



N° 12/10 - Décembre 2012

L'intangible et la nécessité Arabe et kiswahili en islam d'Afrique orientale

Jean-Claude Penrad

J.C. Penrad est anthropologue et maître de conférences à l'EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales – Paris). Son champ de recherches s'étend, en particulier, aux Sociétés musulmanes de l'Afrique orientale et de l'océan Indien occidental. Outre de nombreux articles, il a réalisé plusieurs films documentaires sur les confréries mystiques et leurs rituels.

L'article ci-dessous a paru dans la Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (REMMM), N° 124 | novembre 2008, p.27-46. Voir aussi <http://remmm.revues.org/6008>.

On y puisera un éclairage sur la confrontation entre islam et christianisme en Afrique ainsi que sur la rencontre de ces deux religions avec une culture locale bien vivante. Nous remercions la revue de leur autorisation d'offrir ce texte à nos lecteurs.

1 - Le constat est commun et pourtant implacable, la révélation du Coran aux humains dans le cadre de la prophétie mohammadienne a fondé la sacralité de l'arabe dans l'ensemble des mondes musulmans répartis sur la planète. La transcription du texte lui confère en même temps qu'à la langue, dont il est un support, une intangibilité concrète où il manque cependant une correspondance sacrée de la voix, des modulations de celle-ci, de ses injonctions tonales, de ses poses et de ses emphases. Ceci s'impose malgré les tentatives, postérieures à la transcription et historiquement renouvelées, destinées à instituer une récitation dogmatique tentant d'échapper au langage commun, à la parole ordinaire, en jouant des sonorités et même des mélodies de l'incantation, sans pour autant y inscrire une musique considérée comme une déviation, comme une désacralisation, réductrice du message divin, au profit d'une plastique humaine, temporelle, interprétée par certains conservateurs comme une innovation détournant l'expression du sacré. Le Coran exprime d'abord le concept divin d'Unicité. À ce titre il contient, de façon implicite, sa propre esthétique. L'arabe la véhicule et, d'un point de vue dogmatique, ne peut alors s'égarer dans des formes considérées comme illusoires, comme trompeuses, quand bien même celles-ci jouent sur les registres de l'esthétique et du beau. Ainsi, par extension, la langue arabe approche de l'intangible. Elle figure l'expansion de l'islam. Elle accompagne la conquête, la soumission, les transactions et les conversions. L'arabe s'impose sans limites géographiques, humaines et temporelles

2 - À l'opposé, il est tout aussi commun de constater que l'expansion de l'islam s'est faite sur des modes variés, contraints par les systèmes sociaux, religieux et culturels préexistants, mis en présence et historiquement marqués. L'imitation, la violence, la contrainte, le discours missionnaire ou les dialogues mystiques et rituels ont, selon les temps

et les contextes, favorisé l'installation de l'islam et entraîné la diffusion nécessairement induite de l'arabe coranique, quand bien même seule la sacralité de cette langue pût être reçue par le plus grand nombre sans compréhension intellectuelle de l'idiome, ni même de l'essentiel de son lexique. Les sociétés insulaires et côtières d'Afrique orientale et de l'océan Indien occidental, celles de l'aire culturelle qualifiée, au sens large, de swahili¹, attestent, comme beaucoup d'autres, de cette ambivalence existentielle d'une religion fondée sur la sacralité, sur l'intangibilité du sens, et cependant vécue au quotidien, dans la diversité humaine, celle exprimée par la somme des individualités, des différences caractérisant les cultures, les stratifications sociales et les systèmes linguistiques. L'arabe en son temps s'est imposé comme une expression d'une modernité radicale.

Le long cours

3 - Pour envisager la question de la relation entre langues et modernité, dans les sociétés musulmanes d'Afrique orientale, nous ne pouvons faire l'économie d'un retour sur le passé, celui de la longue durée, comme celui tout proche du contemporain. Tout d'abord, il faut accepter que la modernité est de toutes les époques. En effet, chaque héritage linguistique, religieux, social, culturel ou politique mériterait une archéologie des modernités successives qui ont fini par constituer le socle historique de la modernité présente. Ainsi il est bon de savoir que l'islam est parvenu en ces régions d'Afrique dès le VIII^e siècle. Greffé sur une dynamique humaine plus ancienne, celle des échanges maritimes de l'océan Indien, notamment dans sa partie occidentale, il a été transposé dans les cités comptoirs dispersées sur le rivage africain et dans les îles proches. Pendant des siècles, les ondes induites par les vicissitudes affectant les sociétés de la péninsule Arabique et des rives du Golfe Persique ont atteint ces marges du monde musulman. Les cités swahili, ces « sociétés du ressac » (Penrad, 1994), travaillées par une réalité africaine mouvante et par les échos d'un outre-mer musulman agité, gardent jusqu'à aujourd'hui la mémoire des vagues successives, ismaïliennes, ibadites, sunnites, duodécimaines, ayant poussé jusqu'en Afrique une littérature religieuse diversifiée, voire antinomique, en arabe avant tout. Il reste, que pendant des siècles ces expressions littérales et littéraires de l'islam ne sont restées manifestes qu'au sein de couches sociales réduites. En effet, seuls les maîtres des cités swahili partageaient la connaissance religieuse accessible en arabe. Les manuscrits, les voyageurs ou les navigateurs érudits (faut-il rappeler les incursions d'al-Mas'ûdî, vers 916, et d'Ibn Battûta, en 1331) acheminaient localement un savoir religieux et ses résurgences juridiques, littéraires, intellectuelles et politiques. Ce savoir-là n'était, semble-t-il, pas partagé avec les dépendants, ni même avec les convertis, catégories sociales n'appartenant pas à une élite politique, à une « aristocratie » se légitimant par des origines arabes ou perses. Au cloisonnement social et politique était associée une ségrégation dans l'accession au savoir religieux, celui paradoxalement construit à partir de la révélation d'une religion universelle, l'islam.

4 - Ceci noté, il faut ajouter que l'arrivée des premiers musulmans dans la région et que l'approfondissement ou la reproduction du message musulman en arabe, langue de la révélation, ne sont pas reliés mécaniquement à la formation de la langue swahili. En effet, le kiswahili, repose sur une construction logique entièrement africaine, celle commune à toutes les langues classées par les linguistes comme bantoues. Il s'est constitué progressivement, et avant tout comme langue véhiculaire, comme médium permettant aux humains d'origines continentales variées, ou provenant d'outre-mer, de communiquer pour échanger, marchander, partager des expériences de l'environnement et des savoirs culturels, pour organiser la vie au quotidien, dans des sociétés inégalitaires.

