

Le Soudan

Une guerre de religions en trompe-l'œil

Les événements du 11 septembre 2001 ont donné un nouvel éclairage aux activités d'un islam combatif. Du fait de ses accointances avec Oussama ben Laden, le Soudan s'est, malgré lui, retrouvé sous les feux de l'actualité et le régime du général Omar Hassan Ahmad el Bashir a eu toutes les peines du monde à convaincre les Américains de ses intentions pacifiques, quitte à maintenir en résidence surveillée son idéologue passé dans l'opposition et désormais qualifié de « pape du terrorisme », le fameux Hassan el Tourabi. Le Soudan, qui plus est, a continué de se débattre dans un conflit long et douloureux. La poursuite des affrontements entre des Arabes musulmans et des Négro-africains chrétiens ou animistes a paru d'autant plus critique que le pays se situait en plein sur la ligne de fracture religieuse du professeur Samuel Huntington, le nouveau maître à penser de Washington (Huntington 1997 ; Glickman 2000 : 267-281). Sur fond de famine, des délégations du Congrès américain sont régulièrement venues plaindre les martyrs chrétiens au cours de mises en scène dont un ancien ambassadeur des États-Unis au Soudan avait pu, en son temps, dénoncer le caractère malsain (Anderson 1999 : 160-169).

En réalité, comprendre les hostilités du Sud-Soudan comme une guerre de religions serait extrêmement réducteur. En témoignent les attaques des troupes gouvernementales contre les musulmans nouba ou, jusqu'à récemment, le soutien de Khartoum à la guérilla des intégristes chrétiens de la Lord Resistance Army en Ouganda. Dans un pays à 70 % musulman, l'enjeu de la lutte entre un régime islamiste et une guérilla nationaliste, la *Sudan People's Liberation Army* (SPLA) de John Garang, est d'abord politique : il concerne le partage du pouvoir et des ressources afférentes, notamment le pétrole, dont l'exploitation a démarré sur une grande échelle en 1999. La religion, de ce point de vue, ne constitue jamais qu'un mode de mobilisation, un catalyseur des passions. En pratique, les musulmans du Nord et les chrétiens du Sud ne représentent pas des ensembles homogènes et révèlent au contraire de fortes tensions internes sur la base de clivages géographiques, ethniques, sectaires ou urbains et ruraux. En outre, les questions religieuses ont toujours été très manipulées, autrefois par le colonisateur, aujourd'hui par les belligérants et les acteurs de l'aide humanitaire. La guerre fait plutôt appel à des registres tout à la fois religieux, économique, tribal, racial et foncier, sans que l'un soit exclusif de l'autre (Johnson 1991a ; Adar 2001 : 81-113).

Sous le signe de la diversité religieuse

D'un point de vue confessionnel, le Sud du Soudan se révèle bien plus diversifié qu'on pourrait le croire au premier abord. Les rives est et ouest du Nil ont respectivement été dominées par les catholiques et les protestants. Chacun a eu son aire d'influence : les Italiens des Frères de Vérone dans le Bahr el Ghazal, les Anglicans de la *Church Missionary Society dans l'Equatoria*, les Américains de l'*United Presbyterian Mission* et les Australiens de l'*Inland Sudan United Mission* dans le Haut Nil. Les croyances traditionnelles, elles, restent fortes. Les Anuak, par exemple, craignent les esprits *acyeni* venus venger les « mauvaises morts » qui ont pris des vivants au dépourvu sans leur permettre de se préparer et d'avoir un enterrement décent (Lienhardt 1970 : 279-291). Quant aux Dinka et aux Nuer, ils continuent de vénérer leurs dieux *Nhialic* et *Kuoth*. Chez les Nuer, en particulier, les magiciens dits *kujur* – un mot dérivé de l'arabe – comptent encore de nombreux fidèles.

De son côté, le Nord musulman ne constitue pas non plus un bloc monolithique. Historiquement traversé par de nombreux clivages, l'islam soudanais s'est propagé grâce à des confréries soufies qui avaient le mérite d'être plus conciliantes à l'égard des coutumes « indigènes » que les oulémas d'Arabie et leur lecture trop rigide des textes du Coran. Ces confréries dites *tariqa*, voire *ta'ifa* pour les plus sectaires d'entre elles, se sont d'abord étendues le long du Nil, avec la Qadiriya au milieu du XVI^e siècle et la Majdhubiya au début du XVIII^e siècle (Karrar 1992). Au XIX^e siècle, leur rayonnement gagna l'arrière-pays ; la Sammaniya, par exemple, s'implanta à Tabat et à Tayyiba en reprenant une école de pensée répandue au Hejaz à partir des enseignements de la Khalwatiya égyptienne du Caire et de la Naqshbandiya d'Asie centrale à Boukhara. Chez les Shayqiya de Méroé, un fidèle idrisside, Ibrahim al-Rashid al-Diwayhi, lança pour sa part la Rashidiya, qui est quelques fois appelée Idrisiya ou Ahmadiya. Du fait de son rigorisme importé de Fès et de son opposition au syncrétisme local, celle-ci ne put cependant s'étendre au-delà du Dongola.

Les deux plus importantes confréries qui émergèrent à l'époque sont la Khatmiya – ou Mirghaniya d'après le nom de son fondateur – et la Mahdiya – ou Ansar, d'après l'appellation des « auxiliaires » du Prophète à Médine. Mohamed Ousman al-Mirghani était arrivé au Soudan dans les années 1810. C'est à sa mort, en 1837, que la Mirghaniya fut fondée à La Mecque et qu'elle prit le nom de Khatmiya en référence à ses cinq (*khatm*) sources d'inspiration : l'Idrisiyya, la Shadhiliyya, la Naqshbandiya, la Junaydiya et la Qadiriya. Bénis par une baraka qui leur a conféré une sorte d'autorité héréditaire, les descendants de Mohamed Ousman al-Mirghani ont pris la direction de la confrérie avec Mohamed al-Hassan al-Mirghani puis son fils Mohamed Ousman al-Aqrab. Des disciples de Mohamed Ousman al-Mirghani organisèrent de leur côté des branches comme l'Ismâiliya dans le Kordofan en 1842. Initialement, la Khatmiya a gagné en puissance car elle était soutenue par les oulémas de La Mecque contre la Sanusiya de Mohamed Ali al-Sanusi, qui dut quitter l'Arabie et s'exiler en Cyrénaïque. Elle tira ensuite quelque avantage de la domination égyptienne entre 1820 et 1879, période dite de la Turkiya. Partisans d'un islam orthodoxe de rite hanéfite, les Égyptiens envoyèrent au Soudan des oulémas formés à l'université al-Azhar du Caire. La Khatmiya reconnut les mérites de la civilisation turco-égyptienne et collabora avec le gouvernement. Mais elle ne contint pas l'hostilité xénophobe des autres confréries alors que Le Caire prenait des mesures impopulaires et abolissait l'esclavage en réponse aux pressions des Européens.

Le célèbre Mohamed Ahmed bin Abdallah entra ainsi en rébellion à partir de 1881, date à laquelle il s'autoproclama Mahdi en se réclamant de la filiation du Prophète. Après avoir dénoncé le laxisme de la Sammaniya, dont il avait été un disciple, il établit un califat et tenta de refaire l'unité des musulmans contre les infidèles et les colonisateurs. Bien que dérivée de la Khatmiya, l'Ismailiya rallia la bannière de Mohamed Ahmed bin Abdallah après la mort du fondateur de la confrérie, Ismail al-Wali, dont deux fils, al-Azhari et Makki, se disputèrent la succession jusqu'à ce que les Mahdistes tuent le premier, obligeant ses partisans à fonder une Azhariyya très minoritaire. Les Ja'aliyin de la Majdhubiya, une branche de la Shadhiliya en conflit avec les Égyptiens depuis 1822, suivirent également les insurgés, de même qu'une partie de la Sammaniya. Nombre de savants oulémas résistèrent cependant au nouveau pouvoir militaire des cheikhs. La Mahdiya ne parvint pas à écraser complètement la Khatmiya. Elle ne fit jamais non plus la jonction avec la Sanusiya de Libye, dont la révolte anticoloniale eut lieu des années plus tard, en 1915, incitant d'ailleurs le sultanat du Darfour à lancer une guerre sainte vite écrasée par les Britanniques en 1916.

