



La fabrique locale de l'autoritarisme soudanais : singularités et banalités de la domination au Nord Kordofan

Anne-Laure Mahé

► To cite this version:

Anne-Laure Mahé. La fabrique locale de l'autoritarisme soudanais : singularités et banalités de la domination au Nord Kordofan. Politique africaine, 2020, n° 158 (2), pp.57-79. 10.3917/po-laf.158.0057 . hal-04933512

HAL Id: hal-04933512

<https://hal.science/hal-04933512v1>

Submitted on 13 Feb 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE DOSSIER

ANNE-LAURE MAHÉ

LA FABRIQUE LOCALE DE L'AUTORITARISME SOUDANAIS : SINGULARITÉS ET BANALITÉS DE LA DOMINATION AU NORD KORDOFAN

À partir d'une enquête de terrain menée en 2015, cet article analyse la mise en œuvre d'une politique de développement participatif dans la province du Nord Kordofan au Soudan. Il propose de l'interpréter comme une modulation particulière du régime autoritaire de l'*Inqaz*. D'un côté, les autorités locales mobilisent un discours sur la spécificité de la région et la rupture avec le passé immédiat pour susciter l'adhésion. De l'autre, elles ont recours à des pratiques caractéristiques du régime et de son utilisation de l'économie du don, et, au-delà, du fait autoritaire dans le Soudan postcolonial.

En 2013, le gouverneur de la *wilaya*¹ du Nord Kordofan, Ahmed Haroun, lance une ambitieuse politique de développement: la Renaissance du Nord Kordofan (*Nahḍa wilā'ya shamāl kordofān*). Si cette région de près de 3 millions d'habitants² située à l'ouest du Soudan fait partie des rares zones du pays qui n'ont pas été touchées par une guerre civile, contrairement aux provinces frontalières du Darfour et du Sud Kordofan, sa situation socio-économique reste difficile. Elle est à l'époque gravement touchée par la pauvreté et l'insécurité alimentaire³, ainsi que faiblement dotée en services de base: en 2004, elle possédait 16 hôpitaux publics, 125 médecins et 1 326 lits d'hôpital alors que la *wilaya* du Nord, avec une population d'environ 700 000 personnes, en possédait respectivement 26, 112 et 1 474⁴. Avec un slogan qui énonce ses axes principaux – « de l'eau, des routes, des hôpitaux » –, la Renaissance vise officiellement à mettre fin à cette situation en s'appuyant sur la mobilisation de toute la société⁵.

1. État fédéré.

2. Central Bureau of Statistics, *5th Sudan Population and Housing Census*, Khartoum, Central Bureau of Statistics, 2009.

3. World Food Programme, *Comprehensive Food Security Assessment: Sudan, North Kordofan*, Rome, World Food Programme, 2013.

4. I. Suleiman, *Wealth Sharing and Intergovernmental Transfers in Sudan*, Khartoum, UNDP/Unicons, 2008, p. 13.

5. Gouvernement du Nord Kordofan, *Convention de la Renaissance*, El Obeid, Gouvernement du Nord Kordofan, 2014, p. 11. Nous reviendrons en détail sur cet aspect.

Les approches critiques en socio-anthropologie du développement ont cependant mis en évidence qu'au sein des politiques de développement ne se joue pas uniquement la délivrance de biens et de services. En effet, bien qu'elles soient présentées comme apolitiques, techniques et consensuelles, c'est également à travers ces politiques que se déplacent les dispositifs de pouvoir étatique et que se reproduisent les rapports de domination⁶, y compris lorsqu'elles se veulent participatives et inclusives⁷. Leviers de légitimation, d'entretien des réseaux clientélistes et de mise en conformité des comportements⁸, les politiques de développement constituent par conséquent des portes d'entrées fécondes pour l'analyse de l'autoritarisme « au concret⁹ », c'est-à-dire pour une étude focalisée non pas sur le souci de catégorisation du régime, mais bien sur « le fonctionnement effectif des institutions, et plus encore des comportements¹⁰ ». Une telle approche permet de mettre en évidence qu'il n'existe pas un « moment autoritaire » unifié et cohérent qui serait défini par l'usage d'instruments et de ressources spécifiques par les dominants, tel que le moment du parti unique ou celui de la personnalisation. Il existe en revanche une multiplicité de situations autoritaires à la fois historiquement situées, caractérisées par une temporalité propre¹¹ et spatialement différenciées¹². Il faut ainsi s'interroger sur les économies localisées de la domination s'appuyant sur des registres différents et sur les dynamiques propres de certains territoires et de certains acteurs au sein de ces espaces. Les ordres politiques locaux n'opèrent cependant pas comme des bulles isolées dont les logiques internes seraient clairement distinctes de ce qui se passe « à côté » et « au-dessus » : l'originalité de leurs

6. J. Ferguson, *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 1994; G. Blundo et P.-Y. Le Meur (dir.), *The Governance of Daily Life in Africa: Ethnographic Explorations of Public and Collective Services*, Leiden/Boston, Brill, 2008; T. Bierschenk et J.-P. Olivier de Sardan (dir.), *States at Work: Dynamics of African Bureaucracies*, Leiden/Boston, Brill, 2014.

7. J.-P. Chauveau et P. Lavigne Delville, « Communiquer dans l'affrontement. La participation cachée dans les projets participatifs ciblés sur les groupes ruraux défavorisés », in J.-P. Deler, Y.-A. Fauré, A. Piveteau et P.-J. Roca (dir.), *ONG et Développement. Société, économie, politique*, Karthala, 1998, p. 193-213; B. Cooke et U. Kothari (dir.), *Participation: The New Tyranny?*, Londres, Zed Books, 2001.

8. Ce à quoi L. Wedeen se réfère en parlant de « se comporter comme si ». Voir L. Wedeen, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

9. J. Rowell, *Le totalitarisme au concret. Les politiques du logement en RDA*, Paris, Economica, 2006.

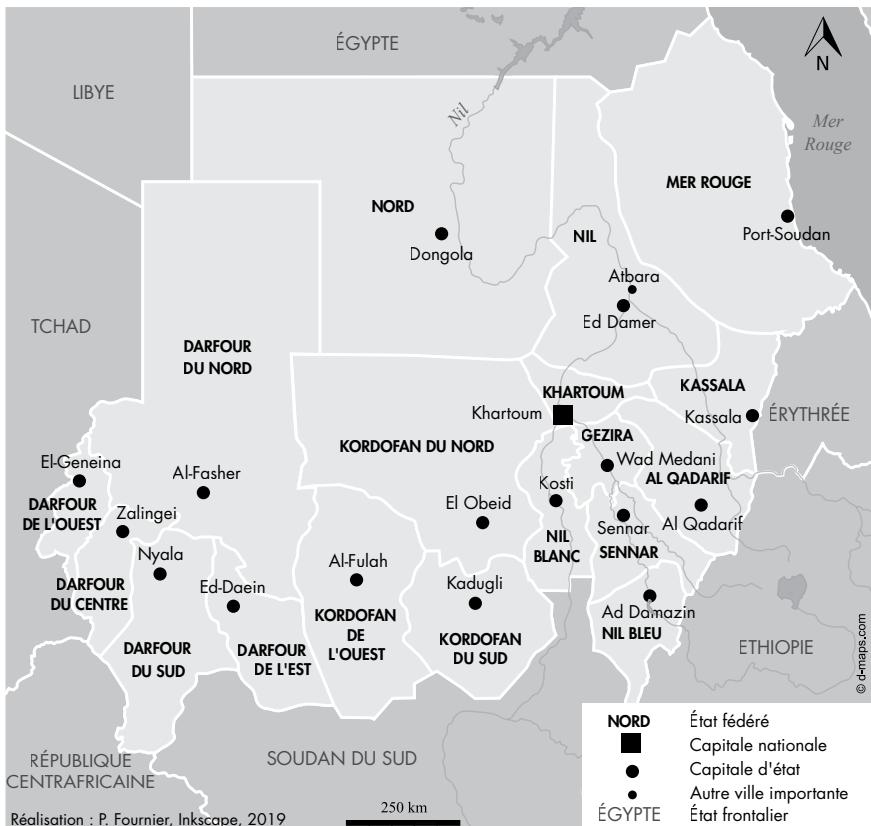
10. B. Hibou, *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression en Tunisie*, Paris, La Découverte, 2006, p. 20.

