



Bristede illusioner i Afrikas mikrokosmos:

Sudans mislykkede nationsdannelse

Kristian Sloth

http://img.kb.dk/tidsskriftdk/pdf/po/po_0033-PDF/po_0033_92804.pdf

pdf genereret den : 23-1-2006

Kristian Sloth

Bristede illusioner i Afrikas mikrokosmos: Sudans mislykkede nationsdannelse

Efter 46 års uafhængighed står Sudan med et tilsyneladende uløseligt samfundsmæssigt sikkerhedsdilemma, hvor kollektive identiteter som religion, sprog og etnicitet er "sikkerhedsgjort". Konstruktionen af et nationalt "vi" blev startskuddet til en kompromisløs konflikt mellem kollektive identiteter. De har udviklet sig i så markant opposition til hinanden, at ideen om et sudanesiske nationalt "selv" omfattende både det muslimsk/arabiske nord og det kristne/animistiske syd i dag fremstår som en i bedste fald meget langsigtet, idealistisk vision. Ser man nærmere på skillelinjer og aktører i Sudans postkoloniale historie og de bagvedliggende mekanismer i Sudans statsdannelse må man konkludere, at nationsdannelsen slog fejl. Sudan kandiderer til at blive Afrikas næste statskollaps.

"Det var araberne, der ødelagde landet ... Det var dengang, verden blev spoleret ... Ja, de kom med kameler og æsler og muldyr og geværer ... Sådan slog de folk ihjel ... De smadrede alt på vejen, indtil de nåede os her. Så tog de vores folk og solgte dem ... De sagde 'La Illah, ila Allah, Muhammad Rasul Allah' (Der er ingen gud undtagen den eneste Gud og Muhammed er Guds sendebud). Det var det, de sang, mens de slagtede og slagtede og slagtede".

- Makuei Bilkuei, en gammel dinka-høvding fra Sydsudan (Deng, 1995: 73).

"Jeg troede, jeg skulle dø ... Jeg bad, Gud, vil du ikke nok hjælpe os, fjern Antonov'en, lad dem ikke bombe os".

- Adam, en 14-årig dreng fra Nubabjergene på grænsen mellem Nord- og Sydsudan (Majtenyi, 2001: 42).

En lang og blodig historie knytter de to citater sammen. Høvding Makuei Bilkuei fortæller som øjenvidne om dengang, grunden til verdens længste – og måske mest oversete – nuværende borgerkrig blev lagt. Det var i slutningen af 1800-tallet, hvor arabiske rigmænd, der havde slået sig ned i det nordlige Sudan, drog på slavetogter blandt det sydlige Sudans dinka, nuer og andre nomadefolk. Adams oplevelse stammer derimod fra dagen før juleaften år 2000, hvor han og vennen Abdul nær var blevet ramt, da et af Khartoum-regeringens bombefly smed tretten bomber nær deres landsby. Knap to millioner sudanesiske skønnes at have mistet livet som direkte eller indirekte følge af den borgerkrig, der nu – kun afbrudt af en våbenhvile mellem 1972 og 1983 – har hærget landet, siden det blev uafhængigt af det britiske kolonistyre i 1956. FN's menneskerettighedskommission skønner, at 4,5 millioner mennesker er fordrevet fra deres hjemsteder og nu bor som flygtninge i Sudan. Hver ottende flygtede/internt fordrevne i verden er sudanesiske (Nyhedsbureauet AFP, 22.4.01).

Kristian Sloth

Bristede illusioner i Afrikas mikrokosmos: Sudans mislykkede nationsdannelse

Efter 46 års uafhængighed står Sudan med et tilsyneladende uløseligt samfundsmæssigt sikkerhedsdilemma, hvor kollektive identiteter som religion, sprog og etnicitet er "sikkerhedsgjort". Konstruktionen af et nationalt "vi" blev startskuddet til en kompromisløs konflikt mellem kollektive identiteter. De har udviklet sig i så markant opposition til hinanden, at ideen om et sudanesiske nationalt "selv" omfattende både det muslimsk/arabiske nord og det kristne/animistiske syd i dag fremstår som en i bedste fald meget langsigtet, idealistisk vision. Ser man nærmere på skillelinjer og aktører i Sudans postkoloniale historie og de bagvedliggende mekanismer i Sudans statsdannelse må man konkludere, at nationsdannelsen slog fejl. Sudan kandiderer til at blive Afrikas næste statskollaps.

"Det var araberne, der ødelagde landet ... Det var dengang, verden blev spoleret ... Ja, de kom med kameler og æsler og muldyr og geværer ... Sådan slog de folk ihjel ... De smadrede alt på vejen, indtil de nåede os her. Så tog de vores folk og solgte dem ... De sagde 'La Illah, ila Allah, Muhammad Rasul Allah' (Der er ingen gud undtagen den eneste Gud og Muhammed er Guds sendebud). Det var det, de sang, mens de slagtede og slagtede og slagtede".

- Makuei Bilkuei, en gammel dinka-høvding fra Sydsudan (Deng, 1995: 73).

"Jeg troede, jeg skulle dø ... Jeg bad, Gud, vil du ikke nok hjælpe os, fjern Antonov'en, lad dem ikke bombe os".

- Adam, en 14-årig dreng fra Nubabjergene på grænsen mellem Nord- og Sydsudan (Majtenyi, 2001: 42).

En lang og blodig historie knytter de to citater sammen. Høvding Makuei Bilkuei fortæller som øjenvidne om dengang, grunden til verdens længste – og måske mest oversete – nuværende borgerkrig blev lagt. Det var i slutningen af 1800-tallet, hvor arabiske rigmænd, der havde slået sig ned i det nordlige Sudan, drog på slavetogter blandt det sydlige Sudans dinka, nuer og andre nomadefolk. Adams oplevelse stammer derimod fra dagen før juleaften år 2000, hvor han og vennen Abdul nær var blevet ramt, da et af Khartoum-regeringens bombefly smed tretten bomber nær deres landsby. Knap to millioner sudanesere skønnes at have mistet livet som direkte eller indirekte følge af den borgerkrig, der nu – kun afbrudt af en våbenhvile mellem 1972 og 1983 – har hærget landet, siden det blev uafhængigt af det britiske kolonistyre i 1956. FN's menneskerettighedskommission skønner, at 4,5 millioner mennesker er fordrevet fra deres hjemsteder og nu bor som flygtninge i Sudan. Hver ottende flygtede/internt fordrevne i verden er sudanesiske (Nyhedsbureauet AFP, 22.4.01).

I Afrikas mikrokosmos, som Sudan med sine hen ved 600 etniske grupper er blevet kaldt (Holsti, 1996: 107), lagde euforien oven på uafhængigheden sig hurtigt. Sudans postkoloniale historie er beretningen om et mislykket forsøg på at forene forskellige potentielle nationer i én statsnation.¹ Ud fra etniske, religiøse og kulturelle kriterier har forskellige politiske grupperinger givet konkurrerende bud på et nationalt "selv". Følgelig er spændingen mellem konkurrerende identiteter blevet den røde tråd i Sudans historie. Alt tyder på, at Sudan fremover vil forblive en mislykket eller *failed* nation. Identitetskonflikten ser ud til kun at kunne ophøre gennem en opdeling i to selvstændige stater eller et totalt kollaps, som vi har set det i Somalia og Liberia. Hvad der startede som en forholdsvis enkel nord-syd konflikt (med tværgående religiøse og etniske skillelinjer især i nord) er endt i et uoverskueligt sikkerhedskompleks med konfliktlinjer og alliance-dannelser, der går på tværs af nord-syd dikotomien. Ikke desto mindre er nord-syd skismaet fortsat det helt centrale omdrejningspunkt, hvorfor det følgende koncentrerer sig herom.

