



Archives de sciences sociales des religions

147 | juillet-septembre 2009
Traduire l'intraduisible

Écrire l'islam en bambara

Lieux, réseaux et enjeux de l'entreprise d'al-Hâjj Modibo Diarra

Francesco Zappa



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21440>
DOI : 10.4000/assr.21440
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2009
Pagination : 167-186
ISBN : 978-2-7132-2217-7
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Francesco Zappa, « Écrire l'islam en bambara », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 147 | juillet-septembre 2009, mis en ligne le 01 octobre 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21440> ; DOI : 10.4000/assr.21440

Francesco Zappa

Écrire l'islam en bambara

Lieux, réseaux et enjeux de l'entreprise d'al-Hâjj Modibo Diarra ¹

C'est un lieu commun des études sur l'Afrique de l'Ouest que d'associer à chaque langue des savoirs et des réseaux spécifiques. Ainsi, l'arabe est associé aux réseaux de l'enseignement islamique, qu'ils soient « maraboutiques » ou, plus récemment, « réformistes » ; le français (de même que, à quelques nuances près, l'anglais) apparaît comme l'affaire d'une bourgeoisie urbaine et comme le véhicule des savoirs « laïques » et « modernes », ainsi que de l'enseignement chrétien ; quant aux langues africaines, dites « vernaculaires », en dehors de leur emploi important dans le contexte missionnaire chrétien, notamment en milieu rural, elles évoquent ce qui relève de l'oralité et de la « tradition », que ce soient les arts verbaux des griots ou les savoirs initiatiques liés aux religions dites « traditionnelles ».

Dans cette perspective, la montée d'un renouveau islamique promu, depuis les années quarante, par de nouveaux acteurs du paysage religieux ouest-africain a été perçue d'emblée comme l'initiative d'une élite arabisante qui, en lançant son propre réseau d'écoles arabophones (médersas), se voulait en compétition avec la scolarisation dans une langue de la « mécréance », ainsi qu'avec la circulation d'idées et de savoirs laïcisants que celle-ci entraîne (Otayek, 1993).

On s'est vite rendu compte, toutefois, de l'influence profonde exercée par le modèle pédagogique des écoles francophones, coloniales et postcoloniales sur ces néo-arabisants, qui d'ailleurs s'opposent avant tout au style traditionnel d'arabophonie enraciné en Afrique de l'Ouest (Brenner, 2001). Le nouveau rôle et statut de véhicule de contenus islamiques dont les anciennes langues coloniales

1. Cet article est issu d'une recherche menée, en 2005, dans le cadre du programme « Réseaux transnationaux et nouveaux acteurs religieux en Afrique de l'Ouest » lancé par l'Institut Français de Recherche en Afrique (IFRA – antenne d'Ibadan). Je remercie les coordinateurs du programme, André Mary et Gérard Pescheux, ainsi que les autres participants, pour leurs remarques lors du séminaire de restitution des travaux (Paris, EHESS, 3-4 avril 2006). Merci également à tous les autres chercheurs qui ont eu l'obligeance de lire le rapport final de recherche, ayant servi de base au présent article, et de me faire part de leurs réactions : Giovanna Calasso, Andrea Brigaglia, Barbara Fiore, Benjamin Soares, Joseph Stamer, Gérard Dumestre, Aïssatou Mbodj-Pouye. Un remerciement spécial aux deux derniers mentionnés, qui, à deux étapes différentes du travail, se sont aussi chargés patiemment de la relecture du français.

ont été investies, notamment par les mouvances réformistes musulmanes, en vue d'atteindre un public élargi (quoique limité à l'élite scolarisée à l'occidentale), n'est pas non plus passé inaperçu². On a également remarqué la présence grandissante des langues vernaculaires, dès l'époque coloniale tardive, dans de nouvelles formes de communication islamique orale, telles que les sermons prononcés, même en dehors des temps ritualisés et des espaces sacrés, par des prêcheurs, souvent itinérants, visant même les illettrés³. Ces nouvelles formes de communication, qui désormais se présentent comme un tremplin naturel pour toute sorte de « réformateurs » religieux, ont joui d'une diffusion encore plus large et d'une pénétration plus capillaire, jusque dans les milieux ruraux les plus reculés, grâce à l'essor de l'« oralité médiatique » (émissions radiophoniques, audiocassettes et, dans une moindre mesure, télévision et audiovisuels)⁴ : un secteur qui, dans plusieurs pays ouest-africains, a connu une expansion depuis l'ouverture démocratique (initiée au Mali en 1992) en grossissant les flux de l'économie informelle.

Le tableau s'est en somme avéré plus flou et plus compliqué qu'on ne le soupçonnait. Mais l'image prédominante reste toujours celle d'un cloisonnement entre les différents réseaux dessinés par les stratégies linguistiques respectives, ainsi qu'entre les milieux qu'elles sont censées atteindre ; d'autant plus qu'il s'agirait, selon une idée reçue, d'une communication essentiellement écrite dans les deux premiers cas, exclusivement orale dans le dernier.

L'entreprise du personnage dont nous allons traiter ici présente l'intérêt de rompre avec cette image puisqu'elle porte sur une langue ouest-africaine qui essaie de se tailler un espace dans l'arène islamique la plus exclusive : celle de la littérature religieuse écrite. Son protagoniste, le wahhabite malien al-Hâjj Modibo Diarra⁵, est l'auteur d'un nombre important de publications de vulgarisation religieuse islamique en langue bambara parues depuis la seconde moitié des années quatre-vingts. Elles comprennent, à côté ou à l'intérieur de compositions/compilations relativement originales, des traductions de l'arabe d'extraits tirés du Coran, de la Sunna et de traités théologiques et juridiques musulmans, classiques et modernes.

2. Ce phénomène, très prononcé dans des régions fortement francophones et d'islamisation récente comme la côte septentrionale du Golfe de Guinée (Miran, 2003 : 285-6 ; 2005 : 66-71), est attesté aussi au Sénégal (Gomez-Perez, 2005 : 204-207 *sqq.*) et même dans un pays comme le Niger (Hassane, 2005 : 379-381, 385-388), où la maîtrise du français est pourtant beaucoup moins répandue ; pour le Mali, il n'a été remarqué qu'en passant, du moins à ma connaissance, sans faire l'objet de réflexions *ad hoc* (*cf.* par exemple Brenner, Last, 1985 : 441 ; Brenner, 2001 : 167-168 et n. 92 ; Schulz, 2003 : 152).

3. Pour le Mali, *cf.* Soares, 2004 : 209-213 et Kaba, 1974 : 96-97 ; pour le nord de la Côte-d'Ivoire, *cf.* Launay, 1997 : 443-444.

4. Pour quelques exemples, *cf.* Launay, 1997 (pour la Côte-d'Ivoire) ; Miran, 2005 : 53 (pour le Bénin) ; Schulz, 2003 ; Soares, 2004 : 218-220 (pour le Mali).

5. Dans le présent article, nous transcrivons le nom de cet auteur selon l'orthographe de l'état civil malien, soit d'une manière légèrement différente de celle dont il signe ses propres publications (el-Hadjj ou al-Hadj Modibo Jara).

On connaît les difficultés auxquelles se sont heurtés, surtout dans les pays francophones, les efforts de promotion de l'alphabétisation en langues vernaculaires ouest-africaines, déployés d'abord par des missionnaires chrétiens puis, après les indépendances, par des organismes laïques, tant étatiques que non gouvernementaux. Ainsi, les emplois islamiques écrits de ces langues en caractères latins sont longtemps restés un phénomène assez marginal qui n'a guère attiré l'attention des chercheurs⁶, même si les traductions du Coran en langues africaines commencent à susciter un certain intérêt académique. Il convient à cet égard de nuancer le tableau quelque peu uniformément triomphaliste dressé à l'échelle du continent par Loimeier (2005 : 403-9) au sujet de la diffusion des publications islamiques (et notamment des traductions du Coran) en langues africaines, sans distinguer entre pays francophones et anglophones. Ce n'est que dans des pays issus de la colonisation britannique que certaines langues endogènes ont connu des développements littéraires islamiques significatifs pouvant se réclamer d'une diffusion importante, grâce à un encouragement précoce des autorités coloniales. Un cas à part, qui a fait couler beaucoup d'encre, est celui de l'alphabet n'ko inventé par le militant afro-centriste guinéen Souleymane Kanté (1922-1987), qui l'a utilisé, entre autres, pour traduire le Coran en malinké, ainsi que pour d'autres publications religieuses islamiques (Amselle, 2001).

