

Cécile Van Den Avenne

De l'expérience plurilingue à l'expérience diglossique

Migrants maliens en France

La sociabilisation langagière plurilingue

Une partie de la recherche récente en sociologie envisage l'individu comme un individu pluriel, produit complexe de processus de socialisation multiples, et qui, de ce fait, dispose d'un *répertoire* d'habitudes (sociales mais également linguistiques), dont certaines s'activent selon le contexte dans lequel il se trouve. Parfois, plusieurs habitudes s'activent au sein d'un même contexte, produisant ce que B. Lahire (1998), reprenant l'expression de Gumperz, décrit comme des phénomènes de *code switching* ou *code mixing* sociaux : « Dès lors qu'un acteur a été placé, simultanément ou successivement, au sein d'une pluralité de mondes sociaux non homogènes, et parfois même contradictoires, ou au sein d'univers sociaux relativement cohérents mais présentant, sur certains aspects, des contradictions, alors on a affaire à un acteur au stock de schèmes d'actions ou d'habitudes non homogène, non unifié et aux pratiques conséquemment hétérogènes (et même contradictoires), variant selon le contexte social dans lequel il sera amené à évoluer » (*ibid* : 35). Envisager ainsi l'individu remet en cause une identité sociale conçue comme stable et unique.

L'utilisation du langage (les différentes utilisations possibles du langage) est le produit de la socialisation (des différentes socialisations) de l'individu. Les phénomènes de *code switching* et *code mixing* linguistiques¹ peuvent être rapportés à des phénomènes de *code switching* et *code mixing* sociaux : plusieurs habitudes d'utilisation du langage s'activent au sein du même contexte.

Ces phénomènes peuvent être décrits en observant les pratiques langagières des individus. Une autre approche permet de les observer à travers

1. Il peut s'agir d'alternance de langues, phénomène largement décrit dans le cadre des études sur la communication bi- ou plurilingue, il peut s'agir d'alternance de variétés, sociolinguistiquement marquées, mais il peut s'agir également d'alternance de *modes d'utilisation du langage*.

les *discours épilinguistiques*² qu'ils tiennent. Un même individu ne produit pas forcément un discours stable, unique, mais un discours qui peut varier selon le contexte, c'est-à-dire, pour reprendre une terminologie interactionniste et puisqu'un discours suppose un destinataire, selon le rôle qui s'impose à un moment donné, dans une interaction donnée. Cette variabilité permet une appréhension des différentes « strates » de la *socialisation langagière*³ de l'individu.

Nous nous intéressons plus particulièrement ici aux pratiques langagières d'individus plurilingues. La gestion d'un répertoire plurilingue peut être régie par des codes valables pour toute une société donnée. C'est ce que montrent les analyses de Myers-Scotton (1995) sur les significations sociales du *code switching* au sein d'une société plurilingue — en l'occurrence le Kenya. On peut parler de socialisation langagière plurilingue. L'enfant apprend à utiliser les différentes langues de son répertoire linguistique dans des situations de communication différentes. Les changements de langues auront le même sens et seront les mêmes pour lui et pour tous les autres membres de cette société plurilingue. Le plurilinguisme n'entraîne aucune rupture dans la vie de l'individu, pas plus qu'il n'est la marque d'une rupture. Il s'agit alors d'une sociabilisation langagière homogène.

Il en va autrement pour les migrants, et notamment les migrants originaires de pays du sud plurilingues, vers des pays du nord « monolingues » (dont le modèle social dominant est le monolinguisme, un pays est rarement monolingue dans sa totalité).

La population migrante étudiée⁴ est une population particulière dans la mesure où il s'agit d'individus socialisés tout d'abord au Mali, dans un pays où la culture de la langue est essentiellement orale et plurilingue (essentiellement mais pas exclusivement, la différence est grande entre culture urbaine,

2. On entend par discours épilinguistiques les discours « ordinaires » que tiennent les locuteurs sur leur propre pratique ou la pratique d'autres locuteurs. On les distingue des discours métalinguistiques, ou discours « savants » tenus par les linguistes. J'ai distingué, dans ma thèse, deux types de discours épilinguistiques pour rendre compte de mon corpus : d'une part les *récits de pratique* qui essaient de rendre compte d'une expérience langagière individuelle, et d'autre part les *discours de savoirs* qui énoncent un certain nombre de faits sur les langues et qui correspondent à ce qu'on nomme *linguistique populaire*.
3. J'entends par *socialisation langagière* ce qui, dans les différentes étapes de la socialisation de l'individu, régit l'usage du langage et des langues. Elle est en fait évidemment un élément de la socialisation de l'individu (sans doute même peut-on dire que l'apprentissage des règles sociales qui régissent l'usage du langage et des langues est au cœur de la socialisation).
4. Cet article rend compte d'une recherche menée dans le cadre de ma thèse. Elle a porté sur une douzaine de migrants maliens, de la « première génération », vivant à Marseille depuis vingt à trente ans, ayant des enfants nés en France, et qui pratiquent en France le bambara (en famille et entre compatriotes) et le français, auxquels s'ajoutent parfois d'autres langues (minyanka, sénoufo, peul, soninké). J'ai mené avec eux de longs entretiens (de une à trois heures par locuteur, en deux ou trois fois) sur leur parcours migratoire et leur « parcours linguistique », sur leurs pratiques linguistiques ici et là-bas.

où les contacts avec l'écrit sont plus fréquents, et culture rurale)⁵, puis installés depuis vingt à trente ans en France, pays de culture écrite et d'idéologie monolingue. De par cette socialisation « hétérogène », ils portent en eux plusieurs schémas culturels (des *habitus* différents, pour reprendre la terminologie de Bourdieu), qu'ils activent, quelques-uns dans certaines situations et d'autres dans des situations différentes.

Mon propos a été de mettre au point une grille d'analyse permettant de rendre compte de la variabilité des discours épilinguistiques chez ces locuteurs, et de donner du sens à ce qui pourrait sembler des propos contradictoires. Mon hypothèse était que cette variabilité pouvait s'expliquer par des « rôles » différents endossés tour à tour ou simultanément par les locuteurs au cours de l'entretien, et qu'elle révélait une pluralité de principes régissant l'usage du langage et des langues, autrement dit une socialisation langagière hétérogène de ces migrants.

