chargé souvent d'interprétations de nature culturelle. Ces interprétations donnent parfois lieu à des commentaires métavotifs de la part des locuteurs non natifs qui peuvent juger sévèrement le comportement des locuteurs natifs,

¹⁸ Thomas (1983 : 99) distingue deux types d'erreurs pragmatiques, qui peuvent être de nature "pragmalinguistique" et "sociopragmatique" : «*Pragmalinguistic failure* [...] occurs when the pragmatic force mapped by S onto a given utterance is systematically different from the force most frequently assigned to it by native speakers of the target language, or when speech act strategies are inappropriately transferred from L1 to L2. *Sociopragmatic failure*, a term I have appropriate from Leech (1983 : 10-11), which I use to refer to the social conditions placed on language in use. I shall argue that while pragmalinguistic failure is basically a *linguistic* problem, caused by differences in the linguistic encoding of pragmatic force, socio-pragmatic failure stems from cross-culturally different perceptions of what constitutes appropriate linguistic behaviour».

ou adopter au contraire une attitude admirative, dévalorisant ou survalorisant la différence de l'autre qu'ils interprètent comme un défaut ou comme une qualité — une comparaison explicite ou implicite avec la langue d'origine entrant en jeu.

Ainsi, les *locuteurs grecs* sont extrêmement impressionnés par l'ampleur du phénomène votif en français qu'ils trouvent presque exotique, par la présence de toutes ces expressions, plus ou moins fantaisistes, plus ou moins chaleureuses, dont la formulation systématique, presque obligatoire et quelque peu obsédante, durant la clôture des interactions, semble constituer une spécialité française — tout comme la bise d'ouverture et de clôture, plus ou moins contraignante aussi et également fascinante pour les allochtones par le rapprochement physique qu'elle entraîne.

En tant qu'observateurs du rituel votif, ils sont donc très étonnés par la fréquence de sa production dans les divers types d'interactions quotidiennes, même en absence de situation importante, et notamment durant les interactions institutionnalisées, clôturées aussi presque systématiquement à l'aide d'une formule votive, les échanges transactionnels étant en Grèce assez peu élaborés rituellement, et parfois carrément dépourvus de procédés de ménagement de faces.

Cependant, ce n'est pas pour autant qu'ils considèrent ces énoncés comme votifs, prétendant presque à l'unanimité qu'il n'y a quasiment pas de vœux en français et que les Français accomplissent cet acte très rarement, voire jamais. Cette réaction paradoxale est certainement due à la rareté des vœux "situationnels" dans les interactions françaises (situation opposée à la réalité votive grecque, où ces vœux sont abondants), ainsi qu'à une conception cérémonielle du vœu même en français, qui fait, comme on l'a vu, que l'on classe dans la définition du vœu essentiellement des vœux "situationnels" (*bonne année*), considérés comme de "vrais" vœux, et non pas des vœux "interactionnels" (*bonne soirée*), pourtant prédominants en français — conception partagée d'ailleurs par les locuteurs francophones eux-mêmes qui ne considèrent pas comme des vœux les énoncés du second type, l'acte de souhaiter ne s'étant pas encore vu reconnaître toute l'étendue que lui attribue la réalité conversationnelle.

Les formules votives ne sont pas toujours bien interprétées par les locuteurs grecs, que cette incompréhension soit sémantique ou pragmatique. Par exemple, il arrive qu'ils aient du mal à comprendre l'emploi très fréquent de l'expression *bon courage*, surtout lorsqu'elle leur est

personnellement, et injustement selon eux, destinée, cette expression passe-partout et largement “appropriable” en français étant en revanche réservée en grec à des contextes particulièrement pénibles. De la même manière, ils ne sont pas facilement familiarisés avec toutes les formules votives dénotant concrètement les activités quotidiennes, formules qu’ils peuvent selon les cas trouver amusantes, ou alors absurdes, voire ridicules.

Les locuteurs grecs semblent ainsi particulièrement sensibles non seulement à la dénotation votive du quotidien, mais aussi au découpage du temps, tel que l’opèrent les formules votives. Ainsi, lorsqu’il arrive par exemple qu’une expression comme *bonne fin de vacances* soit comprise par les locuteurs non natifs comme signifiant “que les vacances finissent” (sens attribué qui ne manque de les surprendre, bien évidemment), on peut supposer que cette incompréhension est probablement liée non pas à un obstacle d’ordre linguistique, c’est-à-dire au fait que le locuteur n’arrive pas à identifier le véritable objet référentiel du vœu, mais plutôt à un blocage culturel. Il semble en effet que ce sont principalement des divergences culturelles qui sont reflétées dans ce type de réaction, et notamment une différente conception de la temporalité qui fait, comme on l’a vu précédemment, que la “fin” n’est quasiment jamais énoncée dans les formules votives grecques.

Quant aux *locuteurs français*, lors de leur contact avec la langue grecque, ils sont à leur tour impressionnés par la grande quantité d’expressions votives stéréotypées, abondamment employées dans de nombreuses situations, et dont le sens aussi bien sémantique que social leur résiste — le recours à la traduction littérale étant non seulement insuffisant pour la compréhension de leur véritable signification, mais aussi susceptible de créer à son tour de nouvelles surprises :

Simple comme bonjour : en Grèce, pas si simple que ça! Les touristes les plus appliqués, ceux qui, le manuel de conversation à la main, brûlent de communiquer avec les autochtones, en ont fait un jour ou l’autre l’expérience! Ils avaient appris à doser au fil des heures les *kali méra*, *kali spéra*, “bonjour, bonsoir” (sans peut-être savoir encore que le soir commence dès quatre heures de l’après-midi), jonglaient déjà avec les *ya sou!*, la salutation passe-partout, et n’en ont été que plus désarçonnés d’entendre un paysan croisé sur le sentier à chèvres d’une île répondre tout autre chose à leur bonjour. Un *Chairete* par exemple, littéralement : “Soyez dans la joie”, écho exact de la formule antique. *Ya sou*, c’est en fait *ygeia sou*, “santé à toi!” calqué peut-être sur le plus terre-à-terre *Vale* des Romains, et nombreux sont les Grecs qui lui préfèrent *ya Chara* “santé-joie!” (Roques-Tesson 1989 : 135).

Les locuteurs français ont beaucoup de mal à s'introduire dans un système fortement normé, et qui peut paraître clos à tous ceux qui l'approchent de "l'extérieur". La rigidité de la réalité votive — telle qu'elle apparaît dans la fixité sémantique de la majorité des formules, ainsi que dans leur correspondance quasi exclusive avec des situations bien précises —, susceptible de permettre une certaine lisibilité de ce code, une fois qu'on maîtrise les règles du jeu, fonctionne en même temps de façon contraignante au premier contact qui peut être pour ces raisons assez prolongé. Ainsi, les locuteurs français sont souvent étonnés non seulement par la fréquence des formules votives dans les interactions grecques, mais aussi par leur appropriation contextuelle, c'est-à-dire la diversité des contextes provoquant la formulation de vœux :

Qu'est-ce qui pousse la vendeuse au moment de vous remettre les chaussures ou le pantalon que vous venez de choisir à vous souhaiter de les porter "avec santé" (Roques-Tesson 1989 : 136).

Dès qu'ils sont confrontés au problème du sens littéral des formules votives — comme ils n'ont pas l'automatisme inconscient des locuteurs natifs, qui pourrait les libérer des tentatives de compréhension rationnelle à tout prix —, les locuteurs français ont du mal à admettre que le contenu sémantique, souvent général et vague, de la majorité des expressions n'est pas explicable par la réalité référentielle à laquelle il renvoie. Ainsi, ils peuvent mettre longtemps avant de dépasser cette contrainte sémantique et d'être en mesure de faire abstraction de la littéralité des formules votives, afin de réaliser que, fréquemment, il s'agit là de conventions rituelles, démotivées synchroniquement sur le plan sémantique. Ainsi, des expressions assez récurrentes, dénotant la vie, la santé et la longévité — comme *na zisis* (que tu vives), *nase kala* (que tu te portes bien) ou encore *xronia pola* (nombreuses années) —, ne sont pas toujours bien comprises par les locuteurs français qui les surinterprètent, au point parfois qu'elles finissent par devenir anxiogènes pour eux¹⁹.

Il semble donc que l'interprétation par les locuteurs non natifs du vœu, acte dont la signification est avant tout pragmatique et socio-relationnelle, ne puisse avoir lieu sans une bonne "connaissance du monde" dans lequel ce rituel est pratiqué, c'est-à-dire sans la prise en compte de la

¹⁹ Certains locuteurs comparent de ce point de vu l'expression *nase kala* (que tu te portes bien) à l'expression anglophone *take care*, les deux formules leur procurant la même sensation inquiétante.

“contextualisation” qui détermine le fonctionnement des actes de langage, et des comportements communicatifs en général :

J'entends par *contextualisation* l'emploi par des locuteurs/ auditeurs de signes verbaux et non verbaux qui relie ce qui se dit à un moment donné et en un lieu donné à leur connaissance du monde. Le but est de dégager les présuppositions sur lesquelles ils s'appuient pour maintenir leur engagement conversationnel et évaluer ce qu'on veut dire. La notion de contextualisation doit se comprendre par référence à une théorie de l'interprétation qui repose sur les deux hypothèses fondamentales suivantes : (1) l'interprétation en situation de tout énoncé est toujours une question d'inférence. Cette inférence [...] repose sur des présupposés. Elle est donc d'ordre *conjecturel* et non assertif. C'est-à-dire qu'elle implique des tentatives d'évaluation de nature hypothétique de l'intention de communication (en prenant le mot “intention” dans son sens grec : ce que le locuteur cherche à faire passer), qui ne peut être validée qu'en relation à d'autres hypothèses de base, et non en termes de valeur de vérité absolue. (2) Ces hypothèses de base sont elles-mêmes socialement construites comme une partie du processus de la conversation. Les interprétations sont en fait le fruit d'une collaboration et se trouvent, au sens littéral, contraintes par des considérations de conduite conversationnelle, d'agencement conversationnel et de négociation conversationnelle (Gumperz 1989a : 211).

2.2.2. *L'encodage du vœu par les locuteurs non natifs*

Impliqués dans la nouvelle réalité communicative, les locuteurs non natifs doivent faire un effort non seulement pour interpréter les comportements des locuteurs natifs, mais aussi pour être en mesure de les produire à leur tour, adoptant le style rituel des membres de la communauté d'accueil, et notamment lorsqu'ils désirent que cet accueil soit favorable, ce qui dépend largement de la réussite des échanges communicatifs. Dans ce but, ils doivent d'une part gommer leurs particularités culturelles, et cacher toute trace manifestant une altérité susceptible de “faire peur” aux autochtones. D'autre part, ils doivent se mettre à imiter, consciemment ou inconsciemment, les locuteurs natifs, en essayant de “faire” les Français ou les Grecs selon le contexte, imitation qui leur permettra de s'intégrer à la nouvelle société, et dans le meilleur des cas, de lui appartenir pleinement, d’“en être”, c'est-à-dire d'être reconnus comme des semblables, autrement dit, comme de bons interactants, de bons acteurs sociaux dans le “théâtre de l'exil” :

Choisir à l'âge adulte, de son propre chef, de façon individuelle pour ne pas dire capricieuse, de quitter son pays et de conduire le reste de son existence dans une culture et une langue jusque-là étrangères, c'est accepter de s'installer à tout jamais dans *l'imitation, le faire-semblant, le théâtre*. Certes, on peut avoir plus ou moins envie de se débarrasser des traits qui “trahissent” vos origines [...]. Dans le théâtre de l'exil, on peut se “dénoncer” comme étranger par son apparence physique, sa façon de bouger, de manger, de s'habiller, de réfléchir

et de rire. Petit à petit, consciemment ou inconsciemment, on observe, on s'ajuste, on commence à censurer les gestes et les attitudes inappropriés... Mais le plus gros morceau, si l'on aspire à se fondre dans la masse d'une population nouvelle, c'est bien évidemment la langue. Certes, l'apprentissage de la langue maternelle se fait lui aussi par imitation, mais on ne le sait pas. On n'a que ça à faire! Aucun bébé ne commence à ânonner ses "baba", ses "mama" et ses "dodo" avec un accent. Grammaire et syntaxe s'acquièrent par tâtonnements mais, une fois acquises, sont inamovibles, coulées dans le bronze des "premières fois". Rien de tel chez l'étranger, qui débarque encombré de ses lourds bagages accumulés sur deux ou trois décennies de vie neuronale. Avec ses ornières creusées, ses habitudes endurcies, ses synapses rodées, ses souvenirs figés, sa langue devenue inapte à improviser, il est condamné à l'imitation consciente. Parfois, il obtient d'excellents résultats : en effet, pour peu qu'il ait des dons de comédien, l'imitation peut être tout à fait convaincante. Cela existe, les étrangers qui réussissent à "passer" (Huston 1999 : 31-32).

Une autre épreuve dans le processus d'appropriation du style communicatif de la langue-cible par les locuteurs non natifs, parallèle à celle du décodage, concerne donc l'encodage du vœu, qui constitue une étape encore plus délicate et risquée que la première, car incomparablement plus active que celle-ci, dans la mesure où elle nécessite un investissement interactionnel considérable de la part des locuteurs non natifs :

Paradoxalement, les efforts personnels pour comprendre les particularités d'une culture et celles des individus ne sont pas nécessairement difficiles. Mais le changement de comportement, et l'intégration de nouveaux modèles qui mènent à une plus grande connaissance de nous-mêmes, exigent bien davantage de nous (Hall 1984 : 19).

Il s'agit cette fois-ci, pour les locuteurs non natifs, de produire des comportements votifs appropriés et compris par les locuteurs natifs, et de s'engager ainsi spontanément²⁰ et pleinement dans l'interaction, en évitant toute manifestation de "détachement" conversationnel et relationnel, susceptible de troubler l'équilibre de l'échange communicatif.

Comme il n'existe pas de correspondance absolue au niveau des rituels conversationnels français et grecs, les locuteurs non natifs sont souvent dépossédés de leurs moyens communicatifs d'origine et frustrés devant ce manque rituel parfois assez éprouvant. Ils sont parallèlement obligés d'adopter des attitudes interactionnelles qui, sans parvenir à combler rituellement le vide et l'inhibition ressentis, leur semblent souvent privés de sens : comprenant mal, ou alors très partiellement, ces nouveaux comportements conversationnels, ils ne sont donc pas toujours en mesure de les investir affectivement.