5 - Le commerce océanique par boutres existait bien avant l'islam, mais les linguistes nous laissent supposer que c'est vers le X^e siècle qu'une langue de traite, un proto-kiswahili, aurait émergé sur la côte nord de l'actuel Kenya, à l'embouchure de la rivière Tana, face à l'archipel de Lamu (Nurse, 1983 ; Nurse and Spear, 1985). Les siècles se déployant, les

¹ Dans cette contribution, les mots kiswahili et swahili seront respectivement employés pour désigner la langue et pour qualifier tout caractère de civilisation, culturel et historique.

dynasties côtières s'indigénisant, la langue swahili s'autonomise en même temps qu'elle prend des colorations dialectales du fait de l'éclatement géographique des principautés marchandes, de la Somalie jusqu'au Mozambique actuel. Dans son « Poème de Sofala » (Ahmad ibn Mâjid, 1983), Ibn Mâjid mentionne l'existence d'une « langue des Zanj » permettant aux marins de communiquer avec les pilotes locaux, intermédiaires indispensables pour guider les boutres entre des cités côtières parfois rivales. Lorsqu'avec Vasco de Gama les Portugais s'invitent dans l'océan Indien, à partir de 1498 (Anonyme, 1995), ils apprennent à connaître leurs alliés et leurs ennemis. Ainsi, une tradition de fondation de la cité de Kilwa, au sud de la côte du Tanganyika, est-elle recueillie et publiée par João de Barros dans les « *Decadas da Asia* »² (Freeman-Grenville, 1962 : 80-104). Cette version ancienne d'une tradition historique locale était écrite en arabe. De ces deux éléments opposés, nous pouvons induire que, au moins jusqu'au XV^e siècle, le kiswahili, de formation relativement récente, constitue la langue de la matérialité des relations humaines, celle des échanges, de la gestion de la vie au quotidien, alors que l'arabe s'affiche comme langue de la religion importée, de l'érudition et de l'écriture savante et normative associée au pouvoir. De ce fait, l'arabe a pu être présenté comme langue d'administration (Lodhi, 2006), même si ce terme nous paraît quelque peu anachronique dans la mesure où il présuppose des corps intermédiaires qu'il reste à identifier et à évaluer numériquement dans des cités à la démographie somme toute réduite. Les rapports de force et les jeux des alliances locales ont probablement présidé à la survie ou à la disparition des principautés côtières qui se sont succédées. Ce qui est sûr c'est que les différentes écoles juridiques historiquement constituées depuis la naissance de l'islam ont largement débattu, depuis l'origine, des questions politiques, sociales et économiques et que l'arabe s'impose comme langue de traduction du droit musulman et à ce titre comme langue première d'expression du politique, ainsi que comme medium normatif de la vie privée et économique. Il reste que les alliances contractées avec des populations continentales diverses et que les échanges développés devaient bien s'effectuer par le biais de vecteurs linguistiques autres que l'arabe, et que cette « administration » là devait nécessairement prendre en compte des références sémantiques et symboliques autres que celles véhiculées par l'arabe.

6 - Par ailleurs, il convient de relever que les Portugais, implantés en certains points d'appui côtiers, aux XVI^e et XVII^e siècles, à travers la présence de quelques garnisons aux effectifs somme toute réduits, essaieront de fragiliser les clans arabo-swahili pouvant prétendre au pouvoir, localement, en tentant de former des intermédiaires locaux éduqués en portugais par des précepteurs catholiques. Ce faisant ils préfigureront ce que les colonisateurs européens des XIX^e et XX^e siècles institueront systématiquement. Ainsi, ils tenteront donc de subvertir l'influence musulmane, par le biais d'une éducation privilégiant le portugais au détriment de l'arabe, inculquant les préceptes du christianisme catholique latin. Ainsi, l'intention évidente de détacher de sa culture, de sa religion et de la pratique de l'arabe, un jeune fils de l'élite sociopolitique de Mombasa sera tentée dans la personne de Mohammed Yûsuf b. Hasan (1607-v.1638). Il sera envoyé enfant à Goa afin d'être éduqué sous la direction de précepteurs catholiques. Il reviendra à Mombasa en 1626, baptisé sous le nom de Don Jeronimo Chingulia. Le vice-roi de Goa pensait l'utiliser comme relais politique, sous la surveillance du capitaine portugais de la garnison de Fort Jésus, ce fort édifié localement comme bien d'autres constructions militaires de ce type bâties sur la route des Indes. De fait, Mohammed Yûsuf fera assassiner celui-ci et éliminera sa troupe en août 1631. Il reprendra le contrôle de Mombasa pendant quelques mois, sous son nom musulman d'origine. Il devra s'enfuir alors que les Portugais reviennent par la mer pour conduire une expédition punitive. Il finira sa vie comme pirate, en mer Rouge, au large de Djeddah. Cet intermède historique révèle la difficulté qu'il y a à renverser un ordre moral et religieux, articulé sur des vecteurs linguistiques pratiqués de longue durée, même en essayant de changer ponctuellement ceux-ci.

7 - Indépendamment de ces péripéties historiques, du fait de l'isolement relatif et des ruptures périodiques de communication avec le centre arabe, à cause du balancement des

² Les *Decadas da Asia* de João de Barros (1496-1570) ont été publiés en 4 volumes, entre 1552 et 1615. Une traduction anglaise concernant le voyage de Dom Francisco d'Almeida et un résumé de la Chronique de Kilwa sont fournis dans Freeman-Grenville.

moussons, le développement du kiswahili, comme langue de culture et accessoirement comme vecteur religieux, va devenir manifeste à travers une littérature transcrite en caractères arabes. La langue swahili s'est formée alors que l'islam était déjà présent dans les cités côtières, les linguistes situent au début du XI^e siècle son installation comme idiome autonome. Il est cependant impossible de dater précisément quand les premiers textes écrits en kiswahili ont été produits. Les manuscrits collectés, dont nous disposons, ne remontent pas au-delà du XVII^e siècle et les mentions antérieures de traditions, de courriers ou traités, relevées par les Portugais faisaient référence à des documents écrits en arabe. Le plus ancien manuscrit conservé est une traduction, datée de 1652 (A.H 1062), de la *Hamziya*, une élégie du Prophète versifiée, composée en arabe par el-Bûsîrî (Knappert, 1968 et 1979a). Les transpositions swahili de textes religieux, notamment ceux relatant les origines de l'islam et la vie du Prophète, des chroniques historiques (*Habari* ou *Khabari*), et une poésie très élaborée vont dès lors nourrir et enrichir la vie intellectuelle et culturelle des élites locales. Au centre des travaux dédiés à la littérature swahili, la somme des publications de Jan Knappert donne une riche présentation de cette littérature et de ses liens autant avec des sources arabes qu'avec des traditions orales locales extrêmement vivaces, jusqu'à aujourd'hui (Knappert, 1970, 1979b, 1985). Sur un registre plus vaste, non seulement religieux mais aussi historique et politique, l'exemple de Muyaka³ (Abdulaziz, 1979), ce poète, appartenant à l'une des *tisa taifa*, des neuf clans originels de Mombasa, témoigne du degré élevé de la création littéraire en kiswahili, au début du XIX^e siècle. La centaine de ses poèmes qui nous sont parvenus donnent à voir les problèmes de la vie quotidienne, à son époque, comme ils révèlent l'utilisation de l'humour et de la satire politique. Essentiellement profane, cette littérature swahili ne manque pas, cependant, d'invoquer des références islamiques.