Moins ostensiblement « postmodernes » ou « transnationaux » que les activistes du n'ko ou les prêcheurs médiatiques, de nouveaux acteurs religieux comme Modibo Diarra – qui constitue jusqu'à présent un cas presque isolé dans sa langue et dans son pays – ont tendance à passer inaperçus. Pourtant, vu le statut des langues et de l'écriture dans l'imaginaire musulman, en Afrique de l'Ouest comme ailleurs, les questions qu'ils soulèvent n'en sont pas moins cruciales pour comprendre les développements actuels et futurs du religieux en Afrique de l'Ouest.

L'initiative de notre auteur, tout en visant un public majoritairement rural par des canaux locaux, constitue un aboutissement paradigmatique de l'insertion progressive de milieux naguère considérés comme étanches dans plusieurs types de réseaux qui dépassent le cadre local. Mais il n'est pas uniquement question d'identifier lieux, milieux et réseaux intéressés par cette production imprimée, ou de retracer un parcours biographique à la fois emblématique et original. Essayer d'en mesurer l'impact, escompté ou réel, c'est aussi se confronter aux enjeux de la représentation et de la reconfiguration des savoirs islamiques que cette production est censée transmettre. Pour ce faire, il nous faut d'abord prendre du recul historique et méthodologique, afin de mieux situer ces relations entre langues, savoirs et réseaux, en essayant d'en reconstituer l'évolution dans la longue durée.

6. L'exception la plus remarquable est l'article pionnier de Brenner, Last, 1985.

Les langues ouest-africaines en tant que « langues islamiques »

À l'époque précoloniale, les contacts entre les langues ouest-africaines et l'arabe passaient davantage par l'enseignement formel, la circulation des livres et la communication écrite entre les lettrés que par l'interaction face à face entre les locuteurs de langue maternelle. En revanche, la maîtrise de l'arabe permettait à une élite lettrée transnationale, caractérisée par un degré élevé de mobilité, de communiquer sur de longues distances à l'échelle de tout le *Bilād al-Sūdān*, ainsi qu'avec le reste de l'œcoumène islamique, en dotant en même temps cette sorte de *res publica litterarum* arabisante d'un élément puissant d'identification corporative. Ainsi, à l'instar de ce qui se passait dans le reste du monde musulman non arabophone, c'est par l'« influence livresque » de ce niveau savant de la langue arabe que s'est déclenché au sein des langues ouest-africaines un processus d'assimilation des arabismes lexicaux et d'élaboration d'un lexique technique à même d'exprimer des contenus de dérivation islamique⁷.

La spécificité du contexte ouest-africain, car il y en a une, consiste plutôt en ce que ce processus n'a abouti que sporadiquement au développement des usages littéraires, ou tout simplement écrits, des langues vernaculaires en caractères arabes (en un mot, à des littératures 'ajamī-es ouest-africaines)⁸, à la différence de ce qui est arrivé dans les langues islamiques asiatiques qui étaient déjà dotées avant l'islamisation d'une tradition écrite consolidée, quoique en d'autres caractères. Le canal privilégié par lequel le processus d'islamisation des langues ouest-africaines s'est produit a été plutôt ce que nous proposons de définir comme une « oralité savante » qui a pris forme dans le cadre de l'enseignement islamique traditionnel avancé (*majlīs*) grâce à la part faite par ce dernier aux traductions périphrastiques et explicatives orales du Coran (*tafsīr*) et des classiques arabes (Tamari, 1996, 2002). L'analogie des démarches par lesquelles ce processus a eu lieu dans les différentes langues ouest-africaines, de concert avec le haut degré de mobilité et de polyglossie qui caractérise la classe des lettrés musulmans à travers la région, a assuré un taux remarquable d'inter-traductibilité du langage islamique d'une langue à l'autre, ce qui permet parfois de se passer de l'intermédiation de l'arabe⁹, tout en lui réservant le domaine sacralisé de l'écriture. De plus, comme cela a été le cas dans d'autres aires du monde musulman non arabophone, la nature élitaire de ce langage a été compensée par un processus

7. Nous nous inspirons ici des réflexions développées par l'islamologue Alessandro Bausani (1981) sur une base comparative très large, comprenant un grand nombre de langues asiatiques, en vue de l'élaboration de sa notion de « langues islamiques » ; nous avons discuté ailleurs plus en détail de l'applicabilité de cet outil théorique au contexte ouest-africain (Zappa, 2004b : 27-39 *sqq.*).

8. Ce recours à l'*'ajamī* se borne d'ailleurs, à quelques exceptions près, à des gloses interlinéaires qui accompagnent des manuscrits en arabe.

9. Cf. Tamari, 1996 : 60-61 ; 2002 : 112. Pour l'inter-traductibilité comme trait marquant des langues islamiques en général, cf. Bausani, 1981 : 8-9.

d'« osmose par le haut »¹⁰ qui a contribué à élargir, au moins en partie, son bassin social, et qui en Afrique de l'Ouest a emprunté, entre autres, les chemins des sermons oraux et même des arts verbaux pratiqués par les griots¹¹, pour en arriver à intéresser même les non musulmans¹². C'est d'ailleurs toujours au répertoire lexical élaboré par les réseaux « traditionnels » que puisent, pour la plupart, les nouveaux acteurs islamiques actuels, qui se font plus ou moins consciemment les protagonistes d'une relance du rôle des langues vernaculaires dans de nouveaux secteurs d'une sphère islamique en expansion¹³.

En revanche, malgré la présence grandissante des langues endogènes ouest-africaines dans le domaine de plus en plus médiatisé de l'oralité islamique, force est de constater que, tout au moins dans les pays issus de la colonisation française, le prestige de l'écriture en tant que tremplin d'ascension sociale ou matérialisation du sacré ne semble pas encore à portée de main pour la plupart de ces langues, y compris celles qui jouent désormais un rôle véhiculaire à l'échelle nationale comme cela est le cas du bambara au Mali. L'enseignement et l'emploi du bambara écrit restent cantonnés essentiellement aux milieux ruraux, ne débordant guère le cadre assez étroit de l'alphabétisation fonctionnelle à l'intérieur duquel s'est déroulé l'essentiel de son processus de scripturalisation¹⁴. Ainsi, même si la « véhicularité » de cette langue a fait oublier assez vite les connotations de « paganisme » qui lui ont été longtemps associées à cause de l'islamisation relativement tardive de la plupart de ses locuteurs (Dumestre, 1994 : 8), il n'en reste pas moins que, dans l'imaginaire sociolinguistique malien, notamment urbain, son emploi à l'écrit demeure l'affaire de « broussards » et l'objet de ce qui est perçu comme un enseignement « au rabais » (Canut, 1996 : 67-9)¹⁵.

10. Nous empruntons cette notion d'« osmose par le haut », comme d'ailleurs celle d'« influence livresque » qu'on vient d'évoquer, à Bausani (1981).

11. Nous avons abordé une analyse de certains genres d'épopée orale bambara en tant que canaux de cette « osmose par le haut » dans notre thèse (2004a : 93-134, 227-425, partiellement repris dans 2004b : 87-108).

12. Sur l'influence du lexique islamique sur le lexique religieux « païen » en bambara, cf. Tamari, 2001 : 99-105.

13. Les enseignants des médersas « modernes » y puisent aussi, bien qu'ils déclarent officiellement que l'arabe est le seul moyen de communication employé dans leur enseignement (Tamari, 1996 : 44n3 ; 2002 : 121-122). Pour le concept de « sphère islamique » en Afrique de l'Ouest, cf. Launay, Soares, 1999 : 497-499.