Artiklen tjener to formål: dels en empirisk kortlægning af historiske skillelinjer og aktører i konflikten, dels et forsøg på at forklare, hvorfor nationsdannelsen i det postkoloniale Sudan slog fejl. Som inspiration til det sidste indledes med en præsentation af teoretiske diskussioner om nationsdannelse i det postkoloniale Afrika. I den afsluttende diskussion inddrages Københavnerskolens teori om sikkerhedsgørelse af kollektive identiteter inden for stater, idet den synes velegnet til at forklare Sudans identitetskonflikt.

Om at konstruere én nation af flere nationer

Anthony D. Smith definerer nationalisme som en ideologisk bevægelse, der søger at etablere og bevare autonomi, enhed og identitet for et folk, der opfattes som en faktisk eksisterende eller potentiel nation. Han anser en nation for at være både en kulturel og en politisk enhed: "A 'nation' can in turn be defined as a named human population with shared myths and memories, occupying a historic territory and possessing a mass, public culture, a single economy and equal legal rights and duties for all members" (Smith, 1999: 333).

Mange afrikanske stater blev i territoriell forstand defineret på tegnebrættet i Versailles i det store kompromis mellem kolonimagterne i 1919 efter 1. verdenskrig. Grænserne blev primært trukket ud fra, hvad der ville tjene kolonimagterne. Resultatet blev nogle territoriale enheder, som kun sjældent afspejlede prækoloniale etniske, religiøse og sociale gruppefællesskaber eller politiske systemer. Kun i Zimbabwe, Swaziland, Rwanda, Marokko, Egypten og Tunesien udgjorde de koloniale grænser tilnærmelsesvis den prækoloniale politiske enhed (Holsti, 1996: 64). Forud for europæernes kolonisering eksisterede der ofte ikke nogen fælles kultur eller fælles sprog på tværs af de etniske grupper. De stater, der blev skabt gennem afkoloniseringen, havde med andre ord ofte ikke nogen nation. Eller værre: de bestod af flere nationer (Buzan, 1991: 98). Som Kalevi Holsti skriver:

"The colony, which was created for a multiplicity of purposes, but not state-making, was now to become a Western-style state. For many colonies, this was not a case

of a reasonably homogenous historic, ethnic, language, and/or religious group claiming an upgrade of status from a 'people' into a state ... It was, rather, the literal creation of a nation out of dozens, and sometimes more, of 'peoples' not unified sentimentally with anything resembling early twentieth century European nationalism" (Holsti, 1996: 70).

Den store udfordring for den postkoloniale afrikanske stat blev således at skabe en fælles nation af flere potentielle nationer: "Seek ye first political kingdom – the nationalists would make the state, and the state would make the nation" (Geertz, 1993: 240). Udfordringen bestod i at konstruere en national identitet, der kunne give kød og blod til en "kunstig" territorialstat. En "negativ" nationalisme konstitueret ved modstand mod en fælles fjende (kolonimagten) skulle forvandles til en "positiv" nationalisme som redskab for nationsdannelse forstået som udvikling af et nationalt kulturfællesskab og en national identitet.

Når statsbegrebet anvendes i det følgende, sker det ud fra Pierre Bourdieus definition, der kaster lys over et aspekt ved staten, der har særlig relevans for afrikansk nationsdannelse. Han videreudvikler Max Webers klassiske definition af staten som indehaver af monopol på retten til at udøve legitim fysisk tvang for at opretholde en social orden inden for et givet geografisk område. Bourdieu mener, at der inden for staten foregår "en kamp for at få monopol på den legitime udøvelse af symbolsk vold, det vil sige til at opstille og påtvinge fælles normer, der er universelle og universelt gyldige inden for rammerne af en bestemt nation, hvilket i praksis vil sige inden for et bestemt lands grænser" (Bourdieu og Wacquant, 1996: 97). Bourdieu siger om symbolsk vold:

"Staten er i sidste instans det kildevæld, symbolsk magt udspringer af. Det er gennem staten eller det offentlige, den enkelte får officiel status – lige fra udstedelsen af et personnummer til retten til at kalde sig dr. phil. – gennem en række ritualer og handlinger, der gør de legitime indehavere af en bestemt autoritet i stand til ikke bare at garantere, at en person er, hvad vedkommende foregiver at være, men også giver myndighederne ret til at fastslå, hvordan vedkommende *har* at være ... Mit synspunkt er, at staten ikke blot har monopol på den legitime udøvelse af fysisk vold, men også på udøvelsen af symbolsk vold" (Bourdieu og Wacquant, 1996: 253).

Staten har altså både rollen som politisk administrativ institution og som konstruktør af fælles normer og offentlig identitet. Gennem symbolsk vold kan staten udstrække et fællesskab til et nationalt fællesskab og hjælpe borgeren til at internalisere en national identitet. Derved udvikles *nationhood*, dvs. bevidstheden om og accepten af at tilhøre den nationale enhed med fælles fortid og skæbne, fælles sprog, national folkekultur, national karakter, nationale værdier, myter, helte og symboler – kort sagt følelsen af at være del af et større nationalt "vi" (Cohen, 1996: 808-809).

De nye afrikanske staters problem var som nævnt ofte, at de ikke havde et pan-etnisk kulturgrundlag. Derfor var det ifølge Anthony D. Smith nødvendigt at konstruere et sådant for at give nationen liv som politisk fællesskab på tværs af etniske grupper: "If the nation is to become a 'political community' on the West-

ern-territorial and civic model, it must, paradoxically, seek to create those myths of descent, those historical memories and that common culture which form the missing elements of their ethnic make-up, along with a mutual solidarity" (Smith, 1986: 147).

Nationen som intersubjektiv konstruktion

Der er delte meninger om, hvordan konstruktionen af det nationale "vi" finder sted. Ifølge Bourdieu er identitet noget, der på den ene side pålægges eller påtvinges individet via objektive strukturer, og på den anden side noget, individet subjektivt tillægger sig. Den symbolske magt bekræftes, når individet eller gruppen erkender og genkender den påtvungne kategorisering. Hvor der ikke finder nogen genkendelse sted, findes der individuelle og kollektive strategier, hvor aktørerne kan vælge at bevare eller forandre kategoriseringen, så den kommer til at tjene deres individuelle materielle og symbolske interesser. Individuelle og kollektive aktører har altså mulighed for at benytte "symbolic strategies of presentation and self-representation with which they oppose the classifications and representations (of themselves) that others impose on them" (Bourdieu, 1992: 227). Identitet dannes med andre ord intersubjektivt og ikke alene som en *top-down relation*. Via dets socialisering er individet bærer af socialt og historisk funderede perceptions- og vurderingskriterier, som gør det i stand til at agere spontant, strategisk og intuitivt i de situationer, det stilles i. En national identitet kan ikke påtvinges en befolkning, idet den har mulighed for aktivt at sanktionere eller afvise den.

Anthony D. Smith (1986: 150-152) mener, at nationsdannelse i multietniske stater indebærer en naturlig tendens til, at der opstår en dualisme mellem en primordial tilknytning til et oprindeligt etnisk fællesskab og en tilknytning til den moderne territoriale stat. På den ene side kan en multietnisk befolkning udvikle en *civic* identifikation med den politiske enhed – staten.² Dvs., at man ser sig selv som statsborger med borgerrettigheder og -pligter inden for den pågældende stat. På den anden side vil den følelsesmæssige identifikation og solidaritet typisk fortsætte med at gælde det "genealogiske" fællesskab, herunder det etniske, som man er født og socialiseret ind i. Smith ser derfor en kontrast mellem folks identifikationsmodeller, mellem på den ene side det nære og velkendte og på den anden side det abstrakte og fjerne. Statsborgerskabet og den etniske solidaritet opererer i separate sfærer; en offentlig og en privat, mener han. Denne sontring mellem det private og det offentlige kan synes unuanceret, for der er sjældent tale om en ensidig og formel dikotomi, idet loyalitet mod staten og følelsen af at være statsborger i et vist omfang er bygget omkring en etnisk/privat symbolik.