²⁰ Sur l'"engagement spontané" dans la conversation, voir Goffman (1974 : 103).

Pour pouvoir adopter le comportement votif approprié, les locuteurs non natifs sont donc doublement contraints : entre ce qu'ils *ne peuvent et ne doivent plus faire* et ce qu'ils *doivent et peuvent faire*, un double impératif contradictoire et paradoxal les dissuade de l'action et les y pousse à la fois. Cependant, ils n'arrivent pas facilement à faire le deuil du confort rituel d'origine abandonné, ce qui n'est pas sans conséquences communicatives, car les réflexes conversationnels auxquels les locuteurs non natifs ont du mal à renoncer viennent déteindre sur leur comportement dans l'autre langue. Cela concerne également (voire parfois davantage) les comportements relativement similaires dans les deux langues, qui risquent d'être trompeurs dans leur identité apparente et de créer des malentendus à peine perceptibles, mais pas moins problématiques pour autant.

Qu'il s'agisse de locuteurs grecs communiquant en français, ou de locuteurs français communiquant en grec, on observe les mêmes types de "ratés" dans l'encodage du vœu, qui prennent la forme d'une *sous-production votive*, d'une *production votive faussée*, et enfin d'une *surproduction votive*. Ces trois catégories de dysfonctionnements sont susceptibles de déclencher chez les interactants natifs et non natifs des réactions diverses (comme la surprise, le manque, la frustration, le malaise, l'incompréhension, la déception, le jugement, etc.) — réactions dues au fait que, quel que soit le type de "raté" votif, «le comportement adopté ne sera pas conforme aux attentes de l'interlocuteur» (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 135), ce qui risque d'entraîner des malentendus communicatifs dans une interaction franco-grecque, que le contexte soit francophone ou hellénophone :

Pour conclure cette discussion, je voudrais recommander une précaution évidente. Quant à la façon de s'engager dans une conversation, c'est toujours par rapport aux critères de son propre groupe social que l'on ressent une inconvenance dans la conduite d'autrui. De même, un individu qui, du point de vue de certains, s'impose indûment par sa fausseté, son affectation ou son impudence apparentes, passerait inaperçu dans une sous-culture où la discipline de la conversation serait moins stricte. Il s'ensuit que, lorsque des gens appartenant à des groupes sociaux différents entrent en rapports, il est très fréquent qu'au moins un des participants soit empêché de s'engager spontanément dans le sujet de la conversation par ce qui lui apparaît comme une conduite inconvenante de la part des autres. Ce sont de telles différences dans les coutumes d'expression qu'il conviendrait de considérer d'abord quand nous essayons de nous expliquer les incorrections de ceux avec qui il nous arrive de converser, plutôt que de chercher, au début du moins, à loger le blâme dans la personne même des offenseurs (Goffman 1974 : 110-111).

2.2.2.1. La sous production votive

La *sous-production votive* peut être définie comme une carence communicative, une défaillance rituelle consistant, pour le locuteur non natif, soit à ne pas produire du tout un vœu en principe attendu dans la situation de communication, soit à être moins productif votivement dans l'autre langue que les locuteurs natifs, cette omission ou effacement votifs ayant des conséquences plus ou moins importantes en fonction du contexte et des interlocuteurs présents.

Le rituel votif, tel qu'il est pratiqué en français, ne représente pas une mince affaire pour les *locuteurs grecs* qui désirent s'y entraîner, car le passage d'un code rigidement normé à un autre code, où la spontanéité et l'improvisation sont encouragées, voire presque "imposées", pour que ce rituel puisse fonctionner, est extrêmement difficile.

C'est en effet dans la formulation des vœux "interactionnels" que les locuteurs grecs se montrent le plus souvent peu productifs votivement, voire totalement improductifs. Ils n'ont donc pas forcément le réflexe spontané de prendre l'initiative de clore leurs conversations avec des formules votives (ou du moins l'ont moins facilement et moins fréquemment que les locuteurs natifs), et se limitent par conséquent souvent à une réaction de remerciement, lorsque ces derniers initient des vœux. Ainsi, même quand ils arrivent progressivement à se familiariser avec le vœu français, ils ne peuvent pas automatiquement intégrer le mécanisme votif, et leur initiation se réalise au début à l'aide d'un certain mimétisme qu'ils font fonctionner chaque fois qu'on leur adresse un vœu, et qu'ils apprennent à renvoyer de plus en plus fréquemment.

Si, dans des contextes de conversations familières, ils s'initient tôt ou tard à cette routine, ils ont encore plus de mal dans les interactions institutionnalisées, où il est de coutume d'échanger couramment des vœux — difficulté sans doute liée au fait que, selon l'"éthos" grec, cet acte positif est plutôt réservé à l'intérieur d'un groupe plus ou moins restreint, les interactions transactionnelles ne constituant donc pas pour eux un lieu propice à l'expression de la politesse.

Mais même lorsqu'ils se mettent à produire des vœux, ils se montrent le plus souvent peu inventifs lexicalement dans leur formulation votive, n'osant pas se lancer dans une personnalisation sémantique

excessive, et se limitant à des formules au contenu assez général, telles que l'on peut en trouver en grec.

Évidemment, le phénomène de la sous-production risque également d'affecter d'autres actes de langage qui peuvent, en grec, correspondre fonctionnellement au vœu (comme les félicitations ou le remerciement). La perte des repères rituels est susceptible d'avoir une répercussion dans le comportement global des locuteurs non natifs qui peut s'affaiblir pragmatiquement et être caractérisé par une certaine neutralité, plus ou moins compromettante interactionnellement parlant.

De leur côté, les *locuteurs français* en contexte hellénophone sont souvent peu productifs, voire pas productifs du tout, dans la formulation de vœux "situationnels", dont la maîtrise nécessite un apprentissage assez long et laborieux.

Cette productivité réduite peut correspondre d'abord à une absence totale de vœux, dans de nombreuses circonstances de la vie quotidienne, où la formulation d'expressions spécifiques est plus ou moins attendue par les locuteurs natifs (et évidemment spontanément pratiquée par eux). C'est par exemple le fait de ne pas souhaiter *xronia pola* (nombreuses années) à quelqu'un le jour de sa fête, par ignorance soit de l'événement (due à une compétence culturelle incomplète), soit des normes communicatives que cette situation impose, consistant à adresser des vœux à la personne dont c'est la fête, en employant dans ce but la formule en question, appropriée à ce type de contexte.

La sous-production peut prendre également la forme d'une insuffisance votive liée non plus à la formulation elle-même, mais au schéma d'allocution, puisqu'elle ne consiste plus en l'omission d'une formule, mais d'un interlocuteur, destinataire votif potentiel, lors de certaines situations qui, bien qu'elles soient à l'origine individuelles, encouragent l'adresse plurielle de vœux. Cela se produit lorsque, à l'occasion de la "fête du nom" par exemple, les locuteurs français adressent des vœux à la personne dont c'est la fête, mais oublient les proches de cette personne indirectement concernés par cette occasion (parents, frères et sœurs, enfants, conjoints, etc.), et pour lesquels il existe, comme on l'a vu, des formules spécifiques : *na ton/ tin xereste* (que vous soyez heureux de lui/ elle), *na sas zisi* (qu'il/ elle vous vive), etc. Cet oubli, plus ou moins gênant, peut concerner également une personne liée à l'interlocuteur, absente de la situation de communication : si par exemple cette personne est

malade, le locuteur français, manifestant par ailleurs sa préoccupation pour cet événement, n'aura pas forcément le réflexe d'adresser un vœu "indirect" à son interlocuteur, la formule appropriée étant *perastika tu/ tis* (que cette maladie lui soit provisoire).

Mais même quand ils énoncent les vœux adaptés aux destinataires appropriés, les locuteurs non natifs sont moins prolifiques que leurs interlocuteurs grecs : leurs interventions votives sont plutôt simples, et les échanges votifs par conséquent peu longs, étant donné qu'ils n'ont pas tendance à la répétition votive et que leurs réactions se limitent plutôt au remerciement là où les locuteurs natifs auraient de préférence renvoyé le vœu.

En outre, ils formulent difficilement des vœux "auto-adressés", initiative votive susceptible d'inclure le locuteur non seulement dans le vœu, mais également dans un groupe interactionnel et relationnel, et leur comportement votif est ainsi moins solidaire que celui des locuteurs natifs. Outre les vœux "situationnels", les vœux "métadiscursifs", employés spontanément, voire de façon quasi automatique, par les locuteurs natifs, ont également tendance à résister aux locuteurs français.

2.2.2.2. La production votive faussée

La *production votive faussée* consiste à produire un vœu inapproprié à la situation de communication. Il s'agit d'une "erreur" rituelle, d'un faux pas communicatif qui est dû, soit à une mauvaise maîtrise des normes rituelles de la nouvelle langue, soit, fréquemment, à la transposition dans la langue d'accueil des normes conversationnelles de la langue d'origine ; il s'agit dans ce cas de "calques" que commet le locuteur non natif, lorsqu'il transpose «dans la langue du locuteur natif certaines conventions propres à sa langue maternelle (laquelle vient en quelque sorte déteindre sur la langue seconde), dans des proportions évidemment variables, selon son degré de familiarité avec la culture d'accueil» (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 135).

Comme l'incompétence communicative et les "calques" sont très étroitement liés, la première favorisant les seconds, la production votive faussée correspond très souvent à la production de "calques" qui peuvent être de nature diverse (morpho-syntaxique, sémantique, ou pragmatique). Ces "calques" consistent pour le locuteur non natif, quelque soit le niveau

affecté, à “traduire littéralement” dans une autre langue des éléments votifs de sa langue maternelle, en les y implantant tels quels, ce qui peut rendre ses énoncés totalement agrammaticaux et difficilement recevables par les locuteurs natifs :

The rules of speaking of a person's first language come into play in their use of a second language [...]. The conventional use of certain forms in the realizations of speech acts will likely be language-specific, and will not be readily translatable across languages according to their *literal* meanings (Blum-Kulka, House et Kasper (eds) 1989 : 176).

Ainsi, les *locuteurs grecs* risquent de produire en français des énoncés votifs inappropriés et de faire des gaffes votives de tout type, qui surviennent notamment à cause de la place des vœux “situationnels” en grec, difficilement remplaçables rituellement en français, ce décalage favorisant l'émergence de “calques” votifs.

En contexte francophone, les locuteurs grecs sont en effet confrontés à l'inexistence de toutes ces formules préfabriquées (“situationnelles”, mais aussi “métadiscursives”) qu'ils ont l'habitude d'employer spontanément lors de nombreuses situations sociales ou communicatives, et cette privation rituelle fait qu'ils éprouvent inévitablement un sentiment de frustration et de manque qu'ils n'ont pas toujours le moyen de satisfaire pragmatiquement en français — cette carence communicative s'accroissant lors des situations chargées affectivement, lorsque le recours à ces solutions votives toutes faites, qui leur permettent de verbaliser leurs émotions, est impossible :

It may be possible to grasp the compulsive aspect of situation formulas in Turkish and Greek. [...] People who come from cultures in which formulas are part of their habitual speech, find it extremely difficult to get along without them. The Turkish author of this paper constantly feels the discomfort of not being able to utter formulas in English. In fact, formulas are so pleasurable, they are addictive. When the American author returned from a trip to Greece and was told “Welcome back” (something of a formula for Americans), she could not help replying “Well I found you”, which of course elicited puzzled looks and necessitated a brief explanation of the Greek formula (Tannen et Öztekin 1981 : 38-39).

Le caractère “compulsif”, automatique et spontané de la formulation de vœux, attitude intériorisée et inconsciente dans la plupart des cas, devient alors prise de conscience brutale pour eux lors du contact avec la langue française, dont les alternatives pragmatiques offertes — lorsqu'elles

existent, car souvent c'est le silence qui s'impose —, ne sont pas toujours satisfaisantes :

Quel désappointement en revanche pour les Grecs de découvrir qu'il n'existe dans notre langue aucune traduction pour ces souhaits qui montent spontanément aux lèvres de chacun dans mille circonstances de la vie. De fait, nos plates et formelles "félicitations!" font pâle figure devant le superbe *na sou zissei* "qu'il te vive" adressé aux parents du nouveau-né ou, mis au pluriel, "qu'ils vous vivent" à ceux des nouveaux épousés (Roques-Tesson 1989 : 135).

Le malaise éprouvé par les locuteurs grecs communiquant dans une langue qui préfère le silence à leurs expressions votives, et phatiques en général, peut être assez traumatisant et déstabilisant pour eux, habitués comme ils sont à meubler tous les vides interactionnels susceptibles de se produire et à réduire le silence au maximum — situation qui a comme conséquence, soit de les bloquer, soit de les pousser à commettre des "calques" votifs. Pavlidou (1991 : 307) raconte sa propre expérience similaire, provenant des différences liées au comportement téléphonique des Grecs des Allemands :

Malgré le fait que j'ai vécu pendant plusieurs années en Allemagne et que je continue à maintenir un contact étroit avec la langue et la culture allemandes, il existe pour moi deux phénomènes communicatifs qui continuent à me donner la sensation de quelque chose d'étranger ou en tout cas de non familier : (a) Le silence involontaire à des moments où la communauté linguistique grecque impose l'expression d'un vœu, contrairement à la communauté allemande qui soit ne prévoit pas quelque chose de similaire soit ne dispose pas de la même gamme de moyens langagiers. (b) Le rapport avec le téléphone et par conséquent avec l'interlocuteur avec lequel on communique à travers le téléphone.²¹

Les locuteurs grecs ont donc du mal à se détacher de leurs habitudes votives, et il arrive parfois qu'ils introduisent, à l'intérieur de leur discours français, des formules grecques délibérément traduites littéralement, insertions volontairement agrammaticales qui servent de clin d'œil complice entre hellénophones²². Tandis que les locuteurs bilingues, adoptant souvent un *code switching* dans leurs interactions, y insèrent

²¹ Traduction personnelle (à partir du grec).

²² «At a conceptual level, it is important to note that "negative" pragmatic transfer does not necessarily reflect lack of competence in the pragmatics of the target community. When nonnative speakers communicate in a style different from native ways of speaking, it is a matter of attribution if this style is seen as lacking in some way, or just different, and if its maintenance over time is considered negatively, as fossilization, or positively, as a marker of cultural identity. The degree of socio-cultural accommodation to the L2 culture may be as well a matter of choice as of ability» (Kasper et Blum-Kulka 1993 (eds) : 11).

parfois des expressions votives grecques, chaque fois que la langue française ne dispose pas de vœu correspondant à une situation donnée²³.