14. Des travaux récents nous invitent cependant à remettre en question cette image (cf. notamment Mbodj-Pouye, 2007). D'un côté, l'introduction de la pédagogie bilingue dans l'enseignement formel des enfants, qui date de 1979, constitue un élargissement de la base sociale des personnes exposées au bambara écrit, même si la généralisation de cette expérimentation, décrétée officiellement en 1994, est loin d'être devenue effective : d'après Mbodj-Pouye (2007 : 47n), qui s'appuie sur des sources du Ministère de l'Éducation Nationale malien, dans l'année scolaire 2004-2005, la proportion des écoles fondamentales qui l'avaient adoptée ne dépassait guère 20 %. D'un autre côté, les pratiques d'écriture observées récemment sur des terrains particulièrement exposés à l'alphabétisation en bambara témoignent d'une variété insoupçonnée d'usages et de stratégies d'appropriation de la part des acteurs sociaux.

15. Cf. aussi Dumestre, 1997 : 44-45.

Miser sur le bambara en tant que langue islamique écrite, comme le fait al-Hâjj Modibo Diarra, c'est donc en soi une entreprise qui relève d'une orientation « réformiste » vis-à-vis des *représentations* des langues, des savoirs et du sacré, non moins que vis-à-vis des lieux et des réseaux qui sont effectivement investis de la transmission des savoirs religieux.

L'entreprise d'al-Hâjj Modibo Diarra

Nos recherches de terrain nous ont permis d'identifier deux points névralgiques investis par la production imprimée de l'écrivain, à savoir : les librairies islamiques bamakoises, qui servent de lieux d'édition, de circulation et de vente, et le village de résidence de l'auteur, qui demeure le centre de ses activités, y compris la rédaction de ses ouvrages¹⁶.

Les librairies islamiques de Bamako

Le milieu des librairies islamiques de la capitale malienne se caractérise, par un remarquable pluralisme. Bien qu'une ambiance wahhabite prédomine dans la plupart d'entre elles, toutes les tendances de l'islam malien y sont représentées, sans tensions particulières. La clientèle apparaît assez variée non seulement quant aux tendances doctrinales, mais aussi pour ce qui est de l'origine sociale et géographique, du niveau intellectuel, de la classe d'âge et parfois même du genre. Ce pluralisme se reflète également dans la variété des contenus, des orientations doctrinales, des genres, du format et des langues des publications (arabe, français, bambara)¹⁷.

Bien que les classiques les plus volumineux de la littérature religieuse islamique n'y manquent pas, les articles les plus vendus sont les opuscules de vulgarisation ou de propagande. Pour la plupart, il s'agit de publications importées des pays arabes ou, plus rarement, d'Europe, mais un certain nombre sont imprimées localement et rédigées par des auteurs ouest-africains : c'est d'ailleurs parmi les imprimés de ce format que trouve place l'écrasante majorité des publications en bambara d'al-Hâjj Modibo Diarra, dont la moitié ne dépasse pas la trentaine de pages, et les trois quarts ne dépassent pas la cinquantaine de pages. C'est aussi à l'intérieur de cette littérature « mineure » que la diversification des stratégies linguistiques est la plus sensible : il n'est même pas rare de voir arabe et français (ou arabe et bambara) alterner à l'intérieur d'une même brochure, ni de trouver deux, voire trois éditions d'un même texte, chacune dans une langue différente.

16. Deux séjours de recherche sur le terrain sont à la base de cet article : le premier a été effectuée en 2000/2001, dans le cadre de notre doctorat, le second, plus ciblé, dans la période février/avril 2005, grâce à un financement de la part de l'IFRA (voir plus haut, note 1).

17. Des contraintes d'espace nous empêchent de reprendre dans le présent article les détails de l'analyse de ce milieu, que nous avons développée ailleurs (Zappa, 2007).

Le cas le plus suggestif nous est fourni, à ce propos, par une brochure de Modibo Diarra qui traduit en bambara (avec le texte original en regard) une adaptation en arabe moderne simplifié, faite par un auteur nord-nigérian, d'un classique de l'enseignement islamique ouest-africain : le *Muḥtasar fī l-'ibādāt*, un abrégé de droit malékite sur la prière canonique composé par un juriste algérien du XVI^e siècle.

Les librairies islamiques bamakoises ne servent pas seulement de points de vente pour les publications de Modibo Diarra, mais aussi, en quelque sorte, de maisons d'édition. Sur un total de presque quatre-vingts titres qu'il a publiés depuis 1987¹⁸, seuls cinq ont été édités (dans quelques cas réédités) par l'ONG koweitienne « Agence des Musulmans d'Afrique », et un autre par « AISLAM » (une des plus importantes associations islamiques maliennes), bénéficiant ainsi d'une présentation typographique plus soignée parfois d'une distribution gratuite et de la prise en charge des frais de publication. Mais pour le reste, chaque librairie a l'exclusivité sur les publications qu'elle sponsorise (comme indiqué sur les couvertures respectives), contre le paiement des droits d'auteur, à l'exception de quelques ouvrages pour lesquels Diarra a préféré de ne pas les céder. Il s'agit là des brochures comportant des traductions de sourates du Coran, pour lesquelles il lui a paru plus prudent de se réserver la possibilité de les retirer de la circulation, en cas de fautes à corriger : même en traduction, et malgré la posture assez rationalisante de Diarra vis-à-vis du savoir islamique, le statut de la parole révélée impose toujours des précautions supplémentaires.

Compte tenu des difficultés et des contraintes auxquelles Diarra a dû faire face (frais de traitement de textes, révision orthographique du bambara et de l'arabe, etc.), en plus de ses origines modestes et du manque de mécènes munificents, le nombre d'ouvrages qu'il a réussi à publier en moins de vingt ans, ainsi que la parution de plusieurs nouvelles éditions, témoignent à eux seuls d'un certain succès. En termes de ventes, les chiffres qu'il rapporte ne sont d'ailleurs pas négligeables pour le marché malien du livre : par exemple, cinq mille exemplaires de sa traduction du *Muḥtasar* d'al-Akhdarî (voir plus haut) ont été vendues au bout d'un an et demi, deux mille exemplaires du *Hizb Sabbih* (le dernier soixantième du Coran) en version bambara au bout d'un an. Les appréciations des libraires sont parfois moins enthousiastes : elles font état d'une difficulté à placer les travaux les plus difficiles et coûteux (comme sa traduction de la *Risāla* d'al-Qayrawānī, un des classiques de la littérature juridique malékite, qui compte plus de cinq cents pages et coûte quatre mille cinq cents FCFA), compensée toutefois par un intérêt plus vif des clients pour les petites brochures consacrées

18. Les données quantitatives remontent à notre dernier terrain (2005), et le total augmente légèrement si l'on tient compte aussi des rééditions revues, ainsi que des travaux qui paraissent chez un « éditeur » différent et parfois sous un titre différent, mais sans modifications significatives. Le chantier était d'ailleurs toujours ouvert : l'auteur nous a montré sa traduction d'une moitié du Coran, achevée à l'état manuscrit, qui n'attendait que d'être imprimée.

aux rudiments de la foi et aux obligations rituelles de base (dont les prix de vente tournent autour des cinq cents à mille FCFA).

En dépit d'une véritable distribution des publications islamiques en bambara en dehors de la capitale, hormis quelques détaillants qui en vendent des exemplaires dans les marchés de quelques chefs-lieux de région ou de cercle¹⁹, la provenance rurale de la majorité de leurs lecteurs s'est toutefois dégagée assez clairement au cours de nos enquêtes ainsi que le passage de ceux-ci par les filières de l'alphabétisation fonctionnelle en langue bambara. Le milieu des librairies islamiques de la capitale semble donc servir de relais à un phénomène qui reste essentiellement rural, tant par ses origines que par sa destination. L'auteur lui-même, à son tour, limite ses visites dans la capitale, régulières mais très fugaces, aux nécessités éditoriales, alors que toutes ses activités d'écrivain, d'imâm, de « missionnaire » et de paysan restent centrées sur son village de résidence.