La perspective choisie, à savoir appréhender la socialisation langagière à travers des discours épilinguistiques produits par les locuteurs, induit une approche méthodologique particulière. L'appréhension de la variabilité ne peut se faire qu'à travers des entretiens suffisamment longs pour laisser la possibilité à l'individu de changer de point de vue. Nous avons privilégié une méthode qui utilise ce que J. Brès (1993) nomme des entretiens *interactifs*, c'est-à-dire des entretiens conçus comme de véritables interactions, analysées en tant que telles, et où la place (et l'influence) du chercheur menant l'entretien n'est pas effacée.

Je développerai mon analyse en deux temps. Tout d'abord, je rendrai compte, d'un point de vue général, de la variabilité des discours épilinguistiques recueillis. Ensuite, je montrerai la confrontation en discours de principes différents régissant l'usage du langage et des langues, à travers l'analyse de quelques argumentations complexes.

De la variabilité des discours épilinguistiques

La variabilité des discours épilinguistiques, tenus par un même locuteur au cours d'un même entretien, peut être expliquée globalement par l'activation, dans cette situation d'interaction précise qu'est l'entretien, de plusieurs schèmes d'habitudes différents, se traduisant par des discours différents. Cela est rendu possible par plusieurs facteurs. L'entretien, tout d'abord, est un entretien biographique dont le propos se déroule globalement selon une chronologie en trois temps : le passé pré-migratoire, l'arrivée en France et les premiers temps d'installation, la vie quotidienne au présent. Ces différents temps évoqués permettent, au cours de l'entretien, des changements de rôles *successifs* accompagnant le déroulement diachronique. De même,

5. Les travaux de Jack Goody montrent qu'il n'existe pas de culture orale « pure » en Afrique. L'introduction et l'influence de l'écriture y est ancienne.

l'évocation des différentes langues du répertoire linguistique, parce que mises en rapport avec des moments différents de la vie de l'individu, donne lieu également à des changements de rôles. D'autre part, la gestion de la situation d'interaction mise en place dans l'entretien n'est pas toujours simple pour ces locuteurs. L'identification de l'interlocuteur, de son rôle, de sa position n'est pas toujours claire d'emblée, et donne lieu à des réajustements au cours de l'entretien. Cette « tension interactive » permet des changements de rôles successifs mais laisse également apparaître des moments de conflits de rôles⁶, où différents schèmes d'habitudes s'activent en même temps, au cours d'une même argumentation.

Globalement, implicitement ou explicitement, l'entretien est interprété par les locuteurs comme une demande de justification : justification de la migration, justification vis-à-vis de l'utilisation des différentes langues. De ce fait, le récit, ponctué de discours explicatifs se construit comme une argumentation, c'est-à-dire une « démarche qui vise à intervenir sur l'opinion, l'attitude voire le comportement de l'interlocuteur » (Grize 1990 : 40). « Agir sur lui c'est chercher à modifier les diverses représentations qu'on lui prête, en mettant en évidence certains aspects des choses, en occultant d'autres, en en proposant de nouvelles [...] » (*ibid.*). Les locuteurs vont avoir recours à différents *registres de justification* (Boltanski & Thévenot 1991) selon les moments de l'entretien et les différents rôles possibles.

De manière schématique, on peut repérer quatre rôles qui peuvent être endossés successivement ou simultanément au cours des entretiens que j'ai menés : émigré (ou Malien du Mali), Malien en France, immigré en France, parent d'enfants français. Se justifiant de leurs pratiques, les locuteurs mettent en avant soit les liens communautaires et familiaux (registre de justification domestique⁷), soit la nécessité de « s'intégrer » (registre de justification civique), soit l'utilité et l'efficacité (registre de justification économique). Ces différents registres de justification sont corrélés à différents rôles. Le fait que les locuteurs rendent compte de leur pratique langagière en passant par la justification laisse voir qu'ils envisagent celle-ci comme une pratique sociale qui fait sens dans un fonctionnement social donné : parler la langue d'origine et la transmettre aux enfants maintient le lien communautaire et familial, parler le français permet d'être intégré à la société d'accueil, garantit un meilleur avenir économique pour les enfants. On voit se dessiner, à travers les discours de ces migrants, deux modalités de pratiques langagières. Une modalité que l'on pourrait appeler communicationnelle et interactionnelle : parler c'est parler à quelqu'un, la pratique d'une langue fait

6. Le terme de « conflit de rôles » est utilisé en psychologie sociale pour indiquer des situations de la vie sociale où l'individu doit tenir plusieurs rôles, dans la société contemporaine où on assiste à une prolifération des rôles ou lorsque l'individu est à l'intersection de deux cultures, classes d'âge, groupes professionnels... (MAISONNEUVE 1973 : 81-85).

7. Nous reprenons la typologie de BOLTANSKI & THÉVENOT (1991) dans leur ouvrage sur la justification publique.

sens dans le maintien d'un lien effectif avec des interlocuteurs possibles. Une modalité d'autre part civique : parler une langue, c'est signifier son adhésion à une société et à ses valeurs. Ce sont globalement les deux schèmes d'habitudes langagières qu'ont ces migrants, le premier issu de leur socialisation première en contexte plurilingue, l'autre, de cette socialisation seconde que constitue le long temps passé en France.

Les différents temps évoqués

Comme nous l'avons indiqué, les discours épilinguistiques tenus par ces locuteurs varient tout d'abord selon les différents temps biographiques évoqués. On peut noter une rupture dans leur parcours linguistique entre le temps antérieur à la migration en France et le temps postérieur à cette migration.

L'évocation du passé présente le plurilinguisme comme allant de soi. Les mots utilisés par les individus eux-mêmes pour parler de leur pratique cherchent à rendre compte d'une immédiateté (ils disent que cela se fait « comme ça »⁸, les langues qu'on parle puis qu'on oublie, les passages d'une langue à l'autre, les mots qui « sortent » tout seul⁹), c'est-à-dire qu'ils rendent compte de leur pratique plurilingue comme d'une pratique incorporée.