11. B. Hibou, « Macroéconomie et domination politique en Tunisie : du "miracle économique" banaliste aux enjeux socio-économiques du moment révolutionnaire », *Politique africaine*, n° 124, 2011, p. 145.

12. M. Morelle et S. Planel, « Appréhender des "situations autoritaires". Lectures croisées à partir du Cameroun et de l'Éthiopie » [en ligne], *L'espace politique*, n° 35, 2018, <<https://journals.openedition.org/espacepolitique/4902>>, consulté le 8 juillet 2020.

pratiques ne prend son sens qu'en les mettant en relation avec celles d'autres espaces et temporalités. Si le fait autoritaire varie en fonction des échelles et des espaces, il emprunte toutefois à un répertoire de pratiques et de symboles partagés, y compris au-delà des frontières nationales.

Figure 1. Carte du Soudan



© P. Fournier, novembre 2019.

C'est dans cette perspective que l'argument développé dans cet article est celui d'une interprétation de la Renaissance du Nord Kordofan en tant que «modulation particulière¹³» du fait autoritaire soudanais, c'est-à-dire un moment et un espace où se présente une «configuration d'institutions, de règles, de normes, de savoirs et savoir-faire¹⁴» qui vont faire exister au

13. J. Rowell, *Le totalitarisme au concret...*, op. cit., p. 11.

14. Ibid., p. 10.

Soudan. Jusqu'au bout du régime al-Inqaz

quotidien la domination exercée par le régime de l'*Inqaz* (du Salut). Ce sont notamment les mécanismes visant à produire l'adhésion et la conformité qui se donnent à voir dans la Renaissance. Ceux-ci sont particulièrement importants dans le contexte d'un régime dont le point de départ – le coup d'État de 1989 organisé par le National Islamic Front (NIF)¹⁵ et une faction de l'armée acquise à ses idées – est pensé par ceux qui l'ont commis comme le coup d'envoi d'une révolution islamique. L'*Inqaz* est en effet porteur d'un projet de civilisation conçu par le dirigeant du NIF, Hassan al-Turabi, qui implique une transformation radicale de la société soudanaise¹⁶. Aborder la Renaissance par son rôle dans la fabrique locale du fait autoritaire permet d'ailleurs de s'interroger sur la pérennité de ce projet de civilisation après la destitution d'Omar al-Bashir, président depuis 1989, et l'ouverture formelle d'une période de transition en 2019.

L'analyse s'appuie sur les données collectées lors de deux séjours de trois mois au Soudan en 2015, le premier uniquement à Khartoum et le second principalement à El Obeid, capitale du Nord Kordofan. Une quarantaine d'entretiens semi-directifs ont été réalisés, pour l'essentiel auprès de fonctionnaires, d'élus locaux et de commerçants kordofanais, et donc majoritairement des hommes issus de l'élite locale. Le choix des enquêtés s'est fait suivant la logique de l'effet « boule de neige » en s'appuyant sur les réseaux sociaux des uns et des autres. Les autres sources utilisées sont mon journal de terrain, où se trouve le récit de diverses conversations informelles, ainsi que la documentation officielle produite par le gouvernement du Nord Kordofan, dont plusieurs vidéos promotionnelles mises en ligne sur une chaîne YouTube portant le nom de *Nafir Channel* et le logo officiel de l'initiative. Certains entretiens ont été conduits avec un traducteur et sont signalés par un astérisque en note de bas de page. La plupart des personnes rencontrées parlaient relativement ouvertement de la Renaissance, mais la méfiance, la surveillance et l'omniprésence de l'appareil sécuritaire restèrent toutefois des contraintes constantes. À El Obeid, l'un de mes entretiens fut ainsi interrompu au moment où nous parlions de la dimension financière de la Renaissance par un homme qui m'amena au poste de police. Je dus négocier pour avoir l'autorisation de poursuivre mes recherches et, si je n'ai pas eu de problèmes par la suite, cela m'a conduit à adopter une attitude prudente, notamment dès qu'il s'agissait d'aborder la question de l'argent. Deux limites importantes doivent également être signalées : je n'ai pas pu observer directement le travail

15. Le NIF représente une partie du mouvement islamiste né des Frères musulmans soudanais et dirigée à l'époque par Hassan al-Turabi, l'idéologue de l'*Inqaz* qui partagea le pouvoir avec al-Bashir jusqu'en 1999.

16. Pour une analyse approfondie du projet de civilisation, voir N. Salomon, *For Love of the Prophet: An Ethnography of Sudan's Islamic State*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

des comités chargés de mettre en œuvre les stratégies de mobilisation et de participation, malgré des demandes répétées, et je ne suis pas parvenue à rencontrer le gouverneur. Ceci fut d'autant plus problématique que plusieurs fonctionnaires refusèrent de me parler tant que cette rencontre n'avait pas eu lieu.

Nous verrons donc dans une première partie que le discours tenu par ses concepteurs présente la Renaissance comme une initiative de développement en rupture avec le passé immédiat mais ancrée dans une historiographie locale qui construit la région comme distincte du reste du pays. La seconde partie analyse en détail la mise en œuvre de la mobilisation et de la participation dans le contexte de la Renaissance et replace ces pratiques dans la continuité historique des façons de faire de l'*Inqaz*. Nous démontrons ainsi qu'au-delà de ces discours sur sa spécificité locale et son aspect novateur, elle mobilise des façons de faire appartenant au répertoire des pratiques autoritaires de l'*Inqaz* et apparaît par conséquent comme la modulation certes singulière, mais somme toute banale, du fait autoritaire au Soudan.

**« NOUS DEVONS ÊTRE LA WILAYA NUMÉRO 1 ET RIEN DE MOINS¹⁷ » :
HISTOIRES ET IDENTITÉS LOCALES AU CŒUR DU DISCOURS
DE LA RENAISSANCE**

« Les fins stratégiques de la Renaissance sont basées sur la participation de toutes les composantes de la société à son élaboration et son exécution¹⁸ » stipule la Convention de la Renaissance¹⁹, plaçant de fait la mobilisation et la participation des Kordofanais au cœur de cette politique. Le langage adopté par les autorités pour parler de l'initiative possède par conséquent une importante « fonction stratégique²⁰ » visant à capter l'attention et à susciter l'adhésion des individus qui doivent être mobilisés. Or les « mises en forme langagières et linguistiques » qui « permettent de servir des intérêts, d'influencer des groupes ou des individus, de créer des réseaux de clientèle et de dépendance²¹ » ne sauraient avoir d'effets que dans la mesure où elles font écho à l'existence matérielle du destinataire et à un univers de sens qu'il

17. Cette expression est issue d'un extrait d'un discours d'Ahmed Haroun reproduit dans la vidéo « Le nafrî du Nord Kordofan » [en ligne], *Nafîr Channel*, 8 mars 2014, <<https://www.youtube.com/watch?v=ScEKnocB9Zg>>, consulté le 8 juillet 2020.

18. Gouvernement du Nord Kordofan, *Convention de la Renaissance*, op. cit., p. 11.

19. Il s'agit du document directeur de la politique qui présente la motivation et le détail des différents projets à réaliser, ainsi que les moyens de les mettre en œuvre.

20. M. Edelman, *Constructing the Political Spectacle*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 14.

21. B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, La Découverte, 2011, p. 78.

Soudan. Jusqu'au bout du régime al-Inqaz

partage avec le locuteur²². Le langage officiel²³ de la Renaissance s'appuie ainsi sur des histoires et des identités construites comme locales afin de « mettre au travail » les Kordofanais en faisant de la participation un engagement identitaire et moral.

Al-Nahda, retour au(x) passé(s) glorieux

L'utilisation du terme Renaissance, *al-Nahda*, pour nommer l'initiative suggère l'idée d'un retour à un passé prestigieux. Dans le contexte soudanais, ce terme possède une charge sémantique particulière. Il fait certes partie du langage de l'*Inqaz* avec l'idée portée par Hassan al-Turabi, dirigeant du FNI et idéologue du régime, d'une « renaissance islamique » dont le Soudan serait l'épicentre²⁴. Cependant, il n'est pas aussi étroitement lié au langage de l'*Inqaz* que d'autres termes, comme par exemple celui de *koz* employé pour désigner les partisans du pouvoir²⁵. *Al-Nahda* évoque en effet avant tout la période d'effervescence intellectuelle, artistique et politique qui touche le monde arabe du XIX^e au début du XX^e siècle. Faisant écho à l'expérience européenne antérieure, le mot qui fut utilisé par les acteurs de l'époque construit cette période comme une rupture, une « entrée dans la modernité des Lumières et de la raison²⁶ ». Au Soudan, ce sont les élites nationalistes du Gordon College – actuelle université de Khartoum – qui vont se faire les relais des idées de la *Nahda* dans la première moitié du XX^e siècle²⁷.

