

Catherine Miller* et Niloofar Haeri**

*Pourquoi un numéro consacré
à la question du rapport entre langues,
religion et modernité dans l'espace
musulman ?*

Travaillant depuis de longues années sur la situation sociolinguistique du monde arabe, nous avons voulu sortir de champs qui nous apparaissaient déjà bien explorés, comme par exemple celui des études sur les politiques linguistiques des États arabes ou celui du rapport entre langue et nationalisme qui commence à être mieux connu depuis que de nombreux travaux ont analysé et étudié le rôle de la langue dans les constructions nationales (pour ne citer que quelques références pour l'Europe et le monde arabe, Baggioni 1997, Benrabah 1999, Chaker 1998, Grandguillaume 1983, Suleiman 2003, Thiesse 1999). À l'inverse, si les questions de modernité et de transformation du champ religieux musulman sont des thèmes porteurs dans différents domaines des sciences sociales (science politique, histoire, sociologie, anthropologie, études littéraires) on constate que les aspects sociolinguistiques de ces transformations sont peu abordés, bien qu'ils en soient une composante majeure. C'est pourquoi il nous a semblé important d'initier un dialogue sur le rapport entre langues, islam et modernité dans l'espace musulman en sollicitant des contributions d'historiens, des politologues, des anthropologues et des linguistes. Ces travaux ont été discutés lors d'une table-ronde à Aix-en-Provence en juin 2006.

* CNRS-IREMAM, Aix-en-Provence.

** Johns Hopkins University, Baltimore, USA.



L'objectif initial de cette réflexion pluridisciplinaire était de se focaliser sur la question du rapport entre langues et modernité, en essayant, d'une part, de mieux connaître et comprendre les projets de modernisation linguistique dans l'espace musulman, et en s'interrogeant d'autre part sur le concept de « langue moderne » et sur la distinction entre langue moderne et classique (Haeri, 2003). Nous avons voulu commencer en posant des questions suivantes : dans quelle mesure les études sociolinguistiques sur la circulation des langues dans le monde musulman éclairent-elles les contextes politiques et culturels, les relations entre les groupes ethniques, les enjeux des conflits linguistiques ? Quels rôles a joué la langue arabe dans les différentes parties du monde musulman, en Afrique, Asie ou au Moyen Orient ? Quelles sont les raisons de ces différents rôles ? Quels ont été les mouvements qui ont voulu « moderniser » et « réformer » les langues locales pour en faire des instruments du « progrès » ? Quels ont été les arguments et les concepts avancés par les uns et les autres pour penser les réformes linguistiques ?

Un tel objectif était ambitieux et ne pouvait être atteint dans le cadre de ce seul volume. Les contributions réunies ici répondent à certaines de ces questions, mais les abordent sous des angles et des approches théoriques très variées, ce qui rend parfois difficile la comparaison et la systématisation. Il s'agit donc d'un numéro « exploratoire », qui met en lumière les rôles différents dévolus à la langue arabe et aux langues locales, selon les lieux, les époques et les contextes, que ce soit dans le domaine religieux ou dans les domaines séculiers. Ce type de recherche nous semble pouvoir fournir les bases d'une histoire sociale des langues et apporter une contribution à l'étude de la relation entre modernité et langue, dans une aire où les postulats essentialistes demeurent encore très prégnants, malgré le rôle historique très complexe et contradictoire de la langue arabe (langue dominante d'un empire puissant, et à ce titre utilisée comme instrument visant à marginaliser les langues locales, mais également langue dominée pendant la période coloniale face au français et à l'anglais utilisés par les pouvoirs coloniaux pour favoriser les avancées scientifiques, professionnelles et éducatives).

Si de manière générale la sociologie des langues et des religions reste un domaine considéré comme relativement novateur, ou du moins qui n'a pas encore donné lieu à des recherches systématiques (Fishman, 2006)¹, il nous semble que le lien entre langues et islam nécessite d'être particulièrement exploré,