La plupart des pratiques langagières résultent d'habitudes acquises, ancrées dans le corps, au même titre que d'autres pratiques sociales, produites par les différents moments de la socialisation. Une grande partie des discours recueillis va dans ce sens. Cependant, si, évoquant leurs pratiques langagières au Mali, ces individus ont recours « naturellement » à des explications par l'incorporation, celles-ci deviennent plus problématiques lorsqu'il s'agit d'aborder la question de la transmission de la langue d'origine aux enfants et la pratique du français en famille. Sur ces points de leur biographie linguistique, les locuteurs vont avoir recours à des discours fortement argumentatifs. La migration, l'installation dans la durée en France, la scolarisation des enfants (toutes données qui entraînent des ruptures dans la vie de l'individu enclenchent d'autres processus de socialisation, renvoyant à d'autres modèles), ont pour conséquence un retour réflexif sur la pratique linguistique, qui n'est plus envisagée comme allant de soi.

Les discours recueillis rendent compte de « conflits de rôles », ils laissent voir un « décalage » ou « désajustement » (Lahire 1998) : les schèmes

8. « “Faire comme ça” est une expression du langage ordinaire pouvant faire l'objet d'un commentaire sociologique dans la mesure où elle semble désigner des habitudes non-réflexives qui relèvent du sens pratique, c'est-à-dire de l'action comme ajustement pré-réflexif d'un corps socialisé (habitus) à une situation sociale » (LAHIRE 1998 : 145).

9. Par exemple : « On a appris bambara dehors avec les amis — avec les copains et copines comme ça » (locutrice de première langue toucouleur).

d'actions incorporés lors de la socialisation dans le pays d'origine se révèlent inopérants dans la société d'accueil (je développerai davantage cette analyse à partir de l'étude d'extraits d'entretiens, cf. *infra*).

Variation des discours épilinguistiques en fonction des langues du répertoire plurilingue

J'ai repéré chez ces locuteurs plurilingues des types de discours épilinguistiques (du type « discours de savoir ») différents associés à des langues différentes. En l'occurrence, une nette démarcation se fait entre les discours épilinguistiques concernant la/les langue(s) d'origine, et les discours épilinguistiques concernant le français. L'expérience langagière de ces migrants est marquée par une rupture : la confrontation avec une langue fortement normative qu'est le français. Les discours produits laissent voir la double référence de ces migrants entre la culture de la langue plurilingue et orale dans laquelle ils ont grandi et par laquelle ils ont acquis une habitude de la variation des usages (qui fait primer le critère de l'intercompréhension), et celle à laquelle ils ont eu à se confronter à travers les discours institutionnels (l'école) et leurs enfants qui, fortement normative, trace des frontières entre bon et mauvais parler. Coexistent ainsi en eux deux types de discours qui, en fait, se partagent leur répertoire linguistique : aux langues d'origine les discours issus de leur socialisation première en contexte plurilingue et oral, au français les discours normatifs.

L'habitude de la variation qu'ont les locuteurs rencontrés et le fait objectif que les contacts des Maliens avec une langue standard, en dehors de l'école et du français, sont très minces, entraînent une quasi-absence de discours normatif (de type prescriptif, c'est-à-dire institutionnel, portant sur des points formels en langue, et traçant des frontières entre bon et mauvais usage) en ce qui concerne les pratiques linguistiques en langue d'origine.

La seule langue d'origine qui « produise » du discours « normatif » (il s'agirait davantage là de norme fictive¹⁰ pour reprendre la terminologie d'Houdebine) est le bambara « de Ségou »¹¹ : tous les locuteurs — originaires ou non de la région de Ségou — s'accordent sur le fait que le vrai bambara est celui de Ségou. Les critères qui font de ce bambara un « bon bambara » sont de deux types : sociolinguistique (il s'agit d'une variété régionale, ce sont les « vieux » du « village » qui le parlent le mieux) et linguistiques (il s'agit d'une variété « pure », sans emprunt au français)¹².

10. Les normes *fictives* sont des discours esthétisant non institutionnalisés. Voir notamment, pour une synthèse, A.-M. HOUDEBINE (1996).

11. Ville du Mali, capitale du royaume bambara de Ségou du XVII^e au XIX^e siècle.

12. M.-L. MOREAU (1998), lors d'une enquête effectuée en Casamance, relève les mêmes types de critères qui définissent le « bon diola ». Ce sont à la fois des considérations sociologiques (les vieux, non scolarisés, du village sont ceux qui parlent le mieux), linguistiques (la pureté et la richesse du répertoire), et psychologiques et culturelles (la conformité à la tradition).

Cependant, le bambara de Ségou n'est pas considéré comme la langue qu'il faut parler (il semble « lourd » pour la bouche d'un Bamakois, il est la langue des « vieux »), il est davantage une référence culturelle, une sorte d'horizon mythique. Deux normes semblent là en conflit : une norme fictive qui construit un discours mythique sur le bambara pur de Ségou, et une norme communicationnelle — toujours selon la terminologie d'Houdebine (1996 : 13) — « repérage de l'aspect linguistique le plus instrumental et le plus civil » : le bambara de Ségou ne se parle pas à Bamako où il est qualifié de « vieux » bambara, il est adapté au village.

D'autres énoncés se réfèrent également à une norme communicationnelle. Ce qui n'est pas dans cette norme communicationnelle est dit *bizarre*, non pas faux mais qui accroche l'oreille, qui prête à rire. Il s'agit presque exclusivement d'une question d'accent. Le rire ici est important. Si les discours normatifs sont absents (du type « il ne faut pas dire comme ça, il faut dire comme ça »), le rire assume dans l'interaction cette fonction normative¹³. C'est le rire en quelque sorte qui sanctionne la norme communicationnelle. On nous a rapporté nombre de situations où l'on rit de locuteurs qui ne sont pas dans la norme.

Le français produit davantage de discours normatifs que le bambara. On peut parler à ce propos de *normes évaluatives*, qui renvoient à une différence d'« attitudes normatives selon les langues » (*ibid.* : 14). Une distinction tout d'abord est faite en discours entre, d'un côté, ce qui n'est pas du français : le français d'Abidjan, le « mauvais français des immigrants », de l'autre le « vrai » français.

Par ailleurs la « pression normative » du français est telle qu'elle peut faire dire à un locuteur au cours d'un entretien mené entièrement en français que « ce n'est pas le français [qu'il] parle » dévalorisant ainsi sa pratique linguistique en refusant de donner un nom de langue à ce qu'il parle (se considérant ainsi lui-même d'une certaine manière comme un « barbare », un « baragouineur »...). Le discours qui vient argumenter ce genre de dénégation est un discours idéologique qui fait du français une « langue difficile » (ce qui en interdit la maîtrise au locuteur), opposé au bambara « langue facile ». Le rôle des enfants dans la dévalorisation du français parlé par leurs parents, et les valeurs de l'école qu'ils font entrer à la maison, n'est pas négligeable. On peut considérer que l'idéologie qui est véhiculée sur la langue française est intégrée par ces migrants : leurs discours témoignent de cette violence symbolique.