Au cœur de ce terme se trouve donc l'idée d'un retour à une période plus glorieuse, celle de la première naissance. La Renaissance doit alors être replacée dans la longue histoire de ce territoire connu aujourd'hui sous le nom de Nord Kordofan. C'est en particulier la mémoire de la révolte mahdiste qui est apparue omniprésente durant l'enquête de terrain. Émergeant dans les années 1870 sous l'impulsion d'un leader politico-religieux originaire du nord du pays, Muhammad Ali – le Mahdi –, cette révolte contre le pouvoir

22. M. Edelman, *Constructing the Political Spectacle*, op. cit., p. 8.

23. Le terme désigne le discours produit par les individus ayant des postes à responsabilités dans la conception et la mise en œuvre de l'initiative, et dans la documentation collectée. Il est entendu qu'il est probable qu'en contexte autoritaire les autres enquêtés se fassent particulièrement les échos de ce discours, ce qui constitue une autre manifestation de la mise en conformité.

24. W. J. Berridge, *Hassan al-Turabi: Islamist Politics and Democracy in Sudan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

25. Voir l'article de Lucie Revilla dans ce numéro.

26. Y. Gonzalez-Quijano, « La Renaissance arabe au XIX^e siècle: médiums, médiations, médiateurs », in B. Hallaq et H. Toelle (dir.), *Histoire de la littérature arabe moderne*, Paris/Arles, Sinbad/Actes Sud, 2007, p. 73.

27. H. J. Sharkey, *Living with Colonialism: Nationalism and Culture in the Anglo-Egyptian Sudan*, Berkeley, University of California Press, 2003.

colonial égyptien, puis anglo-égyptien²⁸ va recruter nombre de fidèles au Kordofan. La mobilisation du souvenir de la révolte mahdiste ne se retrouve pas nécessairement au cœur des discours officiels sur la Renaissance, mais il est régulièrement évoqué et relié à l'initiative. La chaîne YouTube *Nafir Channel* a ainsi posté une courte vidéo à propos de fouilles archéologiques ayant mis à jour des artefacts datant de l'époque du Mahdi²⁹ et, lors de mon séjour à El Obeid en novembre 2015, je fus invitée au vernissage d'une exposition mobilisant son image, que l'on me présenta comme faisant partie de la Renaissance. Bien que le sigle de cette dernière ne soit pas visible sur la brochure de l'exposition, il est mentionné en couverture qu'elle bénéficie du « parrainage exceptionnel » d'Ahmed Haroun – qui était présent à son inauguration – et la quatrième de couverture parle de l'engagement des artistes pour l'initiative. Bien que les œuvres exposées soient produites par des artistes contemporains et n'aient pas de lien avec le Mahdi, c'est son image qui orne l'affiche.

Figure 2. Affiche d'une exposition organisée à El Obeid en novembre 2015



28. La période coloniale se sépare en deux périodes: celle de la domination ottomane puis égyptienne, connue sous le nom de Turkiyya (1820-1885), et celle du condominium anglo-égyptien (1899-1956).

29. « Chaîne du Nafir de la Renaissance du Nord Kordofan » [en ligne], *Nafir Channel*, 8 février 2015, <<https://www.youtube.com/watch?v=S4kWTE1OINQ&t=23s>>, consulté le 8 juillet 2020.

Soudan. Jusqu'au bout du régime al-Inqaz

L'utilisation de l'image du Mahdi s'explique en l'occurrence par le fait que c'était le musée Sheikan, du nom de l'une des plus fameuses victoires du Mahdi ayant eu lieu à proximité en 1883, qui organisait cette exposition, même si son contenu avait peu à voir avec cet héritage. Elle contribue quoi qu'il en soit à mettre en évidence une volonté claire de patrimonialisation et une revendication de l'héritage mahdiste au Nord Kordofan³⁰, celui-ci devenant au passage un outil de distinction avec le reste du Soudan, comme en témoignent les mots de Karim, l'un des concepteurs de la Renaissance :

« Historiquement, tous les mouvements révolutionnaires sont venus du Nord Kordofan, même en chanson, dans le sport... Cela vient d'abord du Nord Kordofan. Le premier à expulser les Britanniques du Soudan, El-Mahdi en 1889, était originaire du Nord [du Soudan], mais son mouvement a démarré au Nord Kordofan³¹. »

Il convient cependant de préciser que ce passé de l'époque colonial n'est pas nécessairement le seul passé de référence. Hilal évoque ainsi avec nostalgie le El Obeid des années 1960 – qu'il n'a pu connaître étant donné son âge – qu'il décrit comme une ville bien entretenue, propre, et qui possédait une gare ferroviaire en activité. Il évoque également le souvenir de ses années d'études durant lesquelles il pouvait aisément faire l'aller-retour à Khartoum en train³². Les années 1980, également marquées par la désertification qui affecta l'agriculture et la production de la gomme arabique et provoqua un important exode rural, constituent en général un moment charnière dans la mise en récit de l'histoire de la région. Fatih, l'un des dirigeants de la Chambre de commerce du Nord Kordofan, évoque quant à lui le souvenir d'une ville où l'on trouvait de nombreuses nationalités il y a « vingt ans » : « Des Européens, des Américains, des Asiatiques, des Arabes, avec des activités économiques, des relations avec le monde extérieur³³. » Ici, le flou autour du passé de référence de la Renaissance³⁴ permet non seulement à chacun de l'interpréter comme

30. Cet héritage est cependant contesté au niveau national. I. Seri-Hersch explique ainsi que, si les descendants du Mahdi tentèrent de faire de cette période un héritage national tout autant que familial, d'autres forces – la puissance coloniale et les unionistes – s'opposèrent à une telle patrimonialisation. Elle rappelle par ailleurs que certains oulémas et dirigeants soufis s'étaient opposés au Mahdi, et que « le souvenir de la Mahdiyya était fréquemment associé à de mauvaises expériences et à des temps difficiles » dans la mémoire collective soudanaise. Voir I. Seri-Hersch, « Nationalisme, impérialisme et pratiques patrimoniales : le cas de la Mahdiyya dans le Soudan post-mahdiste », *Égypte/Monde arabe*, n° 5-6, 2009, p. 351.

31. Entretien avec Karim, Khartoum, 5 octobre 2015.

32. Entretien avec Hilal, El Obeid, 7 novembre 2015.

33. Entretien* avec Fatih, El Obeid, 11 novembre 2015.

34. Sur la nostalgie de temporalités multiples, voir F. De Jong, B. Quinn et J.-N. Bach, « Ruines d'utopies : l'École William Ponty et l'Université du Futur africain », *Politique africaine*, n° 135, 2014, p. 71-94.

bon lui semble et de s'y reconnaître, mais également d'émettre de discrètes critiques de l'*Inqaz* à travers la nostalgie d'un âge d'or qui l'aurait précédé.

La Renaissance, une rupture

Cette dimension critique opère également à travers l'idée que, pour renouer avec la grandeur passée, il faut rompre avec le passé immédiat. La Renaissance, comme le mouvement historique de la *Nahda*, est présentée comme une rupture. L'idée est clairement énoncée dans les vidéos promotionnelles. Dans l'une d'entre elle, Haroun est filmé déclarant qu'« il ne faut plus dormir, on ne dort pas avant de réaliser les espoirs, les rêves et les ambitions de ce peuple³⁵ ». Dans une autre, une voix *off* commente : « Ça fait 50 ans que les jeunes filles attendent de faire leurs études dans une école en brique. Le développement de l'éducation fait partie d'un grand plan de changement qui touche tous les secteurs de la *wilaya*³⁶. » Kedar, qui dirige un comité de volontaires à Khartoum dont la tâche est de mobiliser et de faire participer les Kordofanais établis à Khartoum, qualifie la Renaissance de « très grand changement³⁷ », la rupture se faisant donc avec un passé immédiat fait de statisme, d'inefficacité et même de paresse.