Smith har imidlertid en vigtig pointe, idet han påpeger, hvad empirien også underbygger (Holsti, 1996: 67-71). Nemlig, at det er nemmere for en multietnisk befolkning at udvikle en følelse af statsborgerskab (*statehood*) end at udvikle national solidaritet og identitet på tværs af etniske grupperinger (*nationhood*). Det er derfor ønskeligt, at accepten af staten som en kolonial geopolitisk konstruktion tilskynder de politiske ledere til at skabe et forestillet genealogisk fæl-

lesskab. Det gøres gennem et nationalt kulturfællesskab bestående af nationale symboler, traditioner, begivenheder osv., som adskiller den samlede befolkning fra dens naboer. Det er med andre ord nødvendigt at skabe en dobbelt identifikation, dels med staten som territorial og politisk fænomen, dels med nationen baseret på social og kulturel solidaritet (Smith, 1986: 151).

Også Ulf Hedetoft (1995) opererer med en dual struktur, en "objektiv konstruktion" på den ene side og en "subjektiv forestilling" på den anden. Den objektive konstruktion finder sted ved hjælp af "symbolkonstruktører" (politikere, massemedier, intelligentsia, mv.), hvis opgave er at producere og udvælge symboler med en vis kulturel autencitet for derefter at sammensætte dem på en sådan måde, at de både afspejler forskellige individers erfaringer og skaber bevidsthed om det nationale kulturfællesskab. Symbolerne formidles til befolkningen, som subjektivt (om)fortolker deres mening, så de tilpasses den enkeltes kontekst. Først i den subjektive fortolkningsproces bliver konstruktionen virkelig som internaliserede billeder, følelser, selvforståelse, orientering og værdier (Hedetoft, 1995: 24). Det springende punkt er her påstanden om, at nok er det de statslige eliter, der søger at afstikke det nationale "vi", men at det er den individuelle identifikation med dette konstruerede kulturfællesskab, der er afgørende for, om forehavendet lykkes. Det forudsætter i forlængelse af Bourdieus begreb om "symbolsk vold", at symbolkonstruktørernes konstruktion holder sig inden for de personlige og lokale erfaringer og traditioner, som individet/subjektet er født og socialiseret ind i (Bourdieu og Wacquant, 1996). Hvis det konstruerede nationale kulturfællesskab bryder med sådanne erfaringer og traditioner, føles det nationale projekt som tvang og risikerer at blive opfattet som et angreb på egen identitet. Da kan samfundet blive splittet i en række etniske, religiøse og kulturelle "vi'er", der forstår sig selv i modsætning til et nationalt "de".

Sudans tidlige historie

Det er blevet sagt, at uden syd ville der ikke været noget nord i Sudan (Voll, 1990: 389). Som det vil fremgå af følgende præsentation af landets historie, gælder det i mindst lige så høj grad den modsatte vej. Uden de hyppige konfrontationer med nord, uden de nordlige slavehandlers togter blandt syds etniske grupper, som foregår endnu den dag i dag (*New York Times*, 27.4.01); uden de postkoloniale regeringers systematiske forsøg på at dominere og assimilere Sydsudans befolkninger ville de forskellige etniske identiteter i syd sandsynligvis ikke have tilpasset sig hinanden i den grad, det rent faktisk er sket. Forsvaret af deres identiteter forenede grupperne i en fælles modstand mod det, de så som udskiftningen af britisk dominans med arabisk dominans (Deng, 1995: 9).

Siden faraoernes Egypten og frem til omkring år 600 var Sudan i lange perioder under egyptisk herredømme. I den efterfølgende periode frem til 1504 var Nubien i det nordøstlige Sudan koloniseret af den egyptiske islamiske stat, mens Alawikongedømmet i den nordvestlige del af Sudan var under kristent herredømme. I denne periode begyndte arabere fra Mellemøsten at slå sig ned og lade sig integrere i de nordlige dele af Sudan. Der var primært tale om handelsmænd som medbragte og skabte rigdom gennem handel med guld og elfenben.

Blandt andet derfor blev de godt modtaget af de lokale befolkninger. De arabiske mænd giftede sig ofte med sudanenserne, hvilket på grund muslimernes patriarkalske system betød, at arabisk-muslimske slægtskaber udvikledes, idet børnene blev identificeret ud fra den mandlige slægtslinje. De oprindelige nordsudanere og de arabiske indvandrere levede i fredelig sameksistens, hvilket kom til udtryk ved fremkomsten af lokale udgaver af islam i form af Sufi-sekter, der var kraftigt inspireret af oprindelig religion (Khalid, 1990: 14).

Det egyptiske styre blev besejret af Funj-riget i 1504. Det bestod af sorte afrikanere, som etablerede "det Sorte Sultanat" frem til 1821, hvor det blev underlagt det osmanniske Egypten, der besatte det nordlige Sudan. I løbet af de næste 60 år blev grunden lagt til de sydlige befolkningers frygt for og had mod arabisk-muslimsk dominans. Nordsudan blev i denne periode brugt som base for osmanniske, europæiske og nordsudanesiske handelsmænds togter blandt Sydsudans nomader. Det førte til omfattende handel med slaver, guld, elfenben og kvæg. Sydsudanenserne blev tvangsudskrevet til hæren og tvunget til at konvertere til islam. De, der gjorde modstand, hvilket især dinka-, shilluk- og bejafolket (i øst) gjorde, blev udsat for brutale angreb (Lesch, 1998: 27).

Heller ikke befolkningen i Nordsudan kunne identificere sig med det osmannisk-egyptiske styre og dets form for islam. Under ledelse af Muhammad al-Mahdi satte befolkningen sig til modværge mod regimet. Han brugte islam som redskab til at mobilisere modstanden i nord og blev set som en Messias. I 1885 var det osmannisk-egyptiske styre nedkæmpet, og en mahdisk regering tog magten. Befolkningerne i Syd havde støttet Mahdi i kampen, fordi de så det som en vej ud af fremmed dominans. Mahdi-riget genoptog imidlertid slavetogterne, og nu blev de kædet direkte sammen med målet om kulturel og religiøs transformation af slaverne og "hedningene" til troende (Lesch, 1998: 28). Selv om mahdisterne ikke opnåede fuld kontrol over Sydsudan, spredte deres togter så megen frygt og anarki, at "the scars of the brutality inflicted on the Southern Sudanese still remain" (Collins, 1962: 177).

Det britiske kolonistyles adskillelsespolitik

I den første lange periode af det britiske kolonistyre (1899-1955) var der sparsom kontakt mellem nord og syd, idet briterne indtil 1947 førte en adskillelsespolitik med separate administrationer i de to dele. I de nordlige landområder praktiserede briterne den samme form for *indirect rule* som i mange andre af deres kolonier (Holsti, 1996: 65). De belønnede loyalitet over for kolonistyret ved at støtte og arbejde igennem de traditionelle islamiske Sufi-sekter, hvoraf de vigtigste var Khatmiyya og Mahdiyya (efterkommerne af al-Mahdi), som i denne periode oplevede en markant økonomisk udvikling. Over for den lille – men voksende – klasse af uddannede byboere, som pressede på for øget sudanesisk indflydelse i administrationen og for skridt i retning af selvstændighed, førte briterne en mere repressiv politik. Mange unge intellektuelle var inspireret af den egyptiske nationalisme, idet Egypten havde opnået uafhængighed fra briterne i 1922. Sudans nationalister dannede i 1924 "White Flag League", det første udtryk for organiseret frihedskamp. Det fik blandt andet briterne til at lukke landets

skoler. Den hårde linje blev støttet af Sufi-eliterne, fordi de unge sekulære nationalister var modstandere af de traditionelle stamme- og sektstrukturer. Det lykkedes ikke briterne at stoppe nationalismen, da den også vandt frem i de religiøse politiske sekter. I 1943 blev det første politiske parti Ashiqqa stiftet af Khatmiyya-sekten med det formål at arbejde for en egyptisk-sudanesisk union. Som svar stiftede Mahdiyya-sekten to år efter Umma-partiet, der kæmpede for et uafhængigt Sudan (Bechtold, 1976: 29-31).