L'entretien interactif comme lieu de tension

Les entretiens, tels que je les ai menés, sont conçus comme de véritables interactions. C'est-à-dire que ce qui est énoncé par les locuteurs est énoncé

13. C'est vrai pour les faits de langue comme pour d'autres faits sociaux. La culture malienne est une culture où l'on se moque beaucoup les uns des autres (voir les

pour moi, face à moi. La situation d'interaction mise en place dans l'entretien est donc à prendre en compte également pour comprendre la variabilité des discours recueillis. Elle est, pour ces locuteurs, particulière et parfois difficile à gérer symboliquement. En tant que membre de la société d'accueil, universitaire, je suis perçue, *a priori*, comme détentrice de la norme et favorable au français. Cependant, par mon intérêt manifesté pour le bambara, ma connaissance (même partielle) de cette langue, ma connaissance du Mali et de la culture malienne, je suis perçue comme favorable au bambara. Dans une famille à qui je rends des visites régulières, les parents me répètent que je connais mieux le bambara et le Mali que leurs propres enfants (ma position vis-à-vis des dits enfants, notamment des filles à peine plus jeunes que moi, étudiantes à l'université, n'est d'ailleurs pas toujours simple).

Ma position ambivalente, en quelque sorte, permet à ces locuteurs d'endosser, tour à tour ou simultanément, les points de vue d'émigré et d'immigré. On peut supposer que si j'avais été identifiée comme membre de l'institution scolaire, je n'aurais recueilli que des discours d'un seul type.

Involontairement, je représente un cas de figure qui peut servir de modèle, insoupçonné par eux jusque-là, qui fait que le bambara peut avoir un intérêt en soi (il ne sert pas simplement à la communication familiale ou entre patriotes, il n'est pas qu'une langue grégaire). C'est donc aussi face à moi que les locuteurs vont se retrouver dans l'obligation de justifier la non-transmission du bambara à leurs enfants. Dès lors se met parfois en place un autre rapport de domination symbolique, où le membre de la société d'accueil, apprenant le bambara, se retrouve en position dominante par rapport à l'immigré, locuteur « naturel » de cette langue¹⁴.

Cette situation d'interaction déclenche chez mes interlocuteurs des discours culpabilisateurs fatalistes (les enfants ne parlent pas bambara, « c'est la faute à nous »), qui laissent voir une acceptation de la domination (on se considère fautif sans se rendre compte de la violence symbolique qu'exerce en fait la société d'accueil). À l'opposé, elle déclenche également des discours qui sont des discours de fierté qui cherchent à masquer le sentiment de culpabilité et qui révèlent tout autant la domination.

Argumentations complexes : les enfants au centre des contradictions de leurs parents

C'est l'évocation des enfants qui permet de laisser voir la rupture que constitue la migration, les enfants étant « au centre des contradictions »¹⁵ de leurs

parentés à plaisanteries), et où le rire assume une forte valeur pragmatique : il sert à sanctionner ce qui n'est pas dans la norme.

14. On trouve ce genre de discours au Mali. On me cite souvent tel universitaire français parlant un pur bambara de Ségou, tel père blanc... considérés comme parlant mieux bambara que le Malien moyen. Ce type d'attitude me semble un avatar de la domination coloniale.

15. Je reprends le mot d'une jeune Algérienne de la deuxième génération, avec laquelle A. Sayad a mené un entretien (SAYAD 1979 : 75).

parents. Comme l'écrit D. Schnapper (1991 : 167), les enfants, parce que scolarisés dans la même école que les autres enfants, « risquent toujours de faire éclater la stabilité culturelle de leurs parents ». En effet, « la socialisation familiale se mêle — ou se heurte, éventuellement avec violence — à celle de l'école et du groupe des pairs, sans oublier l'influence des *mass media* et l'ensemble des interactions avec la société globale » (*ibid.*).

Dans les discours recueillis, l'évocation des enfants se fait essentiellement à travers la question de la transmission/non-transmission de la langue d'origine aux enfants. Les locuteurs développent alors des arguments contradictoires qui révèlent leur position clivée émigré/immigré, ayant à se justifier aussi bien face à sa société d'origine que face à sa société d'accueil.

Ainsi, ces locuteurs se montrent, dans leurs discours, extrêmement sensibles à la maîtrise par leurs enfants de leur langue d'origine : c'est cette maîtrise qui garantit, de manière effective, le maintien du lien avec la famille au pays. Elle témoigne, par ailleurs, aux yeux des parents restés au pays, de la bonne éducation des enfants¹⁶. Ces locuteurs se disent sensibles à l'opinion que l'on peut avoir d'eux au pays¹⁷. Cependant, les discours de ces locuteurs soulignent que la langue d'origine n'est d'aucune utilité pour leurs enfants en France. Bien plus, elle pourrait être un obstacle à leur réussite scolaire. Sensibles à la stigmatisation dont peuvent être victimes certaines populations immigrées considérées comme inassimilables, de par leurs pratiques culturelles spécifiques, mais également de par leur mauvaise maîtrise du français, et ne souhaitant pas être identifiés à ces populations, ces locuteurs mettent en avant leur pratique du français. On peut ainsi considérer que ces parents ont intégré le discours dominant de la société d'accueil (véhiculé notamment par l'institution scolaire) et son « idéologie monolingue ». J'ai ainsi repéré discursivement dans les argumentations de ces locuteurs des phénomènes de polyphonie où leur propre parole est traversée par un interdiscours (soit le « discours socialement préformé » décelable « derrière la "libre" énonciation d'un individu », Flahault 1978 : 81) qui témoigne, d'une certaine manière, de cette violence symbolique (pour reprendre l'expression de Bourdieu) qui leur est faite par la société d'accueil (cf. *infra*).

Je vais maintenant rendre compte de cette position clivée à partir de l'analyse de quelques extraits d'entretiens présentant des argumentations complexes. Le premier a été mené avec Samba Diallo¹⁸, un homme d'une

16. Ainsi, dans l'exemple suivant : « Après quand tu pars au pays — ils seront pas perdus — parce que si ils comprennent pas le bambara — quand ils vont là-bas — ils seront fatigués hé — après tous les gens ils critiquent — ils disent ouais — il a gâté les enfants — ils comprennent même pas leur dialecte alors — vous voyez — c'est ça » (locuteur bambara).

