Remove Watermark Now



بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا

كلـــية الـــــدراسات العليا



ترجمة الصفحات من (198-265) من كتاب

دارفور وأزمة الحكم في السودان (قراءة نقدية)

لمؤلفيه: صلاح محمد حسن و كارينا إي ري

A Translation of the page from (198-265) of the Book Entitled:

"Darfur and the Crisis of Gonvernance in Sudan- A critical Reading"

By: Salah Mohamed Hassan and Karina Ai Rey

pdfelement

بحـــــث تكـميلي لـنيل درجة ماجستيرالآداب في الترجمة

إعداد الطالبة :

تيسير الشفيع مضوي الشفيع

إشراف الدكتور :

عباس مختار محمد بدوي

2019م

Remove Watermark Now

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى أمى التي غمرتني بالحنان والمحبة وإلى أبي الذي لم يبخل على يوماً بشئ، فهما من وهباني الأمل والنشأة على شغف الإطلاع والمعرفة أمد الله في عمرهما ومتعهما بالصحة والعافية إلى الذين بهم أكون وإليهم أنتمي ولا تكتمل فرحتي إلا بهم أخواني وأخواتي ، إلى كل من علمني حرفاً أصبح سنا برقه يضيئ الطريق أمامي أساتذتي الأجلاء ، إلى رفقاء العلم والمعرفة زملائي وزميلاتي ، إليكم أهدي هذا الجهد المتواضع.

pdfelement

الباحث

Remove Watermark Now

الشكر والعرفان

الحمد والشكر لله الذي وفقني على أداء هذا العمل المتواضع ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم تسليماً كثيراً ، يسرني أن أتوجه بالشكر والإمتنانإلى الذين بذلوا جهوداً مقدرة وكانوا عوناً لي بفضل الله سبحانه وتعالي في إعداد هذا البحث . و أخص بالشكر الدكتور الجليل / **عباس مختار محمد بدوي** المشرف على هذا البحث الذي كان عوناً لي حفظه الله ذخراً للعلم والمعرفة وأمد في عمره ومتعه بالصحة والعافية ، كما أتقدم بالشكر إلى دكتورة / **نجلاء طه باشري** ، **و دكتور / هيلري مارينو** .

أسأل الله لهم جميعاً التوفيق والسداد

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل ..

pdfelement

Remove Watermark Now

مقدمة

كُتب هذا الكتاب بعد مداولات مؤتمر دارفور وأزمة الحكم في السودان الذي عُقد في معهد الدراسات الأثيوبية بجامعة أديس أبابا في الفتره من 21 – 23 فبراير 2008 بالتعاون مع مركز الدراسات الأفريقية بجامعة كورنيل الأمريكية وقسم التاريخ بجامعة فوردهام بنيويورك حيث يعمل مؤلفا الكتاب وحمل الكتاب نفس إسم المؤتمر وكتب مقدمة الكتاب البروفيسير أندرياس أشيت مدير جامعة أديس ابابا الأسبق والكتاب يتكون من جزئين :

أ- الجزء الأول يحتوي على خمسة فصول تناولت أصل وتطور الصراع والحرب في دارفور والنوع والحرب والعنف والقانون وحقوق الإنسان والملاحقة القضائية والمجتمع المدني السوداني والدولة والكفاح من أجل السلام في دارفور .

ب- الجزء الثاني عبارة عن ملاحق بدأ فيها بالتسلسل الزمني للأحداث الرئيسية في السودان ثم المسميات التي ظهرت في أزمة دارفور

السبب من الترجمة

هو ترجمة أفكار وآراء عدد من الكتاب الأجانب والسودانيين الذين كتبوا في هذا الكتاب عن أزمة دارفور في موضوعات مختلفة .

هناك بعض الصعوبات التي واجهتني في ترجمة هذا الكتاب منها الصفحات الأوائل وبعض الكلمات مثل كلمة Dramatic (دراميتيكي) وبعض أسماء الأشخاص مثل (سولوندونجو Solondungo) ومثل وأسماء بعض القبائل (فوجولو fujulu) وأسماء بعض المناطق وبعض المصطلحات وبحمد الله وُفقت على إنهاء ترجمته .

Remove Watermark Now

القسم الثالث

النوع والحرب والعنف

pdfelement

Remove Watermark Now

10.التنافس بين الذكور

التحقيق في النزاعات السياسية كأفعال عنف ضد نساء من جنوبي السودان ودارفور.

رقية مصطفي أبو شرف

لكل فرد بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمان الإجتماعي ويحق له تحقيقهمن خلال الجهد الوطني والتعاون الدولي وفقاً لتنظيم ونظم وموارد كل دولة من الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية التي لاغني عنها لكرامته والتنمية الحرة لشخصيته .

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (المادة22):

يُعرف هذا المقال القوى الرئيسية التي تناضل لتعزيز حقوق المرأة في السودان .وترتبط هذه العوامل إرتباطاً وثيقاً بالنزاعات السياسية المتعددة في البلاد بمافيما ذلك تلك الموجودة في دارفور وجنوب السودان . يتم تفصيل آثار العنف السياسي من خلال فحص مفصل لحقوق النساء السياسية والإقتصادية والثقافية. ويختتم المقال بتعزيز الحكم الرشيد وإرساء الديمقراطية كشروط أساسية للنهوض بحقوق الإنسان والسلام المستدام في الدولة التي مزقتها الحرب .

يُعتبرالسودان من أكبر الدول في أفريقيا مساحة وهو إقليم ذو أهمية تاريخية وسياسية بالغة. لقد أثرت الأرض وموقعها على مفترق طرق أفريقيا والشرق الأوْسط تأثيراً كبيراً علىمجرىتاريخه وسياسته بطريقة دراماتيكية.يُعتبر القطر مهد للعديد من المجموعات العرقية واللغوية وجميعها تتمييز بمستقبل مميز للحياة والثقافة والتقاليد الدينية وعلم الكونيات والمعرفة التجريبية . وهذا التنوع المذهل في حد ذاته ليس سبباً للصراع

Remove Watermark Now

والتجزئة . ومع ذلك فإن الإختلافات العرقية إلى جانب المنافسة واسعة النطاق على الموارد الشحيحة و التهميش المنظم أظهر تَعارض وعداء بدلاَ من توفير أساسيات إتفاق وهدوء حيث أصبحت الخلافات الجماعية مسيسة و متنامية في ظل الأنظمة العسكرية المتعاقبة.

أشارأحد المراقبين بذكاء أن السودان من البلدان في الحرب مع نفسه في هذا الوجود وهو بذلك ينتهك العديد من الإتفاقيات بما في ذلك الإتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية والتي تنص على أنه (في تلكالدول التي فيها أقليات عرقية ودينية أو الأقليات اللغوية لاينبغي حرمان الأشخاص الذين ينتمون إلى هذه الأقليات من حقهم في التعايش مع أعضاء آخرين من مجموعاتهم و الاستمتاع بثقافتهم الخاصة في إعتناق ديانتهم وممارستها أواستخدام لغتهم).في الواقع إن الحروب المدنية في السودان في الماضي والحاضر تعارض أي سمة منصوص عليها في هذه الإتفاقية وتعمل بطرق مدمرة ضد حقوق الإنسان بشكل عام والنساء بشكل خاص .أولا : تنتهك هذه النزاعات لحقوق السكان الأصليين لشعب جنوب السودان ودارفور بشكل عام وذلك بإرغام مجتمعاتهم للعيش في وضع أمني حرج لرفاهية الإنسان .ثانياً: أدت هذه الحروب إلى نزوح كبير للسكان مما أجبر الناس إلى الفرار إلى أماكن حيث أصبحوا يخضعون للقوانين والأنظمة التي تجهل حقوقهم في الثقافة وتقرير المصير ورفض شرعية وسلامة جمعياتهم الأصلية وأنماط معرفتهم . إن قانون النظام العام فى الخرطوم على سبيل المثال هو مثال على ذلك هذا القانون محبط لفصل السودانيين بتقييد حركتهم التنقلية ومشاركتهم في بعض مهن القوى العاملة التي إعتبرتها الدولة الإسلامية غير مشروعة.

أُعلق في هذا المقال على آثار الحروب المدنية المتعددة في السودان على حقوق النساء من مناطق جنوب السودان ودارفور . سأقوم بعرض المواد التي تم جمعها من الأحياء السودانية الفقيرة المختلفة من أجل تسليط الضوء على خصوصية العنف القائم على أساس النوع الإجتماعي في النزاعات السياسية في السودان .

Remove Watermark Now

وسوف أواصل بعد ذلك لتقديم أمثلة معينة على إنتهاك الحقوق الثقافية والإجتماعية والإقتصادية في تلك المواقع ، وأختتم بتسليط الضوء على الإحساس الناشئ بالذاتية السياسية والوكالة بين النساء المشردات كعواقب غير مقصودة لهذه النزاعات الشرسة ، لذلك ينبغي الإشارة في البداية إلى أن تسليط الضوء على الحقوق الفردية وتقرير المصير في هذه الحالة لاينبغي أن يُفهم على أنه دعوة مقيمة لتقليد ليبرالي ليس له جذور في المجتمع السوداني ، قد يجادل المدافعون عن التقاليد الليبرالية لحقوق الإنسان (بينما نحن على حق لنكون مهتمين حول الثقافة الصحية لمجتمعات الأقليات ، فإن هذا لا يعطينا سبباً كافياً للتخلي عن الليبرالية أو تعديلها أو إعادة تفسيرها بعيداً عن عدم الإكتراث بمزاعم الأقليات ، تَضع الليبرالية الإهتمام للأقليات في المقدمة) ، ولأغراض هذا المقال أُشير إلى أن المخالفات الواسعة النطاق لحقوق السكان السودانيين الأصليين تؤدى إلى إشكالية سلطة الدولة المؤسسة للأقليات خصوصاً السكان العزل مثل النساء النازحات من جنوب السودان ودارفور .

pdfelement

الحالة الأولى :

جنوب السودان :

جادلت في مكان آخر أن السودان هو مثال واضح لبلد أفريقي غيرقادر على بناء الأمة بالرغم من النضال الناجح من أجل الإستقلال . ونتيجة لذلك فقد تحمَّل شعب جنوب السودان عموماً والنساء بصفة خاصةأطول الصراعات الأهلية في تاريخ أفريقيا بعد الإستعمار.أفاد تقرير (إتبع النساء والأبقار) من قِبل لجنة الولايات المتحدة الأمريكية لشؤون اللاجئين وضحت عدد القتلى في جنوب السودان أكبر من الضحايا الذين يُعانون من الحروب الحديثة في البوسنة وكوسوفو والشيشان والصومال والجزائر . قُتل مايقدر 1.9

مليون من الجنوبيين منذ إندلاع الحرب الأهلية و2.5 مليون تضرروا من المجاعة و350.000 عبروا الحدود إلى البلدان المجاورة . وتستمر هذه الحرب في تعريض الجنوب لعدم الإستقرار على نطاق واسع إن القبض القسري والعبودية والتدمير الجسدي والبيئة الطبيعية وإضطراب الحياة الثقافية والترابط الإجتماعي والموت والعزل ،أُضطر مايُقارب أربعة ملايين شخص للفرار من منازلهم للمقاطعات الجنوبية للإستوائية وبحر الغزال وأعالي النيل ، وأوضحت جويس يتا وهي مسيحية من قبيلة الفجولو مايعنيه تهجير الحرب لها:

لقد وصلت من جوبا في عام 1993 .ولدي ذكريات جميلة قبل أيام الحرب وقبل أن أُجبر على الرحيل . أنا حزينة جداً وأفكاري مشدودة لما حدث لأسرتي ورجوعهم إلى الخرطوم . أدعو أن يعود السلام حتي نتمكن من العودة إلى أرضنا والإستمتاع بالحياة بنفس الطريقة التي كنا فيها قبل نزوح الحرب .

قصة ياتا مع ملايين من القصص الأخرى تحدثنا بقوة كيف أن الحرب أضعفت حقوق السكان الأصليين في السودان ليعيشوا بسلام في بيوتهم في القرى .

وقد تجسد الصراع بشكل كبير من الناحية الدينية حيث كان هدفه التعريب وأسلمة لسكان السودان بغض النظر عن إنتماءاتهم الأصلية . في هذا الصدد ،أثبتت الحرب مثال لمجهود لاهوادة فيه على البلاد من أجل صنع هوية وطنية واحدة لها كرامة ضد رغبات الأقليات العرقية والدينية ، كما يجادل مايكل إقناتف،فإن القومية في هذا المجال يمكن أن ينظر إليها (الإدعاء بأنه على الرغم من أن النساء والرجال لديهم العديد من الهويات ،فإن الأمة هي التي توفرلهم شكلهم الأساسي للإنتماء).وفقا لعلي مارزو، فقد عمل التعريب والأسلمة على تغيير هويات شمالي أفريقيا منذ القرن السابع عشر ، وعلى الرغم من أن الجهود المبذولة لخلق هوية وطنية واحدة ليست حديثة العهد على الإطلاق، فقد تم تقديمها في المشهد

Remove Watermark Now

السياسي السوداني من قِبل الرئيس السابق جعفر محمد نميري وفرضها بصرامة عمر البشير ، القائد العسكري الآخر، الذي تولي السلطة في عام 1989.

لم تمض عملية الإستيعاب القسري دون تحدي ، والتي كانت عميقة الجذور هي تزوير الهوية الوطنية السودانية المتجانسة، (واجه التجاوزات الإستيعابية للطبقة الحاكمة في الشمال)، يقول منصور خالد،(لقد جرب الجنوب كل أنواع المقاومة بدءاً بالمقاومة السياسية و حمل السلاح للإعتراف بأصالتهم و بحقهم في المواطنة في السودان).

أقترح بعض المراقبين في تشخيص الأسباب الجذرية للحرب في السياسات الإستعمارية البريطانية زرع بذور التفكك في السودان ، وهي دولة ذات تنوع عرقي ، وتحريض الشمال ضد الجنوب ، والمسلمين ضد المسيحيين ،والعرب ضد الأفارقة . في هذه العملية ، عززت السياسات في تطوير وأمن مجموعة واحدة على حساب مجموعة أخرى . ولكن عند الفحص الدقيق نجد أن التاريخ الإستعماري وذكريات تجارة الرقيق ، والتطور غير المتكافئ وغير ذلك من الإنتهاكات للحقوق السياسية والإقتصادية والثقافية قد أضعف الثقة التي يمكن بناء بيئة سليمة عليها . إن التركيز على لوم التاريخ على الرغم من أهميته ، ليس فقط يبسط وكالة المنتهكين الذين ينتهكون الإتفاقيات والقواعد ولكن أيضا العفو عنهم من مسؤولياتهم في تشكيل السياسات التي جعلت الحرب المدنية السودانية أطول في أفريقيا في تاريخ القرن العشرين .على الرغم من التاريخ الإستعماري، منذ أن نال البلد إستقلاله من البريطانيين في عام 1956م ،تُرك ملايين من الجنوبيين السودانيين أو النازحين في عِداد الموتى بسبب إستمرار تنافس الرجولة والأمن الإنساني والرفاهية .

دعونا نلقي نظرة على سبيل المثال على الجرائم ضد الإنسانية التي ارتُكبت بواسطة الرئيس جعفر نميري من وحي سجله العسكري في جنوب السودان في عام 1956 ، و ذلك قبلَ مجيئه إلى السلطة.لم يكسبه فقط

Remove Watermark Now

هذا السجل سخرية العديد من الجنوبيين ، ولكنه أيضا يقف شَاهِداً على أشكال العنف ضد المدنيين الأبرياء كما هو واضح في الوثيقة التي نشرتها حركة أنايا في عام 1971 بعنوان مافعله النميري في توريت.

وكان المسؤول لشرق الإستوائية في توريت ومقاطعة كابويتا، قبل ذهابه للخرطوم ليأخذ الحكومة من قبل الإنقلاب العسكري المعتاد ، أُحرقت القري التالية وفقا لأوامره :

- أوبيرا مع عدد سكانها حوالي 500 نسمة .
- إيلين مع عدد سكانها 300 .
- قالا مني مع عدد سكانها 300.
- أورينيو مع عدد سكانها حوالي 3000.
- لوهوتو عدد سكانها حوالي 700.
- موراه هاتيها التي يبلغ عدد سكانها 500 .
- تيرا نقرو وعدد سكانها حوالي 1500 .
- يورنغ مع عدد سكان 200 .

إن تَبني النميري لقوانين الشريعة الإسلامية في سبتمبر عام 1983ساهم بشكل ملحوظ في إعادة تنشيط الحرب الأهلية .هذا ليس فقط يُعرض الأمن الفردي والجماعي للخطر ، والذي تم الإعتراف عليه في الإتفاقيات الدولية على أنه حق أساسي غير قابل للتصرف ، ولكنه أيضا إنتهك الحقوق الثقافية والإقتصادية والسياسية التي اعتبرت قاعدة أساسية لأكثر من خمسة عقود من قِبل الأمم المتحدة في إعلان حقوق الإنسان . بلا جدال من البديهي أن الدمار الذي لَحِق بالقري المذكورة أعلاه يجب أن يكون مبرراً قوياً لجلب الجناة مثل نميري من قبل المحاكمات الجنائية الدولية .للأسف ، فإن جرائم نميري ضد البشرية لاتزال دون

Remove Watermark Now

عقاب بعد أن تَلقي العفو من نظام الحكم في الخرطوم .وكما يشير طالب شاب في جنوب السودان أنه لاتوجد مساءلة في السودان . وإذا عُوقب أشخاص مثل [نميري] ، فإن آخرين سيخافون من إرتكاب جرائم قتل وسرقة ثروة البلاد .لكن يبدو أنه لا أحد يهتم .

الحالة الثانية :

دارفور :-

إلى قراء تقرير سامانثا باور المقنع (الموت في دارفور): هل يمكن وقف التطهير العرقي في السودان ؟ الذي ظهر في مجلة نيوركر، يُعيد التاريخ نفسه مرة أخرى بأكثر الأساليب حقداً وترويع ، ودراسة أزمات دارفور من خلال قصة روتها شخصياً أمينة أبكر محمد ، تعمل السلطة على إيضاح الطرق المتعددة التي إرتَكب بها الجنجويد (الفرسان الأشرار) أعمال العنف العرقي والإبادة الجماعية ضد المسالمين وشل حركتهم ، على الرغم من القصص المشابهة لأمينة أبكر محمد فقد كانت شائعة بين مجموعة من النساء النازحات مؤخراَ من دارفور إلى الخرطوم ، والتي كررت المحاكمات الملحوظة والمشابه في مقال باور من بين العديد من التقارير المهمة حول الأزمات مثل تلك التي تحدثت عنها جينيفر لينيق،أمنستي انترناشونال وغيرها من المنظمات المحلية والعالمية غير الحكومية ، وعلى سبيل المثال لكلمات عائشه علي ، التي استضيفت في الخرطوم في أغسطس 2004/14م :

وضعنا هو كارثة حقيقية ، عندما بدأت الحرب جميعنا حاولنا الهروب بأطفالنا ، الرجال هربوا بعدأن رأو الآخرين قُتلوا وضُربوا بواسطة الجنجويد ، يتصرف هؤلاء الناس مثل الشياطين ، ليس لديهم قلوب عطوفة .

Remove Watermark Now

يحرقون القري ، و يهاجمون ويخطفون النساء ويسببون كثير من الألم والمعاناة .لقد هربنا على أقدامنا على تضاريس صعبة جداً .

نقيم نحن الآن مع أناس من الذين جاءوا إلى الخرطوم منذ زمن بعيد ، لكنهم سمحوا لنا بالبقاء معهم في هذه المنازل الصغيرة ، ليس لدينا المال لشراء الطعام ، وكنا أيضا قلقين جداً عن العمل ، لايمكننا العثور على عمل لأن هذا المكان بعيد جداَ . وخلق الموسم المطري الآن مشاكل إضافية لأن هذه المنطقة مغمورة بالمياه . نعتمد نحن فقط على الله لتغيير وضعنا .أطفالنا في خطر أيضا ، وضعنا حقا فظيع ، لانعرف ما الذي حدث لباقي أقاربنا وجيراننا ، نأمل أن يكونوا مازالوا على قيد الحياة ، ونحن أيضا قلقين أن لانتمكن من العودة ، ليس لدينا أمل للحصول على المساعدة ، ليس في هذا المكان على أي حال .

وتشهد هذه القصص التي نشأت من منطقة غرب دارفور، أسوأ الأزمات البشرية في العالم اليوم ، ويُقدر إجمالي الوفيات الناجمة عن هذه الأزمة بحوالي 50.000 في المنطقة بأكملها ، على حد قول ديفيد نابارو، رئيس عمليات الأزمات لمنظمة الصحة العالمية ،(هذه الأرقام أعلى من تلك التي حصلنا عليها من تيمور الشرقية ، وهي أعلى من الأرقام التي حصلنا عليها من العراق في عام 1991م ، مقارنة بما كان لدينا في رواندا في الأوقات العصيبة)، لقد تفجر هذا الصراع في بداية عام 2003م عندما قامت مجموعتان رئيسيتان متمردتان ، هما حركة جيش تحرير السودان وحركة العدل والمساواة قرروا شن غارة عسكرية للمنشآت بنية إرسال رسالة قوية من الغضب والإستياء من الإستبعاد والتهميش الإجتماعي والإقتصادي ، ذكرت الأزمة الدولية أيضا :

حمل المتمردون ... أسلحتهم لحماية مجتمعاتهم ضد حملة مدتها عشرين عاماً قامت بها مليشيات مدعومة من الحكومة تم تجنيدها بين مجموعات من العرب في دارفور وتشاد ، فقد تلقت مليشيات الجنجويد خلال

Remove Watermark Now

العام الماضي دعماً حكومياً متزايداً إلى حد كبير لإيضاح المدنيين الذين يعتبرونهم غير وفيين .وقد أدت هجمات المليشيات والهجوم الحارق الذي شنته الحكومة على عمليات نزوح جماعية وعمليات قتل عشوائية ونهب وإغتصاب جماعي ، وكل ذلك يتعارض مع المادة(3) المشتركة في إتفاقيات جنيف التي تحظر الهجمات على المدنيين .

بينما أجريت عدة جولات من مفاوضات السلام ، لايزال العديد من الدارفوريين اللاجئين والنازحين داخلياَ يشككون بشكل خاص في إحتمالات العودة والسلام إلى الوطن .ووفقا لدراسة مقنعة من قبل سليمان حامد ، فإن الحركة الإسلامية ، بقيادة حسن الترابي ، أدامت أيدولوجية لخلق دولة عربية مسلمة ، على الرغم من أن الإختلافات العرقية والدينية في البلاد ،عززت الحكومة هذا المشروع حتى بعد تهميش الترابي وواصلت مهمتها بحماس بشكل لايُصدق ، دارفور في ضوء هذا التحليل الذي ينظر إليه على أنه جُزء لايتجزأ من هذا المَسعي ، لذلك إن توصيف الصراع على أنه تطهير عرقي له صدى قوي بشكل خاص فيما يتعلق بالمجموعات المستهدفة (الزغاوة والمساليت والفور) هم المعنيين .

حقوق النساء لسلامة جسدهنّ :-

ربما الإهتمام الأكثر أن كارثة التعامل مع النساء في الحرب المدنية في السودان ، إضافة إلى العداوات الدينية العرقية حول العالم ، هي الإنتهاكات المرهقة التي يواجهونها كأجساد للجنس.تري كاثرين ماكينون أن السبب الأساسي وراء هذه اللفتة الساطعة :-

إن مأُيفعل بالنساء إما أن يكون شديد الخصوصية بالنسبة للنساء لكي ينظر إليها على أنها إنسانة عامة أكثر من ينظر إليها البشر أنها خاصة بالنساء .إن الأعمال الوحشية المرتكبة ضد النساء إما أن تكون

Remove Watermark Now

إنسانية للغاية بحيث تناسب مفهوم الأنثي أو الإناث أكثر مما ينبغي لتناسب (مفهوم الإنسان) ، (الإنسان) و(الأنثى) متبادل حصرياً بالتعريف لايمكن أن تكون إمراة أو كائن بشري في نفس الوقت .

بالرغم من أن النزوح مروع لجميع المعنيين، إلا أنه أسوأ بكثير للنساء والفتيات اللواتي هنَ أكثر ضحايا العنف الجنسي والتعذيب ، توضح على الأرجح أزمة دارفور بجلاء أن النساء النازحات يواجهنّ العنف الجنسي الذي تعرضنّ له قبل وخلال وبعد الهروب والوصول إلى مجتمعات جديدة وترك التعامل مع هذه التأثيرات الجسدية والنفسية لهذه الضحايا ، كريستينا دودو، وهي إمرأة جنوبية نازحة تعيش في الخرطوم ، تلخص أشكال الإستغلال الجنسي التي رافقت الهروب الجماعي للنساء والفتيات ، ولكنها غابت عن منازلهم في الجنوب قبل النهضة للحرب الأهلية ، بما ذلك الإعتداء الجسدي والدعارة والمضايقة ، هذه الكوكبة الواسعة من الإساءات الجسدية لإنتهاك كرامة الجسد كحق أساسي ، والذي يتضمن الحقوق الجنسية والصحة الإنجابية ، تشير هذه الحقوق إلى قدرة النساء والرجال على ممارسة السيطرة على الأمور المتعلقة بحياتهم الجنسية والحرية الإنجابية ،للأسف وقد أثبتت هذه الحقوق أنها أكثر إنتهاكاً على نطاق واسع خلال زمن الحرب .

ولنتأمل هنا أوجه التشابه اللافتة في تقريرين أصدرتهما منظمة العفو الدولية عن موضوع الإغتصاب وغيره من أشكال العنف الأخرى ضد النساء خلال الحرب الأهلية في السودان وأثناء أزمة دارفور،على التوالي، غطى التقرير الأول في جنوب السودان الفترة من يناير إلى ديسمبر 2000 وذكر أن:

أعمال العنف ضد النساء من جانب المقاتلين في جميع الجوانب ، وهي سمة طويلة في الصراع في السودان ، ومكثفة خلال العام . كانت هناك تقارير واسعة الإنتشار عن الإعتداء الجنسي ، بما في ذلك العبودية الجنسية ،والإغتصاب والحمل القسري . واستخدمت الحكومة وقوات المعارضة الإغتصاب كأسلوب من

Remove Watermark Now

أساليب الحرب لإذلال المدنيين وإهانتهم في منطقة الصراع ، وذلك بسبب المحرمات ووصمة العار المتعلقة بالإغتصاب ، كانت التقارير نادرة وكان الإفلات من العقوبة للمغتصب هو القاعدة ،على النقيض من هذا التقرير مع بيان بشان العنف الجنسي في دارفور ، ويستند هذا البيان إلى شهادات من اللاجئات في مخيمات تشاد وقوز عامر وكونونقو ومايل :

إستطاعت المنظمة جمع أسماء 250 إمرأة تم إغتصابهنّ في سياق الصراع في دارفور وجمع معلومات بخصوص مايُقدر 250 مزيد من الإغتصاب ، تم جمع هذه المعلومات من شهادات الأفراد الذين يمثلون فقط جزءاً من إنتهاكات حقوق الإنسان الأخرى التي استهدفت النساء والفتيات بشكل كبير هي :الإختطاف والعبودية الجنسية والتعذيب والتهجير القسري .

يتضاعف إنتهاك حقوق النساء في السلامة الجسدية والجنسية بممانعة الضحايا بالإبلاغ عن الإغتصاب خوفاُ من العار والنفي من المجتمع . ما يجعل الإغتصاب إهانة مرعبة هو إنتشار المعتقدات فيما يتعلق بالجنس والنشاط الجنسي في المنطقة .تقع المواقف تجاه النشاط الجنسي والإنجاب في قلب المعتقدات الثقافية والدينية الهامة بين السودانيين .تحظر هذه المعتقدات مناقشة مفتوحة للمسائل المتعلقة بالنشاط الجنسي ، يرتبط هذا المنع إرتباطاً وثيقاً إلى حد كبير بكيفية نظر المجتمع إلي النشاط الجنسي في المقام الأول : وينظر إليه إلى حد كبير علي أنه تهديد مشؤوم يلوح إلى حد كبير على نقاء الفرد وأخلاقه إذا تُرك دون عقاب . ونتيجة لذلك ، فإن التنظيم الإجتماعي والجسدي للنشاط الجنسي يتم متابعته بقوة .

من بين قطاعات كبيرة من سكان دارفور ، يُعد ختان الإناث أحد من أهم ألعاب الغباء في الحياة الجنسية للنساء ، تجسد إنتهاك هذه المحرمات إهانة لقواعد الأخلاق والشرف لدى المجتمع ، وهو عامل يثير مخاوف

Remove Watermark Now

كبيرة عن التحدث عن جرائم الإغتصاب والإبلاغ عنها ، رددت إمرأة نازحة هذا الخوف عندما شرحت الوضع لي :

العديد من النساء اللاتي تعرضنّ للهجوم والإغتصاب يخافون من الإبلاغ عن الحوادث ، عندما نتحدث عن هذه القضية ، بعض الناس يقولو الكلام دا عيب هذا كلام مخجل . ولهذا السبب فضل الكثيرون أن يعانوا في صمت ، جلبت لنا هذه الجريمة العار و الإذلال ، نحن أناس متدينون ويمكن أن يكون أفضل القتل من الإغتصاب ، وأملنا الوحيد هو الله أن يعاقب المجرمين.

ترتبط إرتباط وثيق بإنتهاكات سلامة النساء الجسدية عندما يصبحنَ معرضات للخطر والإصابة بفيروس نقص المناعة البشرية الأيدز . والأمراض المنقولة بالإتصال الجنسي الأخرى، من بين أمراض أخرى، ولذلك فمن الضروري أن المجتمع الدولي يجب أن يحث الجهات الفاعلة في الدولة وغير الحكومية على التحقيق في المدى الكامل لحق النساء في التعديات في السلامة الجسدية والصحة .

الحقوق الثقافية :-

أحد أهم السمات البارزة في التعريب والأسلمة فيما جاء يُعرف بإسم قانون النظام العام لولاية الخرطوم عام 1996 . وهذا القانون الذي يَرمز إلى تسييس الهويات العرقية والدينية ،هو أيضاً تعليق رسمي على وضع

(ثقافات الأقليات) للناس الذين يعيشون تحت الشريعة ، تم تمرير هذا القانون من قِبل الحكومة للحد من الممارسات التي وضعها المسؤولون الحكوميون بأنها غير(إسلامية) ، وتم تقديم أولئك الذين يمتثلون لقوانينها إلى المحكمة ، يتعامل هذا القانون مع نطاق واسع من القضايا ، ويحد من طول ومدة حفلات الزواج ، ويؤثر على عمل النساء والزي الإسلامي أو الحجاب ، ويفرض على عزل بين الجنسين في وسائل

Remove Watermark Now

النقل العامة ، ومنع القانون الناس حتى من الإستحمام عاري أو نصف عاري في النيل ، وهي ممارسة قِبلت بها الحكومات السابقة .

لضمان تنفيذ هذا القانون ، توسعت الحكومة وقانون الإجراءات الجنائية 1991 ومنح المحكمة العليا ومحكمة الإستئناف والمحكمة الجنائية العامة ، والمحكمة الجنائية الشعبية مع السلطة الكاملة لحبس و غرامة وضرب بالسوط و مصادرة وتنفيذ أي عقوبة يرونها مناسبة على غير الملتزمين.

وأشار القانون كحق للجيش للتعريب والأسلمة ، حقا إن التعدي على حقوق الدين والأقليات العرقية لايبدو مبرر للتعديل ، ووفقا لمرافعة وضعتها وحدة مجلس كنائس السودان للتأييد والإتصال، (إن السياسة العامة غير مقيدة بأي إختصاص جغرافي ، يقوم أي من الوحدات بحملة بحث عن كاشا في أي مكان حتى لوكان من خلال إختصاص لوحدة أخرى ، يجعل هذا من الصعب جداً معرفة السلطات التي تعتقل الأشخاص الذين تأخذهم) ، يُشير هذا التقرير إلى أن الأهداف لشرطة النظام العام أساسا للأشخاص النازحين، خصوصا النساء المحتجزات بواسطة السلطات في سجن أم درمان النسائي بتهم تتراوح مابين الدعارة إلى تخمير الكحول ، وارتكبت الثانية جريمة بموجب القانون . وضع القانون أيضا زي إلزامي بين النساء بغض النظر عن إنتمائهَنّ الديني.