Le village de l'auteur

Le hameau wahhabite de Dar Salam, rattaché au village de Kodian, se dresse sur la route de Kolokani (chef-lieu de cercle et centre principal du Bélédougou), à mi-chemin entre cette ville et la capitale, et à une soixantaine de kilomètres au nord de celle-ci. Désenclavé en 2004 par une nouvelle route goudronnée qui devait relier Bamako à la frontière mauritanienne, ce village situé au beau milieu du Bélédougou rural participait jusqu'alors du fier isolement qui a fortement marqué toute l'histoire de cette région malgré la proximité relative de la capitale.

Dans un pays comme le Mali, où l'islam est présent depuis plus d'un millénaire, et où la population est devenue musulmane à une écrasante majorité dans le courant du XX^e siècle, le Bélédougou témoigne encore de nos jours d'une persistante vivacité de la « religion traditionnelle », au point que de riches musulmans de la capitale ont réputation de s'y rendre en cachette pour consulter ses « grands féticheurs »²⁰. À part une percée fort timide faite vers la fin de la période coloniale, l'islam n'y a fait de véritables progrès que pendant les dernières décennies, au fur et à mesure de l'intégration de la région dans l'économie politique de l'État indépendant. De ce fait, le Bélédougou est bientôt apparu comme une terre d'élection pour les activités missionnaires chrétiennes, catholiques d'abord, puis protestantes : ce qui explique un pourcentage de chrétiens qui, sans être majoritaire, est nettement plus élevé que dans le reste du pays²¹. Cette

19. Il s'agit là de données provisoires basées sur nos entretiens avec l'auteur et les libraires bamakois : une enquête systématique sur la circulation de ces brochures reste à faire.

20. Cf. Soares, 1999 : 238, en plus de nos entretiens de terrain au Bélédougou en 2000/2001.

21. Des sources officielles de l'Église catholique estiment le pourcentage des catholiques au Mali autour de 1,5 %, et l'ensemble des dénominations chrétiennes ne dépasse pas 2 %. Dans certains villages du Bélédougou, par contre, le nombre des chrétiens s'élève à un tiers de la population, voire plus.

présence missionnaire a d'ailleurs beaucoup misé, dès les débuts, sur l'étude, la scripturalisation et la mise en valeur de la langue bambara en tant que moyen de la communication religieuse, de la formation des catéchistes et de l'« inculturation » (au sens missiologique du terme) du christianisme.

Malgré l'accélération récente des conversions au christianisme et à l'islam, et en dépit de la marginalisation croissante – du moins dans la sphère publique – de pratiques que faute d'une expression plus acceptable on continuera à appeler « animistes », la cohabitation entre les différentes communautés de ce paysage religieux bigarré et changeant est longtemps restée remarquablement paisible. Chacune des deux communautés monothéistes a pris soin de s'abstenir de tout prosélytisme et ni les rares cas, d'ailleurs spontanés, de conversions dans les deux directions, ni la concurrence en vue de la conversion des « animistes » n'ont provoqué de tensions particulières dans des villages où les différentes confessions se côtoient souvent au sein d'un même foyer²². Cependant, plus encore que le reste du Bélé Dougou, le milieu immédiat où l'entreprise de Modibo Diarra a été conçue est bien représentatif d'une détérioration de plus en plus rapide des relations interconfessionnelles : dans l'ensemble, les alentours de Kodian se sont transformés au fil des années en une arène pour une compétition de plus en plus acharnée entre plusieurs formes de prosélytisme. Du côté chrétien, il faut d'abord signaler l'entrée en scène de missionnaires évangéliques et pentecôtistes qui, sans remporter de succès éclatants en termes de nombre de convertis, se sont fait remarquer, notamment à partir des années quatre-vingts, par une prédication plutôt agressive visant aussi les musulmans et déployant une panoplie de publications et autres moyens médiatiques (Soares, 1997). Les missions catholiques sont beaucoup plus éloignées du village de Modibo Diarra qui néanmoins connaît bien les différences d'approche entre catholiques et protestants, pour ce qui est des attitudes vis-à-vis des musulmans ainsi que des activités linguistiques respectives. Le prosélytisme musulman fait l'objet à son tour d'une rivalité entre des acteurs diversifiés : si des chefs de confréries soufies de renommée nationale (Soares, 1999 : 236-40), de même que des saints locaux, organisent depuis quelques décennies des tournées ouvertement prosélytes mais généralement pacifiques et limitées aux « animistes », plus récemment encore, les organisations transnationales de la *da'wa*, saoudiennes ou des pays du Golfe, se sont jetées dans cette arène avec tout le poids de leurs moyens en marquant une rupture plus voyante. Modibo Diarra est lui-même l'un des protagonistes de cette effervescence, toujours escorté dans ses fonctions de « missionnaire » par des « professionnels » arabes issus d'organisations saoudiennes.

Ainsi, le village de Kodian, en 1973 encore, n'abritait pas plus d'une vingtaine de musulmans ne priant que pendant le Ramadan. En 1984, les villageois conquis

22. Nous tirons ces remarques essentiellement d'un séjour de six mois dans un village du Bélé Dougou en 2000-2001, lors de notre terrain de thèse.

au wahhabisme étaient déjà assez nombreux et motivés pour partir fonder à un kilomètre de distance, sous la houlette de Modibo Diarra, un hameau séparé qu'ils nommèrent « Dar Salam ». À l'intérieur du hameau, l'observance du code de conduite wahhabite est très apparent : les règles vestimentaires y sont strictement respectées aussi bien par les femmes que par les hommes (qui laissent tous pousser leur barbe) avec une rigueur tout à fait rare au Mali, notamment en milieu rural ; la ségrégation des sexes qui s'étend même aux enfants y est rigide, au point que la cour des concessions est aménagée de manière à séparer complètement l'espace domestique de l'espace convivial ouvert à l'extérieur, domaine réservé des hommes. L'isolement de la communauté n'est pas cependant absolu : Modibo Diarra lui-même, qui en est l'imâm depuis la fondation, accepte de partager ses repas avec des ouvriers agricoles « animistes » qui travaillent dans ses champs, et les femmes de son hameau, quoique toujours accompagnées par des hommes de la famille, ne s'abstiennent pas de fréquenter le marché hebdomadaire du village plus proche où leur mise ne passe pas inaperçue. L'enracinement dans le terroir n'est d'ailleurs point renié par cet imâm-écrivain qui ne préconise pas l'abandon des prénoms bambara préislamiques, pourvu que ceux-ci n'aient pas de lien explicite avec le « fétichisme »²³, ni ne dédaigne de participer aux échanges verbaux relevant de la parenté à plaisanterie, ou de s'adonner à la transcription de proverbes de la tradition bambara et des événements de l'histoire locale.

L'insertion de Modibo Diarra dans les réseaux de la *da'wa* et des ONG des pays du Golfe²⁴ qui lui a permis de réaliser en 2002-2003 la construction d'une grande mosquée en dur, flanquée d'une médersa et d'un puits-forage, n'a pourtant guère profité à son activité d'écrivain pour laquelle il continue à compter essentiellement sur le circuit des librairies islamiques maliennes et sur les aléas du marché malien du livre. Dans ce domaine, les coopérants arabes ne sont pas allés au-delà du soutien épisodique assuré par l'« Agence des Musulmans d'Afrique » qu'on a mentionné plus haut, de peur – au dire de Diarra – que l'étude de « leur langue » ne soit délaissée²⁵.

23. À cet effet, il a même enregistré des listes de prénoms bambara pour distinguer ceux qui renvoient au culte des « fétiches » de ceux qui sont admissibles pour les musulmans. Pour un parallèle ivoirien, *cf.* Miran, 2003 : 285.