Des rivalités confrériques à la montée de l'islamisme

Une fois l'insurrection mahdiste défaite se mit en place le paysage politique et confrérique qui devait marquer l'ère coloniale jusqu'à l'indépendance. Si la Khatmiya, favorable au rattachement à l'Égypte, eut d'abord les faveurs des Anglais du fait de son hostilité au nationalisme de la Mahdiya, le pouvoir colonial changea ensuite d'attitude au cours de la Première Guerre mondiale. L'hostilité aux Turcs, alliés des Allemands, et aux Égyptiens, gagnés par les idées indépendantistes, réunit les ennemis d'hier. La révolte de 1919 au Caire et les troubles nationalistes de 1924 à Khartoum, marqués par un attentat contre le gouverneur général du Soudan, achevèrent de convaincre les Britanniques de se méfier d'une Égypte dont l'accession à l'indépendance paraissait inéluctable¹. Du coup, la Mahdiya gagna les faveurs du colonisateur tandis que la Khatmiya passa dans l'opposition du côté des Égyptiens. Relayées par la future élite politique du Soudan à l'Indépendance, les luttes pour le pouvoir prirent de plus en plus l'allure d'une rivalité personnelle entre les leaders des deux principales confréries, Saïd 'Alī al-Mirghani et Saïd Abd el-Rahman el-Mahdi.

L'un et l'autre trouvaient en effet naturel de voir leurs réseaux d'influence se prolonger sur le plan politique, dans un rôle de contre-pouvoir pour la Khatmiya et de mouvement réformiste pour la Mahdiya (Abu Hasabu 1985 ; Grandin 1989 : 239, 257). Les fidèles de Saïd Abd el-Rahman el-Mahdi rédigèrent le mémorandum de 1942, qui demandait l'autodétermination du Soudan, et participèrent l'année suivante au Conseil consultatif que les Britanniques mirent en place et que boycottait la Khatmiya. Chacune des deux grandes confréries dirigea bientôt une formation politique. Avec le consentement des autorités coloniales, la Mahdiya lança en 1945 l'*Umma Party* (UP). Après avoir absorbé le petit parti national fondé un an avant par les laïcs du Club Al-Fajr, celui-ci remporta les élections de 1948, boudées par les unionistes favorables à l'Égypte. À partir de 1945, la Khatmiya se dota pour sa part

1. À la même époque, Londres combattait également les idées séditionnelles d'un instituteur égyptien, Muhammad al-Madi Abu al-Aza'im, qui condamnait le culte des ancêtres, l'exubérance des rites funéraires, la corruption des oulémas et le laxisme de la Khatmiya autant que de la Mahdiya. Avant d'être renvoyé en Égypte à cause de son activisme, en 1915, celui-ci avait fondé au Soudan une petite confrérie, l'Azmiya, active dans les régions de Suakin et Burri.

d'une organisation qui fit pendant aux libéraux laïques du Club Abu Rauf, eux aussi partisans d'un rattachement à l'Égypte. En 1956, la *Khatmiya Union* acheva sa mue et se transforma en *People's Democratic Party* (PDP)². Mais elle ne parvint pas à absorber la tendance unioniste et laïque des *ashigga* – « frères de même père et même mère » – du *National Unionist Party* (NUP), créé trois ans plus tôt par Ahmed Ismail el Azhari, un fils du fondateur de l'Ismâiliya.

Le NUP remporta les élections de la fin 1953 parce que les Soudanais votèrent contre les Anglais et leurs alliés de la Mahdiya, plutôt que pour un rattachement à l'Égypte. Début 1954, les fidèles de la Mahdiya protestèrent alors contre la venue à Khartoum du général Mohamed Néguib, au pouvoir au Caire. La manifestation fit plusieurs morts, dont le chef britannique de la police, et montra l'impopularité des thèses unionistes, que devait finalement abandonner le Premier ministre et leader du NUP en 1955. Après l'indépendance en 1956, les rivalités entre confréries et les déchirements internes continuèrent de faire et défaire les gouvernements. Seuls les coups d'État militaires eurent raison d'un tel appétit de pouvoir.

En 1969, notamment, la dictature du colonel Jaafar Muhammad Nimeiri voulut donner au Soudan une tournure laïque et socialiste. L'opposition au régime valut à la Mahdiya une longue « traversée du désert » : tué lors de combats contre l'armée gouvernementale en 1970, l'imam des Ansar ne devait être remplacé qu'en 1987. La Khatmiya et la Mahdiya gardèrent cependant leur légitimité intacte par contraste avec les compromissions des petites confréries sur lesquelles la junte finit par s'appuyer pour compenser son impopularité grandissante (al-Sid Karsani 1993). Accusés d'avoir trahi les idéaux de l'islam et succombé aux charmes d'une éducation occidentale, les cheikhs des petites confréries ne réussirent pas à élargir leurs clientèles. À coups de passe-droits, de corruption et de placements très spéculatifs par rapport aux investissements productifs des grandes confréries, ils s'enrichirent rapidement sans avoir besoin des donations de leurs fidèles, promotion sociale qui, précisément, discrédita leurs enseignements.

Revenu en odeur de sainteté après l'effondrement de la dictature Nimeiri en 1985, le personnel politique issu des grandes confréries retourna alors aux affaires, avec Sadiq el Mahdi à la tête de l'UP et Mohamed Osman el-Mirghani au *Democratic Unionist Party*, regroupement du NUP et du PDP. Au risque de lasser la population, les sempiternelles luttes de factions reprirent de plus belle. Lors de sa campagne électorale en 1986, Mohamed Osman el-Mirghani suscita par exemple les récriminations de sa base, opposée au « cumul des mandats » politique et religieux. L'épreuve du pouvoir traduisit plutôt l'essoufflement des grandes confréries relativement à la montée en puissance des courants islamistes et modernes. De moins en moins en prise sur la population, figées sur la base d'un recrutement quasiment héréditaire, même en milieu urbain, les confréries soufies se révélèrent incapables de se renouveler et leurs organisations de jeunes, tels les Shabab de la Khatmiya, semblèrent particulièrement démunies face à la propagande des Frères musulmans. Le coup d'État militaire de 1989 mit de toutes façons un terme à l'expérience parlementaire. Déjà habitué à l'exil du temps de Nimeiri, Sadiq el-Mahdi repartit à l'étranger, cette fois en Érythrée, tandis qu'un de ses oncles resté dans le pays était encouragé à diriger les Ansar. À partir de 1990, la junte Bashir commença à confisquer les avoirs des familles Mirghani et Mahdi. La Khatmiyya fut officiellement dissoute en 1992, tandis que la Hindiyah de Yusuf al-Hindi, soutien du NUP, versait à son tour dans l'opposition.

2. Du fait de ses prolongements en Érythrée, la confrérie avait déjà participé à la formation d'une *Eritrean Muslim League*, fondée en 1946 par un Mirghani, Abu Bakr.

Depuis lors, les divisions de l'islam soudanais ont fondamentalement changé de nature. Elles n'opposent plus tant les confréries entre elles qu'un islam orthodoxe à un fondamentalisme radical, incarné par les Frères musulmans du docteur Hassan el Tourabi. Très critique à l'égard de la prédominance du clergé dans la république islamique iranienne, ce dernier a vivement condamné l'immobilisme des confréries soudanaises et de leurs oulémas traditionalistes³. Réaliste au regard des rapports de forces en présence, son parti, le *National Islamic Front* (NIF), a d'abord accepté le jeu parlementaire pour tenter de conquérir le pouvoir. Sur le plan financier, il a notamment consolidé sa base sociale en profitant de l'affairisme des banques islamiques qui, malgré la prohibition de l'usure, achetaient à l'avance la récolte des paysans et avaient introduit une clause de rattrapage selon laquelle les prix du marché ne devaient pas dépasser d'un tiers le montant reversé au producteur. Un pareil pragmatisme explique d'ailleurs que le NIF n'ait pas réussi à rallier les wahhabites les plus extrémistes, reconnaissables à leur barbe, leur *jallabiya* raccourcie et leurs femmes entièrement voilées de noir. Une fois parvenu à ses fins grâce au coup d'État de 1989, cheikh Tourabi a alors découvert un visage à double tranchant, tantôt internationaliste, favorable à une guerre sainte transcendant les frontières, tantôt nationaliste, dans la lignée de la révolte mahdiste contre le colonisateur britannique (O'Fahey 1993 : 21-35).