وكما تقول سوزان سيرد بشكل صحيح ، يعكس هذا الغرض تفكير السلطات في وضع الحدود على أجساد النساء .إيميلدي كيدون ، 45 عاما كوكو كريستيان من بحر الجبل أخبرتني ،(جئت إلى الخرطوم عام 1995 حتى أني لم أتمكن من لبس زيبي التقليدي وشعرت أني مجبرة بالقانون لأغطي كامل جسدي ، أخشى أيضا الشراب) وتردد النساء الأخريات نفس المشاعر ، بالنسبة للكثيرين ، يُعد تخمير الكحوليات هي

Remove Watermark Now

طريقة لكسب العيش، ولها العديد من الإستخدامات في العديد من الممارسات الإحتفالية ، بدءاً من الولادة إلى الزواج وحتي الموت.

الحقوق الثقافية ، كما أظهرت العديد من المحادثات مع النساء النازحات هي من أكثر ضحايا الحرب وضوحاً ، وتم تعزيز الصلة بين الحقوق الثقافية وحقوق الإنسان من خلال العهد الدولي الخاص بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية لعام 1966م، بالرغم من الإتفاقية لا تحاول تعريف الحقوق الثقافية في حد ذاتها ، تعترف مقدمة الإتفاقية (بأنه لايمكن تحقيق المثل الأعلى للبشر الأحرار الذين يتمتعون بالحرية من الخوف والعوز لايمكن أن يتحقق إلا إذا تم خلق الظروف التي يتمتع فيها الجميع بحقوقه الإقتصادية والإجتماعية والثقافية بالإضافة إلى حقوقه المدنية والسياسية)، جادل بطرس بطرس غالي : (حق الفرد في الثقافة ، يجب أن يكون مفهوماً أن كل رجل (أو إمرأة) لديه الحق في الوصول إلى المعرفة والفنون والآداب لجميع الشعوب ، للمشاركة في التقدم العلمي والإستمتاع بفوائده ، ليجعل إسهامه أو(إسهامها) في إثراء الحياة الثقافية).

برغم ما يمكن توقعه خلال الحرب ، تتضاعف محنة الإنسان ويأخذ أشكالا مختلفة من الصدمة الفردية والجماعية ، كما أن النفس والشخصية أيضا تخضعان لتحولات عدة .

وبما أن الشخصية هي تجربة متباينة للغاية ، فإن التدمير المنهجي لسلامة المجتمع الجسدية والحياة الثقافية تتقاطع لتضرب أسهمها بطرق عميقة ، يعني فقدان المجتمع أن الناس يعيدون النظر من جديد ، التجربة اليومية التي تنبثق من التفكك ، تحفز على إجراء مداولة جادة حول العلاقة الجدلية بين الشخص والمجتمع وبين الذات والعالم بطرق ملتوية، تم شرح إحساس التضامن والخوف من فقدانه وضح في تحليل فرانسيس دينق للمواقف تجاه الإبتعاد عن المنزل :(إلى الدينكا فإن بلده بكل مافيه من حرمان ومشاكل هو الأفضل في

Remove Watermark Now

العالم ، حتي في الآونة الأخيرة ، ذهاب الدينكا إلى أراضي أجنبية لم يمكن أمرا نادراَ فحسب، ولكن أيضاعاراً عليهم ، لتهديد أقاربهم من مغادرة أراضيهم ،كان يبدو أنه إنتحار صغير . كثير ما يجعلهم يستسلموا ؟ ولماذا ؟) في هذا السياق للحرب والعنف والإجبار على الهجرة ، يعني إستيعاب العرب الإسلاميين للمجتمعات المضيفة في الشمال إبادة جماعية (ومما لبس فيه)العالم الأفريقي نفسه بعيد عن وحدة متراصة .

إن تأثير الحرب على التصور الذاتي والإحساس بالأمن مرشح في فكرة (الحرمان الثقافي) ، يُنسب هذا الحرمان إلى فقد المأوى كما ينبغي وإختفاء الأمن ، فكرة الحرمان هو إستقبال واسع للتحقق من شهادة ثيودوريا بوني ، كوكو كريستيان من الإستوائية التي عاشت في الخرطوم منذ عام 1984 (هي قالت ، أقول إلى نفسي أحيانا الأفضل أن أموت بدلاً من أن أعيش في هذه الظروف التي أعيش فيها حتى الآن)، (أنا في حوجة ماسة لألتقي بأعضاء أسرتي الذين إنفصلت عنهم قبل عشرين عاماً ، لا أستطيع التوقف عن التفكير بهم نأمل أن نتمكن من العودة إلى الجنوب حتي يمكن حل هذه المشاعر).

الإجبار على الهجرة كما موضح في قصة بوني والآخرين ، والتأثير الجماعي والإدراك النفسي ، توضح النفس والآخرين والثقافة العرقية والوطنية ، وكذلك الأمن الإقتصادي والمادي. يُعتبر، على سبيل المثال سيرة ذاتية لهجرة سيسيلا جوزيف واني :

إنتقلت واني كريستيان نيلوهاميت ، البالغة من العمر 39عاما إلى الخرطوم من كاجوكي في عام 1979 . وهي أرملة لخمسة أطفال معتمدين عليها وتوفي زوجها في الخرطوم ، تعمل واني الآن كمنظفة في مركز فيليب الصحي . وجاء زوج واني للخرطوم للبحث عن عمل ، ووصفت حياتها قبل الحرب بأنها (جيدة جداً)، وأسلوبها في الحياة كان عادياً والشباب كرماء ، تغيرت الحياة في الخرطوم ،عندما بدأت الحرب، وتصف

Remove Watermark Now

واني تدفق الأقارب ونمط الحياة المتغير للشباب وتغيرت الأسواق وعجزها عن تحمل تكاليف إستئجار المنزل ، مما أدى إلى إنتقالها إلى مكان النازحين ، توفي زوجها خلال هذا التنقل ، وكان عليها أن تبيع ممتلكاتها للإنفاق على أطفالها ، وهي تقيم في منطقة يعيش فيها أقارب آخرين ، حيث انضموا إليها بعد رحيلها ، تمكنت من الحفاظ على مظاهر الحياة الثقافية وتشمل طعامها ولغتها . باري ، ولكنها لاحظت أن أطفالها يرفضون تعلمها ، ونتيجة لذلك ،لايمكنها تعليم أو إخبار أطفالها بالحكايات الشعبية التي تعتبرها ذات قيمة ، وهي غير قادرة على الحفاظ على رقصاتها الشعبية وزيها التقليدي والحكايات الشعبية . يصعب الحفاظ على هذه الرقصات لأنها غير مسموح بها ، وهي ممنوعة من الحفاظ على زيها التقليدي بسبب القوانين التي تتطلب الزي الإسلامي الشرعي أو التوب . وليس لديها تفاعل مع الشماليين، ولكنها تعرف أن ممارساتهم الثقافية تشمل (الحناء) والختان والحظر للفتيات الصغيرات من حضور التسوق ، ولبس (التوب) ، وإلى آخره لم تكن معتادة لإحتضان أي واحدة من هذه الممارسات ما عدا الزي، وهو أمر مطلوب لختان الإناث والذي وصفته بأنه (خطير) وخاطئ ، منذ وفاة زوجها، فهي مسؤولة عن القرارات في منزلها وحياتها وقالت إنها صعبة وستكون أكثر صعوبة ، من الناحيتين الإقتصادية والإجتماعية ، طالما هناك حرب ، بجانب ذلك ، فإن قلقها الأكثر أن أطفالها سوف ينسو ثقافتها .

سيرة واني تنير بشكل فعال الطرق التي يصبح بها الحرمان مرتبط بالضعف ، والمشاعر القوية.

أيضا المصورة في قصة نورا مول أدناه:

مول عمرها 50عاما وانفصلت من زوجها منذ الرحيل إلى كابوتيا في عام 1989 ومعها إبنها ، وعملت كخادمة ، لكن تعتمد على أولادها للحصول على الدعم ، وقد وصفت حياتها قبل الحرب بأنها أفضل ، ولكنها تشعر بأنها أفضل في الخرطوم ، بعيداً عن أصوات البنادق في كابوتيا، وهي تعيش بعيداً عن

Remove Watermark Now

أصدقاء الأقارب الآخرين ، ولكنها تمكنت من الحفاظ على ثقافتها من خلال الطعام والرقصات الشعبية في المناسبات ، وقد إستسلمت عن المشروبات الكحولية ،ولكن نظراً لإلتزامها المسيحية منذ أن انفصلت عن زوجها ، وقالت إنها حافظت على سلطة صنع القرارات في بيتها ،والذي يشعرها أنه أعطاها حياة أفضل . كانت كما قالت "في سلام مع [زوجها] "بالرغم من أنها تشعر أن حياتها لايوجد فيها شروط ضاغطة ، إلا أنها تفقد أطفالها الذين يعملون في الجيش وتنظر دائما إلى صورهم ، وعندما سُئلت عن حل مقبول للمشاكل التي تواجهها والآخرين ، عكست أنها ، بالرغم من أن السلام سيجلب لها بعض الفرح ، قد يكون الموت هو الحل الوحيد ، قصص مثل هذه لنورة مولي تطرح سؤال : كيف يمكن فهم الخسارة والفقدان في ، جنوب السودان ؟ على حد تعبير مارقريت موندونق ، الذي وصل إلى الخرطوم في عام 1996 :

أشعر بالقلق لأن إستمرارية الإقامة في الخرطوم سيقود شعبي للتخلي أو فقدان الإتصال بثقافتهم ، على الرغم من أننا نحاول تعليم أطفالنا ثقافاتنا ، فإننا غالبا مانجد من المستحيل التنافس مع العرب والثقافة الإسلامية التي تُدرس لهم في المدرسة ، أشعر أن مشاكلي هي مشاكل كل النازحين ; نشرب نحن من نفس الكأس والحل الوحيد المقبول لهذه القضايا المعقدة هو السلام .

تُبين تجارب النساء النازحات أن أشكال الأسرة ونظام القرابة تَفكك نتيجة للحرب والعنف والهوية والإنتماء الذي يأخذ معاني معقدة ، يبني ذكريات جديدة . وهناك شرط وجودي أن يدفع التفاوض على الذات والمجتمع بالشكل السكاني ، إن الحاجة إلى العثور على مأوى ، أينما كان ،يمكن أن يكون هو أكثر إلحاحا للنازحين من الحاجة للعيش بين الأقارب ، من المهم أيضا أن نلاحظ أن البعد عن الأقارب (الفراغ القربي) الناتج عن النزوح لايتم شغله ، فالجيران في البلدان المضيفة يتقدمون لملء دورهم كأقارب خياليين

Remove Watermark Now

مستعدين ولديهم العزيمة للدخول في سلسلة جديدة من التبادلات والمحادثات ، وعلى الرغم من أهمية هذه العلاقات الجديدة ، فان الثقافة تفقد البقاء كقوة مجبرة تساهم في إعادة تشكيل الأفكار والقيم .

لذا فإن فقدان الحقوق الثقافية في كل من أبعادها الفريدة والفكرية لها أهمية خاصة بالنسبة للجنوبيين غير المسلمين ، إذا ما أردنا تقييم الحقوق الثقافية في علم الكونيات في جنوب السودان ، فسنواجه وفرة هائلة مثيرة للإعجاب من التعبيرات الثقافية والقواعد التي تحكم كل جانب من جوانب الفرد من المهد إلى اللحد في الحقيقة أن كل القواعد في مجتمعات القرية أُنتقدت إلا أنه يعني مهما كانت المفاهيم والأهمية التي يعلقها الناس على ممارساتهم يتم تحطيمها . وتشمل العديد من الطبقات (الهياكل التقليدية): والطبقات العمرية وتصنيفات العشائر وطقوس الولادة وقواعد القرابة والخطبة والزواج والقوانين التي تنظم الميراث والملكية وقواعد تعويض الضرر وتوزيع الموارد والطواطم والسحر وحلف الكلام والإستمطار والتضحية والكائنات العليا والوصي والأرواح والإستهلال والدفن والقصص التي تدور حول النار .

وضحت فليستربايا وهي إمرأة جنوبية تعيش في الخرطوم إلى أي مدى أدى النزوح إلى الخرطوم إلى زعزعت حياتهم الثقافية :

قالت عندما ننظم للمناسبات الإجتماعية مثل الزواج والجنائز والطقوس التي تستمر إلى وقت متأخر من الليل ، يجب علينا أخذ إذن من السلطات المحلية ،تسمي النظام العام لإدارة هذه المناسبة . يذهب النظام العام في حالة الفوضي إلى المنازل ويقطع المناسبة بدون أي أسباب وجيهة .يُطلب أيضا من المسيحيين إغلاق محلاتهم في يوم الجمعة خلال صلاة الجمعة من قِبل نفس الهيئة الحكومية .في حالة الرفض ،تكافح النساء النازحات في منطقة الجنوب من أجل الحفاظ علي معيشتهنّ، ويتم جرهنّ إلى محكمة النظام العامل لتغريمهنّ .

Remove Watermark Now

يكرر الناس مخاوف مماثلة ، في الأحياء الفقيرة والمخيمات للسودانيين النازحين داخلياً ، مبينين الضغط الهائل على قانون النظام العام على حقوقهم الإقتصادية والتي أنتقل إليها بعد ذلك .

الحقوق الإقتصادية

إنتهاك الحقوق الثقافية بغض النظر عن عواقب قانون النظام العام الذي تم تحديده سابقاً ، كانت لاتحصي في المجال الإقتصادي ويقيد مشاركة النساء في بعض المهن . ووفقا لما قاله سوسي بيتواميكايا وهو مسيحي وصل إلى الخرطوم في عام 1996م :(لم أعد قادرا على صنع المشروبات الكحولية بسبب قانون الشريعه . أشعر بالضيق لأنه ينظر على أني كافر بموجب الشريعة). وبما أن العمل ضئيل متاح للنساء اللواتي يناضلنّ ضد الفقر في المناطق الحضرية فإنهنّ يتحولنّ في حالة اليأس إلى العمل الجنسي وتخمير الكحول.

يحي الحسن مراسل بانا : وصف الواقع الممنوع :

أضطرت (النساء) مرة في الشمال ، للعيش في مخيمات ضيقة حول المدن الكبيرة هي لائقة لكل الظروف لحياة كريمة ، يُجبر هذا الوضع النساء على التنافس على الفرص الضئيلة المتاحة مثل الغسالات والخادمات ويختار الباقي تخمير النبيذ المحلي (العرقي) ،أو الدعارة أو الأعمال التجارية الوهمية ولكنها عمل خطير إذا تم القبض على النساء من قِبل الشرطة وإذا حُكم على النساء يحولوا إلى سجون النساء ، بحث حديث للأمم المتحدة وجد أن أكثر من ثمانين بالمائة من سجناء أم درمان للنساء في الخرطوم كانوا نساء من الجنوب مدانين بالتهريب بالعرقي أو الدعارة .

من الواضح ، أن قانون النظام العام له تأثيرات مؤذية على النساء السودانيات النازحات في الجنوب في الحقوق الإقتصادية بإلغاء حقهنّ في العمل وكسب حياة بيئية آمنة . تم تناول هذه المشكلة من قبل كريستينا دودو :

المشكلة الرئيسية الأخرى التي تواجه النساء النازحات في الجنوب فرص العمل غير المتساوية ، إذا قام أحد بعمل دراسة ، سيجد المرء أن هناك العديد من النساء والرجال في الجنوب من خريجي التعليم العالي ولكنهم بدون وظائف ، تم إستيعاب النساء الجنوبيات في المؤسسات الحكومية وغير الحكومية للعمل في المنازل على أنهنّ كناسات ومنظفات أو مبعوثات . وقَبِلنّ [هذا] لأنه لم يكن لديهنّ هناك خيارات أخرى للبقاء على قيد الحياة .

أما بالنسبة للنساء من دارفور اللواتي لا يشاركنّ بالضرورة في تخمير البيرة لإعتبارات دينية ، فقد إنتهتك التشريد حقوقهنّ الإقتصادية من خلال تقليل فرصهنّ في الوصول إلى مستويات معيشة ملائمة، والتي (تشمل العديد من الحقوق الأخرى ، بما في ذلك الحق في الغذاء والحق في الصحة والحق في المياه والحق في الخدمات الإجتماعية الضرورية والحق في الملبس والحق في السكن) . وضحت خديجة يعقوب ،التي وصلت إلى الخرطوم في مايو عام 2004م :

إعتدنا للعودة إلى مزارعنا في قريتنا ، لم نمد أيدينا أو التوسل للحصول على الطعام أو أي شي آخر ، إن الفقر والعوز الذين رأيناهما في الخرطوم سبب لنا الكثير من القلق والتوتر .

علينا أن نفكر في الأطفال الصغار لأن البالغين على الأقل لديهم القوة الكافية لتحمل الجوع ، كانت حياتنا في القرية رحيمة ، هنا في الخرطوم لاتوجد مساعدة ، نحن هنا في هذا المكان البعيد لانستطيع التحرك

Remove Watermark Now

للعثور على عمل ، خصوصا لأغلبية النساء اللواتي لديهنّ أطفال صغار ،لايوجد طعام ويكافح مُضيفونا وهم يواجهون مشاكل ، لقد دمر هذا القتال حياتنا هناك وتسبب لنا بالإذلال والجوع هنا ، ولا أدري مايخبئه المستقبل ، الآن ،ليس لدي أمل .

مستقبل السياسة

حاولت في هذا المقال ، إظهار الطرق التي تَضاعفت بها صراعات السودان والتي قادت إلى إنتهاكات خطيرة للحقوق الإقتصادية والإجتماعية الثقافية ومن المؤكد أن هذه الإنتهاكات لها آثار مدمرة أكثر بكثير على النساء والفتيات ، منذ أن رفضوا فرصة للعيش في بيئة يمكنهم فيها المشاركة في القرارات الحيوية لسلامتهم ورفاهيتهم ، إن إستمرارية العنف القائم على أساس النوع الإجتماعي قبل وأثناء وبعد الصراعات قد زاد من وعي النساء بأنفسهن بشكل إيجابي كمواضيع سياسية أولاً وقبل كل شي.

pdfelement

علاوة على ذلك ، نقحت وجهات نظرهم بشأن مستقبلهم السياسي وهم يفكرون في أدوار جديدة في صنع السلام وإعادة بناء المجتمعات ، عند التفكير في دور النساء في جنوب السودان ودارفور كأصحاب المصلحة الرئيسيين في المستوطنات السلمية في مجتمعاتهم المحترمة ،علينا أن نأخذ بعين الإعتبار تجاربهم كنساء نازحات دون إضفاء طابع رومانسي على الهجرة القسرية ، يمكننا أن نعترف بأن ذلك خلق سبلاً للنساء للتعبير عن الوكالة وخَلق سبل للتمكين الذاتي بطرق سابقة لم تكن معروفة من قبل .

تم إثبات ذلك بقوة في أي مكان في ورقة مقنعة لماري هيلاري (أجندة النساء من أجل السلام) ، التي ألقتها في منتدي السلام للنساء السودانيات. الذي عُقِد في أكتوبر عام 2001م، إعتماداً على المفاهيم الأصلية للسلام . كتبت واني :

Remove Watermark Now

من أجل وضع جدول أعمال من أجل السلام للنساء لقد إخترت أن أعتبر التعريف كما توقعته أغلبية النساء النازحات ، وبعبارات بسيطة عرفوا السلام يعني الأمن ، السلام يعني التحرك بدون قيود ، السلام يعني الحب، الوحدة والتضامن ، السلام يعني العدالة والحرية وغياب كل مظاهر التمييز ، السلام يعني إمتلاك منزل وأرض لزراعتها والحصول على طعام كافي وأن تكون محرر من الأمراض ، السلام يعني الحق في التعليم لأطفالنا ، السلام يعني حرية العبادة ، السلام يعني الحق في التراث التاريخي ،السلام يعني المشاركة في القرارات وخطط تؤثر على الحياة .لقد تضافر العنف القائم على أساس النوع الإجتماعي والحرب والنزوح لخلق قدر حشد كبير من التحديات والكفاح .فإنها تولد مساحات جديدة يمكن للنساء من خلالها المشاركة على قدم المساواة مع الرجال في القرارات المهمة لحياتهم .تم توضيح إعادة التفاوض على هذه الأدوار في تقريرين من الجنوبيين والدارفوريين على التوالي :

pdfelement

علي حد قول أولقاأوديرا ، اكولي المسيحية التي وصلت للخرطوم من توريت في عام 1993م :

إعتاد الرجال على إتخاذ قراراتهم في مجتمعي الأصلي ، وقبِلت النساء ذلك كشئ طبيعي ، منذ جئت إلى هنا بمفردي منذ زمن طويل وأنا أشعر بالحرية في صنع قراراتي .كنت أطلب من زوجي أن يُخبرني ماذا أفعل بشأن عدة أشياء ، الآن أنا أتحكم في حياتي وأدعم نفسي ، أعطاني هذا الوضع الفرصة لأن يكون لي رأي في العديد من القضايا .

التي لم أعد أعتقد أنه يجب علىالنساء أن تتبع وتطيع الرجال ويمكنهم إستخدام الخبرة في الخرطوم للتأثير على القرارات خارج المنزل .

أيضا وتكثر آراء مثل تلك التي تناولتها أولقا أوديرا كما يتبين من سرد سكينة آدم من دارفور .

Remove Watermark Now

عندما بدأ القتال في قريتي ، بدأت جميع النساء بالركض في كل مكان ، وهربنا إلى كاس قبل مجيئنا إلى الخرطوم ، أخذت الرحلة مع الأطفال أيام طويلة ، وكانت الرحلة الأصعب لقد بدأنا نتحدث لماذا كان الرجال يفترسوننا . ماذا فعلنا لهم ؟ لقد فهمنا بعد أن أحرقوا القرى ، قاموا بنهب الحيوانات من العديد من الناس بما في ذلك حبوبا (المرأة التي كانت تجلس بجانب سكينة خلال المقابلة) ، كان الرجال يستخدموننا لإيذاء الرجال في عائلتنا والقرية وكانوا يريدون أن يسببوا لنا الكثير من الألم بمهاجمة النساء وهربت القرية بأكملها خوفاً من حياتها .أُختطفت بعض النساء الجميلات وأخريات ضُربوا وذُلوا ، والآن فهمنا نحن هنا لأن الرجال أرادوا أن يهينوا المجتمع ولهذا السبب لايمكننا العودة إلى أن نتأكد من أننا لن نتأذى مرة أخرى .نحن بحاجة إلى الأمان ونحتاج إلى أن يعرف كل شخص من الخارج أنه بدون توفير الأمان لايمكننا تحمل هذا الخطر الكبير . سنبقي في الخرطوم ونترقب السلام .سيساعد السلام ولكن الضرر قد حصل .نحتاج أن يكون النساء قادرات على حماية أنفسهنّ لأن بعضهنّ عادوا إلى المنزل وبذلنّ أقصى مافي وسعهنّ لحماية عائلاتهنّ.

أكد هذا الرأي أكثر ملاحظات القائد أمارتيا سين على وكالة النساء :

لا تستطيع الوكالة النشطة للنساء بأي شكل من الأشكال أن تتجاهل الحاجة الملحة لتعديل العديد من الظلم وعدم المساواة . وبالتالي يجب أن يكون دور الوكالة مهتم كثيراً برفاهية النساء أيضا وبالمثل ، من الطرف الآخر ، أي محاولة فعلية لتعزيز رفاهية النساء لايمكن أن تعتمد على وكالة النساء أنفسهنّ في إحداث مثل هذا التغيير.

بالإعتماد على تجارب النساء السودانيات من جنوب السودان ودارفور سيساعد في صياغة إستراتيجيات المساواة بين الجنسين في السودان بعد الصراع ومع ذلك، ستعتمد هذه الطريقة بشكل أساسي على قدرة الدولة والجهات الفاعلة غير الحكومية لدعم السلام وتعزيز التدابير الأمنية حتى تتمكن – النساء النازحات من

Remove Watermark Now

الحرب في إعادة بناء حياتهنّ المتحطمة ، في ضوء هذا السياق السياسي ، فإن النساء بصفتهنّ صاحبات المصلحة في إعادة بناء مجتمعاتهنّ قد إكتسبنّ بلا شك حقهن في المشاركة العادلة ، في هذا الأثناء ،بالنسبة للنساء اللاتي يعشنّ في الأحياء الفقيرة والمخيمات ، فإن تنفيذ المبادئ التوجيهية للنزوح الداخلي كما تم التعبير عنها ببراعة من قِبل سيرجي فييرا دي ميلو يعتبر أمرا أساسياً ووفقا ل دي ميلو(يجب أن يتمتع الأشخاص النازحين داخلياً بشكل متساوي ، بنفس الحقوق والحريات المنصوص عليها في القانون الدولي والمحلي مثلهم مثل الأشخاص الآخرين في بلدهم . ولايجوز التمييز ضدهم في التمتع بأي حقوق وحريات على أساس أنهم مشردين داخلياً).

شكر وتقدير :

أود أن أشيد بالدعم الملكي الأنثروبولوجي للمعاهد لدعم بحثي الأثنوغرافي في السودان . أود أيضاً أن أشكر ليني سيلفرستينن وشيلا داور لدعوتى إلى ورشة عمل جامعة نورث ويستران حول حقوق الإنسان في أفريقيا.

pdfelement

Remove Watermark Now

11. حرب دارفور

الذكورة وبناء الهوية الوطنية السودانية

كارين ويليمس

منذ فبراير 2003م ، كانت دارفور موقعاًللعنف المتزايد ، والذي قاد الأمم المتحدة إلى وصف الصراع مراراً وتكراراً بأنه (أسوأ أزمة إنسانية في العالم). وصف الكونقريس الولايات المتحدة الصراع ب (الإبادة الجماعية) . في دارفور ،وأنخرطت مجموعات عرقية متنوعة بالإضافة إلى الحكومة مارست العنف في الثمانينيات والتسعينيات .لذلك ، فإن العنف قد بلغ بُعدا جديداً في الحرب الأخيرة منذ عام 2003 ، عندما أصبحت العنصرية الخطاب الشرعي الرئيسي للصراع .وبالتالي، فإن بناء الحرب على أساس عنصري هو بالتالي ظاهرة حديثة .في هذا المقال سوف أقوم بتحليل المدى الذي يمكن أن يرتبط به هذا التحول الإستطرادي ليس فقط بالصراعات المحلية ، ولكن أيضا إلى مشروع الحكومة السودانية لبناء الهوية السودانية بشروطها الخاصة .

في تسعينيات القرن الماضي ، عندما كنت أقوم بإجراء بحث أنثروبولوجي في مدينة كبكابية ، شاهد كل من السكان المحليين والحكومة العنف في دارفور نتيجة للصراعات العرقية أو الإشتباكات العرقية . لقد حدث هذا التحول من الحوار في العرقية إلى العرق لإضفاء الشرعية على العنف في دارفور الذي حدث في عام 2003م متزامن مع (إندلاع) العنف في دارفور الذي تميز بتحول في الحجم والنطاق للحرب ، هذه التنقلات كانت مصحوبة بتنقل ثالث من الحكومة لمحاربة (المتمردين) في جنوب السودان إلى حكومة تقاتل هؤلاء في دارفور ، تحول في الواقع خطاب الحكومة السودانية من وصف المتمردين في الجنوب ب (السود)إلى(قوات

Remove Watermark Now

المعارضة في دارفور) يتسم بأهمية خاصة ، أسود مستخدم هنا للإشارة إلى (عدو) (للسودانيين) والإنتقال بشكل مباشر إلى كل من (غير المسلمين) و(العبيد) ، وهي مصطلحات لاتتعلق بأي شخص ، لأن جميع جماعات دارفور التي تشارك في النزاع هي مسلمة ، من أجل إجراء فحص نقدي للإستراتيجية الإستطرادية التي من خلالها تضفي الحكومة السودانية شرعية العنف ضد مواطنيها ، سأُجادل في هذا المقال أن الحرب في دارفور يجب أن تُعتبر جزءاً من المشروع السياسي للحكومة السودانية لبناء الهوية الوطنية (السودانية) ، بدلا من الصراع المحلي على الموارد أو صراع على (جمل) كما قال معمر القذافي في إفتتاح السلام في دارفور في سرتي ، وليبيا . سأبين أن بناء قوات المعارضة في دارفور (السود) ، بالإضافة إلى تحريك الحرب المدنية من الجنوب إلى دارفور ، تتناسب مع نمط يربط كل من قضية الذكورة المسلمة ونضال من أجل المواطنة علي المستوي القومي .

pdfelement

بدون شك ، فإن التهميش الإقتصادي والإجتماعي والثقافي والسياسي وغيره من أشكال التهميش في دارفور داخل الدولة القومية السودانية كان تحديداً من ناشطين في الصراع وهو مايفسر حجم وتواتر العنف إن قول أي شئ محدد عن طبيعة أو مصادر حرب دارفور الحالية هو أمر سابق لأوانه في هذه اللحظه . لايمكن تفسير نزاع دارفور مثل معظم النزاعات –من حيث المصطلحات وبالتالي سيكون تحليلي هناك ضروريا ليكون جزئياً. وفي الوقت نفسه (الهوية) ومنذ عام 2003 ،أصبح (العرق) تسميات تفسيرية رئيسية لحساب العنف وهذا أدى إلى إثارة الصراع . ومما يثير الإشكالية بشكل خاص في إستخدام المصطلحين الهوية والعرق كإختصار، لم تكن القواسم الرئيسية لمصدر الصراع هو أنه يؤدي إلى تبسيط لأسباب الحرب الحالية . ولاحظ أنه إذا لم تكن التصنيفات العرقية والإثنية المستخدمة في سياق دارفور غير مؤهلة فإن مستخدمي

Remove Watermark Now

هذه التسميات متواطئين في نشر الخطاب الذي مازالت تستخدمه الحكومة الإسلامية الحالية في السودان لإجازة هذه الحرب الأهلية .

وسأركز في تحليلي على الكيفية التي أصبحت بها الهوية والعرق جزءاً من بناء هويات متنوعة ومتقاطعة . سأقوم في المقام الأول بتحليل حرب دارفور فيما يتعلق بالبناء الإشكالي للذكور من قبل الشباب. ثم بعد ذلك سأربط التغيير الأخير في الخطاب إضفاء الشرعية على الجناة من الهوية إلى العرق و(أزمة –في –الذكورة) لبناء هوية وطنية سودانية . كذلك، سأبدأ بإعطاء لمحة موجزة للحرب في دارفور والإشارة إلى بعض اللحظات الهامة أو التحولات الرئيسية في تاريخ دارفور في العرق الذي أصبح متقاطعا بطرق معينة مع الهويات الأخرى، إشارة إلى مواقف القوة والسلطة في سياقات محددة .

pdfelement

العرق في بعض التحولات في تاريخ دارفور

جذبت الحرب في دارفور إهتماماً واسعاً من وسائل الإعلام بالإضافة إلى الإهتمام الدولي السياسي ، يتم تصنيف مجموعات عرقية في الصراع الحالي للفور والمساليت والزغاوة على أنهم (المزارعين الأفارقة السود) ، بينما يطلق على كل من جمال أبابالا والبقارة الرحل تسمية (العرب) ، في حين أن بعض المقالات البارزة التي ظهرت في المنشورات الشعبية والأكاديمية حاولت تفكيك هذه المعارضة الثنائية، ويتم تقديمها بشكل مضلل على أنها تشكل أساسا الصراع الحالي في دارفور . وهي العلاقة بين الجماعات العرقية والهوية الدينية فيما يتعلق بالتمييز بين (الأفارقة) و(العرب) الذي يحتاج إلى التدقيق من أجل فهم ديناميات الحرب في دارفور .