1 Fishman (2006) considère que la sociologie des langues et des religions en est à ses prémices. Ce constat, qui peut éventuellement s'appliquer à la sociolinguistique « classique » ne prend pas en compte les nombreux travaux anthropologiques portant sur les langues des rituels par exemple. Dans son article, qui veut poser les bases d'une nouvelle discipline (la sociologie des langues et religions) on trouve des positions ou des énoncés relativement étonnants pour un sociolinguistique si éminent. En filigrane transparait l'idée que seul le monde occidental est « moderne » et « la moitié du monde rejette la modernisation », « que les langues locales (*indigenous*) ne sont pas encore modernisées », etc. Ce type de constat lapidaire et globalisant, nous semble représentatif d'une difficulté à concevoir des modernités non directement occidentales.

du fait que langue arabe et islam sont souvent perçus comme consubstantiels. Il est bien connu que chaque « grande » religion a favorisé l'expansion de telle ou telle langue (cf. la présence de l'espagnol et de l'anglais d'une part et du catholicisme et du protestantisme de l'autre en Amérique Latine, Afrique et Asie, voir Omoyi et Fihisman, 2006). Mais si la plupart des grandes religions du monde autorisent l'utilisation de plusieurs langues, l'islam, selon certains auteurs, resterait particulièrement lié à une seule langue, la langue arabe (Pandharipande, 2006). Il nous semble urgent d'explorer, dans ses dimensions historiques et spatiales, ce type de constat, basé sur une représentation largement essentialiste de l'islam. Car quelles sont les sources musulmanes qui insistent sur l'intraduisibilité du Coran et sur la nécessité de prier en arabe ? Est-ce que les textes fondateurs de l'islam ont pris clairement position sur ces sujets ? La mise en avant de l'arabe comme seule « vraie » langue de l'islam ne relève-t-elle pas plutôt de tentatives plus tardives de monopolisation du pouvoir symbolique ?

Les raisons justifiant l'importance de recherches sur le lien entre modernité et langues sont nombreuses. Ces dernières années, les sciences sociales se sont longuement interrogées sur le concept de modernité (Daedalus, 1998 et 2000) en soulevant en particulier deux questions importantes :

Y a-t-il un seul type de modernité, c'est-à-dire la modernité occidentale, ou y a-t-il plusieurs types de modernité ?

Peut-il y avoir modernisation sociale sans laïcité ou sécularisation ?

Le rôle des langues dans l'émergence de la modernité est cependant rarement discuté de façon centrale (alors qu'une grande attention a été accordée au rôle de l'imprimerie, de la littérature et à celui des médias) et la question demeure de savoir quels critères vont permettre de définir une langue comme « moderne ». Parmi les pistes proposées par un certain nombre d'auteurs (Anderson, 1991 ; Haeri, 2003 ; Pandharipande, 2006 ; Pollock, 1998), on retrouve les principes de « désacralisation » et de « vernacularisation », la distinction entre langues classiques et langues vernaculaires, l'utilisation des langues locales/vernaculaires dans des domaines réservés auparavant à la langue classique. La modernité ne peut se concevoir sans un nouveau rapport aux langues, un questionnement sur la relation entre sens et forme, sur l'autorité des locuteurs à modifier leurs langues et pratiques linguistiques pour s'adapter à de nouveaux besoins.

Développant l'importance de cette différence entre langues classiques et langues vernaculaires, N. Haeri (2003) souligne tout un réseau de différences. Dans le cas des langues classiques, la relation entre forme et fond est souvent considérée comme non-arbitraire, particulièrement dans le cas de langues classiques utilisées dans des textes appréhendés comme la parole, les mots de Dieu. Si la relation forme et fond n'est pas arbitraire, alors la forme est aussi importante que le contenu du texte, et la forme doit rester immobile, telle que choisie par Dieu. À l'inverse, les langues vernaculaires sont des langues humaines et la relation entre forme et sens est arbitraire, ces langues peuvent donc évoluer dans leur forme, et leur traduction ne pose pas de problème.



Les locuteurs d'une langue vernaculaire peuvent être considérés comme les « propriétaires » (*owners*) de leur langue, alors qu'ils ne sont que les dépositaires (*custodians*) des langues classiques. Celles-ci sont principalement associées à la religion, alors que les langues vernaculaires demeurent prioritairement des langues du quotidien, même si certaines acquièrent des fonctions religieuses. De ce fait, il est très difficile de transformer une langue classique, car la question de « Qui a l'autorité pour faire ces changements ? » devient une source de conflits sérieux. Si les notions d'autorité et de libre-arbitre sont des critères importants pour considérer une langue « moderne », alors les langues vernaculaires (en particulier les langues maternelles) sont modernes car chacun à l'autorité pour les transformer, elles sont même plus « modernes » que les langues étrangères imposées.