Ce discours officiel trouve un écho dans les propos de nombre d'enquêtés. Rabi, qui occupe un poste à hautes responsabilités à la Chambre de commerce du Nord Kordofan, assène par exemple « avant on parlait sans travailler, maintenant on travaille sans parler³⁸ », tandis qu'Hilal, professeur à l'université du Kordofan, fait référence à la période durant laquelle le Soudan a bénéficié d'importants revenus sur ses exportations de pétrole : « Il y a eu le pétrole pendant 20 ans et on n'a rien vu³⁹. » La Renaissance s'impose également comme une rupture dans l'espace matériel dans lequel évoluent les enquêtés. À El Obeid, elle est rendue visible par les nombreux chantiers qui parsèment la ville – celui du stade, de l'hôpital, de la « cité olympique », du théâtre, de la mosquée... – sur lesquels les ouvriers continuent parfois de s'activer après le crépuscule. En mettant la ville en chantier, la Renaissance s'insère dans la

35. « Le nafir du Nord Kordofan » [en ligne], *Nafir Channel*, 8 mars 2014, <<https://www.youtube.com/watch?v=ScEKnocB9Zg>>, consulté le 8 juillet 2020.

36. « Chaîne du Nafir de la Renaissance du Nord Kordofan » [en ligne], *Nafir Channel*, 8 février 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=3C-01_S3--w>, consulté le 8 juillet 2020.

37. Entretien avec Kedar, Khartoum, 5 mai 2015.

38. Entretien* avec Rabi, El Obeid, 11 novembre 2015.

39. Entretien avec Hilal, El Obeid, 7 novembre 2015. Ces exportations qui ont débuté en 1999 ont drastiquement diminué à partir de 2011 et de l'indépendance du Soudan du Sud, où se trouvaient la plupart des puits, et d'autant plus après le déclenchement de la guerre civile sud-soudanaise en 2013.

Soudan. Jusqu'au bout du régime al-Inqaz

vie quotidienne des habitants, transformant leurs trajets et leurs habitudes. Il est par exemple devenu possible de prendre un thé jusqu'à tard le soir sur l'esplanade qui entoure le stade en étant éclairé par ses projecteurs modernes. Selon Hilal, cet espace avait été transformé en parc privé dans les années précédant la nomination d'Ahmed Haroun et c'est ce dernier qui a décidé d'en refaire un espace public⁴⁰.

Le discours de la rupture se développe en effet autour de la figure d'Haroun, nommé à son poste par al-Bashir en 2013⁴¹. Les discours des enquêtés le présentent comme un politicien qui fait les choses différemment. « Il y a beaucoup de réunions, le gouverneur a l'habitude de nous visiter. Il fait de la politique populaire⁴² », affirme par exemple Yusni, un commerçant, tandis que selon Latif, membre du clergé d'une minorité religieuse : « Ce gouverneur travaille. Il y a des choses qui bougent. Ils essayent de donner de l'aide à tout le monde, avant c'était réservé à certains quartiers⁴³. » Rabi explique quant à lui que, si le stade d'El Obeid, à l'époque en cours de reconstruction dans le cadre de la Renaissance, a obtenu une certification de la Coupe d'Afrique des Nations et de la FIFA pour pouvoir organiser des matchs internationaux, « c'est grâce à Haroun⁴⁴ ». Selon Latif, les relations entre sa congrégation et les autorités se sont améliorées parce que Haroun « est d'ici⁴⁵ », affirmation cependant paradoxale dans la mesure où son prédécesseur était également originaire du Nord Kordofan. En réalité, la distinction entre ce dernier et Haroun tient à la représentation qu'il a de ce dernier et de sa capacité de s'imposer face au gouvernement central. Cette capacité s'expliquerait par sa connaissance de tous les « dossiers noirs » du gouvernement et du président. Haroun a en effet occupé des postes importants au sein de l'*Inqaz*: il joua un rôle central dans la mise en place des organes de sécurités parallèles du NIF après le coup d'État⁴⁶ et fut notamment ministre de l'Intérieur de 2003 à 2005, un poste clé au moment où éclatait le conflit du Darfour. Il aurait alors été en charge de l'organisation des milices *janjawid*⁴⁷, ce qui motiva la

40. Journal, 15 novembre 2015.

41. Il était auparavant, et depuis 2009, gouverneur du Sud Kordofan. Un conflit éclate dans la région en 2011 suite à des élections controversées ayant mis Haroun en compétition avec un candidat issu du SPLM, le mouvement rebelle sud-soudanais. Pour plus de détails, voir International Crisis Group, «Divisions in Sudan's Ruling Party and the Threat to the Country's Future Stability», *Africa Reports*, n° 174, International Crisis Group, 2011.

42. Entretien* avec Yusni, El Obeid, 25 novembre 2015.

43. Entretien avec Latif, El Obeid, 16 novembre 2015.

44. Entretien* avec Rabi, El Obeid, 11 novembre 2015.

45. Entretien avec Latif, El Obeid, 16 novembre 2015.

46. « Ahmed Haroun » [en ligne], *Sudan Tribune*, <<http://www.sudantribune.com/+Ahmed-Haroun,594-+>>>, consulté le 9 juillet 2020.

47. Human Rights Watch, *Entrenching Impunity: Government Responsibility for International Crimes in Darfur*, New York, Human Rights Watch, 2005.

CPI à émettre un mandat d'arrêt contre lui en avril 2007, tout comme elle le fit en 2009 pour Omar al-Bashir⁴⁸. C'est en particulier à cette période que serait née une forme de dépendance mutuelle entre al-Bashir et Haroun que nombre d'enquêtés suggèrent à demi-mot. Paradoxalement, Haroun n'apparaît pas comme un simple relais du pouvoir central parce qu'il est inséré dans un réseau de relations sociales locales extrêmement étroites, alors que c'est justement son statut *d'insider* qui en fait un gouverneur capable de défendre les intérêts de la région⁴⁹. Ces représentations doivent bien entendu être abordées de façon critique : le discours des enquêtés est contraint par le contexte autoritaire répressif dans lequel ils évoluent et doit être interprété comme une performance en soi. Il existe cependant des discours critiques, quoique discrets, à l'encontre du gouverneur. Un marchand de bétail rencontré à Khartoum dénonce par exemple le fait que les autorités se reposent sur la participation financière de la population et qu'il ne se passe finalement pas grand-chose⁵⁰.

Une province pas comme les autres

La représentation d'un gouverneur enfin capable de s'imposer à Khartoum reflète cependant l'image que la majeure partie des enquêtés du Nord Kordofan ont de leur région comme faisant partie des périphéries marginalisées du Soudan, la Renaissance devenant alors le moyen de répondre à cette marginalisation savamment entretenue par les « paresseux⁵¹ » d'avant et les élites de Khartoum⁵². Il s'agit cependant d'un sujet que n'abordent pas frontalement les discours officiels, qui s'attellent plutôt à construire et à valoriser une identité spécifiquement kordofanaise, l'affirmation de l'authenticité

48. En mars 2019, lorsqu'Omar al-Bashir a démissionné de son poste de chef du NCP, c'est Ahmed Haroun qui l'a remplacé. Il a été arrêté quelques jours après le coup d'État.

49. Ce type de positionnement est caractéristique des élites intermédiaires en contexte autoritaire. Voir C. Maingraud-Martinaud, *Dynamiques autoritaires en Tanzanie : le régime au prisme des processus de régulation du pluralisme politique et culturel*, Thèse de doctorat en science politique, Bordeaux, Université de Bordeaux, 2018.

50. Entretien* avec Tayyib, Khartoum, 20 octobre 2015.

51. Le terme est employé par un homme politique discourant dans l'une des vidéos : « Chaîne du Nafir de la Renaissance du Nord Kordofan » [en ligne], *Nafir Channel*, 8 février 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=3C-01_S3--w>, consulté le 8 juillet 2020.

52. Sur les transformations des élites sous l'*Inqaz* et les mécanismes de cooptation, voir E. Ahmed, *L'élite du pouvoir au Soudan : hégémonie et recrutement politique (1985-2000)*, Thèse de doctorat en science politique, Bordeaux, Université Bordeaux 4, 2004 ; R. Chevillon-Guibert, *Des commerçants au cœur de l'expérience islamiste au Soudan. Rapports de/au pouvoir et recompositions des communautés darfouriennes zaghawa à l'aune des alliances du mouvement islamique soudanais (1950-2011)*, Thèse de doctorat en science politique, Clermont-Ferrand, Université d'Auvergne, 2013.