I Sydsudan praktiserede briterne formelt den samme form for *indirect rule* som i nord, men reelt gjorde de, hvad de kunne for at erstatte de traditionelle kulturer, religioner og strukturer med kristendom, uddannelse og vestlig organisering (Lesch, 1998: 31). De sydlige befolkningers lidelser blev ikke mindre af, at det mahdiske styre blev udskiftet med det britiske. Slaveriet hørte op, men bortset fra det tog undertrykkelsen i form af tvangsarbejde, skatteopkrævning uden hensyntagen til formåen og berøvelse af gruppefrihed til (Alier, 1990: 13). Ligesom araberne opfattede briterne de sydsudanesiske folk som primitive hedninge, der havde brug for den moralske oprustning, som de kristne missionærer medbragte. Sydsudan skulle ligesom de andre britiske kolonier i Østafrika tilegne sig kristendommen og de britiske værdier. Hvis forehavendet skulle lykkes, måtte syd "beskyttes" mod indflydelse fra de muslimske slavehandlere og muslimske missionærer fra nord. Briterne forbød derfor al trafik mellem nord og syd, smed arabere og muslimer ud af syd, forbød den arabiske påklædning, moskeer, muslimske skoler og det arabiske sprog. I stedet byggede katolske og protestantiske missionærer kirker og skoler (Alier, 1990: 32). Mange sydsudanesere valgte med tiden frivilligt at blive kristne, og ifølge Francis Deng (1995) identificerer store dele af Sydsudan sig i dag med de tanker om modernisering, som briterne bragte med sig.

Både han og Ann Mosely Lesch (1998) mener, at den egentlige grund til briternes adskillelsespolitik over for Sydsudan var deres planer om, at området skulle lægges ind under en af de andre østafrikanske kolonier. Men i 1947 – ni år før uafhængigheden – bøjede briterne sig for presset fra de nordsudanesiske politikere og Egypten om at bevare Nord- og Sydsudan forenet. Det skete under de første forberedelser til selvstændiggørelsen af Sudan. Briterne nedsatte sammen med de politiske partier i nord en lovgivende forsamling, hvor kun 14 pct. af pladserne blev tildelt de sydsudanesiske folk. Den sydsudanesiske befolkning udgjorde på det tidspunkt omkring 35 pct. af den samlede sudanesiske befolkning (Wai, 1981: 22). I denne tretten personer store forfatningsgivende forsamling blev den enlige sydlige repræsentants krav om et føderalt system med udstrakt selvstyre til Sydsudan overhørt, så han trak sig i protest mod majoriseringen. Flertallet enedes om en forfatning, der lagde fundamentet for en sudanesisk enhedsstat (Lesch, 1998: 34). Den sydsudanesiske minoritet i parlamentet kunne heller intet stille op, da flertallet besluttede at gøre arabisk til eneste officielle sprog, herunder det eneste undervisningssprog. Et andet eksempel på den marginalisering af syd, som fandt sted ved overgangen til selvstændighed, er det misforhold, at kun seks ud af 800 nyudnævnte ledende embedsmænd i den nye sudanesiske centraladministration var sydsudanesere.

Frihed ... til borgerkrig

Sudan fik sin frihed den 1. januar 1956. Sydsudanenserne havde lige til det sidste krævet at få genoptaget forhandlingerne om en forfatning, der kunne sikre syd status som delstat i et føderalt system. De kom dog ingen vegne med det og endte med at acceptere et vagt løfte om, at "the claims ... for federal government in the three southern provinces will be given full consideration after independence" (Collins, 1962: 69). Det løfte er aldrig blevet indfriet.

Den væbnede konflikt mellem nord og syd brød ud allerede i månederne op til uafhængigheden. Nordsudanenserne betragtede en udjævning af følgerne af den koloniale adskillelsespolitik som deres første opgave. Den nye regering lagde derfor planer for, hvordan der skulle skabes national enhed. De bestod i assimilering af sydsudanenserne gennem "arabisering" og islamisering. Sydsudanenserne reagerede straks på, hvad de opfattede som et forsøg på at erstatte britisk kolonialisme med arabisk hegemoni, som de i forvejen havde bitre erfaringer med. Modstanden manifesterede sig først i spredte voldelige uroligheder og skærpede krav om føderale strukturer, siden blev det til en militær kamp for egentlig løsrivelse (Deng, 1995: 13).

Allerede to år efter uafhængigheden tog militæret magten ved et kup med det formål at fremme arabiseringen og islamiseringen, som general Abboud fandt blev bremsede af et omstændeligt parlamentarisk demokrati. Den voldsomhed, hvormed assimileringspolitikken herefter blev gennemført, skabte en tilsvarende voldsom optrapning af konflikten, der nu blev til en egentlig borgerkrig. Abboud så en kulturel homogenisering som forudsætning for Sudans enhed. Han fordømte afrikanske religioner og tog afstand fra oprindelige sprog og traditioner. Høvdinge fra Zande- og Toposa-stammerne blev tvunget til selv at konvertere til islam og tvinge deres folk til at konvertere. Skolerne i syd blev beordret til kun at undervise på arabisk. Nye muslimske skoler og moskeer blev bygget, den ugentlige fridag blev i syd ændret fra søndag til fredag. Med den begrundelse, at de havde skabt sydsudanernes antipati mod arabisk-muslimsk kultur, blev samtlige 300 fremmede kristne missionærer udvist i 1964. Endelig førte Abboud en ansættelsespolitik i den offentlige sektor, som konsekvent holdt sydsudanenserne væk fra indflydelse (Bechtold, 1976: 200-213).

I 1964 var følgerne af kampene mellem regeringstropperne og de sydsudanesiske guerillagrupper organiseret i Anya-Nya blevet så utålelige, og udsigterne til en ende på borgerkrigen med militæret ved magten så håbløse, at politiske aktivister i nord gennemførte en fredelig revolution anført af kommunistiske studenterledere. I løbet af det ene år den efterfølgende overgangsregering sad, indledtes en dialog med sydsudanenserne, hvilket lovede godt for den nationale enhed. Regeringen viste sig indstillet på at diskutere den føderale ide, ligesom den var parat til at revidere en række elementer i assimileringspolitikken.

Men forhandlingerne var dårligt nok kommet i gang, før de blev kørt af sporet af valget i 1965 som følge af den sammensætning af parlamentet, det gav. På grund af kampene i syd blev valget her aflyst med det resultat, at syd slet ikke blev repræsenteret i det nye parlament. Det betød en styrkelse af de muslimske sekters magt. Umma-partiets leder, Sadiq al-Mahdi, den gamle Mahdis barne-

barn, blev premierminister. Tre politiske tiltag blev kendetegnende for perioden 1965-1969 (Khalid, 1990: 217): (1) et flertal smed Nordsudans kommunistiske parti ud af parlamentet med den begrundelse, at det var en ateistisk trussel mod landets religiøse værdier; (2) man tog hul på spørgsmålet om at indføre en islamisk forfatning baseret på de muslimske *sharia*-love; (3) assimileringspolitikken blev genoptaget med en optrapning af borgerkrigen til følge.