Outre ces interventions conscientes et délibérées, il arrive souvent que les locuteurs non natifs, lorsque la conviction de l'inappropriation contextuelle de leurs formules proférées en français n'a pas encore frappé d'interdit leur comportement, commettent en français des "calques" votifs de toute nature.

Il peut s'agir soit de "calques" sémantiques, survenus lorsque les locuteurs non natifs traduisent mot à mot en français les expressions grecques, soit de "calques" pragmatiques, lorsque ils énoncent un vœu qui devient l'acte inapproprié dans une situation où un autre acte de langage (ou encore le silence) serait préféré et préférable. C'est par exemple ce qui arrive souvent aux nouveaux arrivés en France qui, le premier jour de chaque mois, ne peuvent s'empêcher d'inaugurer leurs conversations avec l'expression *kalo mina* (bon mois). On constate que, souvent, les lois de la sémantique sont étroitement liées à celles de la pragmatique, la traduction littérale d'une formule votive pouvant déboucher sur un "calque" pragmatique, puisqu'elle a comme conséquence d'interférer dans l'autre langue un comportement votif qui appartient à la langue d'origine.

Les locuteurs non natifs peuvent également commettre des erreurs votives liées au destinataire du vœu et adopter des comportements déplacés, en adressant un vœu à un interlocuteur qui n'est pas directement concerné par l'événement entraînant la formulation votive : c'est par exemple le fait de souhaiter *bon anniversaire* à quelqu'un pour l'anniversaire de son amie. Ici, il n'y a pas de "calque" sémantique, puisqu'il s'agit bien de la formule votive qui correspond à cette situation, et l'emploi de cette formule serait pragmatiquement approprié, si le destinataire l'était aussi ; or, ce n'est pas le cas et le vœu est voué à l'échec, toutes les conditions d'emploi devant être respectées pour que l'acte réussisse.

Les locuteurs grecs peuvent enfin tomber dans le piège de la fausse synonymie de certaines expressions votives, identiques en apparence dans les deux langues, c'est-à-dire d'un point de vue sémantique, mais pas pragmatiquement, puisqu'elles obéissent à des conditions d'emploi différentes. La différence cachée derrière l'apparente analogie peut se

²³ «Zimmer (1958) points out that Germans living in Turkey inserted Turkish formulas at the appropriate times in otherwise monolingual German conversations» (Tannen et Öztekin 1981 : 39).

focaliser à différents niveaux. Elle peut ainsi concerner la fréquence d'emploi de certaines formules existantes en français, comme *porte-toi bien* ou *bonnes Pâques*, que les locuteurs non natifs auront tendance à employer plus souvent que les locuteurs natifs :

Par exemple, avant les vacances de printemps, la formule *bonnes Pâques* a été adressée à son professeur par une étudiante grecque, quand les étudiants français ont préféré lui souhaiter *bonnes vacances*, ce qui peut avoir une connotation particulière en contexte francophone, alors qu'en Grèce les deux formules peuvent passer pour synonymes.

La différence peut concerner également l'appropriation contextuelle de certaines formules votives attestées dans les deux langues, ainsi que leur emplacement dans l'interaction, ce qui donne encore lieu à des erreurs pragmatiques. C'est par exemple ce qui arrive lorsque le locuteur non natif souhaite à son interlocuteur *bonne semaine* le lundi matin, et à l'ouverture de l'interaction, quand la norme française veut que cette expression soit formulée le dimanche soir et durant la clôture conversationnelle ; ou encore lorsqu'il souhaite spontanément *bon rétablissement* à son interlocuteur, dès que celui-ci l'informe de ses problèmes de santé, cette formule devant être placée en français à la séquence de clôture et non pas dans le corps de l'interaction (contrairement au grec qui nécessite, dans un contexte similaire une réaction immédiate aux dires d'autrui).

Quant aux *locuteurs français*, ils portent également en eux leurs propres réflexes votifs qui influencent leur comportement communicatif en contexte hellénophone. Ainsi, ils commettent souvent des "calques" votifs, en traduisant littéralement certaines formules françaises (comme *bonne fin de semaine*) qui perdent leur sens pragmatique en grec.

En outre, ils ont tendance à clore la conversation avec des vœux beaucoup plus fréquemment que leurs interlocuteurs grecs, et leurs improvisations votives paraissent souvent incongrues. Si une certaine personnalisation votive est possible en grec, des formules du type *kalo jatro* (bon médecin) peuvent être mal perçues par leurs destinataires grecs, qui risquent de se sentir encore plus menacés si la situation les touche émotionnellement et que la superstition s'y mêle, tandis que des expressions dénotant de petits instants quotidiens, comme *kalo yliko* (bon gâteau), peuvent tomber dans l'eau, échouant pragmatiquement (d'autant plus que ce genre d'expressions, apparues très récemment dans le paysage pragmatique, paraissent parfois, même en français, un peu originales).

L'existence de formules qui, bien que sémantiquement synonymes, n'obéissent pas aux mêmes conditions d'emploi dans les deux langues peut également amener les locuteurs non natifs à produire des énoncés votifs qui s'approprient mal au contexte hellénophone. Ainsi, il arrive que les locuteurs français transgressent la "condition d'appropriation contextuelle", en produisant un vœu qui, bien qu'il existe dans les deux langues, est destiné à des situations différentes dans chacune d'elles : c'est par exemple lorsqu'ils souhaitent, à l'occasion d'une naissance, *polixronos/ i* (longue vie), formule qui s'approprie en grec uniquement à la "fête du nom", d'autres expressions étant destinées à la naissance ; ou encore lorsqu'ils formulent avec une fréquence excessive l'expression *kalo kurajo* (bon courage), qui, bien qu'existante en grec, est d'une appropriation contextuelle nettement plus restreinte, et par conséquent moins fréquente.

Les contraintes de structuration peuvent également poser des pièges aux locuteurs non natifs ; c'est ce qui arrive par exemple lorsqu'ils renvoient la formule *sto kalo* (que tu ailles — vers le bien), ce réflexe réactif déplacé s'expliquant par l'ignorance non seulement du sens de l'expression, mais aussi de son caractère tronqué, puisqu'elle est unilatéralement destinée à la personne qui s'en va, laquelle ne doit ni renvoyer l'expression, ni en remercier celui qui l'a formulée.

Outre les "calques", les locuteurs français produisent souvent des erreurs votives qui résultent du fait qu'ils maîtrisent insuffisamment le rituel votif grec, dont la complexité nécessite une compétence socio-culturelle assez élaborée pour qu'ils puissent acquérir pleinement les comportements votifs des autochtones.

En tout cas, il semble que souvent les erreurs votives sont le résultat d'un effort exagéré d'adaptation à la norme rituelle de la langue d'accueil, les locuteurs non natifs (francophones ou hellénophones) atteignant parfois les limites de l'agrammaticalité dans leur souci d'agir correctement, voire plus correctement que les locuteurs natifs. Il s'agit là du phénomène de la surproduction votive, dernier type de "raté" qui menace les locuteurs non natifs dans leur aventure linguistique.

2.2.2.3. La surproduction votive

Le phénomène de la *surproduction votive* intervient lorsque le locuteur non natif, voulant bien faire, «en "rajoute" par rapport aux usages

du locuteur natif» (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 12), et tombe dans le piège de l'«hypercorrection». Poussé par son désir d'appartenir totalement à la communauté d'accueil, le locuteur non natif a parfois tendance à exagérer dans son comportement des caractéristiques rituelles découvertes dans l'autre langue, caractéristiques que sa langue d'origine ne possède pas, et pour cette raison d'autant plus indispensables pour son intégration à la nouvelle culture²⁴.

Ainsi, le danger de l'«hypercorrection» peut menacer les *locuteurs grecs* lors de leur contact avec le contexte francophone, car ils sont parfois dans un tel mouvement d'assimilation comportementale et culturelle qu'ils risquent, dans leur volonté d'intégrer rapidement le nouveau code rituel et d'acquérir le style votif des locuteurs natifs, d'adopter des comportements excessifs, aux effets parfois assez bizarres.

Pris sous le charme du rituel votif français, les locuteurs non natifs peuvent donc exagérer quelque peu leur comportement, qui dépasse parfois les attentes de leurs interlocuteurs, aussi bien par leur participation excessivement active dans la pratique votive que par le contenu particulièrement créatif qu'ils donnent à leurs énoncés votifs. Ils peuvent en effet produire trop systématiquement des vœux en fin d'interaction, en y trouvant une manière rituelle bien commode de vaincre leur malaise clôturant et de régler leurs problèmes de séparation, ou alors improviser sauvagement et dangereusement d'un point de vue sémantique dans leur formulation votive, leur identité non native leur permettant de petites transgressions plus ou moins volontaires.

Les *locuteurs français*, en contexte hellénophone, ont tendance parfois à adopter assez rapidement, lors de la découverte du nouveau rituel, les comportements votifs les plus récurrents, mais aussi les plus fascinants pour eux, c'est-à-dire les comportements votifs les plus spécifiques culturellement, les plus spécifiquement «autres», ceux qu'ils ont envie de s'approprier vite pour devenir eux-mêmes «autres». Ils sont ainsi souvent de fervents utilisateurs de formules votives, comme *nase kala* (que tu te portes bien), *xronia pola* (nombreuses années), ou encore *na pernas kala* (que tu

²⁴ «Au début de mon séjour en France, je recherchais — je l'ai compris plus tard — l'assimilation maximale. Je parlais exclusivement en français, évitant mes anciens compatriotes ; je pouvais, les yeux fermés, reconnaître les différents vins et fromages du pays ; je tombais amoureux exclusivement de femmes françaises... Ce mouvement aurait pu se prolonger indéfiniment, sans provoquer aucun séisme : il y aurait eu, à la fin de l'opération, un Bulgare de moins et un Français de plus. Le solde aurait été nul, sans perte ni gain pour l'humanité...» (Todorov 1996 : 21-22).

passes de bons moments), qu'ils emploient abondamment à toute occasion. Ils peuvent également s'amuser à produire des interventions votives complexes, en enchaînant plusieurs expressions dans une même intervention, se permettant même des "auto-vœux" — exemple : *kali xronia kalos irθate kalos sas vrikame kalos mazefikame* (bonne année que vous soyez les bienvenus que nous vous ayons bien retrouvés que nous nous soyons bien rassemblés).

Cependant, cette exagération dans la pratique du rituel votif réserve aux locuteurs non natifs certains pièges, l'"hypercorrection" votive étant susceptible de déboucher sur de véritables erreurs pragmatiques. En effet, il arrive que les locuteurs non natifs, voulant faire à tout prix comme les autochtones, transgressent les "conditions de réussite" du vœu, en employant certaines formules, très fréquentes par ailleurs — comme *xronia pola* (nombreuses années), *nase kala* (que tu te portes bien), *na pernas kala* (que tu passes de bons moments) —, de façon inappropriée, contextuellement ou temporellement, ce qui peut créer des malentendus :

1. Par exemple, remarquant que l'expression *xronia pola* (nombreuses années) est particulièrement aimée par leurs interlocuteurs grecs qui ne manquent pas de l'énoncer à toutes les fêtes (Noël, Pâques, "fête du nom", anniversaire, ...), mais ne connaissant pas forcément cette "condition d'appropriation contextuelle", certains locuteurs non natifs l'appliquent à des circonstances qui ne sont pas festives, ce qui a comme conséquence immédiate que leur comportement échoue pragmatiquement.

2. Parfois, les locuteurs non natifs ignorent que les expressions *na pernas kala* (que tu passes de bons moments) et *nase kala* (que tu te portes bien), très fréquentes dans les interactions, doivent être formulées seulement avant une séparation plus ou moins longue entre les interactants. La transgression de cette condition a provoqué la réaction spontanée d'un locuteur natif qui devait revoir le jour même son interlocuteur, et, lorsque celui-ci lui a souhaité *nase kala* (que tu te portes bien) et *na pernas kala* (que tu passes de bons moments), il lui a répliqué : *pote* (quand) ; cette question, mettant en cause l'appropriation contextuelle du vœu, a déstabilisé le locuteur non natif, lequel, perplexe, a enchaîné : *ma ðe θelis na ise ke na pernas kala ti θelis tote* (mais tu ne veux pas te porter bien et passer de bons moments que veux-tu alors) — réponse résumant la philosophie votive grecque, bien assimilée par le locuteur non natif mais mal pratiquée, d'où cette chaîne de malentendus entre les deux interactants.

L'observation du comportement votif des Grecs en contexte francophone et des Français en contexte hellénophone montre que le passage d'un code votif rigidement normé à un code plus souplesment construit est aussi difficile que le passage d'un style créatif à un style plus standardisé, car les deux systèmes semblent être également contraignants

pour les locuteurs non natifs, chacun à sa manière, quel qu'en soit le type de ritualisation. Ce qui est contraignant en effet, c'est de sortir de sa "matrice" linguistique et du confort comportemental qu'elle assure, pour s'aventurer à jongler avec l'équilibre fragile qui unit les "signes" purement linguistiques aux sphères les plus profondes de l'identité de l'individu, car, dès que l'on change de langue, on change de signifiants et les signifiés ne semblent pas sortir intacts de ce déplacement.

2.2.2.4. La visibilité du locuteur non natif

Si l'on résume les observations précédentes, le locuteur non natif a tendance à commettre trois types de "ratés" votifs, puisqu'il risque lors de la production votive, à travers son dire, de faire : (a) soit quelque chose d'insuffisant : c'est le phénomène de la sous-production votive, consistant souvent en l'omission du vœu ; (b) soit quelque chose de maladroit : c'est le phénomène de la production votive faussée, consistant souvent à commettre des "calques" votifs ; (c) soit enfin quelque chose d'exagéré : c'est le phénomène de la surproduction votive, autrement dit de l'"hypercorrection". En termes de politesse routinière, ces trois types de comportements déviants pourraient correspondre aux phénomènes de l'*apolitesse votive*, de l'*impolitesse votive*, et de l'*hyperpolitesse votive*.