Remove Watermark Now

في البداية ، فإن إنقسام (العرب) مقابل (الأفارقة السود)،الذي يقوم على الجماعات العرقية (المسماة) على أنها ثابتة ومتجانسة النفس ،بالتالي يسهل تمييزها ، تتسم العرقية بالمرونة والدقة كما أراها ومقيدة بالسياق ، بالإضافة إلى أن العرق مؤشر هام للهوية ، يتقاطع دائما مع السياقات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية .في هذا الصدد، يجب أن يُنظر إلى العرق على أنه جانب واحد فقط من مجموعة معقدة من الهويات المتقاطعة ، والتي قد تتغير وفق سياق الكلام ، سأوجز بعض الحجج التي تؤكد المرونة في العرق لكن هذه النظرة ، ليست بأي حال من الأحوال شاملة ، ولاتعني إعطاء تسلسل زمني أنيق للأحداث.

إن بناء الصراع كواحد من (البدو العرب المسلمين) ضد (المزارعين الأفارقة السود) يلقي ضمناً على الأخير على أنهم غير مسلمين وحتي عبيد ، وفي هذه العملية يسلط الضوء على حقيقة أن الأطراف المعنية جمعيهم مسلمون مرتبطون مع بعضهم البعض من خلال تاريخ طويل من التبادل والزواج وحتي نمط الحياة وسلفاً في عام 1969 ، وصف هالاند كيف التحول من الزراعة إلى البداوة من قبل مزارعي الفور المحظوظين كان يعني أيضا التحول من الفور إلى هوية البقارة : المعروفة بإسم (فور البقارة) كما يشير دي وال لهم . بالرغم من أنه لم يتم قبول الوافدين الجدد بسهولة (كواحد منهم) من البقارة ، والسبب أعطوه هالاند لهذا هو عدم الإحترام الذي أُظهر للزوار من خلال عدم الإلتزام بالقوانين الثقافية للضيافة (أي تقديم الشاي والطعام) وليس فِعل تناول البداوة في حد ذاتها . كان العكس صحيحا أيضا: عندما يستقر شخص مابين المزارعين المستقرين ، يعني منح الأرض من قبل قائد المجتمع أنه يمكن للمرء أن يصبح جزءاً من ذلك المجتمع خلال جيل واحد .

كان منح الأرض من قبل زعيم المجتمع يعني أن الصلات بين الهوية العرقية والموقع ومصدر الرزق والأرض يعود إلى ماضي آخر ، عندما تم تأسيس السلطنة المسلمة . وتشير أسطورة أصل دارفور كسلطنة

Remove Watermark Now

إسلامية إلى السلطان سليمان سولوندونجو (الفور العرب) إبن مسلم(غريب) أحمد المكير، والملكة غير– المسلمة كيرا ، ومن ثم –حاكمة عشيرة الفور في القرن السادس عشر . ومن ذلك الوقت ، كان سلطان السلطنة يُعتبرون غير مسلمين ، إحتفظ معظم السكان بلغتهم وثقافتهم بجانب اللغة العربية والتقاليد الإسلامية المتداخلة معها . تتأثر عمليات الأسلمة إلى حد كبير من قبل التجار والحجاج الذين سافرواعبر دارفور من وإلى غرب أفريقيا إلى القاهرة ، أو عبروا وسط السودان إلى ساحل البحر الأحمر من أجل الذهاب إلى مكة والعودة مرة أخرى، تم إجتذاب الدعاة المتعلمين إلى محكمة سلطان سلطنة دارفور في حين رجال الدين الأقل تعليما يعلمون تفسيراتهم الأقل إعلاماً للمبادئ الإسلامية لسكان الريف في دارفور .

يزعم ،أولئك الفور الذين لم يرغبوا في أن يصبحوا مسلمين أُجبروا للهجرة إلى الجنوب.في الوقت المناسب ،أصبح هؤلاء السابقين (الفور) (فيرتايت) ، وهي جماعة عرقية ذات إسم يشير على وضعهم غير الإسلامي وبالتالي إمكانية وجودهم كعبيد مدافعين ، في هذه العملية ،إندمجت الهوية العرقية مع الهوية الدينية بالإضافة إلى الهوية السياسية والمكان والمعيشة : يعني كون (فور)الشخص الذي يعيش على حدود سلطنة الفور التي حكمها وحماها سلطان الفور ، منذ القرن السابع عشر ، وإلتزم الإسلام . الهوية العرقية للفور ممثلة (للمواطنين) من خلال سلطنة الفور .

كانت السياسة الوطنية والأقليمية سبباً مهماً في التوحيد الثابت للهوية العرقية للماضي القريب ، استخدمت الحكومة الإستعمارية الأنقلو المصرية العرقية كوسيلة (لتقسيم وحكم) من خلال تقسيمها حرفياً على شكل سلطنة الفور إلى أقل أو أكثر مناطق ثابتة ، والنظام الإداري الذي وضع في العشرينيات . سلفاً تحت إمرة السلطان ، معظم البقارة ، أو بدو الماشية ، قد مُنحوا أراضي أو هاكوراس في المنطقة الواقعة جنوب جبل مرة ، في حين أن معظم أهالي أبابالا أو بدو الجمال في الشمال لم يتلقوا أي تقسيم على أراضي ممكن أن

Remove Watermark Now

يطالبوا بها كأرض خاصة لهم ، قامت الحكومة الإستعمارية على هذا التقسيم الأرضي الذي أدي بشكل خاص في شمال دارفور إلى (أوطان) محدده بوضوح مرتبطة بالهويات العرقية الثابته ، وقد تم التعبير عن هذا الثبات في أسماء هذه المناطق القبلية مثل (دار زغاوة) التي تم وضعها تحت قيادة (زعماء القبائل المعنيين) الممثلين في المجموعة العرقية للحكومة والعكس ، مجموعات هؤلاء العرب البدو الذين لم يحصلوا على أراضي لا أحد يمثلهم ، على الرغم من ذلك زعماء القبائل لم يفقدوا السلطة الكاملة ، في عام 1994 تم إختراع المجلس الإداري المحلي في ظل الحكم العسكري الإسلامي الجديد من أجل تنظيم الحكم في المنطقة من خلال قيادات (رخيصة) ، أدت قوتهم الثابتة على الأراضي المخصصة مباشرة إلى تجدد الصراعات بعيداً في غرب دارفور .

لا أريد أن أقول وأقترح أن العرقية في القرن السابع عشر قد أصبحت دون تغيير في القرون الثلاثة الأخيرة المتتابعة، أو أن هناك تشبيهات صارمة بين من (يجري في الفور) خلال فترة سلطنة الفور أو في عهد الإستعمار وخبرات أولئك الذين يعتبرون أنفسهم أن يصبحوا فور بنهاية القرن العشرين . على العكس، منذ أن الهوية العرقية تتقاطع تاريخيا مع تحديدات أخرى مثل الدين والمكان ووسائل البقاء وما إلي ذلك ، التنقل يعني التغيير في السياقات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية ولايمكن إعتبارها كهوية في حد ذاتها .

لذلك فإن مخططي الموجز،هوأن نحذر من أنه ينبغي أن يكون المرء واضحاً بشأن السياق الذي يعطي العرق معني ويبحث عن هويات أخري تتقاطع مع العرق . كما قال الراحل كلود آكي(المجموعات العرقيةغير موجودة).هنا يشير آكي إلى حقيقة أن العرقية تكون منطقية فقط عندما يتم تحليلها على أنها تتقاطع مع هويات إجتماعية وإقتصادية وسياسية وثقافية أخرى . وقد أكد فيردريكدارث أحد أوائل علماء الأنثربولوجيا الذين كتبوا عن الفور ، والحفاظ على أن الهوية العرقية مبنية بشكل رئيسي على(الحدود) بين المجموعات

Remove Watermark Now

الثقافية ، بدلا من إعتبارها أنها تستند بشكل أساسي إلى هوية أساسية . في رأيه ، يتم التعبير بوضوح عن الكيانات العرقية عندما يلتقي أعضاء مجموعة ثقافية مع الأخري . يتطلب هذا (الإجتماع) كلاهما التعرف على الذات وقد يشجع المنافسة العرقية في حالات الموارد النادرة ، وبعبارات أخرى تشير الهوية العرقية إلى إختلاف بين الذات والأخرى ، ويجب أن تؤخذ على أنها هوية مبنية ومضمنة ومنشأة . المواجهة مع المجموعات الثقافية الأخرى قد تجعل أو لاتجعل العرقية قابلة للتطبيق من (الإختلاف) والمنافسة ، إعتمادا على ماهو على المحك . وبالنظر إلى قول مأثور من أهالي دور بشمال دارفور ، كما نقله فلينت وديوال، فإن (الصراع يُعرف الأصول)، يؤكد أن طبيعة الصراع هي ذات أهمية لفهم كيف يتم التعبير عن الهوية والتحقق من صحتها . وهذا يتطلب الدقة في كيفية بناء معاني العرق تاريخياً وسياقاً.

السياق المهم للنزاعات العرقية في دارفور هو التصحر المستمر في حقبة مابعدالإستعمار . مجموعات رعاة الجمال والبدو الذين قد كانوا خصصوا مناطق من قِبل الحكومة الإستعمارية في أقصى شمال دارفور ، أو لاشئ على الاطلاق ، عانوا أكثر من الظروف البيئية المتدهورة . خصوصاً بعد حدوث موجة الجفاف في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين ، كانت أكثر تكراراً ومبكرة في الموسم القادم من الصحراء في الشمال والشمال الغربي مع الجمال التي داست وأكلت ،أو غير ذلك ، دمرت المحاصيل الزراعية التي لم يتم حصادها بعد ومهددة المزارعين بإستنزاف موارد المياة المحلية.

بالإضافة إلى ذلك عززت التطورات السياسية الأخيرة الهويات العرقية أكثر ، في عام 1981 كانت دارفور آخر منطقة تحصل فيها على حاكم من نفس المنطقة التي كان سيحكمها بموجب قانون الإستقلالالذاتي عام 1972، ومع ذلك التعيين لأحمد ديراجي، تحولت الفور لتكون موضع خلاف ، ادعي المثقفون من أصل عربي هو تنظيم أنفسهم في (التجمع العربي) .وكنتيجة مباشره غارات بواسطة الفرسان

Remove Watermark Now

العرب ، ومليشيات الفور ، بشكل مثير للإعجاب كصراع عرقي شن بين (النطاق العربي) و(النطاق الأفريقي) . شعر الفور أن العرب يهدفون إلى تدمير حقوق أسلافهم للأرض ، بينما ادعي العرب أن الفور هددوهم بالطرد تحت شعار(دارفور للفور).إن تدفق الأسلحة ذات التقنية العالية في نفس الفترة بسبب الحرب بين ليبيا وتشاد ، والتبرع للجيش بتنوع الأحزاب السياسية القومية الخاصة بهم خلال الدوائر الإنتخابية والإنتخابات الديموقراطية ، وتسليح المليشيات من قِبل الحكومات الوطنية المتعاقبة قد دعمت هذا الصراع .

تجاذب المليشيات في عام 2003 قادت قوات المعارضة التي شكلتها حركة / جيش تحرير السودان ، التي كانت تعرف سابقاً بإسم جبهة تحرير دارفور ، بقيادة عبدالواحد محمد النور) مع حركة العدل والمساواة بقيادة (خليل إبراهيم ،وكان عضو في الجبهة القومية الإسلامية) هاجمت قوات الحكومة المنشآت في دارفور. على الرغم من إختلافاتهم فإن حركة تحرير السودان أتت من حركة جيش دارفور. ومتصلة بالحركة / الجيش الشعبي لتحرير السودان في الجنوب ، بينما كانت حركة العدل والمساواة منبثقة عن المجموعة المنشقة عن الجبهة القومية الإسلامية (تحت قيادة حسن الترابي ، الزعيم الروحي والسياسي البارز للحرب الإسلامية في السودان) التي كانت جزءاً من الحكومة الإسلامية في الخرطوم منذ عام 1989. كانت الجماعات متحدة في قضيتها : واتهموا الحكومة بإهمال المشاكل الإقتصادية الضخمة في دارفور في حين لم يفعلوا شيئا حيال تزايد إنعدام الفوضي والقانون المتصل بالتدفق المستمر للأسلحة ذات التقنية العالية في المنطقة . لدعم مطالباتهم أشارو إلى كتاب تم توزيعه بشكل رئيسي في الخرطوم في مايو 2000 بعنوان الكتاب الأسود: عدم توازن السلطة والثروة في السودان حيث قامت مجموعة تطلق على نفسها إسم (الباحثين عن الحقيقة والعدالة)، صياغة شكواهم حول التهميش الإجتماعي والإقتصادي والسياسي في دارفور .

pdfelement

Remove Watermark Now

يُعتقد أن حركة المعارضة تتكون من ثلاث مجموعات رئيسية عرقية هي، الفور والمساليت والزغاوة ، الذين تم إختيارهم بشكل جماعي من قِبل الجناة وفي وسائل الإعلام الدولية بإسم (المزارعين الأفارقة السود) . كما أشرت في السابق فإن تسمية (أسود) قد استخدمت في تاريخ السودان من قِبل منهم في مواقع السلطة لغير المسلمين ، والتي كانت في الماضي تميز هذه المجموعات بأنها (مُستعبدة) ، وبعبارة أخرى ، يوجد في الخطاب السائد في السودان علاقة مباشرة بين هذه التسميات (أسود) و(عبد) و (غير مسلم). ومن المثير للإهتمام ، في حين أن الفور والمساليت هم بالفعل مزارعين ، والزغاوة شبه بدو مما يجعل التمييز بين (المزارعين) و (البدو) ممكن . وجمع هذه المعلومات (كالأفارقة) ترتبط في الحقيقة بأنها إحتفظت بلغتها الأفريقية المحلية بجانب العربية ، التي ليست فقط لغة مشتركة لكن أيضا تُعتبر لغة الإسلام المفضلة . إن تسمية المزارعين السود (زُرقة) أو(زرقو)التي تعني حرفياً باللغة العربية (أزرق) وبالتالي يبدو أنها جزء من خطاب الحكومة السياسي الذي يستخدم العرق من أجل القاء قوى المعارضة كعدو موحد .

إن تسمية – الجنجويد الطرف الآخر في الصراع ،عادة مايوصف بأنه بدو مسلم (عرب). وينظر إليهم على أنهم مرتكبوا أعمال العنف التي سُنت على السكان المستقرين ، بدعم من الجنود السودانيين والقوات الجوية والأسلحة التي توفرها الحكومة السودانية والمجرمين الذين يفلتون من العقاب الكلي .

لقد عانيت حتي الآن من إنقسام ثنائي يبدو بديهيا لكنه مضلل للإنقسام المبني على الهوية والعرق . وكما أوضحت ، فقد أصبحت العرقية في دارفور متماسكة عندما تتقاطع مع الهويات السياسية سواء في إطار السلطنة كجزء من السياسة الإستعمارية للحكم غير المباشر ، أو بعد الإستقلال كجزء من السياسة الوطنية . في الوقت نفسه ،لايبدو أن حجتي قادرة على الهروب من مفهوم الهوية العرقية بإعتبارها جانباً رئيسياً لفهم الحرب الحالية ، يشير هذا إلى مشكلة إرشادية : وعندما يبدأ المرء تحليلاً من المنظور للهوية ، فإن أحد

Remove Watermark Now

سوف ينتهي دائماً بالنظر للهوية العرقية . لذلك فإن التفكير النقدي في ديناميات الحرب التي تكون بجانب العرق تتطلب مني أن ابدأ في مكان آخر. بصفتي عالمة في علم الإنسان ، أعتقد أن أي إنعكاس للحرب يجب أن يعتمد على التجارب وآراء سكان دارفور الذين عاشوا فيها ، والتي لم أتمكن حتي الآن من الوصول إليها بطريقة شاملة ومستقرة . ومع ذلك يمكنني العودة إلى بحث علم الإنثربولوجيا الذي أجريته في جبل مرة في الثمانينيات في بلدة كبكابية ، شمال دارفور في التسعينيات قبل إندلاع الحرب لإلقاء الضوء على قضايا العرقية والهويات كما عايشتهم .

دارفور : الشباب المحلي والأسلحة وبناء الذات الإجتماعية

بعد الهجمات التي شنتها قوات المتمردين المعارضة في دارفور في عامي 2002–2003 ،فاجئت الحكومة وكأنها لاتثق بجيشها ، الذي تألف إلى حد كبير من جنود من أصل دارفور ، فقد كان ردها شن حملة من القصف الجوي والإستخبارات العسكرية ، ودعم الهجمات البرية بواسطة مليشيات (العرب) ، هذه المليشيا الجنجويد، تم تجنيدهم من الجماعات العرقية المحلية وسُلحت بواسطة الحكومة .

في أوائل التسعينيات من القرن الماضي ، عندما أجريت بحثاً أنثربولوجياً في كبكابية، وهي مدينة تعرضت مؤخراً لحصار شديد ، ونزاعات حول موارد شحيحة مثل الأراضي والمياه المعنية بشكل أساسي للفور والزغاوة ، أصبحت المجموعات الآن حلفاء في قوات المعارضة . إن فشل المفاوضات التقليدية وآليات حفظ السلام ، مثل مؤتمرات المصالحة القبلية ، كان واجباً ليس فقط في تسييس الهويات العرقية لكن أيضاً عدم رغبة الحكومة لفرض معاهدات السلام .

من الأهمية بمكان ذلك هو تزايد الإستياء داخل المجموعات العرقية في المنطقة . وبشكل خاص ، كان الشباب الذكور يتنافسون بشكل متزايد للسلطة على زعماء القبائل وكبار السن بشكل عام . على سبيل المثال خلال فترة وجودي في كبكابية عام 1991، فإن أحد ممثلي الزغاوة الذي شارك في مؤتمر للمصالحة داخل بلدة كبكابية وقد تعرض لكمين عند عودته للمنزل ، وتبين أنه قُتل على يد شبان من دائرته الإنتخابية لأنهم شعروا أن حقوقهم قد أُحبطت وتم إهمال إحتياجاتهم من خلال الإتفاق الذي وقعه .

الإهمال العام لدارفور في خطط التنمية الوطنية للشباب مع إمكانيات قليلة وتأسيس أنفسهم كرؤساء للأسر ، بالتالي أصبحوا (رجالاً) من الناحية الإجتماعية والثقافية ، وكانوا يواجهون صعوبات في دفع تكاليف ترتيبات الزفاف التي تُميز الإنتقال إلى الرجولة والوضع الإجتماعي للبالغين ، وعندما يتزوجون ،لايمكن للشباب البدو توفير الطعام لعائلاتهم . من جانبهم ، واضطر العديد من المزارعين المستقرين الشباب للهجرة إلى المدن لمدة من الزمن لكسب المال الضروري لتحسين وضع أُسرهم . وعلاوة علي ذلك ، بالرغم من التوقعات المرتفعة على التعليم ، والشباب الرجال المتعلمين حتي عندما وُظفوا كعمال بيض ، بالكاد يعني أن لديهم القدرة على إعالة أُسرهم .

في معظم المجتمعات الزراعية في دارفور ،النساء بمساعدة بناتهنّ، هنَ مزارعات رئيسيات في حين أن الرجال الشباب العازبين غالبا مايكونون زائدين عن الحاجة . في السابق كان الأولاد يتجولون ، أحيانا من الثماني سنوات من مدرسة القرآن إلى أخرى ، أو يمارسون مهنا غريبة من أجل البقاء ، وفي الوقت نفسه فإن بناء الشبكات وإكتساب المهارات بالإضافة إلى اللغة العربية كجزء من (التحول إلى انسان). في أوقات الجفاف ، يكون الشباب هم أول من يهاجرون من المجتمع من أجل الدفاع عن أنفسهم ، يليهم الرجال

Remove Watermark Now

المتزوجين ، بينما النساء والأطفال والمسنين سيغادرون فقط عندما لم تعد الزراعة ممكنة بعد الآن .كانت النساء في الواقع (حرساً للأرض) على الرغم من حقيقة الإستحقاقات وملكية الأراضي كانت شؤون الرجال .

ومع ذلك ، من بين المجموعات البدوية ، كان الرجال الشباب العازبين الأكثر أهمية لرعي الإبل. في أوقات الجفاف ، وكان الشباب يميلون فقط إلى القطعان الصغيرة ، يتركونهم مؤقتا خلف النساء والأطفال وكبار السن بالقرب من الشعوب المستقرة في المستوطنة الصغيرة . هذه العملية لتوطين النساء البدويات أي جانب هجرة الذكور إلى الخارج بين المزارعين قد أوجدت مجموعات تتكون من الأسر التي ترأسها النساء في الغالب من الخلفيات المستقرة والبدوية . هذه المشاركة مع زيادة وتيرة وحجم التبادل بين الأعراف، والتبادل والمزارعة والتزاوج . رغم أنه لايوجد (بدو حقيقيين في دارفور) لأن (معظم الناس الذين تم وصفهم على هذا النحو هم شبه بدو أو الرحل) ، حتي شبه البدو نمط حياتهم متزايد بشكل يصعب الحفاظ عليه . أصبحت مستوطنات البدو المؤقتة أكثر إستقراراً ، وعلاوة علي ذلك ، إستضافت الآن عدد متزايد من الشبان البدو ، والذي من المحتمل أنه يعني أن حتي نمط الحياة البدوية أصبح منقرضا ، نتيجة لهذا التغيير الجذري هو إنعدام الأمن والقلق بين المجتمعات البدوية المستقرة .علاوة علي ذلك ، يحتاج المستوطنون الجدد من أجل البقاء إلى الوصول إلى الأرض والماء ومعرفة الحافة ، وبالتالي يتنافسون بشكل مباشر أكثر على نفس الموارد التي إستخدمها المزارعون المستقرون في هذه المناطق الإنتقالية من أجل بقائهم ، ليس من المستغرب أن هذه المناطق التي حدثت فيها معظم أعمال العنف .

هذه الظروف المتدهورة للحرمان واليأس بين الشبان الرحل المستقرين (بدون مستقبل) قد تشكل الأسلحة رضاءاً فورياً في السعي إلى الاحترام ، والهوية الذاتية والشعور بالسيطرة . موسي هلال ، أحد أمراء الحرب البارزين وزعيم بعض مجموعات الجنجويد في شمال وغرب دارفور ، يجسد هذا التحول في الأجيال في عام

Remove Watermark Now

1986 تسلم الحكم من والده الشيخ هلال محمد عبدالله ، الذي يصوره فلينت ودي وال كزعيم قبلي لبدو أم جلول الذين بحثت محاكمهم بعد ذلك إلى تنوع المجموعات العرقية ، سواء من البدو أو المزارعين ، لتسوية النزاعات في (الطريقة القديمة). في نهاية حياة الشيخ هلال عبدالله كان من السهل العثور على البنادق الكلاشنكوف بأرخص ثمن ، استغل موسي هلال هذا الوضع. وكما يشير فلينت وديوال (لم يكن الشبان الذين يحملون السلاح قادرين على ترويع السكان بشكل كبير ، لكنهم كانوا أحرار من سيطرة الشعوب).

ونظرا للأعداد الكبيرة من الرجال المحرومين من حقوق الشباب الذين يعانون (أزمة – في– الذكورة) على جانبي النزاع ، فإن الحرب قد أضرت ببعد جسماني مقلق بشكل خاص . أن النساء يتعرضنّ بشكل منتظم لإساءة المعاملة الجسدية والإغتصاب والتشويه وقتل أقاربهم أمام أعينهم ، بينما يتم إستهداف الشباب من (عصر المعركة) من أجل القتل الجماعي وهذا مايسمي (بالإبادة الجماعية) ليس فقط في حرب دارفور لكن أيضا في العديد من الصراعات الحديثة في أفريقيا وأماكن أخرى مثل الكنقو وليبريان والحرب المدنية في البوسنة .

أصبح الوهم المتمثل في وجود الجنجويد كجزء للتماثل العرقي جزءاَ من المشروع الأيدولوجي السياسي الذي يطلق على نفسه أنه (العرب) في دارفور . ليس من الواضح أن الجنجويد حقاً كحليف متجانس كما يدعي . على سبيل المثال ، عند مناقشة الجنجويد، فلينت ودي وال لاحظو كيف (فر أحد المتطوعين الزغاوة الشباب ليخبر أن العرب سيهاجمون الأهداف المدنية – والقرى في حين أن غير العرب مثلهم سيتم إرسالهم لمحاربة المتمردين وأقاربهم العرقيين)علاوة علي ذلك ، لم يكن دعم الخرطوم يأتي من قبائل عربية فحسب ، ولكن أيضا على سبيل المثال ، من الفلاتة ، بيرجيروالداجوا الذين إنضم مجندوهم إلى قوات الجنجويد التي

Remove Watermark Now

أسستها الحكومة . حقيقة الأمر في ذلك موسي هلال ، القائد لبعض الجنجويد جعل نقطة (تنقية) صفوفه من مليشيا العناصر (الأفريقية) ويشير إلى نفس النتيجة : (غير العرب) كانوا في الأصل أعضاء في الجنجويد .

وحتي مع ذلك فإن أيدلوجية (التنقية العربية) للجنجويد أصبحت عماداً إقليمياً للتفوق العرقي والديني ، وفي الوقت نفسه ، حتي هؤلاء (العرب) يتألفون من مجموعات متنوعة بخلفيات مختلفة مثل تلك التي كانت تخدم في السابق في قوات الدفاع الشعبي السوداني في دار مساليت ، التي كانت بدورها تسيطر على شمال دابي السوداني في جنوب كردفان ، وهي مليشيا تم تدريبهم من قِبل قوات الإسلام ، هاجر (العرب) مؤخراً من تشاد وليبيا ، وأبالا والبقارة (العرب) من أجزاء مختلفة من دارفور، الذين منشأهم كسليل منحدر من قريش ، ومجموعة عرقية للنبي محمد صلي الله عليه وسلم الذين هاجروا في ماضي بعيد من شبه الجزيرة العربية يبحثون عن (مراعي جديدة) ، بالإضافة إلى ذلك بعد أعمال الشغب التي إندلعت في ليبيا عام 2000 ، قُتل 250 من المهاجرين السود وطُرد الآلاف منهم . جاء هؤلاء (الأفارقة العرب) المهاجرين الذين كانوا في ليبيا تحت مظلة التجمع العربي الذي جاء إلى شمال دارفور إلى معسكرات تدريب عسكرية ، بعضها برئاسة موسي هلال .

على الرغم من أن الحكومة السودانية نفت مزاعم دعم مليشيا الجنجويد– التي يطلق عليها (اللصوص وقطاع الطرق) إلا أن الصراع في دارفور قد أصبح جزءاَ من السياسة الوطنية ، بالتالي قد تحمل عبئاً سياسياً جديداً رداً على تمرد عام 2003، قامت الحكوم السودانية بنشاط (بتتبني ونشر وتكثيف الجنجويد ، بحيث أن القوات المسلحة والمؤسسات الأمنية التابعه للدولة أصبح لايمكن تمييزها من الجنجويد). موسي هلال نفسه ، زعم أنه تم سن (حرب مقدسة) تحت إشراف الحكومة السودانية ، لذلك ، حرق ونهب وقتل المثقفين والشباب الذين ينضمون إلى المتمردين في القتال .

pdfelement

Remove Watermark Now

إستراتيجية تحويل البدو (العرب) إلى مليشيا ، لذلك ،ليست رواية أنها سياسية تم تطبيقها من قِبل أنظمة متتالية في الحرب الأهلية مع جنوب السودان قبل حرب دارفور، كان النظام الديمقراطي في عام (1985 – 1989) تحت قيادة الصادق المهدي والنظام الإسلامي الحالي قد قام بتسليح البدو العرب من كردفان ودارفور وحولوهم إلى مايسمي بالمرحالين ، يشير النشر الأخير لتكتيكات المدافع المضادة المماثلة في دارفور إلى أن الصراع (يمثل جنوب السودان تسارعا) بدلا من (رواندا الجديدة في حركة بطيئة).

بصرف النظر عن تكتيكات القتال وتطبيق سياسية (حرق الأرض) والخطاب العنصري المستخدم لتبرير العنف يحمل تشابها مع الحرب في جنوب السودان . ويشير هذا إلى أن الخطاب الديني الحديث للتفوق الإسلامي المستخدم في الحرب في دارفور هو جزء وطني متواصل (مشروع) للتضمين والإستثناء . علاوة على ذلك ، على الرغم من أن الحكومة السودانية العربية طبقة راقية من وسط السودان تحالفت مع البدو العرب في الحرب الحالية في دارفور ، فإن معني العرب يُعطي لكل من هذه المجموعات لأنها تحمل دلالة مختلفة للطبقة والثقافة ، يستخدم مفهوم (العرب) لشعوب البدو في دارفور وأُستخدم إحساس البداوة ليشير إلى الرجعية والهامشية . وبدلاً من ذلك ، قام أعضاء النخب المتعلمة المقيمة في وادي النيل ببناء أنفسهم ك (أولاد العرب) و (أولاد البلد) ، أو الأطفال (أبناء العرب) ورثة الأرض . كان لهم دور فعال في النزعة القومية السياسية العربية التي تطالب الدولة القومية السودانية بدولتهم ، من خلال بناء السودان كمسلمين وعرب أستبعدوا ليس فقط الجنوبيين ولكن أيضا مجموعات هامشية أخرى من المسلمين مثل الفور والبجا والنوبيين في الغرب والشرق وشمال البلاد علي التوالي .

وبعبارة أخرى فإن عسكرة الجنجويد ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالسياسة الوطنية ، وفي بعض السياقات ، يبدو أنها تجاوزت الفوارق العرقية ، في الوقت نفسه يبدو أن(العروبة) هي أيدولوجية تستخدم لدعم الوهم بأن حرب

Remove Watermark Now

دارفور هي نزاع محلي أو إقليمي أكثر من كونها وطنية ، لم يتم إدخال العروبة إلا مؤخراً لإضفاء الشرعية على تورط الحكومة في حرب دارفور . عندما استولى النظام العسكري الحالي المدعوم من الجبهة الوطنية الإسلامية المتشددة، على السلطة في عام 1989 ، وأعلنت دارفور الأقليم الأقل إسلاما بعد الجنوب ، هذه الوصمة كانت تعني جميع سكان دارفور والبدو والمزارعين المستقرين على حد سواء ، على الرغم من أنها تجعل سكان دارفور أقل عددا من المسلمين إلا أنها لم تقسمهم على أُسس عرقية ، من أجل فهم هذا التحول ، سوف أعود إلى الفترة التي سبقت إندلاع حرب دارفور .