17. L'opinion, le renom est une notion sociale importante au Mali. « Gâter le nom » (*ka togo tinyé* en bambara), c'est-à-dire « déshonorer », est un acte aux conséquences sociales graves.

18. J'ai bien sûr utilisé des pseudonymes pour garantir l'anonymat des locuteurs. L'appartenance ethnico-sociale qui se fait par le patronyme est cependant respectée.

cinquantaine d'années, vivant en France depuis trente ans, père de trois fils adultes. Il était instituteur au Mali, après l'Indépendance. En France, il est préparateur de commandes pour une entreprise de distribution. Il est très impliqué dans les mouvements associatifs. Le second a été mené avec Mariam Coulibaly, une femme d'une trentaine d'années, mère de quatre enfants, dont l'aîné a seize ans et le dernier un an. Elle est arrivée en France à l'âge de dix-huit ans pour se marier, avec un niveau scolaire équivalent à la cinquième. Elle a repris des études en France et passé plusieurs CAP. Elle est employée de maison. Le troisième a été mené avec un couple, Boubacar et Kensa Keita. Kensa est arrivée en France à l'âge de seize ans pour faire un BEP, elle a rencontré Boubacar et s'est mariée. Elle travaille comme caissière. Boubacar avait un niveau de terminale lorsqu'il est arrivé en France. Il est électricien. Ils ont trois jeunes enfants. Ces quatre personnes ont en commun de vivre depuis longtemps en France, d'y travailler, d'avoir des enfants qui vont à l'école, et d'être insérées par ailleurs dans des réseaux communautaires maliens (les femmes font partie d'une association et ont une tontine). Aux yeux de la société d'accueil, ils sont « bien intégrés », sans perdre pour autant le lien avec leurs compatriotes ici ou au pays.

Ce que montrent ces extraits d'entretiens est un discours qui oscille explicitement entre sentiment de culpabilité et affirmation de la maîtrise de ses choix et qui laisse voir, implicitement, l'intégration de l'interdiscours de la société d'accueil comme une voix qui s'impose.

Samba Diallo : la prise en compte du « discours ambiant »

L'extrait de l'entretien mené avec Samba Diallo présente bien le clivage dans lequel se retrouvent les parents immigrés pris entre l'attachement à la langue d'origine et la volonté de réussite en France de leurs enfants.

« Les gens seraient très intéressés à ce que les enfants parlent parce que ça permet l'intégration immédiatement au retour — bon — moi j'assiste à pas mal de réunions — ce qui est le problème actuel que d'ailleurs le Front national utilise — sans faire de la politique — le fait de dire que les enfants n'ont pas une bonne expression parce que bon — y a le dialecte la langue de leur pays — donc ils n'arrivent pas bien à comprendre le français — donc ça a commencé un peu à forcer les parents qui étaient obligés un peu de commencer à parler le français pour que l'enfant parte déjà à l'école — en sachant bien parler français — vous voyez le problème qui se posait — bon je vois aujourd'hui y a certains qui disent mais pourquoi vous parlez — le bambara vos enfants ne connaissent pas c'est pas normal — bon c'est que c'est pas normal mais — étant donné que nous sommes là — on aimerait que les enfants suivent le cycle normal qu'ils n'aient pas de problème au niveau scolaire — bon c'est cette réflexion qui fait que — bon ça c'est mon analyse personnelle mais que je peux constater. »

Dans cet extrait, Samba cherche à effacer sa parole personnelle derrière une analyse plus générale, il se pose, en quelque sorte, en observateur extérieur, en rapporteur d'une situation (« j'assiste à pas mal de réunions », « je vois »).

L'utilisation du discours rapporté et de la modalisation méta-énonciative¹⁹ est remarquable. Sauf à la fin où il opère un retour sur l'ensemble de son propos en le définissant *a posteriori* comme « analyse personnelle », le locuteur se retranche en fait constamment tout au long de cette séquence argumentative derrière d'autres énonciateurs, jamais clairement identifiés. Nous pouvons repérer ce phénomène à deux reprises. D'une part dans la nominalisation (« le fait de dire »), par laquelle il efface l'énonciateur du propos qu'il présente comme un savoir commun. D'autre part, par l'utilisation du pronom « certains » (dans « y a certains qui disent que »), sans que le contexte n'informe sur son référent. Par ailleurs, le locuteur a le souci de se présenter comme objectif (et donc d'effacer sa voix personnelle), comme le montre l'insertion du commentaire méta-énonciatif « sans faire de la politique ».

L'introduction de la référence au Front national semble opérer un glissement : ce qu'il allait énoncer comme un fait (« ce qui est le problème actuel »), le locuteur l'énonce comme parole rapportée dont il ne donne pas la source (laissant planer le doute : n'est-ce pas une rumeur que colporte le Front national ?). Le problème n'est pas que les enfants n'ont pas une bonne expression mais qu'*on dise* qu'ils n'ont pas une bonne expression à cause de leur langue d'origine. La recatégorisation « dialecte-langue » qui s'apparente à un lapsus semble laisser apparaître la co-présence au sein du même énoncé de deux espaces énonciatifs, deux « voix ». Le mot « dialecte », dévalorisant, renvoyant à l'espace énonciatif au sein duquel il est dit que les enfants n'ont pas une bonne expression, le mot « langue » à l'espace énonciatif « neutre » dans lequel le locuteur souhaite se placer. De même, les deux enchaînements cause-conséquence signalés par la conjonction « donc » renvoient à ce double espace énonciatif.

Le second propos rapporté rend compte d'une parole qui s'oppose à la précédente. L'énoncé se présente comme un dialogue polémique rapporté où le locuteur répond au reproche formulé au style indirect libre : « le bambara vos enfants connaissent pas c'est pas normal » par « c'est que c'est pas normal mais — étant donné que nous sommes là — on aimerait que nos enfants suivent le cycle normal [...] ». Ce n'est qu'à ce moment dialogique polémique qu'il quitte son point de vue de simple rapporteur pour s'impliquer dans le « nous », rapportant les paroles d'un groupe, qu'il fait siennes. Et ses arguments reprennent la parole « utilisée » par le Front national dont il s'était tout d'abord mis à distance. Il fait donc partie de ces parents parmi lesquels il ne s'incluait pas précédemment.