24. Il resterait à enquêter sur la manière dont ces liens ont été tissés ; d'évidentes raisons de discrétion nous ont empêché de poser des questions trop directes à ce sujet. En général, le milieu des librairies islamiques semble avoir servi d'intermédiaire pour la plupart des contacts de Diarra avec des associations et des personnalités islamiques, tant locales qu'étrangères.

25. Cette réduction de la langue sacrée par excellence au rang d'une langue de coopérants étrangers dans le discours de Diarra n'est pas dépourvue d'intérêt, mais l'attitude des ONG arabo-islamiques découle sans doute moins d'une opposition de principe que d'une méfiance générique ou d'un simple désintérêt : le rôle de l'« Agence des Musulmans d'Afrique » (ainsi que d'autres organisations de la *da'wa* basées dans des pays arabes) dans la promotion de publications islamiques en langues locales est par ailleurs attesté dans d'autres pays d'Afrique (*cf.* par exemple Marut, 2002 : 157-158).

C'est au contraire la formation linguistique et religieuse multiforme de cet écrivain qui apparaît comme l'une des motivations majeures de son entreprise, outre l'atmosphère de compétition prosélyte dans laquelle il baigne. L'essentiel de sa formation islamique a eu lieu dans le cadre du système traditionnel de l'école coranique et du *majlīs*, entre la région de Touba (au nord-est du Bélédougou), réputée pour ses maîtres marka, et la capitale où il séjourna entre 1975 et 1979 en alternant l'étude et le travail de menuisier. Malgré le caractère « traditionnel » de cette formation pour ce qui est de la méthodologie pédagogique, tous ses maîtres étaient de tendance réformiste²⁶. C'est d'ailleurs davantage à ses études qu'à d'autres contacts que Diarra semble attribuer son adhésion aux doctrines wahhabites, même si la question ne lui a pas été posée directement²⁷. Après un retour à Kodian (où il était né en 1957) pour aider sa famille dans les travaux agricoles, il reprit ses études religieuses en suivant même un stage sur la gestion des médersas. Entre-temps, il avait pu profiter des études « laïques » de son père qui, formé à l'école coloniale de Kolokani et devenu plus tard enseignant de *balikukalan* (alphabétisation des adultes en bambara), lui avait appris le bambara écrit et le français. Plus tard, il perfectionna sa connaissance de la langue officielle du Mali en suivant des cours du soir à Bamako. Son activité d'écrivain en bambara commence juste après la fondation de Dar Salam, dans la seconde moitié des années quatre-vingts, pour s'intensifier après son pèlerinage à la Mecque en 1993 où il a pu poursuivre ses études pendant quelques mois.

Malgré son inscription dans des réseaux d'envergure sans lesquels son entreprise n'aurait pu voir le jour, Modibo Diarra reste délibérément et fièrement un homme de brousse. Tous ses ouvrages ont été rédigés soit en pleine savane, dans une sorte de retraite, soit à l'intérieur de sa concession en banco, ses contacts avec les ONG islamiques ne lui ayant pas procuré un train de vie plus aisé. Le public qu'il vise coïncide essentiellement avec les anciens élèves du *balikukalan* : il s'agit bien d'un public à l'image des villageois qui l'entourent, sans négliger les non musulmans, auxquels s'adressent au moins deux brochures

26. Sur les différentes pédagogies du système d'enseignement islamique « traditionnel » et des médersas « modernes » au Mali, cf. notamment Tamari, 2002 et Brenner, 2001. Bien que la wahhâbiyya malienne soit, en général, plus proche de l'esprit des médersas, une présence de wahhabites parmi les enseignants de *majlīs* est attestée également par Tamari (2002 : 101), qui fait état d'une remarquable osmose entre les deux systèmes.

27. Cette orientation doctrinale ne l'empêche pas de proposer à son public, à côté de quelques pamphlets des plus célèbres autorités wahhabites (y compris Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb en personne et l'ancien Grand Mufti d'Arabie Saoudite Ben Bâz), les classiques de l'enseignement islamique traditionnel ouest-africain (dont les manuels de droit malékite évoqués plus haut, ou même le fameux recueil de *ḥadīth* compilé par un auteur soufi comme al-Nawawī), faisant ainsi la preuve d'une certaine dose d'éclectisme.

consacrées à la conversion, et les femmes dont il préconise l'éducation religieuse quoique dans un contexte de purdah rigoriste²⁸.

Il est d'ailleurs surprenant que, malgré cette formation plurielle, Modibo Diarra ne s'adonne que rarement à l'enseignement et jamais en utilisant ses propres publications. Celles-ci ont été conçues pour la lecture silencieuse individuelle et les libraires confirment que leur emploi n'est attesté dans aucun système d'enseignement, sauf occasionnellement dans le *balikukalan*. Il existe d'ailleurs une demande de publications qui permettent de donner un suivi aux acquis des néo-alphabétisés, en conjurant le risque d'un analphabétisme de retour. De temps en temps, des lecteurs vont voir l'auteur dans telle ou telle librairie de Bamako pour lui demander des éclaircissements, essentiellement sur le lexique technique. Mais sa présence aléatoire dans ces lieux l'empêche d'assurer un service régulier. Il arrive aussi que ce genre de questions lui soit adressé par courrier. Difficile d'imaginer une transmission du savoir islamique écrit à la fois plus proche des milieux de brousse et plus désincarnée.

Réseaux et enjeux

Du tableau esquissé jusqu'ici, se dégage une image de l'entreprise d'al-Hâjj Modibo Diarra axée à la fois sur des réseaux locaux, voire micro-locaux, relevant des milieux ruraux maliens, et sur des réseaux bien plus vastes aux rayonnements divers. On essaiera d'en donner une vue d'ensemble en les classant selon le type de relations qu'ils entretiennent avec cette entreprise.

Tout d'abord, Diarra reconnaît sa dette profonde envers le système d'enseignement islamique traditionnel, non seulement pour ce qui est du savoir transmis, mais pour son recours intensif au bambara, notamment pour le lexique technique et les conventions de traduction de l'arabe qui y ont été élaborées²⁹. En même temps, la conception du livre et de la transmission du savoir que cet auteur a embrassée est davantage redevable aux conceptions épistémologiques qui sont le propre des médersas. De plus, son entreprise n'aurait pas été matériellement possible sans l'existence de programmes d'alphabétisation en bambara,

28. Schulz (2003 : 152, 166 n22) fait état de l'existence de groupes de lecture rigoureusement féminins où l'apprentissage à lire et à écrire se fait informellement et horizontalement en même temps que l'étude des contenus des brochures islamiques, le plus souvent en français et en arabe, mais parfois aussi en bambara (l'emplacement précis de ses observations de terrain n'est malheureusement pas précisé). Cf. aussi Soares, 2005 : 231-3.

29. À ce propos, Diarra a été également confronté aux problèmes que pose la transversalité linguistique de ce lexique, car beaucoup d'expressions qu'il a appris au *majlīs* sont plus proches du soninké, vu le rôle des enseignants marka dans l'enseignement islamique en bambara en général, et dans sa formation personnelle en particulier. Il s'agit donc pour lui de choisir à chaque fois entre un terme ou une tournure markaisants mais bien rodés dans le réseau du *majlīs* et d'autres plus compréhensibles à ses lecteurs bambarophones non formés au *majlīs*, plus agréables à son oreille d'amateur du « pur » bambara mais dépourvus de toute sanction par la tradition intellectuelle locale.

qui relèvent d'ailleurs essentiellement d'initiatives missionnaires chrétiennes et, plus récemment, laïques, rattachées à leur tour à des réseaux globaux (par exemple, l'Unesco).

Outre les différents réseaux scolaires que l'on vient d'évoquer, il faut mentionner parmi les motivations qui ont stimulé l'initiative de Diarra la place fondamentale qu'à eue l'affirmation tout à fait inédite pour l'islam, à partir des années soixante-dix, d'une conception prosélytiste et missionnaire de l'expansion de la foi, aussi bien au niveau global qu'au niveau local³⁰. À ces deux niveaux, l'émulation du modèle missionnaire chrétien a été un facteur incontournable³¹. L'affirmation de courants réformistes contestant les autorités religieuses consolidées et la « surchauffe » générale des conflits doctrinaux internes, dans le contexte d'une sphère publique de plus en plus proche d'un marché des idées, ont fait le reste.