Expansion européenne et extension de l'islam

8 - De fait, les sociétés dispersées de l'aire swahili, en concurrence politique et commerciale, subissent, au XIX^e siècle, les contrecoups de l'expansion européenne, de la volonté de contrôler les voies commerciales et les ressources qui alimentent l'industrialisation du nord de la planète. La nouvelle globalisation en œuvre produit des effets sur les sociétés locales, notamment sur l'expression du religieux et les vecteurs linguistiques associés.

9 - Vers 1840, le Sultan d'Oman Sayyid Said, membre de l'une des deux populations (en Oman et au Mzab, en Algérie) adhérant encore aujourd'hui à la branche ibadite de l'islam, transfère à Zanzibar la capitale du Sultanat de Mascate. Il s'impose comme Sultan de Zanzibar et d'Oman. S'ensuit une lutte pour le contrôle politique et économique de toute la côte swahili et des accès vers l'arrière-pays à une période où est entreprise la pénétration du continent africain par le biais des routes caravanières. Nombre de lettrés musulmans des cités swahili, ceux qui ont échappé aux purges accompagnant la main mise de Sayyid Said, puis de ses successeurs, sur toute la côte, comme les membres de la famille princière des Mazrui de Mombasa, vont alors se détacher de l'ibadisme. En effet, au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, à la suite d'un exil imposé du fait du massacre de leurs parents en Afrique orientale ou lors d'un voyage à la Mecque, en passant par le Hadramaout, ces érudits vont rejoindre la branche sunnite de l'islam. Les cercles religieux des cités du Hadramaout, d'où proviennent d'autres lettrés et des commerçants établis dans les cités swahili (appelés *Washihiri*⁴), ainsi que des Sayyid, appartenant aux clans prestigieux des descendants du Prophète établis dans cette région, vont jouer un rôle important dans la configuration du nouveau paysage religieux qui s'esquisse en Afrique orientale. (Bang, 2000).

10 - Une nouvelle élite intellectuelle très liée à la confrérie Alawiyya du sud Yémen, et répartie dans tout l'océan Indien, jusque dans l'archipel indonésien, investit

³ Dans cet ouvrage, M. H. Abdulaziz indique que Muyaka (1776-1840) appartiendrait au clan des Banu Ghassan, dont les origines pré-islamiques remontent à une migration de chrétiens ghassanides de Syrie (Abdulaziz, 1979 : 106-113).

⁴ L'appellation *Washihiri* (singulier *Mshihiri*) dérive du nom du port de Shihr, débouché du Hadramaout, avec al-Mukallâh, sur le Golfe d'Aden, au sud-Yémen.

progressivement le champ religieux. Parallèlement, les sultans de Zanzibar utilisent les structures confrériques, notamment des branches de la Qadiriyya et de la Shadhiliyya-Yashrutiyya, pour organiser la pénétration du continent africain par le biais du commerce caravanier (Martin, 1978 ; Penrad, 2005 ; Pouwels, 1987). Enfin, des commerçants, entrepreneurs et financiers, originaires du sous-continent indien, musulmans de plusieurs obédiences, mais également hindu, parsi ou sikh, voire goanais, s'insèrent dans le paysage humain d'Afrique orientale.

11 - Parmi les lettrés appartenant à des lignées de sharîf (*ashrâf*) hadrami, lesquelles sont déployées aux Comores et sur la côte africaine, certains vont contribuer, par le biais des réseaux *alawi*, à la rupture avec l'héritage ségrégationniste en ce qui concerne l'accès aux connaissances religieuses. Ainsi, l'exemple le plus remarquable est celui du sayyid Saleh b. Alawi Jamal al-Layl (1844-1935), connu comme Habib Swaleh (Bang, 2000 ; Penrad, 1998 et 2003). À Lamu, une cité de l'archipel situé au nord des rivages de l'actuel Kenya, il agira contre la tradition qui réservait l'étude des textes religieux arabes aux seuls membres de l'élite politique et sociale, d'origine arabe. En fondant une *madrasa* ouverte à tous les musulmans, même à ceux descendants des populations serviles, il s'attire un temps les foudres de nombre de ses coreligionnaires historiquement privilégiés. Cependant, en éduquant religieusement tous ceux qui le souhaitent, en leur donnant accès aux textes arabes, même par le biais de commentaires en kiswahili, et dans un contexte propre à la Alawiyya, il fait œuvre de réformiste. Il contribue ainsi à combattre les survivances non islamiques et à inculquer des notions plus conformes au dogme. Dans cette perspective, il encourage chacun à étudier le Coran et dans son prolongement l'arabe. À l'intangible émanant de la langue du Coran est associée la nécessité d'user de la langue de tous, localement le kiswahili. Ce courant religieux s'est progressivement étendu à tout l'océan Indien occidental, là où des disciples et compagnons de Habib Swaleh étaient établis comme à Zanzibar, aux Comores, sur les côtes d'Afrique jusqu'au Mozambique. Il survit jusqu'à aujourd'hui. L'école *Madrasat an-Nur*, de Zanzibar ville, en est une illustration vivante, en tout cas jusqu'à la mort du cheikh Abdallah Bakathir, il y a quelques années, petit-fils d'un autre Abdallah Bakathir (1860-1925) qui avait bénéficié des enseignements de Habib Swaleh (Penrad, 1998)⁵.

12 - Cette période féconde intervient à un moment d'expansion rapide de l'islam en Afrique orientale. En effet le long des routes caravanières, les commerçants, dont beaucoup sont membres des confréries, comme il a été dit, convertissent à l'islam des personnes appartenant à des populations variées, entre la côte et l'est du Congo, dans la région des grands lacs et au sud, vers le Malawi. Tous ces nouveaux venus participent, à des degrés divers, à la traite et aux opérations commerciales menées au profit du Sultanat de Zanzibar, avant de devenir celui des puissances coloniales. Le kiswahili constitue l'interface linguistique commun à tous, même s'il s'enrichit de nouvelles variations dialectales dans les territoires continentaux intégrés aux échanges directs avec les cités des rivages océaniques. Insérés dans ces dynamiques, le kiswahili et les confréries sont à l'époque des vecteurs d'islamisation prépondérants. Il reste que les comportements et les savoirs religieux produits demeurent parfois éloignés des normes islamiques dogmatiques. Ceci n'est pas gênant outre mesure dans le cadre initiatique des confréries. Celles-ci ont précisément réussi rapidement dans leurs entreprises de conversions parce qu'elles admettent les différences, les lacunes même dans la connaissance, et qu'elles reçoivent les nouveaux venus sur la base d'une intention et d'une proclamation de foi, le travail de consolidation du sentiment religieux étant à venir. Dans leur cadre, l'usage de l'arabe peut se réduire aux noms de Dieu invoqués lors des exercices spirituels, à des récitation coraniques plus ou moins étendues. L'intervention de lectures, par exemple celles du *mawlid al-Barzanji* et de *qasîda* en langue swahili est fréquente dans ces réunions soufi et dans les cérémonies marquant toutes les étapes de la vie : naissance, circoncision, maladies et détresses, anniversaires de décès...