16 år i modsætningernes tegn

I 1969 oplevede Sudan sit andet kup, da en sekulær, marxistisk inspireret fraktion i militæret tog magten og indsatte Jaafar Nimeiri som leder. Hans 16 år ved magten var en tvetydig periode. I den første halvdel af perioden skiftede han assimileringen ud med en mere tolerant formel for national identitet. Det kulminerede med den såkaldte Addis Ababa-aftale i 1972 mellem militærregimet og Southern Sudan Liberation Movement. Aftalen førte til ændringer af forfatningen, der for første gang gav Sydsudan status som et regionalt selvstyre baseret på etnisk pluralisme og indledte med at slå fast, at regeringen: "recognizes the historic and cultural differences between the North and South and firmly believes that the unity of our country must be built on these objective realities. The Southern people have the right to develop their respective cultures and traditions within a united socialist Sudan" (Alier, 1990: 43-51). Aftalen indebar, at selvstyrets regionale parlament og regering fik udtrakt autonomi på identitetsmæssigt følsomme områder. Det blev forbudt at diskriminere på grund af race, religion, sprog eller køn. Dyrkelse af kristendom og traditionelle religioner blev lovligt, og det blev igen tilladt skolerne i Sydsudan at undervise i og på engelsk samt stammesprog.

Hvad der så ud til at være de første formelle skridt i retning af nationsdannelse baseret på etnisk pluralisme frem for assimilering skulle imidlertid hurtigt vise sig blot at blive en parentes i Sudans historie. Addis Ababa-aftalen var knapt nok begyndt at blive ført ud i livet, før Nimeiri slog ind på at undergrave Sydsudans økonomier, spille sydsudanesiske ledere ud mod hinanden og gradvist revidere sin politik, så den til sidst i 1983 endte i den modsatte grøft – ophævelse af selvstyre-aftalen og i stedet centralisering og *sharia* som statsprincip (Deng, 1995: 155). Der er uenighed om årsagen til Nimeiris kursskifte. Nogle peger på, at han var hårdt presset af både de muslimske sekter og muslimske fundamentalister organiseret i partiet National Islamic Front (NIF) – også kendt som Muslim Brotherhood – en gruppe, hvis tilhængere voksede i antal. Andre mener, at årsagen var hans egen konvertering til islam (Khalid, 1990: 299-350). Alle er dog enige om, at han stod for en så autoritær, enerådig og udemokratisk ledelsesstil, at han havde gjort sig uvenner med samtlige nordsudanesiske politiske grupper. Som en sudanesisk Machiavelli drev frygten for at miste magten ham til at indgå en stadig tættere alliance med den gruppe, han så som den værste konkurrent – det stærkt voksende NIF under ledelse af Turabi.

Nimeiri søgte med andre ord i sidste halvdel af sin regeringstid at skabe en ny legitimerende base ved at erstatte sekularisme med islamisering af staten og nationen. I 1980 beordrede han de civile og de religiøse *sharia*-domstole slået sammen. I 1983 fulgte han op med et dekret om, at *sharia* "be the sole guiding

force behind the law of the Sudan" (Lesch, 1998: 55). Det indebar en stærkt undertrykkende retspraksis med strenge straffe og hyppig brug af dødsstraf. Samtidig med islamiseringen slog Nimeiri hårdt ned på den politiske opposition kulminerende med en offentlig henrettelse af den 76-årige leder af partiet Republican Brothers, Muhammad Taha.³ Nimeiri havde efterhånden lagt sig ud med alle parter i Sudans politiske liv, herunder de store Sufi-sekters partier, der var stærkt utilfredse med den nye totalitarisme (Lesch, 1998).

Den stærkt teokratiske styreform, som Sudan blev ledt ind på af Nimeiri, forværrede naturligvis forholdet til Sydsudan drastisk. Annulleringen af Addis Ababa-aftalen og indførelsen af *sharia* førte i 1983 til borgerkrig med fornyet styrke, idet en ny aktør i skikkelse af det velorganiserede Sudan People's Liberation Movement (SPLM) under ledelse af den karismatiske John Garang dukkede op (Deng, 1995: 155). Krigen spredte sig nu til de ikke-arabiske områder i det nord-østlige og nordvestlige Sudan. Religion og *sharia* stod fortsat som det centrale stridspunkt på grund af forbindelsen til islam og arabisk kultur, men retorikken blev efterhånden farvet af racemæssige antipatier mellem parterne (Deng, 1995: 13). Tørke, hungersnød og bevidst udsultning af befolkningen var nogle af de synlige, katastrofale konsekvenser af borgerkrigen.

Utilfredsheden med Nimeiri førte til, at en usædvanlig bred alliance for "National Salvation" tog form i begyndelsen af 1985, straks efter henrettelsen af Muhammad Taha. Alliancen bestod af fagforeninger, der gennemførte civile ulydighedskampagner, samt sekulære socialistiske såvel som de muslimske sekters partier. Alliancen ønskede at genoptage forhandlingerne med SPLM, at genindføre demokratiet og det uafhængige retsvæsen, uden dog at ville ophæve *sharia*-lovene (Lesch, 1998: 61). Alliancen fik styrke gennem utilfredse centralt placerede militærfolk, hvilket sammen med massive folkelige demonstrationer førte til, at Nimeiri blev afsat, og en overgangsregering indsat i midten af 1985. Både overgangsregeringen og den efterfølgende demokratisk valgte regering søgte under ledelse af sekternes partier med al-Mahdis Umma-parti i spidsen at føre forhandlinger med SPLM. Men dialogen blev atter kørt af sporet (Lesch, 1998: 76-109; Deng, 1995: 13). Netop som meget tydede på en bred national vilje bag fredsforhandlingerne, tog udviklingen en radikal drejning.

Islamisk revolution og Jihad

National Islamic Front (NIF) var stærkt imod det kompromis om en ny forfatning med delvist selvstyre til syd og ophævelse af *sharia*, som flertallet i parlamentet var på vej til at indgå. En større radikal islamisk gruppe inden for militæret, som sympatiserede med NIF, gennemførte den 30. juni 1989 det (foreløbigt?) sidste sudanesiske statskup. Generaløjntant Omar al-Bashir satte sig på præsidentembedet. Han erklærede sit foretagende for en "islamisk revolution"⁴ og understregede det tætte forhold til NIF: "When the revolution began ... the leadership of the NIF met and decided to ... join the authorities. We needed a number of their cadres ... We are trying to apply the Islamic texts gradually and intend to establish an Islamic state in Sudan ... We have programs for comprehensive Islamic daw'a (kald)" (Lesch, 1998: 113).

De fundamentalistiske militære kræfter gjorde det således muligt for NIF at virkeliggøre partiets ideologi uden modstand og indblanding fra sekulære partier og Sufi-sekternes partier. Alle andre partier end NIF blev nemlig forbudt, og parlamentet opløst. I 1991 blev hver af de ni sudanesiske stater (herunder de tre i syd) underlagt *sharia*, der nu skulle regulere alt vedrørende både den offentlige og private sfære. Siden da har militærstyret i alliance med NIF ført Sudan i retning af et fuldbyrdet muslimsk teokrati. Jo mere folket protesterede, desto mere repressivt blev styret. NIF-lederen Turabi udtalte i 1995, at han ville have foretrukket en fredelig transformation, "but if you are blocked completely ... then through jihad ... just fight it out" (Lesch, 1998: 114). Ligeledes erklærede præsident Bashir:

"We will gain nothing from relinquishing the shari'a because he who seeks people's satisfaction by causing God's indignation loses everything ... Our existence is *originally* linked to the implementation of this shari'a. Therefore, it is a matter of principle for us ... It is better for us to die in the cause of that principle and we are ready for that" (Lesch, 1998: 129, min kursivering).