Ce glissement du raisonnement peut être perçu comme une prise en compte de la parole de l'enquêteur telle qu'elle est perçue par l'informateur : contre l'opinion commune véhiculée par l'école et utilisée par le Front national, et reprochant aux Maliens de ne pas parler leur langue. En évitant la

19. C'est-à-dire les énoncés produits spontanément par le locuteur au sujet de son propre dire, ce que J. AUTHIER-REVUZ (1995 : 18) nomme comme « relevant de l'auto-représentation du dire en train de se faire ».

discussion polémique (impossible pour des raisons de politesse mais aussi parce que l'informateur est séduit par cette reconnaissance — de la part de quelqu'un d'extérieur — de sa langue), par le glissement de son raisonnement, l'informateur cherche à se justifier de ne pas parler sa langue à ses enfants.

Ces jeux de voix « opacifient le dire » (pour reprendre les termes d'Au-thier-Revuz (1995)) et du même coup le dit (le contenu, en l'occurrence les objets de discours). Cette « opacification » souligne ici la relation problématique qu'entretient le locuteur avec l'objet « langue » (en l'occurrence le couple bambara-français) et en quoi il menace sa face (d'où la fonction de masque des différentes voix convoquées) parce qu'il subit les faits sans les maîtriser.

Pour conclure, on peut repérer dans cet extrait deux phrases-clés qui révèlent la contradiction interne à la migration : « Les gens seraient très intéressés à ce que les enfants parlent parce que ça permet l'intégration immédiatement au retour » qui initie la prise de parole et qui s'oppose à « étant donné que nous sommes là — on aimerait que les enfants suivent le cycle normal qu'ils n'aient pas de problème au niveau scolaire ». Tout est là : *le retour* s'oppose à *nous sommes là*, l'intégration au pays à la réussite scolaire en France. Et la question de la maîtrise de la langue est au cœur de cette contradiction.

Mariam Coulibaly : entre l'habitude et l'effort

L'extrait suivant exprime sur un mode plus personnel cette position difficile à tenir de parents d'enfants français, où il s'agit à la fois que les enfants réussissent ici et gardent le lien avec le pays d'origine.

« On essaie vraiment — quoique ce côté là y a que moi qui fait l'effort hein — c'est-à-dire que leur père se souvient jamais qu'il faut qu'on leur parle bien notre langue afin qu'ils puissent bien le comprendre — à chaque fois il oublie il parle français — alors moi quelquefois je le suis aussi mais — dès que je m'en souviens je dis oh zut il faut que je leur parle bambara — je sais pas si c'est à cause du début là-bas à Cassis puisque y avait pas du tout du tout d'Africains — il fallait vraiment s'exprimer en français constamment — je sais pas si c'est venu du fait de là mais — mais par contre au départ c'était voulu par moi — pourquoi — je vais vous expliquer — j'avais vu des enfants étrangers qui avaient énormément de difficultés à l'école — des enfants arabes par exemple — parce que les parents ils parlent que leur langue aux enfants — moi je trouve d'ailleurs que c'est une bonne chose mais ça m'a marqué qu'ils aient tant de difficultés à l'école voire faire du rattrapage à cause de ça parce que ils comprennent pas vraiment français — c'est comme si ils vivaient pas ici — j'ai dit bon moi au départ je vais essayer de leur parler français — pour le début quoi — afin qu'ils puissent bien débiter à l'école — et après je leur mettrais en dessous la langue maternelle comme ça ils auront pas de problèmes — parce que souvent c'est un problème assez grave hein — les enfants sont retardés pour ça — peut-être que j'ai eu tort — mais je tiens à ce qu'ils comprennent bien le bambara — on fait le possible (*rire*) par exemple l'été

dernier quand on a été au Mali — Awa rien qu'un mois mon Dieu — elle parlait couramment le bambara déjà — ah oui — [...]. »

Contrairement à l'extrait précédent, ce passage relate une expérience personnelle, sur laquelle la locutrice revient de manière réflexive en ponctuant son récit de discours généralisants.

Mariam présente sa pratique du bambara avec ses enfants comme un *effort* qu'elle fait sur elle-même. Elle se met en scène dans sa pratique linguistique dans une double activité : une habitude qui fait qu'elle « suit » son mari lorsqu'il parle français à ses enfants, doublée d'un commentaire réflexif sur cette pratique « dès que je m'en souviens je dis oh zut il faut que je leur parle bambara ». Son mari, lui, est présenté entièrement dans l'habitude, dans le non-réflexif (il oublie, il ne se souvient jamais).

Si elle se présente comme faisant des efforts pour parler bambara à ses enfants, Mariam, par ailleurs, construit un raisonnement rendant compte de « au départ c'était voulu par moi ». Elle nous présente ainsi une gestion familiale des langues où, volontairement, elle a d'abord parlé français à ses enfants « afin qu'ils puissent bien débiter à l'école ».

Elle construit son raisonnement à partir d'une constatation : « J'avais vu que... » L'exemple pris est celui des enfants arabes, la population maghrébine servant, comme nous avons pu le constater de manière générale, de population immigrée référent dans les discours de ces migrants (à laquelle, en fait, ils ne veulent pas être assimilés, c'est visible dans cet exemple). L'ambivalence de la position adoptée par Mariam est exprimée dans l'énoncé : « Parce que les parents ils parlent que leur langue aux enfants — moi je trouve d'ailleurs que c'est une bonne chose mais [...]. » La concessive qui enchaîne sur *mais* introduisant une proposition adversative exprime bien le clivage : les parents arabes ne parlent qu'arabe à leurs enfants, c'est bien, mais leurs enfants sont en échec scolaire. Ce qui est frappant est de voir que Mariam présente cette constatation comme le produit d'une observation personnelle, elle la présente comme *allant de soi* : elle s'approprie en fait ce qui est de l'interdiscours.

La séquence qui conclut ce développement « peut-être que j'ai eu tort — mais je tiens à ce qu'ils comprennent bien le bambara — on fait le possible » rend bien compte de cette position qui est la sienne : prise entre deux désirs, n'étant pas sûre finalement de ses choix, et « faisant son possible », c'est-à-dire avec ses désirs d'une part et les habitudes d'autre part. L'exemple qu'elle développe ensuite, et qui conclut l'extrait, de sa fille qui s'est mise à parler couramment bambara en séjournant au Mali, sert d'argument qui revient sur son propos précédent : finalement peut-être n'a-t-elle pas eu tort. Il laisse voir un besoin de se rassurer.