Ces trois types de dysfonctionnements sont similairement menaçants pour le locuteur non natif, car ils ont tous en commun la propriété de le singulariser, de marquer sa différence, de le désigner comme autre, atypique, et parfois même caricatural, de faire de lui un étrange étranger trop visible, qui fait toujours quelque chose qui ne va pas — soit il ne fait pas assez, soit il fait mal, soit il fait trop —, de sorte que l'on a l'impression que, quoi qu'il fasse, il est perçu comme un "contrevenant", un étranger "défectueux" et "impossible" :

La personne qui enfreint les règles est un contrevenant ; son enfreinte est un délit. Celui qui enfreint continuellement les règles est un déviant. Dans le cas de l'interaction conversationnelle, de celui qui enfreint les règles, on dit qu'il est gauche, de trop ou qu'il n'est pas à sa place. Les délits, c'est-à-dire les actes qui produisent de l'embarras, sont appelés des impairs, des bévues, des gaffes, des faux pas, des bourdes. Ces actes, soit dit en passant, nous fournissent l'occasion d'étudier les genres de présupposés qui sous-tendent le comportement interactionnel adéquat. Ces infractions au comportement correct nous fournissent le moyen de faire porter notre attention sur les exigences des situations ordinaires qui seraient sinon restées inaperçues. Si un acteur contrevient continuellement aux règles interactionnelles, et tout particulièrement s'il les enfreint en de multiples situations différentes, nous disons qu'il est un

casse-pieds, incurable et impossible. Dans la présente étude, les déviants de cette espèce seront appelés défectueux (Goffman 1988 : 98).

S'il est vrai que «le premier besoin est de se sentir exister aux yeux d'autrui ; c'est l'attente la plus fondamentale qui n'est ressentie, bien sûr, qu'au moment où elle semble faire défaut», et que «la forme la plus élémentaire d'existence est de se sentir "visible" pour les autres» (Lipiansky 1992 : 143-144), les locuteurs non natifs souffrent eux d'être parfois trop visibles pour leurs interlocuteurs natifs, défiant leur regard à force d'être par définition de "mauvais traducteurs" :

Certes, le traducteur idéal est supposé — selon les normes aujourd'hui en vigueur — ne pas laisser transparaître le moindre indice de la langue source. Cette conception de la traduction peut être discutée, mais elle est largement acceptée et paraît satisfaisante. De ce point de vue, l'étranger est un traducteur non idéal : on repère toujours, plus ou moins, "quelque chose" par où s'insinue sa différence. Lui, de son côté, aussi blessé que fier de ce repérage, a cependant tendance à s'étonner qu'on ne prenne d'emblée son inquiétante étrangeté pour une chance, un enrichissement, une évolution, une nouvelle vie de l'âme, de la langue, de la nation, de l'humanité. Car, faux modeste, notre traducteur est un esprit ouvert qui ne se prive pas de rêver à l'ouverture de tous les esprits, et qui s'empresse de bâtir l'utopie d'un paradis cosmopolite dont il serait, en somme, le prophète (Kristeva 1998 : 62-63).

La visibilité excessive du locuteur non natif dans son ensemble constitue donc d'autant plus une menace interactionnelle et relationnelle, qu'elle risque de donner lieu à des malentendus, et de provoquer des réactions de la part des locuteurs natifs, qui peuvent ne pas comprendre, mal comprendre, mal interpréter et mal vivre un comportement qui déçoit d'une manière ou d'une autre leurs attentes, et ne valorise pas leur image narcissique²⁵. Cette déception est par ailleurs, comme les attentes elles-mêmes, consciente ou inconsciente, et selon le contexte communicatif et la relation interpersonnelle, plus ou moins anodine, plus ou moins douloureuse, plus ou moins blessante, non seulement pour le locuteur natif, mais aussi pour le locuteur non natif qui est pris en flagrant délit comportemental, trahi par son étrangeté²⁶.

²⁵ «Dans la quête de reconnaissance, chacun s'attend aussi à se voir accorder une certaine valeur, à ce qu'on lui renvoie une image positive de lui-même [...]. L'estime de soi est généralement liée à la considération d'autrui. Le besoin de valorisation apparaît comme un besoin narcissique fondamental, support du sentiment d'identité» (Lipiansky 1992 : 148).

²⁶ «L'étranger, donc, imite. Il s'applique, s'améliore, apprend à maîtriser de mieux en mieux la langue d'adoption... Subsiste quand même, presque toujours, en dépit de ses efforts acharnés, un rien. Une petite trace d'accent. Un soupçon, c'est le cas de le dire. Ou alors... une mélodie, un phrasé atypiques... une erreur de genre, une imperceptible

La réaction du locuteur natif, quand elle est verbalisée, peut prendre la forme de procédés d'hétéro-correction directe ou indirecte, de commentaires "métacommunicatifs" (du type "ça ne se dit pas en France" ou "ça ne se fait pas en Grèce"), de répliques plus ou moins humoristiques, mettant en cause l'énonciation du locuteur non natif (comme par exemple une fausse question portant sur les "conditions de réussite"). Le locuteur natif adopte donc diverses stratégies visant à "sanctionner", plus ou moins délicatement, la déviation, afin de rétablir l'ordre interactionnel :

Les participants répondent le plus souvent par la tolérance et l'indulgence aux délits contre l'ordre de l'interaction. Même si cette réponse accommodante est fort précaire, elle permet le maintien de l'interaction. Si des actions de corrections doivent être appliquées, elles peuvent l'être avec délicatesse, sans détruire l'interaction elle-même. Le comportement d'accommodement prend la forme d'une apparente acceptation du comportement d'autrui ; ce qui donne lieu à ce qu'on pourrait appeler un compromis de travail (*working acceptance*). Les coups contre ce compromis sont évités au moyen de stratégies protectrices et cicatrisés, le cas échéant, au moyen de stratégies correctives. L'exercice de ces stratégies peut s'appeler le tact (Goffman 1988 : 99-100).

Cependant, nombreux sont les cas où ce "compromis de travail", c'est-à-dire de négociation coopérative entre les interactants, ne se réalise pas, et laisse sa place à des malentendus irrésolus aux conséquences diverses, provenant de la non prise en compte des spécificités de l'autre. En effet, lorsque la compétence rituelle, en l'occurrence votive, du locuteur non natif fait défaut, des malentendus peuvent se produire dans une rencontre interculturelle, non seulement du côté du locuteur non natif, qui a parfois du mal à interpréter correctement le style votif du locuteur natif et à produire le comportement votif approprié, mais aussi du côté du locuteur natif qui peut à son tour mal comprendre l'attitude du locuteur non natif — les deux interlocuteurs éprouvant simultanément de la surprise devant la différence d'autrui, et un sentiment de malaise liée à la déception de deux attentes différentes, vécues respectivement comme naturelles :

Comment réagit le locuteur natif aux déviances comportementales du locuteur non natif? Il va, au mieux, s'en divertir ; au pire, il s'irritera de voir ses attentes ainsi contrariées ; dans tous les cas, la déviance produira un effet d'étrangement,

maladresse dans l'accord des verbes... Et cela suffit. Les Français guettent... ils sont tatillons, chatouilleux, terriblement sensibles à l'endroit de leur langue... c'est comme si le masque glissait... et vous voilà dénoncé! On entraperçoit le *vrai vous* que recouvrait le masque et l'on saute dessus : Non, mais... vous avez dit "une peignoire"? "un baignoire"? "la diapason"? "le guérison"? J'ai bien entendu, vous vous êtes trompé? Ah, c'est que vous êtes un ALIEN! Vous venez d'un autre pays et vous cherchez à nous le cacher, à vous travestir en Français, en francophone... Mais on est malins, on vous a deviné, vous n'êtes pas d'ici...» (Huston 1999 : 33-34).

qui sera selon les circonstances traduit diversement, mais en termes presque toujours négatifs : comportement déplacé, ridicule, grossier, choquant — c'est-à-dire que l'attitude d'autrui sera évaluée à l'aune de ses propres normes, au lieu d'être interprétée comme elle doit l'être, à savoir comme le reflet de normes de conduite différentes des siennes. On peut donc bien en l'occurrence parler de malentendu, dû au fait que les membres d'une culture donnée sont généralement inconscients des variations qui affectent les conventions communicatives, croyant universelles celles qu'on leur a inculquées depuis leur plus bel âge. [...] Malentendu donc, et même malentendu sur le malentendu, l'échec communicatif étant imputé à une maîtrise insuffisante de la langue (alors que le problème n'est pas là), ou interprété en termes de psychologie individuelle (mauvaise volonté, hostilité, arrogance, servilité, etc.). Malentendu qui est d'ailleurs généralement réciproque (car le locuteur non natif a autant de mal à comprendre le comportement du locuteur natif que l'inverse), et réciproque aussi la difficulté qu'a chacun des partenaires à comprendre la difficulté de l'autre à comprendre un comportement pour lui si "naturel" (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 135-136).

2.2.2.5. Les conséquences des malentendus votifs

Les malentendus votifs qui surviennent, presque inévitablement, lorsque les locuteurs non natifs adoptent des comportements qui échappent aux normes du nouveau contexte, créant ainsi des effets d'étrangeté susceptibles de nuire à la communication verbale, peuvent avoir des conséquences diverses (conversationnelles, relationnelles, psychologiques, sociales), conséquences plus ou moins significatives, en fonction du type de dysfonctionnement qui intervient et de la situation communicative.

D'un point de vue purement conversationnel, ces malentendus peuvent perturber la communication des interactants, le comportement atypique du locuteur non natif d'une part, et la rectification fréquente du locuteur natif d'autre part, constituant de petits "bruits" parasites qui bousculent le flux conversationnel, le rendent plus saccadé et discontinu, moins souple et naturel. Ainsi, l'interaction est moins facile et agréable à poursuivre, mais aussi à renouveler, les locuteurs ne donnant pas toujours suite à leur histoire conversationnelle, afin d'inscrire leur relation dans une certaine continuité.

Évidemment, le locuteur natif peut préférer ne pas formuler d'hétéro-correction, en évitant tout commentaire destiné à normaliser l'attitude déviante du locuteur non natif, afin de ne pas mettre mal à l'aise celui-ci, le marquant comme étranger, et de ne pas interrompre le fil conversationnel. Cependant, même lorsque le locuteur natif ne produit pas de réaction verbale, et passe sous silence l'"anomalie" comportementale du locuteur

non natif, la situation communicative n'en reste pas pour autant intacte, et les interactants non plus d'ailleurs :

Exister, c'est aussi être écouté, retenir l'attention quand on parle, sentir que sa parole est prise en compte. Les participants expriment fréquemment l'impression pénible qu'ils éprouvent lorsque leurs propos ne sont pas repris, ne trouvent aucun écho, "tombent dans le vide" ; ils ont alors le sentiment que c'est eux que l'on nie. [...] La parole apparaît là comme une manifestation de l'identité, et l'écoute comme une forme de reconnaissance (Lipiansky 1992 : 145).

En cas de manque de réaction verbalisée, la communication est quelque peu brisée et les interlocuteurs éprouvent un certain malaise, causé, chez le locuteur non natif, par l'absence totale de réponse — le vœu, comme beaucoup d'autres actes, signifiant une certaine attente d'enchaînement et nécessitant l'approbation, ou du moins la manifestation d'une preuve d'écoute, indispensable pour la face du locuteur, qui risque de se sentir autrement inexistant —, et chez le locuteur natif, par sa participation parfois éprouvante à ce que Goffman (1988 : 100) appelle le «maintien indulgent d'un compromis de travail»²⁷.

Outre les conséquences interactionnelles, les malentendus votifs peuvent avoir des conséquences relationnelles, affectant les relations interpersonnelles des interlocuteurs, relations qui se construisent essentiellement dans et par l'interaction elle-même, ce qui signifie que si l'interaction est difficile, voire impossible, la relation l'est également.

Engagés dans la même interaction, tissée d'attentes mutuelles qui ne sont pas forcément les mêmes, les interactants provenant de cultures différentes n'arrivent pas toujours à se rencontrer. Lorsqu'ils ne rationalisent pas l'insatisfaction éprouvée au nom de l'étrangeté de l'autre (attitude qui comporte également des risques d'une importance toute autre), ils peuvent être personnellement blessés dans leur amour propre, prenant à

²⁷ «Lorsque des personnes estiment nécessaire d'exercer leur indulgence, elles ressentent habituellement de l'hostilité et du ressentiment envers celui ou celle qui exige ce traitement. Ceux qui ferment les yeux doivent accepter, en tout cas pour un moment, une menace publique aussi bien sur les normes de l'interaction que sur l'évaluation du moi que ces normes aident à protéger. Certaines défenses et stratégies voilées sont utilisées, grâce auxquelles l'acteur offensé mais indulgent peut affronter ses sentiments "réels" et les menaces publiques qui y sont attachées. L'acteur indulgent peut accepter l'injure faite à ses valeurs personnelles ou réelles, étouffer l'expérience, ou l'éloigner autant que possible du reste de sa vie consciente. Il peut sincèrement essayer de redéfinir ses conceptions personnelles afin d'établir une adéquation entre ses demandes et le traitement que l'interaction et lui reçoivent».

leur compte l'omission ou la bizarrerie votives de leur interlocuteur, qui, aussi insignifiantes soient-elles, mobilisent des enjeux narcissiques.

Les faces des interactants sont fragiles, jamais pleinement rassurées, et en demande permanente de reconnaissance confirmative, dès qu'elles entrent dans la sphère de la communication. Ainsi, l'interaction verbale devient le lieu qui peut soit honorer les faces des participants, comblant leur image de soi, auquel cas ils "se sentent bien", soit au contraire détruire ces mêmes faces, les faisant perdre aux individus qui les portent, et qui du coup "se sentent mal" :

L'individu a généralement une réponse émotionnelle immédiate à la face que lui fait porter un contact avec les autres : il la soigne ; il s'y "attache". Si la rencontre confirme une image de lui-même qu'il tient pour assurée, cela le laisse assez indifférent. Si les événements lui font porter une face plus favorable qu'il ne l'espérait, il "se sent bien". Si ses vœux habituels ne sont pas comblés, on s'attend à ce qu'il se sente "mal" ou "blessé". En général, l'attachement à une certaine face, ainsi que le risque de se trahir ou d'être démasqué, expliquent en partie pourquoi tout contact avec les autres est ressenti comme un engagement. La face portée par les autres participants ne laisse pas non plus indifférent, et, quoique de tels sentiments puissent différer par le degré de direction de ceux que l'on éprouve pour sa propre face, ils n'en constituent pas moins, de façon tout aussi immédiate et spontanée, une participation émotionnelle. La face que l'on porte et celles des autres sont des constructions du même ordre ; ce sont des règles du groupe et la définition de la situation qui déterminent le degré de sentiment attaché à chaque face et la répartition de ce sentiment entre toutes (Goffman 1974 : 10).