Des lignes de front dans le flou

Au final, l'islam soudanais s'est avéré incapable de transcender ses disputes internes en dépit de son rôle historique dans la construction d'États centralisés (Voll 2000). Des clivages d'ordre régional, ethnique et idéologique ont pu l'emporter. Loin de faire l'unanimité de la communauté des croyants, l'oumma, la question du droit coranique, par exemple, a opposé trois principales écoles : les nationalistes nassériens ou baasistes qui se sont inspirés de l'exemple panarabiste égyptien pour demander une mise à niveau du droit soudanais avec le reste du monde islamique ; les universitaires pragmatiques qui ont souhaité un système laïc sur le modèle britannique ; les intégristes des Frères musulmans ou des confréries, enfin, qui ont revendiqué l'application intégrale de la *sharia* (Kok 1991 : 235-252). De profondes divergences de vues sont aussi apparues entre les militaires et les islamistes issus du coup d'État de 1989 (Lesch 1998 : 198 & 205). Au sein du National Congress, le parti gouvernemental héritier du NIF, les « colombes » ont voulu consolider leur assise en élargissant leur base politique et en faisant des ouvertures aux partis traditionnels. Au contraire, les « faucons » ont cherché à préserver leur monopole et ont reproché aux militaires de diriger une république islamique, un rôle que le Coran ne leur reconnaissait pas. À la marge, on a également assisté à des querelles sectaires parfois violentes, à l'instar des heurts entre le groupe « Anathème et Hégire » de Takfir wal Hijra et les wahhabites d'Ansar Sunna, qui ont fait plusieurs morts dans des mosquées d'Omdurman en 1994 et 2000.

Ainsi, malgré les prétentions hégémoniques et universalistes de la langue arabe et de l'islam, le Nord du Soudan n'a pas échappé à d'intenses déchirements, en particulier sur la base de différenciations géographiques, par exemple entre le NIF, issu d'un mouvement d'intellectuels en milieu urbain, et des confréries essentiellement rurales : la Mahdiya dans l'Ouest, le Kordofan, le Darfour et la rive

3. Pour un point vue islamique, voir A. EL AFFENDI 1991.

occidentale du Nil Bleu, la Khatmiya, dans le Nord, l'Est, la région de Kassala et la rive orientale du Nil Bleu. Plus important encore, le positionnement des affrontements n'a pas toujours suivi les implantations confessionnelles. En fait de clivage Nord-Sud, le conflit s'est étendu à l'Est et à l'Ouest. À l'Est, les partis de l'opposition musulmane du Nord, en exil à Asmara et réunis au sein d'une *National Democratic Alliance* (NDA), ont lancé des opérations armées du côté de Kassala et conclu une alliance stratégique avec la SPLA. À l'Ouest, le Darfour a toujours été une région troublée, en lutte larvée contre le pouvoir central. On y retrouve d'ailleurs certains des antagonismes du Sud, avec des nomades arabes, d'une part, et des paysans négro-africains, les Fur, d'autre part. Dans les années 1960, les premiers ont constitué une Union arabe, Tajammu' al-'arabî, et les seconds se sont organisés au sein d'un Darfur Development Front : convertis à l'islam, ces derniers, qui avaient rallié la rébellion mahdiste au XIX^e siècle, ont appuyé l'insurrection des Ansar contre la dictature Nimeiri en 1970. S'infiltrant depuis la frontière tchadienne, l'implication libyenne est venue enflammer les tensions existantes alors que le colonel Kadhafi a soutenu les débuts de la SPLA en vue, dit-on, d'obtenir une sécession du Sud et de mettre la main sur le Nord du Soudan.

Aujourd'hui, Khartoum craint encore une jonction des protestations du Sud et de l'Ouest. Les populations du Darfour et du Kordofan se plaignent de leur sous-représentation dans une fonction publique « trustée » par les Nordistes. Les États de l'Ouest, soulignent-elles, ne reçoivent que 20 % des fonds qui leur sont officiellement alloués dans le budget fédéral, tandis que cette proportion s'élève à environ 70 % pour les États du Nord. Après avoir longtemps cherché à se trouver des affiliations arabes, les populations africaines du Darfour, en particulier, dénoncent les discriminations dont elles sont victimes. Afin de préserver les hommes du Nord, elles ont le sentiment de servir de chair à canon et d'être systématiquement envoyées dans les zones de guerre les plus meurtrières. Les familles des soldats tués au combat, cependant, bénéficieraient moins que les Nordistes du soutien matériel des organisations d'aide aux martyrs. De tels griefs expliquent comment la SPLA a pu, un moment, ouvrir un front dans le Darfour occidental. Même les clans *omodiya* et les lignages *ial-rajil* des Baggara, fer de lance des milices gouvernementales, n'ont jamais été des alliés sûrs pour le pouvoir central, comme en témoigne leur soutien à l'insurrection des Ansar en 1970, et ils poursuivent d'abord leurs propres objectifs lorsqu'ils s'en vont razzier les populations du Sud, quitte à désobéir aux ordres de la hiérarchie militaire.

L'hégémonie de Khartoum s'avère ainsi menacée de toutes parts et les lignes de front ne dessinent pas précisément les contours des belligérants. À la différence du Nigéria par exemple, où l'existence d'un réduit biafrais avait clairement désigné le territoire des sécessionnistes igbo en 1968, la guerre au Soudan se déroule un peu partout dans le Sud. Les morts qu'elle provoque résultent moins de combats entre la guérilla et les troupes gouvernementales que de famines et de rivalités entre les factions ralliées ou non au régime de Khartoum. La SPLA, elle, n'a jamais revendiqué l'indépendance du Sud et continue de tenir un discours unitaire en parlant d'un « nouveau Soudan » à propos des régions sous son contrôle. La guerre n'est certainement pas un jeu à deux. Au-delà de ses implications internationales et régionales, elle révèle des dimensions multiples et se nourrit d'une accumulation de petits conflits locaux qui expliquent sa complexité et sa poursuite sans espoir de résolution à court terme.

La frontière entre le Nord et le Sud, quant à elle, n'est jamais qu'une ligne administrative. Son tracé, très artificiel, a d'ailleurs obligé le colonisateur à déplacer quelques 3 000 paysans dont les villages furent détruits pour laisser place à une

zone-tampon (Ruay 1994 : 39). Elle a ensuite été remaniée à maintes reprises. En 1948, les Dinka Ngok d'Abyei étaient placés sous la coupe du Kordofan. Pareillement, les Uduk de Kurmuk dans le district de Chali al-Fil « passèrent » du Sud au Nord en 1953. Au nord-ouest du Bahr al-Ghazal, Kafia Kingi a connu le même sort. En 1993, de nouveau, le Sud-Kordofan et le Darfour prenaient respectivement contrôle des gisements pétrolifères de Pan Thau, près de Bentiu, et des réserves de cuivre à Hufrat al-Nahas. En 1995, encore, des terres agricoles et des forêts de gomme arabique étaient transférées dans les États du Sud Kordofan et du Nil Blanc.