Au point de vue matériel, on a vu que l'appui des réseaux transnationaux de la *da'wa* n'a pourtant pas été important. En revanche, le marché des idées a investi un vieux et glorieux outil de la transmission du savoir islamique : le livre qui, d'icône d'un savoir à transmettre dans le cadre d'une relation quasi initiatique de maître à élève, s'est transformé en marchandise. Cette marchandisation a ouvert la voie, à son tour, à ces nouveaux réseaux, à la fois intellectuels et économiques, que sont les librairies islamiques et plus généralement le marché du livre.

C'est d'ailleurs encore le marché du livre qui prime parmi les réseaux qui assurent la circulation des travaux de Diarra, alors que les différents systèmes scolaires ne semblent pas prêts à promouvoir ce nouvel outil qu'est le livre islamique bambara. On commence à entrevoir également le rôle de l'associationnisme musulman en tant que sponsor, même en vue d'une expansion éventuelle vers les milieux urbains³².

Toutefois, en dehors de son public « naturel », l'impact de l'entreprise de Modibo Diarra demeure limité. L'impression que nous avons pu tirer provisoirement de quelques conversations à Bamako avec des interlocuteurs divers (marabouts de formation traditionnelle pour la plupart, mais aussi jeunes musulmans scolarisés, intellectuels laïques, etc.) a été celle d'une ignorance générale

30. On n'insistera jamais assez sur l'absence presque totale d'un prosélytisme *ad personam* dans l'histoire de l'islam, depuis la première expansion musulmane jusqu'à une époque très récente. Les rares initiatives dans cette direction ont presque toujours été l'affaire de petites minorités militantes, considérées comme hétérodoxes par la doctrine majoritaire et officielle pour laquelle la soumission de nouveaux territoires à la loi islamique a toujours eu la priorité sur la conversion de leurs sujets. Cf. Bausani, 1963 : 174-176, 185-188 ; Wiegers, 1995 : 305.

31. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Diarra a consacré au moins deux brochures à la polémique anti-chrétienne.

32. C'est le cas de l'« Association des Jeunes Musulmans » dont la bibliothèque de la section bamakoise abrite quelques publications de Modibo Diarra.

du phénomène, et cela malgré un volume de ventes qui sans être spectaculaire n'est pas non plus négligeable. On dirait que les différents secteurs de la communauté musulmane malienne sont assez imperméables les uns aux autres pour ce qui est de leurs stratégies d'accès aux savoirs religieux. Ce sont surtout les marabouts « traditionnels » qui, sans se montrer scandalisés par le recours à l'écriture dans une langue qui n'a ni la sacralité de l'arabe ni le prestige du français, affichent toutefois une indifférence débonnaire.

Ainsi, bien qu'à l'oral le bambara soit en train de s'imposer aussi bien en ville qu'en brousse *lingua franca* de l'islam à l'échelle nationale, étant perçu de moins en moins comme une langue « ethnique » et de plus en plus comme un outil relativement « neutre »³³, il est sans doute trop tôt pour envisager une affirmation de cette variété mandingue en tant que langue islamique écrite compétitive avec l'arabe et le français dans des milieux urbains et/ou savants. En revanche, un éventuel succès massif de l'entreprise de Diarra auprès des milieux ruraux, pour lesquels elle a été conçue, aurait l'effet d'arracher ces derniers à l'emprise des représentations traditionnelles du savoir islamique qui naguère y prédominaient sans rivales, indépendamment du degré d'accès de leurs membres à ce savoir. Il est vrai que ces mêmes milieux sont déjà exposés depuis quelques années à des formes médiatisées de communication islamique orale dont l'impact est d'autant plus pénétrant qu'elles font l'objet d'une consommation indifférenciée et omniprésente ; des formes de communication qui favorisent, entre autres, une tendance à faire de la religion davantage l'affaire d'un choix identitaire individuel dans un contexte qui met de plus en plus en exergue la responsabilité individuelle dans l'adoption et la mise en scène publique d'une identité et d'un modèle de comportement standardisés (Schulz, 2003 : 152-157 ; 2006 : 212-216). Mais l'impact de l'entreprise de Modibo Diarra se situe à un niveau différent, car en élevant le bambara au rang de langue de culture islamique écrite, elle finit par achever un processus de sécularisation de cette même culture et de l'objet-livre qui en est l'incarnation. Un processus enclenché par cette « sécularisation de l'arabe » que la pédagogie de la médresa avait finit par provoquer (Brenner, 1991 : 23 ; Loimeier, 2005 : 409) ; un processus prolongé par l'impression des livres islamiques et par leur traduction (ou rédaction) dans cette « langue de la modernité » qu'est le français (langue profane, mais toujours étrangère et, partant, exclusive) ; un processus achevé, justement, par l'impression de livres islamiques traduits ou rédigés dans la langue du quotidien, sans que cette traduction soit accompagnée par les précautions ni par les rituels qui en entouraient l'emploi oral au sein du *majlīs*.

33. . Comme l'explique Dumestre (1994 : 10), au Mali, « l'avantage décisif du bambara [standard] est sans doute de n'être la langue de personne » ; alors qu'ailleurs, en Côte-d'Ivoire par exemple, cet avantage est réservé à la langue de l'ancien colon, dont le succès dans la communication islamique destinée aux nouveaux (ou potentiels) convertis s'explique, entre autres, par le souci d'éviter toute confusion entre islamisation et dioulaisation (*cf.* Miran, 2003 : 285 ; 2005 : 67, repris dans Miran, 2006 : 391, 456-9).

Conscient du succès plus facile qu'il aurait remporté s'il avait opté pour l'oralité médiatique, Diarra considère celle-ci comme l'aveu d'une résignation à « l'ignorance » des masses maliennes, témoignant par là d'une attitude à la fois dans le sillon de la tradition savante musulmane et en écho avec la rhétorique du développement. En même temps, il soutient avec fierté que son entreprise comporte des difficultés plus grandes et des responsabilités plus délicates par rapport au travail des prêcheurs et des exégètes médiatiques, notamment pour ce qui concerne le Coran : il ne s'agit pas pour lui d'en donner une explication périphrastique, quoique fixée une fois pour toutes par l'enregistrement phonographique, mais bien une traduction la plus littérale possible, pour laquelle il est en quête permanente des termes les plus appropriés³⁴.

Comme l'a illustré Andrea Brigaglia (2005b : 425-427), si les traductions périphrastiques du Coran qu'on effectue pendant les séances de l'enseignement traditionnel sont ressenties comme un travail d'approximation exégétique toujours en train de se faire, l'essor récent de traductions écrites du Livre saint de l'islam dans plusieurs langues africaines repose par contre sur des prémisses doctrinales et épistémologiques qui renversent la propension de l'exégèse classique (et, en général, pré-moderne) à la valorisation de la pluralité de sens que recèlent ses mots, preuve de son inimitable sacralité. La tendance récente et globale à souligner la cohérence et l'univocité du verbe coranique et du message islamique, renforcée par la paradoxale « sécularisation du Livre » promue par des modèles de pédagogie coranique qui se veulent plus « rationnels », est à l'origine de cette propension inédite à traduire le Coran par écrit. Il s'agit là d'une activité qui traditionnellement aurait été considérée plutôt comme un « étouffement de la vitalité de l'exégèse » (Brigaglia, 2005 : 35) : en effet, « une fois que l'emphase de la sacralisation exégétique est déplacée nettement et sans conditions de la *parole pure* au *vrai et pur sens*, l'exégète sera de moins en moins enclin à tolérer *d'autres sens* à côté de celui qu'il considère comme le vrai »³⁵.