Enfin, la plupart des langues classiques ont des origines mythiques qui les positionnent dans le règne du divin. Les langues vernaculaires sont, elles, enracinées dans le règne des humains.

Si ces critères de distinction sont opérants et font sens pour de futures théorisations et recherches, la question est alors de savoir de quelle façon ces traits sont liés à l'émergence et à la constitution de la modernité. Est-ce que la forme et le contenu des structures politiques européennes auraient été les mêmes aujourd'hui si le latin était resté la langue des écrits religieux et séculiers, le médium de l'éducation et de la bureaucratie et le principale véhicule de l'Église ? Comment le monde arabe aurait évolué si l'arabe classique avait été utilisé uniquement pour des objectifs religieux et si l'arabe vernaculaire était devenu la principale langue de l'écrit, de l'éducation, de la bureaucratie et des journaux ?

La question centrale étant de se demander si la modernité induit forcément un processus de développement des langues vernaculaires en relation/opposition avec la langue religieuse/classique. Un lien implicite entre modernisation et sécularisation est ainsi développé par Fishman (2006 : 23) :

« The growing modernization (and therefore, secularization) of the Afro-Asian world cannot but produce similar result with respect to the varieties of religion within those regions. The impact of languages of secular modernization on the languages of religion in the former "Third World", may never rival that which the Protestant revolution brought about in Europe, particularly if the compartmentalization of religious behavior is better maintained there than it was in Europe, but great changes both in the direction of greater traditionalization, for some, and direction of greater modernization for others are predictable ».

Il nous semble important ici de souligner qu'il ne faut pas assimiler l'idée de modernité avec celle de séparation du religieux et du séculier, mais plutôt de conceptualiser la modernité comme une transformation des relations entre les valeurs religieuses et séculières selon les contextes.

Islamisation, arabisation et langues vernaculaires : quelques exemples de coexistence interaction et conflit

Ce numéro regroupe 12 articles qui recouvrent des aires géographiques et des périodes différentes.

Deux contributions décrivent des contextes linguistiques d'Afrique subsaharienne (H. Adama sur la relation arabe/peul dans l'islam du Cameroun et J.P. Penrad sur la relation arabe/swahili en Afrique de l'Est) ; deux contributions portent sur la Turquie, l'une sur les tentatives de turquification de la prière (U. Azak), l'autre sur les nombreux débats concernant la relation entre modernité et islam qui ont accompagné la standardisation du turc moderne (J. Strauss) ; deux contributions analysent les revendications linguistiques berbères en Afrique du Nord dans le champ séculier et religieux (K. Chachoua, S. Pouessel) ; deux contributions décrivent le développement des langues locales en Asie (M. Boivin sur le développement du sindhi au Pakistan et T. Rahman sur le développement de l'ourdou au Pakistan et en Inde du nord) ; la contribution de M. Laffan souligne l'influence du lien avec les pays arabes dans le développement de l'islam indonésien ; celle de H. Fathi décrit le rôle des femmes lettrées pour défendre les langues de religion pendant et après la période soviétique ; enfin deux contributions portent sur l'arabe (J. Høigilt sur l'évolution des pratiques discursives dans les prêches islamiques contemporains et P. Larcher sur la formation du concept de langue *fushà* et son évolution sémantique des premiers siècles de l'islam à nos jours). Dans cette ouverture géographique, on note l'absence d'une langue (le persan) et d'un pays (l'Iran) qui ont joué et jouent encore un rôle considérable dans l'évolution des pratiques linguistiques religieuses du monde musulman. Nous le regrettons car l'Iran de Reza Shah a fait des choix linguistiques qu'il aurait été intéressant de comparer avec la Turquie républicaine. Mais on retrouve l'influence du modèle iranien dans plusieurs contributions (H. Adama pour le Cameroun, J.-C. Penrad pour l'Afrique de l'Est et S. Pouessel pour les mouvements berbéristes).

