Études océan Indien

45 | 2010

Amour et sexualité du côté de l'océan Indien
occidental

GAY Denis, *Les Bohra de Madagascar. Religion, commerce et échanges transnationaux dans la construction de l'identité ethnique*

Rabenantoandro Rajakoba

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/oceanindien/930>

DOI : 10.4000/oceanindien.930

ISSN : 2260-7730

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2010

Pagination : 233-241

ISBN : 978-2-85831-190-3

ISSN : 0246-0092

Référence électronique

Rabenantoandro Rajakoba, « GAY Denis, *Les Bohra de Madagascar. Religion, commerce et échanges transnationaux dans la construction de l'identité ethnique* », *Études océan Indien* [En ligne], 45 | 2010, document 1, mis en ligne le 24 octobre 2011, consulté le 30 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/930> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/oceanindien.930>

Ce document a été généré automatiquement le 30 juin 2021.

Études océan Indien est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

GAY Denis, *Les Bohra de Madagascar. Religion, commerce et échanges transnationaux dans la construction de l'identité ethnique*

Rabenantoandro Rajakoba

RÉFÉRENCE

GAY Denis, *Les Bohra de Madagascar. Religion, commerce et échanges transnationaux dans la construction de l'identité ethnique*, Berlin, Münster, Wien, Zürich : Lit Verl., 2009, 396 p. (Freiburger Sozialanthropologische Studien, 23) (thèse, Faculté des Lettres, Fribourg, Suisse, 2006, ISBN 9783037352700

- 1 Décidément, l'anthropologie change... et ne change pas ! Voici un livre, attachant, qui conserve d'un côté bien des caractères de l'anthropologie la plus classique : l'auteur étudie une ethnie particulière, bien petite d'ailleurs (7 000 personnes vivant à Madagascar, et environ 1 000 en France), s'efforçant de rendre compte de tous les aspects de sa vie sociale (c'est le fameux point de vue *holistique* de l'anthropologue), et prêtant spécialement attention aux traits, jalousement protégés, de son identité ethnique. Il a adopté pour cela la méthode consacrée qui est l'*observation participante*, cherchant à pénétrer, autant que faire se peut, aussi bien dans la vie rituelle (assistant, par exemple, aux cérémonies de la mosquée, et pour cela se faisant coudre et revêtant le costume traditionnel et se faisant expliquer les observances de pureté obligatoires) que dans l'existence quotidienne et les relations de travail (il va jusqu'à tenir pendant trois semaines comme « apprenti » la boutique d'un commerçant). Surtout — et ce n'est pas le moins important —, il s'efforce à l'*empathie*, cette adhésion à l'intimité d'un peuple, qui lui permet d'apprécier de l'intérieur les sentiments du boutiquier indien, à la fois envié et méprisé par les gens du cru, dans les conversations quotidiennes en

attendant le client devant le magasin dans la rue poussiéreuse et écrasée de soleil de la petite capitale provinciale de Toliary..., mais qui lui permet aussi de ressentir son enthousiasme exalté, quand le même boutiquier, ou son fils, se retrouve avec une foule de membres de sa communauté à une réunion à Londres, dans laquelle les fidèles émigrés ou de passage en Europe ont — jour unique entre mille — le privilège de côtoyer et d'entendre, dans un grand déchaînement d'émotion, les paroles de leur « pape » venu de Bombay (Mumbai, Inde).