Il est vrai que l'œuvre de Modibo Diarra ne se limite pas aux traductions du Coran en bambara, mais inaugure plutôt un embryon de littérature islamique dans cette langue³⁶. Il nous semble néanmoins que tout au long de l'histoire de

34. C'est l'impression que nous avons tirée d'un entretien avec lui à propos des variations qu'on peut observer d'une brochure à l'autre dans la traduction de certaines formules coraniques ; cela nous amène par ailleurs à remettre en question l'hypothèse (que nous avons avancée dans Zappa, 2004b : 60) que ces variations puissent relever d'un pluralisme terminologique soucieux de respecter le dogme de l'inimitabilité du Coran.

35. Brigaglia, 2005 : 43 (traduit par nous ; italiques dans l'original) ; voir aussi Loimeier, 2005 : 415.

36. Pour une analyse textuelle détaillée de quarante-huit travaux de Modibo Diarra que nous avons recueillis en 2000-2001, cf. Zappa, 2004a ; 2004b (en particulier, 2004a : 136-226 pour une mise en fiche systématique de ce matériau). Une étude plus approfondie des aspects strictement linguistiques, élargie à l'ensemble du corpus collecté jusqu'en 2005, est actuellement en préparation, et fera l'objet d'un numéro spécial de la revue *Mandenkan*.

l'islam, non seulement les vagues de traductions du Coran, mais aussi les efforts planifiés de valorisation des langues locales en tant que moyens de communication islamique écrite visant un public élargi sont souvent allés de pair, en Afrique de l'Ouest comme ailleurs, avec un défi lancé aux doctrines établies des autorités religieuses localement en place ainsi qu'avec une restriction de la gamme des interprétations et des comportements « islamiquement » admissibles³⁷. En ce sens, dans son étude comparative de l'expansion du christianisme et de l'islam au Sud du Sahara, Lamin Sanneh (1989) n'avait pas tort d'établir un lien entre le degré de propension à traduire les Écritures et le degré de souplesse dans l'adaptation d'une religion universelle à des contextes culturels différents de celui où elle a vu le jour (ce qu'il appelle *indigenization*) ; sauf que les termes de cette corrélation qui a fait l'objet de plusieurs critiques dès sa publication³⁸ sont à renverser complètement lorsqu'il est question de l'islam. Loin de donner droit de cité au substrat religieux préislamique local à travers l'adoption de sa langue, la traduction apparaît ici davantage comme un effort d'imposition d'un message qui se veut monosémantique et universel, contournant les appropriations locales qui s'étaient accumulées au fil du temps dans les interstices creusés précisément par l'intraductibilité et l'« opacité » que l'on attribuait volontiers au Verbe divin. Autrement dit, le principe herméneutique sous-jacent à l'entreprise du traducteur est celui d'une équivalence foncière des langues humaines, en tant que systèmes de signes « neutres » traduisant des sens dont l'immutabilité est assurée par la sanction divine. Certes, il reste à vérifier dans quelle mesure cet effort d'uniformisation est payé de retour, ou si au contraire des nuances de sens associées à des éléments du substrat culturel local finissent par se glisser dans la réception du texte par ses lecteurs, au-delà des intentions conscientes du traducteur.

On ne ferait pas justice toutefois à l'entreprise de Modibo Diarra en réduisant son auteur à un promoteur d'une épistémologie réductrice, voire d'une banalisation du sens du sacré chez les paysans maliens. La saveur de catéchisme qui prédomine dans beaucoup de ses écrits est due davantage aux contraintes d'un public et d'un marché qu'à une faiblesse intellectuelle supposée de l'auteur qui témoigne parfois d'une érudition religieuse et d'une sensibilité linguistique tout à fait considérables.

Le fait que la seule littérature islamique imprimée en bambara actuellement existante soit l'œuvre d'un « réformiste » n'exclut d'ailleurs pas la possibilité

37. Il s'agit là d'une question délicate qui mériterait d'être abordée dans une étude comparative distincte. Il nous semble cependant que, même en dehors du domaine des tendances « réformistes » contemporaines, on peut citer à l'appui de notre argument des cas aussi disparates que celui du *jihād* de Sokoto, avec l'impulsion qu'il donna au genre de la *qasīda* en fulfuldé et hausa (Boyd, Furniss, 1996), ou celui du subcontinent indien entre le XVIII^e et le XIX^e siècles, où les chefs de file des mouvements de réforme religieuse se doublèrent de traducteurs du Coran et promoteurs d'un essor de la littérature religieuse islamique en plusieurs langues locales, ainsi qu'en persan (Robinson, 1993).

38. Voir par exemple le débat qui s'ensuivit dans *Journal of Religion in Africa*, (Waldman, Yai, Sanneh, 1992). Pour une critique serrée plus récente, cf. Hock, 2006.

d'autres développements, comme cela a été le cas pour la littérature islamique « mineure » en arabe et en français (Soares, 2005 : 231-233). Une tentative analogue, avortée pour des raisons essentiellement conjoncturelles, a été faite à peu près dans la même période par un auteur originaire d'un village très anciennement islamisé qui a fait ses études auprès d'une grande famille maraboutique de rang chérifien affiliée à une confrérie soufie. La demande d'une production davantage diversifiée existe sans doute déjà, à en juger par le cas d'un client que nous avons vu entrer dans une librairie islamique, mû par l'espoir d'y trouver un manuel de géomancie islamique en bambara. Faut-il en déduire qu'une nouvelle arène vient tout juste de s'ouvrir à la concurrence entre les différents courants et représentations du savoir islamique au Mali ?

Francesco ZAPPA

Università La Sapienza, Facoltà des Études Orientales – Rome
franzzap@tin.it

Bibliographie

- AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- BAUSANI Alessandro, 1963, « Can Monotheism Be Taught? (Further Considerations on the Typology of Monotheism) », *Numen*, 10-3, pp. 167-201.
- , 1981, « Le lingue islamiche: interazioni e acculturazioni », in Bausani A., Scarcia Amoretti B., (eds.), *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*, Rome, Istituto di Studi Islamici, pp. 3-19.
- BOYD Jean, FURNISS Graham, 1996, « Mobilize the People : the Qasida in Fulfulde and Hausa as Purposive Literature », in Sperl S., Shackle Ch., (eds.), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa. II. Classical Traditions and Modern Meanings*, Leiden, Brill, pp. 429-449.
- BRENNER Louis, 1991, « Introduction : Essai socio-historique sur l'enseignement islamique au Mali », in Brenner L., Sanankoua B., (éds.), *L'enseignement islamique au Mali*, Bamako, Éditions Jamana, pp. 1-23.
- , 2001, *Controlling Knowledge. Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*, Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press.
- BRENNER Louis, LAST Murray, 1985, « The Role of Language in West African Islam », *Africa*, 55-4, pp. 432-446.
- BRIGAGLIA Andrea, 2005a, *Testo, tradizione e conflitto esegetico. Gli « ulamâ » contemporanei e gli sviluppi dell'esegesi coranica nella società nord-nigeriana (Kano e Kaduna, 1960-2002)*, Thèse de Doctorat, Naples, Istituto Universitario Orientale.
- , 2005b, « Two Hausa translations of the Qur'ân and their doctrinal background », *Journal of Religion in Africa*, 35-4, pp. 424-449.
- CANUT Cécile, 1996, *Dynamiques linguistiques au Mali*, Paris, CIRELFA-Agence de la francophonie.