La majorité des articles adoptent une perspective historique et décrivent les transformations importantes qui se sont produites entre le XVIII^e siècle et la première moitié du XX^e siècle. Ce regard historicisé est un préliminaire important pour pouvoir développer par la suite des recherches plus contemporaines. Car, comme toute chose, la modernité est contextuelle. Le regard historique montre que dans un espace donné, une même langue peut être le véhicule de la modernité à une époque puis être considérée comme un frein à celle-ci à une autre époque : l'arabe, le persan, l'ourdou, associés à la diffusion de l'islam ont été perçus comme les instruments de la modernisation entre le XVI^e-XIX^e siècle, permettant une ouverture internationale. Aujourd'hui l'arabe en Afrique ou l'ourdou en Asie sont associés à des secteurs plutôt conservateurs et ont du mal à s'imposer comme langue de la modernité. Le même phénomène concerne les systèmes d'écritures : les caractères arabes, qui permettaient naguère l'accès à l'écrit sont à présent associés à des modes d'instruction trop traditionnels.



Parmi les nombreuses questions abordées par les auteurs nous retiendrons les suivantes :

1. La diffusion de l'islam et la diffusion de la langue arabe sont étroitement liées mais quel rôle a joué l'arabe et dans quelles langues se vit l'islam aujourd'hui dans l'espace musulman ?

Quel type de relation se joue entre l'arabe coranique et les autres langues utilisées dans le domaine religieux ? Quels types de répertoire ethno-religieux ? À partir de quand, par qui, dans quels domaines, comment et pourquoi s'est fait sentir le besoin d'utiliser d'autres langues que l'arabe dans le domaine religieux ? Est-ce que le « renouveau islamique » implique une présence renforcée de l'arabe coranique ou au contraire une présence renforcée des langues vernaculaires ?

Les contributions réunies ici permettent de souligner, au-delà des spécificités et diversités quelques dynamiques communes. L'étude de la coexistence entre peul/arabe (H. Adama), swahili/arabe (J.-C. Penrad), persan/urdu (T. Rahman), persan/sindhi (M. Boivin) montre la progression des domaines d'usage des langues locales en Islam : le recours à ces langues s'est fait d'abord dans le domaine de la poésie mystique et orale, pour peu à peu pénétrer le domaine de l'écrit, commentaires, exégèses puis traductions annotées du Coran. L'appel à la prière, la prière et dans certains pays les prêches du vendredi (cf. la Kabylie) restent plus difficilement pénétrables. Ceci montre que même si plusieurs langues de religion coexistent, une hiérarchie s'instaure entre les codes linguistiques du religieux : l'arabe reste la langue dans laquelle doivent se faire les prières, y compris dans les pays qui ont été le plus loin dans leurs tentatives de réforme linguistique (cf. U. Azak pour les tentatives d'appel à la prière en turque).

Plusieurs contributions montrent la diversité des acteurs qui, à un moment ou à un autre, ont favorisé l'usage de langues locales dans le domaine religieux : saints, sufis, mystiques, poètes, princes locaux, monarques, savants musulmans, érudits, clercs, administrateurs coloniaux, activistes de tel ou tel mouvement, femmes lettrées, membres des élites urbaines, etc. Derrière ce foisonnement d'acteurs, il semble que, là encore, certaines dynamiques communes se dégagent. Les premiers acteurs de la vernacularisation du corpus religieux sont plutôt des mystiques, des membres de confréries qui veulent soit se faire comprendre d'une audience plus large, soit ancrer la nouvelle religion dans le terreau local. Mais ils sont par la suite relayés par des mouvements réformistes, ainsi que par des personnalités ou des mouvements plus politiques qui défendent des intérêts locaux ou nationaux (voir la description de ces différents acteurs par T. Rahman pour l'Inde et le Pakistan). Il devient alors difficile de distinguer entre dynamiques plus spécifiquement religieuses (permettre l'accès à la compréhension des textes religieux) et dynamiques identitaires, nationales ou politiques. Les exemples du peul, du swahili, du sindhi, de l'ourdou et du berbère témoignent de la dynamique extrêmement complexe entre dynamiques religieuses et dynamiques ethno-nationalistes.