- 2 Mais l'anthropologie a aussi beaucoup changé. Voici, justement, d'autres thèmes bien nouveaux, qui tranchent avec la vision familière que nous pouvions avoir du travail de l'anthropologue : là où l'ancienne ethnologie privilégiait toujours la « brousse », un monde rural censé être le conservatoire de l'authenticité, nous sommes invités ici à l'étude d'un groupe presque exclusivement urbain. Là où les anthropologues nous montraient des populations aux modes de vie simples, « proches de la nature », nous suivons ici des commerçants, des riches (relativement), des économiquement dominants. Là où nous étions habitués à considérer des ethnies isolées, dans de petits mondes demeurés à l'écart des grands courants de communication et des révolutions de l'industrie et du capital, nous étudions ici un groupe international, on peut dire à juste titre « mondialisé ». Ces gens sont installés dans les quartiers commerçants des villes de Madagascar, mais correspondent régulièrement avec leur leader religieux résidant à Bombay et tiennent le plus grand compte de ses injonctions, non seulement pour l'organisation du culte, mais aussi pour la discipline morale de leur vie familiale, pour leurs costumes, pour les relations avec les autorités politiques dans leurs pays de résidence, pour la réglementation des crédits qu'ils contractent pour leurs opérations commerciales. Ils ont souvent une partie de leurs familles établie en France ou à la Réunion, mieux même, ils ont souvent eux-mêmes des projets d'émigration vers ces pays. Une diaspora donc ? Pas exactement, et Denis Gay va nous expliquer pourquoi cette catégorie commode, en fait, ne s'applique pas aux Bohra de Madagascar.
- 3 Le livre est construit comme l'exposition d'une série de paradoxes, qui viennent déstabiliser ce à quoi le lecteur pourrait s'attendre. Le premier de ces paradoxes est historique. C'est l'évolution qui a transformé un dogme de salut universel (au point de départ, celui de l'islam chiite : Dieu a confié à la descendance du Prophète une mission de direction spirituelle qui est valable pour l'humanité entière) en cette religion si particulariste d'un groupe du nord-ouest de l'Inde (Goudjérat) qui a la forme sociologique d'une caste (*jati*) : une endogamie presque absolue, un métier ancestral (celui de marchands) auquel presque personne n'échappe, et une idéologie de la pureté qui règne sur toute l'existence concrète (au point que le dogme a ajouté la pureté aux « piliers de la religion » classiques de l'islam). L'explication dogmatique repose sur la doctrine de la succession des imams, puis, après l'occultation du dernier imam manifesté (selon les Bohra, le 21^e), de la succession des représentants visibles de ces imams. Selon les Bohra, l'imam occulté est représenté par le *dai al mutlaq* (qu'on appelle aussi notre Seigneur, *molana* ou *syedna*, et en français, le pape ou Sa Sainteté). Au cours d'une longue histoire de persécutions et de refuges, la succession conduit depuis l'empire fatimide de l'Égypte médiévale, en passant par le Yémen, finalement jusqu'au Goudjérat. L'actuel 52^e *dai al mutlaq* dirige une communauté¹ dont on évalue le nombre entre 500 000 et 1 000 000 de personnes, dont 50 000 à 100 000 ont émigré dans une quarantaine de pays au Moyen Orient, en Afrique de l'Est, à Madagascar, dans le Sud-Est asiatique, puis en Occident.