La conversation, lieu de tous les possibles, de construction identitaire et de partage interpersonnel, mais aussi d'épreuves douloureuses, est encore plus imprévisible entre deux interlocuteurs n'appartenant pas à l'origine à la même culture, divergence qui les encourage à adopter dans le même but des comportements interactionnels différents :

Misunderstandings [...] are commonplace among members of what appear to (but may not necessarily) be the same culture. However, such mixups are particularly characteristic of cross-cultural communication. There are individual as well as social differences with respect to what is deemed appropriate to say and how it is deemed appropriate to say it. It is sharing of conversational strategies that creates the feeling of satisfaction which accompanies and follows successful conversation : the sense of being understood, being "on the same wave length", belonging, and therefore of sharing identity. Conversely, a lack of congruity in conversational strategies creates the opposite feeling : of dissonance, not being understood, not belonging and therefore of not sharing identity. This is the sense in which conversational style is a major component of what we have come to call ethnicity (Tannen 1982 : 217).

Étant donné, d'une part, que «les actes rituels permettent aux interactants de signifier à leurs interlocuteurs à quel point ils les apprécient,

les respectent, les estiment et parallèlement à quel point ils sont eux-mêmes dignes de respect et d'estime» (Traverso 1993 : 111), et que, d'autre part, le narcissisme des interactants est particulièrement au cœur des formulations confirmatives, on comprend pourquoi le vœu, acte positif et rituel confirmatif par excellence, peut être à l'origine de malentendus qui ont, outre des effets conversationnels, des répercussions psychologiques qui affectent les relations interlocutives.

Ainsi, le dysfonctionnement du vœu n'est pas anodin interpersonnellement, lorsque ce "FFA" se transforme brutalement en "FTA", à cause de la maladresse contextuellement transgressive de sa formulation. L'absence d'un vœu attendu par l'interlocuteur peut aussi le mettre mal à l'aise, lorsqu'il interprète cette omission comme un manque d'intérêt, voire comme un rejet, de la part de son partenaire interactionnel. Ce comportement risque, lorsqu'il est longuement réitéré, de condamner la personne en question en une inexistance psychique, les deux interactants éprouvant respectivement honte et culpabilité²⁸.

Tout dépend évidemment de la compétence culturelle des participants, de l'intimité de leur relation qui détermine le degré et la nature des attentes votives et narcissiques en général, ainsi que de l'ensemble du comportement interactionnel, d'autres actes pouvant compenser positivement les carences causées par ces "négligences" votives, ou au contraire venir y ajouter d'autres dysfonctionnements communicatifs. Il semble en tout cas que les différences d'"éthos", lorsqu'elles sont ignorées par les partenaires, risquent d'être insurmontables pour eux et détruire leur relation, comme le souligne Tannen (1982 : 220), à propos de la cohabitation difficile, dans certains couples gréco-américains, de deux styles communicatifs différents, tels qu'ils apparaissent dans l'emploi des stratégies conversationnelles indirectes :

Interactions between couples reveal the effects of differing uses of indirectness over time. People often think that couples who live together and love each other must come to understand each other's conversational styles. However, research has shown that repeated interaction does not necessarily lead to better understanding. On the contrary, it may reinforce mistaken judgements of the

²⁸ «Lorsqu'un acteur enfreint une règle, il doit se sentir coupable ou plein de remords, et la personne offensée doit se sentir justement indignée. Dans le cas de l'interaction conversationnelle, la culpabilité que l'offenseur ressent est décrite comme de la honte. Les participants qui se sont identifiés avec l'offenseur ressentiront également de la honte, de même que ceux qui se sont définis comme personnellement responsables envers d'autres du maintien de l'ordre. Ceux qui ont été offensés se sentiront choqués, agressés, impatients» (Goffman 1988 : 98-99).

other's intentions and increase expectations that the other will behave as before. If differing styles led to the earlier impression that the partner is stubborn, irrational, or uncooperative, similar behavior is expected to continue. [...] Misjudgment is calcified by the conviction of repeated experience.

Lorsque le locuteur non natif ne réussit pas à développer sa compétence communicative dans l'autre langue, c'est toute sa vie psychique et sociale qui est menacée. Comme il n'arrive pas à structurer verbalement la réalité qui l'entoure, en la reproduisant dans son discours, afin de la construire et de la partager avec ses interlocuteurs natifs, la situation peut plonger les interactants dans l'embarras²⁹.

Ainsi, le locuteur non natif peut se condamner à un rôle conversationnel totalement inactif, à un certain mutisme le poussant jusqu'à douter de sa compétence linguistique, du moment qu'il n'arrive pas toujours à identifier son véritable problème, dont la nature est pragmatique. Ce handicap rituel risque d'affecter tout le comportement communicatif du locuteur non natif, qui perd toute confiance en ses capacités sociales et se place directement en position basse dans ses relations avec les locuteurs natifs, tout simplement parce qu'il n'est pas natif comme eux, c'est-à-dire en plein droit de s'exprimer — ce qui se manifeste verbalement, outre par un investissement votif et rituel en général assez limité, à travers une participation réduite à la conversation, des initiatives thématiques rares, une implication argumentative faible, dans le but de défendre son point de vue et de se défendre, etc. Le locuteur non natif peut donc souffrir d'une insuffisance dans l'affirmation de soi³⁰, comportement qui risque de lui causer parfois des troubles psychologiques, aggravés par l'image que lui renvoient les autochtones qui interprètent mal son mal-être culturel, le transformant en un mal de vivre généralisé :

Les rencontres diffèrent beaucoup par l'importance qu'on leur accorde, mais, cruciales ou insignifiantes, elles sont toutes autant d'occasions qui permettent à ceux qui s'y engagent de raffermir leur sens de la réalité. Ce n'est pas là chose minime, quelle qu'en soit l'enveloppe. Quand, par suite d'un incident,

²⁹ «Dans le cas de l'interaction conversationnelle, l'affaiblissement de règles produit une désorganisation habituellement ressentie comme de l'embarras. L'apparition de l'embarras traduit un moment de confusion ou de désorientation ; les participants perçoivent une fausse note dans la situation. Des participants embarrassés, on dit qu'ils sont troublés, mal à l'aise ou qu'ils ont perdu leur contenance» (Goffman 1988 : 97-98).

³⁰ «C'est dire qu'établi en soi, l'étranger n'a pas de soi. Tout juste une assurance vide, sans valeur, qui axe ses possibilités d'être constamment autre, au gré des autres et des circonstances. *Je fais ce qu'on veut, mais ce n'est pas "moi" — "moi" est ailleurs, "moi" n'appartient à personne, "moi" n'appartient pas à "moi", ... "moi" existe-t-il?*» (Kristeva 1988 : 19).

l'engagement spontané est mis en danger, c'est la réalité qui est menacée. Si l'avarie n'est pas détectée, si les interactants ne parviennent pas à se réengager comme il convient, l'illusion de réalité se brise, la minutie du système social qu'avait créé la rencontre se désorganise, les participants se sentent déréglés, irréels, anormaux. Si peu grave que soit une rencontre donnée, hormis la réalité sensible qu'elle construit, les règles de conduite qui obligent les individus à se montrer aptes et disposés à se laisser emporter par elle sont d'une importance capitale. Les hommes qu'elles lient se trouvent ainsi liés à l'interaction verbale, et celle-ci partout présente, est nécessaire au fonctionnement de la société. Le sens de la réalité dont nous avons parlé prend forme par contraste avec les divers modes du détachement, la préoccupation, le repli sur soi et l'ennui. Ceux-ci, à leur tour, se comprennent par référence à cette donnée centrale qu'est l'engagement spontané. [...] Il y a sans doute un rapport entre ce qui, lors d'une rencontre passagère, fait perdre le pas à quelqu'un et ce qui, dans sa vie, peut le détacher de choses bien plus durables (Goffman 1974 : 119-120).

Il devient clair, en effet, que les variations culturelles et les "ratés" communicatifs qu'elles provoquent, ne créent pas de problèmes de nature uniquement interactionnelle, localisés au niveau du déroulement de la conversation dont l'apparence peut dans certains cas être sauvée. Ces phénomènes interculturels comportent également des conséquences psychologiques et relationnelles plus ou moins lourdes. Les malentendus ne se limitent pas au niveau du contenu, mais s'étendent à celui de la relation, puisque ce sont là deux individus qui interagissent, et étant donné leur appartenance culturelle différente, ce sont deux "éthos" différents qui se mettent en jeu lors d'un échange interculturel.

De plus, les malentendus votifs ont des conséquences sociales, car le vœu, comme d'autres rituels d'ailleurs, contribue à combler, outre les "besoins d'existence et de valorisation", un autre "besoin identitaire", fondamental pour l'individu, son "besoin d'intégration". L'identité sociale des locuteurs, tendant «à s'adapter et à se montrer conforme aux normes, aux valeurs et aux modèles sociaux», à être «façonnée par les représentations et les codes culturels, projetés dans les attentes et les jugements d'autrui» (Lipiansky 1992 : 121), est en effet construite et confirmée dans l'interaction. L'exercice des rituels permet aux locuteurs de créer, de maintenir, ainsi que de manifester leur appartenance à une société donnée, dont ils partagent les valeurs et les représentations avec les autres membres, cette appartenance commune étant susceptible de les unir, tout en les séparant des autres groupes culturels et des locuteurs qui en proviennent :

Il faut donc définir le rituel de chaque communauté en tant que facteur démarcatif, ou inversement, en tant que valeur intégrative : tous ceux qui se prêtent aux mêmes rites, avec les mêmes comportements verbaux ou non

verbaux, appartiennent à la communauté. Ainsi, la notion de rituel peut unir ou séparer les diverses communautés humaines. Les comportements ritualistes prennent une valeur de ralliement, de reconnaissance (de Salins 1988 : 15).

Dans une rencontre interculturelle, l'objet d'appartenance se déplace, car c'est une intégration nouvelle qui est désirée par le locuteur non natif, lequel, à l'intérieur de la nouvelle communauté discursive, éprouve «le besoin d'être considéré comme un membre du groupe, de sentir qu'[il] en fait partie, qu'[il] y a sa place», «le besoin d'inclusion pouvant aller jusqu'au désir de se fondre dans le groupe, de ne faire qu'un avec les autres» (Lipiansky 1992 : 145, 147). C'est essentiellement dans l'adoption de la langue d'accueil et dans l'interaction communicative avec les autochtones que le locuteur non natif tente de construire sa nouvelle identité :

De fait, quel est l'indice ultime d'une identité groupale? On a pu distinguer des nations qui définissent leur identité à partir de leur appartenance au sol, d'autres, à partir de leur appartenance au sang. La plupart cependant, par-delà le sol et le sang, enracinent leur image identitaire dans la langue (Kristeva 1998 : 63).

Or, les problèmes communicatifs que rencontre le locuteur non natif dans ses échanges avec les autochtones compliquent ce processus de construction de la nouvelle identité qui doit naître à travers la pratique verbale. Les déviations comportementales du locuteur non natif, menaçant l'ordre de l'interaction, sont souvent socialement sanctionnées, et sa difficulté à adopter le style communicatif des locuteurs natifs le désigne comme "autre", parfois traité d'anormal et d'asocial.

2.2.3. L'émergence et le maintien des stéréotypes culturels

Comme on l'a vu précédemment, à l'origine des malentendus se trouvent les particularités comportementales, en l'occurrence votives, du locuteur non natif qui ont comme conséquence de le distinguer comme étranger, en accompagnant son existence d'un excès de visibilité qui détermine ses interactions et ses relations avec les locuteurs natifs. Ceux-ci ne peuvent s'empêcher de réagir face à cette différence qui les intrigue, froisse leurs habitudes, heurte la facilité de la "naturalité" et le confort de la ressemblance. Leurs réactions ont comme caractéristique d'exclure d'une

façon ou d'une autre l'étranger, exclusion qui, poussée à son extrême, peut atteindre la xénophobie³¹.

Que les réactions des locuteurs natifs soient verbalisées ou tues, explicitées ou intériorisées, conscientes ou inconscientes, elles expriment et à la fois font émerger des malentendus qui donnent lieu de part et d'autre à des interprétations hâtives, généralisantes, et surtout souvent négatives. Ces interprétations peuvent porter soit sur l'interlocuteur en tant qu'individu (avec des énoncés évaluatifs comportant souvent des adjectifs axiologiques péjoratifs, du type "il/ elle est impoli/ e"), soit sur sa culture d'appartenance — les adjectifs péjoratifs s'insérant cette fois-ci à l'intérieur notamment d'énoncés définitionnels de "vérité générale", du type "ils/ elles sont impoli(e)s", le pronom, anaphorique ou cataphorique, renvoyant à des groupes culturels réunis sous une étiquette homogénéisante, comme "les Français(es)" et les "Grec(que)s" ; cette catégorisation dévalorisante sur un ethnogroupe peut aussi être implicite, lorsque le locuteur formule un énoncé auto-valorisant portant sur son groupe culturel d'appartenance, du type "nous sommes polis", sous-entendant que les autres ne le sont pas :

À la longue (et parfois même assez rapidement), ces malentendus répétés vont servir de base à la construction de stéréotypes généralement négatifs. [...] Il est intéressant de noter que tout comportement déviant par rapport aux usages de X est susceptible d'être évalué négativement par X : étant donné qu'il a intériorisé une certaine norme, qu'il estime inconsciemment la bonne [...], tout comportement déficient par rapport à cette norme sera jugé grossier [...], et tout usage qui l'excède sera estimé obséquieux [...] — bref : on condamne aussi bien le défaut que l'excès, le manque de politesse que l'"hyperpolitesse" (c'est-à-dire ce qui est jugé tel en vertu de ses propres canons). Ainsi l'autre a-t-il toujours tort : c'est par essence un mauvais communicant. Il en est des règles conversationnelles comme des règles linguistiques — on préfère les siennes [...], et celui qui a la mauvaise idée d'en pratiquer d'autres ne peut être qu'un "muet", ou un "barbare" (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 137-138).