Il s'avère impossible de tracer une ligne de front précise, de dire où s'arrête le Nord et où commence le Sud. Les glissements sémantiques sont significatifs. À l'origine, le terme arabe de Nouba désignait des Noirs et des païens. Mais à mesure que la conquête égyptienne a progressé vers le Sud et qu'a reculé la frontière du « pays des Noirs », *Bilad as-Sudan*, la Nubie a fini par ne plus comprendre qu'un peuple nomade et une région du Nord du Soudan, en l'occurrence un désert. Plus au Sud, la notion de peuple Nuba, elle, s'est réduite aux habitants des actuelles collines du pays nuba, avant-poste de la poussée arabe au moment de la colonisation britannique ; l'appellation ne doit pas non plus être confondue avec celle des Nubi, ces citadins musulmans descendant de soldats au service des armées égyptienne puis britannique, que l'on retrouve jusqu'en Ouganda et au Kenya.

Des identités fluides

Du pays nouba aux abords des contreforts éthiopiens, les populations prises entre deux feux entretiennent en réalité des relations avec les Arabes comme avec les Africains, à tel point que leur classement dans un camp ou un autre paraît pour le moins arbitraire. Dans la région d'Abyei, par exemple, les interactions entre Africains et Arabes sont si développées que les Dinka Ngok ont fait figure de « Grands Misiriyya », les Misiriyya al-Tawil, au même titre que les Misiriyya Humr ou Zuruk, c'est-à-dire les « Marrons » ou les « Noirs » (Deng 2000 : 144). Pareillement, les Mabian de Dar es-Sagia et Renk se sont forgés une culture au contact des Funj du Nord. On serait à présent bien en peine de les cataloguer, justement parce qu'ils ont cherché à adopter l'identité arabe du Nord pour échapper à leurs origines et aux appellations péjoratives dont on avait coutume de les affubler : le « péquenot » Hamaj, le « paysan » Burun ou « l'esclave » Berta (James 1985 : 197-211). Les Fertit, quant à eux, seraient des Fur descendus au Sud afin d'échapper à l'islamisation du Darfour ; arrivés dans le Bahr el-Ghazal, ils se sont mélangés aux populations locales, à savoir, d'Ouest en Est, les Runga, les Kara, les Yulu, les Kresh, les Binga, les Banda, les Feroge et les Shatt (O'Fahey 1985 : 83-100).

Les identités communautaires sont fluides : elles ne recourent pas toujours les allégeances confessionnelles et s'avèrent en permanence susceptibles d'être remaniées suivant les besoins de la cause, y compris dans le Nord musulman, où l'on a réarrangé les généalogies de groupes pour gravir les échelons de la hiérarchie sociale en s'inventant une ascendance arabe et une filiation directe avec le prophète Mohamed (Ahmad 1974 : 92). Sociétés segmentaires, les Nubiens arabophones du Nord du Soudan accordent une grande importance aux généalogies *nisba*. Ils se décomposent en tribus (*qabila*), en sections (*feri*), en lignages (*khashm bayt*) et en familles élargies (*bayt*) pouvant compter jusqu'à une trentaine de foyers. Outre les Barabra, deux principaux groupes arabes dominent le Nord du Soudan : les Ja'aliyyin de la branche 'Adnan et les Juhayna de la branche Qahtan. Les Ja'aliyyin

sont en majorité des agriculteurs sédentarisés. Ils disent descendre d'un ancêtre, Ibrahim Ja'al, qui aurait des liens de parenté avec al-'Abbas, l'oncle du prophète Mohamed. Ils incluent les Ja'aliyyin à proprement parler, mais aussi des Mirafab, des Rubatab, des Manasir, des Danaqla, des Batahin, des Bedairiya, des Jawabra et cinq tribus dont le nom dérive de l'arabe *jama'a*, évoquant l'idée d'agrégation. L'unité de base de ces paysans est la *saqiya*, un lopin de terre qui fait référence à une roue irriguant les cultures. Les Juhayna, eux, sont plus longtemps restés nomades et leur généalogie se révèle encore plus floue. Le terme générique de Juhayna désigne en fait toutes les tribus ayant une origine arabe sans pour autant appartenir à l'une ou l'autre des communautés Juhayna et Ja'aliyyin ; ainsi des Rufaa, des Shukriyya, des Kababish, des Baggara et des Fazara, une appellation tombée en désuétude (Cunnison 1966 ; Asad 1970 ; Omer 1985 ; Bjørkelo 1988). À leurs côtés évoluent par ailleurs des agriculteurs qui se disent arabes mais ne se revendiquent d'aucun de ces groupes. Malgré un vague apparentement aux Bedairiya, les Shayqiyya de Meroé, notamment, se sont libérés de la domination du sultanat funj à la fin du XVII^e siècle, ont adhéré à la confrérie Khatmiya et ont rejeté l'hérésie mahdiste au XIX^e siècle : autant de jalons qui allaient fonder leur particularisme. Plus ou moins sédentarisés, les Fur, les Rizayqat et les Taaisha, eux, ne sont pas arabes tandis que les Nouba, les Uduk, les Gumuz, les Koma et les Ingersana n'ont pas ou très peu été islamisés.

L'héritage colonial

Dans un pareil contexte, on peut donc se demander comment la question confessionnelle a autant focalisé le ressentiment des uns et des autres. Historiquement, le colonisateur a beaucoup participé de cette cristallisation, mais pas de la manière qu'on pourrait croire, par l'alliance du fusil et du goupillon. Contrairement aux idées reçues, les Britanniques n'ont pas entrepris d'évangéliser le Soudan. Résolument séculaire, l'administration coloniale a voulu se démarquer du prosélytisme chrétien afin de consolider la pacification militaire du pays et ne pas provoquer inutilement la majorité musulmane en prêtant le flanc aux critiques panislamistes des Égyptiens (Beshir 1968 : 24). Les missionnaires se sont d'ailleurs plaints des entraves du gouvernement en la matière, arguant que la chrétienté n'était pas une religion importée : dans le Nord du Soudan, des royaumes chrétiens avaient existé avant la conquête arabe du VII^e siècle et la colonisation devait être un moyen de ranimer la foi le long d'un axe stratégique, du Caire au Cap. Mais les Britanniques se sont plutôt appuyés sur la chefferie musulmane du Nord : les *nazir* au niveau des grandes confédérations tribales, les *shaykh* au niveau des clans et les *omda* au niveau des lignages. D'abord restreinte aux populations nomades puis étendue aux communautés sédentaires en 1927, une ordonnance de 1922, la *Powers of Sheikhs Ordinance*, leur attribua des fonctions officielles et ils furent intégrés à l'appareil administratif en 1931. Cette politique d'*indirect rule* poursuivait en l'occurrence des objectifs très pragmatiques. Sous prétexte de respecter les « mœurs indigènes », le premier était d'empêcher l'émergence d'une élite nationale et transeithnique au service des Égyptiens ou des confréries religieuses. Économiques, les Britanniques souhaitaient également une administration peu coûteuse en hommes et en deniers publics, sachant que le Soudan n'avait pas vocation à devenir une colonie de peuplement et que le gouvernement était seul à prendre en charge son développement.

Dans le Sud, plus particulièrement, le colonisateur a installé et sécularisé une chefferie coutumière qui l'a amené, en réaction, à écraser les mouvements religieux indigènes, perçus comme dangereux car moins facilement contrôlables. Une ordonnance de 1919 interdit ainsi les sociétés secrètes. Le culte *yakan* de « l'eau bénite », qui avait initialement motivé des soulèvements contre les troupes égyptiennes à la fin du XIX^e siècle, s'est alors retourné contre les Britanniques, se propageant dans l'Equatoria, le Nord de l'Ouganda et jusqu'en pays atuot et lugbara (Middleton 1960 : 258). Chez les Zande, les associations fermées des *biri*, pour leur part, se sont étendues aux Jur-Beli et aux Dinka de Rumbek en 1921, où l'on vénérait la racine magique *matthiang goh*. Par analogie avec la révolte mahdiste, les mouvements prophétiques ont spécialement inquiété le gouvernement alors qu'ils étaient apparus avant l'arrivée des Britanniques et l'établissement du califat de Mohamed Ahmed bin Abdallah. À défaut d'être nés en réaction à une agression étrangère et d'avoir véhiculé une forme primitive de nationalisme, ces prophètes avaient en fait pour inconvénient de concurrencer l'influence des chefs tribaux mis en place par le colonisateur, tandis que leur capacité de mobilisation remettait en cause la *pax britannica*. Chez les Dinka, par exemple, la notoriété du prophète Arianhdit grandit lorsque celui-ci parvint à réconcilier deux clans ennemis, les Rek et les Agar, et commença à attirer des Shilluk. Une telle renommée menaçait directement une prérogative essentielle des Britanniques : le pouvoir de faire la paix ! Une attaque contre un poste de police en 1922 fut alors imputée à Arianhdit et lui valut d'être banni à Khartoum.