- DUMESTRE Gérard, 1994, « Introduction. La dynamique des langues au Mali : le trinôme langues régionales – bambara – français », in Dumestre G., (éd.), *Stratégies communicatives au Mali : langues régionales, bambara, français*, Paris, Agence de Coopération Culturelle et Technique, pp. 3-11.
- , 1997, « De l'école au Mali », *Nordic Journal of African Studies*, 6-2, pp. 31-55.
- GOMEZ-PEREZ Muriel, 2005, « Généalogies de l'islam réformiste au Sénégal : figures, savoirs et réseaux », in Fourchard L., Mary A., Otayek R., (éds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, IFRA-Karthala, pp. 193-222.
- HASSANE Souley, 2005, « Les nouvelles élites islamiques du Niger et du Nigeria du nord : itinéraires et prédications fondatrices », in Fourchard L., Mary A., Otayek R., (éds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, IFRA-Karthala, pp. 373-394.
- HOCK Klaus, 2006, « Translated Messages? The Construction of religious identities as translatory process », *Mission Studies*, 23-2, pp. 261-278.
- KABA Lansiné, 1974, *The Wabhabiyya. Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press.
- LAUNAY Robert, 1997, « Spirit Media: the electronic media and Islam among the Dyula of Northern Côte d'Ivoire », *Africa*, 67-3, pp. 441-453.
- LAUNAY Robert, SOARES Benjamin F., 1999, « The formation of an "Islamic Sphere" in French Colonial West Africa », *Economy and Society*, 28-4, pp. 497-519.
- LOIMEIER Roman, 2005, « Translating the Qur'ân in Sub-Saharan Africa: dynamics and disputes », *Journal of Religion in Africa*, 35-4, pp. 403-423.
- MARUT Jean-Claude, 2002, « Les particularismes au risque de l'islam dans le conflit casamançais », *L'Afrique politique 2002. Islams d'Afrique : entre le local et le global*, Paris, Karthala – CEAN, pp. 147-160.
- MBODJ-POUYE Aïssatou, 2007, *Des cahiers au village. Socialisations à l'écrit et pratiques d'écriture dans la région cotonnière du sud du Mali*, Thèse de doctorat, Lyon 2, Université Lumière, Faculté d'Anthropologie et Sociologie.
- MIRAN Marie, 2003, « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire. Une révolution discrète », in Piga A., (dir.), *Islam et villes en Afrique au Sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, pp. 271-291.
- , 2005, « D'Abidjan à Porto Novo : associations islamiques et culture religieuse réformiste sur la Côte de Guinée », in Fourchard L., Mary A., Otayek R., (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, IFRA-Karthala, pp. 43-72.
- , 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- OTAYEK René, 1993, « Introduction. Des nouveaux intellectuels musulmans d'Afrique noire », in Otayek R., (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, pp. 7-18.
- ROBINSON Francis, 1993, « Technology and religious change: Islam and the impact of print », *Modern Asian Studies*, 27-1, « How Social, Political and Cultural Information Is Collected, Defined, Used and Analyzed », pp. 229-251.
- SANNEH Lamin, 1989, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, Orbis Books.
- SCHULZ Dorothea E., 2003, « "Charisma and Brotherhood" revisited: mass-mediated forms of spirituality in urban Mali », *Journal of Religion in Africa*, 33-2, pp. 146-171.
- , 2006, « Promises of (im)mediate salvation: Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali », *American Ethnologist*, 33-2, pp. 210-229.

- SOARES Benjamin F., 1997, « Religious pluralism and inter-religious encounters in Mali », *Muslim Politics Report*, 16, pp. 1-6.
- , 1999, « Muslim proselytization as purification. Religious pluralism and conflict in contemporary Mali », in An-Na'im A. A., (ed.), *Proselytization and Communal Self-Determination in Africa*, Maryknoll, Orbis Books, pp. 228-245.
- , 2004, « Islam and public piety in Mali », in Salvatore A., Eickelman D. F., (eds.), *Public Islam and the Common Good*, Leiden, Brill, pp. 205-226.
- , 2005, *Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- TAMARI Tal, 1996, « L'exégèse coranique (tafsîr) en milieu mandingue. Rapport préliminaire sur une recherche en cours », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 10, pp. 45-79.
- , 2001, « Notes sur les représentations cosmogoniques dogon, bambara et malinké et leur parallèles avec la pensée antique et islamique », *Journal des Africanistes*, 71-1, « Les empreintes du renard pâle. Pour Germaine Dieterlen », pp. 93-111.
- , 2002, « Islamic higher education in West Africa: Some examples from Mali », in Buchholt H., Stauth G., *Yearbook of the Sociology of Islam. 4. Islam in Africa*, ed. by Th. Bierschenk, G. Stauth, Münster, Lit Verlag, pp. 91-128.
- WALDMAN Marilyn Robinson, YAI Olabiyi Babalola, SANNEH Lamin, 1992, « Translatability: a Discussion », *Journal of Religion in Africa*, 22-2, pp. 159-172.
- WIEGERS Gerard, 1995, « Language and identity: pluralism and the use of non-Arabic languages in the Muslim West » in Platvoet J., van der Toorn K., *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour*, Leiden, Brill, pp. 303-326.
- ZAPPA Francesco, 2004a, *Islam e lingua bambara nel Mali contemporaneo. L'islamizzazione della letteratura orale tradizionale e la nuova pubblicistica islamica scritta*, Thèse de doctorat, Rome, Università La Sapienza.
- , 2004b, *L'islamizzazione della lingua bambara in Mali. Tra pubblicistica scritta e letteratura orale*, Suppl. 2 à la *Rivista degli Studi Orientali*, 77-2, Pise-Rome, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- , 2007, « Standardization or pluralism? Present trends in the Islamic printing and media market in Bamako (Mali) », Communication présentée au séminaire Texts, Words, and Images: New Media and Islam in Africa, Evanston, Northwestern University, Institute for the Study of Islamic Thought in Africa.

Résumé

Al-Hâjj Modibo Diarra, nouvel acteur du paysage religieux malien, publie régulièrement, depuis 1987, des ouvrages de vulgarisation islamique en langue bambara, comportant aussi des traductions de l'arabe (extraits coraniques inclus). Son initiative relie les langues, les formes de communication orales et écrites, les savoirs et les réseaux dans l'islam ouest-africain. Les librairies bamakoises les distribuent en même temps que le village de l'auteur demeure le centre de sa production. Le milieu des librairies urbaines sert de relais à un phénomène qui reste pourtant essentiellement rural, tant par ses origines que par sa destination. Le parcours biographique de l'auteur/traducteur est à cet égard emblématique. Cette production imprimée islamique en bambara reconfigure les pratiques et les savoirs islamiques.

Mots-clés : Traduction, islam, bambara, Mali, librairies.

Abstract

Al-Hajj Modibo Diarra, a new actor of the Malian religious landscape, since 1987 has been publishing several booklets popularizing Islamic doctrine in Bambara language. These also contain translations from Arabic (including excerpts from the Qur'an). This initiative ties relationships between languages, oral and written forms of communication, genres of knowledge, and networks in West African, especially Malian, Islam. The Islamic bookshops in Bamako serve as places of publication and circulation while the village where the writer lives is including the actual writing of these works. The milieu of urban Islamic bookshops proves to work as a link for a phenomenon which remains, though, fundamentally rural, both in its origins and in its target. However, this very phenomenon must also be understood as a result of the growing integration of a milieu so far considered impervious into different kinds of networks that go beyond a merely local setting: the author/translator's biography considered here is a case in point. The impact of this Bambara Islamic literature is discussed, alongside its implications upon local representations and reconfigurations of Islamic knowledge.

Key words: Translation, Islam, Bambara, Mali, bookshops.

Resumen

Al-Hajj Modibo Diarra, nuevo actor del paisaje religioso de Mali, publica regularmente, desde 1987, obras de vulgarización islámica en lengua bambara, incluso traducciones del árabe (extractos coránicos incluidos). Su iniciativa une los idiomas, las formas de comunicación orales y escritas, los saberes y las redes en el Islam del oeste africano. Las librerías bamaquesas las distribuyen mientras que el poblado del autor sigue siendo el centro de su producción. El ambiente de las librerías urbanas sirve de relevo a un fenómeno que permanece sin embargo esencialmente rural, tanto por sus orígenes como por su destinación. El recorrido biográfico del autor/ traductor es en este sentido emblemático. Esta producción impresa islámica en bambara reconstruye las prácticas y los saberes islámicos. (trad. Véronica Giménez Béliveau)

Palabras clave: Traducción, Islam, bambara, Mali, librerías.