الحكومة الإسلامية والخطاب حول الدين في دارفور

pdfelement

عندما إستولي الإسلاميون السلطة في عام 1989 ،إعتبرت نخبة الحكومة أن السودان لم يكن مسلماً بشكل صحيح من كل مكان . لقد حرضت ما أسمته المشروع الحضاري أو (مشروع الحضارة الإسلامية). وبشكل عام ، ركز المشروع على سلوك النساء وظهورهنّ في الأماكن العامة ; وقداستهدفت النساء من الطبقة العليا – والوسطي – والنساء المتجولات في الشوارع على وجه التحديد في حملات (تنظيف الشوارع). وكما أوضحنا في الخطابات وغيرها من العناوين العامة بواسطة ممثلين الحكومة فإن دارفور أيضا وضحت أحد أهداف الهجوم على إعادة الأسلمة ، إتهمت الحكومة سكان دارفور بممارسة الإسلام بشكل غير صحيح لأنه يتعارض مع العادات المحلية ، بالتالي يلقي بدارفور على أنهم مسلمون أقل شأنا ومتخلفين، في الخطابات التي ألقت في سياحة اللجنة الشعبية أو اللجنة المفضلة ، التي سجلت في ديسمبر عام 1990 ، تم إستدعاء رجال دارفور بشكل خاص للعودة إلى (الطريق الصحيح) كما أشار رئيس اللجنة الشعبية في نهاية عدة خطابات حول السلوك الإسلامي الصحيح :

Remove Watermark Now

أُسرتي ،السلام عليكم ، أود أن أتحدث إليكم عن الحديث والقرآن الكريم وعن نبينا محمد صلي الله عليه وسلم [...] ونريد أن نستمر في الإسلام والسلوك الإسلامي[...] واجبات الجمعية الشعبية هي لجمع العادات التقليدية والتقاليد للمجتمعات وتشجيع هؤلاء الذين يدعون الإسلام [...] والآن لدينا إذن من الحكومة للإبلاغ عن العادات والسلوكيات السيئة ، وإرسالها إلى اللجان الشعبية حتي يقرروامايجب فعله حِيال ذلك بسرعة [...] نحن لانتحد لسبب سئ نحن نريد فقط أن نحفز السلوك الجيد وخلق مسلم جيد [...] .بعبارة أخرى، على الرغم من إنخفاض وضع الدارفوريين كمسلمين ، فقد كانوا في ذلك الوقت يعتبرون المسلمين يمكن أن يكونوا مخلصين ، وطرقهم معدلة وأُنقذت أرواحهم حتي يمكن إدراجهم في مجتمع المؤمنين الصالحين بمجرد أن يغيروا سلوكهم وأصبحوا مؤمنين أفضل (" مناسبين "). وفقا لهذا المنطق فإن الدارفوريين يمكن أن يصبحوا أعضاء مخلصين للأمة (الأمة المسلمة)، مما يعني أنهم يعرفوا كمسلمين فحسب ، بل أيضا كمواطنين سودانيين محتملين . وبنفس الصفة يتم توبيخهم فيما يسمي بالإشتباكات العرقية/ أو عمليات السطو المسلح :

لايوجد أي نهاية لعمليات السطو المسلح حتي لو أقدم عمر البشير على إرسال طائرات ومدافع ثقيلة لمحاربتهم [...] ونقول أننا مسلمين ونقتتل فيما بيننا ؟ هل الله خلقنا أن نحارب ونأذي بعضنا البعض ؟ خلق الله لنا الكثير من القبائل والأمم لنعرف بعضنا البعض ، لا أن نتقاتل [...] الآن أصبحنا منقسمين بيننا أو بين أنفسنا: العرب والفور وتنجور والزغاوة وجمر ، كل القبائل من تلقاء نفسها تقتل بعضها البعض [...] .

على الرغم من أن هذا ربما لم يكن أبدا مشروع شامل للغاية للحكومة ، إلا أنه في ذلك الوقت تم بناء دارفور إستقرارياً كجزء من الشمال المسلم ، ولذلك ، دعت الحكومة جميع الجماعات العرقية في دارفور إلى التوقف عن التأكيد على الإختلاف العرقي لصالح الوحدةالإسلامية . فهي تحتاج فقط إلى بعض إعادة الأسلمة لكي

pdfelement

Remove Watermark Now

يصبح سكان دارفور عموماً منضمين إلى الدولة القومية السودانية المسلمة . هذا الخطاب الشامل للدونية قد تغير منذ عام 2003 عندما اندلعت الحرب في دارفور .

في الخطاب الحالي ،لاينظر إلى سكان دارفور على أنهم أخوانهم المسلمين الَذين يجب أن تُفدي طرقهم ولكن ، كسود وغير مسلمين ، وبالتالي كأعداء غير عربيين ، ليس لديهم الحق في العيش في أرض المسلمين . وينشر هذا الرأي عن طريق التجمع العربي ،الذي يتصرف به الجنجويد ، وتتقاضي عنه الحكومة السودانية التي من الإمتداد هي متواطئة في هذا الخطاب ، وبالتالي يمكن إعتبار الحرب في دارفور على إنها إعادة نظر في (جنوب السودان) ، من المهم ملاحظة أن (أسود)لايشير إلى لون البشرة بأي طريقة محددة ، والطبقة الراقية وسط السودان وكذلك سكان دارفور سواء المستقرين أو الرحل ، يتكون من شعوب مع درجات مختلفة من لون البشرة . وبالتالي ، فإن من الصعب جداً الحكم على لون البشرة سواء كان الشخص (عربيا) أو (أفريقيا) أو (بدوي) أو (مزارع) أو(عضو في الطبقات الراقية) هذا واضح حتي عند النظر للسودانيين الذين هم أعضاء في البرلمان .

إن كلمة (أسود) ليست رواية في دارفور ، وقد تم تصوير الفور والمساليت على أنهم (زُرق صيغة الجمع من المفرد " زَرقا ") .من ("أزرق")، حتي قبل بداية الصراع الحالي . خلال إقامتي في كبكابية ، لم يكن اللون طريقة مهمة لتصنيف الأشخاص على الرغم من الناس في بعض الأحيان يسألوني ماهو لون بشرتهم . كما اتضح تم إعطاء جميع ظلال اللون ، مثل أخدر("أخضر") ، أحمر("أحمر") ، لون أسمر ("بني ")، وأزرق ("أزرق ") . عندما يسألوني عن أسود (" أسود")، تم إنكار وجود هذا اللون في مجتمع دارفور منذ أن أشار إلى غير المسلمين ، وبالتالي إلى العبيد ، أو بالأحرى كان لون الجنوبيين ، ومجموعات غير المسلمين . يشير مؤلفون آخرون في نهر النيل ، على سبيل المثال ،في الوقت المناسب أسود ("أسود

Remove Watermark Now

"(وأزرق ("أزرق") أصبحت مترادفة . يبدو أن هذه العملية من الخلط قد حدثت أيضاً في دارفور : هؤلاء الذين كانوا ومازالوا يشار إليهم باسم (زُرق)أصبحوا مصنفين على أنهم (أسود) . محفوظ سابقاً لجنوب السودان ، وفي هذه العملية التي إنتقلت منها (مسلم قابل للإسترداد) (يستعبدون غير المسلمين). يبدو أن مفهوم(أسود) بدلا من ذلك ، وسيلة بلاغية في صراع إستطرادي حول القوى السياسية والشرعية للحكم.

مما سبق قد يكون من الواضح أن هذا التحول في الخطاب حدث في نفس الوقت الذي تم فيه تجنيد الجنجويد وتنظيمهم كمليشيات مدعومة من الحكومة ، لذلك ،لاينبغي السعي إلى التحول الإستطرادي في التاريخ المحلي للنزاع ، ولكن في التحولات السياسية الوطنية .

" الآخر" وبناء هوية وطنية سودانية

كما ذكرت في المقدمة ، ترتبط الحرب في دارفور كسلسلة من التحولات المترابطة ، وتشمل هذه الخطوات الخطاب الشرعي للحكومة في حرب دارفور والتحول في إستخدام تسمية (السود غير المسلمين) لتطبيقه على السودانيين الجنوبيين إلى أولئك الموجودين في دارفور ، ليس فقط بعد إندلاع الحرب في دارفور ، ولكن أيضاً بعد مفاوضات السلام بين الحكومة السودانية وحركة / تحرير شعب السودان مشاكوس في عام 2002 . وبعبارة أخرى تحول موقف (الآخر) وبالتالي غير المواطنين ، بالنسبة للحكومة السودانية إنتقلوا من الجنوب إلى دارفور .

ترتبط حاجة الحكومة السودانية لبناء دولة (أخرى) بحقيقة أن الطبقة الراقية في قلب الدولة القومية السودانية بالمعني الحرفي والمجازي لاتشكل الوحدة المتجانسة التي يقترحونها . على العكس، منذ الأزمة الإقتصادية في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين ، كانت سيادة الأقلية الثورية لدول وسط السودان على المحك

Remove Watermark Now

.السؤال هو لماذا حرب الأقاليم هي شرط مسبق للحفاظ على (الجوهر المهيمن لكن الفئوي). يقترح دي وال أن السودان(دولة متمردة)التي (تعتبر الحرب الإقليمية وزعزعة الإستقرار هي طريقة للعمل بنخبة الخرطو[...] توازنها الذي تحقق في حالة الإضطراب المميت بأطرافه . بإختصار، الطبقات السودانية الراقية (النواة الفئوية) يجعل الحرب الإقليمية ، وبالتالي بناء (الآخر) شرط مسبق للبقاء على قيد الحياة . من أجل حجتي ، لذلك ،من الضروري إعطاء تاريخ مختصر للطبقة السودانية الراقية في وسط السودان .

تختلف عملية الأسلمة في وادي النيل بشكل كبير من عملية الأسلمة في دارفور . كانإستبدال طبقة النبلاء من سلطنةالفونج في النيل ،من قبل طبقة متوسطة من التجار والإداريين والجيش والشرطة والتي وقعت في القرنين السابع عشر والثامن عشر وتسارعت بعد الغزو التركي المصري في عام 1921 . أسس الحكم التركي المصري أو التركية ،إقتصاد تجاري ، الذي يدور حول تجارة العبيد . إن الطبقة الحضرية الإدارية والطبقة التجارية الناشئة بنفسها في وادي النيل في القرون السابقة تحولت إلى الإسلام من أجل قانون جديد ورمزتجاري . واستخدمت النخبة الجديدةمدونة سلوك إسلامي أكثر صرامة ،ونمط حياة محدد،وموقفها في الإدارة والتجارة كوسيلة لإبعاد نفسها عن النخب المحلية والقبلية الدينية . عندما استلمت السلطةالأنقلو المصرية السلطة في السودان في عام 1899 . إستغلت الحكومةالإستعمارية الجديدة هذه القوة للسكان الأصليين للطبقة الإدارية المستقلة للحكم في المستعمرة .

وهكذا في إطار الحكومة الإستعمارية الجديدة، أصبح التعليم الرسمي وموقع الفئات البيضاء من الأصول الجديدة التي تميزت بها النخبة الإدارية الحضرية الجديدة نفسها عن النخب المحلية وغير المنظمة(الطبقة الأخري غير الراقية) . لذلك ،فإن الحاجة إلى صغار الإداريين خلق إمكانية التنقل إلى الأعلى،خاصة بالنسبة للأولاد من المناطق الريفية خارج وادي النيل . من خلال الحصول على التعليم الرسمي للمدارس

Remove Watermark Now

الحكومية التي أُنشأت حديثا بالقرب من العاصمة ، هؤلاء الأولاد لديهم فرصة للدخول في فصول الفئات– البيضاء . كان لديهم جزء من التعليم الرسمي ، والتدريب في ثقافة النخبة النهرية ، عن طريق اللغة وقواعد اللباس (العادات والتقاليد) وأعراف الضيافة ، وما إلى ذلك . وهكذا تم تعليمهم ليبدو نمط محدد للطبقة الراقية – بإختصار، مدونة سلوك من التفكير، وبناء أنفسهم كأشخاص . في هذه العملية ، لعب سكن الطلاب دورا مهما ، حيث سمح بتأدب أعضاء النخبة الطامحة إلى قواعد الطبقه الراقية بينما تم فصلهم عن خلفياتهم الريفية وهوياتهم العرقية . قام المجندون الشباب بالإستثمار في بناء مجتمع جديد مُتخيل من المواطنين السودانيين شاركوا في كل من (النزوح) و(السودنة).عندما إكتسب هؤلاء فئات الطبقة الراقية المثقفة مناصبهم كمسؤولين حكوميين يشيرون إلى هوية محلية ، كان من خلال تعريف المحرمات حيث اعتبرت الطبقة الراقية الحكومية نفسها تمثل الصورة المثالية للمواطن السوداني النموذجي مما يعني سن قانون هوية وطنية جديدة ونفي الهوية الشخصية .

وفي حقبة مابعدالإستعمار، أصبح التعليم الرسمي مقروناً بموقف الحكومة وأصبح سمة مميزة للطبقة الحاكمة الجديدة ، التي أشارت إلى نفسها أنها سودانية ، وبالتالي تدعي أنها تمثل الهوية الوطنية دون إختلاف عرقي . ومع ذلك لم تكن الموساطنة المفتوحة أمام جميع المواضيع السودانية جزءاً من المشروع القومي . استخدمت النخبة النهرية ثقافتها في وادي النيل مع تاريخها الخاص من الأسلمة والتعريب ، لإضفاء الشرعية على صلاحياتها من السلطة السياسية إستنادا إلى تفوقها وانحيازها – كأولاد البلد (الأبناء الشرعيين للأرض)وأولاد – العرب (أبناء العرب) . وهكذا أصبح الإسلام منافسة (مزدوجة للثقافة العربية). هي الجوانب الرئيسية لتوحيد الهوية ، ومن المفترض أن تمحو الهوية الوطنية . بالتالي أشار هذا الإختلاف بين الثقافة والمكان والطبقة ، إلى الإختلاف بين (السودانيين) و الآخرين (غير السودانيين).هذا خلق مفارقة :

pdfelement

Remove Watermark Now

في حين أن التعليم كان يستخدم في الأصل في جزء من الإستراتيجية بإستثناء النخب النهرية ، فقد خلقت عملية إشراك النخبة الطموحة الطبقة غير الراقية في النخبه الوطنية ، والتي تسببت أخيراً في ثغرات في سطح الهوية الوطنية السودانية .

كانت عملية السودنة وإخراج النخبة الطامحة محبطة من قبل السياسة التعليمية الليبرالية في ظل النظام العسكري لنميري في السبعينيات من القرن الماضي ، وقد أدي تحريره للتعليم إلى إنشاء مدارس إبتدائية في المناطق النائية وزيادة المدارس الثانوية العليا في العواصم الإقليمية ، هذه سهلت وصول التعليم للأطفال في الريف ، على حد سواء للفتيان والفتيات ، وفي الوقت نفسه جعل الإقامة في سكن الطلاب أقل أهمية . إحتفظ الناس بعلاقاتهم مع عشيرتهم والثقافة المحلية ، هذا حال دون الإجتماعيات المبكرة والمكثفة لأعضاء النخبة الطامحة في ثقافة وادي النيل . كما كان الحال في السابق . وقد تسارعت هذه العملية بسبب الأزمة الاقتصادية في السبعينيات ، التي أدت لزيادة في عدد الرجال وخاصة المتعلمين الذين هاجروا إلى الدول النفطية أو إلى الغرب .

الطلب اللاحق على العمال المتعلمين من أصحاب الفئات البيضاء لم يسمح فقط للنساء بدخول الخدمة الحكومية بل أدى أيضا إلى تضمين المدارس الثانوية الإقليمية العليا في نظام الحكومة .ولأن هؤلاء الإداريين المبتدئين والمعلمين بين آخرين لم يكونوا مدربين بشكل كافي ،فقد كان عليهم أن يتأكدوا من المؤهلات والمرتبات والوضع الإجتماعي أكثر من سابقيهم . أعضاء النخبة الذكور الذين كانوا (غير مُصادق عليهم) بالبدء ،جاؤا من الريف بشهاداتهم وآمالهم الكبيرة في الحصول على منصب في الحكومة . حتى لو كانوا قد حصلوا على وظيفة كانت الأجور متدنية للغاية لدرجة أنهم لم يدفعوا تكاليف الزفاف العالية ، وتكاليف الزفاف الأخرى ، ناهيك عن تحمل نفقات الحفاظ على وضع الطبقة الراقية ، هذا يعني أن الأزمات

Remove Watermark Now

الإقتصادية في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين قد حددت الجيل الجديد من أعضاء الطبقة الراقية للبقاء على إتصال بأُسرهم في المناطق المحلية ، حتي بعد دخولهم للخدمة الحكومية .

ونتيجة لذلك ، نمت الطبقة الحكومية الراقية المتعلمة من حيث العدد ، ولكنها بالتالي فقدت السيطرة على (ثقافتها الأساسية).كان عليها أن تعترف بالرجال والنساء المتعلمين كأعضاء في صفوفها على الرغم من حقيقة أن هؤلاء الأعضاء يحتفظون بصفات (الآخرين) ، الطبقة غير الراقية ، والتي تتحدي بناء الهوية الوطنية التي من المتوقع أن تهرب محلياً على الرغم من الهويات القومية الضيقة لهذه الهوية الوطنية نفسها تعتمد على الهوية المحلية – ووادي النيل من النخبة النهرية .

بعبارة أخري أدت العمليات الأخيرة للتغيير الإقتصادي والإجتماعي والثقافي إلى إعتراض الهوية السودانية المهيمنة وفكرة الطبقة الوسطي من الأسرة المثالية من داخل صفوفها ، على الرغم من أن النخبة الحاكمة الوطنية أُضطرت إلى بناء حدود لتمييز نفسها عن (غير الطبقة الراقية) من أجل الحفاظ على موقعها المتميز ، في هذا التباين المتزايد داخل الطبقة الراقية يشكل أكبر تهديد من الهيمنة الأخلاقية والسياسية للحكومة . لم تكن النخبة الإدارية في وادي النيل متجانسة كما زعمت . ومع ذلك ،كان عليها الآن دمج أعداد كبيرة من الأعضاء الطموحين الذين لم يتم تحويلهم (إلى السودان بشكل صحيح) وبالتالي عانت من فقدان الوضع الإجتماعي الذي إنعكس على الطبقة الراقية ككل . كانت على وجه التحديد هذه المشكلة على الحدود النفاذية للطبقه الراقية ومشاكل الحالات ضمن عائلاتهم والمجتمع بشكل كبير ، هي التي واجهتها الحكومة الإسلامية التي جاءت إلي السلطة في عام 1989 في خطابها الأخلاقي ، لاشك في أن الحكومة الجديدة قد أدركت حقيقة أن نميري قد أُطيح به من قِبل المثقفين وموظفي الحكومة الجديدة كان عليهم

Remove Watermark Now

التعامل مع الإستياءبين هذا الجزء الثري من دائرته الإنتخابية الذين كانوا أيضا المنفذ الرئيسي للسياسة الإسلامية .

التباري المسيطر على الذكورة : الحدود والآخرين

كما أشرت سابقاً ، ركز مشروع الحكومة والحضارة الإسلامية على سياسته الأخلاقية أولا على النساء ، وقد ركز على سلوك النساء في المجال العام الذي كان يوجه الخطب والتعاميم والمراسيم ويسيطر عليه الحراس وشرطة الأمن العام الخاصة ، إن دورهم كزوجات وأمهات له أهمية بالغة لواجباتهِنّ نساء مسلمات بشكل صحيح ، كما جادلت في أي مكان ، عندما تتعرض مجموعة ما بالتهديد ، فإنه سلوك النساء عموما ، ومن المثير للإهتمام ، خصوصاً النساء من نفس الطبقة ، التي وضحت إعادة بناء هويات المجموعة . لذلك، النساء يُؤسسنّ (من خلال الآخر) ، تعني هذه الإستراتيجية أن الرجال برهنوا خلفيات متنوعة بإستطاعتهم . علي أي حال ، أن يتغلبوا مؤقتا على خلافاتهم الداخلية ويغلقون صفوفهم فيما يتعلق بالقضية الواحدة التي يمكن أن يتفقوا عليها جميعا ، وهي التحكم في سلوك (المسلم) النساء كأمهات . شارتلونوايفريتوستوديت يرون هذا كميزة عامة لبناء الدولة :

لقد إكتشفت النخبة الحكومية أن تعزيز هيمنة الذكور يساهم في الحفاظ على النظام الإجتماعيفي فترة تشكيل الدولة [...]، وينطوي الحل على تقديم صفقة إلى (بعض) الرجال : في مقابل التنازل عن التحكم على السلطة السياسية والموارد الإجتماعية للدولة ، يكتسبون سيطرة متزايدة على عائلاتهم . لايقتصر هذا الحل على تعزيز الهيمنة الذكورية فحسب بل إنه يؤسس أو يقوي التمييز بين المجالات العامة والخاصة ، ويخضع المجال الخاص للجمهور .

pdfelement

Remove Watermark Now

كما يجادل بيتمان، حقا ، فإن (الجنسية والمواطنة ، مثل العرق والهوية هي فئات غير ثابتة أو تصنيفات غير مستقرة من الهوية المتنازع عليها . إنهم جميعا هوية جنسية يميزون جنسياً ويشكل بناء (النساء) داخل وخارج حدودهنّ، جزءاً من عملية تشكيل الهوية). تُعتبر عملية الحفاظ على الحدود مهمة لأن مفهوم الهوية الوطنية، بشكل عام ، هو في الضرورة غامض ومبهم ومتغير بإستمرار حيث يجب دمج شعوب متنوعة بطرق تسمح لهم بالإعتقاد بوهمهم أنهم جميعا مواطنين متساويين في نفس الدولة القومية . وبالتالي، بدلاً من الإعتماد على جوهر مشترك ، إحتاج بناء هوية وطنية موحدة إلى شخص (آخر) مشترك ضد الذي يعرف نفسه .

لذلك تستند الهوية الوطنية إلى الإستبعاد، وقد تشير إلى الطبقة والهوية أو العرق أو الموقع أو التعليم من أجل رسم حدودها ، كما أشار بيتمان، أن الهوية القومية هي الجنس . مع ذلك ، على الرغم من أن النساء يشكلن بوضوح (الآخر) إلا أنهنَ لا يشكلنَ السبيل الوحيد أو الأساسي لتعليم حدود الإنتماء . بحسب دونالدسون :

من خلال الذكورة المهيمنة يستفيد معظم الرجال من السيطرة على النساء : لعدد قليل جدا منالرجال فإنه يستلم السيطرة على رجال آخرين . وبعبارة أخري، فإن الإختلاف الحرج بين

الذكورة المهيمنة والذكورات الأخرى ليس هو سيطرة النساء ولكن سيطرة الرجال [...] .

هذه الذكورة المسيطرة ، مثل المواطنة ، يجب أن تبدو سهلة المنال ، من حيث المبدأ ، بكل مواضيع الذكورة لغير القوميين . ووفقا لذلك ، فإنه يفتقر إلى هوية أساسية محددة بدلا من الإعتماد على الإندماج مع تصنيفات (الآخرين) ضد الذين يؤسسون الحدود . وبعبارة أخرى ، منذ السيطرة على الذكورة كجزء من

Remove Watermark Now

الهوية الوطنية – هي مشتقة ومعارضة ، فإنها تحتاج إلى(الآخرين المهمين) من أجل تعريف نفسها ، تشكل النساء (المرؤوسين) أو (الأقل) الرجال يشكلون نقطة مرجعية لتقليد شكل من أشكال تقييد المواطنة والهوية القومية (الصحيحة) ، يمكن لحضارة الإسلاميين أن تُعتبر محاولة لتأسيس السودانية الحديثة (المسلمة) الهوية الوطنية.

يرتبط هذا المشروع ببناء الهيمنة السودانية أو السيطرة الذكورية ، تحتاج هذه الذكورية المسيطرة أهمية محددة صنف معين (الآخرين) من أجل تحقيق مواطنة حصرية . في حالة الحكومة السودانية الإسلامية فإن هؤلاء النساء و(الرجال الأقل) الذين يتم تعريفهم بعلاقة الأفكار المقيدة (بالإسلام الصحيح) . المواطنين كانوا متساويين فقط بموجب الشريعة الإسلامية عندما جاءت الحكومة الإسلامية للسلطة . ولذلك كان البحث عن المواطنة بمثابة إشارة إلى عملية تأمين الحدود للهوية الوطنية السودانية ، وبصرف النظر عن النساء تم بناء (غير المسلمين السود) مثل (الذكور الأدنى) التي تستخدم للإشارة بشكل أكثر تحديدا إلى (موضوعات) السودانيين الجنوبيين ، لم يكن مفهوم (أسود) أو الأسود يشير إلى لون البشرة بل إلى المكانة – مكانة هؤلاء كغير المسلمين يعتبرون (عبيداً) محتملين لتشكيل هذا التصور الجديد (الآخر) . هذا الوضع لايشير فقط إلى الأزمنة التاريخية عندما تم تنفيذ الهجوم بالفعل علي العبيد في الأجزاء الجنوبية من السودان المعاصر ، بما في ذلك الجزء الجنوبي من إقليم دارفور ، وكما أنها أيضا تبني (الآخر) على أنه أقل شأنا في المجتمع السوداني المعاصر وتعمل على تحديد (الذات السودانية) التي يفترض أنها موحدة ، سواء كانت متفوقة سواء في مصطلحات الثقافة أو اللغة أو الدين ، ولكن هذه الإستراتيجية لم تكن من صلاحيات الحكومة الإسلامية ، لكنها كانت عماد النخب السودانية الحاكمة بشكل عام منذ الإستقلال .

pdfelement

Remove Watermark Now

الخاتمة

إن إستخدام النساء و(الآخرين الأقل) الذكور كعلامات على حدود الهوية والوطنية والإنتماء هو موضوع متكرر في مشاريع بناء الدولة القومية العلمانية ، ولا يقتصر فقط على المجتمعات الإسلامية . لاتشير الذكورة بالضرورة إلى الرجال الحقيقيين ، بل إلى السمات التي تحاول الدولة الاسلامية إستخدامها كوسيلة لتأكيد صورة الإحترام والقوة . ترتبط صورة الدولة بقومية لغوية ، على سبيل المثال بجيش كبير أو فريق رياضي ناجح أو قائد قوي أو خطاب وطني حاد حول المواطنة . وبالتالي بعض فئات الرجال يُشار إليها بشكل ضمني أو صريح ، على أنها تشكل المثل الأعلى للسيطرة الذكورية والآخرين كإنكار لهم .

في حالة الدولة القومية السودانية فإن هذا المفهوم عن (الآخر) قد تم إلقاؤه على أساس عرقي وسمات عنصرية ودينية . يُشير (الأسود) إلى الموضوع الدوني داخل حدود الدولة الذي يسبب مغالطة من حيث العرق والجنس ، ويفشلون أيضا في الإرتقاء إلى المستوي الديني والطبقي والمعايير الثقافية للسودانيين. قد يكون واضحا مما سبق أن هذه الفكرة عن المزارعين الدارفوريين الأفارقة السود ، هو البناء وهي فئة وهمية، وكما يشير صالح وحرير :

بالتالي ، من هنا على الرغم من أن الساحة السياسية الوطنية يهيمن عليها النقاش حول قيم وأيدولوجية الدولة ، فإن الإسلام والمسيحية لم يدخلوا أبدا مجال السياسة المحلية ولم يقدموا مصدر العداء في مستوي القرية .

يتألف سكان دارفور من مسلمين فقط ولا يُشير الصنف الأسوأ بالفعل إلى لون الجلد ، ولكن بالأحرى تستخدمه الحكومة وهؤلاء الذين يهاجمون مجتمعات دارفور المحلية كجهاز خطابي . من وجهة نظر المركز

Remove Watermark Now

فإنه يعني أن (السود) لايحق لهم الحصول على المواطنة الكاملة ، وبإعتبار هؤلاء غير المواطنين يشكلون مسؤولية على إستقرار الدولة وبالتالي فإنه من المشروع محاربتهم .

وبإختصار، فإن الشباب الدارفوريين يتعاملون مع أزمة الذكورة من خلال المطالبة بالإحترام والسلطة وشكل من أشكال الرجولة بقوة السلاح . ووفقا لصالح حرير :

هذه الإستراتيجية يمكن إعتبارها إمتدادا للمفاهيم المحلية للمحاربة ، حيث أن (الحكومات غير قادرة علي توفير الحد الأدنى من الأمن الشخصي للمواطنين) . وقد أجبر هذه المجتمعات المحلية على اللجوء إلى(طرق مألوفة لمنظماتهم الإجتماعية وأنظمة القيم من أجل حماية حياتهم وممتلكاتهم) . ووفقاً لهؤلاء المؤلفين ، يمكن أن تكون وسائل الدفاع عن النفس المحلية ملاذ تشكل من القتال العسكري التقليدي الحديث وإن كان مع تعديل كبير . سواء كانت المشاركة في حرب دارفور من قبل الشباب بشكل أساسي حقا تقليد المحاربين المحليين يحتاج إلى مزيد من التحقيق ، إلا أنه يشير أن الشباب الرجال الذين يتحولون إلىالمليشيات لهم تاريخ محلي واسع الإنتشار ولايمكن إعتبار(الجنجويد) سمة من سمات (العرب) البدو فقط .

من جانبهم ، تتعامل الحكومة السودانية مع أزمة – في – الذكورة أقرب إلى الوطن ، من خلال إضفاء الشرعية على تورطها في العنف في أطرافها من الناحية الخطابية – من الصدام الأبدي بين المسلمين العرب السودانيين الصالحين ضد غير المسلمين الأفارقة الآخرين ، من خلال بناء هذا المشترك البعيد (الآخر) ، قد تحصل النخب النهرية على إغلاق حدودها الطارئة ، على الرغم من إختلافاتهم الداخلية القائمة على الفوارق الإقتصادية والإجتماعية والدينية والسياسية والثقافية ، على الأقل يمكن بالتالي الإتفاق على تهديد غير متبلور، وغير معروف، وبالتالي غير قابل للسيطرة على الآخرين من الوضع الراهن ،هذا يسهل الوهم بهوية محددة كما يؤكد دي وال :

Remove Watermark Now

تمتلك الطبقة الراقية السودانية تماسكاً ثقافياً يكذب تجزئتها السياسية ، لهذه المجموعة أصبحت أزمة السودان طريقة للحياة ... وهذا يعني أن السودان سوف يستمر على الأرجح في العمل على نمط الدوران القاتل حيث يتحقق توازنه عند سعر الإضطراب المميت لمحيطه .

يبدو أن العنف من قبل الحكومة السودانية هو النتيجة النهائية للبحث عن وسيلة لتمييز حدوده بشكل إستبعادي من أشكال المواطنة . هذا ليس محدداَ للسودان فقط ولكنه يعمل أيضا في سياقات أخرى، مثل ديفريسوويبر، اللذان قاما بمقدمة إلى حجم العنف والهوية وتقرير المصير ، أعلنا :

يصبح من الأصعب إعتبار العنف عملاً يرتكبه الآخرون عندما يتم ممارسته في عدد متزايد من الحالات بإسم تقرير المصير . يكشف تقرير الذات الآن عن نفسه على الأرجح أنه دائما تحديد الآخر.

وهذا لايعني أن نقول أن تطبيق العنف بواسطة الحكومة السودانية (من أجل إعادة بناء) سلسلتها الوطنية، يمكن بالتالي فهمه أو تبريره ، ومع ذلك إن هذا يعني تحولاً أكثر جذريا في الفكر والممارسة هو ضرورة لكسر هذا الماضي من بناء (الأسود) من أجل تحقيق مفهوم أكثر شمولاً للمواطنة . هذا هو أولا وقبل كل شئ مسألة إجتماعية وإقتصادية وسياسية والتنمية الثقافية متوازنة ومع ذلك أنا أتفق مع أمير إدريس عندما وضح ذلك :

إن وظيفة إضفاء الشرعية على وظيفة جهاز الحقيقة في السودان هو الإنشغال الرسمي للعرق كمصدر للنزاع ، من خلال القضاء على العرق بإعتبارهاالإجتماعية في إطار المرجعية المرجحة ، أزال الخطاب السائد المسيطر في السودان القضية الحرجة المتمثلة في الإنقسام العرقي والتمييز من واقع النقاش

Remove Watermark Now

الشرعي][...وبالتالي فإن علماء الحرب الأهلية في السودان يحتاجون للبحث عن خطاب بديل للتاريخ يمكن أن يُستخدم لفهم الأسباب الجذرية لهذه المأساة .

نحن بوصفنا علماء معاصرين في الحرب الأهلية في السودان ، بالتالي نحتاج إلى تحمل بعض المسؤولية لإيجاد مثل هذا (الخطاب البديل) الشامل لا الحصري ، علينا أن نعترف بالإختلافات والتنوع في التاريخ المحلي ومسارات التحول لكي نتمكن من كتابة تاريخ وطني سوداني أكثر شمولية كوسيلة لإيجاد طرق بديلة للتغيير .

12- المجتمع المدني السوداني يضع إستراتيجيات لوضع حد للعنف الجنسي ضد النساء في دارفور

pdfelement

فهيمة هاشم

تركز هذه المقالة على الأدوار والتحديات التي تواجه المجتمع المدني السوداني حيث تعمل على إنهاء العنف الجنسي ضد النساء الذي يحدث الآن في دارفور . ابدأ بالتحدث بإختصار عن تاريخ وأسباب النزاع ، يتبعها منظور عام حول حالة العنف ضد النساء في السودان ، ثم تسليط الضوء على نتائج العديد من التقارير التي وثقت العنف الجنسي في دارفور ، وسوف أتطرق أيضا إلى كيفية إنكار الحكومة السودانية لوجود الأزمة التي شكلت كيفية معاملة ضحايا هذه الجرائم وأخيراً سيتبع تاريخاً موجزاً لتشكيل المجتمع المدني في السودان بتحليل كيفية تعامل منظمات المجتمع المدني السوداني مع العنف الجنسي في دارفور ، والعقبات والتحديات التي تعترض طريقهم ، وكيف يمكنهم إبتكار إستراتيجيات للتغلب على هذه المشاكل .