2. Quels types de convergence ou de divergence s'opèrent entre l'arabe (ou le persan en Asie) et les langues locales ?

Dans son « décalogue de perspectives théoriques pour une sociologie de la langue et de la religion », Fishman (2006) souligne que les langues de religion influent sur l'évolution des langues séculières et, vice versa, mais aussi, dans une moindre mesure, que les répertoires religieux évoluent sous l'influence des langues non religieuses. La modernisation via le recours au stock lexical d'une langue sanctifiée considérée comme locale serait un processus fréquent qui permettrait à une langue vernaculaire d'entrer dans la modernité tout en restant « autochtone ». Qu'en est-il dans l'espace musulman, où l'arabe a été introduit dans de nombreux pays avec l'islam comme « une langue étrangère » de religion et est demeuré une langue liturgique et savante, en parallèle avec le persan en Asie ou le turc en Asie centrale et en Turquie. Comment se sont développées et se développent les langues vernaculaires « nationales » vis-à-vis de cette/ces langues de religion ? On observe des phénomènes d'interaction très forte, que ce soit entre l'arabe et le swahili (J.-C. Penrad) ou l'arabe et le peul (H. Adama) dans le cas de l'Afrique, ou entre l'arabe, le persan, l'ourdou ou le sindhi au Pakistan (T. Rahman, M. Boivin), ou entre l'arabe, le turc, le persan, le tadjik et l'uzbek en Asie centrale (H. Fathi). Cette interaction se traduit plutôt dans le sens de l'influence des langues de religion sur les langues locales mais on voit également que le vocabulaire et les concepts religieux sont adaptés au contexte local (H. Adama). Cette interaction ne se traduit pas seulement par l'appropriation de l'alphabet arabe mais également par l'appropriation de pans entiers de vocabulaire, de concepts religieux, politiques et culturels, par le partage d'une culture commune basée sur des genres poétiques et littéraires, par la circulation d'ouvrages imprimés (Laffan pour l'Indonésie). Il y a donc bien eu un phénomène d'hybridation entre arabe, persan, turc et langues locales, qui a accompagné le développement de ces dernières. Un bon exemple de cette hybridation nous est décrit par M. Boivin pour le sindhi. Cette langue standardisée par le colonisateur britannique, écrite en caractères arabes, va peu à peu remplacer le persan dans le Sindh, mais ce faisant, elle adopte les genres littéraires mystiques persans et perd ses propres genres. Cette interaction entre les langues de religion (arabe, persan) et les langues locales est certainement à la base de cette notion de « langues islamiques » que l'on retrouve chez les penseurs turcs du XIX^e siècle qui défendent l'idée d'une culture pan-islamique commune (J. Strauss), idée qui semble encore très prégnante en Asie centrale malgré ou à cause de plusieurs décennies de soviétisation et de laïcisation forcée (H. Fathi). Cette hybridation linguistique semble avoir prévalu tout au long du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle dans de nombreuses régions du monde musulman.

À partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, émergent des mouvements de réaction qui militent pour la séparation/autonomisation des langues locales afin de répondre au désir de défendre une identité locale ou de renforcer des groupes



sociaux qui se veulent autochtones par rapport à des élites allogènes (voir sur ce thème la contribution de J.P. Penrad avec le débat autour de l'association swahili/africanité endogène, voir également pour une période plus récente le cas du berbère analysé par K. Chachoua et S. Pouessel). Le cas le plus exemplaire et le plus connu de cette volonté de divergence/autonomisation est bien sûr celui de l'évolution de la langue turque à la fin du XIX^e-début du XX^e siècle. J. Strauss montre tous les méandres de cette évolution et souligne que pendant plusieurs décennies, la modernisation du turc n'était pas envisagée comme une coupure avec l'héritage arabo-persan de la période ottomane. Si certains réformateurs turcs considéraient que l'alphabet arabe pouvait être un frein au développement de la langue turque, tous voulaient puiser dans le stock lexical arabo-persan pour la moderniser, en s'inspirant du développement des langues européennes qui avaient puisé dans le stock gréco-latin. Ils considéraient alors ce stock lexical arabo-persan comme un héritage local. Ce n'est qu'après la révolution kémaliste, l'abandon des options pan-islamistes et les découvertes archéologiques sur l'ancienne langue turque, que les nationalistes turcs considéreront que la modernisation de la langue turque passe par l'effacement de son patrimoine arabo-persan.

Ces processus de convergence et de divergence vis-à-vis des langues de religion classique peuvent interagir à une même époque et un même lieu, mais dans des milieux sociaux ou politiques et des contextes différents. Si on note que les milieux religieux musulmans auront tendance à vouloir préserver ou même renforcer le stock lexical d'origine arabe, il est très intéressant de constater que ce sont souvent les mêmes bases arabo-persanes qui auront servi au développement du vocabulaire religieux musulman, mais aussi chrétien (H. Adama, M. Boivin, J.-C. Penrad).