Soudan. Jusqu'au bout du régime al-Inqaz

de la province constituant cette « seconde naissance ». Celle-ci est présentée comme suit dans l'une des vidéos, dont les dernières minutes présentent des images des tribus et des coutumes du Kordofan :

« Il [le Nord Kordofan] a une culture spéciale [...]. Le Kordofanais t'accueille avec des habitudes originales très soudanaises et beaucoup de générosité. Dès ton arrivée, tu vas sentir que tu fais partie de la société de cette *wilaya* qui est un Soudan mais en plus petit. On y trouve toutes les tribus du Soudan⁵³. »

Le Nord Kordofan est décrit comme un microcosme de la société soudanaise qui se distinguerait de ce qui se passe à l'échelle du pays du fait d'une cohabitation pacifique entre ses diverses composantes :

« C'est le centre du Soudan, il est diversifié sur le plan ethnique. La cohésion sociale est très forte. Une société très unie en dépit du fait que c'est juste à côté de provinces touchées par le conflit. À cause de la culture, à cause des gens⁵⁴. »

Karim, qui cherche ici à expliquer le succès de la Renaissance, insiste sur l'existence d'un « vivre ensemble » kordofanais qui ne trouverait pas d'équivalent dans les régions voisines du Darfour et du Sud Kordofan, marquées par le conflit. De même, l'un des dirigeants de la Chambre du commerce évoque la réputation d'El Obeid comme ville ouverte à tous, lieu de tolérance et de respect⁵⁵. Cette idée d'une société soudée dans ses différences est évoquée en particulier à travers la référence à la tradition du *nafīr*, qui est en fait utilisée par les autorités pour parler de la dimension mobilisatrice et participative de la Renaissance⁵⁶.

Signifiant littéralement « appel à la mobilisation », le *nafīr* est une tradition de travail communal particulièrement répandue en milieu rural fondée sur les notions de réciprocité et de solidarité⁵⁷. Un *nafīr* est lancé par un membre de la communauté lorsqu'il doit réaliser un travail qui ne peut être accompli seul

53. « Chaîne du nafīr de la Renaissance du Nord Kordofan » [en ligne], *Nafīr Channel*, 11 octobre 2014, <<https://www.youtube.com/watch?v=4mscYXzaLRU>>, consulté le 8 juillet 2020.

54. Entretien avec Karim, Khartoum, 5 octobre 2015.

55. Entretien* avec Fatih, El Obeid, 11 novembre 2015.

56. Le fait que ce discours corresponde à celui de l'industrie globalisée du développement n'est pas un hasard : Karim a par exemple travaillé avec Care et la Banque mondiale et Haroun fut ministre des Affaires humanitaires entre 2005 et 2009. Les savoir-dire et savoir-faire du développement leur sont donc connus. Il ne semble toutefois pas y avoir de consensus parmi les autorités sur la dimension réellement « *bottom-up* » de la Renaissance, et donc sa correspondance avec les « bonnes pratiques » du développement. Yasin déclare ainsi lapidairement que « c'est une structure *top-down*, pas *bottom-up* ». Entretien avec Yasin, El Obeid, 10 novembre 2015.

57. Pour une discussion approfondie de l'utilisation du *nafīr* dans le contexte de la Renaissance comme outil de construction de la communauté, voir A.-L. Mahé, « A Tradition Co-Opted: Participatory Development and Authoritarian Rule in Sudan », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 51, n° 2, 2018, p. 233-252.

**Figure 3. Captures d'écran de la vidéo
« Chaîne du nafīr de la Renaissance du Nord Kordofan », 11 octobre 2014**



Source: « Chaîne du nafīr de la Renaissance du Nord Kordofan » [en ligne], *Nafir Channel*, 11 octobre 2014, <<https://www.youtube.com/watch?v=4mscYXzaLRU>>, consulté le 8 juillet 2020.

Soudan. Jusqu'au bout du régime al-Inqaz

tel que la construction d'une maison ou d'un puits, la récolte ou le nettoyage des champs. Ce sont en priorité la famille étendue et les voisins, hommes et femmes, qui sont mobilisés, bien que cela puisse s'étendre à un village entier. Le jour dit, les volontaires se réunissent pour travailler ensemble et ceux qui organisent le *nafir* fournissent la nourriture et les boissons⁵⁸. Il est attendu que ceux qui ont organisé un *nafir* répondront plus tard aux appels de ceux qui les ont aidés⁵⁹. Les discours des enquêtés construisent cette tradition comme quelque chose d'essentiellement kordofanais.

Or, s'il est vrai que cette tradition semble particulièrement ancrée dans l'Ouest du pays, il en est fait mention dans d'autres régions du Soudan⁶⁰ et elle est aujourd'hui pratiquée, y compris en milieu urbain, pour construire des routes ou des écoles⁶¹. Le terme a également été utilisé pour nommer un mouvement de solidarité coordonné par de jeunes volontaires originaires de Khartoum en 2013, lorsque des inondations importantes touchèrent le pays. Lors d'une rencontre avec une ancienne volontaire, celle-ci m'indiqua que ce nom avait été choisi car « c'est un mot que les gens ont entendu, ils le reconnaissent⁶² ». Il apparaît dès lors que la tradition du *nafir* n'est pas à proprement parler kordofanaise, si tant est qu'elle ne l'ait jamais été, ce qui n'empêche pas les discours sur le *nafir* de la Renaissance d'insister sur son authenticité locale. Ainsi, selon Rabi : « Le mot *nafir* est connu par presque toutes les tribus du Soudan, mais il a ici au Kordofan une signification profonde⁶³. » La référence à la tradition permet de mobiliser les citoyens en faisant appel à une forme de fierté et de sentiment d'appartenance, c'est-à-dire en recourant à un registre davantage caractérisé par l'émotion, le *pathos*, la participation étant décrite comme un devoir vis-à-vis d'une communauté spécifique dont les frontières sont dessinées par la référence à la tradition et au passé.

Les discours sur la Renaissance produits par les autorités s'appuient donc sur l'histoire de la région, et sur la « réinvention⁶⁴ » de traditions et de façons d'être considérées comme essentiellement kordofanaise pour légitimer

58. Entretien avec Asad, administrateur à l'université du Kordofan, El Obeid, 29 novembre 2015.

59. Entretien avec Malik, professeur à l'université de Khartoum, Khartoum, 31 mai 2015.

60. D. Pratten, *Return to the Roots? Migration, Local Institutions and Development in Sudan*, Londres/Khartoum, SOS Sahel International/Al Fanar Centre for Development Services, 1996.

61. Cela s'expliquerait par l'exode rural et les déplacements des populations venues de l'Ouest à cause des conflits. Voir M. U. Eltahir, « Community Participation in Housing and Urban Development in Poor Urban Communities: Case Study of Umbadda, Khartoum », XXXIII IAHS World Congress on Housing, Pretoria, Université de Pretoria, 27-30 septembre 2005.

62. Entretien avec Alima, Khartoum, 17 mai 2015.

63. Entretien* avec Rabi, El Obeid, 11 novembre 2015.

64. E. Hobsbawm et T. Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; J.-L. Amselle, « Retour sur "l'invention de la tradition" », *L'Homme*, n° 185-186, 2008, p. 187-194.

l'initiative, susciter l'adhésion et mobiliser la population. Ils suggèrent également que l'initiative différencie la région tant de Khartoum que des autres provinces dites périphériques. Ces discours présentent *in fine* la mise au travail comme un devoir moral vis-à-vis de la communauté car il s'agit à la fois de sa survie et de sa fierté. Comme le dit Asad, administrateur à l'université du Kordofan : « La ville est à vous, la *wilaya* est à vous, vous devriez participer⁶⁵. »

LE DISPOSITIF PARTICIPATIF EN ACTION : PRODUIRE LA CONFORMITÉ, DANS LA CONTINUITÉ DE L'*INQAZ*

La Renaissance est présentée comme le développement par les Kordofanais, pour le Kordofan, « à la kordofanaise ». Cependant, en observant sa mise en œuvre et en mettant en évidence l'ancrage historique de son dispositif participatif au-delà des frontières du Nord Kordofan, elle apparaît *in fine* comme constitutive de l'économie politique de la domination produite par *l'Inqaz*. Le discours officiel, en insistant sur une forme d'authenticité kordofanaise, opère alors comme le moyen de rendre intelligibles et légitimes des pratiques de développement qui sont aussi des pratiques autoritaires.