- 4 Mais les gens que Gay a appris à connaître ne sont pas simplement les ressortissants à Madagascar de cette religion, une des nombreuses branches de l'islam chiite indien. Ils sont les *Bohra de Madagascar* (même quand ils se trouvent aujourd'hui résider, par exemple, en France). Cette distinction n'est pas une subtilité de chercheur en mal de définir un sujet de thèse original, elle est une contribution à une problématique très actuelle, celle de l'*ethnogenèse* : comment se dessinent et se fixent les catégories ethniques, faits que Gay discute en recourant à toute la panoplie des anthropologies des « frontières » ethniques (notamment Barth, Moerman, Amselle). Les ancêtres des Bohra actuels de Madagascar se sont fixés dans le pays dans la seconde moitié du XIX^e siècle (des commerçants du nord-ouest de l'Inde ont fréquenté Madagascar bien avant cette période, mais les sources ne permettent pas facilement de distinguer parmi eux, lesquels étaient les Bohra). La colonisation française, qui intervient en 1896, change leur statut. Ils sont rapidement utilisés par le système de domination économique institué par les Français comme intermédiaires commerciaux, permettant aux compagnies de commerce de faire pénétrer leurs produits et d'étendre leurs réseaux de collecte dans des régions isolées, malsaines, où les Européens n'auraient pas pu résider.
- 5 Nouveau paradoxe : ces auxiliaires si utiles, indispensables même, étaient en même temps en bute à la méfiance, parfois carrément à l'hostilité des autorités françaises qui y voyaient, d'abord, des adversaires politiques possibles du fait qu'ils étaient sujets anglais et donc ressortissants de la puissance rivale du colonialisme français, et, ensuite, de possibles concurrents commerciaux. Cette sourde animosité des autorités françaises n'a pas empêché les Bohra de mettre à profit la « pacification » du pays par la puissance française et d'en apprécier les avantages, au point qu'ils montrent aujourd'hui la plus grande francophilie, idéalisant même le régime français comme le meilleur moment de l'histoire du pays... Ce tropisme vers la France, qui devient aujourd'hui chez beaucoup projet de migration, est identifié par Gay comme un des traits d'une ethnicité des Bohra de Madagascar. (Il les distingue des Bohra de l'Inde et d'autres régions d'Afrique, qui ne se font d'ailleurs pas faute de leur reprocher d'être ainsi *francisés*. On y reviendra.)
- 6 Seconde conséquence, paradoxale encore, de la colonisation : alors que dans les premiers temps, la migration des Indiens commerçants avait été une migration d'hommes seuls, qui prenaient sur place des femmes malgaches, la stabilisation de la situation qu'a entraînée la colonisation leur a permis de faire venir leurs femmes depuis l'Inde. Ainsi, un des traits considérés comme les plus caractéristiques du mode de vie bohra, et des plus typiquement « indiens », l'endogamie n'a pu s'établir que grâce à la colonisation, et après un stade où des unions exogames avaient été conclues avec des femmes locales. Cette évolution prend toute son importance quand on sait qu'aujourd'hui, l'un des principaux griefs qui justifie l'hostilité des Malgaches est justement l'asymétrie des relations matrimoniales et sexuelles : « C'est injuste, vous prenez certaines de nos femmes, mais nous ne pouvons pas rencontrer ou épouser les vôtres. » Grief auquel la réponse typique du Bohra est d'invoquer un conditionnement idéologique : c'est la religion et les exigences de pureté rituelle qui obligent à l'endogamie. « *C'est parce qu'il faut faire le Ramadan, il faut la propreté, c'est dur* » (p. 181). Après une éclipse due aux difficiles conditions de vie de migrants en situation précaire, l'endogamie « indienne » a pu reprendre le dessus, grâce à une « normalisation » coloniale de la société.

- 7 Particularité importante de cette ethnicité née sur la terre de Madagascar : elle comporte deux facettes, distinctes et même contradictoires, selon qu'elle est vue d'un point de vue interne (celui des Bohra) ou d'un point de vue externe (celui des Malgaches et, accessoirement, des colonisateurs et autres étrangers). Pour les Bohra, leur identité est appuyée avant tout sur le critère religieux, qui les oppose aussi bien aux Malgaches qu'à tous autres, y compris aux autres groupes de commerçants originaires du nord-ouest de l'Inde (notamment les Khodja Ithna Ashery, un autre groupe chiite). Ils ont développé une doctrine qui réserve la qualité de *mumin* (croyant) aux seuls fidèles de leur guide spirituel, et qui repousse tous autres, même musulmans, même chiites. La société malgache au contraire a construit une identification ethnique, qui lui est propre, et qui réunit sous un ethnonyme original, *Karany*², les descendants des communautés commerçantes venues de l'Inde, sans prendre en compte les oppositions religieuses entre elles. « *La majorité malgache a [...], nous explique Gay, le pouvoir d'imposer cet ethnonyme dépréciatif et homogénéisant aux communautés d'origine indienne.* » (p. 19). Les Malgaches ne distinguent pratiquement jamais entre les Bohra et les autres « *Karany* », tandis que les Bohra de leur côté ne se reconnaissent comme « *Karany* » que dans la mesure où les relations avec les Malgaches l'exigent et, dans ce cas, généralement, cette catégorie sert à les stigmatiser. Gay analyse finement ce caractère dépréciatif du nom *Karany* en remarquant que les interlocuteurs malgaches eux-mêmes évitent généralement de l'employer en présence des « *Karany* » eux-mêmes, ce qui montre qu'ils sont bien conscients de sa valorisation négative.
- 8 Se posant la question de l'ethnicité bohra dans une perspective dynamique (examinant non seulement comment elle se maintient, mais aussi si elle tend à se renforcer ou à s'estomper), Gay nous surprend en montrant comment le choix de la religion, mise en avant comme critère dominant, amène à un relatif effacement d'autres traits, pourtant généralement considérés comme des piliers de l'ethnicité.
- 9 S'efface ainsi le lien au pays d'origine (le Goudjérat) qui est presque « oublié » et ne suscite pour ainsi dire aucun attachement : pas ou très peu de liens personnels avec les familles ou les villages d'origine, pas d'implication dans des projets de développement ou d'investissement, et surtout pas de désir de « retour ». C'est même la raison pour laquelle l'auteur pense que la catégorie de diaspora (telle qu'elle a été théorisée, généralement avec, comme modèle implicite ou explicite, la diaspora du peuple juif) ne peut s'appliquer aux Bohra de Madagascar, qui tendent à remplacer cette tension vers une terre d'origine mythifiée par la tension vers un pays d'immigration, qui est pour eux la France.
- 10 S'efface même aussi — et cela paraît encore plus surprenant — le lien à la langue d'origine, le goudjérati. C'est très étonnant, en particulier quand on a (comme l'auteur de ces lignes) l'expérience des relations entre Malgaches et « *Karany* » du point de vue malgache. Les Malgaches en général sont persuadés que le *teny karany* (comme on appelle le goudjérati en malgache) est la langue des Indiens³. (Les plus naïfs pensent même que c'est sans doute la langue généralement parlée dans le pays d'origine des « *Karany* », et ils sont très étonnés si on leur révèle qu'il n'en est rien, et que le goudjérati n'a en Inde que la position d'une langue régionale, d'importance tout à fait secondaire...) Ils sont persuadés en tout cas, par les relations qu'ils peuvent observer tous les jours, que le goudjérati sert aux « *Karany* » comme une sorte de langue secrète, en particulier pour protéger les secrets de commerce, y compris dans ce qu'ils ont de moins avouable, c'est-à-dire les manœuvres pour tromper les clients. Tel est le point de