3. Quels types d'influence et d'interaction entre processus locaux et environnement global ?

Plusieurs articles (H. Adama, M. Boivin, J.-C. Penrad, T. Rahman) décrivent les phénomènes d'interactions entre pouvoirs coloniaux, expansions missionnaires et mouvements de réformes locaux aux XVIII^e-XIX^e siècles, et aujourd'hui l'influence des processus d'internationalisation et de globalisation de l'Islam. En Asie comme en Afrique, on constate, à partir du XVIII^e-XIX^e siècle, une compétition entre missionnaires protestants, catholiques et mouvements réformistes musulmans qui va accélérer les processus de traduction des textes religieux vers les langues locales, les uns et les autres s'inspirant mutuellement pour traduire les nouveaux concepts religieux. Mais on constate également que l'utilisation des langues locales dans le champ religieux a été beaucoup plus avancée dans le temps et l'usage en Asie qu'en Afrique, ce qui pose évidemment la question de la relation à l'écrit dans ces sociétés. Est-ce que cette utilisation plus rapide du persan puis de l'ourdou, et des autres langues asiatiques est liée au fait

que les processus de vernacularisation aient été beaucoup plus précoces en Asie et dans les religions asiatiques avec le passage du sanskrit aux langues locales à partir du XIII^e siècle (Pandharipande, 2006)? Il y avait une tradition locale d'écriture savante et religieuse dans les langues locales asiatiques qui a certainement facilité l'adoption de l'ourdou, du sindhi ou d'autres langues asiatiques dans un certain nombre de domaines liés à la religion musulmane.

À l'inverse, la situation du berbère en Afrique du Nord montre combien le débat est aujourd'hui conflictuel dans cette région, par rapport à d'autres régions plurilingues du monde musulman, alors même que l'utilisation de la langue berbère en caractères arabes pour traduire des textes musulmans est bien avérée entre le XIII^e et le XVII^e siècles, au moins dans le sud du Maroc (S. Pouessel). Mais aujourd'hui il semble difficile de concilier berbèrité et islamité de façon apaisée. La demande de traduction du texte coranique en berbère ou la berbèrisation du prêche du vendredi ne répondrait pas à une demande de compréhension mais à une revendication d'altérité, perçue comme une menace voire une provocation par le pouvoir. K. Chachoua montre que la revendication linguistique berbère naît à un moment où la société kabyle devient de plus en plus urbanisée, scolarisée et donc arabisée. Écrire en kabyle (ou autres langues/varieties berbères) et surtout traduire le Coran en kabyle, c'est se prouver à soi-même et prouver aux autres que sa langue est capable de transmettre le texte considéré comme le plus parfait et le plus sacré. Ce n'est effectivement pas un acte anodin. Et l'appropriation des grands textes religieux s'est souvent faite après beaucoup de sang et de larmes. L'ancrage politique fort du Maghreb dans le monde arabe, l'omniprésence du nationalisme arabe jusqu'à une période récente et la présence d'une forte population arabophone ont poussé à des conceptions beaucoup plus monolingues du rapport langue/religion que dans les autres régions plurilingues de l'espace musulman.

Enfin, si entre le XIII^e et le XVIII^e-XIX^e siècle, la vernacularisation de l'écrit religieux est souvent associée à l'activité des confréries puis, avec le développement de l'imprimerie, aux différents mouvements de réformes islamiques (cf. T. Rahman dans le cas du Pakistan, M. Laffan pour l'Indonésie), actuellement c'est l'influence des nouveaux médias (internet, TV par satellites) qui joue un rôle prépondérant dans l'évolution de l'écrit et de l'oral dans les domaines religieux, car ils élargissent le cercle des auditeurs et des discutants (Eickelman et Anderson, 1999 ; Mermier, 2003). L'anglais devient ainsi la langue de l'islam globalisé, le français joue un rôle non négligeable dans l'islam ouest-africain (Miran, 2005). Mais à l'intérieur même du monde arabophone, dont nous n'avons pas parlé jusqu'à présent, de nouvelles pratiques discursives se développent, en particulier dans les prêches audiovisuels (certainement influencés par les télé-évangélistes américains), retranscrits ensuite dans des ouvrages imprimés. Outre, à l'oral, une présence forte du dialectal (comme dans le cas d'un prédicateur comme feu Shara'wi), on note une transformation de la syntaxe chez des jeunes prédicateurs comme l'égyptien Amr Ibrahim, qui se veulent



les acteurs d'un islam « participatif » (J. Høigilt). Très peu de travaux ont jusqu'ici été consacré à la dimension linguistique de ce changement médiatique, qui pourrait jouer un rôle important dans l'évolution de la langue arabe.

