

POUR UNE APPROCHE ISLAMOLOGIQUE AUX LANGUES AFRICAINES: LE CAS DU BAMBARA AU MALI

FRANCESCO ZAPPA¹

Les approches les plus courantes au phénomène de l'islam en Afrique subsaharienne – je me réfère en particulier à l'Afrique de l'Ouest, que je connais mieux – ont eu tendance à voir celui-ci comme le fait des marabouts lettrés en arabe.² On s'est interrogés sur le degré d'élitisme que la maîtrise d'une culture savante dans une langue étrangère entraînait, ainsi que sur la consistance (variable selon les époques et les régions mais souvent négligeable) des présences arabes de souche ou arabophones de langue maternelle, notamment parmi les marchands et les lettrés. On a également souligné que la tendance à la sacralisation de l'écriture arabe, ainsi qu'à l'accentuation de l'importance d'une tradition déjà riche (et savante) de magie de l'écriture, a toujours été encouragée par ce même élitisme et par le mystère qui entourait cette langue étrangère, et cela d'autant plus dans un contexte marqué par l'oralité.³ Dans ce cadre, les aspects doctrinaux, littéraires, bref le côté savant de l'islam ont été vus pour la plupart comme le domaine réservé des arabophones, et la langue arabe comme leur véhicule presque exclusif.

Il existe, il est vrai, une riche littérature ethnographique sur ce qu'on appelle « l'islam populaire » des masses ouest-africaines. Mais même là où cet islam populaire n'a pas été vu comme quelque chose qui procède d'une dynamique séparée de celle de l'islam dit « savant », voire comme un miroir déformant qui ne reflète que des débris décontextualisés de ce dernier, on a rarement concentré l'attention sur le rôle joué par les langues locales dans le processus d'islamisation. Le sujet de l'influence de l'arabe sur les langues ouest-africaines a d'ailleurs été abordé presque exclusivement par des linguistes qui en ont privilégié – ce qui est aisément compréhensible – les aspects strictement et techniquement linguistiques au détriment des questions historico-culturelles.⁴ D'autre part, l'essor récent des tendances

¹ *Université de Rome « La Sapienza ».*

² Parmi les travaux relativement récents, le plus représentatif de cette tendance est sans doute SAAD (1983).

³ Cette piste a été parcourue avec un élan théorique particulier depuis GOODY (1968, pp. 226-41 en particulier).

⁴ Pour une vue d'ensemble, voir la section « Arabic Loanwords in Africa » dans VERSTEEGH (2001, pp. 483-490).

fondamentalistes au Sud du Sahara, ainsi que les mouvements de réforme de l'enseignement islamique qui l'ont accompagné, ont été lus dans les termes d'une opposition entre deux modèles d'arabophonie, en négligeant, à quelques exceptions près, la fonction médiatrice, même au niveau informel, des langues autochtones dans les différents contextes didactiques.⁵

Ce qui me semble manquer, c'est un cadre théorique général qui permette de rendre compte de l'ensemble du phénomène de l'interaction entre langues ouest-africaines et Islam, ainsi que de bien situer tel ou tel problème particulier.

Pourtant, l'esquisse d'un cadre théorique de ce genre existerait déjà, bien qu'il n'ait été jamais pris en considération – tout au moins à ma connaissance – par des africanistes, et très épisodiquement par ceux qui se sont occupés de l'influence de l'arabe sur d'autres langues, même en dehors de l'Afrique.