Le pays nuer marqua les annales coloniales en la matière. Chez les Lou, Ngundeng Bong commença à lutter contre les Britanniques en 1902 et mourut en 1906. Un de ses plus jeunes fils, Guek Ngundeng, reprit ensuite le flambeau en s'opposant à la construction d'une route jusqu'à ce que l'armée britannique bombarde et détruise sa montagne sacrée en 1928. D'autres figures du clan Lou se sont également soulevées. En 1916, Pok Kerjiok écrasait ainsi les troupes soudanaises au service des Britanniques. Défait au début de l'année suivante, il ne devait se rendre qu'en 1930 avant d'être conduit en prison à Malakal et de finir sa vie en exil. Le reste du pays nuer n'a pas non plus été épargné. Deng Laka, un Gaawar, fut tué en 1907 mais son fils, Dual Dieu, poursuivit le combat en 1914 puis 1928 avant d'être, lui aussi, capturé et exilé en 1930. Gaaluak Nyagh, un Jagei, vit quant à lui ses troupes décimées en 1925 ; suspecté de complicité dans le meurtre d'un capitaine britannique, il fut emprisonné à Malakal deux ans plus tard.

En appuyant les musulmans du Nord, en restreignant les activités missionnaires des chrétiens et en réprimant les mouvements prophétiques du Sud, le colonisateur a finalement favorisé les distinctions religieuses sur un autre plan, à savoir le développement séparé des « races » et des « cultures coutumières ». Recommandée par le vicomte Milner à partir de 1920 et appliquée de 1922 à 1937, ce qu'on a appelé la *southern policy* a tenté d'isoler complètement le Sud du Nord. En vertu d'une ordonnance de 1922, la *Passports and Permits Ordinance*, le district des Nouba, par exemple, fut fermé aux Baggara du Nord, qui durent se munir d'un laissez-passer pour y entrer. En 1925, un décret, le *Permits to Trade Order*, limita ensuite les possibilités d'établissement des commerçants arabes dans tout le Sud. Ces derniers furent même incités financièrement à revenir au Nord avec une « aide au retour » ! Au contraire, les autorités encouragèrent les commerçants chrétiens, en l'occurrence grecs et syriens, à investir dans le Sud. Interdits d'exercice dans le Nord, les missionnaires exercèrent une grande influence dans la région, en particulier le Bahr el Ghazal (Trimingham 1948 ; Sanderson & Sanderson 1981 ; Collins 1983a ; Sikainga 1991). Ils y furent chargés de l'enseignement, ce qui leur

permet de décourager l'apprentissage de l'arabe et de condamner les tenues vestimentaires en usage dans le Nord. Rétrospectivement, leur rôle a été déterminant : des historiens du Nord ont argué que l'arrivée des Britanniques avait non seulement brisé l'élan du mahdisme, qualifié de premier « mouvement de libération nationale », mais aussi arrêté l'islamisation et l'arabisation graduelles des populations du Sud pour en faire des alliés du camp impérialiste à l'Indépendance.

D'une manière générale à l'échelle du Soudan, l'*indirect rule* ne devait certes pas faciliter l'émergence d'une conscience nationale et contribua au contraire à enflammer les particularismes de terroirs. Alors qu'une administration civile se mettait en place dans le Nord après la levée, en 1926, de la loi martiale de 1899, le Sud resta longtemps sous la coupe de militaires recrutés sur une base contractuelle et surnommés « barons des marécages » du fait de leur toute puissance aux abords du Nil (Collins 1962, 1983b ; Deng & Collins 1984). Une fois les troupes nordistes retirées du Sud, un *Equatorial Corps* fut monté à Mongalla en 1911 afin de constituer un contrepoids négro-africain à une éventuelle mutinerie arabe dans la partie septentrionale du pays. Les Sudistes furent ensuite tenus à l'écart du processus de décolonisation. En 1943, l'établissement d'organes consultatifs au niveau des provinces et du gouvernement central ne concernait que le Nord. Et c'est sous la pression des nationalistes du Nord qu'une Assemblée législative fut inaugurée en 1948, avec quelques représentants du Sud pour faire bonne figure. La question dominante à l'époque concernait les rapports avec l'Égypte et non avec le Sud. La controverse opposait les nationalistes et les unionistes, les premiers réclamant « le Soudan aux Soudanais » et les seconds défendant « l'unité de la vallée du Nil ». Lors d'un dernier baroud d'honneur, Le Caire annexa le Soudan en 1951, mettant unilatéralement fin au condominium de 1899 et au traité de 1936 qui avait entériné la mainmise britannique. Dans le cadre de négociations constitutionnelles à l'arraché, un accord anglo-égyptien sur l'autonomie du Soudan devait toutefois être signé en 1953. Au Caire, le gouvernement du général Neguib, qui avait lui-même des origines soudanaises, finit par accepter l'indépendance, accordée en 1956. La compétition politique qui s'ensuivit à Khartoum exposa les partis du Nord aux réalités du pouvoir et se désintéressa de la question sudiste malgré les débuts d'une rébellion à Torit en 1955 (Wai 1973, 1981 ; Malwal 1985).

Religion et récupération politique

Au Nord comme au Sud, la question religieuse a alors été instrumentalisée à des fins politiciennes. Les gouvernements en place à Khartoum ont notamment invoqué l'islam pour obtenir la solidarité financière et militaire des pays arabes, d'une part, et élargir leur assise sociale, d'autre part. Le colonisateur à peine parti, les leaders des deux principales confréries du pays, Saïd 'Ali al-Mirghani et Saïd Abd el-Rahman el-Mahdi, demandaient ainsi l'instauration d'une république islamique en février 1957. Après 1969, le président Nimeiri, pour sa part, renonça vite aux sympathies communistes de ses débuts et sa rhétorique révolutionnaire dérivait bientôt vers un nationalisme bon teint. Afin de redonner un second souffle à son autorité, il s'autoproclama imam (Warburg 1978, 1985 ; Fluehr-Lobban 1987). Le titre, peu prisé dans la tradition sunni de l'islam soudanais, faisait à la fois référence au chiisme iranien et à un mahdisme vernaculaire (Warburg 1991 : 95-96). Au-delà d'une éventuelle conversion personnelle de Nimeiri suite à une opération du cœur, il visait surtout à légitimer un régime finissant, à contrôler l'opposition musulmane et

à s'affranchir du soutien du Sud. En 1983, la fuite en avant se termina par l'imposition unilatérale de la *sharia*, en rupture totale avec le droit coutumier des populations du Sud, où les relations sexuelles en dehors du mariage échappaient traditionnellement aux condamnations de la loi coranique, qu'il s'agisse de lévirat ou d'adultère.

Malgré une esquisse de dialogue avec la guérilla, l'intermède « démocratique » de 1986 à 1989 ne fut pas tellement plus heureux en la matière. Le Premier ministre Sadiq el-Mahdi, notamment, n'a jamais voulu renier le caractère fondamentalement musulman du Soudan et a frayé avec le NIF de Hassan el Tourabi. Se référant à un islam « authentique », il a, au contraire, dénoncé l'imposture d'un Nimeiri, dont le décret de 1983 sur la *sharia* a été décrié sous l'euphémisme de « lois de septembre » pour mieux en nier la valeur religieuse. Déjà lorsqu'il était au pouvoir en 1966, Sadiq el-Mahdi ne mâchait pas ses mots : « l'échec de l'islam dans le Sud du Soudan serait un échec pour tous les musulmans. L'islam a une mission sacrée en Afrique et celle-ci commence dans le Sud du Soudan, disait-il à l'époque » (Malwal 1981 : 41). D'une certaine manière, l'arrivée au pouvoir d'une junte militaro-islamiste en 1989 n'a fait qu'officialiser cette position en décrétant une « guerre sainte », la *jihad*, contre les populations impies du Sud.