vue malgache. Mais Gay nous apprend que, vu du point de vue interne, cet emploi de la langue est presque anodin.

- 11 Le livre contient ainsi toute une série de notations sociolinguistiques, qui sont d'un grand intérêt. Le goudjérati paraît en recul sur tous les fronts, et pour des raisons différentes et, en un sens même, opposées les unes aux autres. Le centre religieux (de Bombay) promeut l'enseignement de l'arabe, langue de la doctrine religieuse, et cela fait concurrence au maintien de la langue maternelle goudjérati qui se trouve ainsi écartée des écoles coraniques où elle était autrefois enseignée⁴. Le même centre religieux impulse aussi — peut-être comme solution transitoire avant un passage à l'arabe jugé souhaitable dans l'idéal, mais difficile à atteindre rapidement — la transformation de la langue maternelle, qui devient de plus en plus arabisée. Sur ce point, les notations, passionnantes, de Gay ne me semblent pas assez précises. Cette variété de langue nouvelle, nommée *dawat ni zaban* ou *lissan ud dawat*⁵, est décrite tantôt comme un idiome différent et rival du goudjérati (p. 45 : « la formidable politique d'enseignement de la langue arabisée dawat ni zaban au détriment du goudjérati »), tantôt comme une simple variété de goudjérati (p. 148 : « variante très arabisée du goudjérati »), tantôt encore apparemment comme quelque chose d'intermédiaire (p. 224 : le serment de fidélité au guide religieux est formulé en *dawat ni zaban* « proche de l'arabe »). On aimerait une détermination linguistique plus précise de cet usage : simple injection d'un vocabulaire religieux emprunté à l'arabe dans des énoncés qui conservent la structure grammaticale du goudjérati, ou langue mixte aussi dans ses structures. Quoi qu'il en soit, les notations fournies, qui, dans leur ambiguïté, reflètent certainement les incertitudes des témoins eux-mêmes, suffisent à montrer l'importance de cette politique de réforme linguistique.
- 12 Le goudjérati recule aussi devant le français. C'est le cas non seulement dans les usages profanes (les Bohra « s'écrivent généralement en français, en insérant quelques mots spécifiques en goudjérati », p. 212), mais aussi dans la rédaction des nouveaux règlements, plus autoritaires, que le centre religieux a fait adopter par chaque communauté locale. Cela pourrait paraître curieux, puisque, précisément, l'un des reproches que les dirigeants religieux font aux fidèles de Madagascar est d'être trop francisés, ce qui, en les rapprochant des usages européens, les éloigne de l'orthodoxie. Mais c'est réaliste : c'est en français que ces nouveaux règlements peuvent être le mieux compris et donc le mieux appliqués par les fidèles locaux.
- 13 Autre trait sociolinguistique : la différence que leur long établissement à Madagascar, territoire français, a imprimée à l'identité des Bohra de ce pays se manifeste par l'opposition, vivement ressentie, entre Bohra « francophones » (ceux qui sont nés, ont été élevés et ont vécu à Madagascar) et Bohra « anglophones » (ceux de l'Inde ou de l'Afrique de l'Est). Les témoins décrivent cette différence comme un sérieux obstacle à la communication. À vrai dire, Gay semble considérer cette affirmation comme un peu exagérée : en fait, ils pourraient probablement fort bien communiquer entre eux en goudjérati, en dépit du fait que le goudjérati de Madagascar est décrit comme provincial et comme pénétré d'influences étrangères diverses. Mais sans doute, plus que d'intercompréhension linguistique proprement dite, il s'agit ici de distinction sociale, d'ethnogenèse.
- 14 Le livre de Gay comporte encore bien d'autres richesses qu'il n'est pas possible d'énumérer toutes ici, en particulier les notations sur l'*ethos marchand*, qui est, à côté de la foi et de la dévotion au *dai al mutlaq*, le second trait dominant de l'ethnicité bohra. À