³¹ «L'étranger, c'est l'autre, dit le cliché. Soyons plus directs : l'étranger révèle la haine. Il la suscite, l'éprouve et, à l'occasion, pourrait avoir une chance de la traverser. Je pense que l'étranger, l'étrangère ont la vocation de brûler ce résidu de haine qui nous habite. Et de nous acheminer vers une humanité plus lucide. C'est un étrange bonheur qui passe par le deuil de ce malheur qu'on appelle le déracinement. La xénophobie, l'expérience de la haine ne se manifestent pas uniquement sous la forme de coups, meurtre, discrimination raciale évidente ; elles existent aussi sous un aspect perfide, civilisé. Cela peut être un léger accent, qualifié de "charmant", mais dont on s'aperçoit qu'il trace une légère brume autour de vous. Un jour, alors que vous croyez être l'exemple-même de l'intégration, on vous fait remarquer que vous "*n'en faites pas partie*". L'interrogation "*être*" ou "*ne pas être*" est remplacée par "*en être*" ou "*ne pas en être*". Vous n'y êtes pas, vous êtes dans les marges, malgré vos signes certains d'appartenance à des groupes ou malgré une réussite sociale. [...] Cette violence peut être aussi le fait de proches. L'étranger vous met en état de rêve, et le rêve parle la pulsion de mort : vous vous permettez avec l'étranger ce que les convenances vous interdisent avec les vôtres. Mais peut-on juger des rêves?» (Kristeva 2001).

En effet, il s'agit là d'un double risque interprétatif lié aux malentendus interculturels, qui consiste à jauger, parfois sévèrement, un individu pour sa façon d'être et de communiquer, sans tenir compte des paramètres culturels qui peuvent intervenir dans son comportement, ou, à l'inverse, interpréter toute une société, tout un groupe culturel, à partir de certaines personnes précises, censées la représenter, sans tenir compte du facteur individuel. Ce double risque interprétatif concerne autant le locuteur natif que le locuteur non natif, lequel peut, lors de son contact avec la nouvelle culture, adopter deux types d'attitudes opposées face à la "nouvelle terre".

La première attitude consiste pour le locuteur non natif à dramatiser les spécificités culturelles des locuteurs natifs qu'il oppose à celles de sa propre culture, vécues comme "normales", réaction qui peut se résumer à un énoncé du type "ils sont différents" (ce qui signifie "ils ne sont pas comme nous"), cette différence étant, comme on l'a vu, souvent perçue négativement. Ainsi, les membres de la nouvelle culture sont injustement rangés dans une catégorie trop généralisante et homogénéisante, celle des "autres", qui ont en commun la caractéristique de ne pas être "nous"³².

La deuxième attitude consiste à sous-estimer les différences observées, traitées comme de petits détails comportementaux qui ne cachent pas de divergences culturelles profondes, et à neutraliser complètement les particularités culturelles, en prétendant qu'au fond "nous sommes tous pareils", énoncé faussement inclusif qui sous-entend que "les autres sont comme nous" et que "je ... n'est pas un autre" :

La plupart des relations interculturelles sont vécues comme s'il n'existait que de légères différences au niveau du "software", et aucune au niveau du "hardware". Comme si seule la culture explicite et manifeste concentrait toutes les différences, et les niveaux de culture primaires de plusieurs cultures étaient identiques : "Au fond, les gens sont tous pareils". Traiter les membres de cultures différentes comme s'ils étaient tous déterminés de la même manière, cela peut aller de l'humoristique au tragique, et même au destructif, en passant par le pénible (Hall 1984 : 15).

³² «La culture est une mémoire commune qui nous permet de lire le monde autour de nous. Elle inclut aussi bien les livres que les proverbes, le rituel des repas, l'organisation de la journée. Quand deux traditions se rencontrent, dans une sorte d'intimité, de face-à-face, il se passe quelque chose d'intéressant ; c'est ainsi que se produisent les grandes mutations culturelles. Mais quand on réunit dans un seul espace plusieurs cultures en même temps, on fait comme si tous les "autres" étaient identiques ; or ils le sont uniquement en ce qu'ils ne sont pas "nous", ce qui est un dénominateur commun un peu pauvre tout de même» (Todorov 1989b : 53).

Ce comportement qui peut aboutir à l'assimilationnisme, constitue en effet une réaction de défense très courante, adoptée par les locuteurs, natifs ou non natifs, consistant à dénier l'étrangeté "dangereuse" de l'autre, en l'étouffant dans son propre regard, à travers la projection de ces propres valeurs sur les autres. Comme le signale Hall (1979 : 65-66), «il est très facile et très naturel de considérer les choses de son propre point de vue et d'interpréter un événement comme si ce point de vue était le même partout au monde. [...] Chaque fois que vous entendez quelqu'un dire : "Voyons, ils ne sont pas du tout différents de chez nous. Ils sont exactement comme moi", même si vous comprenez les raisons que ces remarques cachent, vous savez aussitôt que l'interlocuteur vit dans un monde au contexte culturel unique (le sien) et qu'il est incapable de dépeindre ni le monde où il vit, ni un autre».

Ces deux attitudes, en apparence contradictoires se rejoignent parfaitement, car elles possèdent en commun la caractéristique d'exprimer la même dénégation de la différence, de celle d'autrui, et surtout de sa propre différence, considérant ce qui est propre à soi et à sa culture d'appartenance comme quelque chose de naturel et d'universel. En d'autres termes, ces deux attitudes face à l'altérité ont en commun d'être profondément ethnocentriques :

L'ethnocentrisme [...] consiste à ériger, de manière indue, les valeurs propres à la société à laquelle j'appartiens en valeurs universelles. L'ethnocentriste est pour ainsi dire la caricature naturelle de l'universaliste : celui-ci, dans son aspiration à l'universel, part bien d'un particulier, qu'il s'emploie ensuite à généraliser ; et ce particulier doit forcément lui être familier, c'est-à-dire, en pratique, se trouver dans sa culture. [...] L'ethnocentriste suit la pente du moindre effort, et procède de manière non critique : il croit que ses valeurs sont *les* valeurs, et cela lui suffit ; il ne cherche jamais véritablement à le prouver. L'universaliste non ethnocentrique (qu'on pourrait au moins tenter d'imaginer) essaierait, lui, de fonder en raison la préférence qu'il ressent pour certaines valeurs, au détriment d'autres ; il serait même particulièrement vigilant à l'égard de ce qui, tout en lui apparaissant comme universel, se trouve figurer dans sa propre tradition ; et il serait prêt à abandonner ce qui lui est familier et à embrasser une solution qu'il a observée dans un pays étranger, ou qu'il a trouvée par déduction. L'ethnocentrisme a donc deux facettes : la prétention universelle, d'une part ; le contenu particulier (le plus souvent national), de l'autre (Todorov 1989a : 21-22).

Toute rencontre interethnique met en scène la dialectique entre deux notions centrales dans la problématique interculturelle, celle d'"identité" et celle d'"étrangeté", la découverte de soi-même présupposant la

connaissance de l'autre et de ses différences³³. Les contacts communicatifs entre des locuteurs provenant de cultures différentes, loin d'améliorer la compréhension de cette relation dialectique, contribuent souvent au contraire à la rigidifier, et les malentendus conversationnels qui interviennent ont comme plus lourde conséquence de faire naître ou de renforcer les stéréotypes culturels³⁴, mettant en place une opposition stérile entre "moi" et "autrui", qui restent des entités figées, dangereusement abstraites et méconnues :

Quand les origines diffèrent, les échanges peuvent être perturbés par des malentendus, des erreurs dans la définition des événements de langage et par des évaluations erronées. Dans les rencontres interculturelles, les jugements portés sur la performance et l'aptitude risquent fort d'être problématiques. Des interactions que l'on considère normalement comme de routine se heurtent à des imprévus ; des stratégies classiques de persuasion et d'argumentation peuvent se révéler inefficaces. Bien plus, les difficultés qui surgissent dans ces situations ne s'estompent pas avec l'accroissement des contacts interculturels ; au contraire, elles semblent gagner en acuité après que les groupes concernés ont été en contact pendant des années et que les premières difficultés grammaticales ont disparu. Les différences de communication initiales, circonscrites à des situations isolées et à des cas individuels, se cristallisent en distinctions idéologiques chargées de jugements de valeur, de sorte qu'au moindre problème de compréhension elles produisent de nouveaux clivages dans la construction symbolique de l'identité (Gumperz 1989b : 8-9).

Concernant le fonctionnement du vœu, il semble que les malentendus provenant de dysfonctionnements liés à ce rituel ne puissent sans doute pas isolément et à eux seuls nourrir des *a priori* culturels que les Français porteraient sur les Grecs et inversement. Il faudrait, dans le but de dégager des caractéristiques culturelles attribuées des uns aux autres, une étude beaucoup plus "panoramique", incluant de nombreuses données interactionnelles et situationnelles ; on pourrait alors avoir accès à la perception, positive ou négative, de l'autre, telle que les deux communautés se la renvoient mutuellement dans leur histoire conversationnelle franco-

³³ «Aussi longtemps que les êtres humains et les sociétés qu'ils forment ne reconnaissent que la culture apparente, et évitent de considérer la culture primaire sous-jacente, il n'en résultera qu'expositions imprévisibles et violence. Je pense qu'une des nombreuses voies possibles pour résoudre ce problème passe par la découverte de nous-mêmes : et on ne peut parvenir à cette découverte qu'en connaissant vraiment les autres et leurs différences» (Hall 1984 : 17).

³⁴ «Les contacts entre groupes différents engendrent des stéréotypes : le mouvement dialectique dynamique d'inclusion/ exclusion, qui se rejoue dans toute appréhension de la réalité par le langage, se trouve ici intercepté et figé. Le même et l'autre sont interprétés selon un système fortement axiologisé qui tend à valoriser le même et à dévaloriser l'autre. Double mouvement d'homophilie/ hétérophobie que l'on rapprochera du couple introjection (du bon objet)/ extrajection (du mauvais objet) en psychanalyse» (Bres et Détrie 1996 : 122).

grecque, reflétant ainsi des caractéristiques qui leur sont propres, à travers l'image renversée de ce miroir tendu.

Cependant, le vœu, acte rituel central dans les interactions françaises et grecques, réflexe conversationnel incontournable chez les uns comme chez les autres, ne semble pas de ce point de vue totalement anodin, par sa présence impressionnante dans la nouvelle langue, française ou grecque, et, en même temps, par son absence inconfortable en tant qu'automatisme familial violemment abandonné avec le deuil de la langue maternelle. Le vœu est ainsi susceptible d'alimenter les impressions culturelles des locuteurs se confrontant au nouveau système communicatif, d'autant plus que les implications socio-relationnelles de cet acte sont tellement puissantes qu'il crée immédiatement des réactions émotionnelles de la part des interactants (surprise, étonnement, moquerie, malaise, méfiance, etc.). Ainsi, il peut déclencher spontanément des jugements, élaborés à partir de la différence votive de l'autre, jugements locaux qui, lorsqu'ils sont combinés à d'autres expériences interactionnelles, lors de rapprochements communicatifs entre les deux communautés discursives en question, peuvent mettre en place ou solidifier des stéréotypes, typiquement grecs, sur les Français, et typiquement français, sur les Grecs :

Non seulement l'interprétation erronée des comportements d'autrui entraîne la construction de certains stéréotypes négatifs, mais ceux-ci vont encore gauchir davantage les interprétations ultérieures (mécanisme de renforcement). [...] Conséquence de ce cercle vicieux : la multiplication des échanges interculturels n'a pas toujours pour effet d'améliorer l'intercompréhension, et de dissiper les malentendus (Kerbrat-Orecchioni 1994 : 138).

Les interprétations culturelles à partir de considérations votives ne seront pas catégorisées en fonction du statut de l'interprétant, c'est-à-dire en termes de locuteur natif ou non natif, malgré la pertinence probable d'une telle distinction qui pourrait nuancer davantage les observations proposées. Il a semblé plus pertinent et plus pratique à la fois d'opérer une distinction toute autre qui, malgré son caractère schématique et binaire, paraît fonctionnelle et assez réaliste, en tant qu'elle est révélatrice des dichotomies culturelles, telles qu'elles sont vécues et proposées par les locuteurs. Cette distinction se situe sur l'axe culturel et s'opère entre, d'une part, les Français (natifs ou non natifs), tels qu'ils sont interprétés par leurs interlocuteurs grecs, et d'autre part, les Grecs (natifs ou non natifs), tels qu'ils sont interprétés par leurs interlocuteurs français, dans les deux cas à

partir précisément de leur comportement votif, la formation des stéréotypes ethniques ayant un rapport très étroit avec les styles conversationnels des interactants :

Conversational style — the ways it seems natural to express and interpret meaning in conversation — is learned through communicative experience and therefore is influenced by family communicative habits. As the Greek-American quoted above put it, one “can’t really sort it out from ...family and background”. In other words, conversational style is both a consequence and indicator of ethnicity. Conversational style includes both how meaning is expressed, [...] and what meaning is expressed, as in how much enthusiasm is expected. All of these conversational strategies create impressions about the speaker — judgments which are made, ultimately, not about how one talks but about what kind of person one is. Conversational style, therefore, has much to do with the formation of ethnic stereotypes (Tannen 1982 : 230).

En effet, dans le but de communiquer, les interactants se mettent implicitement d'accord sur les catégories pertinentes qui les définissent en tant qu'individus, catégories identitaires qui sont construites dans l'interaction, telles que les locuteurs les proposent d'eux-mêmes et telles que les leur renvoient leurs interlocuteurs :

Les acteurs accomplissent collectivement leurs identités dans leurs pratiques situées. Le caractère ordonné des conduites est lié à leur caractère descriptible (à leur *accountability*), en vertu duquel les interactants manifestent notamment, de façon reconnaissable, *qui* ils sont, afin d'organiser de façon intelligible leur action et de permettre à leurs partenaires de s'y ajuster. Autrement dit, le problème de comment catégoriser les interactants est d'abord un problème pratique qui se pose à eux-mêmes dans le cadre de l'organisation : les participants s'orientent vers la ou les catégories permettant de s'identifier pour garantir l'ordre de l'interaction. La question pratique qui se pose dès lors est de savoir comment les interactants sélectionnent les catégories d'appartenance pertinentes dans le cours de leurs activités (Mondada 1999 : 24).