Dans une série d'articles publiés entre les années 60 et le début des années 80, en effet, l'islamologue italien Alessandro Bausani développa des réflexions d'envergure sur ce qu'il appelait « les langues et les littératures islamiques », en prenant le terme « islamique » dans son sens large, culturel, non pas dans une acception strictement religieuse.⁶ Son point de départ était, en effet, le malaise qu'il éprouvait par rapport à l'habitude académique de traiter telle ou telle langue et littérature islamique classique dans une perspective « romantiquement ethnique ou nationale » (1967, p. 145). En se prévalant de sa connaissance d'un grand nombre de langues et littératures asiatiques, il aborda la question de savoir comment tant d'écrivains et de poètes musulmans classiques ont-ils pu écrire et versifier si facilement dans plusieurs langues et passer de l'une à l'autre, même si celles-ci appartenaient, de par leurs origines, à des souches linguistiques différentes. Il parvint à la conclusion que cela avait été permis par la façon particulière dont le fait islamique affecte les langues des populations qui embrassent cette religion. Une des caractéristiques saillantes de ce phénomène, c'est la nature essentiellement livresque de l'impact de l'arabe (ou, dans certains cas, du complexe arabo-persan), en tant que « latin et grecque » de la culture islamique, sur les autres langues qualifiés d'« islamiques »: il était d'abord le résultat d'un contact « écrit » au niveau des élites cultivées, lettrées, qui connaissaient déjà entièrement l'arabe, plutôt que d'un contact « parlé » au niveau des masses, et il se faisait donc par l'intermédiaire des livres et de l'instruction formelle beaucoup plus qu'à travers une interaction directe entre des locuteurs de langue maternelle. Cela se reflète sur le lexique (notamment sur le forgeage des néologismes, même de ceux qui relèvent de

⁵ Voir, par exemple, les contributions à l'ouvrage collectif dirigé par ОТАУЕК (1993), où les liens entre mouvements islamistes, arabisation linguistique et réforme de la didactique de l'arabe dans plusieurs pays de l'Afrique subsaharienne sont mis en évidence.

⁶ Pour me limiter aux interventions d'un intérêt théorique général, je ferai référence à BAUSANI (1967, 1978 et 1981).

la modernité occidentale) et, quoique en moindre mesure, sur la syntaxe (notamment à partir des traductions). Cet impact livresque s'accompagne cependant de ce que Bausani appelait « osmose d'en haut », c'est à dire de la capacité de la culture savante, lettrée en arabe, de pénétrer la culture populaire avec une profondeur inégalée en Occident. Cela implique à son tour une tendance à la dévaluation, auprès des élites lettrées ainsi que des masses, de tout ce qui relève du substrat ethnique originaire, en contraste avec une tendance inverse très enracinée depuis l'Antiquité dans la culture occidentale. Ainsi, selon Bausani, dans la formation des langues islamiques et des littératures qui s'en servent, et surtout dans la conscience des locuteurs, le superstrat serait plus important que le substrat, et la parenté généalogique entre les langues, si valorisée en Occident surtout à partir du Romantisme, passerait à l'arrière-plan. Dans le domaine littéraire, cette dynamique l'amène à parler, tout au moins pour l'époque précoloniale, d'« une seule littérature islamique qui s'exprime en plusieurs dialectes littéraires ».⁷ Cette catégorie n'inclut pas, cependant, dans les intentions mêmes de Bausani, les genres littéraires d'origine « folklorique », non savante, relativement moins touchés par les influences linguistiques et littéraires du superstrat et, en tant que tels, moins appréciés traditionnellement. Elle n'inclut pas non plus les expériences linguistiques et littéraires modernes influencées par la conception européenne, de matrice romantique, du « génie national », et marquées, par conséquent, par des tendances à l'épuration plus ou moins artificielles.

Les langues de l'Afrique sub-saharienne occidentale, négligées par Bausani (qui déploya son talent de polyglotte surtout en direction de l'orient islamique, jusque dans ses ramifications les plus éloignées), constituent un terrain d'enquête très prometteur pour l'application et la vérification de ses thèses sur les notions de langues et littératures islamiques. Il s'agit, il est vrai, d'un cas assez particulier, notamment à cause du rôle central joué par l'oralité au sein des langues autochtones de cette région, ainsi que du degré limité de leur mise par écrit, plus ou moins tardive, et de leurs développements littéraires écrits; ce qui d'ailleurs nous incite à relever le défi dans les termes mêmes de ses réflexions, pour les repenser en vue de ce contexte. C'est ce que j'essaie de faire dans une recherche en cours, centrée sur ce qu'on pourrait appeler « l'islamisation de la langue bambara », à partir de quelques exemples tout récents de ses expressions formalisées, orales et écrites.