Les Keita : culpabilité et maîtrise de ses choix linguistiques

Dans l'entretien qui suit, mené en présence des deux membres du couple, la culpabilité est très présente. La présence des deux époux peut expliquer

l'entretien mutuel du sentiment de culpabilité. Je vais analyser deux moments de cet entretien. Dans un premier moment, le même événement est raconté deux fois (ce type de répétition est fréquent et normal) par Kensa, correspondant à deux positionnements différents de sa part. Il s'agit à chaque fois du récit de la confrontation de la mère avec le personnel de la crèche de sa fille aînée, lui disant ne pas comprendre ce que celle-ci dit lorsqu'elle parle. Dans la première version, la locutrice se présente comme recevant un discours de la part de ce personnel l'incitant à abandonner le bambara lorsqu'elle parle avec sa fille. Dans la seconde version, elle se présente elle-même comme donnant la solution de ce problème : il faut qu'elle arrête de parler bambara à sa fille.

« Elle [sa fille aînée] a commencé à la crèche — alors elle disait tout en bambara et moi quand je venais le soir on me disait — oh madame on comprend pas ce qu'elle dit votre fille hein — elle dit ça — bon comme elle le répète tout le temps — la — ce qu'elle disait — les monitrices se rappellent de ce qu'elle disait — elles me demandaient — elle a dit ça elle a dit ça elle a dit ça — je dis oui — parce que ça ça veut dire ça — ça ça veut dire ça — elles disent oui mais nous on comprend pas il faut vraiment changer de système — parce que là on la comprend — on voit que c'est quelqu'un qui elle veut jouer elle veut parler elle elle veut s'expliquer et tout et tout — mais en fonction de ça elle est bloquée — bon quand — j'ai expliqué ça à mon mari bon — on s'est mis d'accord — pour changer un peu de tactique parce que — et depuis voilà — et quand ils sont venus c'était — on a pensé si on leur parle le bambara ça va être la même chose » (Kensa Keita).

« Ramata elle quand elle était petite elle comprenait que bambara — c'est quand je l'ai emmenée à la crèche — j'avais commencé un stage je l'ai emmenée à la crèche — il paraît qu'à la crèche elle parlait que bambara — ah bè les autres comprenaient pas c'est sûr — à chaque fois que je venais on me dit — Ramata elle a dit ça Ramata elle a dit ça — nous on a rien compris — j'ai dit bon ça va — je sais où est le problème parce que on lui parle bambara c'est pour ça — et depuis on a changé on a commencé à lui parler français et tout et tout — et maintenant elle parle français plus que bambara — sinon avant elle parlait bambara » (Kensa Keita).

Ce changement de position laisse voir un problème de rôles : entre le repérage d'une parole qui exerce sur elle une violence symbolique si efficace qu'elle a des répercussions sur sa pratique (si je ne parle pas bambara à mes enfants ce n'est pas de ma faute), et la volonté de se présenter comme maîtresse des décisions concernant ses enfants (si je ne parle pas bambara à mes enfants c'est parce que je le veux), Kensa ne sait où se placer. Ainsi, dans la première version, si elle se présente comme écoutant-subissant le discours des autres, nombreux sont les mots cependant qui renvoient à une réflexion présidant à un choix : *j'ai expliqué ça ; on s'est mis d'accord ; tactique ; on a pensé*.

L'extrait qui suit présente un discours culpabilisateur de Boubacar.

B. « On essaie de se racheter parce que — c'est pas du tout notre objectif — on veut qu'ils parlent couramment — deuxième langue quoi — comme on le parle nous — je crois XX. »

« Et pour vous c'est un problème que vos enfants. »

B. « Vous parlent un peu français »

« Ouais. »

K. « Non mais d'un côté on a eu de la chance d'avoir des parents qui parlaient français aussi — ce qui fait que les enfants quand ils se voient avec les parents ils parlent le français — sinon si c'est des parents qui parlent pas français — quand ils se voient c'est XX — c'est un peu dur. »

B. « Non mais de toute façon on aimerait qu'ils parlent bambara — couramment hein — couramment — ça n'empêche pas qu'ils avancent aussi en français hein — au contraire — ils en profiteront doublement hein — nous on parle les deux langues — c'est un avantage — comme vous venez de le dire vous aussi vous même que — ça s'apprend à l'université maintenant — la preuve est là — que un Malien se présente à l'université il est sur le même pied d'égalité qu'un français qui n'a pas — hein — qui n'est pas bambara — alors là — y a un responsable quelque part — si l'enfant ne parle pas sa langue — y a un responsable quelque part — voilà ce que je veux dire — pour moi c'est très important — que son enfant parle sa langue maternelle — c'est très important » (Boubacar [B.] et Kensa [K.] Keita).

On peut noter dans cet extrait une récurrence de termes exprimant la culpabilité : « se racheter » qui ouvre le passage, puis la répétition de « y a un responsable quelque part ». Parallèlement, on trouve des modalisateurs qui tous expriment la volonté ou l'effort : « on essaie », « on veut », « on aimerait ». La maîtrise de ses choix linguistiques ne va pas de soi.

L'argument de Kensa, qui laisse à penser que la maîtrise du bambara n'est pas importante pour leurs enfants qui peuvent parler français avec leurs grands-parents au Mali, est balayé par Boubacar qui oppose au point de vue pragmatique de sa femme une position qui l'affirme maître de ses choix.

Cette position difficile occasionne une certaine insécurité discursive repérable par l'importance du marquage méta-énonciatif dans la dernière séquence. Celle-ci est ponctuée de balises de discours « hein » : le locuteur recherche ici l'approbation. La séquence est par ailleurs extrêmement argumentative, orientée vers le détachement de la conclusion : « Pour moi c'est très important — que son enfant parle sa langue maternelle — c'est très important », détachement signalé par la closule méta-énonciative « voilà ce que je veux dire » suivie d'une pause. Les propos mêmes de l'interlocuteur-enquêteur sont utilisés comme arguments et signalés comme tels par un commentaire méta-énonciatif : « comme vous venez de le dire vous aussi vous même que ».