Remove Watermark Now

لتأكيد كيف تعمل منظمات المجتمع المدني السودانية على وضع إستراتيجية للعمل في مجال العنف الجنسي في دارفور ، يجب التأكيد على بعض القضايا والتحديات مثل عواقب العنف على نساء دارفور وتعريف مشكلة الإقتصاد في سياقها القانوني ، وتأثير العنف الجنسي على كرامة النساء ونزاهتهَنّ ، ومناورة المجتمع المدني لإنهاء العنف الجنسي للنساء .

الأسباب الرئيسية للصراع المسلح الحالي في دارفور معقدة ومتعددة الأوجه بإختصار ، تشمل هذه الأسباب السياسات الجائرة للنخب الحاكمة الشمالية منذ الإستقلال، وعلى الأخص سياسات الحكومة الحالية تجاه المناطق والقطاعات المهمشة في البلاد ، وقد تعقد هذا أكثر بفشل نظام الإدارة التقليدية في تخصيص الموارد الطبيعية في المنطقة بين البدو الرحل والمزارعين المستقرين ، كما يتفاقم هذا الفشل بسبب مجموعة من التغييرات البيئية والتلاعب الحكومي ، على مر السنين كانت المجتمعات المحلية أقل قدرة على التأقلم مع عقود من الجفاف والمجاعة ، وقد تضاءلت قدرة النظام التقليدي لحل النزاعات من خلال السرعة التي أصبحت بها الموارد شحيحة ، كما ساهمت الحرب الليبية التشادية خلال الثمانينيات في تسارع وتيرة الأزمة في دارفور من خلال جعل المنطقة مستودعاً للأسلحة والبنادق المتطورة ، وغياب الحكومة المركزية المتزايد من إنعدام الأمن ، وأصبح إمتلاك السلاح أمراً حيوياً للبقاء . وقد أدى ذلك إلى إنتشار الأسلحة بجميع أنحاء المنطقة ومايصاحبها من معاناة المدنيين وتدمير حياتهم ، المجتمع كله مقسم : (العرب ضد الأفارقة) . من الصعب تحديد الآثار طويلة الأجل لهذا الإستقطاب، ولكن للتأكد من أن الأضرار التي لحقت بالنسيج الإجتماعي في دارفور خطيرة . لم تعرض وسائل الإعلام الدولية فقط الجرائم المرتكبة ضد المدنيين ، بما في ذلك العنف الجنسي ضد النساء في المنطقة ، بل ساهمت أيضا في تكوين رأي دولي قوي حول أزمة دارفور .

pdfelement

Remove Watermark Now

ومع ذلك ، فإن العنف ضد النساء لاينفرد بالحرب في دارفور وقد تم ممارسته بأشكال وأنماط مختلفة من السلوكيات في أماكن أخرى من السودان ، بعض هذه الأشكال مقبولة ومؤيدة إجتماعياً، مثل تشويه الأعضاء التناسلية الأنثوية والزواج المبكر ، في الفتره من 2002 – 2003 أجرى مركز النوع للبحوث والتدريب ، وهو منظمة غير حكومية مقرها الخرطوم ، أول دراسة إستقصائية عن العنف ضد النساء (بولاية الخرطوم) . وكانت هذه الدراسة حاسمة بالنسبة لحركة حقوق النساء لفهم كيف وعى النساء للعنف والأشكال الأخرى التي تُحزن النساء السودانيات . لم تؤكد نتائج البحث وجود العنف فحسب ، ولكن أثبتت بالفعل أن التمييز العنصري والإذلال والإستبداد والظلم والإضطهاد والجور الذي يمارس مستويات مختلفة (أي العنف الثقافي والعنف المنزلي والعنف الطبقي والعنف في الشوارع والمضايقة والعنف الجنسي والعنف النفسي والعنف القانوني والعنف الإقتصادي والسياسي والعنف ضد النساء في النزاعات المسلحة).

pdfelement

أنماط الإغتصاب والقوانين الجائرة : حقائق وإستراتيجيات النساء

في بداية النزاع المسلح في دارفور – أساسا في الفترة من أواخر 2003 إلى بداية 2005 – هي الإغتصاب الجماعي وفقا لمنظمة العفو الدولية المنهجية ، وكانوا يستخدمونه كسلاح للحرب . وتشهد شهادات الضحايا على هذه الحقيقة ، قالت اللاجئة من ديسا (قرية مساليت ، غرب دارفور) التي أُجريت معها مقابلة منظمة العفو الدولية في مخيم قوز عامر في تشاد مايو 2004 :

كنت نائمة عندما وقع الهجوم ، أخذني المهاجمون بالكاكي وملابسهم المدنية إلى جانب العشرات

من الفتيات الأخريات ، وكان علينا المشي لمدة 3ساعات خلال النهار ، تعرضنا للضرب

الجنجويد أخبرونا : (أنتنّ ، النساء السود ، سنُبيدكنّ ، ليس لديكنّ إله) أخذونا إلى [مكان] في

Remove Watermark Now

الأدغال وأغتصبنا الجنجويد عدة مرات في الليل ، ولمدة ثلاثة أيام لم نتلقى أي طعام وتقريبا لايوجد ماء.

تم التطرق إلى الإبلاغ عن العنف ضد النساء في دارفور وتم توثيقه من قبل المنظمات الدولية غير الحكومية ، وبالتالي يتم إختيار معظم التقارير المدروسة هنا في تقارير المنظمات غير الحكومية ، لحسن الحظ ، فإن العديد من هذه التقارير الدولية شقت طريقها إلى المجال العام ، وتشمل هذه التقارير تقرير إتحاد بعثة التقييم في دارفور الذي صدر في سبتمبر 2004م بعنوان (تقييم السكان المتضررين من النزاع من محليات كبكابية وكتم ، في ولاية شمال دارفور)، والتي أثبتت وجود عمليات إغتصاب وعنف جنسي . كما قامت بتوثيق الحالات المسجلة لدى الشرطة في كلا الموقعين وكذلك الحالات المسجلة في المستشفيات للنساء اللواتي يبحثنّ عن العلاجات الطبية والمساعدة في الجرائم الجنسية .

في مارس 2005 ، نشرت منظمة أطباء بلا حدود في هولندا أول تقرير لها عن العنف الجنسي المنتشر في دارفور والذي تواجهه مئات النساء والفتيات اللواتي يبحثنَ عن الرعاية الطبية ، ثم سلطت منظمة أطباء بلا حدود في هولندا الضوء على الحاجة الفورية إلى وقف العنف الجنسي في مايو 2005 ، واستندت الحكومة السودانية ، رداً على التقرير ، بإعتقال إثنين من كبار موظفي منظمة أطباء بلاحدود في هولندا واتهمت المنظمة بنشر معلومات خاطئة وإضعاف مكانة المجتمع السوداني والتجسس ، طالبت الجهات الإنسانية الدولية ، الجهات الفاعلة أن يتم إسقاط التهم لأنها بدون أساس . بعد ذلك ، أسقطت السلطات الحكومية تحت الضغط التهم الموجهة إلى موظفي منظمة أطباء بلا حدود في هولندا وأطلق صراحهم في 20يونيو 2006 .

pdfelement

Remove Watermark Now

لم يقدم تقرير هيومان رايتسووتش الصادر في أبريل 2005 بعنوان (العنف الجنسي وعواقبه بين الأشخاص النازحين في دارفور وتشاد) إثبات معلومات إحصائية حول هذه القضية فحسب بل ألقى الضوء أيضا على الآثار الإجتماعية والنفسية المترتبة على العنف الجنسي . أكد التقرير مايلي :

إن العديد من ضحايا الإغتصاب وغيره من أشكال العنف الجنسي يعانون من صدمة عميقة وكذلك العديد من أفراد أسرهم . إن الإغتصاب عند إستخدامه كسلاح من أسلحة الحرب ، يستهدف على وجه التحديد إرهاب وإستعباد مجتمعات بأكملها ، مما يؤثر على النسيج الإجتماعي للمجتمعات ، في المحافظة على الثقافة في دارفور ،يصعب التغلب على وصمة الإغتصاب : كما لاحظتإمرأة من الفور ، (لا أحد يقبل الزواج من إمرأه مُغتصبة) .

pdfelement

كان الحمل كنتيجة للإغتصاب قضية أخرى مهمة تم تحديدها في التقرير ، ويُلقي باللوم على الضحايا في بعض الأحيان بسبب هتك عرض عائلاتهم ، ونتيجة لذلك يتم التخلي عنهم أحيانا من جانب أزواجهم . وعلاوة على ذلك ، فإن التقرير يسلط الضوء أيضا على العواقب الطبية للعنف الجنسي ،بما في ذلك النزيف الداخلي والناسور وسلس البول والأمراض المنقولة جنسيا من بين المشاكل الصحية الأخرى . تشمل العلاجات معالجة الإصابات التي تحدث في سلوك العنف الجنسي ، والعلاج الوقائي للأمراض المنقولة بالإتصال الجنسي ، وإختبار فيروس نقص المناعة البشرية الأيدز، والتهاب الكبد بي وسي ، وإنهاء الحمل غير المرغوب فيه وتقديم المشورة لمعالجة التأثير العاطفي والنفسي للعنف الجنسي .

Remove Watermark Now

وقدم تقرير آخر أصدرته منظمة العفو الدولية في عام 2004 معلومات عن إنتهاكات حقوق الإنسان والعنف الجنسي في مخيمات الأشخاص النازحين داخليا في تشاد ودارفور ، وضع هذا التقرير معلومات إحصائية شاملة عن الإغتصاب والعنف الجنسي وقدم شهادات لكل من الرجال والنساء . وأظهرت هذه الشهادات مختلف أنواع الإنتهاكات التي وقعت أثناء النزاع المسلح والجرائم المنهجية التي إرتكبتها مليشيات الجنجويد، مثل عصابة الإغتصاب الجماعي للنساء والفتيات ، والعبودية الجنسية والإختطاف والإتجار ، والتعذيب والقتل ونهب الرجال والنساء والأطفال وحرق القرى والممتلكات والماشية . كما سلط الضوء أيضا على أسباب وعواقب العنف الجنسي ضد النساء ومجتمعاتهنّ ، بما في ذلك الوصم الإجتماعي السلبي للعواقب الذهنية والبدنية ، وما يترتب على ذلك من آثار إقتصادية وسياسية على النساء . وعلاوة على ذلك، نظرت منظمة العفو الدولية في الجوانب القانونية للعنف ، بما في ذلك إفلات مرتكبي الجرائم من المعايير القانونية الدولية وإتفاقيات ومعاهدات حقوق الانسان .

تقرير منظمة اللاجئين الدولية في يونيو 2007 بعنوان (قوانين بلا عدالة) يغطي بشكل كامل الجوانب المختلفة لظروف الإقتصاد في دارفور ويوثق بشكل منهجي العقبات التي يواجهها الناجون من الإغتصاب سعياً إلى تحقيق العدالة نتيجة لإنكار كل من الحكومة للإغتصاب والنهج القانوني المعيب لمقاضاة إدعاءات الإغتصاب ، إن نتائج هذا التقرير مستنسخة في مساهمي أدريان فريك وأميره خير في هذا المجلد وعليه لن أقوم بتوضيح أي مزيد من التفاصيل عنها هنا . يكفي القول أن تقرير منظمات اللاجئين ،إلى جانب الآخرين المذكورين سابقا ، يؤكد أن الإغتصاب والأشكال الأخرى للعنف الجنسي في دارفور ليس فقط أعمال عنف جنسي ، تُعرض النساء (الضحايا) لضرر نفسي وإجتماعي واسع النطاق . وفي الواقع ، إلى مدي تم نسج العنف في نسيج الحياة اليومية في دارفور ماتم تأكيده بشكل مؤثر في البيان التالي من قبل إمرأة من شمال

Remove Watermark Now

دارفور ، (عندما نترك المخيم للبحث عن الحطب أو غيره من المواد التي نحتاجها نفضل أن نذهب كنساء بدلاً من إرسال رجالنا . عندما نذهب نحن النساء فقط يغتصبونا ولكن عندما يذهب رجالنا يقتلونهم ، لذلك نفضل أن نُغتصب ونعود، بدلا من السماح لرجالنا أن يذهبوا ولايعودون مرة أخرى .

على الرغم من الإنكار المستمر لمؤسسات الحكومة السودانية المختلفة وبياناتها الرسمية ، فإن الإغتصاب والعنف الجنسي في دارفور يُستخدمان كأسلحة حرب منظمة ، وقد تأكد ذلك في أغسطس 2006 من قبل موظفي بعثة الأمم المتحدة في نيالا ، وفي نفس الشهر فاز مركز الأمل لمكافحة التعذيب بأول قضية إغتصاب بمحكمة نيالا .

سيتم تناول التكتيكات المستخدمة لإنكار وجود العنف الجنسي في القسم التالي .

pdfelement

وجهة نظر الحكومة حول العنف الجنسي في دارفور:

النساء والطريق الصعب إلى العدالة

إعترفتحكومة السودان على مضض بالإغتصاب كمشكلة رئيسية في دارفور . في بيان الراحل مجذوب الخليفة حول مزاعم الجنس غير الشرعي للنساء الدارفوريات في وسائل الإعلام المطبوعة ، قال (هناك الآن أكثر من 376 حالة حمل في مخيمات النازحين والتي ثبتت أنها خارج الزواج) تابع بالقول ،النساء الدارفوريات معروف بكونهنّ فاسقات ووقحات ، (هذا البيان إشكالي على عدد من المستويات المختلفة : أولاً ، أنه يدل على رفض الحكومة لقبول أن العنف الجنسي متفشيا في دارفور . ثانياً، يلوم الضحايا على الجرائم التي أُرتكبت ضدهم وفي هذه العملية لايحترم ويهين نساء دارفور ومجتمع دارفور بشكل عام . موقف الخليفة ينتهك الماده 28 من عام 2005 قانون حقوق الدستور ، الذي ينص على أن (لكل إنسان الحق الأصيل

Remove Watermark Now

في الحياة والكرامة وسلامة شخصه ، والذي يجب أن يُحمي بواسطة القانون ،لايجوز حرمان أي شخص من حياته تعسفاً) ، ومع ذلك فإن الخليفة هو بأي حال من الأحوال وحده الذي يتخذ مثل هذا الموقف ، في مارس 2007 ، نُقل عن الرئيس عمر حسن البشير رُوي أنه قال : (إنها ليست ثقافة سودانية، أو في ثقافة شعب دارفور الإغتصاب . غير موجود) . ويزداد إنكار هذا من حقيقة مقاضاة قضايا الإغتصاب في السودان إلى حد بعيد وأنه أمر يصعب القيام به ويضع عبئاً أكبر على النساء أكثر منه على الرجال ، علي سبيل المثال سيقبل العديد من القضاة شهادة رجل يحلف على القرآن أنه لم يرتكب جريمة الإغتصاب، ولكن لن يقبل على نحو مخالف شهادة من إمرأة بأنها أُغتصبت بالفعل .

لاشك في أن تصريحات الخليفة والرئيس البشير فضلاً عن أحكام بعض القضاة، تتعلق بظلال التحامل على العديد من السودانيين الشماليين العرب من الوسط نحو العلاقات بين الجنسين في درافور والتي تختلف كثيراً جداً من هؤلاء في الشمال ووسط السودان ، وخاصة عندما يتعلق الأمر بوضع النساء الإقتصادي والإجتماعي والثقافي ، في شمال ووسط السودان ، يتم تصوير النساء كعاملات بشكل شاق ويتحركنّ بحرية في المجال العام، ولذلك يعتبرنّ أيضا أن لديهنَ إحساساً أدنى من الأخلاق ، ولذلك فمن المهم تحديد مايستند إليه هذا التحيز . يُعرفنّ النساء الدارفوريات بمساهماتهن الإقتصادية الهامة ومشاركتهنّ في إقتصادات السوق والزراعة ولاسيما باعة الحرف اليدوية والغذاء وما إلى ذلك . النساء هنّ المزود الرئيسي لأجزاء عديدة من دارفور ، من المفترض أن تغذي أطفالها وبالتالي لديهم حقول كبيرة والتي تُزرع فيها محاصيل أساسية مثل (الدخن والذرة) وغرف تخزين الحبوب أكبر من أزواجهِنّ ، على الرجال أن يقدموا فقط كمية من الحبوب التي يحتاجونها للإستهلاك الخاص بهم ، وهذا يسمح لهم بزراعة المحاصيل النقدية ، مثل أشجار حمضيات الفواكه والتجارة أو المشاركة في أُجرة العمل ، نظراً لأنه من المتوقع أن يدفعوا مقابل

Remove Watermark Now

أي شئ يكلفهم المال (الضرائب والملابس والأواني وما إلى ذلك) ، من أجل كسب هذه الأموال ، يقضي الرجال قدراً كبيرا من الوقت خارج قراهم ، فيما تعتني النساء بالحياة اليومية داخل القرية – فالنساء هُنَ (حراس الأرض) بحكم الواقع .

من الناحية العملية ، تحتاج النساء إلى بعض الدخل ، حيث أن الرجال لايكونون دائماً بجانبهم عندما يحتاجون إلى المال ، ولايحصلون دائماً على دخل كافي لتلبية إحتياجات أسرهم ، وقد أدى هذا إلى سوء الفهم بين الرجال في شمال السودان ووسطه ، وخاصة النخب الحاكمة ، وهذا أن الرجال في دارفور كسالي ويمكن بسهولة الزواج من أربعة نساء يعملنّ على الأرض لرعاية أطفالهم . وبالتالي ، يُنظر إلى نساء الفور على أنهنَ (سائبين) ولا أخلاقيين ، رغم أنهم مطمئنون تماماً مع إتخاذ القرارات اليومية وأخذ المهارات والإنتقال في الأماكن العامة بسهولة تامة والأهم من ذلك ، في نظر النخبة في شمال ووسط السودان ، أن الرجال ليس بجانبهم للسيطرة على سلوك النساء وزوجاتهم وبناتهم وأخواتهم ، فأعضاء النخبة الذكور في دارفور في الغالب يعملون كموظفين حكوميين بيروقراطيين ، أو يشغلون مناصب في الجيش الرسمي ، ويشكلون (وجه) الحكومة ، في التعامل مع القضايا المحلية ، وخاصة في حالات العنف الجنسي يلوح هذا التحامل الكبير ويؤثر على القرارات التي يتخذونها بإسم الحكومة التي يمثلونها ، وهذا التحيز بالتحديد هو الذي يوجه أيضاً المنظور الذي تم تناوله في القضية الحالية للعنف الجنسي والإغتصاب في ظل ظروف الحرب .

بإختصار، فإن فكرة كون سكان دارفور مسلمين غير حقيقيين ، والتي نشرتها الحكومة الإسلامية من وصولها إلى السلطة في عام 1989 ، تتكون من طبقات مختلفة من الإدانات الأخلاقية ، مما يجعل معالجة قضايا العنف الجنسي والإغتصاب معقدة للغاية . في الواقع ، سكان دارفور وثقافتها بشكل عام ، والنساء اللواتي

Remove Watermark Now

يتعرضنّ للإغتصاب علي وجه الخصوص ، يُنسب اللوم إلى العنف الجنسي المرتكب ضدهنّ . على الرغم من رفض الحكومة السودانية العلنية بأن العنف الجنسي جزء من الحرب في دارفور ،إلا أنها لم تستجيب للضغط الدولي على هذه القضية . وهكذا ، عندما كان قرار مجلس الأمن 1593 (2005) بدارفور في وضع حد لإفلات مرتكبي جرائم الحرب ضد الإنسانية من العقاب ، فقد شمل أيضاً الأشخاص الذين يرتكبون العنف الجنسي والإغتصاب ضد النساء في دارفور، سواء كان الجيش أو المليشيات (الجنجويد) .

على سبيل المثال فإن حكومة السودان رداً على الضغط الدولي لهذه القضية ،أنشأت وحدة العنف ضد النساء تحت مسؤولية وزارة العدل عام 2005 ، وشكلت وحدة العنف ضد النساء ثلاث لجان على مستوي الولاية للتعامل مع العنف القائم علىأساس النوع الإجتماعي في دارفور (كانت اللجان في غرب وشمال وجنوب دارفور) . في جنوب دارفور، الوالي (حاكم) أقر قضية العنف القائم على أساس النوع الإجتماعي تحت مسؤوليته وأطلق عليه إسم لجنة الوالي ،نظمت هذه اللجان إجتماعات إسبوعية مع وكالات الأمم المتحدة والمنظمات غير الحكومية الدولية ،ويعمل المجتمع المدني في مجال العنف القائم على أساس النوع الإجتماعيلمتابعة الخدمات المقدمة للناجين من العنف الجنسي كما قدموا ورش عمل توعوية بالنسبة للموظفين القانونيين للتعامل مع الإجراء القانوني المعقد لإثبات الإغتصاب بموجب القانون للشرطة بشأن إستخدام النموذج 8 . إشتركت وحدة العنف الجنسي ضد النساء مع صندوقي الأمم المتحدة للسكان وبعثة الإتحاد الأفريقي في السودان لتنظيم دورات تدريبية مع المحامين أو عمال الصحة وشرطة الأمم المتحدة وموظفي الأمم المتحدة ، إستأجرت الوحدة عشرين شرطية ونشرتهنّ في مخيمات النازحين في شمال دارفور وجنوبها ، غير أن الوحدة لم تدعمها حكومة السودان لتحقيق أهدافها ، وبدلا من ذلك كان عليهم أن يطلبوا

pdfelement

Remove Watermark Now

تمويلاً من المانحين الأمر الذي يؤكد ضعف لجان الحكومة السودانية لمعالجة هذه المسألة ، علاوة علي ذلك ،في حين تعمل هذه اللجان ، فهي ليست مهتمة حقاً بمعالجة قضية العنف الجنسي في دارفور .

على الرغم من أن هذه المؤسسات الحكومية تعترف ضمنياً بأن مشكلة العنف الجنسي كجزء من الحرب تُعتبر خطيرة بما يكفي لمراعاة ذلك ، إلا أنها تثبت أيضاً أن حقوق النساء بشكل عام لم يتم إعتبارها من قِبل أولئك الذين في سلطة الحكومة السودانية . ومن أمثلة عدم إهتمام الحكومة بحقوق النساء إستمرار رفض التصديق على إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد النساء ، وعدم تنفيذ قرار مجلس الأمن رقم 1325 الخاص بالنساء في حالات النزاع وحالات مابعد النزاع ،والصمت الكامل حول البروتوكول الأفريقي لحقوق النساء ، علي سبيل المثال لا الحصر . لايمكن أن يُعزي عدم الإهتمام بهذه القضايا الهامة إلا إلى الأيدولوجية الإسلامية الخاصة بأولئك المسيطرين على الدولة السودانية وأجهزتها الأمنية ومؤسساتها.

pdfelement

المجتمع المدني : تاريخ موجز

حتي الثمانينيات ، كان للسودان مجتمع مدني قوي ومتطور نسبياً مُقام أساساً في الجزء الشمالي من البلاد، ومع ذلك ، فإن منظمات المجتمع المدني مثل النقابات التي تشارك في السياسة ، قد تم تقييدها تدريجيا من قِبل الدولة أو تم خلعها من قبل منظمات جديدة قائمة على الرفاهية أو تقوم على أساس القضايا ، متأثرة بالنظام أو وكالات التنمية الدولية والإغاثة . لاتملك هذه المنظمات الحديثة الدور السياسي ولا السلطة التي كانت تحت سيطرة النقابات العمالية ;بناءاً على ذلك قدرتها على التأثير على عملية السلام في السودان أو التحول الديمقراطي كانت ضعيفة نسبياً ، يواجه قطاع المجتمع المدني السوداني الآن تحديات كبيرة في تحقيق دور بناء – السلام في أعقاب إتفاقية السلام الشامل.

Remove Watermark Now

يلخص عبدالعاطي إنحسار قطاع المجتمع المدني المستقل على النحو التالي :

بعد عام 1985 ، أدارت الأحزاب السياسية التي استفادت من روح النقابات العمالية ثورة ظهرها على النقابات ، وبذلك كشفت عن حكم ديمقراطي لمزيد من الإنقلابات العسكرية . بدأ جيل جديد من منظمات المجتمع المدني في الظهور إستجابة للجفاف والمجاعة والتشرد والعَوز على نطاق واسع بسبب تجدد الحرب في الجنوب ، بالإضافة إلى الأعداد الكبيرة من المنظمات الدولية غير الحكومية ووكالات الإغاثة التي وصلت وقد ساهم في الزيادة الملحوظة في منظمة الوساطة غير الحكومية الحديثة (الوسيطة بين المانحين والمجموعات المستهدفة) التى توجه جهودها إلى تعويض ضحايا المجاعة والحرب . عدم قدرة الحكومة علىمعالجة الوضع ساهمت في فترة قصيرة (1985– 1989) من التعاون والتشجيع وبعض دعم الحكومة للمنظمات الطوعية الوطنية وإيجاد بيئة ملائمة للمنظمات غير الحكومية والدولية العاملة في البلاد . ومع ذلك فإن معظم هذه المنظمات كانت مقرها الخرطوم . إلى حد كبير غير سياسية ، موجهة نحو الخدمات ، وتعتمد علي التمويل الخارجي من المنظمات الدولية غير الحكومية ووكالات الأمم المتحدة ، وهي خاصية ظلت ثابته منذ ذلك الحين .

في أعقاب إنقلاب1989 ، حل النظام الجديد جميع الأحزاب السياسية والنقابات وطُلب من المنظمات غير الحكومية أن يسجلوا شروطاً جديدة تحظر المشاركة السياسية . تم تحويل الوكالة المنسقة للعمل الطوعي، والتي تم تسميتها فيما بعد بإسم لجنة المساعدات الإنسانية ، وتحولت إلى جهاز أمني ، وفرض قيوداً على المنظمات غير الحكومية و(الوطنية والدولية) . منعت الحكومة المنظمات غير الحكومية من الإنخراط في قضايا سياسية مثل الإنسان والحضارات المدنية والحكم وقيدت أنشطتهم إلى تقديم الخدمات . بل والجبهة الوطنية الاسلامية، التي كانت وراء النظام الجديد ، كانت واحدة من أولى الأحزاب السياسية التي استثمرت

Remove Watermark Now

في المجتمع المدني وتعمل من أجله لتحقيق غاياتها الخاصة . بدأ ذلك من خلال السيطرة علىالإتحادات الطلابية في المدارس والجامعات وبالتسلسل التدريجي لبعض النقابات العمالية وخلق قاعدة في الجيش . في السلطة حلت محل النقابات التي تشكلت بحرية مع الأجهزة المرتبطة بنظام الحرب الواحد وتدخلت مباشرة في إختيار قيادة المنظمات المستقلة ، التي تتراوح بين النوادي الرياضية إلى لجنة الهلال الأحمر السوداني. صُممت هذه الاستراتيجية بواسطة الجبهة الوطنية الإسلامية لإستباق وظائف المنظمات المستقلة القائمة وتحل محلها مع هيئاتها الخاصة . تم تشكيل العديد من المنظمات (الإسلامية) بدعم من الدولة وبتمويل أولي من قبل منظمات خيرية قريبة من المجموعات الحاكمة في الإمارات العربية المتحدة والكويت والمملكة العربية السعودية ، دعم السودان لصدام حسين في حرب الخليج أوقف معظم التمويل من دول الخليج ، بما في ذلك الإمارات العربية والكويت ولم يبقي إلا الأقوي والأكثر دعماً من الدولة مثل مؤسسة الزبير الخيرية ومنظمة الشهيد ، ولكن نظر إلى فائدة منظمات المجتمع المدني كوسيلة لتلقي أموال المانحين ، فقد إنخفض عدد المنظمات المسجلة بعد أن بدأت العزلة الدولية في السودان في التراجع بعد عام 2002 ومعظمها مع ذلك مازال مرتبطاً بالدولة والحزب الحاكم .

في التسعينات ، واصلت الحكومة الإسلامية تقييد نشاط المجتمع المدني المستقل . وقد أدي ذلك إلى نقل مسؤوليتها الإجتماعية والإقتصادية إلى مجموعات مثل النازحين والأطفال والفقراء والحضريين إلي المنظمات غير الحكومية والوطنية والدولية ، وسط عزلة السودان نتيجة الكوارث الطبيعية ،تَنامي الصراعات العنيفة ، والتأثير السلبي على المدي القصير لتحرير سياسات الإقتصاد، وقد تركت لمعالجة الفجوة التي خلفها حظر العشر سنوات للأحزاب السياسية وضعف حكومات الولاية وفي الوقت نفسه ، كان جدول أعمالهم يجري

pdfelement

Remove Watermark Now

بإعادة تشكيل وبزيادة التفاعل مع المنظمات الدولية ، مما أدى إلى حصرها وأساليب جديدة للعمل المدني ، وانتشرت التنمية الجديدة مثل تمكين القواعد الشعبية والمشاركة وبناء السلام.

في سياق التحضير للمؤتمر العالمي الرابع للأمم المتحدة حول النساء في بكين في عام 1995 ، عملت مجموعة المطاوعة وهي منظمة نسائية تعمل في الخرطوم ، على سبيل المثال تعمل في مجال المساعدة القانونية للنساء في السجون وتعليم حقوق النساء . مجموعة المنار ، التيتأسست في عام 1992- 1993 ركزت علي حقوق النساء والتدريب شبه القانوني للنساء . وفي السنوات اللاحقة ،عمل كل من مركز النوع الإجتماعي للبحث والتدريب ومركز سلمة لموارد النساء في مجال البحث والتدريب والتوثيق بينما عملت جمعية نساء عزه علي تشجيع ريادة الأعمال والملكية التجارية الصغيرة للنساء والآخرين ومع ذلك ، حدث خلال الربع الأخير من عام 2000 وبداية عام 2001 زيادة الإنفتاح على مساهمات المجتمع المدني في مجال بناء السلام وقضايا حقوق النساء . وحتي مع ذلك ، لايزال العمل في مجال العنف ضد النساء يمثل مشكلة وقد أُغلق مركز النوع الإجتماعي من قبل الأمن في عام 2003 ، وتم إستجواب موظفي مركز الخرطوم لحقوق الإنسان والتنمية البيئية وشريكه مركز أمل ضد التعذيب الشعبي ، والبعض أُعتقل من قِبل قُوات الأمن . في مايو 2006 ، تم أيضاً إستجواب مدير مركز سلمة بإجراء سلسلة من ورش العمل في مجال العنف ضدالنساء، وهي عمل قامت به المنظمة لتسليط الضوء على العنف الجنسي والإغتصاب في دارفور .

المجتمع المدني السوداني : إستحالة مواجهة

Remove Watermark Now

العنف الجنسي في دارفور

حدت حكومة السودان من قدرة المجتمع المدني على جمع ونشر المعلومات المتعلقة بالإغتصاب والعنف الجنسي والإختطاف وإنتهاكات حقوق النساء الأخرى ، خاصة في حالة دارفور ، في فبراير 2006 ، سنت الحكومة السودانية قانوناً للعمل الإنساني والتطوعي ، يفرض قيوداً شديدة على المنظمات غير الحكومية ويمنح الحكومة سلطات تقديرية وتنظيمه مفرط في عملها . غير أن ، القانون الجديد يتطلب التسجيل لجميع المنظمات غير الحكومية في إطار لجنة المساعدات الإنسانية ، بما في ذلك المنظمات غير الحكومية المسجلة بالفعل . وقد أدانت منظمة العفو الدولية وغيرها من منظمات حقوق الإنسان ،فضلا عن المجتمع المدني في الخرطوم ، التشريع وأشارت إلى أنه ينتهك الحق في حرية تكوين الجمعيات المنصوص عليه في المعاملات الدولية لحقوق الإنسان التي يكون السودان طرفاً فيها .

pdfelement

وعلي الرغم من هذه الإدانات ، فقد وضعت الحكومة الإسلامية إستراتيجية قوية تعطل عمل مجموعات المجتمع المدني الموجودة في دارفور عن طريق إغلاق منظماتهم ، وإعتقال موظفيها ومصادرة المعدات المكتبية ، ومن منظمات المجتمع المدني التي خضعت لمثل هذه المعاملة منظمة السودان للتنمية الإجتماعية (سودو) ، مركز الخرطوم لحقوق الإنسان والتنمية البيئية ومركز الأمل لمعالجة وإعادة تأهيل ضحايا التعذيب ، والمبادرة الإستراتيجية في هورن في أفريقيا.