Il est notoire que la situation de *restricted literacy* (pour emprunter l'expression à GOODY, 1968) qui prédomine en Afrique de l'Ouest n'a fait qu'accroître le prestige de l'instruction islamique traditionnelle et de la maîtrise de la langue arabe. Cela s'est accompagné à des modalités de contact historique avec l'Islam et l'arabophonie qui

⁷ Ces « dialectes littéraires » ne s'identifient pas avec les langues particulières, mais ils représentent plutôt des types, des variantes littéraires qui se retrouvent dans plusieurs langues. Voir notamment BAUSANI (1967, pp. 149-153).

n'ont été que rarement directes, « parlées », nous ramenant ainsi à la typologie esquissée par Bausani.

C'est dans le domaine de l'onomastique, notamment des anthroponymes de dérivation arabo-islamique, que l'on peut relever un premier signe assez visible de l'impact livresque de la langue arabe sur ces langues, et du rôle de médiateur qu'y a joué l'instruction formelle traditionnelle. Des formes telles que Amadou, Aïssatou et Alioune⁸, qui dans plusieurs langues ouest-africaines (à quelques variations près) correspondent, respectivement, à Ahmad, °Ā'isha et °Alī, en intégrant la désinence du nominatif, la *tâ' marbûta* du féminin et même le *tanwîn*, ne s'expliquent que par l'influence du contexte scolaire traditionnel, dans lequel on prononce ces morphèmes qui pourtant sont habituellement omis dans l'arabe parlé, même classique. Il en va de même pour des formes composées comme Abdoulaye ou Abdullahi, qui se conforme à la prononciation « d'école » (°Abdu-llāhi), s'écartant de celle qu'on utilise couramment en arabe classique parlé (°Abdallāh).⁹ Mais cette prononciation, une fois introduite, est adoptée par des gens de toute extraction sociale, y compris les illettrés et les non musulmans, avec un processus typique d'« osmose d'en haut ».

Dans le cas de certaines langues parlées par des populations à l'islamisation assez ancienne, telles que le songhaï, le haoussa ou le fulfuldé, on a assisté depuis l'époque pré-coloniale au développement, quoique assez timide, d'une littérature °*ajamî* (en caractères arabes), qui reste cependant « de service » à l'instruction islamique arabophone: elle comprend, entre autres, des gloses interlinéaires à des textes poétiques et/ou religieux en arabe, qui sont traduits souvent mot à mot d'une manière qui n'est pas sans rappeler des exemples analogues donnés par BAUSANI (1968) à partir du contexte du sud-est asiatique.¹⁰ On y trouve également des poèmes du genre *qasîda*, oraux ou écrits, composés par des lettrés qui maîtrisent d'abord la versification en arabe.¹¹ Cette production fut précédée et doublée d'une tradition, plus importante, de traductions périphrastiques orales (qualifiées de *tafsîr*) du Coran, ainsi que d'une circulation orale d'enseignements savants islamiques tirés d'ouvrages en arabe. Le cas fulfuldé du *Kabbe*, étudié par Louis Brenner, est exemplaire à ce propos: un corpus de doctrines tirées du traité théologique d'as-Sanûsî *al-°Aqîda as-sughrâ*, avec le rajout d'éléments ésotériques, circule en fulfuldé sous le nom de *Kabbe* à partir au moins du

⁸ D'après l'orthographe courante en français.

⁹ Ce phénomène, qui ne s'applique cependant pas à toutes les formes usitées des prénoms dérivés de l'arabe, fut remarqué déjà par DELAFOSSE (1910) pour l'ensemble des langues ouest-africaines et a été l'objet d'observations plus systématiques, concentrées sur la langue bambara, de la part de LAGARDE (1988, p. 38), qui fait explicitement allusion au rôle joué par l'école coranique.

¹⁰ Delafosse (cité par VYDRINE, 1998, p. 2) disait de ces « traductions littérales » qu'elles « ne peuvent en aucune façon être données comme spécimens de la langue locale, attendu qu'on y a conservé les tournures arabes » et que « aucun indigène n'est capable de les comprendre ».