vrai dire, on a quelquefois l'impression que, sur ce domaine de l'activité professionnelle, les données sont moins fouillées. On relève quelques à-peu-près. Ainsi, p. 29, les « Karany », une minuscule minorité, sont dits contrôler « 40 % de l'économie du pays » ; mais p. 189, c'est devenu 40 % de l'économie *commerciale* du pays, ce qui déjà n'est pas négligeable, mais qui représente quand même une sérieuse nuance dans un pays où le commerce est loin de représenter l'essentiel des activités économiques !

- 15 Un point crucial est abordé pp.239-240, dans un chapitre intitulé « Politique économique du *dawat* et stratégies des Bohra ». On y apprend que le centre religieux (*dawat*) a institué récemment ce qui est décrit comme une « banque islamique », mais qui semble plutôt une simple caisse de prêts ou d'avances. Le recours à cette caisse, administrée depuis Bombay, a une valeur religieuse ; il est conçu comme une bonne œuvre, dont les mérites sont même supérieurs à ceux qu'on peut acquérir en faisant l'aumône (ce qui est, comme on sait, l'une des obligations centrales de l'islam). Mais on n'apprend pas grand-chose sur le fonctionnement de cette caisse, sauf que les bons croyants peuvent y emprunter. Le but est, bien sûr, de mettre en application les prescriptions musulmanes qui interdisent le prêt à intérêt. Mais il n'est question que de la possibilité ouverte aux Bohra d'*emprunter* à ce fonds. Rien n'est dit sur une éventuelle réaction du centre religieux à la violation des normes islamiques que peut impliquer la fonction de *prêteur* remplie par les commerçants auprès des clients malgaches. Pourtant, il y a dans le livre plusieurs allusions (par exemple, p. 223, p. 327) au fait que des Bohra ont pratiqué le métier d'« usuriers ». Ces phrases emploient le mot *usurier*, probablement en le reprenant à des sources coloniales françaises, souvent très hostiles aux « Karany ». Elles ne disent pas dans quelle mesure les prêteurs en question violaient (ou continuent à violer ?) les normes islamiques prohibant l'intérêt. Est-ce que la reprise en mains religieuse actuelle lutte contre cette activité ? Probablement, mais nous n'apprenons rien là-dessus.
- 16 On relèvera aussi un passage assez original qui, à propos de l'histoire des émeutes et pillages dont les « Karany » ont été les victimes (en particulier en 1987), propose une discussion des relations politiques sous le régime de la « Charte de la Révolution socialiste malagasy » du président Ratsiraka. Ce régime était dirigé non par un parti unique, mais par un front de défense de la révolution qui incluait (ou parfois, momentanément, excluait) plusieurs partis. Un des traits principaux de ce jeu politique était l'opposition entre le parti du président (l'AREMA) et celui du vieux militant nationaliste révolutionnaire Monja Jaona (le MONIMA). Gay montre la concurrence dans le discours xénophobe qui régnait entre les deux leaders, les amenant à surenchérir dans un « discours de haine », particulièrement dirigé contre les « Karany ». C'est un point de vue qui a rarement été présenté (et qui bénéficie certainement des commentaires que l'auteur a pu entendre dans la communauté qu'il a fréquentée). Cela amène à une conclusion qui est encore un paradoxe : la stratégie du MONIMA, qui se présentait comme opposée à celle du parti présidentiel, servait, en fait, à une popularisation locale (dans le Sud du pays) des thèses xénophobes qui étaient aussi celles du président. Instrumentalisant ce clivage, préexistant, entre Malgaches et Karany, Monja Jaona a donc tenu dans ce domaine un rôle historique parallèle à celui de la colonisation, qui déjà avait joué sur ce clivage pour le renforcer. Du point de vue du groupe Bohra, l'action du leader anticolonialiste révolutionnaire n'a fait que prolonger celle des chefs français de la colonie. On se contentera de signaler cette interprétation aux spécialistes de l'histoire politique de Madagascar au XX^e siècle.