أُنشأت منظمة التنمية الإجتماعية السودانية (سودو) مقرها في الخرطوم في أبريل وسجلت نفسها كمنظمة غير حكومية وطنية مع لجنة المعونة الإنسانية . إنها منظمة قائمة على الحقوق تعمل من أجل تحقيق (العدالة الإجتماعية) ، وهي تتضمن طريقتين للبرمجة التي تشمل كل من التدخل العملي (مثل الإغاثة

Remove Watermark Now

والإنتعاش والتنمية) وحماية حقوق الإنسان والتي يتم بموجبها تصميم جميع البرامج ، تشمل أنشطتهم في مجال حقوق الإنسان والحماية وبناء – السلام والخدمات النفسية ورفع الوعي والتمكين وتنظيم الناس والدعوة ، تعمل سودو حالياً في دارفور من خلال خمسة مكاتب فرعية هي نيالا والفاشر والجنينة والدين وزالنجي .

تم تأسيس مركز الخرطوم لحقوق الإنسان والتنمية البيئية عام 2001 . تم تسجيلهم في لجنة المعونة الإنسانية كمنظمة غير حكومية ،بدؤا يعملون في دارفور، ومنذ عام 2003 قدموا المساعدات القانونية والتدريب شبه القانوني بخصوص العنف الجنسي وغيرها من إنتهاكات حقوق الإنسان فإنها توفر قضايا قانونية مجانية للدعم القانوني ومتابعة قضايا المحاكم ، ولديهم مهارات جيدة لكسب التأييد والدعوة وهم يعملون في شراكة مع مركز الأمل لمعالجة وتأهيل ضحايا التعذيب ومنظمة السودان ضد التعذيب . ولديهم خطة إستراتيجية لدعم ضحايا التعذيب في جميع ولايات دارفور وفتح فروع في نيالا والفاشر عام 2005م ويعملون مع عشر آخرين شبكة مجموعات من المحامين في أجزاء أخرى من إقليم دارفور . عند البدء في العمل في دارفور لم تكن هذه المنظمات تمتلك القدرة على العمل في مناطق النزاع – فقد قالوا أنهم(تعلموا بالعمل). ومع ذلك ظلت هذه المنظمات قوية في حين أن الوضع غير المستقر في الوقت نفسه كان مفيداً تماماً لحكومة السودان. علاوة على ذلك ،قامت حكومة السودان بتحريض إجراءات وسياسات قانونية جديدة لوكالات الأمم المتحدة والمنظمات غير الحكومية الدولية التي تعمل في دارفور (هذه ليست سياسات مكتوبة ، لكن تم تنفيذها علي أساس مخصص) ، ولكي تعمل هذه المنظمات في دارفور ، يجب أن تتبعها العديد من السياسات التقييدية ، علي سبيل المثال لا يُسمح لهم بالابلاغ عن جميع قضايا إنتهاكات حقوق الإنسان ويواجهون قيوداً محددة عن الابلاغ عن قضايا الإغتصاب والجنس ، بالإضافة إلى ذلك ، يجب أن تقوم لجنة المعونة الإنسانية بإنجاز إجراءات التوظيف للموظفين المحليين للمنظمات غير الحكومية الدولية

pdfelement

Remove Watermark Now

والمنظمات غير الحكومية المحلية على حد سواء . ويقول قادة المنظماتغيرالحكومية، من بين أمور أخري، يقيد هذا التشريع نظرة المنظمات غير الحكومية على تلقي الأموال عن طريق جعلها مشروطة على إذن لجنة المعونة الإنسانية ، كما يسمح القانون أيضاً للجنة المعونة الإنسانية بالإعتراف على ترشيح الأفراد للخدمة في مجال المنظمات غير الحكومية .

لقد أدت القيود الثابتة على إجراءات التمويل للتوظيف وغيرها من أشكال المضايقة إلى خلق فراغ من خلال حرمان منظمات محلية تختار العمل في دارفور . كما ذُكر سابقاً ، إستفادت حكومة السودان من الوضع وشغلت الفراغ مع المنظمات غير الحكومية والتي يطلق عليها (المنظمات غير الحكومية التي تديرها الحكومة) ، التي تمول بشكل جيد وقادرة على دعم جدول أعمال الحكومة ، ومع ذلك لايزال تسجيل المنظمات غير الحكومية المحلية عملية معقدة ، ولكن هناك 2،180 منظمة مسجلة على المستوي الوطني للعمل في دارفور، بالإضافة إلى 500،1 منظمة مسجلة على مستوي الولاية ، مما يسلط الضوء على نية الحكومة في إعاقة عملية وقدرة المؤسسات المحلية والدولية والمنظمات غير الحكومية ومنظمات المجتمع المدني لمعالجة القضايا الحرجة للمجتمع السوداني من خلال إنشاء منظمات خاصة بهم . في الواقع ، فإن أي منظمة محلية مقرها في الخرطوم وتعمل أو تحاول العمل في دارفور غير قابلة للحياة بدون تدخل أمني ولجنة المعونة الإنسانية لذلك ، أصبح بناء التحالفات والربط الشبكي في دارفور مستحيلاً . وقد كان هذا هو الحال بشكل خاص فيما يتعلق ببناء التحالف حول مسألة العنف الجنسي:

... كما تأثرت الناجيات من الإغتصاب سلباً أيضا بالنظام القانوني الوحشي الذي يحكم عمل المنظمات غير الحكومية وأنشطتها ، بما في ذلك الخدمات الحيوية لضحايا العنف الجنسي . يقوم النظام بذلك من خلال كيان حكومي قومي يسمي لجنة المعونة الإنسانية والذي تم تكليفه لإنفاذ القوانين المتعلقة بتكوين

Remove Watermark Now

وتشغيل المنظمات غير الحكومية المحلية والدولية ، وكذلك الأمم المتحدة ووكالات المعونة المتعددة الأطراف الأخرى.

المجتمع المدني : التحديات والإستراتيجيات

من الواضح جداً أن العنف الجنسي في دارفور لايشكل مهمة سهلة بالنسبة لمنظمات المجتمع المدني ، بمواردها المحدودة ومهاراتها وقيود الحكومة . ومع ذلك ، فإن المجتمع المدني السوداني يقوم بوضع الإستراتيجيات اللازمة للتغلب على هذه التحديات لوضع حد للعنف الجنسي في دارفور ، وفي هذا السياق ، تقوم العديد من المنظمات غير الحكومية بتسليط الضوء على أزمة دارفور وبناء تحالف وشراكات وإن كانت بطيئة . هناك حاجة ماسة لبناء القدرات بين موظفي منظمات المجتمع المدني . لتمكينهم من العمل في حالات الأزمات مع مواردهم المحدودة ، مع الإفتقار الكبير للدعم المالي وبناء المؤسسات والحاجة إلى جمع الأموال والخبرات في إعداد التقارير. هناك إدراك متزايد للحاجة الكبري للإصلاح القانوني كما هو مطلوب من قبل سلطة التحالف المؤقتة والدستور الإنتقالي لعام 2005 ، والحاجة إلى بناء شبكة المدافعين عن حقوق النساء . من المهم أن نلاحظ أنه على الرغم من قيود لجنة المعونة الإنسانية على الأنشطة التنفيذية في المجتمع المدني ، قد تم إنشاء طرق مختلفة لإلحاق الهزيمة بالنظام وتقديم الخدمات والقيام بأنشطة مختلفة مثل النفسية ومشورة الصدمات ، والإبلاغ عن حالات الإغتصاب، والتدريب شبه القانوني والمساعدة القانونية وزيادة الوعي في مجال العدالة الإنتقالية وإجراءات المحكمة الجنائية الدولية ،سوف أُلقي الضوء على التحديات لمنظمات مختارة ومعروفة بعملها الحقيقي والتزامها بإنهاء إنتهاكات حقوق الإنسان في دارفور، مثل مركز الأمل لمعالجة وتأهيل ضحايا التعذيب ، ومركز الخرطوم لحقوق الإنسان والتنمية البيئية

pdfelement

Remove Watermark Now

، وشركائهم ، والمنظمة السودانية ضد التعذيب ، ومنظمة السودان للتنمية الاجتماعيه (سودو) وأخيراً المبادرة الإستراتيجية للنساء في هورن في أفريقيا.

أنشأ مركز الأمل لمعالجة ضحايا التعذيب وإعادة تأهيلهم في الخرطوم 2005 ، وكذلك مركز الخرطوم لحقوق الإنسان والتنمية البيئية ، وكلاهما مسجلين كمنظمات غير حكومية وطنية ، بالتعاون،مع المنظمة السودانية لمناهضة التعذيب . في عام 2003 ومع تنامي الصراع في دارفور ، بدأوا في التخطيط إستراتيجياً للعمل في شراكة لمنع إنتهاكات حقوق الإنسان في دارفور ومع ذلك ، في عام 2004،إستجابة للتدهور المقلق لحقوق الإنسان في المنطقة تمكن مركز الأمل ومركز الخرطوم لحقوق الإنسان والتنمية البيئية من إنشاء فرعين للعمل في نيالا (جنوب دارفور) يليهما فرع آخر في الفاشر(شمال دارفور) في عام 2005 . والآن لدينا حوالي عشرة فروع صغيرة في جميع أنحاء الولايات الثلاث في المنطقة التي تعمل من خلال شبكة من المحامين ، إنها توفر المساعدة القانونية والتدريب شبه القانوني ، وتقديم المشورة والعلاج الطبي من قِبل مركز الأمل ، للتأييد والدعوة . كما تقدم سودو المعونة الإنسانية والمساعدات القانونية ، وتعمل بالتعاون مع مركز الأمل ومركز الخرطوم لحقوق الانسان والتنمية .

المبادرة الإستراتيجية للنساء في هورن في أفريقيا ، وهي شبكة إقليمية تعمل في هورن في أفريقيا ، وهم يعملون في السودان وأثيوبيا وأرتريا وأرض الصومال وجيبوتي ، تهدف هذه المبادرة إلى دعم منظمات المجتمع المدني من منطقة هورن في أفريقيا لإعطائهم العنان لتحقيق المساواة بين الجنسين والعنف ضد النساء ، بدأت المبادرة الإستراتيجية للنساء في هورن في أفريقيا العمل في دارفور في عام 2004 كإستجابةلإنتشار العنف القائم على أساس النوع الإجتماعي . ونظراً للعدد المحدود من المنظمات التي تركز علي النساء ، فإن تدخل المبادرة الإستراتيجية للنساء في هورن في أفريقيا في دارفور أمر حاسم ،وبناءاَ على

Remove Watermark Now

ذلك ،إعترفت وخططت شكلين رئيسيين للتدخل ، الحد من العنف ضد النساء بشكل عام ، والعنف ضد النساء في حالات النزاع بشكل خاص، إنهم يقدمون الدعم الطبي والنفسي والقانوني والإقتصادي للنساء. المجال الثاني هو الوقاية ، والتي تشمل التدخلات للحد من المخاطر التي تواجهها النساء على مستويات مختلفة ، وكذلك حملات الدعوة. تعمل المبادرة الإستراتيجية للنساء في هورن في أفريقيا في نيالا والفاشر .

إستندت إستراتيجية الوقاية إلى تشكيل منصة للمنظمات الوطنية والمجتمعية العاملة في شمال وجنوب دارفور ، وشكلو خمس عشر منظمة في جنوب دارفور وسبع منظمات في شمال دارفور ولديهم مذكرة تفاهم واضحة بالشراكة معهم . بالإضافة إلى التدريب وبناء القدرات للمنظمات المجتمعية في مجال الأهداف والإستراتيجيات، فإنها توفر أيضا التدريب على العنف القائم على أساس النوع الإجتماعي،والإستراتيجيات الوقائية والإستجابة للإعتداء الجنسي ، كما أنهم زادوا قدرتهم علي تسهيل تعميم التدريب علىالعنف القائم على أساس النوع الإجتماعي في عملهم . وأخيراَ أنشأت المبادرة الإستراتيجية للنساء هورن في أفريقيا مركزاً للنساء في مخيم بليل في جنوب دارفور وآخر في مخيم السلام في شمال دارفور ، تم إنشاء هذه المراكز لتوفير البيئات الآمنة للنساء الناجيات من العنف ، مع توفير المشورة والتعليم .

الخاتمة

تمثل منظمات المجتمع المدني القوة الوطنية الرئيسة التي تعمل مع المجتمعات للتصدي لأثر الحرب، وسوء إدارة الموارد وسوء السياسات ، وتشمل مواردهم لبناء السلام الروابط الخارجية والخبرة الواسعة للمفاوضات على مدى العقدين الماضيين ، مما مكنهم من البقاء في بيئة معادية . غير أن منظمات المجتمع المدني في السودان تواجه تحديات تتعلق بالقيود الحكومية والفشل الداخلي والشرطية الخارجية .

Remove Watermark Now

تواصل الحكومة محاولة الحد من إستقلالية منظمات المجتمع المدني . وتستخدم المنظمات الموازية الخاصة بها لإضعاف مكانة منظمات المجتمع المدني الموجودة ، خاصة تلك التي تعمل في مجال حقوق الإنسان والقضايا المتعلقة بالنساء ، تشمل القيود القانونية الجديدة على منظمات المجتمع المدني قانون العمل الإنساني والعمل الطوعي 2006 ، الذي يتطلب موافقة لجنة المعونة الإنسانية على جميع مقترحات منظمات المجتمع المدني قبل تقديمها إلى الجهات المانحة . يمكن للوزارة أيضاً حظر أي شخص من العمل التطوعي . وقد أدي الإعتماد على التمويل الأجنبي إلى نقص في التخصص بين منظمات المجتمع المدني إلى إضعاف مكانة تكوين شبكات فعالة ، مما يجعلها تنافسية ليس تعاونية . تفرض الجهة المانحة شروط في بعض الأحيان لصالح سياستهم أو جداول أعمالهم الخاصة .

وأخيراً ،إحتاج المانحين أن يعترفوا بأهمية دور المجتمع المدني في النهوض بالنساء في دارفور والضغط على حكومة السودان بالسماح للمنظمات غير الحكومية ، ومبادرات المجتمع المدني ، بما في ذلك المنظمات القائمة على دارفور والخرطوم ، وخاصة النساء كمنظمات حقوق الإنسان ، للعمل في دارفور وعادة ماتكون المؤسسات التي تتخذ من الخرطوم مقراً لها مجهزة بشكل جيد وتديرها نساء ذوات خبرة عالية وناشطات أخريات يعملنَ في تلك القضايا منذ أوائل التسعينيات . والأكثر من ذلك ، أنهم قادرون على العمل بشكل أكثر إستقلالية عن الحكومة مقارنة بمنظمات المجتمع المدني المتمركزة في دارفور ، والذين يخضعون لفحص حكومي مكثف .

pdfelement

Remove Watermark Now

القسم الرابع

دارفور : القانون وحقوق الإنسان والملاحقة القضائية

pdfelement

Remove Watermark Now

13. المواجهة الخاطئة :

جدلية القانون والسياسة وملاحقة جرائم الحرب في دارفور

كمال الجزولي

يتناول هذا المقال ما اعتبرته (المواجهة الخاطئة بين حكومة السودان والمحكمة الجنائية الدولية في لاهاي).هذه المواجهة متجذرة في النزاع بين حكومة السودان والمجتمعات الوطنية إن كان معظمها غربياً ، وتنقسم إلى حد ما في إستراتيجيتها للتوصل إلى تسوية عادلة لأزمة دارفور ، التي أعلنت عنها الحكومة السودانية وميليشيا الجنجويد المتحالفة معها خلال السنوات الستة الماضية . هذه المواجهة معقدة جزئياً بسبب إزدواجية معايير المجتمع الدولي تجاه مقاضاة جرائم الحرب في أماكن أخرى مثل فلسطين والعراق ، وفشل أقوي الدول الغربية ، وتحديداً الولايات المتحدة ، في الإعتراف بالمحكمة الجنائية الدولية ككيان قانوني خوفاً من مواطنيها قد يواجهون لوائح إتهام مماثلة لجرائم الحرب في المستقبل . وهكذا فإن توضيح جدلية القانون والسياسة حول جرائم الحرب في دارفور هي مسألة أتناولها من خلال تاريخ عملية الإحالة وإجراءات مكتب المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية والدائرة الدولية كإطار لفهم النزاع بين الحكومة السودانية والمحكمة الجنائية الدولية . وأفضل مثال على هذه المعضلة قرار البشير الرئاسي إلغاء قرار المدعي العام السوداني بإعادة فتح التحقيق مع أحمد هارون وزير الدولة والشؤون الإنسانية في السودان ، عندما أعلنت المحكمة الجنائية الدولية أنه مسؤول عن النشاط الإجرامي في المنطقة ، تدخل البشير لحماية وزيره ووضع حد للنزاع بإعلانه في العلن أن "هارون" لن يستسلم ، لن يسلم نفسه ولن يخضع أبداً لأي نوع من التحقيق .

pdfelement

Remove Watermark Now

إن تحليل مثل هذه المواجهة يستلزم إضاءة السياقات الوطنية والقضائية للأزمة وآثارها على السياسات الدولية والوطنية وهي مهمة أتناولها في المناقشة للمتابعة .

السياق الوطني القانوني والقضائي للأزمة

منذ البداية ، كانت حكومة السودان غير قادرة وغير راغبة في القبض على مرتكبي جرائم دارفور بطرق تفي بمعايير العدالة الدولية كما ينص عليها قانون روما الأساسي في عام 2004 . عملا بلجان التحقيق السودانية لعام 1954 تم تشكيل لجنة تحقيق وطنية حول دارفور ، تُعرف بلجنة دافالا، وفي وقت لاحق ، كان التقرير الذي قدمته هذه اللجنة مشابهاً فيما يتعلق بالقانون الذي أصدرته لاحقاً لجنة التحقيق الدولية الجنائية التابعة لكاسيزي للتحقيق في الإنتهاكات المرتكبة في دارفور ، في وقت لاحق ،أدت النتائج وتوصيات لجنة دافالا إلى إنشاء ثلاثة محاكم جنائية خاصة في دارفور من قِبل كبير القضاة السودانيين في السابع والحادي عشر من يونيو 2005، وفي السادس عشر والثامن عشر من نوفمبر على التوالي .

المحكمة الأولي المعروفة بإسم " محكمة أبكام " بعد رئيس المحكمة العليا القاضي محمود سعيد أبكام، لم تكن محصنة ضد الإنتقادات عند مقارنتها بالمحكمة الجنائية الدولية ، على الأقل فيما يتعلق بثلاث نقاط أساسية .

أولا، أن المحكمة الجنائية الدولية هي سلطة قضائية دائمة تم تأسيسها بعد مطالبات دولية مهمة لنظام قضائي مختص ونزيه يتفوق علىنورنبرق وطوكيو ويوغزلافيا وأروشا على سبيل المثال لا الحصر ، ومع ذلك فإن أول محكمة وطنية خاصة بدارفور هي محكمة مخصصة ولايمكن فهمها بحجة تأسيسها إلا في سياق الصراع بين النظام السوداني ومؤسسات المجتمع الدولي . إنها محاولة حكومة السودان للدفاع عن موقفها

Remove Watermark Now

بالرغم من إخفاقها في تأمين العدالة في إطار عمل نظام قضائي فعال من شأنه أن يمنح توقيف ومحكامة مرتكبي الجرائم في دافور .

ثانياً ، تمارس المحكمة الجنائية الدولية سلطتها القضائية على الأفراد فيما يتعلق بأخطر الجرائم ذات الإهتمام الدولي على النحو المشار إليه في قانون روما الأساسي رقم 1 ، الذي يصنف هذه الجرائم بعد المادة 5/1 على أنها إبادة جماعية بموجب المادة رقم 6 جرائم ضد الإنسانية بموجب المادة رقم 7 ، وجرائم الحرب بموجب المادة رقم 8 . تم تحديد هذه العناصر الأساسية في هذه الجرائم على النحو التالي :

أ.1.. أن ترتكب في حالة الحروب أو النزاعات المسلحة المحلية أو الدولية .

أ.2.. تتميز بمدي واسع وبطبيعتها المنهجية .

pdfelement

في هذا الإطار، فإن إستكشاف السياق القانوني والقضائي الأوسع يكشف عن أوجه القصور الملحوظة في أول محكمة خاصة في دارفور ، والتي بموجب المادة رقم(5) من مرسوم إنشائها ، تقتصر على إجراءات يعاقب عليها أحكام القانون الجنائي السوداني وغيرها من الأعمال الإجرامية . لاتتضمن هذه الأحكام عناصر القانون الجنائي الدولي . ويتضمن القانون الجنائي السوداني أحكاماً تعاقب علىأعمال مثل إساءة إستخدام سلطات الإعتقال والتعذيب (المادتان 89 و90 من القانون الجنائي السوداني لعام 1991 . والمادة رقم د/4 لإجراءات القانون الجنائي لعام 1991،وأيضاً اتهم بجريمة القتل ويعاقب عليه (المادة رقم 130) ،والإغتصاب (المادة رقم 149) ، واللصوصية (المادة رقم 175) ، والأضرار في الممتلكات (المادة رقم 182) . كما أن قانون قوات الأمن الوطني 1999 يجعله غير قانوني ويعاقب على الأفعال التي يرتكبها أعضاء جهاز الأمن القومي والمخابرات الذين يُسيئون إستخدام سلطتهم القضائية ، بقصد إلحاق

Remove Watermark Now

الأذيبالآخرين (المادة رقم 47) . ومع ذلك تنص هذه الأحكام على حظر هذه الجرائم والمعاقبة عليها بإعتبارها جرائم ترتكب في ظروف عادية ودوافع جنائية عادية . ولكن ليس بأنها جرائم حرب ، أو جرائم ضد الإنسانية، أو الإبادة الجماعية ، التي تمثل بشكل عام (أشد الجرائم خطورة) وفقاً للمعايير الدولية . ومن الممكن إذاً مساواة (جرائم الشرف) التي تُرتكب في ظروف عادية أو الإغتصاب الذي يرتكب إشباعاً للرغبة الجنسية للقتل الجماعي والإغتصاب المرتكب على نطاق واسع بطريقة عشوائية خلال النزاعات المسلحة كوسيلة لتصفية العدو أو تسبب إصابة بدنية ونفسية . أدت هذه القيود اللجنة الدولية بإعتبار دولة السودان غير قادرة وغير راغبة في حظر الإفلات من العقاب .

ثالثا ، يقيد قانون روما الأساسي بشأن التعاون الدولي الإفراط في إستخدام الحصانة كدرع دفاعي ضد المسؤولية الجنائية . كان المرسوم الخاص بإنشاء أول محكمة خاصة في دارفور ناقصاً في الأحكام بالتعامل مع هذه الحصانات التي تحمي المسؤولين الحكوميين من الخضوع لأحكام القانون ، بقدر مايفتقر القانون نفسه مثل هذه الأحكام . يتمتع أعضاء منظمة الأمن القومي بمكانة خاصة فيما يتعلق بنطاق السلطة والحصانات المستحقة لهم بموجب قانون الأمن الوطني لعام 1999 . على الرغم من أنه يتناقض مع الدستور المؤقت لعام 2005 الذي يجعل هذا القانون غير دستوري . وينص على أن تقتصر مهام منظمة الأمن القومي على جمع المعلومات وتحليلها وتقديم المشورة في السلطات المعينة . من المهم أن نلاحظ هنا أنه في مؤتمر صحفي في 5مايو 2006 ، أعربت مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان لويس آربور عن قلقهابشأن قوات الأمن التي ترتكب إنتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان ، بما في ذلك الإعتقال التعسفي والتعذيب في أماكن سرية تابعة لمنظمة الأمن القومي . ومثل هذه الممارسات استمرت آربور، تدعو إلىإتخاذ إجراءات فورية ، لإعادة تأسيس وإصلاح هذه الهيئة لأنها لاتمتثل للمعايير الدولية لحقوق

Remove Watermark Now

الإنسان ، حيث أنها حالات إستثنائية للإفلات من العقاب من جانب المسؤولين الحكوميين . علاوة على ذلك كررت آربور مجدداً أن منظمة الأمن القومي تتمتع بإمتيازات غير مستحقة وأنه يجب مراجعة القانون الذي يحكم حالة الطوارئ للإلتزام بتطلعات الحفاظ على حقوق الإنسان . وأضافت أن هناك أيضاً حاجة ملحة لتغيير البنية التنظيمية الكاملة لسلطة الأمن القومي .

كما لاحظت اللجنة الدولية برئاسة القاضي كاسيز أن القوانين الجنائية السودانية تتضمن أحكاماً تُعيق فعلياً إتخاذ إجراءات قانونية ضد الموظفين الحكوميين . وكما ذُكر من قبل ، فإن المادة رقم 33 لقانون قوات الأمن الوطني والإستخبارات لعام 1999 يعطي حصانات واسعة لأعضاء هذه القوات والمتعاونين معها. يُحظر إجبار أي منهم على الإدلال بشهادته في أي أنشطة كانوا على دراية بها كجزء من وظيفتهم ولن يتم رفع أي دعوة قضائية مدنية أو جنائية ضد هؤلاء الأشخاص على أي من أعمالهم المتعلقة بعملهم دون إذن مسبق من مدير منظمة الأمن القومي . على الرغم من أن المدير فقط يمكن أن يسمح بإتخاذ إجراء ضد هؤلاء الأشخاص ، فإنهم يحتفظون بالحق في الحصول على تعويض من الدولة . حتي إذا منح المدير مثل هذا الإذن فسيتم تقديمهم أمام جلسة محكمة غير عادية ومغلقة داخل منظمة الأمن القومي نفسها . وتنظر اللجنة الدولية على نحو صحيح إلى هذه الأحكام على أنها مخالفة للمعايير الدولية لتأييد العدالة . فهي بوجه خاص ضد أحكام المادة رقم 41/1 من الإتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية.

عند مواجهة هذه القضية، نسب اللواء صلاح قوش مدير جهاز الأمن القومي والمخابرات المشكلة برمتها إلى الترجمة الإنجليزية غير الصحيحة للنص . كان على اللجنة الدولية أن تؤمن ترجمة دقيقة، وخلص في النهاية إلى أن المادة رقم 33 تنص عملياً على تمكين أي عضو في جهاز الأمن القومي والمخابرات بتعذيب المشتبه به – أو حتي قتله والإبتعاد بمثل هذا الفعل ، كما يعتبر جزءاً من الحصانة الشاملة التي يتمتع بها

Remove Watermark Now

هؤلاء الضباط . وقد طرحت اللجنة الدولية توصية بإلغاء هذا القانون مع مراعاة النتائجالمترتبة علي تطبيقه وحالات الإفلات من العقاب المستمرة . من اللافت للنظر أن المشرع السوداني قبل شهرين فقط من إنشاء محكمة أبكاموقبل سبعة أشهر من إنشاء المحكمة الخاصة الأخري إدخال تعديلين رئيسيين على القانون . وقد صدرت هذه الأوامر بموجب مرسوم مؤقت في 4أكتوبر 2005.وكان التعديل الأول في قانون الإجراءات الجنائية لعام 1991 والثاني للناس قانون القوات المسلحة لعام 1986 . من الواضح أن الغرض من هذين التعديلين هو تمكين الشرطة والقوات المسلحة للتمتع بالحصانة عن طريق توفير الحصانة ضد جميع أنواع المسؤولية الجنائية الناشئة عن قتل مدنيين غير مسلحين . العقاب لمثل هذه الأعمال هو مجرد دفع أموال الدية التي تدفعها الدولة نيابة عن مرتكب الجريمة على النحو المنصوص عليه في المادة المعدلة الجديدة رقم 3/73 وقانون الإجراءات الجنائية والمادة رقم 3/أ/79 .

pdfelement

في الحقيقة أن الجمعية الوطنية لم تصادق على هذين التعديلين ولن يجعل الحصول على الحصانة التي قدمتها عندما كانت القوانين المعدلة هي سلطة المراسيم الرئاسية المؤقتة ، كما أنها لن تمنع الدولة من اللجوء إلى سلطة إستثنائية لمنح الحصانة عن طريق الحصانة لمنتسبيها في المستقبل .

من أجل تقييم الأداء العام لمحاكم دارفور الخاصة ، إن فحص البيان الذي أدلى به وزير العدل السوداني أمر أساسي . وزعم أن هذه المحاكم الوطنية بدأت ممارسة تفويضها القضائي لمرتكبي الجرائم في الحوداث التي وقعت في دارفور ، مما يشير إلي :

كما سبق القول ، بالإضافة إلى (محكمة أبكام) التي أُنشئت في الفاشر في 7يونيو 11 ، 2005، على التوالي ، والتي شملت تشكيل اثنين من المحاكم الجنائية الخاصة في المنطقة ; الأولى في نيالا برئاسة

Remove Watermark Now

قاضي المحكمة العليا جار النبي قسم السيد ، والأخرى في الجنينة برئاسة قاضي المحكمة العليا أحمد أبوزيد.

وينطبق أيضاً النقد الموجه ضد أول محكمة خاصة على المحكمتين الأخريين . ومع ذلك وهناك مفارقة هنا:يقتصر إختصاص المحكمة الخاصة الأولىعلى الإجراءات التي يعاقب عليها بأحكام القانون الجنائي السوداني وأفعال إجرامية أخرى عملاً بالمادة 5/1 من مرسوم تأسيسها . ومع العلم أن هذه الأحكام لاتشمل عناصر القانون الجنائي الدولي ، فإن الماده 5/1 من المرسوم المنشأ للمحكمتين الأخريين تسمح لهم باتخاذ قرار بشأن الإجراءات التي تشمل الجرائم التي تلي (القانون الدولي الإنساني) . هذا الوضع يثير إعتراضين رئيسيين .

أولاً، ينبغي تطبيق الحكمة التي تستدعي إدراج بند ينص على أن محاكم نيالا والجنينة الجديدة تكونان مؤهلتين لمقاضاة جرائم القانون الإنساني الدولي ، وقد طُبقت أيضاً على محكمة أبكام الأولى في الفاشر ، وذلك بتعديل المادة 5/1 من المرسوم الأخير للإنشاء . ومع ذلك ، ولأن مثل هذا التعديل لم يحدث فإن المفارقة الغريبة تتبلور هنا : يبدو أن المحكمتين الأخريين تعملان ضمن درجة من الكفاءة أكبر من محكمة أبكام الأولى ، على الرغم من أنه من المفترض أن تكون كل ثلاثة قد أقامت بنفس الدرجة من الكفاءة لنفس الغرض .

الإعتراض الثاني وهو أن الإتفاقيات والمعاهدات الدولية التي يعتبر السودان دولة طرف فيها ، تشمل ماهو عموماً معروف بإسم إشعار قضائي ، عملاً بأحكام المادة رقم د/14/3 من قانون الأدلة السودانية لعام 1993 التي تنص علىمايلي : (تأخذ المحكمة إشعاراً قضائياً يتعلق بالموضوع التالي ... (د) كل دولة يعترف بها السودان ، ولهذه المسألة كل الشؤون الدولية والسياسية المتعلقة بالشؤون الخارجية للسودان) .