¹¹ Voir BOYD et FURNESS (1996). L'ouvrage collectif dont ce dernier article fait partie est conçu dans une perspective très proche de celle envisagée par Bausani.

XVII siècle, transmis parfois par écrit, mais le plus souvent oralement et par des enseignants illettrés, et même par des femmes.¹²

Ainsi, même un recours limité à l'écriture de ces langues ne nous empêche pas de ramener leur islamisation, a maints égards, au modèle proposé par Bausani, en nous permettant aussi de rendre compte de l'existence d'une « littérature orale savante », d'origine livresque.

Cette notion de « littérature orale savante » pourrait bien sonner comme un oxymore aux oreilles de quelques chercheurs, mais elle est peut-être la plus adéquate pour définir un phénomène qui est le résultat de l'influence islamisatrice sur un substrat dominé par l'oralité, dans un contexte qui n'encourage que partiellement la mise par écrit des langues locales. On serait même tentés de penser que ce « retard » apparent dans leur mise par écrit, ainsi que les taux élevés d'analphabétisme et le manque (à quelques exceptions près, et notamment dans les anciennes colonies françaises) d'une élite lettrée dans les langues locales et éduquée à l'occidentale, ont contribué à la persistance jusqu'à nos jours d'une situation relativement proche de celle précoloniale: les dynamiques décrites ci-dessus y sont restées plus actives que dans d'autres régions du monde musulman.

Le cas du bambara, lui, présente des particularités, dues en premier lieu au fait que l'islamisation massive de la population qui le parle comme langue maternelle a eu lieu à une époque plus récente, dans le contexte de la colonisation, caractérisé par l'« hégémonie rivale » du français. Ce fait a limité l'alignement de cette langue au modèle des langues islamiques classiques, en empêchant, entre autres, la formation d'une littérature islamique traditionnelle (du genre *qasida*, par exemple), et en favorisant l'adoption d'une orthographe en caractères latins qui relègue le recours à l'*ʿajamî* à des cas épisodiques.¹³ En revanche, le rôle véhiculaire que le bambara a progressivement acquis au Mali au cours du XX siècle, surtout dans le domaine de l'oralité, a contribué à changer son statut religieux, en en faisant un moyen de communication privilégié même pour l'expression de contenus islamiques. Il y a un côté paradoxal dans ce changement de statut, pour lequel une langue associée depuis longtemps au paganisme s'est vite transformée en véhicule d'islamisation; et cela d'autant plus que cette hégémonie récente du bambara a été largement favorisée, quoique, en partie, involontairement, par l'État colonial et postcolonial, soit par des pouvoirs laïques.¹⁴ La question de « l'invention de l'identité bambara » et de la nature

¹² Voir BRENNER et LAST (1985, pp. 434-6) et BRENNER (1985).

¹³ Sur les rares exemples de recours à l'écriture *ʿajamî* pour les langues mandingues, voir VYDRINE (1998) et TAMARI (1994). KNAPPET (1972) se montre particulièrement incrédule face à la pénurie de manuscrits de ce genre, et persuadé qu'il doit y avoir toute une production cachée qui mériterait des enquêtes plus fouillées.

¹⁴ Sur l'acquisition progressive d'un statut véhiculaire par les langues mandingues (dans la variété bambara au Mali contemporain), voir CALVET (1982).

conventionnelle de la définition de la langue correspondante a d'ailleurs fait l'objet de débats qu'il serait trop long d'exposer ici.¹⁵