Dans l'interaction interculturelle, de « multiples collections de catégories sont disponibles : une personne peut être identifiée selon sa nationalité, son ethnie (“c'est un Peul”), sa race (“c'est un Black”), sa culture (“c'est un latin”), sa langue (“c'est un francophone”), mais aussi selon son âge, son sexe, sa profession, sa religion, etc. ou encore selon des catégories *ad hoc* (comme “l'homme-qui-portait-un-chapeau-noir”)» (Mondada 1999 : 24) ; mais les interactants semblent sélectionner le plus souvent celle de l'appartenance culturelle. En effet, les participants de l'interaction, lorsqu'ils ne sont pas identifiés selon leur degré d'étrangeté (un autochtone parlant avec un étranger), sont “économiquement” représentés en termes d'ethnicité, s'agissant pour eux pratiquement

toujours, et avant tout, d'un face-à-face verbal entre un(e) *Français(e)* et un(e) *Grec(que)*³⁵ :

Sacks remarque que — bien qu'une personne puisse être catégorisée en recourant à plusieurs collections et que sa description soit toujours potentiellement infinie — une seule catégorie suffit généralement : c'est là la *règle d'économie*. Elle montre que la catégorisation ne répond pas à l'exigence de donner une description référentiellement exacte, correspondant à un état de choses existant en dehors d'elle, mais à celle d'offrir une description pertinente pour l'activité en cours et son contexte. La *règle de compatibilité (consistency)*, liée à la première, veut que, une fois catégorisé le membre de la population, les autres membres peuvent être catégorisés en recourant aux catégories de la même collection. Ainsi, si la collection pertinente est la nationalité, les membres de la population concernée pourront être catégorisés en "Italiens", "Japonais", "Danois", etc. [...] Les catégories sont à la base de nombreuses inférences, car elles constituent une sorte d'archive des connaissances que les membres ont de la société à laquelle ils appartiennent. Les catégories régissent ainsi l'intelligibilité produite et interprétée des conduites, les membres s'orientant vers elles dans leur exhibition de leur appartenance catégorielle et dans l'attribution d'appartenances à leurs partenaires (Mondada 1999 : 24-25).

Très souvent, le locuteur, face à la nouvelle langue et à ses nouveaux interlocuteurs, «part de la différence, mais cela est immédiatement traduit en termes de supériorité et d'infériorité ; on refuse l'existence d'une substance humaine réellement autre, qui puisse ne pas être un simple état imparfait de soi» (Todorov 1982 : 47). Ainsi, dans le nouveau contexte culturel, les mêmes caractéristiques comportementales de l'autre éveillent soit la fascination soit la répulsion et peuvent être interprétées à la fois comme des qualités rares et admirables pour les uns ou comme des défauts insupportables pour les autres. Mais que cette altérité séduise ou qu'elle répugne, elle est toujours, explicitement ou implicitement, consciemment ou inconsciemment, le résultat d'une comparaison, car elle n'existe et ne prend de sens que par rapport à soi-même. L'autre est impressionnant ou décevant en ce qu'il diffère de moi, et chaque fois que je parle de l'autre, c'est moi que je décris, dans cette dialectique sans fin.

Ainsi, du point de vue du contenu sémantique du vœu, l'emploi fréquent de beaucoup de formules grecques dénotant la vie, la santé et la

³⁵ «“Vous êtes d'origine allemande? anglaise? suédoise?” Je le fais moi aussi, je l'avoue, dès que je détecte un accent dans la voix de quelqu'un, je le fais, tout en sachant qu'ils en sont sûrement las comme moi j'en suis lasse, qu'ils ont subi dix mille fois ce même interrogatoire débile, ennuyeux, blessant : “Vous êtes allemand? Non? Hongrois? Chilien?” *Which country?* comme on dit en Inde. Non seulement cela mais, dès que vous la leur fournissez, cette information se cristallisera dans leur esprit, se figera, deviendra votre trait le plus saillant, *la qualité qui, entre toutes, vous définit et vous décrit*. Vous serez *la Russe, le Néo-Zélandais, le Sénégalais, la Cambodgienne* et ainsi de suite [...]... alors que, bien sûr, chez vous, votre nationalité était l'air même que vous respiriez, autant dire qu'elle n'était rien» (Huston 1999 : 33-34)

longévité — comme *na zisis* (que tu vives), *nase kala* (que tu te portes bien) ou *xronia pola* (nombreuses années) —, et reflétant une conception du bonheur fondée sur des valeurs générales et atemporelles, peut être vécu comme quelque chose de lourd et de stressant pour certains locuteurs francophones, par opposition aux formules françaises qui seraient, selon eux, légères, agréables et euphoriques. Inversement, d'autres locuteurs français voient dans ce même comportement un signe de profondeur et de richesse sur le plan de l'expression des valeurs humaines, ce qui s'opposerait à des caractéristiques qu'ils attribuent aux formules françaises, c'est-à-dire leur nature plate et superficielle, selon eux.

De leur côté, certains locuteurs hellénophones, face à l'emploi récurrent, même dans les interactions les plus insignifiantes, de formules votives françaises faisant référence à des aspects matériels de la vie quotidienne, et révélant une conception du bonheur relative à de petits instants de plaisir, réagissent en les qualifiant de futiles, frivoles, formelles et vides. Ils considèrent ainsi que "ce n'est pas sérieux de souhaiter *bon café*, alors qu'il y a des choses tellement plus importantes dans la vie", ce qui les pousse à ne pas envisager beaucoup d'expressions françaises comme des vœux dignes de ce nom, contrairement (sous-entendu imposé) aux formules votives grecques — toutes ces caractérisations s'opposant à la conception qu'ils en ont — qu'ils trouvent pleines, riches, profondes, essentielles et humaines. Cette réaction est renforcée, en contexte francophone, par la frustration qu'ils éprouvent devant à l'impossibilité de formuler des expressions "situationnelles" qu'ils ont tendance à employer spontanément, dans les différentes situations de la vie courante. D'autres locuteurs hellénophones apprécient en revanche les mêmes formules françaises, pour leur légèreté, leur souplesse, leur caractère ludique, gai, attentionné et personnalisé, contrairement aux formules grecques qui, selon eux, dénotent de façon insistante et rigide des valeurs générales, et peuvent être trop graves, lourdes, voire angoissantes, renvoyant le destinataire à ses fragilités et loin dans l'avenir.

Curieusement, souvent ce sont les mêmes défauts que se reprochent mutuellement les locuteurs des deux communautés, pensant respectivement non seulement être les dépositaires de la qualité opposée, mais en avoir le monopole. Ainsi, du point de vue de la politesse, enjeu fondamental dans les interactions, les Français reprochent aux Grecs de ne pas être polis et chaleureux, mais froids, car "ils ne forment pas de vœux", et les Grecs

reprochent aux Français de ne pas être polis et chaleureux, mais froids, car “ils ne forment pas de vœux”. Ce paradoxe s’explique sans doute par le malentendu référentiel lié à la notion de vœu, notion double qui désigne les formules votives “interactionnelles” que les locuteurs français emploient abondamment afin de clore tout type d’interaction, mais aussi les expressions votives “situationnelles”, employées de façon prolifique par les locuteurs grecs lors de diverses circonstances de la vie sociale. Ainsi, le manque des formules respectives, dans le nouveau contexte, pareillement importantes du point de vue de la politesse dans chaque communauté, car cruciales dans les enjeux locaux de faces, se transforme en reproche identique, s’agissant des deux côtés de condamner l’apolitesse, voire l’impolitesse, de l’autre. Chaque partie omet en effet de considérer d’autres manifestations rituelles de la politesse dans le nouveau système communicatif, se concentrant sur le fait, “scandaleux”, que les autres ne font pas comme “nous” (présupposé ethnocentrique : “ils ne sont pas polis, contrairement à nous qui le sommes”).

En effet, l’incompréhension est réciproque et chaque fois qu’un locuteur considérera comme absurde et dépourvu de sens le comportement des autres, en trouvant logique et significatif uniquement le sien (“ils sont fous, ces Français!”), son comportement sera jugé de la même façon comme absurde et dépourvu de sens par ces mêmes autres, lesquels attribuent du bon sens et de la cohérence uniquement à leurs choix (“ils sont fous, ces Grecs!”) — “folie” étrangère, mutuellement découverte, et dangereuse, à fuir. Est fou de toute façon celui qui transgresse certaines règles communicatives posées par la société comme normales, et la folie de l’étranger consiste justement à obéir à ses propres normes culturelles, folie d’ailleurs généralisée et multipliée lors d’une rencontre interculturelle où toutes ces différences méconnues sont invitées à cohabiter.

La comparaison que les locuteurs opèrent entre les autres et eux-mêmes peut avoir comme point de départ des différences gênantes portant sur des fonctionnements conversationnels précis, comme par exemple l’emploi fréquent ou pas d’un acte de langage, pour aboutir souvent à des considérations socio-culturelles plus générales. Ainsi, lorsqu’un locuteur grec formule un commentaire, focalisé sur un comportement verbal qu’il attribue aux Français, du type “les Français ne forment pas beaucoup de vœux”, c’est toute une série d’inférences qui en découle avec des incidences considérables sur ses choix de vie. En effet, cet énoncé, qui

présuppose automatiquement que “contrairement aux Français, les Grecs accomplissent souvent l’acte de souhaiter”, peut sous-entendre que : (1) “c’est une bonne chose que de formuler des vœux, puisque je suis moi-même à l’aise dans ce comportement” ; (2) “ne formulant pas de vœux, ceux que moi j’attends et au moment où je les attends, les Français ne savent pas se comporter, ce sont des gens froids, et s’ils réalisent d’autres actes de langage à la place, ce ne seront jamais des actes aussi profonds, mais des actes formels et superficiels” ; (3) “je préfère donc les Grecs, et même dans le nouveau pays, je fréquente mes homoglottes, en évitant les autres”. Compte tenu que les alloglottes fonctionnent de leur côté de façon analogue, on peut imaginer le danger d’un tel raisonnement, basé sur la méconnaissance totale de l’autre, et l’ignorance de l’existence de la différence, une différence non pas absurde, mais obéissant à sa propre logique culturelle. On se rend compte ainsi à quel point même le comportement rituel le plus anodin en apparence peut contribuer à l’émergence de réactions xénophobes, poussant à l’isolement et à la ségrégation ethnique, et décourageant le métissage culturel.

On peut comprendre donc l’importance de la prise en compte, dans l’apprentissage des langues étrangères, des actes rituels, ainsi que des variations qui affectent leur réalisation dans les différentes communautés discursives, afin de mieux comprendre l’“éthos” qui dicte les choix communicatifs des locuteurs, et accéder ainsi à une meilleure connaissance de la différence, telle qu’elle transparaît dans le fonctionnement des routines conversationnelles, à travers les différentes cultures. Cette connaissance est indispensable à l’élaboration de la compétence communicative et interculturelle des locuteurs, qui sont de plus en plus invités à coexister dans des rencontres pluri-ethniques et métissées, rencontres qui ne sont pas en elles-mêmes suffisantes pour la réussite d’un véritable échange interculturel³⁶, objectif à atteindre puisque «l’humanité future sera [...] faite d’étrangers qui essaient de s’entendre» (Kristeva 1998 : 90).

³⁶ «On pourrait supposer que, à condition de pouvoir isoler les sources linguistiques de malentendu et de définir les normes d’usage d’une langue, un comportement approprié pourrait s’apprendre. Mais les choses ne sont pas si simples : la communication verbale est elle-même constitutive de la réalité sociale ; or, là où les conventions de communication et les symboles de l’identité sociale divergent, la réalité sociale est elle-même problématique» (Gumperz 1989b : 9).

2.3. Actes rituels, compétence communicative et “transculturation”

Comme les variations culturelles affectant le fonctionnement des actes rituels sont susceptibles non seulement d’entraîner des moments inconfortables en situation de communication interculturelle, mais aussi de favoriser l’émergence et le maintien de stéréotypes généralement négatifs, il semble impossible de faire l’économie des routines verbales³⁷ dans l’apprentissage d’une langue étrangère, où il s’agit pour les locuteurs non natifs d’être en mesure d’adopter des pratiques communicatives nouvelles, différentes de celles qu’ils emploient spontanément dans leur langue maternelle (dont l’apprentissage passe d’ailleurs lui aussi par l’acquisition progressive des actes routinisés). En effet, la prise en compte du fonctionnement des rituels conversationnels semble absolument fondamentale dans l’acquisition par les locuteurs non natifs de la “compétence de communication”, compétence complexe, comme le signale Moirand (1982 : 20) :

Une compétence de communication reposerait, pour moi, sur la combinaison de plusieurs composantes : une composante linguistique, c’est-à-dire la connaissance et l’appropriation (la capacité de les utiliser) des modèles phonétiques, lexicaux, grammaticaux et textuels du système de la langue ; une composante discursive, c’est-à-dire la connaissance et l’appropriation des différents types de discours et de leur organisation en fonction des paramètres de la situation de communication dans laquelle ils sont produits et interprétés ; une composante référentielle, c’est-à-dire la connaissance des domaines d’expérience et des objets du monde et de leurs relations ; une composante socio-culturelle, c’est-à-dire la connaissance et l’appropriation des règles sociales et des normes d’interaction entre les individus et les institutions, la connaissance de l’histoire culturelle et des relations entre les objets sociaux.

La “compétence communicative” consiste donc à maîtriser, outre les règles strictement linguistiques, les normes socio-culturelles qui régissent les comportements communicatifs³⁸ — maîtrise qui permet aux locuteurs

³⁷ Comme le signale Tannen (ed.) (1982 : 5), reprenant une citation de Fillmore (1979), «a large portion of a person’s ability to get along in a language consists in the mastery of formulaic utterances».