Remove Watermark Now

ومع ذلك ، فإن الآلية القضائية لدمج المعاهدات الدولية يدعو عملياً إلى تضمينها ، ضمن التشريعات الوطنية ، لاسيما عندما يتعلق الأمر بالجرائم الجنائية لا سيما الجزء العقابي من هذه المعاهدات . ليس من المتصور تخيل قاضي في محكمة جنائية يستنبط أحكاماً لجرائم الحرب أو الجرائم ضد الإنسانية من مجرد إخطار قضائي بإتفاقيات جنيف الأربع الصادرة في 18 ديسمبر 1949 . وحتي لو كان هذا القاضي موجوداً ، كيف يمكن له أو لها أن يقروا بشأن العقوبات المناسبة لمثل هذه الجرائم ؟ هذا هو عمل المُشرع ، وليس القاضي .

أياً كانت الحالة ، فإن أداء المحاكم الثلاث خلال العامين الماضيين يقدم دليلاً عملياً على فشلها الصارخ في الإمتثال لمتطلبات العدالة الجنائية الدولية على مستوي كل من الممارسة والتنفيذ ، وهي حقيقة تسهم في إستمرار الفظائع في دارفور بتماسك فظيع . شاهد الفوضي التي أحاطت بأغلب مشهوري مرتكبي جرائم دارفور ، ورد الفعل الكلي على التحقيق أسفر عن أسمائهم . وبدلاً من دعم النائب العام الذي قرر إعادة فتح التحقيق مع الوزير أحمد هارون ، قال وزير العدل المتوافق مع الرئيس أنه لايستطيع العثور على أي دليل يبرر أو يدعم قضية المحكمة الجنائية الدولية ضد الوزير أحمد هارون . من المفهوم أن الطريقة الوحيدة لإثبات وجود مثل هذه الأدلة ، في إطار العدالة الوطنية الجنائية ، هو ببساطة تنفيذ حكم المدعي العام السوداني لإخضاع الوزير أحمد هارون للتحقيق ، والذي أصبح مستحيلاً بسبب تدخل رئيس الجمهورية. ومن ثم ، فإن مرتكبي قضايا عليا في دارفور أمام القاضي الوطني تتوقف فقط على إرادة السلطة السياسية الحاكمة وليس علىإختصاص القضاة الذين يحاكمون على المحاكم الجنائية الخاصة الثلاثة. هذه الإرادة السياسية غائبة بشكل واضح ، على الرغم من إقالة الحكومة للمحكمة الجنائية الدولية .

pdfelement

Remove Watermark Now

فشل الحكومة في معالجة مسألة جرائم دارفور متواصلة على مدي فترة زمنية وفي جميع السياقات ضمن الإطارات القانونية القضائية . على سبيل المثال ، مضي من تاريخ إصدار قرار مجلس الأمن رقم 1593 في مارس 2005 ، إلى غاية قرار المحكمة التمهيدية الذي يبرهن على قبول الدعوة والأدلة المقدمة ، في 5فبراير 2007 ، منع الرئيس البشير الطريق أمام تقديم الوزير أحمد هارون للعدالة بالغاء قرار المدعي العام لإخضاع هارون للتحقيق . إن محاولات تقديم الجناة إلى العدالة غير مجدية في نهاية المطاف لأن العنصر الأهم المطلوب لضمان نزاهة المحاكم الوطنية مفقود كلياً . في الواقع أن هؤلاء الجناة محميون بالفعل من المثول أمام محكمة عدل محايدة ومقبولة دولياً إمتثالاً للمادة رقم 17/3 من قانون روما الأساسي. كان هذا واضحاً بشكل واضح لأن الحكومة لم تسمي فعلياً أيٍ من المدعي عليهم المزعومين ، وكان راضياً بإعلان أن أكثر من 150 شخصاً سيُحالون إلى محاكم العدل الوطنية . مثل هذا القرار السريع غير المحسوب يثير الشك للجوء إلى نوع من التدابير الوقائية التي تمكن المطالبة بأن التحقيق مفتوح بالفعل بأي إسم قد ينشأ في أي قائمة من الأشخاص المتهمين الذين كشفتهم المحكمة الجنائية الدولية في وقت في المستقبل ضمن السياق القضائي الوطني الغامض ، بدت إحالة القضية إلى المحكمة الجنائية الدولية بمثابة الخطوة المنطقية التالية ، وهو موضوع أنتقل إليه الآن .

pdfelement

Remove Watermark Now

Section Three

Gender, War, and Violence

pdfelement

Remove Watermark Now

10 Competing Masculinities: Probing Political Disputes as Acts of Violence against Women from Southern Sudan and Darfur

Rogaia Mustafa Abusharaf

Everyone, as a member of society, has the right to social security and is entitled to realization, through national effort and international co-operation and in accordance with the organization and resources of each state, of the economic, social, and cultural rights indispensable for his dignity and the free development of his personality.

The Universal Declaration of Human Rights (Article 22)

This essay identifies the major forces militating against the promotion of women's rights in the Sudan. These factors are intimately linked to the country's multiple political disputes, including those in Darfur and southern Sudan. The effects of political violence are elaborated through a detailed examination of women's political, economic, and cultural rights. The essay concludes by identifying the promotion of good governance and democratization as fundamental prerequisites for advancing human rights and sustainable peace in the war-torn nation.

pdfelement

The Sudan, Africa's largest country in area, is a territory with incredible historical and political importance. The land and its location at the crossroads of Africa and the Middle East have influenced the course of its history and politics in a dramatic fashion. The country is the birthplace of numerous ethnolinguistic groups, all with distinctive outlooks on life, culture, faith traditions, cosmology, and experiential knowledge. This remarkable variety is in itself not a cause for clash and fragmentation. However, ethnic differences coupled with widespread competition over scarce resources and systematic marginalization presented grounds for conflict and hostility rather than providing a basis for concord and tranquillity as group differences became increasingly politicized under successive military regimes.

One observer astutely pointed out that the Sudan is a country at war with itself, and in so being, it infringes upon numerous conventions, including the International Covenant on Civil and Political Rights, which declares that, "In those states in which ethnic, religious, or linguistic minorities exist, persons belonging to such minorities should not be denied the right, in community with the other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practice their own religion, or to use their own language."[1] Indeed, the Sudan's past and present civil wars contradict every feature set forth in this covenant, working against human rights, in general, and women's rights, in particular, in devastating ways. First, these conflicts violate the rights of indigenous people of southern Sudan and Darfur in general by undermining the functioning of their communities to live in security critical to human welfare. Second, these wars led to substantial population displacement, forcing people to flee to locations where they become subjected to laws and regulations that ignore

Remove Watermark Now

their rights to culture and self-determination and dismiss the legitimacy and soundness of their indigenous associations and modes of knowing. The Qanoon El-Nizzam El-Amm, or Public Order Law, in Khartoum, for instance, is a case in point. This law has been demoralizing to displaced Sudanese people by restricting their mobility and participation in some labor-force occupations viewed illicit by the Islamic State.

In this essay, I comment on the effects of the multiple civil wars in the Sudan on women's rights from the regions of southern Sudan and Darfur. I will bring into play material gathered in various Sudanese shantytowns in order to illuminate the specificity of gender-based violence in Sudan's political disputes. I will then advance to provide particular examples on the breach of cultural, social, and economic rights in those locations. I end by highlighting the emergent sense of political subjectivity and agency among displaced women as the unintended consequences of these fierce disputes. It should be stated at the outset, however, that highlighting individual rights and self-determination, in this case, should not be understood as mere advocacy of a liberal tradition that has no roots in Sudanese society. Defenders of the liberal traditions of human rights would argue that "While we are right to be concerned about the cultural health of minority communities, this gives us insufficient reason to abandon, modify, or reinterpret liberalism. Far from being indifferent to claims of minorities, liberalism puts concern for minorities at the forefront."[2] For the purposes of this essay, pointing out the pervasive contraventions of the rights of Sudanese indigenous people problematizes and interrogates the institutionalized state power over minorities, especially defenseless populations such as displaced women from southern Sudan and Darfur.

pdfelement

Case 1: Southern Sudan

Elsewhere I have argued that the Sudan is a perfect illustration of an African country unable to achieve nationhood despite a successful struggle for independence. As a result, the southern Sudanese people, in general, and women, in particular, have been enduring the wrath of the longest-running civil strife in Africa's postcolonial history. A report titled "Follow the Women and the Cows," by the U.S. Committee on Refugees, stated that the death toll of southern Sudanese is larger than the combined fatalities suffered in recent wars in Bosnia, Kosovo, Chechnya, Somalia, and Algeria.[3] Since the civil war started, an estimated 1.9 million Southerners have died, 2.5 million are famine afflicted, and 350,000 crossed the borders to neighboring countries. This war continues to expose the South to widespread instability, forced capture and slavery, destruction of physical and natural environment, disturbance of cultural life and social cohesiveness, death, and displacement. Approximately four million people have been forced to flee their homes in the southern provinces of Equatoria, Bahr Elghazal, and Upper Nile. Joyce Yatta, a Christian Fujulu from Yei, explained what war displacement has meant to her:

> I arrived from Juba in 1993. I have very fond memories of prewar days and before I was forced to move. I am very sad and stressed about the thoughts of what happened to my family back home and in Khartoum. I pray that peace will come back so that we can return to our land and enjoy life in the same way as we did before war displacement.

Yatta's story resonates with the stories of millions of others and speaks forcefully to how war has undermined the rights of Sudan's indigenous peoples to live peacefully in their home villages.

Largely cast in religious terms, the conflict has embodied the ideals of Arabization and Islamization of the Sudanese populations, irrespective of their indigenous affiliations. In this regard, the war exemplified an uncompromising effort on the country to manufacture one national identity against the wishes of ethnic and religious minorities. As Michael Ignatieff argues, nationalism in this respect can be seen as "the claim that while men and women have many identities, it is the nation that provides them with their primary form of belonging."[4] According to Ali Mazrui, Arabization and Islamization have been transforming North Africans' identities since the seventeenth century. Although the effort to create one national identity is by no means recent, it was introduced in the Sudanese political scene by former President Ja'far Muhammad Numeiri and strictly enforced by Omar Al Bashir, another military commander, who came to power in 1989.

This forced assimilation process, deeply embedded in the forging of a monolithic Sudanese national identity, did not go unchallenged. "Faced with the assimilative excesses of the ruling classes in the North," writes Mansour Khalid, "the South has experimented with the entire spectrum of resistance, from a political crusade to be recognized as having their own authenticity and rights as citizens of the Sudan, to carrying arms."[5]

In diagnosing the root causes of war, some observers have suggested that British colonial policies planted the seeds of disunion in the Sudan, a country with extraordinary ethnic diversity, pitting North against South, Muslims against Christians, and Arabs against Africans. In the process, the policies enhanced the development and security of one group at the expense of another. But upon closer inspection, we find that colonial history, memories of the slave trade, unequal development, and other abuses of political, economic, and cultural rights undermined the trust upon which a peaceful environment could have been founded. To concentrate on the culpability of history, though important, not only oversimplifies the agency of violators who infringe upon conventions and rules, but also absolves them from their responsibility in shaping policies that made Sudan's civil war the longest in Africa's twentieth-century history. Colonial history notwithstanding, since the country attained its independence from Britain in 1956, millions of southern Sudanese have been left dead or displaced as competing masculinities continue to undercut human security and welfare.

Let us take a look for example at the crimes against humanity that were committed by former President Numeiri (1969–1984), whose own military record in southern Sudan in 1965, before his coming to power, not only earned him the derision of many Southerners, but also attests to egregious forms of violence against innocent civilians as evidenced in the document released by Anya-nya Movement in 1971 titled "What Nemeriy [*sic*] Did":

> It should be noted that Major General [Ja'far Muhammad Numeiri] was the Garrison Commander in Torit. He was responsible for Eastern Equatoria that is Torit and Kapoeta Districts. Before he went to Khartoum to take the

Remove Watermark Now

government by the usual military coup d'etat, the following villages were burnt according to his orders:

- Obira with a population of about 500
- Ilen with a population of 3000
- Galamini with a population of 300
- Oronyo with the population of about 3000
- Lohuto with a population of about 700
- Mura-Hatiha with a population of 500
- Tirrangore with a population of 1500
- Burung with a population of 200[6]

Numeiri's adoption of Islamic *shari'a* laws in September 1983 contributed significantly to the reactivation of civil war. This not only imperiled individual and collective security, which has been acknowledged in international conventions as a basic inalienable right, but also infringed on cultural, economic, and political rights deemed fundamental more than five decades ago by the United Nations in the Universal Declaration of Human Rights. Unquestionably, the devastation of the villages enumerated above should supply strong justification for bringing perpetrators like Numeiri before an international criminal tribunal. Alas, Numeiri's crimes against humanity continue to go unpunished after he received clemency from Khartoum's regime. As a young southern Sudanese student points out, "There is no accountability in the Sudan. If people like [Numeiri] are punished, others will be afraid to commit murders and steal the wealth of the country. But it seems that no one cares."

pdfelement

Case 2: Darfur

To the readers of Samantha Power's compelling report "Dying in Darfur: Can Ethnic Cleansing in Sudan Be Stopped?," which appeared in *The New Yorker*, history has repeated itself yet again in the most dreadful and rancorous manner.[7] Examining the Darfur crises through the lenses of a personal story of Amina Abaker Mohammed, Power illuminates the multiple ways in which the *Janjawid* ("evil horsemen") have perpetrated acts of ethnic violence and genocide against a defenseless, immobilized population. Notwithstanding, stories like those of Amina Abaker Mohammed were common among a group of a recently displaced Darfurian women in Khartoum, who reiterated trials and travails markedly similar to those noted in Power's essay, among many important reports on the crises like those of Jennifer Leaning, Amnesty International, and other local and international NGOs. For example, in the words of Asha Ali, whom I interviewed in Khartoum on August 14, 2004:

> Our situation is a real catastrophe. When the fighting started we all tried to run away with our children. The men fled after seeing others get killed and beaten by the Janjawid. These people acted like devils. They don't have good hearts. They burnt villages, attacked and kidnapped women and caused a lot of pain and misery. We fled on foot in a very difficult terrain.
>
> Now we are staying with people from home who came to Khartoum long time ago. Like us they don't have a lot, but they allowed us to stay with them in these small houses. We don't have money to buy food. We are also very

Remove Watermark Now

> worried about work. We cannot find work since this place is very far. Now the rainy season created added problems because this area is flooded. We depend only on Allah to change our situation. Our children are in danger too. Our situation is extremely terrible. We don't know what had happened to other relatives and neighbors. We hope that they are still alive. We are also worried that we will not be able to go back. We have no hope that we will get assistance. Not in this place anyway.

These stories, which are originating from the western region of Darfur, bear witness to the worst humanitarian crises in the world today.[8] The total death toll resulting from these crises is estimated at 50,000 in the entire region. In the words of David Nabarro, head of crisis operations for the World Health Organization, "These figures are higher than those we had from East Timor, higher than the figures we had from Iraq in 1991, comparable to what we had in Rwanda in the bad times."[9] This conflict exploded in early 2003 when two main rebel groups, the Sudan Liberation Movement/Army (SLM/A) and the Justice and Equality Movement (JEM), decided to strike military installations with the intention of sending a hard-hitting message of resentment and bitterness toward the region's unremitting sociopolitical and economic exclusion and marginality. The International Crisis Group has also reported that:

pdfelement

> The rebels ... also took arms to protect their communities against a twenty-year campaign by government-backed militias recruited among groups of Arab extraction in Darfur and Chad. These Janjawid militias have over the past year received greatly increased government support to clear civilians from areas considered disloyal. Militia attacks and a scorched-earth government offensive have led to massive displacement, indiscriminate killings, looting and mass rape, all in contravention of Common Article 3 of the 1949 Geneva Conventions that prohibits attacks on civilians.[10]

While multiple rounds of peace negotiations have been undertaken, many Darfurian refugees and internally displaced people continue to be particularly skeptical about the prospect of peace and repatriation. According to a compelling study by Suleiman Hamid, the Islamic movement, which was led by Hassan El-Turabi, perpetuated an ideology of creating an Arab-Muslim state in spite of the country's ethno-religious differences. The government reinforced this project even after El-Turabi's marginalization by continuing its mission with incredible zeal. Darfur, in light of this analysis, was seen as part and parcel of this endeavor. Therefore, the characterization of the conflict as ethnic cleansing has a particularly strong resonance as far as the targeted groups (Zaghawa, Massaleet, and Fur) are concerned.

Women's Rights to Physical Integrity

Perhaps the biggest concern that plagues women dealing with the civil war in the Sudan, as well as other ethno-religious antagonisms around the world, is the grueling abuses they face as sexed bodies. Catherine MacKinnon sees the underlying principle behind this glaring lapse as follows:

Remove Watermark Now

> What is done to women is either too specific to women to be seen as human or too generic to human beings to be seen as specific to women. Atrocities committed against women are either too human to fit the notion of female or too female to fit the notion of human. "Human" and "female" are mutually exclusive by definition; you cannot be a woman and a human being at the same time.[11]

Although displacement is harrowing for everyone involved, it is far worse for women and girls who are the most likely victims of sexual violence and torture, as the Darfur crisis makes abundantly clear. Displaced women are confronted with sexual violence experienced before, during, and after flight and arrival in new communities and are left to deal with significant physical and psychological effects of this victimization. Christina Dudu, a displaced Southern woman living in Khartoum, outlined the gendered forms of exploitation that accompanied the mass flight of women and girls, but were absent at home in the South before the renewal of the civil war, including sexual abuse, prostitution, and harassment.[12] This wide constellation of sexual abuses contravenes the right to bodily integrity as a fundamental right, which includes sexual and reproductive rights. These rights signify the capability of women and men to exert control over matters concerning their sexuality and reproductive freedom. Alas, these entitlements have proved to be the most widely violated rights during wartime.

Consider the striking similarities in two reports released by Amnesty International on the topic of rape and other violence against women during the civil war in Sudan and during the Darfur crisis, respectively. The first report on South Sudan covered the period of January to December 2000 and stated that:

> Violence against women by combatants on all sides, long a feature of the conflict in Sudan, intensified during the year. There were widespread reports of sexual abuse, including sexual slavery, rape and forced pregnancies. Rape was used as a tactic of war by both government and opposition forces to dehumanize and humiliate civilians in the conflict zone. However, because of the taboos and stigma attached to rape, reports were rare and impunity for the rapist was the rule.[13]

Contrast this report with a 2004 statement regarding sexual violence against women in Darfur. This statement is based on testimonies from refugee women in Chad in the camps of Goz Amer, Kounoungo, and Mile:

> The organization was able to collect the names of 250 women who have been raped in the context of the conflict in Darfur and to collect information concerning an estimated 250 further rapes. This information was collected from testimonies of individuals who represent only a fragment of those displaced by the conflict. Other human rights violations which have significantly targeted women and girls are: abductions, sexual slavery, torture and forced displacement.[14]

Remove Watermark Now

> What is done to women is either too specific to women to be seen as human or too generic to human beings to be seen as specific to women. Atrocities committed against women are either too human to fit the notion of female or too female to fit the notion of human. "Human" and "female" are mutually exclusive by definition; you cannot be a woman and a human being at the same time.[11]

Although displacement is harrowing for everyone involved, it is far worse for women and girls who are the most likely victims of sexual violence and torture, as the Darfur crisis makes abundantly clear. Displaced women are confronted with sexual violence experienced before, during, and after flight and arrival in new communities and are left to deal with significant physical and psychological effects of this victimization. Christina Dudu, a displaced Southern woman living in Khartoum, outlined the gendered forms of exploitation that accompanied the mass flight of women and girls, but were absent at home in the South before the renewal of the civil war, including sexual abuse, prostitution, and harassment.[12] This wide constellation of sexual abuses contravenes the right to bodily integrity as a fundamental right, which includes sexual and reproductive rights. These rights signify the capability of women and men to exert control over matters concerning their sexuality and reproductive freedom. Alas, these entitlements have proved to be the most widely violated rights during wartime.

Consider the striking similarities in two reports released by Amnesty International on the topic of rape and other violence against women during the civil war in Sudan and during the Darfur crisis, respectively. The first report on South Sudan covered the period of January to December 2000 and stated that:

> Violence against women by combatants on all sides, long a feature of the conflict in Sudan, intensified during the year. There were widespread reports of sexual abuse, including sexual slavery, rape and forced pregnancies. Rape was used as a tactic of war by both government and opposition forces to dehumanize and humiliate civilians in the conflict zone. However, because of the taboos and stigma attached to rape, reports were rare and impunity for the rapist was the rule.[13]

Contrast this report with a 2004 statement regarding sexual violence against women in Darfur. This statement is based on testimonies from refugee women in Chad in the camps of Goz Amer, Kounoungo, and Mile:

> The organization was able to collect the names of 250 women who have been raped in the context of the conflict in Darfur and to collect information concerning an estimated 250 further rapes. This information was collected from testimonies of individuals who represent only a fragment of those displaced by the conflict. Other human rights violations which have significantly targeted women and girls are: abductions, sexual slavery, torture and forced displacement.[14]

The violation of women's rights to bodily and sexual integrity is compounded by the victims' reluctance to report rape for fear of shame and community ostracism. What makes rape an exceptionally alarming affront are the widely held beliefs regarding sex and sexuality in the region. Attitudes toward sexuality and reproduction are positioned at the heart of significant cultural and religious beliefs among the Sudanese. Open discussion of matters pertaining to sexuality is extremely proscribed by these beliefs. To a great extent, this interdiction is intimately linked to how society views sexuality in the first place: It is largely seen as an ominous threat that looms largely over one's purity and morality if left unchecked. As a result, social and physical regulation of sexuality is aggressively pursued.

Among large segments of Darfur populations, female circumcision is one of the most important vehicles for dulling women's sexuality. Violations of these taboos embody an insult on the community's codes of morality and honor, a factor that produces significant fears of speaking about and reporting rape crimes. A displaced woman echoed this fear when she explained the situation to me:

> Many women who have been attacked and raped are afraid to report the incidents. When we were talking about this issue, some people said el-kalam da aib, this talk is shameful. That is why many preferred to suffer in silence. We are a religious people and this crime has brought dishonor and humiliation. It could have been better to kill than to rape. Our only hope is that Allah will punish the criminals.

Closely linked to the abuses of women's bodily integrity is the violations of their rights to health as they become exposed to HIV/AIDS and other STDs, among other diseases. It is therefore imperative that the international community should urge state and nonstate actors to investigate the full extent of the infringements on women's right to physical integrity and health.

Cultural Rights

One of the most salient features of Arabization and Islamization is embodied in what came to be known as the Public Order Law, or El-Nizam El-Aam, for Khartoum State of 1996. This law, which is emblematic of the politicization of ethno-religious identities, is also an authoritative commentary on the status of "minority cultures" of people living under Shari'a. This law was passed by the government to curb practices that government officials labeled as "un-Islamic." Those who do not comply with its codes were brought to court. This law, which is extensive in scope, deals with a wide range of issues. It limits the length and duration of wedding parties. It affects women's employment and Islamic dress, or *hijab*. It mandates gender segregation on public transportation.[15] The law even prohibits people from bathing naked or half-naked in the Nile, a practice accepted by previous governments.

To ensure the enforcement of this law, the government expanded the Criminal Procedures Act of 1991 and vested the Supreme Court, Courts of Appeal, General Criminal Courts, and People's Criminal Courts with full authority to imprison, fine, whip, confiscate, and enforce any punishment they see fit on noncompliants. The law was hailed as the right arm of Arabization and Islamization. Indeed its

infringement on the rights on religious and ethnic minorities did not seem to warrant its modification. According to a report put out by the Sudan Council of Churches Unit of Advocacy and Communication, "The Public Order Police are not bound by any geographical jurisdiction. Any of the units may make a campaign of searches kasha in any place even if it falls within a jurisdiction of another unit. This makes it very difficult to know the jurisdiction to which the arrested persons are taken." The report points out that the targets of the Public Order Police are primarily displaced persons, especially women held by authorities in Omdurman Women Prison for charges ranging from prostitution to alcohol brewing, the latter made a crime under the law. The law also made Islamic dress mandatory among women irrespective of their religious affiliation.

As Susan Sered correctly argues, this imposition reflects the thinking of "[an] authoritarian institution with a large stake in women's bodies."[16] Emelide Kiden, a 45-year-old Kuku Christian from Bahr-El-Jebel, told me: "I came to Khartoum in 1995. Ever since I was not able to wear my traditional dress and I felt forced by law to cover my whole body. I am also afraid to brew." Other women echo the same sentiments. For many, alcohol brewing is about a way of making a living, and has many uses in numerous ceremonial practices, ranging from birth to marriage to death.

Cultural rights, as numerous conversations with displaced women have demonstrated, are among the most obvious casualties of war. The link between cultural rights and human rights was strengthened through the 1966 International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights, although the covenant does not attempt to define cultural rights, per se. The covenant's preamble recognizes that the "ideal of free human beings enjoying freedom from fear and want can only be achieved if conditions are created whereby everyone may enjoy his economic, social, and cultural rights, as well as his civil and political rights." Boutros Boutros-Ghali argued, "By the right of an individual to culture, it is to be understood that every man (or woman) has the right to access to knowledge, to the arts and literatures of all peoples, to take part in scientific advancement and to enjoy its benefits, to make his (or her) contribution toward the enrichment of cultural life."[17]

As can be expected during war, human distress multiplies and takes on different forms of individual and collective trauma. Selfhood and personhood also undergo dramatic shifts. Since personhood is a highly differentiated experience, the systematic destruction of a community's physical safety and cultural life intersected to strike at its foundations in profound ways. The loss of community has meant that people are reconsidered afresh. Everyday experience, which emerges from dislocation, prompts a serious deliberation of the dialectal relationship between person and community and self and the world in roundabout ways. The sense of solidarity and the fear of losing it were explained in Francis Deng's analysis of attitudes toward moving away from home: "To a Dinka, his country, with all its deprivations and troubles, is the best in the world. Until very recently, going to foreign lands was not only a rarity, but also a shame. For a Dinka, to threaten his relatives of leaving Dinkaland, was seen as little short of suicide. What a lot to give up, and for what?"[18] In the context of war, violence, and forced migration, assimilation into the Arabo-Islamic practices of host communities in the North means annihilation of an "unambiguously" African world that is itself far from monolithic.

Remove Watermark Now

The effect of war on self-perception and sense of security is distilled in Eisenbrush's notion of "cultural bereavement." This bereavement is attributed to the loss of shelter as well as vanishing security. Eisenbruch's notion of bereavement receives ample validation from the testimony of Theodora Poni, a Kuku Christian from Equatoria, who has lived in Khartoum since 1984. "Sometimes I say to myself, it is better to die rather than live in the conditions I am living in right now," she says. "I desperately want to reunite with my family members, from whom I have been separated twenty years ago. I cannot stop thinking about them. I hope to be able to go back to the South so that these feelings could get resolved."

Forced migration, as shown in Poni's story and many others, affects collective and self-perception, representations of self and others, and national and ethnic culture, as well as material and economic security. Consider, for example, the migration biography of Cecilia Joseph Wani:

> Wani, a 39-year-old Christian Nilo-Hamite, moved to Khartoum from Kajokeji in 1979. A widow with five children and one dependent, and whose husband died in Khartoum, Wani now works as a cleaner in St. Phillip Health Center. Wani's husband came to Khartoum to look for work, and before the war, she describes life as "very good," her lifestyle as normal, and the youth as decent. When the war started, life changed in Khartoum. Wani describes an influx of relatives, the changing lifestyle of youth, market changes, and her inability to afford rent for a house, which resulted in her move to a displaced location. During this move, her husband died, and she had to sell all her assets to maintain her children. She resides in an area where other relatives live, as they joined her after departure. Aspects of cultural life that she has been able to maintain include her food, and her language, Bari, but she notes that her children refuse to learn it. As a result, she cannot teach, or tell, her children the folktales that she considers to be valuable. She is not able to maintain her folk dances, traditional dress, and folk-tales. These folk dances are hard to maintain because they are not allowed, and she is prevented from maintaining her traditional dress due to laws requiring the Islamic lawful dress, or tobe. She has no interaction with Northerners, but knows that their cultural practices include "henna," circumcision, the prohibition of young girls from attending the market, dressing "tobe," etc. She is not prepared to embrace any of these practices except for dress, which is required, and is repulsed by female circumcision, which she describes as "dangerous" and wrong. Since her husband has died, she is responsible for the decisions in her household. Life for her, she says, is difficult, and will be more difficult, both economically and socially, as long as there is a war. Besides that, her most pressing concern is that her children will forget her culture.[19]

Wani's biography effectively illuminates the ways in which bereavement becomes associated with vulnerability, an emotion that is also powerfully depicted in the story of Nora Mule below:

> Mule is 60 years old and has been separated from her husband since she departed Kopoeta in 1989 with her son. She works as a housekeeper, but

Remove Watermark Now

relies on her grown children for support. She described life before the war as much better, but feels better being in Khartoum, away from the sounds of guns in Kapoeta. She lives far from other friends of relatives, but has been able to maintain her culture through food and occasional folk dances. She has given up alcoholic drinks, however, due to her commitment to Christianity. Since she was separated from her husband, she has maintained decision-making authority in her household, which she feels has given her a better life. She was, as she puts it, "at peace with [her husband]." Although she feels that her life has no pressing conditions, she misses her children who are working in the army, and makes do with the photos she has of them. When asked for an acceptable solution to the problems facing herself and others, she reflected that, although peace would bring some joy, death might be the only solution.

Stories like those of Nora Mule prompt the question, how are loss and bereavement to be understood in the southern Sudanese milieu? In the words of Margaret Mondong, who arrived in Khartoum in 1996:

> I am concerned that continued residence in Khartoum would lead my people to abandon or lose contact with their culture. Although we try to teach our children our culture, we often find it impossible to compete with Arab and Islamic culture taught to them in school. I feel that my problems are the problems of all displaced people; we are drinking in the same pot. The only acceptable solution to these complicated issues is peace.

pdfelement

Displaced women's experiences show that as family forms and kinship systems disintegrate as a result of war, violence, identity, and belonging take on complex meanings, new memories are made. One existential condition that prompts the negotiation of self and community is residential patterns. The need to find shelter, wherever that may be, is more immediate for displaced people than the need to live among relatives. Also important to note is that the kinship "vacuum" that results from displacement does not go unfilled. Neighbors in the host communities step up to fill the role as fictive kin, both ready and willing to enter into a new chain of exchanges and conversations. In spite of the importance of these new relationships, cultural loss remains a powerful force that contributes to the reshaping of ideas and values.

Loss of cultural rights in both their ideational and phenomenal dimensions are therefore of special importance to non-Muslim Southerners. If we are to assess the meaning of cultural rights in southern Sudanese cosmology, we will be confronted with an impressive overabundance of cultural expressions and rules that govern every aspect of one's existence from the cradle to the grave. The fact that the very foundation of village societies has been blasted to bits has meant that whatever notions and significances people attached to their practices are being shattered. These include many "traditional structures": age classes, clan classifications, childbirth rituals, kinship rules, betrothal and marriage, laws regulating inheritance and property ownership, rules of compensation of injury, distribution of resources, totems, magic, oath taking, rainmaking and sacrifice, supreme beings and guardian spirits, initiation, burial, and stories told around the evening fire.

Philister Baya, a southern Sudanese woman living in Khartoum, explained the extent to which displacement in Khartoum destabilized their cultural life:

> When we organize for social occasions such as marriages, funerals, and rites which are to continue late at night, we should get permission from the local authorities, namely El-Nizam El-Aam, to conduct such occasions. In most cases El-Nizam El-Aam go into houses and interrupt the occasions without good reasons. Christians are ordered to close their shops on Fridays during Jumma prayers by the same governmental body. On refusal, the southern displaced women are struggling to maintain their living, are dragged to the Public Order Court to be fined.[20]

In Sudanese shantytowns and camps for the internally displaced, people repeat analogous concerns, showing the enormous pressure of the Public Order law on their economic rights, to which I turn next.