Religionskonflikten blev af Bashir, der henviste til *sharia*, gjort til et spørgsmål om *jihad* (hellig krig). Der blev udstedt en *fatwa* (islamisk dekret) om at: "He who is a Muslim among the rebels is an apostate (frafalden), and non-Muslims a heathen ... both standing in the face of Islamic call (daw'a), and it is the duty of Islam to fight and kill both categories" (Lesch, 1998: 130). Soldater og politifolk skulle som *mujahidiner* (hellige krigere) aflægge ed på at ville dræbe frafaldne – dvs. muslimer der kæmpede mod staten – og hedninge (ikke-muslimske rebeller). Alle muslimer fik pligt til at missionere blandt nuba-, ingessana-folkene og sydlige befolkninger. Krigen blev fremstillet som en konflikt mellem *ahl al-harb* (krigsmennesker) og *dar al-Islam* (muslimernes bolig). Muslimernes opgave var at forsvare islam og dermed deres egen identitet (Deng, 1995: 135).

I dag er det mere end vanskeligt at få overblik over, hvem der er ven og fjende med hvem i Sudan. SPLM er stadig den afgørende aktør i Sydsudan, men flere fraktioner har gennem årene forladt organisationen og dannet egne guerilla-grupper, ofte baseret på stammeskel. Siden 1995, hvor en række oppositions-grupper i nord gik ind i borgerkrigen, er billedet blevet endnu mere broget. Der er endnu ikke lavet pålidelige politiske analyser af de politiske skel og alliancer i sidste halvdel af 1990'erne. Medvirkende hertil er måske det forhold, at sådanne analyser sandsynligvis ville være forældede og misvisende på det tidspunkt, de blev offentliggjort.

Forskellenes sejr – nationens nederlag

Sudans postkoloniale historie har været præget af alt andet end nationsdannelse forstået som udvikling af en fælles ide om staten og konstruktion af et kulturfællesskab og en national identitet, der kunne overvinde de etniske skillelinjer. I stedet for et nationalt "vi" er fællesskabsfølelserne foreløbigt kommet til udtryk ved, at forskellige etniske og religiøse "vi'er" er blevet overdrevet, så de nu står i uforsonlig modsætning til hinanden. Forholdet mellem grupperne er et eksempel

på de processer, antropologen Frederick Barth fremhæver i sit klassiske værk *Ethnic Groups and Boundaries* (1969). Han opfatter den etniske gruppe som en konstruktion, der hele tiden søger at definere sit "selv" på basis af "den anden" i form af andre etniske grupper. Sprog, religion, påklædning, navne og hudfarve er markører, der forener et folk i symbolske solidaritetssystemer, men samtidig indfører forskelle – og dermed sætter grænser – til andre folk. Når religiøs, sproglig eller racemæssigt forskellige grupper bebor det samme territorium, vil den sociale interaktion tilskynde dem til at udvikle selvopfattelser ved at opfinde historier og genealogiske myter, der forstærker forskelsmarkørerne.

Etniske identiteter er altså socialt og kulturelt konstruerede, og de markører, der tilsyneladende gør en forskel, er mere tilfældige produkter af ydre omstændigheder: "The same group of people, with unchanged values and ideas, would surely pursue different patterns of life and institutionalise different forms of behaviour when faced with different opportunities offered in different environments" (Barth, 1969: 12). I Sudans tilfælde har den omskiftelige politiske historie tilskyndet hver gruppe til at (re)konstruere sig selv i kontrast til andre på en måde, så grænserne mellem det kulturelt arabiske og religiøst muslimske nords identitet og det kristne/animistiske syds identitet er blevet trukket stadig kraftigere op. Men selv inden for de to hovedkategorier er grænserne mellem det identitetsmæssige "selv" og den modsvarende "anden" blevet skærpet. I nord findes tillige et skel mellem de traditionelle muslimske Sufi-sekter og de moderne, sekulære demokrater på den ene side og de muslimske fundamentalister på den anden side. I syd går skillelinjerne dels mellem de forskellige stammer, dels mellem dem, der kræver autonomi inden for staten Sudan (hovedsageligt det dinka-dominerede SPLM) og dem, der kræver løsrivelse.

Briternes adskillelsespolitik har spillet en væsentlig rolle i konstrueringen af identiteter. Deres undertrykkelse af nordsudanesernes kulturelle og religiøse livsudfoldelse og deres tilsvarende forankring af kristendom i syd har øget nordsudanesernes behov for at hævde deres identitet ved at slå på forskellene til den sydlige befolkning. En endnu vigtigere konfliktfremmende dynamik har været de skiftende Khartoum-regeringers bestræbelser på at assimilere minoriteterne. I tillæg til religion og sprog fremhæver Francis Deng (1995) raceproblematikken som kilde til markører i Sudan. Ikke på grund af store forskelle i hudfarve, men tværtimod i kraft af manglen på samme. Han hævder, at de arabisk orienterede nordsudanesere lider af et mindreværdskompleks i forhold til den resterende arabiske verden på grund af deres synlige negroide træk, og at de derfor har konstrueret oprindelsesmyter (af den art, Anthony D. Smith omtaler), der knytter slægtskaber til araberne. Det har skabt afstand til sydsudaneserne, som har givet igen ved at fremhæve deres afro-kristne identitet.

Set ud fra et nationsdannelseperspektiv blev den store fejl begået allerede under selvstændiggørelsen, da den nordsudanesiske politiske elite satte sig tungt på statsapparatet og holdt sydsudaneserne ude – med det resultat, at de sydsudanesiske befolkninger ikke udviklede en statsborgerlig (*civic*) identifikation med staten, som dermed aldrig fik vertikal legitimitet (jf. Holsti, 1996). I stedet for en ide om staten baseret på etnisk pluralisme, valgte de nordsudanesiske symbol-

konstruktører en mere ensidig national vision om arabisering og islamisering, hvor indførsel af *sharia* blev det afgørende symbol. Summen af de forskellige nordsudanesiske elitors strategi for nationsdannelse blev en assimileringsspolitik rettet mod sydsudanenserne og andre ikke-muslimske, ikke-arabiske minoriteter. Det så minoriteterne som angreb på deres etniske, kulturelle og religiøse kollektive identiteter. Nationsdannelsen blev derfor til en identitetskonflikt, der antog militære former. Som Bourdieu understreger, udvikles identitet ikke alene som resultat af en *top-down relation*. Hvis ikke befolkningen tager symbolerne til sig, bliver de aldrig virkelige. I sådanne situationer virker den symbolske vold stik modsat hensigten. Da vil forsøget på at skabe national identitet opleves som tvang.

Københavnerskolen

Mange afrikanske konflikter forekommer lige så uoverskuelige og komplicerede som dem i Sudan. Vil man forstå sammenhængene, kan det være nødvendigt først at forstå enkelte dele af konflikterne. Københavnerskolen har med sin sikkerhedsteori udviklet en analysemodel herfor (Buzan et al., 1998). Den foreslår blandt andet, at man analyserer sikkerhedsproblemer på samfundsniveau – som jo er relevant i Sudan som følge af den diffuse statslige samhørighed – ved at se på, hvordan kollektive identiteter "gøres til sikkerhedspolitik" (*securitization*, altså sikkerhedsgørelse). Som det vil fremgå nedenfor, ligger der heri et plausibelt bud på mekanismerne bag identitetskonflikten i Sudan, da Københavnerskolen lægger vægt på konstruktionen af såvel identitet som sikkerhedspolitik.