L'analyse discursive de ces quelques extraits donne à voir la position difficile des parents d'enfants scolarisés en France : le plurilinguisme ne peut être vécu en France de la même manière qu'il était vécu au Mali.

Du plurilinguisme à la diglossie

Pour comprendre ce qui est dit au cours d'un entretien, il est nécessaire de comprendre les *conditions de production du discours*, au sein d'une interaction donnée, mais également au sein de la société (quelle violence symbolique exerce le discours dominant), et que peut révéler l'interaction considérée comme une scène miniature, microcosme de la société. Dans ce cas précis, l'entretien est un lieu de tension qui révèle la position difficile du migrant pris entre les valeurs de sa société d'origine et celles de sa société d'accueil.

Ce dont semblent témoigner ces discours est le passage d'un plurilinguisme vécu sur un mode harmonieux à un plurilinguisme vécu sur un mode conflictuel, autrement dit diglossique. La diglossie suppose une hiérarchisation des langues : un rapport hiérarchique s'établit entre une langue dominante A et une langue/des langues dominée(s) B. Les travaux réalisés dans le cadre de la praxématique à l'initiative de Robert Laffont ont montré que les langues dominées sont, dans les discours des locuteurs, à la fois objet de haine et de surestimation. Le phénomène d'*auto odi* n'est pas perceptible dans nos entretiens, les discours témoignent plutôt d'une domination « en douceur », plus pernicieuse, produite historiquement : les immigrés maliens d'aujourd'hui sont les anciens colonisés d'hier, les discours diglossiques disent quelque chose de cet ancien rapport de domination coloniale (qui s'est changé en un rapport de domination « néo-colonial » socio-économique) intégré. Dans la migration, le français acquiert pour ces locuteurs une position dominante qu'il n'a pas de la même manière au Mali et que n'avait aucune de leurs langues au Mali : il est à la fois la langue de la communication quotidienne et la langue officielle et d'enseignement. S'il existe au Mali un rapport diglossique entre le français, langue officielle et langue d'enseignement, langue d'usage écrit et oral, et les autres langues maliennes, langue de communication uniquement, ce rapport diglossique n'a rien à voir avec celui qui s'instaure en France, dans la mesure où il n'est pas appuyé par une idéologie monolingue. Le plurilinguisme est un plurilinguisme social, qui va de soi au Mali, même si les différentes langues n'ont pas la même position. Le plurilinguisme en France est relégué au rang de plurilinguisme individuel, privé, il est à la marge. Dès lors, il est vécu, individuellement, sur un mode diglossique.

En fait, parce que l'utilisation du langage est une des modalités de la vie en société et parce qu'elle la permet, ce que disent les locuteurs sur leur pratique langagière révèle leur position sociale. L'étude du contact des langues, au-delà de ce qu'elle dit sur les langues, dit quelque chose du fonctionnement social.

Université de Provence, Aix-en-Provence.

BIBLIOGRAPHIE

AUTHIER-REVUZ, J.

1995 *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidence du dire*, Paris, Larousse.

BOLTANSKI, L. & THÉVENOT, L.

1991 *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

BRÈS, J.

1993 *Récit oral et production d'identité sociale*, Montpellier, Université Paul Valéry (« Langue et praxis »).

CANUT, C.

1998 « Pour une analyse des productions épilinguistiques », *Cahiers de Praxématique*, « Représentations, discours, et analyse de discours », 29 : 69-80.

FLAHAULT, F.

1978 *La parole intermédiaire*, Paris, Éditions du Seuil.

GRIZE, J.-B.

1990 *Logique et langage*, Paris, Ophrys.

HOUEBINE, A.-M. (dir)

1996 *Imaginaire linguistique*, Angers, Université d'Angers (« Travaux de linguistique, 7 »).

LAHIRE, B.

1998 *L'homme pluriel*, Paris, Nathan.

MAISONNEUVE, J.

1973 *Introduction à la psychosociologie*, Paris, PUF.

MOREAU, M.-L.

1998 « De l'imaginaire linguistique à la politique linguistique. À la recherche d'un standard pour le diola (Casamance, Sénégal) », in C. CANUT, ed., *Imaginaires linguistiques en Afrique*, Paris, L'Harmattan : 109-118.

MYERS-SCOTTON, C.

1995 *Social Motivations for Code Switching. Evidence from Africa*, Oxford, Clarendon Press.

SAYAD, A.

1979 « Les enfants illégitimes », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 25 : 75.

SCHNAPPER, D.

1991 *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard.

VAN DEN AVENNE, C.

1999 *Langues, discours, identités. Maliens de langue bambara à Marseille*, Thèse de doctorat, Aix-en-Provence, Université de Provence.

RÉSUMÉ

La gestion d'un répertoire plurilingue peut être régie par des codes valables pour toute une société donnée. On peut alors parler de socialisation langagière plurilingue. L'enfant apprend à utiliser les différentes langues de son répertoire linguistique dans des situations de communication différentes. Le plurilinguisme n'entraîne aucune rupture dans la vie de l'individu, pas plus qu'il n'est la marque d'une rupture. Il s'agit alors d'une sociabilisation langagière homogène. Il en va autrement pour les migrants, et notamment les migrants originaires de pays du sud plurilingues (dans le cas étudié, il s'agit de migrants maliens), vers des pays du nord « monolingues » dont le modèle social dominant est le monolinguisme (un pays est rarement monolingue dans sa totalité). De par cette socialisation langagière « hétérogène », ils portent en eux plusieurs schémas culturels qu'ils activent, certains dans telles situations et certains dans d'autres.

ABSTRACT

From Multilingualism to Diglossia: Malian Migrants in France. — When codes that hold for all of a given society govern how a repertory of several languages is managed, we can talk about multilingual socialization: children thus learn to use different languages from the repertory in different situations. Multilingualism does not cause a rupture in the person's life, nor is it the sign of one. Contrary to this homogeneous language socialization is the experience of migrants especially those coming from multilingual countries in the South (herein, from Mali) toward countries in the North where the dominant social model is "monolingual" (even though all the country's population seldom speaks a single language). Owing to this "heterogeneous" language socialization, they have internalized several cultural models, and choose to activate one or the other depending on the situation.

Mots-clés/Keyword : analyse de discours bambara-français, migrants maliens, socialisation langagière/Malian immigrants, language socialization, speech act analysis (Bambara French).