- 17 La conclusion du livre montre l'anthropologue sensible à l'impasse où se trouve actuellement le groupe : les Bohra ne sont pas des « transnationaux », au sens où le sont, par exemple, les Haïtiens des États-unis, reconnus à la fois dans les deux pays ; à l'inverse, les Bohra *ne sont pas* des nationaux, ni à Madagascar (où ils ne sont jamais acceptés ; même si quelques-uns obtiennent officiellement la nationalité, c'est considéré par tous, y compris par l'État malgache lui-même, comme une fiction bureaucratique), ni le plus souvent en France (principal but visé actuellement, mais d'où ils sont repoussés par une politique d'immigration restrictive, malgré leur francophilie). Fidèle à son parti d'empathie, l'auteur nous montre les Bohra de Madagascar ayant « *construit un nouveau mythe, celui de la France [...] qui remplit la même fonction que le mythe du retour des diasporas* ». Ce mythe leur rend « *supportables les vicissitudes de la vie présente dans la société malgache, où le spectre des violences plane toujours* » (p. 364).
- 18 À partir de l'exemple d'une toute petite minorité, qu'on peut décrire à la fois comme une « population dominante » (du fait de son rôle économique), et comme un groupe en permanente position d'insécurité, discriminé et parfois menacé dans son pays de naissance et de résidence, ce livre sera utile à tous ceux qui voudront réfléchir aux contradictions et aux périls de la notion d'ethnie.

NOTES

1. Techniquement, il faut préciser : les Bohra Daoudi, car il existe d'autres branches, distinguées par leur allégeance à des lignées différentes de guides religieux. Mais les Bohra Daoudi étant les seuls représentés à Madagascar, le nom Bohra suffit ici à les désigner.
2. Gay adopte intentionnellement cette variante — parce qu'elle est celle en usage dans les régions où sa recherche de terrain a pris place — plutôt que la variante *Karana* qui est celle d'Antananarivo et de la langue officielle. Mais il présente cette décision, justifiée, avec un argument linguistiquement inexact : « C'est dans les régions côtières, écrit-il, que l'on orthographie *Karany*, pour une prononciation identique, car il y a élision de la dernière voyelle » (p. 19). En fait, la différence n'est pas une question d'écriture, mais bien une variante dans la langue *parlée*. À Antananarivo, on *prononce* le nom *Karana*, alors que dans l'ouest, on *prononce* ce même nom *Karany*. Il n'est pas exact que la voyelle finale est « élidée » : ce sont les Européens qui, généralement, n'entendent pas bien les voyelles finales des mots malgaches et croient donc qu'elles sont « élidées » !
3. En français de Madagascar, le goudjérati est généralement désigné comme « l'indien ».
4. Bien que cela ne soit pas dit, on peut penser que ce changement est surtout préjudiciable à la transmission de la connaissance écrite du goudjérati, qui suppose l'apprentissage d'une écriture propre, différente de l'écriture arabe. Il est peu probable que ce changement ait, au moins immédiatement, beaucoup d'influence sur l'usage oral de la langue maternelle.
5. On reconnaît l'arabe *lisân al-da'awât*, litt. « langue des appels, de la mission ». Le terme *dawat* désigne dans le langage de la foi bohra le centre religieux (de Bombay) qui dirige la communauté à la manière d'un pouvoir d'état déterritorialisé. Il s'agit donc de la langue officielle de l'institution.