L'analyse en cours de quelques textes oraux en bambara, recueillis auprès de griots qui célèbrent des personnalités maraboutiques, porte sur un genre que la tradition islamique, selon BAUSANI (1967, p. 150), qualifierait de folklore, en tant que tel dépourvu d'intérêt, non pas de littérature: on ne peut pas parler, dans ce cas, d'un « dialecte littéraire bambara relevant d'une seule littérature islamique ». Même dans ces limites, on peut relever dans ces textes des références islamiques savantes: des mentions d'ouvrages classiques et des citations de formules ou de termes techniques en arabe, mais aussi des épisodes narratifs dont l'origine remonte au Coran ou à des genres de la tradition narrative islamique.¹⁶ Il s'agit là probablement de la circulation orale d'un savoir qui est parvenu par l'intermédiation de l'écriture, mais qui est marqué à son tour, dès ses origines, par les signes d'une interaction entre oralité et écriture. Rappelons en passant que le nom lui-même du Coran renvoie étymologiquement à la notion de « récitation », que sa rédaction écrite ne se fit pas du vivant du Prophète, et que celle des *hadîth* fut beaucoup plus tardive. Le contrepoint réitéré entre oralité et écriture qui caractérise les modalités traditionnelles de la transmission du savoir dans l'Islam, en se greffant sur une riche tradition épique orale mandingue préexistante, semble engendrer ainsi des développements narratifs ultérieurs qui cependant se réalignent périodiquement sur le modèle écrit.

Pour ce qui est de la littérature écrite (mais là il faut parler plutôt de *Schrifttum*, ce qui déborde, à vrai dire, le cadre proposé par Bausani)¹⁷, des publications en langue bambara sur des sujets islamiques n'ont commencé à paraître que dans les deux dernières décennies, et presque tous par la plume d'un même marabout, al-Hâjj Modibo Jara. Il s'agit pour la plupart de pamphlets de vulgarisation religieuse parsemés de traductions de textes arabes (versets coraniques, *hadîth*, ouvrages de *fiqh* etc.). Même là où ce n'est pas que des traductions, on peut remarquer aisément l'imitation du modèle du livre arabe, avec ses formules d'ouverture et de clôture. Mais cette production, quoique récente et à l'avenir incertain, n'apparaît pas comme le résultat de l'invention de toutes pièces d'un lexique technique de la part d'une personnalité extravagante, mais plutôt comme un aboutissement et peut-être une tentative de standardisation d'un processus plus ancien, qui s'est déroulé jusqu'à présent dans le contexte de l'oralité, quoique à partir d'une instruction formelle, livresque et arabophone. C'est au sein de celle-ci qu'a vu le jour une tradition de traductions explicatives du Coran et du lexique religieux islamique en bambara, pour laquelle je renvoie aux études précieuses de Tal TAMARI (1996, 2002). Il s'agit

¹⁵ On se contentera d'évoquer les contributions de BAZIN (1985) et AMSELLE (1990).

¹⁶ Pour une analyse d'autres exemples de ce genre, recueillis auprès des *funè*, une catégorie de griots bambara spécialisés dans les sujets islamiques, voir CONRAD (1995).

¹⁷ Voir BAUSANI (1967, p. 156).

probablement d'une tradition très ancienne, commencée par la médiation de marabouts issus de populations islamisées depuis plus longtemps.¹⁸

L'auteur des publications bambara susmentionnées raconte lui-même d'avoir révisé ses traductions du Coran chez des enseignants sarakollé d'école coranique qui donnaient des séances de *tafsîr* en bambara. Le fait qu'un bambara « de brousse » ait accepté de remplacer des expressions bambara qu'il avait proposées avec d'autres qui étaient adoptées par des « étrangers » semble confirmer pour le moment deux idées qui recourent dans les réflexions de Bausani:

- en premier lieu, du point de vue islamique le superstrat l'emporte sur le substrat: l'important n'est pas le fait de puiser au fond pur de la langue, mais le recours à une tradition consolidée et sanctionnée par une autorité externe (en l'occurrence, les enseignants sarakollé), qui sert d'intermédiaire de la source première de l'autorité

- en second lieu, cette situation configure une inter-traduisibilité du discours islamique d'une langue ouest-africaine à l'autre, ce qui apparaît comme un trait distinctif des langues islamiques et comme un champ de possibilités qui n'est rendu possible que par les caractéristiques essentielles du phénomène de l'islamisation linguistique.¹⁹