⁵ Il conviendrait d'étudier les évolutions survenues dans *Madrasat an-Nur* depuis le décès du cheikh Abdallah Bakathir et notamment l'influence du réformisme induit par l'influence saoudienne et notamment wahabite. Ces nouvelles orientations locales, très liées au contexte international, mériteraient une nouvelle évaluation dans ce cas précis.

La concurrence avec les missionnaires chrétiens

13 - À la faveur des premières installations de missionnaires chrétiens, des expéditions d'aventuriers et d'explorateurs ou de l'incursion de voyageurs, dès le milieu du XX^e siècle, puis au cours de l'expansion coloniale qui a suivi, des rivalités interviennent et se précisent entre musulmans et missionnaires. Elles entraînent la diffusion d'une littérature religieuse, notamment des textes sacrés et des considérations les accompagnant. Ce développement conduit à poser le problème de la traduction des corpus religieux en concurrence. Langue de communication la plus répandue, le kiswahili s'impose. Il devient le premier vecteur linguistique investi par les nouveaux venus. À ce niveau, il est éclairant de repérer où se vérifient les divergences de sens, où les problèmes apparaissent quant aux messages.

14 - Les premiers missionnaires chrétiens qui s'installent dans la région, à la faveur des nouveaux rapports de force imposés par les Européens et les Américains, partent du constat de l'antériorité de la présence islamique et de l'influence lexicale de l'arabe dans le kiswahili. Ils reconnaissent notamment que des notions abstraites, des concepts religieux, utiles à leur action prosélyte, sont issus de la tradition musulmane. Sur la côte, par nécessité et souci d'efficacité, ils apprennent et étudient le kiswahili. Cette langue véhiculaire, désormais bien établie, malgré ses traditions dialectales culturellement significatives, leur permet de communiquer avec les esclaves libérés et tous ceux qu'ils souhaitent convertir. Ils s'emploient rapidement à établir des grammaires et des glossaires⁶.

15 - Avant leur arrivée, aucune traduction d'envergure n'a semble-t-il été entreprise, par des lettrés musulmans. Nous l'avons dit, l'arabe est resté longtemps la langue de l'étude et de l'approfondissement religieux réservés à l'élite politique et sociale. Avec l'émergence d'une littérature swahili, produite par cette même élite devenue africaine, du fait de son ancrage générationnel dans les cités côtières, certains textes religieux, comme les *maulidi* et d'autres récits relatifs à la vie du Prophète et de ses compagnons seront adaptés, plus que traduits, en kiswahili. Cette production, dans des formes poétiques bien établies, transmise oralement et par des manuscrits écrits en caractères arabes, se retrouve dans les *safina*⁷ que les familles de lettrés se transmettent de génération en génération⁸.

16 - Les premiers missionnaires, tout comme certains auxiliaires coloniaux, collectent et explorent ces productions littéraires. La terminologie religieuse nourrit un temps leurs dictionnaires en gestation. Assez rapidement, la question de savoir s'il est opportun, pour répandre leur foi, d'utiliser un vocabulaire swahili issu de l'arabe, donc de l'islam, sera débattue.

17 - Farouk Topan soulève des remarques intéressantes à propos de l'usage du kiswahili à une époque de forte concurrence où le prosélytisme musulman se heurte à l'activité missionnaire (Topan, 1992). Le débat était en effet vif, chez les chrétiens, entre ceux qui voulaient produire une traduction de la Bible en mettant à profit la conceptualisation religieuse issue de l'arabe, dans le lexique swahili, et ceux qui souhaitaient réformer celui-ci en gommant les références linguistiques perçues comme cheval de Troie de l'islam. Cette dernière attitude s'illustre par la recherche, dans les racines du fonds commun bantu, de synonymes ou plutôt de substituts sémantiques. L'évidence est cependant que les religions

⁶ Ainsi, le travail du Père Sacleux (1856-1943), missionnaire de la Confédération des Pères du Saint-Esprit, arrivé à Zanzibar en 1879 puis installé à la mission de Bagamoyo (nord du Tanganyika), est exemplaire à ce titre. Ses dictionnaires Kiswahili-Français et Français-Kiswahili, publiés par l'Institut d'Ethnologie de Paris, font référence (Sacleux, 1939-1940).

⁷ Littéralement « Arche de Noé ».

⁸ Depuis les indépendances des pays concernés, des organismes nationaux, comme le Centre National de Documentation et de Recherche Scientifique (CNDRS) des Comores ou les Archives Nationales (*Nyaraka za Taifa*) de Zanzibar et des institutions régionales, comme l'Eastern African Centre for Research on Oral Traditions and African National Languages (EACROTANAL), à Zanzibar, ont défini des politiques de collecte de ces manuscrits. Dans certains cas elles se sont révélées plus destructrices que positives du fait de mauvaises conditions de conservation ou pire de gestions confuses.

africaines, non-islamiques, ni chrétiennes, conceptualisent des notions religieuses souvent différentes de celles véhiculées par les religions du Livre, alors que l'arabe, langue sémitique, garde en son vocabulaire une sorte d'histoire conceptuelle de ces notions monothéistes.

18 - Les exemples lexicaux et grammaticaux fournis par Farouk Topan (Topan, 1992) sont éclairants. Ainsi, en commençant par l'énoncé du premier nom de Dieu, *Allah*, il remarque justement que le mot arabe est rarement employé en kiswahili, sauf dans certaines formules théologiques⁹. On lui préfère étrangement celui, bantu, de *Mungu* qui n'était pas forcément une désignation abstraite. Il convient d'ailleurs de le qualifier pour le distinguer d'une simple divinité. On parle de *Mwenyezi Mungu*, Dieu qui détient le pouvoir, Dieu omnipotent. *Mwenyezi* est une fusion de deux mots, l'un swahili *mwenye* (détenteur), l'autre arabe *ezi* (de 'izza, pouvoir).