³⁸ «On voit que les rituels sont des éléments importants de la communication sociale et qu’entrer en communication avec quelqu’un sans connaître les règles de sa culture est tout aussi difficile et délicat que de ne pas connaître sa langue. Ne conviendrait-il pas alors d’enseigner les codes de politesse au même titre que les codes linguistiques? Mais pour être réellement efficace, une formation à l’interculturel dans ce domaine doit passer à la fois par l’apprentissage des rituels d’interaction des autres cultures et par la compréhension des règles profondes qui les sous-tendent» (Picard 1999 : 128).

non natifs d'agir de manière appropriée dans le nouveau contexte et de s'impliquer dans un échange verbal avec les locuteurs natifs, en réduisant les risques de malentendus qui peuvent se produire (lorsque les interactants provenant de communautés discursives différentes s'interprètent mutuellement à travers leurs propres modèles culturels respectifs, vécus comme naturels) :

Pour communiquer, il ne suffit pas de connaître la langue, le système linguistique ; il faut également savoir comment s'en servir en fonction du contexte social. En effet, on ne parle pas de la même façon à divers interlocuteurs, dans divers endroits, ou selon les diverses intentions que l'on peut avoir. Sans la connaissance des règles sociolinguistiques qui gouvernent le choix des structures linguistiques par rapport aux structures sociales, la connaissance de la langue reste entièrement abstraite, détachée de la réalité (Bachmann, Lindenfeld et Simonin 1991 : 53-54).

Cependant, on observe que l'apprentissage de la nouvelle langue — précédant (ou coïncidant avec) le contact avec la communauté discursive d'accueil —, tel qu'il est généralement proposé dans le cadre de l'enseignement des langues étrangères, n'attribue pas toujours l'importance qu'ils nécessitent aux comportements rituels (ainsi qu'aux variations culturelles qui les affectent), et néglige d'initier au style communicatif des locuteurs natifs les apprenants, à qui la dimension pragmatique de la langue apprise semble souvent échapper³⁹.

Pour ce qui est du vœu, par exemple, on constate que, malgré l'effort fourni par certaines méthodes⁴⁰ pour sensibiliser les apprenants au fonctionnement de cet acte rituel, rien ne semble vraiment préparer à ce phénomène conversationnel extrêmement récurrent dans les interactions françaises et grecques les locuteurs non natifs, qui, lors de leur contact avec la nouvelle culture, se trouvent démunis devant cet acte fortement routinisé, sans disposer de moyens suffisants, leur permettant d'avoir accès à sa compréhension pragmatique et sa signification socio-relationnelle⁴¹. Le

³⁹ «Even fairly advanced language learners' communicative acts regularly contain pragmatic errors, in that they fail to convey or comprehend the intended illocutionary point or politeness value» (Blum-Kulka, House, Kasper (eds) 1989 : 26).

⁴⁰ Voir par exemple la méthode de grec moderne d'Arvanitakis (1994), intitulée *Communiquez en grec*, qui, dès le premier chapitre, initie les apprenants au rituel votif, et aux conditions d'appropriation de certaines formules "situationnelles", spécifiques à l'occasion d'un mariage, qui sont délibérément explicitées : "quand je vais à un mariage, je dis aux mariés *na zisete* (que vous viviez).

⁴¹ Ainsi, l'accès à l'autre langue et à ses routines passe souvent par la traduction, les apprenants ayant tendance à chercher des correspondances plus ou moins absolues entre leur langue d'origine et leur nouvelle langue. Dans les dictionnaires franco-grecs et gréco-français, les traductions des expressions votives, lorsqu'elles ne sont pas

nouveau contexte communicatif leur réserve donc de multiples surprises auxquelles ils ne sont pas préparés, lorsqu'ils découvrent (souvent assez rapidement) qu'il existe certaines "choses" qu'il est impossible de dire et de faire dans l'autre langue, tandis que de nouveaux comportements viennent troubler encore plus leur équilibre rituel.

Comme le souligne (Kerbrat-Orecchioni (1994 : 135), «il est nettement plus difficile d'adopter un "style communicatif" étranger qu'une langue étrangère [...], cette inertie des "éthos" ayant été mise en évidence chez diverses populations immigrées». L'étude des rituels conversationnels dans une perspective interculturelle, visant à dégager l'"éthos" communicatif de locuteurs appartenant à des communautés discursives différentes, pourrait donc prêter à des applications didactiques dans le domaine de l'enseignement des langues étrangères. En proposant une interprétation de tous ces comportements qui ponctuent la communication dans l'autre langue et en les rendant moins étranges et moins étrangers aux yeux des nouveaux initiés, elle peut en effet contribuer à l'amélioration de la communication interculturelle et à la réduction des moments de "miscommunication" plus ou moins douloureux pour les interactants qui se trouvent engagés dans un échange interculturel :

These aspects of routines — the socio-cultural content of their meaning and politeness — which are culture-specific phenomena make the character and incidence of linguistic routines in various languages highly idiosyncratic to particular cultures (as reflected in particular (groups of) languages). Consequently their appropriate use in second language situations creates many difficulties [...]. A practical value then of studying these should be the promotion of cross-cultural understanding and easing of problems in second language acquisition of these forms (Ameka 1987 : 301).

L'apprentissage d'une langue étrangère devrait ainsi inclure tous les comportements rituels, indispensables pour la communication, en initiant les apprenants au style communicatif du nouvel ethnolecte, ce qui ne peut pas s'effectuer sans la prise en compte du contexte culturel⁴². Il devrait, en

agrammaticales par leur littéralité, ne suffisent pas pour la bonne utilisation de ces expressions, comme leurs conditions d'emploi y sont omises, tandis que nombreuses sont les formules qui ne figurent même pas dans les dictionnaires. Il devient clair qu'une approche lexicologique n'éclaire pas leur valeur pragmatique, et que les apprendre "par cœur" ne garantit pas leur appropriation contextuelle.

⁴² «L'apprentissage d'une langue étrangère, s'il constitue un terrain privilégié pour l'apprentissage d'une culture autre, n'est pas toutefois exclusif dans le domaine de l'approche des cultures. En effet, l'apprentissage d'une langue maternelle relève aussi d'apprentissages culturels, aussi que bien des apprentissages quotidiens. La référence au culturel est permanente et sa non-objectivation est source d'échecs mis sur le compte de l'inaptitude alors qu'ils ne relèvent que de la méconnaissance de la référence culturelle.

outre, viser à développer non seulement la compétence communicative des “nouveaux locuteurs” (dans une approche pragmatique, rituelle et culturelle des comportements communicatifs), mais aussi leur compétence interculturelle, les sensibilisant à l’altérité, tout en leur faisant découvrir leur identité :

Personne n’aime abandonner ses clichés, mais devoir admettre qu’on ne connaît pas les règles locales de base, même si chez soi on est compétent et fin psychologue, dépasse ce que la plupart des individus peuvent supporter. [...] Actuellement, il y a deux façons partiellement efficaces de venir à bout de la résistance de fer du système de contrôle d’un individu : l’une consiste à passer toute une vie dans un pays étranger et à faire face aux réalités quotidiennes d’un autre système. L’autre est un programme d’apprentissage très étendu et très compliqué qui comprend non seulement l’apprentissage de la langue mais aussi de la culture (Hall 1979 : 57).

La prise de conscience des variations culturelles et la sensibilisation à la différence des locuteurs non natifs pourraient sans doute contribuer à la réduction des malentendus, et des stéréotypes qui en résultent, ainsi qu’à l’amélioration des échanges interethniques, en participant à «la possibilité générale de comprendre un autre que moi» (Todorov 1986 : 5), compréhension qui doit coïncider avec une meilleure connaissance de soi-même. L’apport le plus précieux et le plus prometteur de l’approche interculturelle des actes de langage semble donc être d’aider à accéder à une meilleure compréhension de l’autre et de soi, ainsi qu’à l’acceptation de la différence :

Il faut commencer par maîtriser sa propre tradition : il n’est de voies qui conduisent à l’universel que celles qui passent par un particulier. Le but de l’éducation humaniste et libérale est cependant plus ambitieux : c’est de former des esprits ouverts, tolérants et critiques à la fois. Pour procéder au nécessaire dépaysement, ou renoncement aux illusions égocentriques et ethnocentriques, on doit apprendre à se détacher de soi-même, à se distancier de ses propres habitudes, à les voir comme du dehors. La seule manière d’y parvenir, c’est de confronter ses normes avec celles des autres et de découvrir la légitimité de ces dernières aussi (Todorov 1996 : 211).

En effet, la compréhension et la maîtrise des comportements communicatifs de la nouvelle langue ouvrent au locuteur non natif la voie vers une expérience très forte de transformation psychique⁴³ qui passe à

[...] Dans la mesure où “enseigner, c’est toujours enseigner une culture”, il importe d’envisager une distanciation systématique, une objectivation de la dimension culturelle de tout apprentissage, de toute connaissance» (Abdallah-Preteuille 1996 : 178).

⁴³ «Sommes-nous tous des étrangers? [...] Si nous n’étions pas tous des traducteurs, si nous ne mettions pas sans cesse à vif l’étrangeté de notre vie intime — ses dérogations aux codes stéréotypés qu’on appelle des langues nationales — pour les transposer à

travers l'adoption de nouvelles attitudes face aux autres et au monde, et qui constitue une fenêtre ouverte vers une nouvelle culture que le locuteur non natif peut accueillir avec un certain bonheur, et dans un partage créatif et enrichissant avec les locuteurs natifs, anciens ou nouveaux⁴⁴ :

L'homme dépaycé, arraché à son cadre, à son milieu, à son pays, souffre dans un premier temps : il est plus agréable de vivre parmi les siens. Il peut cependant tirer profit de son expérience. Il apprend à ne plus confondre le réel avec l'idéal, ni la culture avec la nature : ce n'est pas parce que ces individus-ci se conduisent différemment de nous qu'ils cessent d'être humains. Parfois il s'enferme dans un ressentiment, né du mépris ou de l'hostilité de ses hôtes. Mais, s'il parvient à le surmonter, il découvre la curiosité et apprend la tolérance. Sa présence parmi les "autochtones" exerce à son tour un effet dépayçant : en troublant leurs habitudes, en déconcertant par son comportement et ses jugements, il peut aider certains d'entre eux à s'engager dans cette même voie de détachement par rapport à ce qui va de soi, voie d'interrogation et d'étonnement (Todorov 1996 : 24-25).

L'expérience de l'"acculturation", c'est-à-dire la possession d'une nouvelle langue qui vient progressivement s'installer à la place de la langue maternelle, bien qu'elle comporte des moments difficiles et douloureux pour le locuteur non natif, ne menace pas pour autant son intégrité identitaire, l'identité pouvant s'affirmer et se reconstruire dans une autre langue que la langue maternelle, en dehors de la culture de l'origine mais au sein d'un nouveau contexte culturel :

Ce qu'il faut craindre et déplorer, c'est la *déculturation* elle-même, dégradation de la culture d'origine ; mais elle peut être compensée par l'*acculturation*, acquisition progressive d'une nouvelle culture, dont tous les êtres humains sont capables. [...] Condamner l'individu à rester enfermé dans la culture de ses ancêtres présuppose du reste que la culture est un code immuable, ce qui est empiriquement faux : tout changement n'est peut-être pas bon, mais toute culture vivante change (le latin est devenu langue morte à partir du moment où il ne pouvait plus évoluer). L'individu ne vit pas une tragédie en perdant sa culture d'origine à condition qu'il en acquière une autre ; c'est d'avoir une langue qui est constitutif de notre humanité, non d'avoir telle langue (Todorov 1996 : 22).

nouveau dans d'autres signes, aurions-nous une vie psychique, serions-nous des êtres vivants? "S'estranger" à soi-même et se faire le passeur de cette étrangeté continûment retrouvée : n'est-ce pas ainsi que nous combattons nos psychoses latentes, et réussissons là où le psychotique et l'autiste échouent, c'est-à-dire à *nommer le temps sensible*? C'est vous dire qu'à mon avis, parler une autre langue est tout simplement la condition minimale et première pour être en vie» (Kristeva 1998 : 85).

⁴⁴ «De nos jours, le nombre de situations dans lesquelles l'homme ne pourra plus compter sur sa propre culture pour prévoir le comportement d'autrui augmente. Il est constamment appelé à avoir des relations avec des étrangers, aussi doit-il franchir une étape supplémentaire et commencer à dépasser sa culture. Cela ne se fait pas dans une chaise longue. Cependant ce qui, en premier lieu, paraît une tâche aride, peut s'avérer être une expérience personnelle extrêmement intéressante» (Hall 1984 : 49).

Cette expérience peut prendre aussi la forme de la “transculturation”, c’est-à-dire «l’acquisition d’un nouveau code sans que l’ancien soit perdu pour autant» (Todorov 1996 : 23), lorsque l’individu vit dans deux langues différentes, entre deux cultures qu’il rassemble dans sa vie par ses échanges communicatifs pluriels.

À l’époque actuelle, où les individus et les nations sont de plus en plus invités à se rencontrer, il semble que la “transculturation” soit une des voies possibles vers une meilleure compréhension interethnique. Elle pourrait se produire grâce au «*croisement des cultures, c’est-à-dire les formes que prennent la rencontre, l’interaction, le mélange de deux sociétés particulières*» (Todorov 1986 : 5), croisement que portent tous ces êtres hybrides, qui, loin d’être ancrés dans une langue et une culture uniques et unifiées, se définissent dans un certain nomadisme, et représentent de ce point de vue une sorte de promesse pour un avenir transculturel :

Lorsque cette angoisse, qui est de fait une poche d’air, une déchirure respiratoire, une amphétamine, s’apaise pour se donner devant les autres une raison d’être, je pourrais vous expliquer comment ces hommes et femmes de frontières, ces inclassables, ces cosmopolites [...], représentent d’une part la pulsation du monde moderne survivant à ses fameuses valeurs perdues, grâce à, ou malgré l’afflux de l’immigration et du métissage, et incarnent d’autre part et en conséquence cette nouvelle positivité qui s’annonce à l’encontre des conformismes nationaux et des nihilismes internationalistes. Plus précisément, si l’on tient compte de l’histoire telle que la racontent les journaux, il y a deux solutions pour faire face et peut-être mettre fin à Sarajevo et à la Tchétchénie : d’un côté, faire fructifier les langues et les cultures nationales ; mais de l’autre, favoriser ces espèces encore rares quoique en voie de prolifération, protéger ces monstres hybrides que nous sommes, écrivains migrants qui risquons ce que l’on sait entre deux chaises ; et ceci pourquoi, je vous le demande ? Et bien, pour engendrer de nouveaux êtres de langage et de sang, enracinés dans aucun langage ni aucun sang, des diplomates du dictionnaire, des négociateurs génétiques, des juifs errants de l’Être et qui défient les citoyens authentiques donc militaires de tout genre, au profit d’une humanité nomade qui ne veut plus se tenir tranquille sur sa chaise (Kristeva 1998 : 68).