Ce processus d'islamisation linguistique a lieu dans un contexte marqué par des compétitions parfois acharnées entre les langues rivales en présence.²⁰ S'agissant en outre d'un processus en cours de se produire, la question se pose aussi de savoir dans quelle mesure il passe par l'hégémonie du livre et dans quelle mesure il passe par le canal parallèle de l'oralité technologique de retour, et avec quelles conséquences. La disponibilité à des prix accessibles des moyens de reproduction sonore telles que les audiocassettes et la radio, en effet, dans le contexte de l'échec des programmes d'alphabétisation massive, a donné un nouvel élan à la tradition orale, dans ses genres traditionnels, tels que l'épopée, mais aussi dans des genres plus récents et plus ouvertement « islamiques », tels que les sermons en langue bambara.²¹ La promotion de l'alphabétisation dans cette langue est d'ailleurs un phénomène récent et, jusqu'à présent, limité, pour ce qui est de son public ainsi que de ses domaines d'application.²² Il reste aussi à voir dans quelle mesure la création d'écoles islamiques « réformées », où la compréhension de l'arabe en tant que langue parlée est envisagée dès le début des études, et où la méthodologie didactique est empruntée au modèle occidental, implique une mise à l'écart du bambara (comme des autres langues locales)

¹⁸ TAMARI (2002, pp. 97-98) avance une hypothèse de datation remontant jusqu'au quinzième siècle. Sur le rôle médiateur d'autres langues autochtones, notamment le soninké et le songhaï, dans l'incorporation des mots d'origine arabe en bambara, voir DUMESTRE (1983).

¹⁹ Voir BAUSANI (1967, pp. 150-1; 1978, pp. 15-17; 1981, pp. 8-9) et TAMARI (1996, pp. 60-61).

²⁰ Voir DUMESTRE (1994).

²¹ Sur ce qu'on a appelé « l'épopée orale dans l'ère de sa reproductibilité technologique », voir NEWTON (1999); sur la diffusion de sermons et d'autres formes de communication religieuse islamique dans les langues mandingues par les nouveaux médias, voir en particulier LAUNAY (1997).

²² Voir DUMESTRE (1994) et NEWTON (1997).

dans le domaine de la transmission formelle du savoir islamique, et avec quelles conséquences sur ce processus dans son ensemble.²³

Voilà quelques observations provisoires qu'on peut tirer d'une recherche encore en cours. En attendant que plusieurs questions soient éclairées par une analyse ponctuelle des sources et notamment du lexique technique, on peut constater la fécondité de l'extension des idées de Bausani au contexte africain, en relançant ainsi sa conception unitaire et comparative de l'islamologie.

Bibliographie des ouvrages cités

- AMSELLE, Jean-Loup (1990), *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot
- BAUSANI, Alessandro (1967), « Per una letteratura comparata delle lingue islamiche », dans *Atti del terzo Congresso di studi arabi e islamici. Ravello, 1966*, Naples, Istituto Universitario Orientale
- BAUSANI, Alessandro (1968), « Note su una antologia inedita di versi mistici persiani con versione interlineare malese », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, XVIII, 28
- BAUSANI, Alessandro (1978), « Incontri linguistici in Asia: esperienze di un orientalista », dans *Lingue a contatto nel mondo antico. Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia*, Pise, Giardini
- BAUSANI, Alessandro (1981), « Le lingue islamiche: interazioni e acculturazioni », dans A. Bausani et B. Scarcia Amoretti (dir.), *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*, Rome, Istituto di Studi Islamici
- BAZIN, Jean (1985), « À chacun son Bambara », dans Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (dir.), *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte
- BOYD, J. et FURNISS, G. (1996), « Mobilize the people: the *qasida* in Fulfulde and Hausa as purposive literature », dans Stefan Sperl and Christopher Shackle (eds.), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, vol. 2, *Classical Traditions and Modern Meanings*, Leiden, Brill
- BRENNER, Louis (1985), « Un enseignement théologique en fulfuldé: le kabbe », dans Louis Brenner, *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*, Bordeaux, Centre d'Etude d'Afrique Noire

²³ Sur les mouvements de réforme de l'enseignement de l'arabe et de la transmission du savoir islamique au Mali depuis l'époque coloniale, le travail récent le plus complet est celui de BRENNER (2001). TAMARI (2002, pp. 121-2) met en garde contre une opposition trop rigide entre l'enseignement supérieur islamique traditionnel des *majlis*, où l'on fait recours massivement aux langues africaines, et l'enseignement « réformé » des *médersas*, qui se veut exclusivement arabophone, mais où en réalité les langues locales, avec le lexique technique islamique élaboré dans le *majlis*, sont plus utilisées que le proclament leurs directeurs.