19 - Parmi les premiers missionnaires établis sur la côte, l'Allemand Johann Ludwig Krapf (1810-1881) et Edward Steere (1828-1882)¹⁰ usaient des dialectes historiques, le *kimvita* de Mombasa et le *kiunguja* de Zanzibar, chacun d'eux possédant un lexique arabe abondant. Ces variantes du kiswahili leur ont permis de trouver des équivalents aux notions théologiques qu'ils voulaient traduire. Par la suite, notamment dans les années 1930, d'autres souhaitèrent produire une rupture avec l'islam en cherchant les équivalents lexicaux bantu. Déjà, avant 1918, les colonisateurs allemands avaient voulu désarabiser le kiswahili en l'écrivant avec des caractères latins et non plus arabes. Cette rupture avec l'islam, et par ricochet avec l'arabe, recherchée dans l'expression de la langue locale, trouve l'une de ses expressions dans la Bible traduite par le Pasteur Karl Roehl (1870-1950) entre 1925 et 1930. Celui-ci puise les synonymes recherchés dans le kiswahili de l'intérieur du continent, ce qui n'est pas sans produire des retours sémantiques problématiques. D'ailleurs une polémique sera engagée à l'époque autour de cette traduction. Pour illustrer les effets induits par ce choix de traduction rejetant des concepts d'origine arabe ou jouant sur le système grammatical bantu de classes, Faruk Topan donne entre autres exemples ceux relatifs aux notions de bénédiction et de Saint-Esprit. Ainsi, dans le premier cas, le refus de l'expression « *Wa kheri* », adoptée à Zanzibar et d'origine arabe, pour signifier « bénis soient... », au profit d'une racine bantu dépourvue de toute coloration arabe, « *Wenye shangwi* », littéralement « ceux qui se réjouissent ou sont porteurs de joie », conduit à des traductions malvenues. Par exemple, pour traduire « Bénis soient ceux qui pleurent leurs morts pour qu'ils trouvent le réconfort », il est facile d'imaginer le problème né de l'utilisation d'un concept (*shangwi*) exprimant essentiellement l'idée de réjouissance. L'utilisation du registre grammatical est mise en évidence avec la traduction de Saint-Esprit. L'arabe *al-rûh al-qudus* devient *roho takatifu*, où *roho* est un mot de classe 9 n'induisant pas de préfixe pour les qualifiants, cette classe rassemblant nombre de concepts abstraits d'origines étrangères. Pour les traducteurs chrétiens¹¹, il sera mis l'accent sur la personnification du Saint-Esprit en plaçant *roho* dans la classe 1 caractérisant des êtres vivants, notamment humains, et induisant un préfixe pour les qualifiants, ainsi *roho mtakatifu* sera retenu. Le recours à ces nuances grammaticales, le changement de classe (de 9 à 1), manifeste une prise de distance avec la classe 9 où se retrouvent l'essentiel des concepts musulmans provenant de l'arabe. Ainsi, alors qu'il s'intéresse au dramaturge tanzanien Ebrahim Hussein, Alain Ricard remarque justement « (qu')il y a une dialectique dans les mots, dans la forme des mots eux-mêmes » (Ricard, 1998:26)

20 - Beaucoup de nationaux, de Tanzanie ou du Kenya, ont été éduqués dans les écoles édifiées par des missionnaires. Il n'est donc pas surprenant que le débat idéologique sur

⁹ *Allahu ya 'lam* ou *allahu barik*, par exemple.

¹⁰ Missionnaires de la Church Missionary Society (CMS) et de la University Mission to Central Africa (UMCA), respectivement auteurs, entre autres, d'un dictionnaire (1882) et d'un manuel de kiswahili (1870). Le premier, Johann Krapf a été formé à l'Institut missionnaire de Bâle et à Tübingen.

¹¹ Noter qu'ils gardent la racine arabe *roho* afin d'éviter des malentendus. La racine bantu *mzimu* (classe 3, pl. *mizimu*) n'a pas été retenue, elle exprime trop la nature des esprits, bons et mauvais, impliqués dans les crises de possession par exemple.

la réforme du kiswahili se poursuive aujourd'hui dans les mêmes termes que ceux employés depuis les années 1930. Pour certains, il convient d'évincer autant que se peut les formules issues de l'arabe, afin de nettoyer la langue de son héritage arabo-musulman. Cette posture, essentiellement idéologique, est tenue sur le terrain de la revendication d'une africanité primordiale excluant toute influence arabo-musulmane, mais oubliant souvent que le christianisme, religion universelle comme l'islam, n'est pas né en Afrique. Ce qui est sûr c'est que le kiswahili est toujours en formation et que le kiunguja (dialecte de Zanzibar, au lexique influencé par l'arabe), imposé lors de la colonisation britannique pour des raisons politiques et d'efficacité administrative, est continuellement battu par les vents linguistiques du continent. Avant même l'institution d'un kiswahili standard (à partir du kiunguja), les clercs de l'administration coloniale britannique se sont rapidement employés à faire évoluer les contours conceptuels de la langue. En arrière-plan, se profilait une intention, devenue récurrente depuis, celle de l'affichage d'une « africanité » prévalente opposée à une « arabité » comprise comme une influence du panislamisme, porteur d'une hostilité permanente au nouvel ordre colonial. À l'appui de cette affirmation, une publication récente (Bromber, 2006) discute utilement de l'évolution sémantique de la notion d'*ustaarabu*, telle qu'elle émerge d'une série d'articles publiés dans le premier mensuel en kiswahili, « *Mambo Leo* » (Actualités), édité à partir de 1923 par le Département de l'Education du Tanganyika britannique.

21 - L'argument antimusulman est somme toute paradoxal car, nous l'avons vu, l'arabe, associé à l'intangibilité du Coran, est resté longtemps réservé aux élites des cités, et le kiswahili s'est développé et s'est maintenu, parallèlement, comme langue de communication et plus tard comme outil nécessaire pour exprimer les commentaires religieux à ceux qui ne maniaient pas ou plus l'arabe au quotidien. Les missionnaires eux ont d'emblée placé le kiswahili au cœur de leur dispositif, cherchant dès le début à convertir les victimes de la traite esclavagiste, personnes d'origines continentales variées mais communiquant entre elles dans des variantes plus ou moins élaborées du kiswahili.

Traduction du Coran

22 - Face à l'avancée des missionnaires chrétiens, certains ont compris, parmi les lettrés musulmans, qu'il fallait réagir sur le plan linguistique et ne pas se restreindre à l'arabe pour la diffusion d'un savoir religieux, au risque d'être dépassés par les nouveaux venus. La question de la traduction du Coran en kiswahili se pose dès le début du ^{xx}e siècle. Pour cette langue, contrairement à l'arabe, les caractères latins seront utilisés pour les travaux d'imprimerie. La graphie arabe ne se maintiendra que pour des usages manuscrits, dans des cercles relativement modestes, bien que lettrés, au sein de la population musulmane de la côte et des cités insulaires.

23 - Symptomatiquement, c'est un prêtre chrétien, le chanoine Godfrey Dale qui, en 1924, publie la première traduction du livre saint des musulmans, bien avant le travail du cheikh al-Amin bin Ali al-Mazrui (1890-1947)¹², de Mombasa, ne concernant que le premier tiers du Coran, en 1936 (Mazrui, s.d. et 1980). La seconde traduction complète est réalisée en 1953 par Mubarak Ahmad Ahmadi, le chef missionnaire de la Ahmadiyya¹³ pour l'Afrique de l'Est (Ahmadi, 1971). Comme celle de Dale, cette version est contestée par la plupart des lettrés musulmans qui considèrent la Ahmadiyya comme un groupe hérétique remettant notamment en cause le caractère ultime de la révélation prophétique de Muhammad. De fait

¹² Membre de la famille princière des Mazrui qui a abandonné l'ibadisme pour le sunnisme, au ^{xix}e siècle, le cheikh al-Amin bin Ali, très informé des écrits de Jamal al-Din al-Afghani et de Muhammad Abdu, a joué un rôle important dans la réforme de l'islam est-africain, notamment par le biais de l'éducation et de la diffusion des textes religieux. Il a occupé la position de Cadi de Mombasa à partir de 1932 (Lacunza-Balde, 1997 ; Pouwels, 1981).

¹³ Secte musulmane dont l'initiateur, Mirza Ghulam Ahmad (1836-1908), un Penjabi décédé à Lahore, est accusé par les autres musulmans d'avoir développé une doctrine où il se donnerait la figure d'un nouveau Messager de Dieu suite à sa revendication de révélations divines qu'il aurait eues dès l'âge de 40 ans.

cette traduction ahmadi est perçue comme une dénaturation du message divin. Ces réactions inciteront un élève du cheikh al-Amin al-Mazrui, le cheikh Abdallah Saleh al-Farsy (1912-1982), lui-même grand lettré, *Chief-Kadhide* Zanzibar de 1960 à la révolution de 1964, puis au Kenya jusqu'en 1980, avant de finir sa vie à Oman, à poursuivre le travail entrepris par le cheikh al-Amin al-Mazrui pour aboutir en 1969, après plus de dix ans de labeur, à une nouvelle traduction complète présentée comme « authentique » (Farsy, 1987). Depuis lors, un ancien politicien arabe du Sultanat de Zanzibar, exilé en Oman, le cheikh Ali Muhsin al-Barwani, a lui aussi achevé une traduction qui est disponible sur Internet et s'adresse à la diaspora swahiliphone dispersée en Orient, en Europe, aux Amériques ou même en Australie. De fait le kiswahili accompagne là le destin du Coran, celui d'une internationalisation qui se vérifie encore avec une dernière traduction en chantier, œuvre de musulmans chiites africains d'origine indopakistanaise, publiée par extraits dans la revue iranienne en kiswahili *Sauti ya Umma* (La Voix de la Communauté).

24 - Ces traductions doivent être comprises, non pas comme des contretypes du Message divin, mais uniquement comme des commentaires d'un très haut niveau du Livre saint. Elles sont le témoignage de l'érudition de leurs auteurs et oeuvrent pour l'assimilation du message coranique, sans pour autant nier l'intangibilité du texte arabe.

Les développements récents

25 - La période des indépendances conduit accessoirement à fixer un paysage linguistique à travers la reconnaissance de langues nationales ou officielles. Ainsi au Kenya, l'anglais est la langue officielle, et le kiswahili la principale langue nationale ; en Tanzanie (Zanzibar + Tanganyika) le kiswahili occupe la première place ; aux Comores, le français est langue officielle et les langues comoriennes des quatre îles (apparentées au kiswahili), langues de la quotidienneté. Une littérature constituée sur d'autres registres que celui de la poésie s'est développée depuis lors, englobant une production romanesque, théâtrale, politique et technique. Chaque production contribue à enrichir la langue au point de devenir une référence, un modèle lexical ou syntaxique. La confrontation entre créateurs, puisant dans le riche héritage des expressions côtières de la langue, et « idéologues de l'*uzawa* - le fait d'être né sur le continent, d'être un vrai Africain (?), un vrai musulman, un vrai "quelque chose" » (Ricard, 1998 : 13) nourrit jusqu'à aujourd'hui les faux débats sur l'authenticité africaine du kiswahili. Il s'agit sans doute de faux débats, mais aussi de vrais enjeux sociaux et politiques prolongeant les discours engagés au début du XX^e siècle sur la notion d'*ustaarabu* présentés plus haut. L'évolution lexicale du concept polysémique d'*ustaarabu*, incluant une racine d'outre-mer (*arabu*) fortement notée comme étrangère, à celui d'*uzawa*, formé à partir de la racine bantu *-zaa* (donner naissance), reflète bien les tensions locales entre un particularisme radical, voire « autochtoniste », limitant fortement le périmètre national à certaines catégories de personnes et en excluant d'autres présentées comme fondamentalement étrangères.

26 - L'histoire des trois dernières décennies va contribuer à complexifier les dynamiques linguistiques entre kiswahili et arabe. La guerre de 1973, au Proche-Orient, provoque des changements géopolitiques importants notamment du fait de la récupération des richesses pétrolières par les États producteurs. Rapidement des fondations islamiques et des ONG musulmanes disposent de moyens financiers importants. Leurs actions multiformes se développent en direction des pays où résident des musulmans. Ainsi, dans un premier temps, les aides à la construction ou à la rénovation de mosquées et d'écoles coraniques, l'attribution de bourses pour l'étude de la religion et de la langue arabe, conduisent au renforcement de la position de l'arabe, dans la vie religieuse essentiellement, mais aussi, dans un même mouvement, comme médium d'échange, dans les activités commerciales et au sein d'organisations internationales par exemple. Le retour au pays des jeunes "arabisants" s'accompagne parfois de contestations. Localement, les ordres sociaux anciens sont bousculés, les hiérarchies traditionnelles menacées. L'institution de nouveaux modèles d'enseignement religieux plus approfondis, plus accessibles, plus popularisés et associés à des savoirs techniques, placent l'étude de l'arabe au cœur des cursus. De façon plus anecdotique, mais cependant signifiante, le quotidien de ces jeunes « arabisants » se pare de

comportements emblématiques nouveaux, religieusement et politiquement corrects. Ces innovations locales concernent le vêtement, l'apparence corporelle, la gestuelle et l'élocution révélant l'insertion de nombreuses expressions arabes dans le discours en kiswahili. Les mosquées rénovées, agrandies ou bâties récemment avec l'aide de l'Orient musulman arborent un nouveau style architectural. Les minarets s'élèvent de plus en plus fins, de plus en plus haut, en plus grand nombre. Les croyants donnent à voir des drapés nouveaux, le port du foulard, l'usage du turban ou du keffieh, l'adoption de la barbe, et ils s'expriment sur deux registres lexicaux, celui de l'arabe, langue de l'intangible, du sacré, et celui du kiswahili indispensable au quotidien, langue historique de la nécessité, du vivre ensemble et à ce titre support du prosélytisme.

27 - Toutefois, il convient de préciser les traits de ce paysage, d'en nuancer les teintes. Ainsi, en 1979, la « révolution » iranienne intervenue dans un pays musulman de culture non arabe produit des effets dans tout le monde musulman et au-delà. Son influence est rapide et indéniable. Dans la foulée, des étudiants africains, notamment de l'océan Indien occidental, se rendront à Qom pour étudier des disciplines religieuses marquées par les doctrines chi'ites. Dans ce contexte persan, la démarcation linguistique est plus nette. L'arabe est langue d'étude, d'approfondissement religieux. Le kiswahili, langue véhiculaire, langue d'échanges, se maintient dans sa médiation nécessaire pour la diffusion de l'islam, pour le prosélytisme et l'interprétation coranique. Dès le début de la République islamique d'Iran, l'Institut de la pensée islamique de Téhéran édite un magazine en kiswahili *Sauti ya Umma*, avec l'aide de chiites natifs du Kenya ou de Tanzanie. Ces derniers sont d'origine indopakistanaise. Cette revue à la périodicité irrégulière vise à promouvoir l'islam, à introduire les thèses chi'ites, à informer et à mobiliser des populations africaines sur les grands problèmes ou sur les confrontations qui affectent le monde musulman (Bosnie puis Tchétchénie par exemple). L'arabe n'intervient que pour les citations coraniques et les formules de bénédiction du Prophète et des membres de sa famille. Au début des années 1980, ce magazine, ainsi que des opuscules chiites traduits en anglais ou en kiswahili, est envoyé à nombre d'écoles coraniques pour servir de support à l'apprentissage de la lecture en caractères latins. La *Bilal Muslim Mission of East Africa*, organisme fondé à Dar-es-Salaam en 1964, d'abord tournée vers l'éducation des jeunes chiites de la région, puis de plus en plus engagée dans des enseignements destinés à d'autres musulmans ou à de nouveaux convertis (Penrad, 1988) constitue un relais naturel, mais pas toujours en symbiose avec Téhéran, pour la diffusion de cette littérature ou la langue arabe n'est pas prépondérante. En effet, l'arabe occupe ici une place strictement religieuse, pour la lecture et la compréhension du Coran. Son intrusion dans le langage parlé, au quotidien, n'est pas perceptible à l'inverse du contexte accompagnant le retour des jeunes "arabisants" éduqués dans des pays sunnites comme le Soudan, l'Arabie saoudite les pays du Golfe, la Malaisie ou le Pakistan.

28 - Pour moduler cette présentation rapide, il faudrait ajouter que nombre de musulmans d'Afrique orientale, sensibles aux idées des courants réformistes, appartiennent à des minorités d'origine indopakistanaise. À ce titre ils ne sont pas arabophones, leur langue maternelle, en plus du kiswahili, étant souvent le gujarati ou l'urdu, mais aussi l'anglais. Pour eux, l'arabisation n'intervient qu'à l'école coranique, de façon rudimentaire.

29 - La situation actuelle, dans les régions riveraines de l'océan Indien occidental, est marquée par la présence de plus en plus interventionniste d'organisations islamiques internationales et de leurs ramifications locales. Ceci se produit dans un contexte politique globalisé où prévalent les confrontations entre un Occident représenté par l'unilatéralisme des États-Unis d'Amérique et un monde musulman pris dans ses contradictions entre d'un côté des activistes réclamant l'unité, celle d'une *Umma* idéale, et de l'autre des particularismes insurmontables nés de l'histoire, exprimant la diversité des cultures touchées par l'islam, affichant des intérêts économiques et politiques particuliers. Par le biais d'organisations telles l'*African Muslim Agency*, d'origine koweïtienne, ou la fondation saoudienne *al-Haramayn*, des complexes éducatifs dépassant la simple école coranique et des centres culturels munis de bibliothèques ont été édifiés à Zanzibar, au Mozambique, aux Comores, entre autres pays de la région. L'apprentissage de l'arabe et son usage y sont renforcés. Les enseignants, un temps recrutés dans des pays arabes, sont peu à peu remplacés par des nationaux, au fur et à mesure

que les jeunes "arabisants" reviennent au pays, après leurs études à l'étranger. La plupart de ces jeunes sont passés par des universités musulmanes, mais aussi certains d'entre eux ont acquis des formations en Europe, au Canada ou aux États-Unis où ils ont fréquenté des cercles religieux plaçant l'arabe au centre des initiations. De fait, il semble que l'intangibilité religieuse de l'arabe associée à la nécessité du kiswahili se transforme en un bilinguisme réel permettant à ceux qui l'incarnent de mieux assimiler le message musulman historiquement constitué en arabe et de le restituer pour les masses en kiswahili.

30 - Enfin, il convient aussi d'envisager l'impact des nouvelles technologies, pour ce qui est de l'efficacité des langues. Dans un premier temps l'usage des magnétophones, des cassettes audio a contribué à modifier sensiblement les modèles de diffusion d'un certain savoir islamique. À partir des années 1970, la propagation d'une « littérature grise orale » reprenant notamment des prêches d'imams, de débateurs, voire d'idéologues politiques développant des arguments religieux, se généralise. Certains, comme le Sud-africain Ahmed Hoseen Deedat, acquerront ainsi une réputation internationale (Sadouni, 1999). Localement, lors des prêches du vendredi, lors du *Mawlid an-Nabi*, lors de cérémonies soufies ou de commémorations officielles, il devient banal de voir se dresser des bras brandissant des enregistreurs. Une fois dupliquées, les cassettes produites, même de mauvaise qualité, sont échangées, diffusées dans les échoppes, vendues sur les marchés. L'intrusion plus récente de la vidéographie permet d'enrichir l'offre en accompagnant la parole, la récitation ou le discours, avec l'image. À l'oral s'ajoutent alors un langage des signes, une gestuelle, une apparence signifiante, parfois perçus comme des modèles (des modes ?) comportementaux. La récitation du Coran occupe un registre particulier de cette diffusion. Ainsi des concours sont institués, des enseignements d'élocution de l'arabe coranique préparent à la compétition et contribuent à la formation d'une oralité sacrée, qui se veut universelle, émancipée des contingences et d'une économie linguistique. Il reste que cette présence quotidienne, de tous instants, à travers les cassettes et la radio, d'un arabe canonique a des effets sur la pratique du kiswahili de certains locuteurs qui ponctuent leurs discours de formules religieuses prononcées à la façon arabe, c'est-à-dire en réarabisant une expression ou un mot pourtant bien passé dans le lexique swahili.

31 - Après les manuscrits et les voyageurs arrivés sur ces rivages africains, apportant avec eux une littérature religieuse, des discours et une pratique de l'arabe dans les échanges commerciaux et humains, les livres, les productions d'imprimerie ont suivi les mêmes routes, et pour une part également les cassettes enregistrées. L'accélération des moyens de communication, déjà par les transports aériens et routiers, le développement des télécommunications avec à terme l'intrusion d'Internet, s'invitent maintenant dans le temps court pour précipiter les dynamiques sociales qui intègrent les évolutions linguistiques. Il est désormais possible, pour celles et ceux qui peuvent se connecter sur la « Toile » de disposer du Coran en ligne, transcrit en caractères arabes ou latins, traduit et commenté dans plusieurs langues, même dans des langues africaines ayant une large diffusion comme le kiswahili ; psalmodié par des récitants dont la notoriété ou les qualités d'exécution sont reconnues en conformité avec des canons institués. Certes l'arabe bénéficie de la révélation coranique, du passage obligé par le texte sacré, mais les langues maternelles de tous les croyants restent cependant incontournables pour la transmission du message, pour son approfondissement, sans parler du prosélytisme. Le kiswahili ne transige pas avec cette règle. Il suffit de consulter, sur Internet, certains forums reliant des Zanzibarites, des Comoriens, des Kényans ou d'autres locuteurs de langues apparentées au kiswahili, pour vérifier la vivacité de cette langue, les enracinements culturels profonds qu'elle met à jour et son autonomie malgré la sacralité et, d'une certaine façon, l'actualité politique de l'arabe.

32 - Pour conclure provisoirement, il convient de garder à l'esprit que les langues sont des objets de longue durée par excellence. Elles conservent, insérés dans leurs logiques et nichés dans leur lexique, bien qu'en renouvellement constant, les sens et les références qui renvoient à toutes les sphères du social, du politique, de la culture et du religieux. Les langues, dans leurs confrontations, se complètent et s'opposent. Elles s'interpénètrent, se pervertissent, s'enrichissent, s'autonomisent en puisant dans les bagages des autres. Elles

accumulent des modernités enfouies, disponibles, le cas échéant, pour une modernité immédiate, celle qui mobilise les dynamiques sociales possibles dans l'instant.