Ifølge Københavnerskolen er hverken sikkerhed eller trusler på forhånd givne – objektive – størrelser, men nogle, der konstrueres i kommunikationen mellem mennesker, for eksempel i den intersubjektive proces mellem en politisk elite og en menig befolkning. I princippet kan et hvilket som helst "referenceobjekt", dvs. empirisk holdepunkt for konstruktionen af sikkerhed eller trusler inden for de fem sikkerhedspolitiske sagområder, som Københavnerskolen opererer med – det militære, miljømæssige, økonomiske, politiske sagområde samt samfundsfæren – gøres til sikkerhed. Der er dog én afgørende betingelse for sikkerhedsgørelse. Referenceobjektet skal fremstilles og opfattes som udsat for en eksistentiel trussel, så dets overlevelse bliver afhængig af, at der skrides til ekstraordinære midler. At noget bliver sikkerhedsgjort indebærer, at en aktør begår en sikkerhedsgørende (tale-)handling, som et publikum accepterer som legitim, hvorved det også accepterer, at "normale" politiske midler ikke længere er tilstrækkelige til at opnå det ønskede mål (det sikkerhedsgjorte objekts overlevelse). Med sådanne talehandlinger som mekanisme til sikkerhedsgørelse understreges det konstruerede og det subjektive (hermed være ikke sagt, at alle trusler er indbildte). Men sikkerhedsgørelse bliver i denne tolkning lig med ekstrem politisering.

To faktorer øger sandsynligheden for, at talehandlingen accepteres af publikum. Dels om den sikkerhedsgørende aktør taler ind i en genkendelig diskurs, for eksempel benytter et bestemt og velkendt religiøst sprog – hvis ikke lykkes sikkerhedsgørelsen sjældent. Dels om aktøren besidder social kapital. Er det for eksempel en bestemt religion, der er referenceobjekt for sikkerhedsgørelse, vil

en religiøs leder tale med større autoritet end ikke-religiøse ledere og fremme publikums accept af påstanden om en eksistentiel trussel. I Sudan gælder disse mekanismer sikkerhedsgørelsen inden for samfundssfæren. På samfundsniveau er identitet det organiserende princip. Ole Wæver definerer et samfunds sikkerhed som

"... the ability of a society to persist in its essential character under changing conditions and possible or actual threats. More specifically, it is about the sustainability, within acceptable conditions for evolution, of traditional patterns of language, culture, association, and religious and national identity and custom ..."
(Wæver, diskuteret i Roe, 1999: 193).

De potentielle objekter for sikkerhedsgørelse på samfundsniveau er med andre ord kollektive identiteter som nationer, etniske grupper og religioner.⁵ Truslen mod disse "vi"-identiteter kan antage tre former, hvoraf den ene har relevans for tilfældet Sudan. Det drejer sig om såkaldt "vertikal konkurrence" om identitet,⁶ som opstår i forbindelse med integrationsbestræbelser, hvor en ny identitet søges lagt ned over eksisterende identiteter: "In ... repressive instances, minorities may lose the ability to reproduce their cultures because the majority uses the state to structure educational, media and other systems to favour the majority culture" (Buzan et al., 1998: 122). Sudan illustrerer fænomenet vertikal konkurrence, idet integrationen har bestået i Nordsudans assimileringsspolitik over for mindretallene. De kollektive identiteter, der er blevet sikkerhedsgjort, er mindretallenes religion (kristendom samt animisme), sprog (engelsk samt stammesprog) og etniske fællesskaber (stammer). Nordsudanesiserne har med staten som instrument nedlagt forbud mod brug af eget sprog, navne og påklædning, forbudt undervisning og religionsdyrkelse, iværksat fordrivelse og drab på medlemmer af fællesskaberne i deres forsøg på at erstatte de oprindelige identiteter med en ny muslimsk-arabisk identitet. Altsammen elementer, som Barry Buzan nævner som tiltag, der udgør eksistentielle trusler mod kollektive identiteter (Roe, 1999: 193).

De primære sikkerhedskonstruktører i Sydsudan (SPLM og forskellige høvdinge med høj social kapital) har af deres folk fået opbakning til at betragte situationen som et spørgsmål om overlevelse af minoriteternes "vi"-identiteter og til at gribe til ekstraordinære midler (militær kamp). Men også i Nordsudan har religion (islam), etnicitet og kultur (herunder det arabiske sprog) været sikkerhedsgjorte objekter lige siden uafhængigheden. Briterne førte en overgang en politik, der med sine forbud og kristne mission betød undertrykkelse af nordsudanesisernes religiøse og kulturelle samfundsorden. Religiøse og politiske ledere (såvel Sufi-lederne som fundamentalistiske islamister) har ageret sikkerhedsgørende aktører og har formået at påberåbe sig og vinde gehør for, at islam og arabisk kultur er eksistentielt truet. Det har legitimeret den hårde kurs over for mindretallene. Sikkerhedsgørelsen er blevet forstærket af, hvad islamisterne har opfattet som den nordsudanesiske sekulære trussel mod islam fra den henrettede Muhammed Taha's Republican Brothers og tilsvarende kræfter.

I det omfang, der opstår konflikt mellem kollektive identiteter inden for en stat, mener Buzan, at man kan tale om et sikkerhedsdilemma på samfundsniveau.

Paul Roe taler på den baggrund om *The (Inter-)Societal Security Dilemma*, som han mener eksisterer, når "the actions of one society, in trying to increase its societal security (strengthen its own identity), causes a reaction in a second society, which, in the end, decreases the first society's own societal security (weakens its identity)" (Roe, 1999: 194). Sudans postkoloniale historie har været een lang optrapning af et sådant samfundsmæssigt sikkerhedsdilemma. Efter lang tids britisk undertrykkelse af deres religiøse og kulturelle identitet, kom nordsudanernes nationalisme til at bestå i initiativer til styrkelse af deres identitet på bekostning af andre sudanere. Det gav næring til en sydsudanesiske identitet defineret ved modstand, der efterhånden blev voldelig og kom til at udgøre en trussel mod nordsudanesiske identitet, hvorpå man nordfra gav igen med samme mønt i en uendelig spiral af modforholdsregler.

Sudan på vej mod kollaps

Den 10. maj 2001 blev en dansk pilot dræbt, da hans fly blev skudt ned over det sydlige Sudan. Han fløj med nødhjælp fra Røde Kors til Sydsudans sultende og krigstraumatiserede nomader. Ikke overraskende har det været umuligt at placere ansvaret. Der kan være tale om regeringshæren, der søger at udsulte befolkningerne i Syd, eller udbrydere fra regeringshæren, der kæmper for egne økonomiske interesser. Det kan også være en strategisk manøvre fra SPLM's side for at øge det internationale pres på Khartoum-regeringen, eller udbrydergrupper, der vil stille SPLM i et dårligt lys. Endelig kan nedskydningen være begået af én blandt det voksende antal krigsherrer, der hærger på må og få, og hvis motiver ofte er uigennemskuelige. De skiftende totalitære sudanesiske regimer, kulminerende med det nuværende militærdiktatur, er nemlig efter 46 års "krig på visioner" på vej over i det totale anarki og sammenbrud, som præger stater, der gennem årtier er degenereret (Holsti, 1996: 90). Imens fremsiger Adam og Abdul i Nuba-bjergene på grænsen mellem Nord- og Sydsudan en bøn til Gud hver gang, de hører den øredøvende lyd af regeringens Antonov-fly. Adam er kristen, Abdul muslim.