- BRENNER, Louis (2001), *Controlling Knowledge. Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press
- BRENNER, Louis et LAST, Murray (1985), « The Role of Language in West African Islam », *Africa*, LV, 4
- CALVET, Louis-Jean (1982), « The Spread of Mandingo: Military, Commercial, and Colonial Influence on a Linguistic Datum », dans R. L. Cooper (ed.), *Language Spread. Studies in Diffusion and Social Change*, Bloomington, Indiana University Press
- CONRAD, David C. (1997), « Blind Man Meets Prophet. Oral Tradition, Islam and *funé* Identity », dans David Conrad et Barbara Frank, *Status and Identity in West Africa. Nyamakalaw of Mande*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press
- DELAFOSSÉ, Maurice (1910), « Les noms des Noirs musulmans du Soudan Occidental », *Révue du Monde Musulman*, XII, 10
- DUMESTRE, Gérard (1983), « Note à propos des termes bambara empruntés à l'arabe », dans *Langue arabe et langues africaines*, mémoire spécial du CERMAA et du CEROI, Paris, INALCO
- DUMESTRE, Gérard (1994), « Introduction. La dynamique des langues au Mali: le trinôme langues régionales – bambara – français », dans Gérard Dumestre (dir.), *Stratégies communicatives au Mali: langues régionales – bambara – français*, Aix-Marseille, Université de Provence
- GOODY, Jack (1968), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press
- KNAPPERT, Jan (1972), « The Arabic Script and the Manding Languages », communication inédite présentée au *Congrès d'Etudes Mandingues*, Londres, School of Oriental and African Studies
- LAGARDE, Michel (1988), *Influence de l'arabe sur la langue bambara*, Falajè (Mali), Centre d'Etudes de la Langue Bambara (polycopié)
- LAUNAY, Robert (1997), « Spirit Media: the Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte d'Ivoire », *Africa*, LXVII, 3
- NEWTON, Robert C. (1997), « Writing and Publishing in National Languages Today: the Case of Bamanankan », *Matatu. Journal of African Culture and Society*, 17-18
- NEWTON, Robert C. (1999), « Out of Print: the Epic Cassette as Intervention, Reinvention, and Commodity », dans R. A. Austen (ed.), *In Search of Sundiata. The Mande Oral Epic as History, Literature, and Performance*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press
- OTAYEK, René (dir.) (1993), *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala
- SAAD, Elias N. (1983), *Social History of Timbuktu: the role of Muslim Scholars and Notables, 1400-1900*, Cambridge, Cambridge University Press

- TAMARI, Tal (1994), « Cinq textes bambara en caractères arabes; présentation, traduction, analyse du système graphique », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 8
- TAMARI, Tal (1996), « L'exégèse coranique (*tafsir*) en milieu mandingue. Rapport préliminaire sur une recherche en cours », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 10
- TAMARI, Tal (2002), « Islamic Higher Education in West Africa: Some Examples from Mali », dans H. Buchholt et G. Stauth, *Yearbook of the Sociology of Islam*, vol. 4, *Islam in Africa*, ed. by Th. Bierschenk & G. Stauth, *Islam in Africa*, Münster, Lit Verlag
- VERSTEEGH, Kees (2001), « Linguistic Contact between Arabic and Other Languages », *Arabica*, XLVIII, 4
- VYDRINE, Valentin (1998), « Sur l'écriture mandingue et mandé en caractères arabes (mandinka, bambara, soussou, mogofin) », *Mandenkan. Bulletin d'Etudes Linguistiques Mandé*, 33