4. De la fluidité à la désacralisation ?

Les contributions réunies dans ce numéro entendent donc sortir d'une représentation figée du rapport qui lierait l'islam et la langue arabe de façon exclusive, aussi bien que d'une représentation dualiste exprimée en termes de confrontation/opposition des langues et des cultures vues comme mutuellement exclusives. Elles montrent que la diversité des choix linguistiques n'est pas un fait récent, car elle permettait et permet toujours de combiner l'ouverture avec le reste du monde musulman et l'ancrage local, et que la plupart des sociétés ont su maintenir cet équilibre entre international et local (Coulon, 2002). S'il y a bien eu développement d'un islam local, la circulation des langues, des idées, des cultures entre toutes les régions musulmanes étaient et restent intenses. Du point de vue des choix linguistiques, on ne peut pas établir de frontières strictes entre un islam populaire, mystique (ancré dans les langues locales) et un islam savant et littéraliste (ancré dans la langue arabe). De nombreux mouvements de réformes plus ou moins liés aux confréries ont à la fois participé à la traduction de textes religieux dans les langues locales mais également à la diffusion de corpus en arabe. Mais il est sans doute possible de définir une dynamique commune : l'introduction de l'islam ne concerne au début qu'une petite élite aristocratique qui va utiliser l'arabe (ou le persan) comme une langue de prestige. Les mouvements confrériques et mystiques qui se diffusent opteront pour des médiums locaux et participent à la diffusion d'un islam autochtone. Partout aux XVIII^e-XIX^e siècles, face à l'expansion missionnaire chrétienne, les mouvements réformistes musulmans vont réaliser la nécessité de s'appuyer sur les langues locales (cf. Ali Mazrui en Afrique de l'Est, Shah Waliullah en Inde). Les dernières décennies du XX^e siècle et les premières années du XXI^e siècle voient coexister également différentes dynamiques : des tentatives de renforcement de la langue arabe dans l'enseignement religieux via la création d'institutions financées par les pays du Golfe (Otayek, 1993 ; Sinkand, 2005, etc.), mais également l'usage de plus en plus fréquent de l'anglais comme langue de l'islam globalisé en particulier sur internet (Saadouni, 2000 ; Roussillon, 2005). Dans le monde arabe, P. Larcher, qui a beaucoup travaillé sur la construction historique du concept d'arabe *fushâ* qu'il qualifie « d'idéolinguistique », montre comment s'est peu à peu imposée une vision normative et puriste de la langue arabe classique, comment s'est mis en place une théologie linguistique musulmane dont l'idéologie nationaliste moderne a pris le relais.

On relève également l'appropriation d'un discours (porté en partie par les grandes organisations internationales comme l'Unesco) concernant le droit et l'égalité

des langues. Dans plusieurs régions du monde musulman non-arabe se développent des mouvements luttant contre une « ethnicisation de l'islam » (Matringe, 2005) avec l'idée qu'il n'y a pas de langue sacrée en soi, ni de langue supérieure, que Dieu s'exprime dans la langue des humains pour se faire comprendre, que l'arabe n'est qu'un véhicule de cette parole sacrée et n'est pas une langue intrinsèquement plus sacrée que les autres langues qui peuvent elles aussi devenir ce véhicule (H. Azak, S. Pouessel). Il semble ici que l'Iran joue un rôle très important dans cette défense d'un islam non-arabe (J.-C. Penrad). On retrouve cette approche chez des penseurs arabes comme Nasr Abu Zayd qui appelle à établir une différence entre la parole de Dieu, divine et sacrée (qui n'est pas exprimée dans une langue humaine et qui reste inaccessible), alors que son expression manifeste (en arabe) n'est ni sacrée, ni divine et que son interprétation est une démarche humaine, forcément contextuelle et arbitraire: « si le contenu divin de la Parole de Dieu a été exprimé en langage humain, c'est le domaine du langage qui représentera la dimension humaine essentielle de toutes les Écritures et du Coran en particulier » (cité dans Roussillon, 2005). Comme le souligne A. Roussillon, il s'agit là d'un très vieux débat qui remonte aux débuts de l'Islam, mais qui reprend vigueur aujourd'hui, animé par des « nouveaux intellectuels musulmans » arabes, pakistanais, iraniens, américains, etc. Particulièrement stimulant de ce point de vue, nous semblent les parallèles avec la Réforme protestante suggérés par certains de ces nouveaux intellectuels pour qui, avec la réforme, c'est le Texte qui est placé au premier plan de la foi, donnant lieu soit à une interprétation littéraliste comme celle des islamistes, soit à une interprétation moderniste et à une réorientation de la culture islamique vers une conception scripturaire comme le christianisme au XVI^e siècle (Roussillon, 2005). Vaste débat, vaste chantier de recherche qu'il reste à creuser de façon multidisciplinaire.