Le nafir de la Renaissance : un dispositif participatif contraignant

Si l'appel à la tradition permet de cadrer la participation comme un acte allant de soi car découlant de valeurs et de normes partagées, le *nafir* se traduit par la mise en place d'un dispositif participatif qui est aussi un mécanisme de contrôle social et de mise en conformité, fondé sur une économie politique du don qui est également celle de la contrainte⁶⁶. En effet, bien que Karim indique que, pour le *nafir* de la Renaissance, « la contribution peut être des idées, des efforts⁶⁷ », dans les faits, la majorité des Kordofanais vont contribuer par des dons monétaires. Le *nafir* est d'ailleurs pensé par plusieurs enquêtés comme une réponse à la faiblesse financière de l'État soudanais en général et de la *wilaya* en particulier :

« Le *nafir* est un plan stratégique pour développer la *wilaya* en utilisant le concept de *nafir*. Le problème est que le budget formel n'est pas suffisant, nous avons besoin d'une

65. Entretien* avec Asad, administrateur à l'université du Kordofan, El Obeid, 29 novembre 2015.

66. Pour B. Hibou, le don fait partie de l'économie morale et politique du clientélisme. C'est cependant moins cette logique de l'échange que nous explorons ici que celle du don comme « technique disciplinaire ». B. Hibou, *Anatomie politique...*, *op. cit.*, p. 60.

67. Entretien avec Karim, Khartoum, 5 octobre 2015.

Soudan. Jusqu'au bout du régime al-Inqaz

façon d'obtenir de l'argent de la communauté. La communauté est plus puissante que le gouvernement⁶⁸.»

Alors qu'il m'explique comment le gouverneur et son équipe en sont arrivés à mobiliser le concept de *nafir*, Kedar déclare :

«C'est très ambitieux, ce plan, comment allons-nous le financer ? Et ici nous... Pourquoi est-ce qu'on ne reviendrait pas à nos traditions et qu'on n'essayerait pas d'en tirer profit ? Et collecter les fonds auprès des gens eux-mêmes⁶⁹?»

La tâche centrale du comité des volontaires⁷⁰ du *nafir* de la Renaissance à Khartoum est donc de solliciter et de récolter des donations. Lorsque je les rencontre pour la première fois dans leurs locaux situés à proximité du Souk Arabi dans le centre de la ville, une urne transparente destinée à recevoir les dons est posée à côté de la porte d'entrée. Kedar, son dirigeant, me présente leur tâche comme suit :

«Donc, ce comité central a pour mandat de mettre en œuvre les efforts de la *wilaya* pour générer de l'argent, mais notre tâche, nous allons collecter de l'argent auprès des gens ici à Khartoum. Nous avons donc beaucoup de gens ici à Khartoum qui viennent du Nord Kordofan. Nous avons beaucoup de gens qui sont d'accord avec les projets du *nafir* qui ne sont pas du Kordofan mais ils contribuent. Nous les approchons donc, nous faisons des réunions ici et là, même sur les marchés, et nous appelons tout le monde, et peut-être que le *wali* (gouverneur) vient aussi. Nous leur parlons, parfois je le fais moi-même, nous leur parlons de l'idée et de la façon dont nous... Et puis les gens disent : ah, 100 livres, 200, 1 million... Alors on fixe tout ça, et le deuxième jour, on a des jeunes, des étudiants ou des jeunes, qui vont chercher cet argent. Et nous avons un compte à la banque. Il s'agit d'un compte à sens unique : vous ne pouvez que verser de l'argent, personne ne peut en retirer. [...] Et aussi, nous appelons les grandes entreprises ici, et toutes les mosquées contribuent. Et puis nous avons un sous-comité pour nos concitoyens en Arabie saoudite et dans la région du Golfe. Ils contribuent également⁷¹.»

Afin d'en apprendre davantage sur les activités de ce comité, car je ne fus pas invitée à assister à ses démarches, je me rendis sur un marché au bétail où travaille une importante communauté kordofanaise. Plusieurs marchands affirmèrent qu'ils n'avaient pas reçu la visite du comité, même s'ils

68. Entretien avec Abbud, dirigeant de l'université du Kordofan qui contribue à organiser le *nafir* à l'université, El Obeid, 1^{er} décembre 2015.

69. Entretien avec Kedar, Khartoum, 19 mai 2015.

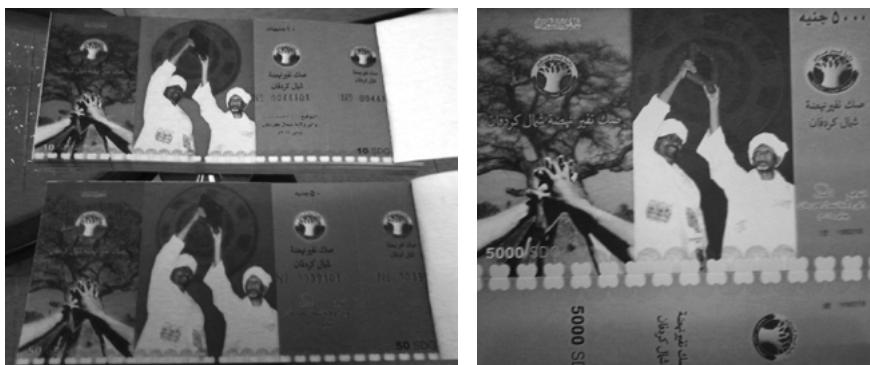
70. Il n'est pas certain que ce volontariat implique le bénévolat. Si Kedar semble avoir été choisi par Haroun, je n'ai pas pu obtenir davantage d'informations sur le recrutement des autres volontaires.

71. Entretien avec Kedar, Khartoum, 19 mai 2015.

connaissaient son existence. L'un d'entre eux m'indiqua qu'il préférait donner directement chez lui, dans le Nord Kordofan, qu'à ce comité dont les membres étaient uniquement préoccupés par l'argent⁷². Cela démontre au passage qu'il peut y avoir de l'adhésion à la Renaissance comme projet simultanément à de la contestation vis-à-vis de ceux qui la mettent en œuvre. Cette distinction s'efface cependant aisément lorsque l'acte du don est accompli : polysémique, il peut être interprété de multiples manières, indépendamment des motivations originelles de celui qui agit. C'est particulièrement le cas lorsque le don est rendu visible et mis en scène, comme le fait le comité de Khartoum en imprimant des coupons à distribuer aux donateurs sur lesquels il y a l'image d'Omar al-Bashir et de Suwar al-Dahab⁷³ brandissant la Convention de la Renaissance.

Pour Kedar, le but est que les commerçants encadrent et accrochent ces coupons dans leurs échoppes. Or, en faisant cela, les commerçants adopteraient les apparences de l'adhésion, mais à qui et à quoi ? Étant donné la photographie choisie, cet acte pourrait être également interprété comme un soutien au président. Que ce soit intentionnel ou non, l'effet de la production et de la distribution de ces coupons est de pousser les individus à adopter les apparences de l'adhésion ou à s'y refuser.

Figure 4. Reçus du *nafir* de la Renaissance pour des dons de 10, 50 et 5 000 livres



© A.-L. Mahé, octobre 2015.

72. Entretien* avec Abdul, marchand de bétail, Khartoum, 20 octobre 2015.

73. Le général Suwar al-Dahab a dirigé le Soudan pendant un an après la chute de la dictature du général Nimeiry (1969-1985), après quoi il a remis le pouvoir aux civils. Bien qu'il soit né à Omdurman, sa famille est établie à El Obeid et il a été choisi pour incarner symboliquement la Renaissance. C'était aussi un proche d'al-Bashir affilié au mouvement islamiste.

Soudan. Jusqu'au bout du régime al-Inqaz

Des comités du *nafir* aux tâches similaires à celui de Khartoum ont été mis en place aux différents niveaux administratifs du Nord Kordofan : celui de la *wilaya*, puis des localités, et enfin des villes et des villages. Ce sont les dirigeants de chaque niveau qui se chargent de sélectionner leurs membres⁷⁴. Dans les zones rurales, ces comités récoltent des donations faites en nature, les membres se chargeant ensuite de vendre les récoltes et de transmettre l'argent récolté aux autorités administratives⁷⁵. Ils ont également pour tâche de donner leur avis sur les propositions du gouvernement⁷⁶, mais leur rôle réel reste hypothétique car il semble que certains ne soient que des coquilles vides. C'est le cas à du comité du *nafir* de la *wilaya* situé à El Obeid dont les locaux semblaient inhabités durant mon séjour et qui aurait cessé ses activités, tout passant finalement par le cabinet du gouverneur⁷⁷.

Les dons sont également inscrits dans un ensemble d'achats et de démarches administratives du quotidien, se confondant alors avec le principe de la taxation, même si c'est bien le terme de don qui est utilisé par les personnes rencontrées. Quelques livres sont prélevées sur chaque achat d'essence, sur le paiement des frais de scolarité à l'université⁷⁸, sur chaque produit importé au Nord Kordofan⁷⁹, sur chaque trajet pour emmener du bétail à Khartoum⁸⁰, sur chaque ticket de bus⁸¹, et ainsi de suite. Les sommes récoltées sont importantes : au total, ce sont plus de 23 millions⁸² de livres soudanaises qui ont été récoltées par ce biais pendant l'année 2013-2014 selon le ministère des Finances et de l'économie du Nord Kordofan⁸³. Une somme est également prélevée sur les salaires des fonctionnaires⁸⁴ et sur tous les actes administratifs : « Et pour toutes les transactions administratives : une livre, une livre, une livre. Permis de conduire : une livre. Si vous avez une amende : une livre. Si vous devez faire votre passeport : une livre⁸⁵. »

74. Entretien avec Yasin, El Obeid, 10 novembre 2015.

75. Entretien* avec Yunus, élu de la ville de Bara, Masud, architecte, et Imran, instituteur, membres du comité du *nafir* de Bara, Bara, 14 novembre 2015.

76. Entretien avec Abbud, El Obeid, 1^{er} décembre 2015.

77. Entretiens* avec Fouad, fonctionnaire du ministère de la Culture, et Muhammad, El Obeid, 8 novembre et 28 novembre 2015.

78. Journal, 11 novembre 2015.

79. Entretien* avec Yusni, El Obeid, 25 novembre 2015.

80. Entretien* avec Hassan, marchand de bétail, Khartoum, 20 octobre 2015.

81. Journal, 11 novembre 2015.

82. Soit 310 500 euros au taux de change officiel fourni par la Direction générale des finances publiques pour le 16 janvier 2015 (1 livre soudanaise pour 0,0135 euro).

83. Ministère des Finances et de l'économie du Nord Kordofan, *Total des revenus du Nafir du Nord Kordofan (octobre 2013-avril 2014)*, Ministère des Finances et de l'économie du Nord Kordofan, 2014.

84. Entretien avec Kedar, Khartoum, 19 mai 2015; entretien avec Abbud, El Obeid, 1^{er} décembre 2015.

85. Entretien avec Kedar, Khartoum, 19 mai 2015.

Cette situation explique que l'un des éleveurs de bétail de Khartoum affirme que « même si tu ne veux pas participer, ils peuvent te faire payer⁸⁶ », qu'Hilal exprime des doutes quant à une situation où il devient difficile de déterminer ce qui est le *nafir* et ce qui ne l'est pas⁸⁷, et qu'un groupe d'étudiants de l'université du Kordofan me répondre par un rire gêné lorsque je leur demande s'ils participent au *nafir*, avant de m'indiquer qu'ils ont chacun donné 10 livres, qui ont été récoltées par le doyen des affaires étudiantes⁸⁸. Répété et démultiplié, inscrit dans une multitude de pratiques de la vie quotidienne, l'acte du « don » devient impossible à refuser. Il l'est d'autant plus que sa mise en œuvre repose en partie sur des institutions qui sont en fait les relais locaux du pouvoir autoritaire, à savoir les corps intermédiaires et les associations professionnelles. Asad m'explique par exemple que les sommes déduites des frais de scolarité payés par les étudiants et des salaires des professeurs sont déterminées par les syndicats⁸⁹, tandis qu'un jeune pharmacien d'El Obeid raconte que le syndicat des médecins s'était réuni au début de la Renaissance pour décider de sa contribution⁹⁰, et les dirigeants de la Chambre de commerce relatent avoir fixé la contribution de la chambre avec ses membres après avoir été sollicités par le gouverneur. Un document du ministère des Finances et de l'économie du Nord Kordofan répertorie des dons réalisés par l'Union professionnelle des enseignants (100 000 livres), l'Union générale de la femme soudanaise (60 000 livres) ou encore l'Union des retraités du Service national (301 200 livres)⁹¹. Or, toutes ces organisations font partie d'un vaste système de quadrillage institutionnel mis en place par le NIF puis le National Congress Party (NCP) dans une perspective d'ancrage local et de mobilisation de masse⁹². Il apparaît par conséquent que, pour nombre de Kordofanais, le *nafir* s'incarne dans la mise en place d'un système de taxation organisé par les acteurs locaux du parti au pouvoir.

86. Entretien* avec Hassan, Khartoum, 20 octobre 2015.

87. Journal, 25 novembre 2015.

88. Journal, 11 novembre 2015. Cette anecdote éclaire par ailleurs la stratégie d'évitement par le rire à laquelle ont recours nombre d'enquêtés face à des questions sensibles.

89. Entretien avec Asad, administrateur à l'université du Kordofan, El Obeid, 29 novembre 2015.

90. Journal, 2 novembre 2015.

91. Soit respectivement 13 500, 8 100, et 40 662 euros. Ministère des Finances et de l'économie du Nord Kordofan, *Total des revenus du Nafir...*, op. cit.

92. Sur ce sujet, voir l'article de Lucie Revilla dans ce numéro ; M. Lavergne, « Le nouveau système politique soudanais ou la démocratie en trompe-l'œil », *Politique africaine*, n° 66, 1997, p. 23.

L'économie politique du don et de la charité sous l'Inqaz

Au-delà des discours qui insistent sur la « kordofanité » de la Renaissance, l'analyse de sa mise en œuvre révèle une filiation évidente avec les pratiques autoritaires de l'*Inqaz*, notamment dans la captation et l'institutionnalisation du *juhûd dhâtiyya* (*self-efforts*), terme qui recouvre des initiatives civiques telles que les œuvres philanthropiques et les initiatives populaires lancées par des membres de la communauté bénéficiaire elle-même (*juhûd sha'bîyya*)⁹³. À travers l'invocation et l'encouragement de ces initiatives, c'est en réalité la mise au pas de la société par l'*Inqaz* et l'expansion de l'appareil institutionnel étatique qui se jouent⁹⁴.

Au cœur d'El Obeid se dresse un exemple majeur de l'utilisation des pratiques de charité et d'entraide par l'*Inqaz*, bien avant la Renaissance : l'université du Kordofan, fondée au début des années 1990. Elle a été financée en partie par la population *via un nafîr* dont on trouve la trace dans un rapport de l'Unesco datant de 1993 qui mentionne que la population aurait fait don de 40 millions de livres le jour de l'anniversaire de l'indépendance en 1993⁹⁵. Cette participation se déroulait d'une façon très similaire à la Renaissance, avec un prélèvement réalisé sur la vente du sucre, alors rationné et subventionné par le gouvernement. En le revendant au prix du marché, un bénéfice était réalisé qui allait à la construction de l'université. Au cœur de ce dispositif se trouvent les Comités populaires (CP), des instances élues composées de volontaires mises en place en 1992 qui opéraient comme la maille la plus fine de la structure étatique, en charge de fournir des services de base – dont la distribution du sucre – et de la mobilisation et de l'avancement de la société⁹⁶. L'université du Kordofan n'est pas la seule infrastructure ayant été construite de cette manière⁹⁷. En réalité, l'utilisation de la participation populaire était une politique générale du ministère de l'Enseignement supérieur de l'époque⁹⁸, qui avait pour objectif de créer une université dans chaque *wilaya*. Leur création répondait certes à une demande sociale, mais elle était surtout constitutive de la stratégie hégémonique du régime. Ces institutions étaient

93. I. Baillard et P. Haenni, « Libéralité prétorienne et État minimum au Soudan. L'effort civique entre la poudre et les travaux publics », *Égypte/Monde arabe*, n° 32, 1997, p. 88 ; entretien* avec Muhammad, El Obeid, 28 novembre 2015.

94. I. Baillard et P. Haenni, « Libéralité prétorienne... », art. cité, p. 74.

95. F. Verhoog, A. Bubtana, O. Abayazid, et A. Kharat, *The New Sudanese Universities*, Paris, Unesco, 1993, p. 37.

96. S. M. A. Abdallah, *Charity Drops: Water Provision and the Politics of the Zakat Chamber in Khartoum, Sudan*, Thèse de doctorat, Bayreuth, Université de Bayreuth, 2015.

97. L'un des exemples les plus connus est la *Western Inqaz Road* qui devait relier El Fasher au Darfour à El Obeid au Nord Kordofan, puis à Khartoum.

98. Entretien* avec Muhammad, El Obeid, 28 novembre 2015.

en effet la courroie de transmission de l'idéologie religieuse et raciale du régime, menée en particulier à travers une politique d'arabisation de la langue d'enseignement et d'islamisation du *curriculum*⁹⁹.

À travers son *nafir*, la Renaissance s'inscrit ainsi dans un vaste univers de pratiques relevant de la redistribution charitable, souvent liées au registre de la religion, dans lequel peuvent être inclus la *zakat*¹⁰⁰, le *waqf*¹⁰¹ et les diverses pratiques d'évergétisme social. L'*Inqaz* utilisa ces pratiques non seulement comme des «leviers implacable d'extraction des ressources de la société en faveur du système politique et militaire, et de ses leaders¹⁰²», mais aussi comme leviers de mise en conformité des comportements afin de faire advenir la société islamique pensée par al-Turabi. Ainsi, «en agissant pieusement, le donateur gagne son salut tout en signifiant son appartenance à la cité islamique qu'il construit¹⁰³». La mise en scène de cette économie de la charité – avec des tournées de prélèvements par les autorités locales dans les souks¹⁰⁴ ou la distribution de reçus à encadrer – permet de révéler au grand jour qui sont les fidèles, ceux qui se conforment, et donc de discipliner la population à travers un acte symbolique¹⁰⁵. La façon dont le *nafir* de la Renaissance est mis en œuvre emprunte également au répertoire d'action du régime, avec la création de nouvelles institutions s'inscrivant physiquement au plus près des citoyens dont les tâches semblent similaires à celles des CP et opérant selon des logiques disciplinaires, productrices de conformité.

Toutefois, le fait que la Renaissance du Nord Kordofan apparaisse comme cette «modulation particulière¹⁰⁶» du fait autoritaire soudanais durant la période de l'*Inqaz* ne doit pas effacer la continuité de ces logiques d'action et de ces répertoires au-delà de la période 1989-2019. Il convient en effet de rappeler que, sous la présidence du général Nimeiry dont le coup d'État avait été soutenu par le Parti communiste soudanais, la volonté de mobiliser et de faire participer les citoyens était également centrale, découlant de la doctrine socialiste qui guida les premières années de la dictature, avec la création,

99. L. Mann, *Retreat of the State and the Market: Liberalisation and Education Expansion in Sudan under the NCP*, Thèse de doctorat en études africaines, Édimbourg, University of Edinburgh, 2011, p. 97.

100. La *zakat* est une forme de charité obligatoire qui constitue l'un des cinq piliers de l'Islam. Sur son utilisation par le régime, voir S. M. A. Abdallah, *Charity Drops...*, *op. cit.*

101. Le terme *waqf* fait référence à une forme de dotation à perpétuité réalisée dans un but philanthropique, souvent la lutte contre la pauvreté.

102. I. Baillard et P. Haenni, «Libéralité prétorienne...», *art. cité*, p. 75.

103. R. Chevillon-Guibert, «La charité et la réussite commerciale comme vecteurs d'asymétrie et d'inégalités : les impensés du développement du Soudan islamiste durant la Première république» [en ligne], *Revue internationale de politique de développement*, vol. 8, 2017, <<https://journals.openedition.org/poldev/2455>>, consulté le 8 juillet 2020.

104. R. Chevillon-Guibert, *Des commerçants au cœur de l'expérience islamiste...*, *op. cit.*

105. B. Hibou, *Anatomie politique...*, *op. cit.*, p. 66.

106. J. Rowell, *Le totalitarisme au concret...*, *op. cit.*, p. 11.

Soudan. Jusqu'au bout du régime al-Inqaz

outre les structures du parti unique, de multiples organisations populaires et de conseils locaux «dans chaque village, quartier, marchés, et campements nomades¹⁰⁷». Le régime a également eu recours aux pratiques de solidarité et d'entraide, lançant au début des années 1970 une importante campagne de *self-help* relayée par les médias afin de financer sa politique éducative¹⁰⁸. Les modes de gouvernement et les logiques d'action de l'*Inqaz* ne doivent donc pas être placées sous le registre de l'exceptionnalité : au Soudan, changement de régime ne signifie pas changement des pratiques quotidiennes du pouvoir.

La Renaissance est donc une politique de développement qui peut être interprétée comme un espace et un moment où, tout en construisant des infrastructures et en délivrant des services, le fait autoritaire est localement fabriqué à travers des processus discursifs et matériels visant à produire l'adhésion et la conformité. Cette production s'appuie sur la mobilisation d'une histoire et d'une fierté «localisée», mais également sur la mobilisation de «savoir-faire» qui ne sont pas propres à l'espace du Kordofan, mais correspondent aux modes de gouvernement caractéristiques de l'*Inqaz*, s'insérant eux-mêmes dans une continuité par rapport aux périodes autoritaires précédentes. Il apparaît dès lors que l'une des caractéristiques du fait autoritaire postcolonial au Soudan est la production d'une mobilisation de masse, à contre-courant de ce que J. Linz considérait comme l'une des caractéristiques des régimes autoritaires¹⁰⁹.

La mise au travail du développement est cependant ambiguë. Elle est simultanément «agir comme si» l'on soutenait l'initiative, les autorités ou encore le président, dont l'image est reproduite sur les reçus et sur un immense panneau planté à l'entrée du stade d'El Obeid. Sur un fond dégradé allant du blanc au vert turquoise se trouve la photographie d'Omar al-Bashir brandissant la Convention de la Renaissance du Nord Kordofan, cette fois-ci sans Suwar al-Dahab. À la place figure une inscription de couleur rouge : «Merci Président.» «Merci» car, lorsqu'il vint à El Obeid pour annoncer son soutien à la Renaissance, Omar al-Bashir déclara que, pour chaque livre récolté, le gouvernement central en donnerait quatre¹¹⁰. Pour certains, cette intervention était en fait l'un des buts poursuivis par la mise au travail : «L'aspect important est que le gouvernement central accepte de participer¹¹¹»

107. N. Kasfir, «Civilian Participation under Military Rule in Uganda and Sudan», *Armed Forces and Society*, vol. 1, n° 3, 1975, p. 357.

108. Entretien avec Ghazi, Khartoum, 13 mai 2015; L. Mann, *Retreat of the State...*, op. cit.

109. J. Linz, *Régimes autoritaires et totalitaires*, Paris, Armand Colin, 2007 [1975].

110. Entretiens avec Karim, Khartoum, 5 octobre 2015, et avec Kedar, Khartoum, 19 mai 2015.

111. Entretien avec Abbud, El Obeid, 1^{er} décembre 2015.

déclare l'un des dirigeants de l'université du Kordofan. Ce ne sont donc pas uniquement les autorités locales qui mettent en place les conditions de leur intervention sur la société à travers la Renaissance, mais également l'État central qui devient partie prenante d'une économie politique du cadeau et du don qui est aussi celle de la contrainte ■

Anne-Laure Mahé
Institut de recherche stratégique de l'École militaire (Irsem)

Abstract

**Manufacturing Sudanese Authoritarianism at the Local Level:
Singularities and Banalities of Domination in North Kordofan**

Based on field research conducted in 2015, this article analyzes the implementation of a participatory development policy in the Sudanese province of North Kordofan. I propose to interpret it as a particular modulation of the authoritarian Al-Ingaz regime. On the one hand, local authorities rely on a discourse surrounding the region's specificity and the idea of breaking with the immediate past in order to gain support. On the other hand, they resort to practices characteristic of the regime and its use of the economy of the gift, and, beyond that, of authoritarianism in postcolonial Sudan.