En même temps, la répression du Nord a beaucoup participé de la construction d'une identité du Sud dans l'adversité religieuse. Plus le pouvoir musulman s'est montré intransigeant, plus il a favorisé la radicalisation confessionnelle d'une région où les chrétiens, aux deux tiers catholiques, étaient, somme toute, très minoritaires. Rétrospectivement, la politique du Nord n'en paraît que plus absurde puisqu'elle a précipité la christianisation du Sud ! En vertu des lois britanniques contre la sorcellerie et les sociétés secrètes, Khartoum a, en 1960, commencé par prohiber des églises pentecôtistes dont les messes dansées paraissaient trop obscènes, pour ne pas dire sauvages (Johnson 1991b : 195). En 1964, le gouvernement chassa ensuite l'ensemble des missionnaires en poste dans le Sud. À l'époque, l'affaire obligea certes les églises occidentales à mettre en sourdine leur appui aux insurgés dits Anyanya : en visite à Kampala en 1969, le pape ne fit aucune déclaration de nature à compromettre le retour négocié des missionnaires au Soudan. Mais à la faveur de la reprise des hostilités en 1983, les groupes de pression chrétiens ne se sont bientôt plus gênés pour vilipender l'islamisation forcée du Sud⁴.

Paradoxalement, la SPLA, d'inspiration marxiste, n'avait a priori aucune vocation à étayer un discours religieux. Contrairement aux idées reçues, le mouvement de John Garang est né six mois avant l'imposition de la *sharia* en septembre 1983, sans aucune raison particulière de vouloir promouvoir une plate-forme confessionnelle. C'est seulement dans un deuxième temps que la SPLA a abandonné le credo communiste et anticlérical de ses débuts. Essayant de gagner le soutien des églises occidentales, elle a alors arrêté de kidnapper les prêtres étrangers dans les zones sous son contrôle et s'est rapprochée de la théologie de libération adoptée par le NSCC, le New Sudan Council of Churches⁵. Son intérêt était notamment d'attirer la sympathie de populations civiles que les tragédies de la guerre avaient précipitées vers la religion, le NSCC ayant justement été fondé en 1989 dans des camps de réfugiés en Éthiopie. Dans une région profondément marquée par l'œuvre évangélicatrice et éducative des missionnaires, il est vrai que les rebelles n'avaient jamais pu vraiment s'affranchir de leurs références chrétiennes : déjà au cours de la première guerre civile dans les années 1960, certains avaient parlé d'un Sud « crucifié par les

4. Voir par exemple J. MONNOT 1994.

5. *SPLM/SPLA Update* [11/8/1997], VI (7), Nairobi : 1.

Arabes du Nord avec la Grande-Bretagne dans le rôle de Judas » au moment de l'indépendance (Yangu 1966 : 26) !

Deux autres bonnes raisons pour voter Dieu

Au-delà de l'opportunisme stratégique des acteurs politiques, deux principales raisons, d'ordre historique et économique, expliquent plus fondamentalement un pareil processus de cristallisation religieuse. Sur le plan historique, d'abord, l'islam au Soudan est, plus qu'en Afrique de l'Ouest, assimilé à la conquête arabe et à l'esclavage. À l'exception de quelques alliances très conjoncturelles, les populations du Sud y ont donc résisté avec la dernière vigueur, que ce soit contre l'envahisseur turco-égyptien à partir de 1820, le fanatisme mahdiste dans les années 1880 ou l'islamisme républicain aujourd'hui (Beswick 1994 : 19-47). La domination économique du Nord, qui plus est, avait une forte résonance religieuse, incarnée par la figure entreprenante du commerçant et du propriétaire arabes, le *jallabi*. Haï, celui-ci avait asservi la paysannerie en gageant les récoltes à venir et en pratiquant l'usure *sheil* à des taux prohibitifs, jusqu'à 100 % par an. Il rappelait également le souvenir de l'esclavage et des conversions forcées à l'islam : ces seigneurs de guerre, les *watawit*, qui, au XIX^e siècle, étaient partis à la conquête du Sud et avaient fait fortune à coups de *razzias* (Mire 1985 : 101-122 ; Spaulding 2000 : 125-126).

L'histoire a largement été manipulée à cet égard, puisque la majorité des esclaves étaient en réalité capturés dans l'Ouest du Soudan, et non dans le Sud (Fawzy 1991 : 1-12). Un révisionnisme en vaut bien un autre : les Arabes se sont défaussés de leurs responsabilités en soulignant le rôle des Européens dans la commercialisation et le développement de la traite (Ahmed 1989 : 52 ; el Affendi 1990 : 371-389). Des historiens du Sud ont, pour leur part, soutenu que les Dinka, les Shilluk et les Nuer provenaient du Nord et représentaient les premiers occupants du pays, revendications aborigènes qui, en l'occurrence, tendaient à délégitimer la présence arabe et musulmane (Mawut 1983 : 2-3). Avec l'appui des lobbies anti-esclavage, des mouvements missionnaires et des acteurs de l'aide humanitaire, l'évangélisation et l'émancipation du Sud ont ainsi fini par rimer (Ali 1972). Désormais, le Soudan compte entre 5 % et 10 % de chrétiens. Dans le Sud, en particulier, l'Église a connu une progression exceptionnelle qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler la situation de l'autre côté de la frontière en pays acholi dans le Nord de l'Ouganda, où la proportion de catholiques est passée de 39 % en 1959 à 70 % en 1991 (Ward 2001 : 194).

Au Soudan, ce sont surtout les églises les plus militantes qui ont gagné du terrain à la faveur des troubles. Les protestants, notamment, ont développé une vision apocalyptique et rédemptrice de la guerre, interprétée comme une punition divine contre des populations païennes. Fondamentalistes, les églises évangéliques, en particulier, ont condamné avec la plus grande vigueur la polygamie à un moment où celle-ci, précisément, progressait et permettait de reconstituer des liens familiaux dans une société privée d'hommes et caractérisée par l'abondance de femmes seules. L'introduction de la médecine moderne et la canalisation de l'aide humanitaire par des ONG chrétiennes ont porté un coup à l'influence des guérisseurs et des prêtres traditionnels. Les rites de purification ont perdu de leur sens avec l'afflux d'armes automatiques et l'anonymat de morts dont la responsabilité était difficile à attribuer au cours des combats. La famine, en outre, fait que le bétail a été mangé au lieu d'être sacrifié aux divinités du cru.

Pour autant, ce grand mouvement de christianisation, un des plus rapides du monde contemporain, n'a pas signifié la découverte d'une vie spirituelle mais plutôt sa reconversion sous d'autres formes, plus puissantes et pas forcément exclusives des croyances anciennes. En témoignent la persistance et même la résurgence de nombreux prophètes, y compris chrétiens, ce qui constitue une première dans le Sud du Soudan (Johnson 1985 : 121-134, 1994 : 113, 324 & 343 ; Hutchinson 1996 : 338-341 ; Nikkel 1997 : 61-78). Les événements ont en effet été réinterprétés suivant de vieilles prophéties. Au début du XX^e siècle, Guek Ngundeng aurait ainsi prédit la rébellion de Torit en 1955 et les accords de paix d'Addis-Abeba en 1972, déclarant que ces derniers seraient signés par un gaucher et un étranger accompagné d'un Nuer né d'une femme elle aussi gauchère : deux personnalités en qui la population reconnut Abel Alier, un Dinka Bor, et son adjoint Peter Gatkuoth, un Nuer Lou. Des commandants de la guérilla se sont également identifiés à ces prestigieux oracles. Un William Abdallah, par exemple, fut assimilé à un disciple boiteux de Guek Ngundeng tandis que Riak Machar, un transfuge de la SPLA et un gaucher, se présentait lui-même comme un descendant direct dudit Ngundeng.

Déjà pendant la rébellion Anyanya des années 1960, la région de Zeraf avait vu apparaître des prophètes nuer tels que Gony Yut, un Gaawar, et Ruei Kuic, un Lak. Le premier avait rallié les troupes gouvernementales après que des guérilleros dinka l'aient approché pour faire soigner des blessés et aient abusé de son hospitalité en violant les femmes du village. Rebaptisés « gardes nationaux » par Khartoum à partir de 1966, les hommes de Gony Yut avaient alors reçu un soutien de l'armée et commencé à attaquer les paysans des environs, tant et si bien qu'ils finirent par entrer en conflit avec Ruei Kuic en avril 1968. Après la reprise des hostilités contre Khartoum en 1983, Ruei Kuic, pour sa part, s'est employé à convaincre les guérilleros Anyanya II de rejoindre les troupes de Riak Machar. Il a notamment œuvré en faveur de la réconciliation de la SPLA et des Anyanya II en 1987, avant de mourir l'année suivante, sans doute de maladie. Dans la lignée de Ngundeng, toujours, Bangong Diau, un Gajaak, avait également tenté d'être un faiseur de paix à la fin des années 1960 dans la région frontalière de l'Éthiopie. On l'a ensuite retrouvé avec la SPLA à Addis-Abeba en 1985 et il mourut peu de temps après, tué sur le champ de bataille. Certains prophètes n'ont pas hésité à prendre les armes. Au moment du schisme de la SPLA entre John Garang et Riak Machar en 1991, Wutnyang Gatakek, un Lak, a d'abord essayé d'empêcher les Nuer de s'entre-tuer et a commencé à rendre la justice en public, encore une fois en se réclamant du fameux Ngundeng. Puis il a levé une « armée blanche » qui est parvenue à s'emparer brièvement de la ville de Malakal en octobre 1992. Une particularité de ces « nouveaux prophètes » est d'avoir misé sur des pouvoirs à la fois magiques et spirituels : un discours syncrétique qui a permis de résoudre les éventuelles contradictions et confrontations avec une chrétienté montante et un ralliement de plus en plus massif au monothéisme. Kon Ajith, un Dinka Bor converti au christianisme en 1986, a ainsi commencé à prêcher en parcourant le pays dans le plus simple appareil et en prônant la destruction des anciennes idoles, jusqu'à ce qu'il soit tué par l'armée soudanaise en 1992...

Une lutte fondamentalement politique

L'effervescence religieuse que connaît actuellement le Soudan doit beaucoup aux ravages des combats, à des famines à répétition et à des déracinements en forme d'exode. Pour autant, la guerre reste fondamentalement une lutte politique qui a pour enjeu un partage du pouvoir et des ressources. Comme l'écrit un universitaire soudanais de renom, elle « n'est pas une confrontation du Nord contre le Sud, ou de musulmans contre des non-musulmans, mais un problème national auquel la population souhaite trouver une issue autre que la partition, et ce dans un cadre démocratique négocié librement par des dirigeants représentatifs » (Deng 1993 : 194). Ce type d'analyse est partagé par les nationalistes ou les marxistes du Sud comme Joseph Ukel Garang. Homonyme sans liens de parenté avec le chef de la SPLA, ce juriste, membre du Parti communiste soudanais, a été ministre des Affaires du Sud dans le premier gouvernement Nimeiri en 1970 avant d'être exécuté avec les auteurs d'une tentative de coup d'État en juillet 1971. Pour lui, le prétendu problème du Sud n'était ni religieux ni racial (1985 : 21-25). D'une part, la minorité chrétienne était trop petite et trop récente – à peine un siècle – pour menacer le Nord. D'autre part, les mélanges de populations dans le Sud étaient tels qu'il était difficile de distinguer précisément les Arabes des Noirs.

Résultat de la guerre et des déplacements forcés, le brassage des populations a indéniablement brouillé les compartimentages coloniaux, territoriaux, raciaux, ethniques et religieux. Autrefois, la traite avait pu convoier vers le Nord les esclaves raziés dans le Sud ou l'Ouest et devenus qui domestiques, qui paysans, qui soldats. De façon assez étonnante, on a ainsi pu voir des hommes du Sud prendre très tôt part aux activités politiques du Nord, une figure qu'incarne parfaitement Ali Abd el-Latif, militaire d'origine dinka, proche des milieux nationalistes du Caire, emprisonné en 1922 pour avoir demandé l'autonomie du Soudan et fondateur, deux ans plus tard, de la Ligue du drapeau blanc. À présent, les combats et les exactions des belligérants ont également poussé une grande partie des habitants du Sud vers le Nord. Une métropole comme Khartoum compte désormais une proportion non négligeable de déplacés en provenance du Sud, processus qui a favorisé la christianisation pour le moins paradoxale du fief d'un pouvoir islamiste. Dans tous les cas, il serait absurde de limiter l'analyse du conflit à une explication d'ordre confessionnel en négligeant l'importance des différences culturelles, des inégalités de développement et des diversités de peuplement au Sud comme au Nord. La complexité de la situation nécessite une approche pluridisciplinaire qui rend d'autant plus difficile la compréhension des événements et la résolution des problèmes...

Marc-Antoine Pérouse de Montclos

Institut de recherche pour le développement
CEPED, Paris

BIBLIOGRAPHIE

- ABU HASABU, A.A.M. 1985, *Factional Conflict in the Sudanese Nationalist Movement, 1918-1948*, Londres, Ithaca.
- ADAR, K.G. 2001, « Ethno-Religious Nationalism in Sudan : the Enduring Constraint on the Policy of National Identity » : 81-113, in S. BEKKER, M. DODDS & M. KHOSA, eds, *Shifting African Identities*, Pretoria, HSRC.
- AHMAD, A.-A. G. M. 1974, *Shaykhs and Followers. Political struggle in the Rufa'a al-Hoi Nazirate in the Sudan*, Khartoum, Khartoum University Press.
- AHMED, H.M.M. 1989, *Sudan : The Christian Design, a Study of Missionary Factor in Sudan's Cultural and Political Integration, 1843-1986*, Londres, Islamic Foundation.
- AL KARSANI, A.A.-S. 1993, « Beyond Sufism : the Case of Millennial Islam in Sudan » : 135-153, in L. BRENNER, ed., *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, Londres, Hurst.
- ALI, A.I.M. 1972, *The British, the Slave Trade and Slavery in the Sudan, 1820-1881*, Khartoum, Khartoum University Press.
- ANDERSON, N. 1999, *Sudan in crisis : the failure of democracy*, Gainesville, University Press of Florida.
- ASAD, T. 1970, *The Kababish Arabs*, Londres, Hurst.
- BESHIR, M.O. 1968, *The Southern Sudan*, Londres, Hurst.
- BESWICK, S.F. 1994, « Non-Acceptance of Islam in Southern Sudan : the Case of the Dinka from the Pre-Colonial Period to Independence (1956) », *Northeast African Studies*, I (2-3) : 19-47.
- BJØRKELO, A. 1988, *Prelude to the Mahdiyya : Peasants and Traders in the Shendi Region, 1821-1885*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COLLINS, R.O. 1962, *The Southern Sudan, 1883-1898*, New Haven (CT), Yale University Press.
- 1983a, « Bastion against Islam : The Upper Nile in the Twentieth Century » : 321-353, in G.R. WARBURG & U.M. KUPFERSCHMIDT, eds, *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, New York, Praeger.
- 1983b, *Shadows in the Grass : Britain in the Southern Sudan, 1918-1956*, New Haven, Yale University Press.
- CUNNISON, I. 1966, *Baggara Arabs*, Oxford, Clarendon Press.
- DENG, F.M. 1993, « Hidden Agenda in the Peace Process » : 186-215, in M. DALY & A.A. SIKAINGA, eds, *Civil war in the Sudan*, Londres, British Academic Press.
- 2000, « Abyei : a Bridge or a Gulf ? The Ngok Dinka on Sudan's North-South Border » : 133-166, in J. SPAULDING & S. BESWICK, ed., *White Nile Black Blood. War, Leadership, and Ethnicity from Khartoum to Kampala*, Lawrenceville, Red Sea Press.
- DENG, F.M. & COLLINS, R.O. 1984, *The British in the Sudan, 1898-1956*, Stanford (CA), Hoover Institution Press.
- EL AFFENDI, A. 1990, « Discovering the South : Sudanese Dilemmas for Islam in Africa », *African Affairs*, LXXXIX (356) : 371-389.
- 1991, *Turabi's Revolution : Islam and Power in Sudan*, Londres, Grey Seal.
- FAWZY, D. 1991, « Les relations Nord-Sud à l'époque de la Turkiya » : 1-12, in H. BLEUCHOT, C. DELMET, & D. HOPWOOD, eds, *Soudan : Histoire, identités, idéologies*, Reading, Ithaca Press.
- FLUEHR-LOBBAN, C. 1987, *Islamic Law and Society in the Sudan*, Londres, Frank Cass.
- GARANG, J. 1985, « An historical perspective », *Horn of Africa*, VIII (1) : 21-25.
- GLICKMAN, H. 2000, « Islamism in Sudan's civil war », *Orbis*, XLIV (2) : 267-281.
- GRANDIN, N. 1989, « Traditions religieuses et politiques au Soudan contemporain » : 239-257, in M. LAVERGNE, ed., *Le Soudan contemporain*, Paris, Karthala.
- HUNTINGTON, S. 1997, *Le choc des civilisations*, Paris, O. Jacob.
- HUTCHINSON, S.E. 1996, *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War, and the State*, Berkeley, University of California Press.

- JAMES, W. 1985, « Social assimilation and changing identity in the Southern Funj » : 197-211, in Y. F. HASSAN, ed., *Sudan in Africa*, Khartoum, Khartoum University Press.
- JOHNSON, D.H. 1985, « Foretelling Peace and War » : 121-134, in M. W. DALY, ed., *Modernization in the Sudan*, New York, Lillian Barber.
- 1991a, « North-South issues » : 119-138, in P. WOODWARD, ed., *Sudan after Nimeiri*, Londres, Routledge.
- 1991b, « Criminal Secrecy : The Case of the Zande "Secret Societies" », *Past and Present* (130) : 170-200.
- 1994, *Nuer Prophets : A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford, Clarendon Press.
- KARRAR, A.S. 1992, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, Londres, Hurst.
- KOK, P.N. 1991, « Conflicts over laws in the Sudan : from pluralism to monolithicism » : 235-252, in H. BLEUCHOT, C. DELMET & D. HOPWOOD, eds, *Soudan : Histoire, identités, idéologies*. Reading, Ithaca Press.
- LESCH, A.M. 1998, *The Sudan Contested National Identities*, Bloomington, Indiana University Press.
- LIENHARDT, G. 1970, « The Situation of Death : An Aspect of Anuak Philosophy » : 279-291, in M. DOUGLAS, ed., *Witchcraft confessions & accusations*, Londres, Tavistock.
- MALWAL, B. 1981, *People and Power in Sudan*, Londres, Ithaca Press.
- 1985, *Sudan : A Second Challenge to Nationhood*, New York, Thornton Books.
- MAWUT, L.L. 1983, *Dinka Resistance to Condominium Rule, 1902-1932*, Khartoum, University of Khartoum.
- MIDDLETON, J. 1960, *Lugbara Religion*, Londres, Oxford University Press.
- MIRE, L. 1985, « Al-Zubayr Pasha and the Zariba Based Slave Trade in the Bahr al-Ghazal, 1855-1879 » : 101-122, in J. R. WILLIS, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Londres, Cass, vol.2.
- MONNOT, J. 1994, *Le drame du Sud-Soudan. Chronique d'une islamisation forcée*, Paris, L'Harmattan.
- NIKKEL, M. 1997, « « Children of our fathers' divinities » or « children of red foreigners » ? » : 61-78, in A. WHEELER, ed., *Land of Promise : Church Growth in a Sudan at War*, Nairobi, Paulines Press.
- O'FAHEY, R.S. 1985, « Slavery and Society in Dar Fur » : 83-100, in J. R. WILLIS, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Londres, Cass, vol.2.
- 1993, « Islamic Hegemonies in the Sudan : Sufism, Mahdism, and Islamism » : 21-35, in L. BRENNER, ed., *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, Londres, Hurst.
- OMER, E.-H.B. 1985, *The Danagla Traders of Northern Sudan : Rural Capitalism and Agricultural Development*, Londres, Ithaca Press.
- RUAY, D.D.A. 1994, *The Politics of Two Sudans. The South and the North, 1821-1969*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet.
- SANDERSON, L.P. & SANDERSON, N. 1981, *Education, religion and politics in Southern Sudan, 1899-1964*, Londres, Ithaca Press.
- SIKAINGA, A.A. 1991, *The Western Bahr Al-Ghazal Under British Rule, 1898-1956*, Athens (Ohio), Center for International Studies.
- SPAULDING, J. 2000, « Precolonial Islam in the Eastern Sudan » : 117-129, in N. LEVTZION & R. POWWELS, ed., *The History of Islam in Africa*, Oxford, James Currey.
- TRIMMINGHAM, J.S. 1948, *Christian Approach to Islam in the Sudan*, Londres, Oxford University Press.
- VOLL, J.O. 2000, « The Eastern Sudan, 1822 to the Present » : 153-168, in N. LEVTZION & R. POWWELS, ed., *The History of Islam in Africa*, Oxford, James Currey.
- WAI, D.M. 1973, *The Southern Sudan : A Problem of National Integration*, Londres, Frank Cass.
- 1981, *The African-Arab Conflict in the Sudan*, Londres, Africana Publishing Company.
- WARBURG, G. 1978, *Islam, Nationalism and Communism in a Traditional Society : the Case of the Sudan*, Londres, Frank Cass.
- 1985, « Islam and State under Numayri », *Africa*, LV (4) : 400-413.

- 1991, « The *Sharia* in Sudan. Implementation and Repercussions » : 90-107, in J.O. VOLL, ed., *State and society in crisis : Sudan*, Indianapolis, Indiana University Press.
- WARD, K. 2001, « The Armies of the Lord : Christianity, Rebels and the State in Northern Uganda, 1986-1999 », *Journal of Religion in Africa*, XXXI (2) : 187-221.
- YANGU, A.M. 1966, *The Nile Turns Red : Azanians choose freedom against Arab bondage*, New York, Pageant Press.
-

CENTRE D'ÉTUDE D'AFRIQUE NOIRE

L'Afrique politique 2002

ISLAMIS D'AFRIQUE : ENTRE LE LOCAL ET LE GLOBAL

ÉDITIONS KARTHALA
22-24 boulevard Arago
75013 Paris

KARTHALA sur internet : <http://www.karthala.com>

© Éditions Karthala et CEAN, 2002
ISBN : 2-84586-341-1

L'AFRIQUE POLITIQUE

Directeur de la publication : Dominique DARBON

Responsable de la rédaction : Patrick QUANTIN

Responsable du thème : Christian COULON

Secrétariat de rédaction : Jean-Michel Dolbeau assisté de Jacqueline VIVÈS

L'Afrique politique est publiée annuellement par le Centre d'étude d'Afrique noire (CEAN), une unité mixte de recherche du CNRS et de l'Institut d'études politiques de Bordeaux (Université Montesquieu-Bordeaux IV). Le CEAN est également affilié à la Fondation nationale des sciences politiques (FNSP).

CEAN (UMR 5115 du CNRS)
Institut d'études politiques de Bordeaux
11, allée Ausone
Domaine universitaire
F-33607 - Talence Cedex

Tél. (33) 05 56 84 41 85

Fax (33) 05 56 84 43 24

Adr.électronique. : c.cazenave@sciencespobordeaux.fr

Site internet : www.cean.sciencespobordeaux.fr

Les opinions émises n'engagent que leurs auteurs. La revue n'est pas responsable des manuscrits qui lui sont confiés.

Administration, vente, publicité : KARTHALA Éditions-Diffusion

Tél : (33) 01 43 31 15 59

Fax : (33) 01 45 35 27 25