Nous espérons que le type de recherche proposé dans ce numéro atteindra l'audience des chercheurs en sciences sociales sur le monde musulman, de façon à ce que la langue puisse devenir un objet d'études pour l'ensemble des disciplines et ne reste pas un domaine réservé aux linguistes.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDERSON Benedict, 1991, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.
- BAGGIONI Daniel, 1997, *Langues et Nations en Europe*, Paris, Payot.
- BENRABAH Mohamed, 1999, *Langue et pouvoir en Algérie*, Paris, Séguier.
- CHAKER Salem (ed.), 1998, *Langues et Pouvoir de l'Afrique du Nord à l'Extrême-Orient*. Aix-en-Provence, Edisud.
- COULON Christian, (ed.) 2002, *Islams d'Afrique : entre le local et le global*, Paris, Kerthala (série L'Afrique Politique).



- Daedalus*, 1998, Special issue on *Early Modernities*, vol. 127, n°3.
- Daedalus*, 2000, Special issue on *Multiple Modernities*, vol. 129, n°1.
- EICKELMAN Dave F. and J. W. ANDERSON (eds.), 1999, *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press.
- FISHMAN Joshua, 2006, "A decalogue of basic theoretical perspectives for a sociology of language and religion", T. OMONIYI and J. FISHMAN (eds.), *Explorations in the Sociology of Language and Religion*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins: 13-25.
- GRANDGUILLAUME Gilbert, 1983, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve.
- HAERI Niloofar, 2003, *Sacred Language, Ordinary People. Dilemmas of Culture and Politics in Egypt*, New York, Palgrave.
- MATRINGE Denis, 2005, *Un islam non arabe. Horizons indiens et pakistanais*, Paris, Téraèdre/IISM-EHESS.
- MERMIER Frank (ed.), 2003, *Mondialisation et nouveaux médias dans l'espace arabe*, Paris, Maisonneuve & Larosse.
- MIRAN Marie, 2005, « D'Abidjan à Porto Novo : associations islamiques, culture religieuse réformiste et transnationalisme sur la côte de Guinée », in L. FOURCHARD, A. MARY and R. OTAYEK (eds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris - Ibadan, Karthala - IFRA: 43 - 72.
- OTAYEK René (ed.), 1993, *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala-MSHA.
- PANDHARIPANDE R. V., 2006, "Ideology, authority and language choice. Language of religion in South Asia", in T. OMONIYI and J. FISHMAN, *Explorations in the Sociology of Language and Religion*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins: 141-164.
- POLLOCK Sheldon, 1998, "India in the Vernacular Millennium: Literary Culture and Polity 1000-1500", *Daedalus* 127 (3): 41-74
- ROUSSILLON Alain, 2005, *La pensée islamique contemporaine. Acteurs et Enjeux*, Paris, Téraèdre/IISM.
- SADOUNI Samantha, 2000, « Les territoires d'un prédicateur musulman sud-africain : Ahmed Deedat », in V. FAURE (ed.) *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala: 161-173.
- SIKAND Yoginder, 2005, "Madrasas and Arabic Colleges in Contemporary Kerala", *Qalandar* (www.islaminterfaith.org, January 2005).
- SULEIMAN Yasir, 2003, *The Arabic language and national identity: a study in ideology*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- THIESSE Anne Marie, 1999, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil.