

Γεράσιμος Μακρής\*

---

## ΠΝΕΥΜΑΤΟΛΗΨΙΑ ΚΑΙ ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΟ ΣΥΓΧΡΟΝΟ ΣΟΥΔΑΝ

---

### ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Πρόκειται για μια κριτική παρουσίαση της zar tumbura, της λατρείας πνευματοληψίας στο Σουδάν, που εξασκείται κυρίως από μαύρους Αφρικά-νους που κατάγονται από σκλάβους. Παρακολουθώντας τους ιστορικούς μετασχηματισμούς της tumbura σ' ένα περιβάλλον που κυριαρχείται από τις αραβο-ισλαμικές εκδοχές της σουδανικής ταυτότητας, δείχνω πως η συμμετοχή στη λατρεία εκ μέρους των κοινωνικά υποδεέστερων πιστών ώστε να συγκροτήσουν μια θετική ταυτότητα ως «αληθινοί» Μουσουλμάνοι και «πραγματικοί» κάτοχοι του Σουδάν που κυριαρχείται από τους Άραβες. Μέσα από την ανάλυση ενός πλούσιου εθνογραφικού υλικού, το άρθρο ανοίγει ένα παράθυρο για την κατανόηση ευρύτερων κοινωνικοπολιτισμικών μετασχηματισμών σε μια κοινωνία στην οποία ο αραβικός και ο αφρικάνικος κόσμος συναντώνται μέσα σ' ένα κοινό σύμπαν ισλαμικού υβριδισμού και σε μια περίοδο βίαιης νεοφιλελεύθερης απορροϋθμισης κάτω από τη βαριά μπότα της αραβο-ισλαμικής δικτατορίας.

Λέξεις κλειδιά: Σουδάν, πνευματοληψία, Ισλάμ, δουλεία, νεοφιλελευθερισμός

### 1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα, οι κυρίαρχες αραβικές μουσουλμανικές κοινωνίες της Βόρειας Αφρικής δέχτηκαν έναν μεγάλο αριθμό σκλάβων από περιοχές της υποσαχάριας Αφρικής. Εποικισμένα από φυλές που ασπάζονταν τις δικές τους θρησκείες, αυτά τα επικίνδυ-

---

\* Αναπληρωτής Καθηγητής στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου.

να εδάφη αποτέλεσαν τα νοτιότερα σύνορα του Ισλάμ στην ήπειρο, αλλά και το κέντρο των αφρικανικών σουλτανάτων που εξαπλώνονταν από το σημερινό νοτιοδυτικό Σουδάν έως τις ακτές του Ατλαντικού.<sup>1</sup>

Μέσα σ' έναν κόσμο πολιτισμικής και εθνικής ποικιλομορφίας, στο πλαίσιο του οποίου «αληθινοί» Άραβες και μαύροι Αφρικανοί αποτελούσαν ιδεοτύπους μίας κατιούσας κοινωνικής ιεραρχίας, με τους μαύρους να θεωρούνται ως υπάνθρωποι-σκλάβοι,<sup>2</sup> ο ισλαμικός λόγος –και η αραβική καταγωγή– παρείχαν ένα κοινό ιδίωμα το οποίο «εξηγούσε» τόσο τις διαφορές όσο και τις ομοιότητες των δύο πλευρών.<sup>3</sup> Ρευστός καθώς ήταν, ο λόγος αυτός διατυπωνόταν σ' ένα πλαίσιο μεταβαλλόμενων συμμαχιών και προδοσιών, πολέμων και επαναστάσεων, οικονομικών εκρήξεων και υφέσεων.

Η πραγματικότητα αυτή ισχύει μέχρι σήμερα, έχοντας περιπλεκεί ακόμα περισσότερο από την κληρονομιά της αποικιοκρατίας και τις μαιτωμένες ελπίδες του μετα-αποικιακού κράτους. Οι πρακτικές της πνευματοληψίας –στο επίκεντρο, όσον αφορά στο παιχνίδι της κινητοποίησης εθνικών, πολιτισμικών και θρησκευτικών ταυτοτήτων– εξακολουθούν να θεωρούνται σημαντικές και βρίσκονται σε ιδιαίτερη άνθηση. Στο άρθρο αυτό θα αναφερθώ στη σουδανική λατρεία zar-tumbura τοποθετώντας την στο επίκεντρο της διαδικασίας συγκρότησης ταυτότητας των κοινωνικά υποβαθμισμένων και δουλικής καταγωγής πιστών της, τους οποίους οι μουσουλμάνοι Άραβες του Βορείου Σουδάν εκλαμβάνουν ως μη-μουσουλμάνους ή ως μουσουλμάνους δεύτερης κατηγορίας.<sup>4</sup>

Παρακολουθώ από κοντά την tumbura τα τελευταία είκοσι χρόνια – μία χρονική περίοδο κατά τη διάρκεια της οποίας το Σουδάν υπέστη δραματικές αλλαγές, από σημείο συνάντησης του αραβικού κόσμου με την Αφρική, σε μία νεοφιλελεύθερη πετρελαϊκή οικονομία υπό την εποπτεία μιας ισλαμικής και αυτοανακηρυγμένης αραβικής χούντας.<sup>5</sup> Με την απόσχιση του Νότου το 2011, η ψυχή του

1. Yusuf Fadl Hasan, 1967· Hargey, 1981· O'Fahey, 1973, 1980· Spaulding, 1985· Kapteijns, 1985· Ewald, 1990.

2. McHugh, 1994: 10,12,14.

3. Lovejoy, 1981: 17· O'Fahey, 1983: 243· Lewis, 1990: 42· Ewald, 1990: 137-8.

4. Makris, 2000, 2007.

5. Jok, 2001· Johnson, 2003· Abdel Salam Sidahmed, 2005· Prunier, 2005· Large, 2008· Soederberg, 2008· Robinson, 2009· Young, 2009· Kolinek, 2010· Nour, 2011a,b· Thomas, 2011· Pedersen, 2011· Verhoeven and Patey, 2011· Green, 2011· Hearne, Piesse and Strange, 2011.

βόρειου Σουδάν, όπου πραγματοποιώ την έρευνά μου, μορφοποιείται κατ' εικόνα και ομοίωση του αραβομουσουλμανικού αυτού πολιτισμού, ο οποίος απορρίπτει όσα στοιχεία θεωρούνται από τις ηγεμονικές του ελίτ ασύμβατα με την πολιτισμική, εθνική ή φυλετική αραβική ταυτότητα.

## 2. Η ΛΑΤΡΕΙΑ ΤΗΣ TUMBURA

Η tumbura απαντάται στις παραγκουπόλεις και τις φτωχογειτονιές των αστικών κέντρων του βόρειου αραβικού Σουδάν. Επειδή προέρχεται από το δυτικό Σουδάν, το Νότο και τα βουνά Nuba, οι πιστοί της είναι ως επί το πλείστον απόγονοι σκλάβων ή μετανάστες, γεννημένοι στις παραπάνω περιοχές. Για το λόγο αυτόν, οι Άραβες του Βορρά θεωρούν την tumbura μη ισλαμική πρακτική, η οποία αποδεικνύει την άγνοια των πιστών της. Άλλο ένα χαρακτηριστικό των τελευταίων είναι ότι συχνά κατάγονται από στρατιώτες που πολέμησαν στις περίφημες «Μαύρες Μεραρχίες» του αγγλο-αιγυπτιακού στρατού<sup>6</sup> κατά τον 19ο αιώνα, ο οποίος κατέστρεψε τη θεοκρατική Μαχνηκή πολιτεία του Σουδάν (1885-1898) και ίδρυσε το αγγλο-αιγυπτιακό Σουδάν (1898-1956).<sup>7</sup> Ως ένα βαθμό, το στοιχείο αυτό προσέδιδε ανέκαθεν ένα αντι-αραβικό επίχρισμα στην tumbura, ακόμα και στα μάτια των πιστών της – οι οποίοι προσχωρούσαν στη λατρεία κυρίως λόγω εκτενών οικογενειακών και κοινοτικών δεσμών.

Η tumbura ανήκει σ' αυτό που αποκαλώ «σύνδρομο της λατρείας zar».<sup>8</sup> Το σύνδρομο αυτό περιλαμβάνει έναν αριθμό λατρευτικών πρακτικών του πνεύματος zar που συνδέονται με διαφορετικές εθνοτικές ομάδες και περιοχές. Η γνωστότερη λατρεία του «συνδρόμου» ονομάζεται zar bore (Constantinides, 1977, 1979, 1991· Boddy, 1989, 1994) και συνδέεται με γυναίκες αραβικής καταγωγής προερχόμενες από τα κατώτερα και μεσαία στρώματα του βόρειου Σουδάν.

Σε αντίθεση με το κακόβουλο «τζίνι», το zar είναι ένα αμοραλιστικό και ιδιότροπο πνεύμα, η λατρεία του οποίου –ακριβώς όπως στην

Βλ., επίσης, το *African Economic Outlook, Small Arms Suvey and Sudan Tribune* για άρθρα που σχετίζονται με την οικονομία και την πολιτική. Υπάρχει πολύ περισσότερο υλικό για το Νότο· Βλ. για παράδειγμα, Yongo-Bure, 2007.

6. Martin, 1970: 146· Hasan Abidin, nd: 80· Ahmad al-Awad Muhammad, nd: 20-38· Win-gate, 1968: 221· Johnson, 1988, 1989.

7. Daly, 1988, 1991· Holt, 1977.

8. Makris, 2000.

περίπτωση του Μαροκινού Hamadsha και των Αλγερινών μαύρων αδελφοτήτων– εξαπλώνεται σε ολόκληρη την ισλαμική Αφρική και τη Μέση Ανατολή. Το πνεύμα εμφανίζεται με διάφορα προσώπια, τα οποία δανείζεται από την ιστορική εμπειρία των πιστών του. Στην εκδοχή της tumbura, περιλαμβάνονται τα προσώπια (α) των Nubawi, Bandawi και Gumsawi, που αντιπροσωπεύουν αφρικανικές φυλές στις οποίες πολλοί πιστοί ανήκαν εξ αρχής, προτού οι πρόγονοί τους σκλαβωθούν από τους Αραβες του Βορρά<sup>9</sup> (β) των Sawakniyya και Lambunat, τα οποία σχετίζονται με το λιμάνι του Sawakin, απ' όπου εξάγονταν σκλάβοι στην Αραβία και την Αίγυπτο (γ) των Baburat, το οποίο σχετίζεται με τα πλοία που μετέφεραν τον αγγλο-αιγυπτιακό στρατό στο Σουδάν κατά τη δεκαετία του 1890 –μία εξέλιξη που είχε ως συνέπεια την αποικιοποίηση της χώρας και την τόσο σημαντική για τους πιστούς της λατρείας κατάργηση του καθεστώτος της δουλείας. Τέλος, (δ) των Bashawat και Khawajat, τα οποία συνδέονται επίσης με τους Αγγλο-αιγυπτίους ελευθερωτές των σκλάβων, τους αποικιακούς κυβερνήτες και τους αξιωματικούς του στρατού όπου υπηρετούσαν πολλοί από τους πιστούς της tumbura.<sup>10</sup>

### 3. ΟΙ SUDANI

Στο σύμπαν της tumbura, τα προσώπια του εκάστοτε επιτιθέμενου πνεύματος αντιπροσωπεύουν διάφορες πτυχές του συλλογικού ιστορικού εαυτού των πιστών της tumbura. Ο εν λόγω εαυτός, τον οποίο οι ίδιοι αποκαλούν Sudani –ένα επίθετο που μέχρι τη δεκαετία του 1920 δεν αφορούσε σε όλους τους «Σουδανούς» (όπως ο όρος μεταφράζεται επισήμως) αλλά στους αφρικανικής καταγωγής υποδουλωμένους κατοίκους της περιοχής.<sup>11</sup> Παρόλα αυτά, οι πιστοί της λατρείας αντιστρέφουν αυτόν το χαρακτηρισμό, υποστηρίζοντας ότι οι Sudani είναι *nas asli* –δηλαδή γνήσιοι ιθαγενείς κάτοικοι της περιοχής. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η κατοχή από το πνεύμα tumbura συνεπάγεται τη συναγωγή του θραυσματικού και υποδεέστερου εαυτού των πιστών, με σκοπό τη συγκρότηση μιας νέας, θετικής ταυτότητας: αντί για σκλάβοι, οι πιστοί παρουσιάζονται ως αυθεντικοί

9. Για το Νούμπα, βλ. Stevenson, 1984· Manger 1992, 1994· για το Banda, βλ. Slatin, 1896: 194· Seligman and Seligman, 1932: 463· Peterman 1941: 175-6· Santandrea, 1957, για το Gumuz· βλ. James, 1980, 1986.

10. Makris, 2000.

11. Hargey, 1981: 75, 102· Hill και Hogg, 1995.

κάτοικοι της γης, οι πρόγονοι των οποίων οδηγήθηκαν στη δουλεία από τους Άραβες του Βορρά και εξακολουθούν να θεωρούνται απ' αυτούς κατώτεροι.

Εκτός από την ταυτότητα, τον τρόπο συμπεριφοράς και τη χαρακτηριστική ενδυμασία κάθε διαφορετικού προσώπειου του πνεύματος, αυτή η αναδιάρθρωση του εαυτού μέσω της πνευματοληψίας αποδεικνύεται και από τα τελετουργικά τραγούδια, τα οποία είναι ταξινομημένα σε κατηγορίες, ανάλογα με τη μορφή που προσλαμβάνει το πνεύμα.<sup>12</sup> Τα τραγούδια ερμηνεύονται με τη συνοδεία της λύρας της tumbura, τυμπάνων και άλλων κρουστών. Καθώς οι πιστοί ακούν τα τραγούδια των πνευμάτων που τους εποικούν, περιπίπτουν σε έκσταση και χορεύουν αναλόγως.

Τα τραγούδια συγχωνεύονται συχνά με τα αντίστοιχα προσώπεια των πνευμάτων, δημιουργώντας έτσι περαιτέρω διαιρέσεις που καθιστούν προφανείς τους χαρακτήρες ή σκηνές που σχετίζονται άμεσα με αυτά. Για παράδειγμα, το πνεύμα Banda αναφέρεται στη φυλή Banda του δυτικού Bahr al-Ghazal, στα σύνορα με το Κονγκό και την Κεντροαφρικανική Δημοκρατία, που συχνά ταυτίζεται με τους Azande· κάποια από τα τραγούδια των Banda μιλούν για τους Babinga, Ngurma και Zingiabah, που μπορούν να ταυτιστούν με μέλη της βασιλικής γενεαλογίας των Azande.<sup>13</sup> Κατά τον ίδιο τρόπο, τα περισσότερα τραγούδια της tumbura περιγράφουν σκηνές από τον ιστορική εμπειρία των Sudani. Ιστορίες σκλαβιάς διαπλέκονται με αφηγήσεις κατακτήσεων και πολιτικών δολοπλοκιών, δημιουργώντας μια αποσπασματική και μυθοποιημένη εικόνα, που περιγράφει τους Sudani ως μία αδικώς υποδουλωμένη κοινωνική κατηγορία.<sup>14</sup> Μια τέτοια ιστορία, σε συνδυασμό με τα βιώματα τρωτότητας και αδικίας, εξακολουθεί να προβάλλεται σε όσους μετανάστες προέρχονται από περιοχές που προσφέρονταν για κνήγι σκλάβων κατά τον προηγούμενο αιώνα, και οι οποίοι τώρα κατοικούν σε μέρη όπου η λατρεία εξακολουθεί να τελείται. Παρά το γεγονός ότι πολλοί από τους μετανάστες δεν κατανοούν την ιστορία από τη σκοπιά των Sudani, εν τούτοις νιώθουν συμπάθεια για το συγκινησιακό τελετουργικό κλίμα και για τον τρόπο με τον οποίο η λατρεία σχηματο-

12. Makris, 1994.

13. Στο ίδιο, 2000: 255α· Evans-Pritchard, 1971: 270-1, 285.

14. Για τα τραγούδια της tumbura ως «αναπαραστάσεων του παρελθόντος», βλ. Tonkin, 1992.

ποιείται γύρω από μία φαντασιακή κοινότητα υποτελών πληθυσμών. Από τα παραπάνω, μπορούμε εύκολα να συναγάγουμε ότι η κατοχή από το πνεύμα zar της tumbura συναρθώνει όλες τις διαφορές ανάμεσα στους κυρίαρχους Άραβες και τους υποτελείς Sudani, αναποδογυρίζοντας την ιστορική σχέση της υποδούλωσής τους. Ωστόσο, η κατοχή αυτή επιτελεί μία ακόμα λειτουργία.

Η αραβική ηγεμονία επί των Sudani υπήρξε ταυτόχρονα πολιτική, οικονομική και πολιτισμική. Όταν οι σκλάβοι μεταφέρθηκαν στο Βορρά, οι τρόποι και τα πολιτισμικά τους χαρακτηριστικά εξισλαμίστηκαν και σταδιακά εξαραβίστηκαν. Τη μεταστροφή αυτή επιθυμούσαν και οι ίδιοι οι σκλάβοι, διότι δημιουργούσε ένα κοινό πλαίσιο διαπραγματεύσεως ανάμεσα σ' αυτούς και τους αφέντες τους.<sup>15</sup> Υπ' αυτήν την έννοια, αποτελούσε επίσης μία συνήθη πρακτική για τους απελεύθερους σκλάβους και τους απογόνους τους να υιοθετούν τη φυλετική ταυτότητα των πρώην αφεντικών τους. Παρόλα αυτά, οι εξισλαμισμένοι και εξαραβισμένοι σκλάβοι, μαζί με τους απογόνους τους και τους φτωχούς σύγχρονους μετανάστες από τις συγκεκριμένες περιοχές, μπορούν εύκολα να αναγνωριστούν, λόγω των χαρακτηριστικών τους και του χρώματος του δέρματός τους· εξ ου και θεωρούνται «νόθοι» Άραβες και μουσουλμάνοι δεύτερης κατηγορίας, μέσα σε μία κοινωνία που αισθάνεται περήφανη για την αραβική και ισλαμική της κληρονομιά. Η συμμετοχή στην tumbura αναδιαμορφώνει αυτή τη σχέση εξουσίας. Αντιστρέφοντας συμβολικά τη σχέση Αράβων και Sudani όπως προανέφερα, η tumbura επιτρέπει στους πιστούς της να παρουσιάσουν τον εαυτό τους ως απογόνους του Αδάμ και της Εύας: όχι δηλαδή ως «ομιλούντα ζώα», αλλά ως ανθρώπους και γνήσιους μουσουλμάνους. Αυτό επιτυγχάνεται με την παρουσίαση της tumbura ως γνήσια ισλαμικής. Θα μπορούσαμε να προσεγγίσουμε σε τρία επίπεδα μία τέτοια αντίληψη.

Κατ' αρχάς, όλες οι τελετουργίες της tumbura ξεκινούν με (και διατρέχονται από) επικλήσεις στο Θεό, τον Προφήτη Μωάμεθ και σημαντικούς Σούφι αγίους. Δεύτερον, το ίδιο το πνεύμα συνδέεται με τον σείχη Abd al-Qadir al-Jilani της Qadiriyya, ενός σουφικού τάγματος που διάκειται φιλικά απέναντι στους μη-Άραβες υποτελείς.<sup>16</sup> Επιπλέον, η μύηση στη λατρεία, ο εορτασμός του Ραμαζανιού και των γενεθλίων του Προφήτη περιλαμβάνουν θυσίες στο όνομα του

15. Cf Glassman, 1991.

16. Trimmingham, 1983, Karrar, 1992.

σειχή. Σε αντίθεση μάλιστα με άλλες πνευματοληπτικές λατρείες (και με δεδομένο ότι οι πιστοί της tumbura, μετά τη μύησή τους, έχουν οριστικά και αμετάκλητα θεραπευθεί από την ασθένεια που προκαλεί το πνεύμα), ο Abd al-Qadir εξυψώνεται σε πηγή θείας ευλογίας (*baraka*), η οποία προσδίδει καινούργιο νόημα στην καθημερινή τους ζωή.<sup>17</sup> Με άλλα λόγια, εάν η κατοχή από το πνεύμα zar οδηγεί τους ανθρώπους στην tumbura, όταν θεραπευθούν, αφοσιώνονται σ' αυτήν εφ' όρου ζωής και θέτουν τον εαυτό τους υπό την αιγίδα του σειχή Abd al-Qadir al-Jilani. Θα άξιζε, τέλος, να επισημανθεί ότι σ' αυτόν τον ιδιότυπο συνδυασμό πνευματοληψίας και σουφισμού, οι λειτουργοί της tumbura τονίζουν πάντοτε τους παράγοντες τελετουργικής ευταξίας και ισλαμικής ευσέβειας, οι οποίοι οφείλουν να τηρούνται απαρέγκλιτα. Θυμίζοντας λοιπόν σουφικό τάγμα, η tumbura φαίνεται να ακολουθεί τη λογική του ηγεμονικού σουδανικού ισλαμικού λόγου, μολονότι αυτό δεν αναγνωρίζεται από τους Άραβες του Βορρά, εξαιτίας του μη-αραβικού υπόβαθρου των πιστών.

#### 4. ΟΙ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΛΑΤΡΕΙΑΣ

Την περίοδο 1980-2000, η tumbura γνώρισε σημαντική παρακμή. Οι εκατό κοινότητες της ευρύτερης περιοχής του Χαρτούμ μειώθηκαν στις είκοσι και, ενώ αρχικά η λατρεία απευθυνόταν και στα δύο φύλα, μετασχηματίστηκε σταδιακά σε γυναικεία λατρεία με τους άνδρες να υιοθετούν ευκολότερα την ηγεμονική αραβική ταυτότητα του Βορρά. Συνέβη όμως και κάτι ακόμη.

Είδαμε στις προηγούμενες σελίδες ότι το βασικό μειονέκτημα της tumbura στα μάτια των εξωτερικών της παρατηρητών ήταν το μη-αραβικό της προφίλ και η σχέση της με τη δουλεία. Όπως προανέφερα, το τελευταίο της αυτό χαρακτηριστικό –η Sudani ταυτότητά της– έχει σταδιακά ελαχιστοποιηθεί. Την ίδια στιγμή, ενώ εξακολουθεί να θεραπεύει τις ασθένειες που προκαλούνται από το zar, τα τελευταία χρόνια η λατρεία θεραπεύει και προβλήματα που αποδίδονται στο *iruq* –μία μορφή μαγείας την οποία μέχρι τώρα θεράπευαν μόνο μουσουλμάνοι μάγοι-θεραπευτές. Βέβαια το *iruq* αποτελούσε πάντοτε εγγενές κομμάτι της tumbura, αλλά αφορούσε περισσότερο στον ανταγωνισμό μεταξύ των λειτουργών, και δεν θεωρούνταν ως αιτία ασθενειών για τις οποίες οι άνθρωποι προσέρχονταν στη λατρεία.

17. Makris, 2007.

Το *irug* μπορεί να είναι μία φυσική ουσία, όπως ένα ξύλο, ή ένα χαρτί με ξόρκια, το οποίο ο μάγος ή η μάγισσα κρύβει στο σπίτι του θύματος, προκαλώντας αρρώστια ή δυστυχία. Χρησιμοποιώντας τις παραδοσιακές μεθόδους μαντείας –αυτές, δηλαδή, που τους επιτρέπουν να εξακριβώσουν την κατοχή κάποιου από το *zar*– οι λειτουργοί της *tumbura* μπορούν να ανακαλύψουν το *irug* και να στρέψουν τη μαγεία στον πρωταίτιό τους. Λόγω της φήμης που απολαμβάνουν για τις συγκεκριμένες δεξιότητές τους, οι λειτουργοί με τις οποίες συνεργάστηκα μπορούν να προσελκύουν «πελάτες» όχι μόνο μεταξύ των μη-Αράβων υποτελών (οι οποίοι παραδοσιακά συνδέονται με την *tumbura* λόγω των οικογενειακών τους ιστοριών ή του γεγονότος ότι διαμένουν σε γειτονίες όπου εξασκείται η *tumbura*), αλλά και μεταξύ ανθρώπων αραβικής καταγωγής. Χωρίς αμφιβολία, οι άνθρωποι αυτοί έμαθαν για την *tumbura* από φήμες. Ανάμεσα στις περιπτώσεις που γνώρισα, υπήρξαν και τρεις Σαουδάραβες, οικογένειες Sudani από το Port Sudan, ένας γιατρός από το Χαρτούμ, διάφοροι επαγγελματίες, ένα ζευγάρι παλιννοστούντων Sudani από τις ΗΠΑ κι ένας Νιγηριανός επιχειρηματίας. Ότι ήλκυσε στη λατρεία της *tumbura* ένα τόσο ετερόκλητο κοινό, το κοινωνικό προφίλ του οποίου δεν σχετίζεται καθ' οιονδήποτε τρόπο με δουλεία ή με κατώτερες κοινωνικές τάξεις, φαίνεται πως είναι η δυνατότητα της λατρείας να αντιμετωπίζει αποτελεσματικά κάθε κακοπροαίρετη επίθεση –κι αυτό, χωρίς ποτέ να τη συνδέει με το σκοτεινό σύμπαν της μαγείας. Πράγματι, τουλάχιστον στο επίπεδο της ρητορικής, οι λειτουργοί της *tumbura* ισχυρίζονται ότι καταπολεμούν τη μαγεία στο όνομα του *Ισλάμ*, όντας οι ίδιοι ευσεβείς μουσουλμάνοι.

Πιο συγκεκριμένα, οι λειτουργοί της *tumbura* ισχυρίζονται ότι η *tumbura* είναι *tughus*, δηλαδή η *παράδοσή τους*, η οποία τους κληροδοτήθηκε από τους πατέρες και τους παππούδες τους –όπως συμβαίνει με όλες τις «αληθινές» σουδανικές παραδόσεις. Στην προκειμένη περίπτωση –και σε αντίθεση με αυτό που εγώ γνώρισα την περίοδο 1980-2000– ο «παραδοσιακός» χαρακτήρας της *tumbura* υπογραμμίζεται ανεξάρτητα από τη Sudani ταυτότητά της, ενώ η ισχύς της αποδίδεται στην άρρηκτη σχέση της με το *Ισλάμ*. Η *tumbura* δεν παρουσιάζεται τώρα ως μία λατρεία Sudani, αλλά ως μία παραδοσιακή σουδανική πρακτική, ανοιχτή σε όλους –και συνεκδοχικά, στους Άραβες– επειδή είναι ισλαμική. Και είναι ακριβώς αυτός ο «παραδοσιακός» –δηλαδή ο *ισλαμικός*– χαρακτήρας που επιτρέπει στους λειτουργούς της να υπογραμμίζουν ότι οι πιστοί της *tumbura*



δεν πίνουν ποτέ, δεν λένε ψέματα, δεν καυγαδίζουν μεταξύ τους και είναι διατεθειμένοι ακόμα και να διακόψουν μια γιορτή προκειμένου να δώσουν τη δυνατότητα στους ανθρώπους να προσευχηθούν. Ανάλογες απόψεις εκφέρονταν πάντοτε. Ωστόσο, κατά τη διάρκεια της πρώτης γνωριμίας μου με την tumbura, η έμφαση δινόταν στη δύναμη του πνεύματος zar. Τώρα, σε μία περιορρέουσα ατμόσφαιρα πολύ περισσότερο ισλαμική, οι ενέργειες του πνεύματος έχουν παραγκωνισθεί, και η συζήτηση έχει μετατοπιστεί στη θεία δύναμη και την ευσέβεια των λειτουργών της λατρείας. Για μένα, ήταν συγκλονιστική αλλαγή να παρατηρώ ότι οι πληροφορητές μου το 2010-12 –λειτουργοί, αλλά και απλοί πιστοί– συζητούσαν με χαρακτηριστική ευγλωττία για το Θεό, την προσωπική ευσέβεια και την τελετουργική καθαρότητα, κάθε φορά που μου εξηγούσαν πώς διαχειρίζονταν την Α ή την Β περίπτωση, ή αναφέρονταν σε επιτίμια που δίδονταν σε περιπτώσεις χρηματισμού ή αγνωμοσύνης απέναντι στο Θεό και τη λατρεία. Ακόμα και η ίδια η θεραπεία καθυστερούσε μέχρις ότου διασφαλισθεί η αγνότητα του αρρώστου.

## 5. ΕΝΑΣ ΑΦΡΙΚΑΝΟΣ ΟΙΚΕΙΟΣ

Μία τέτοια επίκληση του Ισλάμ έγινε για μένα ακόμα πιο παράδοξη, όταν διαπίστωσα ότι οι λειτουργοί της tumbura με τους οποίους συνομιλούσα καταπολεμούν όλες τις μορφές της μαγείας με τη βοήθεια του πνεύματος Bandawī. Στο επίπεδο αυτό, και σύμφωνα πάντοτε με τους κανόνες του Ισλάμ, η ευσέβεια και η τελετουργική αγνότητα συνιστούν απαραίτητες προϋποθέσεις για να κληθούν οι επικίνδυνες δυνάμεις του συμμάχου ή υπηρέτη πνεύματος. Μολονότι εξακολουθεί να περιγράφεται ως ένας μοχθηρός μαύρος ή ως θηριώδης κροκόδειλος από το νοτιότερο Σουδάν, το πνεύμα Bandawī απολαμβάνει μία πρωτοφανή καινοτομία, σε σχέση με την τελευταία περίοδο της επιτόπιας έρευνάς μου: από ένα προσωπίο του πνεύματος zar της tumbura το οποίο λειτουργεί μέσα στο τελετουργικό τυπικό κυρίως όταν αφυπνίζεται από συγκεκριμένα τραγούδια, έχει μετεξελιχθεί σ' έναν ελεύθερο μεσάζοντα ο οποίος λειτουργεί ως σύμμαχος ή υπηρέτης της σείχη –όπως περίπου ο οικείος ενός κλασσικού μάγου.

Σε σχέση με το ισλαμικό προφίλ του Bandawī, οι νέες αυτές εξελίξεις –η υπερίσχυση προβλημάτων που σχετίζονται με το *iyug* και η αυτονομία του Bendawī– είναι σημαντικές για δύο λόγους: πρώτον, τα ισλαμικά διαπιστευτήρια της λατρείας ως παράγοντα ικανού να κατα-

πολεμήσει το *igug* αναγνωρίζονται δεόντως, ενώ, παράλληλα, η μαγική ισχύς της λατρείας υπογραμμίζεται περαιτέρω, μέσω της διασύνδεσής της με τη δύναμη του Αφρικανού Άλλου. Αυτό που προκύπτει είναι μια κατάφαση της δύναμης της λατρείας διαμέσου μιας έμμεσης αναφοράς στην *ετερότητά* της –μολονότι η τελευταία υποτάσσεται οπωσδήποτε στο ισλαμικό προφίλ της λατρείας. Στην προκειμένη περίπτωση έχουμε να κάνουμε για ακόμα μία φορά με μία περίεργη αντανάκλαση της σουδανικής πολιτικής της ταυτότητας και της διάκρισης μεταξύ Αράβων και Sudani, στην οποία αναφέρθηκα προοιμιακά. Λέω «περίεργη», διότι σε μία περίοδο που η *tumbura* απεμπολεί σχεδόν τον Sudani χαρακτήρα της επισείοντας ένα παραδοσιακά ισλαμικό πρόσωπο, ο τελευταίος αναδύεται ξανά με τη μορφή του τρομερού Αφρικανού *Bandawi*, ο οποίος, όμως, τώρα εξημερώνεται για να τεθεί στην υπηρεσία των άψογων μουσουλμάνων λειτουργών της.

Δεύτερον, στην καινούργια μορφή της, οι «πελάτες» της σείχη διατηρούν την ανεξαρτησία τους έναντι της λατρευτικής ομάδας. Οπωσδήποτε πρέπει να «κάνουν κάτι» για την *tumbura* –για παράδειγμα, να πληρώσουν– αλλά δεν απαιτείται απ’ αυτούς κάποια μύηση, όπως συνέβαινε στο παρελθόν. Άραγε οι συγκεκριμένοι «πελάτες» θεωρείται ότι κατέχονται από το πνεύμα ή όχι; Η μοναδική έντιμη απάντηση που θα μπορούσα να δώσω στο ερώτημα αυτό είναι ότι, πραγματικά, δεν γνωρίζω. Και γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο, αντιλαμβάνομαι ότι η εικόνα που προσπαθώ εδώ να συνθέσω παραμένει εξαιρετικά συγκεχυμένη –ίσως διότι η λατρεία διέρχεται μία σειρά μετασχηματισμών οι οποίοι δεν έχουν ακόμα αποκρυσταλλωθεί. Σε έσχατη ανάλυση, η κατοχή από το πνεύμα *zar* βρισκόταν πάντοτε στο επίκεντρο όλων των πρακτικών του «συνδρόμου» της λατρείας *zar*. Θα αποτελούσε ένα είδος κβαντικού άλματος, εάν οι πιστοί το απέκλειαν ξαφνικά από το λόγο τους. Μπορεί πρακτικά να έχει παραγκωνισθεί, όμως, όλες οι μαντικές και θεραπευτικές δυνάμεις της *tumbura* συμπλέκονται άρρηκτα με το πνεύμα αυτό. Θα τολμούσα να ισχυριστώ ότι ακόμα και ο ίδιος ο όρος «*zar*» χρησιμοποιείται με εξαιρετική φειδώ σήμερα –μολονότι αναγνωρίζω ότι ένας τέτοιος ισχυρισμός απαιτεί οπωσδήποτε επιτόπια επαλήθευση.

Μπαίνει κανείς στον πειρασμό να συσχετίσει τη συγκρότηση ατομικών σχέσεων στο πλαίσιο του μαγικού σύμπαντος της *tumbura* με τη δυσχερή οικονομική κατάσταση την οποία αντιμετωπίζει η μεγάλη πλειονότητα των Sudani, αλλά και όλων των Σουδανών, στο ευρύτερο γεωγραφικό διαμέρισμα του Χαροτούμ, εξαιτίας της νεοφι-

λελεύθερης οικονομίας και της απορρύθμισης της αγοράς την οποία περιέγραψα σε προηγούμενη ενότητα. Ένας τέτοιος συσχετισμός θα μπορούσε να επικυρωθεί εάν επικεντρωθούμε στο συγκεκριμένο τύπο προβλημάτων και προσωπικών δυσκολιών που διαχειρίζονται οι λειτουργοί της tumbura με τη βοήθεια του Bandawī: την εργασιακή ανασφάλεια και τα ταξίδια στο εξωτερικό. Και οι τρεις σείχηδες με τις οποίες συνεργάστηκα επιβεβαίωσαν την τεράστια σημασία των δύο αυτών παραγόντων. Ο «πελάτης» προσεγγίζει τη σείχη ανεξάρτητα από την υπόλοιπη κοινότητα, της εξηγεί το πρόβλημά του και, μετά από λίγες μέρες, παραλαμβάνει εντολές τις οποίες η σείχης είδε στον ύπνο της. Μεταξύ των διαφόρων περιπτώσεων που κατέγραψα, ήταν και μία ενός μηχανικού με μεγάλη εμπειρία στη Λιβύη, ο οποίος έχασε τη δουλειά του και επέστρεψε στο Χαρτούμ. Η σείχης κατάφερε να του βρει δουλειά σε μία πετρελαϊκή εταιρεία στις πετρελαιοπηγές του Heglig. Άλλη μία περίπτωση, ήταν αυτή ενός «διευθυντή» μιας εταιρείας, ο οποίος φοβόταν ότι θα απολυθεί. Ο Bandawī όχι μόνο τον βοήθησε, αλλά εκφόβισε ορισμένους συναδέλφους του, με την εμφάνισή του ως κροκόδειλου – κι έτσι, κατά έναν θαυμαστό τρόπο, το όνομά του διαγράφηκε από τη λίστα των υπαλλήλων που επρόκειτο να απολυθούν. Οι πληροφορητές μου με επιβεβαίωσαν ότι μέχρι σήμερα ο συγκεκριμένος υπάλληλος επισκέπτεται «το δέντρο των Banda» πηγαίνοντας στη δουλειά του. Πρόκειται για ένα δέντρο στη γειτονιά Burī του Χαρτούμ, στο οποίο οι πιστοί της tumbura πιστεύουν ότι ζει το πνεύμα Bandawī με τη μορφή ενός φιδιού, το οποίο και διαρκώς ταΐζουν με σπονδές γάλακτος.

## 6. ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Οι παραπάνω περιπτώσεις μετατοπίζουν την έμφαση από την tumbura ως πρακτική, η οποία επέτρεπε σε υποτελείς Sudani να συγκροτήσουν μια θετική ταυτότητα μπροστά στην αδυσώπητη εχθρότητα των κατοίκων του αραβικού Βορρά, σε μια πρακτική που φέρνει στην επιφάνεια ανταγωνισμούς ανθρώπων εγκλωβισμένων σε ανταγωνιστικές σχέσεις, μέσα στο πλαίσιο του επιθετικού ισλαμικού νεοφιλελευθερισμού.<sup>18</sup>

Τα εθνογραφικά αυτά δεδομένα, συγκεντρωμένα στα τέσσερα τελευταία ερευνητικά μου ταξίδια στο Σουδάν κατά το 2010-13, δεί-

18. Cf Ortner, 1995: 176-7.

χουν την απόσταση που έπρεπε να διανύσει η tumbura προκειμένου να ανταποκριθεί στις ανάγκες ενός τεράστιου αριθμού ανθρώπων, περιλαμβανομένων όχι μόνων εθνικά υποτελών όπως στο παρελθόν, αλλά και κατοίκων του Βορρά –πλην όμως, όλων τους θυμάτων της σουδανικής οικονομικής δυστοπίας και των διεφθαρμένων κυβερνητικών της τακτικών.

### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abdel Ati, 2011, *City limits: urbanisation and vulnerability in the Sudan*.
- Abdin Hasan, nd, *Early Sudanese nationalism: 1919-1925*, Khartoum, Khartoum University Press.
- Ahmad al-Awad Muhammad, nd, *Sudan Defense Force: origins and role, 1925-1955*, Khartoum, Institute of African and Asian Studies.
- Ali, A.A.G., 2006, *The challenges of poverty reduction in post-conflict Sudan*, Khartoum, Arab Planning Institute.
- Awad M.H., 1999, «Poverty in Sudan: anatomy and prognosis», University of Khartoum, mimeo.
- Boddy J., 1989, *Wombs and alien spirits*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- Boddy J., 1994, «Spirit possession revisited: beyond instrumentality», *Annual Review of Anthropology*, 23, pp. 407-434.
- Brinkman I., de Bruijn M., Bilal H., 2009, «Mobile phone, “modernity” and change in Khartoum, Sudan», in de Bruijn, Nyamnjoh F., M. and Brinkman I. (eds), *Mobile phones: the new talking drums of everyday Africa*, Leiden, Africa Studies Centre.
- Constantinides P., 1977, «Ill at ease and sick at heart: symbolic behaviour in a Sudanese healing cult», in I. Lewis (ed.), *Symbols and sentiments: cross cultural studies in symbolism*, London, Academic Press, pp. 61-84.
- Constantinides P., 1979, «Women’s spirit possession and urban adaptation in the Muslim northern Sudan», in Caplan A. P. and Burja J. (eds), *Women united, women divided*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 185-205.
- Constantinides P., 1991, «The history of zar in the Sudan: theories of origin, recorded observation and oral tradition», in Lewis I. M., Ahmed el-Safi and Sayyid Hurreiz (eds), *Women’s medicine: The zar-bori cult in Africa and beyond*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 83-99.
- Dagdeviren H., 2006, «Revisiting privatization in the context of poverty alleviation: the case of Sudan», *Journal of International Development*, 18, pp. 469-88.
- Daly M., 1988, *Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan, 1898-1934*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Daly M., 1991, *Imperial Sudan: The Anglo-Egyptian Condominium, 1934-1956*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Evans-Pritchard E., 1971, *The Azande: history and political institutions*, Oxford, Clarendon Press.
- Ewald J., 1990, *Soldiers, traders and slaves: state formation and economic transformation in the Greater Nile Valley, 1770-1885*, Madison, the University of Wisconsin Press.

- Glassman J., 1991, «The bondsman's new clothes: the contradictory consciousness of slave resistance on the Swahili Coast», *Journal of African History*, 32, pp. 277-312.
- Green E., 2011, «Decentralization and political opposition in contemporary Africa: evidence from Sudan and Ethiopia», *Democratization*, 18 (6).
- Hale S., 1996, *Gender politics in Sudan: Islamism, socialism and the state*, Boulder, Westview Press.
- Lale S., 1997, «The women of Sudan's National Islamic Front», Beinun J. and Stork J. (eds), *Political Islam: essays from Middle East Report*, London, I. B. Tauris, pp. 234-49.
- Hargey T., 1981, *The suppression of slavery in the Sudan: 1898-1939*, Unpublished PhD Thesis, St. Anthony's College, Oxford.
- Hasan Yusuf Fadl, 1967, *The Arabs and the Sudan from the seventh to the early sixteenth century*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Hearn B., Piesse J., Strange R., 2010, «Islamic finance and market segmentation: implications for the cost of capital», *International Business Review*, 815.
- Hearn B., Piesse J., Strange R., 2011, «The role of the stock market in the provision of Islamic development finance: evidence from Sudan», JEL classifications: N25 O16 P45.
- Hill R., Hogg P., 1995, *A black corpse d'elite. An Egyptian Sudanese conscript battalion with the French army in Mexico, 1863-1867, and its survivors in subsequent African history*, East Lansing, Michigan State University Press.
- Hirschkind Ch., 2001, «The ethics of listening: cassette-sermon audition in contemporary Egypt», *American Ethnologist*, 28(3), pp. 623-49.
- Holt P. M., 1977, *The Mahdist state in the Sudan*, Nairobi, Oxford University Press.
- James W., 1980, «From aboriginal to frontier society in western Ethiopia», in Donham D. L. and James W. (eds), *Working papers on society and history in imperial Ethiopia: The southern periphery from 1880 to 1974*, Cambridge, Cambridge University Press.
- James W., 1986, «Lifelines: exchange marriage among the Gumuz», in Donham D. L. and James W. (eds), *The southern marches of imperial Ethiopia: essays in history and social anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 119-47.
- Johnson D., 1988, «Sudanese military slavery from the 18th to the 20th century», in Archer, L. (ed.), *Slavery and other forms of unfree labour*, London, Routledge, pp. 130-41.
- Johnson D., 1989, «The structure of a legacy: military slavery in northeast Africa», *Ethnohistory*, 36(1), pp. 72-88.
- Johnson D., 2003, *The root causes of Sudan's civil wars*, Oxford, James Currey.
- Jok J. M., 2001, *War and slavery in the Sudan*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Karrar Ali Salih, 1992, *The Sufi brotherhoods in the Sudan*. London, C. Hurst and Co.
- Kaptein L., 1985, *Mahdist faith and Sudanic tradition*, Leiden, Monographs from the African Studies Centre, KPI.
- Kolinek J., 2010, *Oil and development in Sudan*, NPRE 480.
- Large D., 2008, «Sudan's foreign relations with Asia: China and the politics of "looking East"», ISS Paper 158.
- Large D., 2009, «China's Sudan engagement: changing northern and southern political trajectories in peace and war», in *The China Quarterly*, doi:10.1017/S0305741009990129
- Mahmood S., 2001, «Feminist theory, embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival», *Cultural Anthropology*, 16(2), pp. 202-36.
- Makris G., 1994, «Creating history: a case from the Sudan», *Sudanica Africa*, 5, pp. 111-48.
- Makris G., 2000, *Changing masters: spirit possession and identity construction among slave descendants and other subalterns in the Sudan*, Evanston, Northwestern University Press.

- Makris G., 2007, *Islam in the Middle East: a living tradition*, Malden, Blackwell.
- Manger L., 1992, «From slave to citizen: processes of cultural change among the Lafofa Nuba of central Sudan», in Gronhaug R., Henriksen G. and Haaland G. (eds), *The ecology of choice and symbol: essays in the honour of Fredrik Barth*, Bergen, Alma Mater Forlag.
- Manger L., 1994, *From the mountains to the plains: the integration of the Lafofa Nuba in the Sudanese society*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet.
- Martin P. F., 1970, *The Sudan in evolution*, New York, Negro Universities Press.
- McHugh N., 1994, *Holy men of the Blue Nile*, Evanston, Northwestern University Press.
- Mernissi F., 1987, *Beyond the veil: male-female dynamic in a modern Muslim society*, Cambridge, Mass, Shenkman.
- Mernissi F., 1988, «Muslim women and fundamentalism», *Middle East Report*, 18(4), pp. 8-11.
- Musa Abdu Mukhtar, 2010, «Marginalization and ethnicization in the Sudan: how the elite failed to stabilize a diverse country», *Contemporary Arab Affairs*, 3(4), pp. 551-562.
- Nour Samia Satti Osman Mohamed, 2009, «The Impact of China-Africa aid relations: the case of Sudan», Unpublished report for the *African Economic Research Consortium (AERC) Collaborative Research Project on The impact of China-Africa economic relations*, January-August.
- Nour Samia Satti Osman Mohamed, 2011a, «Assessment of effectiveness of China aid in financing development in Sudan», *UNU-MERIT Working Papers*, 2011-006.
- Nour Samia Satti Osman Mohamed, 2011b, «Assessment of the impacts of oil: opportunities and challenges for economic development in Sudan», *UNU-MERIT Working Papers*, 2011-006.
- O'Fahey S. R., 1973, *State and society in Dar Fur*, New York, St. Martin's Press.
- O'Fahey S. R., 1980, «Slavery and the slave trade in Dar Fur», *Journal of African History*, xiv(1), pp. 29-43.
- O'Fahey S. R., 1983, «The question of slavery in the Sudan», *Slaveri og Avvikling I Komparativt Perspektiv*, Trondheim, pp. 235-49.
- Ortner S., 1995, «Resistance and the problem of ethnographic refusal», *Society for Comparative Study of Society and History*, 37(1).
- Pedersen J. W., 2011, «Making sense of a thorny separation: considering the political economy as art of the final implementation of the Comprehensive Peace Agreement (CPA) and beyond», *polity.org.za*.
- Peterman A., 1941, «Travels in the Sudan in the Sixties», *Sudan Notes and Records*, xxiv, pp. 145-79.
- Prunier G., 2005, *Darfur: The Ambiguous genocide*, London, Hurst.
- Robinson J. A., 2009, «The political economy of inequality», Working Paper 493, *Economic Research Forum*, Khartoum.
- Salih S. H., 2004, *Sudanese oil: the story of the struggle of a nation*, Khartoum, Sudan Currency Printing Press Company Ltd.
- Santandrea P. S., 1957, «Sanusi, ruler of Dar Banda and Dar Kuti, in the history of Bahr al-Ghazal», *Sudan Notes and Records*, xxxviii, pp. 150-5.
- Seligman C. G., Seligman B. Z., 1932, *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*, London, Routledge and Sons Ltd.
- Sidahmed A.S., 1995, «Mosque and state in Sudan», in *MEI*, 19-20.
- Slatin R. C., 1896, *Fire and sword in the Sudan: a personal narrative of fighting and serving the Dervishes, 1879-1895*, London, Edward Arnold.
- Soederberg S., 2008, «The marketisation of social justice: the case of the Sudan divestment campaign», a paper prepared for the *Annual Meeting of the Canadian Political Science Association*, University of British Columbia, Vancouver, BC. 4-6 June.

- Spaulding J., 1985, *The heroic Age in Sinnar*, East Lansing, Michigan State University African Studies Center.
- Stevenson R. C., 1984, *The Nuba people of Kordofan province: an ethnographic survey*, Khartoum, Graduate College Publications.
- Suliman Osman, 2007, «Current privatization policy in Sudan», *Policy Brief*, 52, William Davidson Institute.
- Thomas D. P., 2011, «Bridging research across the subfields of international relations and comparative politics: the case of a secessionist movement in southern Sudan», *African Journal of Political Science and International Relations*, 5(2), pp. 52-60.
- Tonkin E., 1992, *Narrating our pasts*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tønnessen L., 2010, «Is Islam a threshold for escape or an insurmountable Barrier? Women bargaining with patriarchy in post-Islamist Sudan», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 30(3), pp. 583-94.
- Trimingham J. S., 1983, *Islam in the Sudan*, Oxford, Oxford University Press.
- Verhoeven H. and Patey L. A., 2011, «Sudan's Islamists and the post-oil era: Washington's Role after Southern Secession», *Middle East Policy*, 18(3), pp. 133-43.
- Wingate F. R., 1968, *Ten years' captivity in the Mahdi's camp: 1882-1992, From the original manuscripts of Father Joseph Orhwalder*, London, Sampson Low, Marston and Co.
- Yongo-Bure, 2007, *Economic development of southern Sudan*, Lanham, University Press of America.
- Young T., 2009, «The price of Sudanese politics: violence and Khartoum's economic agenda», *Undergraduate Research Journal at UCCS*, 2(3), pp. 14-8.