33 - S'intéresser au présent des sociétés, à l'actualité des cultures et des expressions religieuses, c'est en quelque sorte vouloir s'approcher d'une réalité relevant d'une géométrie fractale, c'est-à-dire d'un objet fragmenté et cependant régulé, même dans ses aléas. Il s'agit d'aller à la rencontre d'une figure instantanée des jeux de permanences, des précontraintes du passé, d'une expérience présente et d'une préfiguration du futur.

Bibliographie

- ABDULAZIZ Mohamed H., 1979, *Muyaka, 19th Century Swahili Popular Poetry*, Nairobi , Kenya Literature Bureau.
- AHMAD ibn MÂJID, 1983, *as-Sufaliyya « the poem of Sofala »*, translated and explained by Ibrahim KHOURY, Coimbra, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- AHMADI Mubarak Ahmad, 1971, *Kurani Tukufu pamoja na tafsiri na maelezo kwa kiswahili*, Lahore, Pakistan printing works. (seconde édition).
- Anonyme, 1995, *Voyages de Vasco de Gama. Relations des expéditions de 1497-1499 et 1502-1503*, récits et témoignages traduits et annotés par Paul Teyssier et Paul Valentin, préface de Jean Aubin, Paris, Editions Chandeigne.
- BANG Ann, 2000, "Islamic Reform in East Africa ca. 1870-1925. The Alawi case", Paper presented to the Workshop Reasserting Connections, Communities and Cosmopolitarism : The Western Indian Ocean since 1800, Yale University, Nov. 3-5 2000, 32p. <http://www.smi.uib.no/ab/abhome/html>.
- BROMBER Katrin, 2006, "Ustaarabu : a Conceptual Change in Tanganyikan Newspaper Discourse in the 1920s", in Roman LOIMEIER & Rüdiger SEESEMANN (eds) *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th and 20th-Century East Africa*, Berlin, Lit Verlag : 67-81.
- DALE Godfrey, 1924, "A Swahili translation of the Koran ", *Moslem World* 14, 1924 : 7-9.
- FARSY Abdullah Saleh al-, 1987 (1969), *Qurani Takatifu. Iliyofasiriwa na Marehemu Sheikh Abdullah Saleh al-Farsy*, Nairobi, The Islamic Foundation, XI+807p. (5^e édition ; la première est de 1969).
- FREEMAN-GRENVILLE G.S.P., 1962, *The East African Coast. Select documents from the first to the earlier nineteenth century*. Oxford, Clarendon Press.
- KNAPPERT Jan, 1968, "The Hamziya deciphered", *African Language Studies* 9: 52-81.
— 1970, *Myths and legends of the Swahilis*, London/Nairobi, Heinemann, XII-212 p.
— 1979a, "The theme of conversion in Swahili literature", in N. LEVTZION (ed.) *Conversion to Islam*. New York/London, Holmes and Meier, pp. 177-188.
— 1979b, *Four centuries of Swahili verse : a literary history and anthology*, London, Heinemann, 323 p.
— 1985, *Islamic legends : Histories of the heroes, saints and Prophets of*

Islam, Leiden, E.J. Brill, 481 p., 2 vols.

LACUNZA-BALDA Justo, 1997, "Translation of the Coran into Swahili, and contemporary Islamic revival in East Africa", in Eva Evers ROSANDER and David WESTERLUND (eds), *African Islam and Islam in Africa : Encounters between Sufis and Islamists*, London, Hurst.

LODHI Abdulaziz Y., 2006, "East Africa", in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden, Brill, vol I : 660-666.

MARTIN Bradford G, 1978 (1^{re} éd. 1976), *Muslim brotherhoods in Nineteenth-century Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, xiii-267 p.

MAZRUI al-Amin bin Ali (al-), s.d., *Juzuu ya Amma, Tafsiri ya Marhum Sheikh Al'Amin bin Aly, aliyekuwa kadhi Mkuu wa Kenya*, Mombasa, Alaviyyah Traders, (3) + 85 p.

— 1980 (1^{re} édition 1936), *Tafsiri ya Qur'ani tukufu. Al-Faatihah – Al-Baqarah*, Nairobi, Shungwaya Publishers Ltd, XII + 145 p.

NURSE Derek, 1983, À Linguistic Reconsideration of Swahili Origins. *Azania* 18 : 127-150.

NURSE Derek and Thomas SPEAR, 1985, *The Swahili : Reconstructing the History and Language of an African Society, 800-1500*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

PENRAD Jean-Claude, 1988, "Sauti ya Bilal, ou les transformations de l'Islam shi'ite missionnaire en Afrique orientale", *Islam et sociétés au sud du Sahara* 2, 1988 : 17-33.

— 1994, "Societies of the *ressac*. The mainland meets the ocean", in David PARKIN (ed.), *Continuity and autonomy in Swahili communities. Influences and strategies of self-determination*, Wien, Afrika Pub/London, S.O.A.S. : 41-48.

— 1998, « *Madrassat an-Nur*. Une école coranique de la ville de pierre et son Shaykh », in Colette Le COUR GRANDMAISON et Ariel CROZON (eds.), *Zanzibar aujourd'hui*, Nairobi, I.F.R.A./Paris, Karthala : 307-319.

— 2003, « Religieux et profane dans l'école coranique. Le cas de l'Afrique orientale et de l'océan Indien occidental », *Cahiers d'Etudes Africaines* 169-170 : 321-336.

— 2005, « La Shâdhiliyya-Yashrûtiyya en Afrique orientale et dans l'océan Indien occidental », in Eric GEOFFROY (ed.), *Une voie soufie dans le monde : La Shâdhiliyya*, Paris, Maisonneuve et Larose/Espace du Temps Présent/Editions Aïni Bennaï : 379-398.

POUWELS Randall Lee, 1981, "Sheykh al-Amin b. Ali Mazrui and islamic modernism in East Africa, 1875-1947", *International Journal of Middle Eastern Studies* 13 : 329-345.

— 1987, *Horn and crescent. Cultural change and traditional Islam on the East African coast, 800-1900*, Cambridge, C.U.P., 1987, XIV-273 p.

RICARD Alain, 1998, *Ebrahim Hussein. Théâtre swahili et nationalisme tanzanien*. Paris, Karthala, 187p.

SACLEUX Charles, 1939-1940, *Dictionnaire swahili-français*, Paris, Institut d'Ethnologie, 2 t.,
1 114 p.

SADOUNI Samadia, 1999, « Le minoritaire sud-africain Ahmed Deedat, une figure originale
de la da'wa », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* 12 : 149-170.

TOPAN Farouk, 1992, "Swahili as a Religious Language", *Journal of Religion in Africa* XXII
(4) : 331-349.



SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

SMA Se Comprendre - 5, rue Roger Verlomme - 75003 Paris - France

Tél. 01 42 71 84 54

Fax: 01 48 04 39 67

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 30 € - Etranger: 35 € - Envoi par e-mail : 15 € - CCP SMA Se Comprendre 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org