Noter

1. Begrebet "statsnation" bruger jeg på samme måde som Barry Buzan. Det drejer sig om stater, hvor nationen konstrueres eller forsøges konstrueret af staten, og hvor staten således "kommer før" nationen – i modsætning til det gængse syn på nationalstater, hvor man forudsætter eksistensen af en nation (Buzan et al., 1998: 139).
2. Det er denne identifikation, som Kalevi J. Holsti lægger i begrebet statens vertikale legitimitet. Kulturfællesskabet og den nationale "vi"-følelse – det, Buzan kalder "the idea of the state" – er derimod forudsætning for en stats horisontale legitimitet (Holsti, 1996: kapitel 5).
3. Republican Brothers var en pacifistisk bevægelse, som agiterede for en fortolkning af islam baseret på lighed, socialisme og demokrati (Deng, 1995: 125-126).
4. Religiøse revolutioner er ifølge Peter L. Berger en af to strategier, som religiøse fællesskaber bruger i deres kamp mod sekularisering. Den anden er at danne religiøse subkulturer (Berger, 1999: 1-18).

5. Københavnerskolens pointe med at udskille en særlig samfundssfære for identitetsdannelse og sikkerhed er at kunne sætte fokus på kollektive *følelsesmæssige* bindinger og organiske identiteter (dvs. af typen *Gemeinschaft*) modsat de kollektive identiteter, der kan findes på for eksempel det statslige plan, som mere har karakter af rationelle kontrakter mellem individer – dvs. det, som den tyske sociolog Ferdinand Tönnies kaldte *Gesellschaft* (Buzan et al., 1998: 139).
6. De to andre trusselsformer består af (1) migration, hvor en kollektiv identitet trues, fordi dens befolkningsgrundlag ændres; og (2) "horisontal konkurrence" (om identitet), hvor en kollektiv identitet trues af marginalisering på grund af påvirkning fra en "nabos" identitet (Buzan et al., 1998: 121).

Litteratur

- Alier, Abel (1990). *Southern Sudan: Too Many Agreements Dishonoured*, Exeter: Ithaca Press.
- Barth, Frederik (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo: Universitetsforlaget Bergen.
- Bechtold, Peter K. (1976). *Politics in the Sudan*, New York: Praeger Publishers.
- Berger, Peter L. (1999). *The Desecularisation of the World*, Washington: Eerdmans.
- Bourdieu, Pierre (1992). *Language and Symbolic Power*, Oxford: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre og L.J.D. Wacquant (1996). *Refleksiv Sociologi*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Buzan, Barry (1991). *People, States and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era*, London: Harvester Wheatsheaf.
- Buzan, Barry, Ole Wæver and Jaap de Wilde (1998). *Security – A New Framework for Analysis*, Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Cohen, Anthony (1996). "Personal Nationalism: A Scottish View of Some Rites, Rights, and Wrongs", *American Ethnologist*, Vol. 23, No. 4, pp. 802-815.
- Collins, Robert O. (1962). *The Southern Sudan, 1883-1898*, New Haven: Yale University Press.
- Deng, Francis M. (1995). *War of Visions – Conflict of Identities in the Sudan*, Washington DC: The Brookings Institutions.
- Geertz, Clifford (1993). *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana Press.
- Hedetoft, Ulf (1995). "Nationalismens politiske semiotik", *Grus*, nr. 46.
- Holsti, Kalevi J. (1996). *The State, War, and the State of War*, Cambridge: University Press.
- Khalid, Mansour (1990). *The Government They Deserve*, London: Kegan Paul International.
- Lesch, Ann Mosely (1998). *The Sudan – Contested National Identities*, Indiana: Indiana University Press.
- Majtenyi, Cathy (2001). "God Will Hear Our Suffering", *New African*, No. 394, March, pp. 42-43.
- Roe, Paul (1999). "The Intrastate Security Dilemma: Ethnic Conflict as a 'Tragedy'?", *Journal of Peace Research*, Vol. 36, No. 2, pp. 183-202.
- Smith, Anthony (1986). *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Smith, Anthony D. (1999). "Ethnic Election and National Destiny: Some Religious Origins of Nationalist Ideals", *Nations and Nationalism*, Vol. 5, No. 3, pp. 331-355.
- Voll, John Obert (1990). "Northern Muslim Perspectives", pp. 389-409 in John V. Montville (ed.), *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies*, Lexington, Mass.: Lexington Books.

5. Københavnerskolens pointe med at udskille en særlig samfundssfære for identitetsdannelse og sikkerhed er at kunne sætte fokus på kollektive *følelsesmæssige* bindinger og organiske identiteter (dvs. af typen *Gemeinschaft*) modsat de kollektive identiteter, der kan findes på for eksempel det statslige plan, som mere har karakter af rationelle kontrakter mellem individer – dvs. det, som den tyske sociolog Ferdinand Tönnies kaldte *Gesellschaft* (Buzan et al., 1998: 139).
6. De to andre trusselsformer består af (1) migration, hvor en kollektiv identitet trues, fordi dens befolkningsgrundlag ændres; og (2) "horisontal konkurrence" (om identitet), hvor en kollektiv identitet trues af marginalisering på grund af påvirkning fra en "nabos" identitet (Buzan et al., 1998: 121).

Litteratur

- Alier, Abel (1990). *Southern Sudan: Too Many Agreements Dishonoured*, Exeter: Ithaca Press.
- Barth, Frederik (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo: Universitetsforlaget Bergen.
- Bechtold, Peter K. (1976). *Politics in the Sudan*, New York: Praeger Publishers.
- Berger, Peter L. (1999). *The Desecularisation of the World*, Washington: Eerdmans.
- Bourdieu, Pierre (1992). *Language and Symbolic Power*, Oxford: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre og L.J.D. Wacquant (1996). *Refleksiv Sociologi*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Buzan, Barry (1991). *People, States and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era*, London: Harvester Wheatsheaf.
- Buzan, Barry, Ole Wæver and Jaap de Wilde (1998). *Security – A New Framework for Analysis*, Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Cohen, Anthony (1996). "Personal Nationalism: A Scottish View of Some Rites, Rights, and Wrongs", *American Ethnologist*, Vol. 23, No. 4, pp. 802-815.
- Collins, Robert O. (1962). *The Southern Sudan, 1883-1898*, New Haven: Yale University Press.
- Deng, Francis M. (1995). *War of Visions – Conflict of Identities in the Sudan*, Washington DC: The Brookings Institutions.
- Geertz, Clifford (1993). *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana Press.
- Hedetoft, Ulf (1995). "Nationalismens politiske semiotik", *Grus*, nr. 46.
- Holsti, Kalevi J. (1996). *The State, War, and the State of War*, Cambridge: University Press.
- Khalid, Mansour (1990). *The Government They Deserve*, London: Kegan Paul International.
- Lesch, Ann Mosely (1998). *The Sudan – Contested National Identities*, Indiana: Indiana University Press.
- Majtenyi, Cathy (2001). "God Will Hear Our Suffering", *New African*, No. 394, March, pp. 42-43.
- Roe, Paul (1999). "The Intrastate Security Dilemma: Ethnic Conflict as a 'Tragedy'?", *Journal of Peace Research*, Vol. 36, No. 2, pp. 183-202.
- Smith, Anthony (1986). *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Smith, Anthony D. (1999). "Ethnic Election and National Destiny: Some Religious Origins of Nationalist Ideals", *Nations and Nationalism*, Vol. 5, No. 3, pp. 331-355.
- Voll, John Obert (1990). "Northern Muslim Perspectives", pp. 389-409 in John V. Montville (ed.), *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies*, Lexington, Mass.: Lexington Books.

Wai, Dunstan (1981). *The African-Arab Conflict in the Sudan*, London: Africana Publishing Company.

Avisartikler

Nyhedsbureauet AFP (22.4.01). "Sudan's government in favour of ceasefire in 18-year civil war".

New York Times (27.4.01). "Redemption of Sudanese Slaves".