Economic Rights

Contraventions of cultural rights, notwithstanding the consequences of the Public Order Law outlined earlier, have been immeasurable in the economic realm as they restricted women's involvement in certain occupations. According to Susie Pito, a Mikaya Christian who arrived at Khartoum in 1996: "I am no longer able to make alcoholic drinks because of shari'a law. I am troubled by being viewed as an infidel under shari'a." Since little work is available for women who struggle against urban poverty, in desperation they turn to sex work and alcohol brewing. Yahya el-Hassan, a PANA correspondent, described the forbidding reality:

> Once in the north, (women) are forced to live in cramped camps around the big cities that lack all conditions of a decent living. This situation forces women to compete for the very limited opportunity available, such as washers and maids. The rest opt for the brewing of local gin (*araqi*), or prostitution, two lucrative but dangerous businesses if the women are caught by the police. If convicted, the women are moved to an all-female prison. A recent UN research has found that over eighty percent of the inmates of Omdurman women prison in Khartoum were women from the South convicted of trafficking in araqi or prostitution.

Obviously, the Public Order Law has had deleterious effects on southern Sudanese displaced women's economic rights by abrogating their right to work and earn a living in a secure environment. This problem was addressed by Christina Dudu:

> The other major problem facing Southern displaced women is unequal job opportunities. If one makes a survey, one will find that there are many Southern women and men who are highly educated graduates but are jobless. Southern women in government and non-government institutions are accommodated within the domestic labor force. They are sweepers, cleaners, or messengers. Southern women have to accept [this] as they had no other options for survival.[21]

Remove Watermark Now

As for women from Darfur who do not necessarily engage in beer brewing for religious considerations, displacement violated their economic rights by undercutting their access to adequate standards of living, which "encompasses several more rights, including the right to food, the right to health, the right to water, the right to necessary social services, the right to clothing, and the right to housing."[22] Khadijia Yagoub, who arrived at Khartoum in May 2004, explains:

> We used to farm back home in our village. We did not extend our hands or begged for food or anything else. The poverty and want we saw in Khartoum is causing us a lot of worries and stress. We have to think about the little children because at least the adults are strong enough to bear hunger. Our life in the village was merciful. Here in Khartoum there is no assistance. We are here in this faraway place where we cannot move to find work, especially the majority of women who have little children. There is no food and our hosts are struggling and are themselves in trouble. This fighting destroyed our life there and caused us humiliation and hunger here. I don't know what the future holds. Now, I have no hope.

Political Futures

In this essay, I tried to demonstrate the ways in which Sudan's multiple conflicts have led to serious violations of economic, social, and cultural rights. These infringements have certainly had far more damaging effects on women and girls, since they are denied the opportunity to live in an environment in which they could take part in decisions vital to their safety and well being. The perpetuation of gender-based violence before, during, and after the conflicts has positively sharpened women's consciousness about themselves as first and foremost political subjects.

Furthermore, it refined their views on their political futures as they ponder new roles in peacemaking and the reconstitution of communities. In contemplating the role of women in southern Sudan and Darfur as the major stakeholders in peaceful settlements in their respective communities, we have to take into consideration their experiences as displaced women. Without romanticizing forced migration, we can concede that it created avenues for women to express agency and create avenues for self-empowerment in ways previously unknown.

Nowhere has this been so powerfully demonstrated than in Mary Hillary Wani's compelling paper "Women's Agenda for Peace," which she delivered at the Sudanese Women's Peace Forum held in October 29, 2001. Relying on an indigenous conceptualization of peace, Wani writes:

> For the purposes of drawing a women's agenda for peace I have opted to consider the definition as projected by the majority of the displaced women. In simple terms they defined peace to mean having security; peace means the right to move without restrictions; peace means love, unity and solidarity; peace is justice, freedom and absence of all forms of discrimination; peace means having a house, a job and land to cultivate, having enough food and being free from diseases; peace means the right to education for our children; peace means freedom of worship; peace means the right to our historical heritage, peace means participation in decisions and plans that affect our lives.[23]

Remove Watermark Now

As much as gender-based violence, war, and displacement have combined to create a legion of challenges and struggles, they generate new spaces within which women can participate on equal footing with men in decisions vital to their lives. The renegotiation of these roles was made clear in two accounts from a Southerner and a Darfurian, respectively.

In the words of Olga Odera, a Christian Acholi who moved to Khartoum from Torit in 1993:

> Men are used to making decisions in my community of origin. Women accepted that as a natural thing.
> Since I came here alone, I feel free to make my own decisions. Long time ago, I used to ask my husband to tell me what to do about many things. Now I am in control of my life and I support myself. This situation gave me the chance to have a say on many issues.
> I no longer think that women should follow men obediently. They can use their experience in Khartoum to influence decisions outside the home as well."

Views like those of Olga Odera abound, as becomes obvious from the narrative of Sakina Adam from Darfur.

> When the fighting started in my village, all the women started to run all over. We fled to Kas before coming to Khartoum. The journey with the children took us very long days. It was the most difficult journey. We started to talk about why the men were preying on us. What did we do to them? We understood that after they burnt villages, looted animals from many people including Haboba (a woman who was sitting next to Sakina during the interview), that men were using us to hurt the men in our family and village. They wanted to cause a lot of pain by attacking the women. The whole village fled fearing for their lives. Some beautiful women were abducted and others were beaten and humiliated. Now we understand that we are here because the men wanted to degrade the community. For this reason we cannot not go back until we are assured that we will not be hurt again. We need security and we need everyone outside to know that without providing safety we cannot take this big risk. We will remain in Khartoum and see about peace. Peace will help but the damage has been done. We need women to be able to protect themselves because some back home did their best to protect their families.

This view corroborates Amartya Sen's most commanding observations on women's agency:

> The active agency of women cannot, in any serious way, ignore the urgency of rectifying many inequities that blight the well being of women and subject them to unequal treatment. Thus the agency role must be much concerned with women's well being also. Similarly, coming from the other end, any practical attempt at enhancing the well-being of women cannot but draw on the agency of women themselves in bringing about such change."[24]

Drawing on the experiences of Sudanese women from the South and Darfur will help formulate strategies for gender equity in postconflict Sudan. This approach will depend fundamentally, however, on the state and nonstate actors' capability to uphold peace and fortify security measures so that war-displaced women can help rebuild their shattered lives. In light of this political context, women as the main stakeholders in the reconstitution of their communities have undoubtedly earned their right to equitable participation. In the meantime, for those women who still live in shantytowns and camps, fulfillment of the Guiding Principles on Internal Displacement as has been brilliantly articulated by Sergi Vieira de Mello is fundamental. According to de Mello, "Internally displace persons shall enjoy in full equality, the same rights and freedoms under international and domestic law as do other persons in their country. They shall not be discriminated against in the enjoyment of any rights and freedoms on the ground that they are internally displaced."[25]

Acknowledgments

I would like to acknowledge the Royal Anthropological Institute's support of my ethnographic research in the Sudan. I also want to thank Leni Silverstein and Sheila Dauer for inviting me to the Northwestern University workshop on Human Rights in Africa.

Notes

1 UNESCO, *Cultural Rights as Human Rights*, Paris: UNESCO, 1970.
2 Chandran Kukathas, "Are There Any Cultural Rights?" *Political Theory* 20, no. 1 (1992): 105–139.
3 U.S. Committee on Refugees, *Follow the Women and the Crows: Personal Stories of Sudan's Uprooted People*, Washington, D.C., 2000.
4 Michael Ignatieff, *Blood and Belonging* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1994).
5 Mansour Khalid, *War and Peace in Sudan: The Tale of Two Countries* (London: Kegan Paul, 2003).
6 Mario C-Lye-Labu, "What Nemeriy [Numeiri] Did" (Anya-Nya Movement Publication, 1971:3).
7 August 30, 2004.
8 August 25th has been designated by the Committee on Consciousness of the United States Holocaust Memorial Museum a national day of conscience for Darfur (July 26, 2004).
9 Associated Press, Boston Edition September 14, 2004: 1.
10 International Crisis Group, "Crisis in Dafur," www.crisisweb.org, 2004.
11 Catharine MacKinnon, "Rape, Genocide, and Women's Human Rights." In *Violence Against Women: Philosophical Perspectives*, Stanley French et al., ed. (Ithaca: Cornell University Press, 1998) pp. 43–57.
12 C. Dudu, "Southern Sudanese Displaced Women: Losses and Gains" In *The Tragedy of Reality: Southern Sudanese Women Appeal for Peace*, M. Elsanosi, ed. (Khartoum: Sudan Open Learning Organization, 1999).
13 Amnesty International, *Sudan Report*, 2001, www.amnesty.org.
14 Amnesty International, *Sudan: Darfur: Rape as a Weapon of War: Sexual Violence and Its Consequences* (New York: Amnesty International 2004).
15 Recent months have witnessed a relaxation of this law. Strong economic realities mitigated against the implementation of law as far as sexual segregation is concerned.
16 Susan Sared, *What Makes Women Sick? Maternity, Modesty and Militarism in Israeli Society* (Hanover: University Press of New England, 2000).
17 UNESCO, *Cultural Rights as Human Rights* (Paris: UNESCO, 1970).
18 Deng, 1972, 6.
19 E. Morawska, "Intended and Unintended Consequences of Forced Migrations: A Neglected Aspect of East Europe's Twentieth Century History," *International Migration Review* 34, no. 4 (2000): 1049–1087.
20 Philister Baya, "Seeking a Refuge or Being a Displaced: Analysis of a Southern Woman's Personal Experience" In *The Tragedy of Reality: Southern Sudanese Women Appeal for Peace*, M. Elsanousi, ed. (Khartoum: Open Learning Organization, 1999).
21 Dudu, 1999.
22 www.cesr.org.
23 Wani, 2.
24 Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999).
25 Posted on United Nations Office for the Coordinator of Humanitarian Affairs at www.reliefweb.int.

11 The Darfur War: Masculinity and the Construction of a Sudanese National Identity [1]

Karin Willemse

Since February 2003, Darfur has been the site of mounting violence, which has led the United Nations to repeatedly describe the conflict as "the world's worst humanitarian crisis."[2] The U.S. Congress even labeled the conflict "genocide." In Darfur, diverse ethnic groups as well as the government were engaged in violence in the 1980s and 1990s; however, the violence has reached a new dimension in the recent war since 2003, when racism has become the main legitimating discourse of the conflict. This construction of the war as racial is, thus, a recent phenomenon. In this article I will analyze the extent to which this discursive shift can be related not just to local conflicts, but also to the Sudanese government's project of constructing a Sudanese identity in its own terms.

In the 1990s, when I was conducting anthropological research in the town of Kebkabiya, both the locals and the government saw the violence in Darfur as the result of ethnic conflicts or ethnic clashes. The shift from a discourse of ethnicity to one of race to legitimize the violence in Darfur occurred around 2003 and coincided with an "outbreak" of violence in Darfur that was marked by a shift in the scale and scope of the fighting.[3] These shifts were accompanied by a third shift: from a government fighting "rebels" in Southern Sudan to a government fighting those in Darfur. The fact that the Sudanese government's discourse shifted from labeling the rebels in the South "black" to the "opposition forces in Darfur" is particularly significant. *Black* is hereby used to refer to the "enemy" of "the Sudanese" and discursively related to both "non-Muslims" and "slaves," terms that do not relate to any person, since all Darfur groups engaged in the conflict are Muslims. In order to critically examine the discursive strategy by which the Sudanese government legitimizes the violence against its own citizens, I will in this article argue that the war in Darfur should be considered part of the Sudanese government's political project to construct a "Sudanese" national identity, rather than a localized conflict over resources, or "a fight over a camel," as Muammar Qaddafi put it at the opening of the Darfur peace talks in Sirte, Libya.[4] I will show that the construction of the Darfur opposition forces as "blacks," as well as the shift of the civil war from the South to Darfur, fit into a pattern that connects both to the issue of Muslim masculinity and the struggle over citizenship on a national level.

Without a doubt, economic, social, cultural, political, and other forms of marginalization of Darfur within the Sudanese nation-state have been determining factors in the conflict, which account for the scale and frequency of the violence.[5] To say anything definitive on the nature or sources of the current Darfur war is, however, at this moment premature. The Darfur conflict – like most conflicts – can hardly be explained in terms of one underlying aspect and my analysis will therefore necessarily be partial. At the same time, "ethnicity" and, since 2003, "race"[6] have

become major explanatory labels to account for the violence and this has led to an exoticizing of the conflict. Particularly problematic in using the terms *ethnicity* and *race* as shorthand for, if not the main denominators of the source of the conflict, is that it leads to an oversimplification of the causes of, the current war. I maintain that if the ethnic and racial labels used in context of the Darfur war are not qualified, the users of these labels are complicit in propagating the discourse that continues to be used by the current Islamist government of Sudan to legitimize this civil war.

I will in my analysis focus on how ethnicity and race have become part of the construction of diverse, intersecting identities. I will in the first place analyze the Darfur war in relation to the problematic construction of masculinity by young men. Next, I will relate the recent shift in the legitimizing discourse of perpetrators from ethnicity to race and the "masculinity-in-crisis" to the construction of a Sudanese national identity. I will start, however, by giving a brief outline of the war in Darfur and refer to some important moments, or key shifts,[7] in Darfur history in which ethnicity became intersected in particular ways with other identities, marking positions of power and authority in specific contexts.

Ethnicity in Some Key Shifts in Darfur History

The war in Darfur has attracted ample media attention as well as international political concern. In the current conflict the Fur, Masalit, and Zaghawa ethnic groups are cast as "Black African farmers," while both the Abbala camel and Baggara cattle nomads are labeled "Arabs." While a few notable articles appearing in both popular and academic publications have attempted to deconstruct this binary opposition, it is misleadingly presented as self-evidently constituting the basis of the current conflict in Darfur.[8] It is the relationship between ethnic groups and religious identity in relation to the distinction between "African" and "Arab" that needs scrutiny in order to understand the dynamics of the war in Darfur.

To start with, the dichotomy of "Arabs" versus "Black Africans," which is based on "named" ethnic groups, constructs ethnic identity as fixed, homogeneous, self-evident, and thus easy to distinguish. I take the view that ethnicity is fluid, nuanced, and context bound. In addition, ethnicity, as an important marker of identity, always intersects with social, economic, political, and cultural contexts.[9] In this respect, ethnicity must be viewed as only one aspect of a complex of intersecting identities, which may shift according to context. I will briefly outline some of the arguments that underscore the flexibility of ethnicity. This overview, however, is by no means exhaustive, nor is it meant to give a neat chronology of events.

The construction of the conflict as one of "Arab Muslim nomads" against "Black African farmers" implicitly casts the latter as non-Muslims and even slaves, and in the process glosses over the fact that the parties involved are all Muslims who are linked with each other by a long history of exchange, intermarriage, and even lifestyle. Already in 1969, Haaland described how the shift from farming to nomadism by fortunate Fur farmers also meant a shift from a Fur to a Baggara identity: the so-called "Fur al-Baggara" as de Waal refers to them.[10] Although the newcomer was not readily accepted as "one of us" by the Baggara, the reason they gave Haaland for this was the lack of respect shown to visitors by not keeping to the cultural codes of hospitality (i.e., offering tea and food) and not the act of taking

up nomadism in itself.[11] The reverse was also true: Whenever a person settled among sedentary farmers, the granting of land by the community leader meant that one could become part of that community within one generation.[12]

The links between ethnic identity, location, livelihood, and land dates back to an even further-removed past, when the Muslim Sultanate was founded. The myth of origin of Dar Fur as an Islamic Sultanate refers to Suleiman Solondungo (Fur for "the Arab"), son of a Muslim "stranger," Ahmad al-Ma'qur, and a non-Muslim royal woman of the Keira, the then-ruling Fur clan in the sixteenth century.[13] From that time on, inhabitants of the Sultanate were considered to be Muslims.[14] Most inhabitants retained their language and culture alongside or intertwined with the Arabic language and incoming Islamic traditions. The process of Islamization was influenced to a large extent by traders and pilgrims who traveled through Darfur to and from West Africa to either Cairo or, via Central Sudan, on to the Red Sea coast in order to go to Mecca, and back again. The well-educated preachers were attracted to the court of the Sultan of the Darfur Sultanate,[15] while the less-educated religious men would teach their less-informed interpretation of Islamic principles to the rural population of Darfur.

Allegedly, those Fur who did not want to become Muslim were forced to migrate south. In due time, these "ex-Fur" became "Fertit," an ethnic group whose name signified their non-Islamic status and thus their potential for being raided as slaves.[16] In the process, ethnic identity merged with religious identity as well as with political identity, locality, and livelihood: Being "Fur" meant that one lived within the boundaries of the Fur Sultanate ruled and protected by a Fur sultan who, since the seventeenth century, adhered to Islam.[17] A Fur ethnic identity thus represented "citizenship" within the Fur Sultanate.[18]

National and regional politics have been an important cause of the solidification of ethnic identities in the more recent past. The Anglo-Egyptian colonial government used ethnicity as a means to "divide and rule" by literally partitioning the former Fur Sultanate into more or less fixed *dars*, administrative areas under the control of appointed tribal leaders under the Native Administration system set up in the 1920s. Already under the Sultan, most Baggara, or cattle nomads, were awarded land grants or *hakuras* in the area south of Jebel Marra, while most of the Abbala or camel nomads in the North did not receive any territory they could claim as their own.[19] The colonial government built on this land division, which led in particular in North Darfur to clearly demarcated "homelands" related to fixed ethnic identities. This fixedness was expressed in the names of these tribal areas, like "Dar Zaghawa," that were placed under the rule of officially appointed "tribal leaders," who represented the ethnic group to the government and vice versa. Those nomadic Arab groups that did not receive a "homeland" of their own also had no one to represent them.[20] Although the tribal leaders never lost complete power, in 1994 the Native Administration Council was "reinvented" under the new Islamist military government in order to govern the area through local leaders "on the cheap."[21] Their reestablished power over land allocations directly led to renewed conflicts in the far west of Darfur.[22]

I do not want to suggest that ethnicity in the seventeenth century has remained unaltered over the last three centuries that followed, or that there are

strict analogies between "being a Fur" during the period of the Fur Sultanate or the colonial era and the experiences of those who consider themselves to be Fur by the end of the twentieth century.[23] On the contrary, since ethnic identity has historically intersected with other identifications such as religion, location, means of survival, etc., shifting meaning in changing socioeconomic and political contexts, it cannot be taken as an identity in and of itself.

My brief outline is, therefore, meant to caution that one should be clear about the context in which ethnicity is given meaning and look for other important identities that intersect with ethnicity. As the late Claude Aké remarked, "ethnic groups do not exist."[24] Here Aké was referring to the fact that ethnicity only makes sense when analyzed as intersected with other social, economic, political, and cultural identities. Fredrik Barth, one of the first anthropologists who wrote about the Fur,[25] maintained that ethnic identity is constructed mainly at the "boundaries" between cultural groups,[26] instead of considering it to be primarily based on a core identity. In his view, ethnic identities are articulated most clearly when members of one cultural group meet those of another. This "meeting" both requires one to identify oneself and may trigger interethnic competition in situations of scarce resources. In other words, ethnic identity marks a difference between self and other and should, rather than being innate, be taken to be a constructed, contextualized, and performed identity. The confrontation with other cultural groups may or may not make ethnicity a viable aspect of differentiation and competition, depending on what is at stake. Considering a saying from the people of Dor in Northern Darfur, as quoted by Flint and de Waal, "Conflict defines origins,"[27] I maintain that it is the nature of the conflict that is of importance for understanding how ethnicity is articulated and validated. This requires precision as to how meanings of ethnicity were historically and contextually constructed.[28]

An important context to the ethnic conflicts in Darfur is the ongoing desertification in the postcolonial era. Camel nomads and seminomadic groups who had been allotted dars by the colonial government in the far north of Darfur, or none at all, suffered most from the deteriorating environmental conditions.[29] In particular, after the droughts of the 1970s and 1980s, they would more frequently and earlier in the season come down from the desert in the north and northwest with their camels that trampled, ate, or otherwise destroyed the not-yet-harvested crops of the local farmers and threatened to deplete the local water resources.

In addition, recent political developments have solidified ethnic identities even further. In 1981, Darfur was the last region to get a governor from the same area he was to rule under the 1972 Regional Autonomy Act. However, the installation of Ahmed Diraige, a Fur, as governor turned out to be a bone of contention. Intellectuals claiming Arab descent organized themselves in the Arab Congregation or Gathering (*Altajamu' Al 'Arabi*). As a direct consequence, raids by Arab *fursan* (knights) and Fur *malishyat* (militia) were quite problematically cast as an ethnic conflict waged between the "Arab belt" and the "African belt." The Fur felt that the Arabs aimed at destroying their ancestral rights to the land, while Arabs claimed that the Fur threatened to oust them under the slogan "Darfur for the Fur." The influx of high-tech weapons in the same period due to the war between Libya and Chad, the donations of arms by diverse national political parties to their respective

constituencies during and after the democratic elections, and the arming of militia by consecutive national governments has fuelled this conflict.[30]

In 2003, the Opposition Forces constituted by the the Sudan Liberation Movement/Army (SLM/A), formerly the Darfur Liberation Front, led by Abdel Wahid Mohammed Al-Nur) together with the Justice and Equality Movement (JEM, led by Khalil Ibrahim, a former member of the National Islamic Front) attacked government forces and installations in Darfur.[31] Despite their differences, the SLM/A came forth from the Darfur Liberation Front and connected with the SPLM/A in the South, while the JEM was an offshoot of the NIF splinter group (under the leadership of Hassan El-Turabi, the prominent spiritual and political leader of the Islamist movement in Sudan) that had been part of the Islamist government in Khartoum since 1989. The groups were united in their cause: They accused the government of neglecting the huge economic problems in Darfur while doing nothing about the increasing insecurity and lawlessness related to the continuous influx of high-tech arms into the region. To support their claims they referred to a book distributed mainly in Khartoum in May 2000 titled *The Black Book: Imbalance of Power and Wealth in the Sudan*[32] in which a group calling themselves "The Seekers of Truth and Justice," who would later found JEM, formulated their grievances about the socioeconomic and political marginalization of Darfur.[33]

The opposition movement is thought to be made up of mainly three ethnic groups, the Fur, the Masalit, and the Zaghawa, who have been collectively cast by perpetrators and in the international media as "Black African farmers." As I indicated earlier, the label "black" has been used in the history of Sudan by those in positions of power for non-Muslims, which in the past marked these groups as "enslaveable." In other words, there is in Sudanese dominant discourse a direct relation between the labels "black," "slave," and "non-Muslim." Interestingly, while the Fur and Masalit are indeed farmers, the Zaghawa are seminomads, which makes the distinction between "farmers" and "nomads" contingent. The clustering of these groups as "African" is related to the fact that they have retained their local African language, alongside Arabic, which is not only the lingua franca but also considered the "holy" language of Islam. The label of "black farmers," "*Zurqa*," or "*Zuruq*," which in Arabic literally means "blue," therefore seems to be part of the government's political rhetoric that uses race in order to cast the opposition forces as one unified enemy.

The so-called Janjawid, the other party to the conflict, are usually characterized as Muslim "Arab" nomads. They are seen as the perpetrators of the violence enacted upon the sedentary population, supported by Sudanese soldiers and the Sudanese Air Force and arms supplied by the Sudanese government, operating with total impunity.

Thus far I have problematized a seemingly self-evident but misleading dichotomy based on ethnicity and race. As I have shown, in Darfur ethnicity became solidified when it intersected with political identities, whether under the Sultanate, as part of the colonial politics of indirect rule, or after independence as part of national politics. At the same time, my argument does not seem to be able to escape the notion of ethnic identity as a main aspect of understanding the current war. This points to an heuristic problem: When one starts an analysis from the perspective

Remove Watermark Now

of ethnicity, one will always end up considering ethnic identity. A critical reflection on the dynamics of the war that goes beyond ethnicity therefore requires me to start somewhere else. As an anthropologist, I think that any reflection on the war should be based on the experiences and views of the Darfur people who have lived through it, which so far I have not been able to access in a comprehensive and ongoing manner. I can, however, go back to the anthropological research I conducted in Jebel Marra in the 1980s and in the town of Kebkabiya, North Darfur, in the 1990s, before the outbreak of the war to shed light on issues of ethnicity and ethnic identities as I have experienced them.

Darfur: Local Youth, Arms, and the Construction of a Social Self[34]

After the attacks in Darfur by the Darfur opposition rebel forces in 2002 and 2003, the government was caught by surprise. As it distrusted its own army, which largely consisted of soldiers of Darfur origin, its response was to mount a campaign of aerial bombardment and military intelligence, supporting ground attacks by an "Arab" militia. This militia, the Janjawid, was recruited from local ethnic groups and armed by the government.[35]

In the early 1990s, when I conducted anthropological research in Kebkabiya, a town that has been recently under heavy siege, conflicts over scarce resources such as land and water concerned predominantly Fur and Zaghawa, groups that have now become allies in the Opposition Forces. The failure of traditional negotiation and peacekeeping mechanisms, such as tribal reconciliation conferences, was due to not only the politicization of ethnic identities but also the unwillingness of the government to enforce peace treaties.

Of critical importance as well was the growing discontent within the region's ethnic groups. In particular, young males increasingly contested the authority of tribal leaders and elderly men in general. For example, during my stay in Kebkabiya in 1991, one of the Zaghawa representatives who had attended a reconciliation conference inside the town of Kebkabiya was ambushed when returning home. It turned out that he was killed by youngsters from his own constituency because they felt their rights were being thwarted and their needs were neglected by the agreement he had signed.[36]

The general neglect of Darfur in national development plans left young men with few possibilities for establishing themselves as heads of families and thus of becoming "men" in sociocultural terms. They had difficulties paying for the bride-price and wedding arrangements that mark the transition to manhood and adult social status. Even when they did marry, young nomads could hardly provide for their families. For their part, many young sedentary farmers had to migrate to towns for some extended period of time in order to earn the money necessary to raise a family. Moreover, despite the high expectations placed on education, educated young men, even when employed as white-collar workers, barely had the means and ability to provide for their families.[37]

In most farming communities in Darfur, women, aided by their daughters, are the main cultivators, while single young men are often redundant. Formerly, boys would wander, sometimes from the age of eight, from one Qur'anic school to the next, or engage in odd jobs in order to survive, at the same time building networks

and acquiring skills as well as the Arabic language as part of "becoming a man." In times of drought, young men would be the first to migrate out of the community in order to fend for themselves, followed by married men, while women, children, and the elderly would leave only when cultivation was no longer possible. Women were de facto "keepers of the land" despite the fact that entitlement and land-ownership were male affairs.[38]

Among nomadic groups, however, single young men were most important for herding camels. In times of drought, only young men would tend to the smaller herds, temporarily leaving behind women, children, and the elderly in small settlements near sedentary peoples. This process of settling by female nomads coupled with male out-migration among sedentary farmers has created communities that consist of predominantly female-headed households of both sedentary and nomadic backgrounds. These engage with increasing frequency and scale in interethnic exchange, sharecropping, and intermarriage. Although there are "no true nomads in Darfur," as "most of the people who are described as such are in fact seminomadic or transhumant,"[39] even the seminomadic lifestyle is increasingly difficult to maintain. Temporary nomadic settlements have become more permanent and, moreover, now host an increasing number of young male nomads, which might mean that the nomadic lifestyle has even become extinct.[40] The result of this radical change is insecurity and anxiety among the settled nomadic communities. Moreover, in order to survive, the new settlers needed access to land, water, labor, money, and knowledge, thus competing more directly over exactly the same resources that sedentary farmers used in these transition zones for their survival.[41] Not surprisingly, these are the areas where most of the outbursts of violence have taken place.

In these deteriorating conditions of deprivation and despair among nomadic and sedentary young men "without a future," weapons may form an easy and immediate satisfaction in the quest for respect, self-identity, and a sense of control. Musa Hilal, a high-profile warlord and leader of some of the Janjawid groups in North and West Darfur, exemplifies this generational shift.[42] In 1986 he took over rule from his father, Sheikh Hilal Mohammed Abdalla, who is depicted by Flint and de Waal as a tribal leader of the Um Jalul camel nomads whose court was sought after by a diversity of ethnic groups, both nomads and farmers, for settling disputes in the "old way." By the end of Sheikh Hilal Abdalla's life, Kalashnikovs were easy to come by and cheap. Musa Hilal took advantage of this situation. As Flint and de Waal point out: "Young men with guns were not only able to terrify the population at large, but were free of the control of their elders."[43]

Due to the large numbers of young disenfranchised men who are experiencing a "masculinity-in-crisis" on both sides of the conflict, the war has taken on an especially troubling gender dimension. Women are systematically verbally and physically abused, raped, mutilated, and their relatives killed in front of their eyes, while young men of "battle age" are targeted for mass killings. This so-called "gendercide"[44] is symptomatic not only of the Darfur war but also of many recent conflicts in Africa and elsewhere, such as the Congo, Liberian, and Bosnian civil wars.[45]

The illusion of ethnic homogeneity among the Janjawid has become part of the political-ideological project of those who cast themselves as the "Arabs" in Darfur. It is not clear whether the Janjawid were indeed as ethnically homogeneous as has

been claimed. For example, when discussing the Janjawid, Flint and de Waal note how "one young Zaghawa volunteer ran away on being told that Arabs would attack civilian targets – villages – while non-Arabs like him would be sent to fight the rebels, their ethnic kin."[46] Moreover, support for Khartoum came not only from "Arab" tribes but also, for example, from Fellata, Birgid, and Daju, whose recruits joined the government-founded Janjawid forces.[47] The fact that that Musa Hilal, the leader of some of the Janjawid, made a point of "purifying" the ranks of his militia from "African" elements points to the same conclusion: "Non-Arabs" were originally members of the Janjawid.

Even so, the ideology of the Janjawid's "Arab purity" has become the mainstay of a regional discourse of ethnic and religious superiority. At the same time, even these "Arabs" are composed of a diversity of groups with different backgrounds, like those formerly serving in the Sudanese Popular Defence Forces (PDF) in Dar Masalit, who, in turn, had been trained by the *Quwat al Islam*, a militia under the control of the Northern Sudanese General Dabi in South Kordofan; recently migrated "Arabs" from Chad and Libya; and Abbala and Baggara "Arabs" from different parts of Darfur, who are constructed as the descendants of the *Quraysh*, Prophet Mohammed's ethnic group, who migrated in a far removed past from the Arabian Peninsula looking for "new pastures." In addition, after the race riots in Libya in 2000, 250 black migrants were killed and thousands expelled. Those "African Arab" migrants who had been in Libya under the umbrella of the Arab Gathering came to North Darfur to military training camps, some of which were headed by Musa Hilal.[48]

Although the Sudanese government denied allegations of supporting the Janjawid militia – calling them "thieves and gangsters" – the conflict in Darfur has become part of national politics, and thereby it has been burdened with a new political meaning. In response to the rebellion of 2003, the Sudanese government has actively "adopted, spread, and intensified Janjawiidism, so that in many instances the armed forces and security institutions of the state have become indistinguishable from the Janjawiid."[49] Musa Hilal, himself, claimed he was waging a "holy war" under the direction of the Sudanese government,[50] "burning, looting and killing 'of intellectuals and youths who may join the rebels in fighting.'"[51]

The strategy of turning "Arab" nomads into a militia is, however, not novel – it is a policy that was applied by consecutive regimes in the civil war with southern Sudan prior to the Darfur war. Both the democratic regime (1985–1989) under the leadership of Sadiq Al Mahdi and the current Islamist regime had armed Arab nomads from Kordofan and Darfur and turned them into so-called *Murahalin*.[52] The recent deployment of similar counterinsurgency tactics in Darfur suggests that the conflict represents a "southern Sudan speeded up" rather than a new "Rwanda in slow motion."[53]

Apart from fighting tactics and the application of a "scorched-earth" policy, the racial rhetoric used to justify the violence also bears similarities with the war in the south Sudan. This suggests that the current religious-racial discourse of Islamic superiority used in the war in Darfur is part of an ongoing national "project" of inclusion and exclusion. Moreover, although the Sudanese government's Arabized elites from Central Sudan have allied with the Arab nomads in the current war in Darfur, the meaning of *Arab* given to each of these groups carries different

connotations of class and culture. The notion of "Arab" that is used for the nomadic peoples in Darfur is used in the sense of Bedouin and indicates backwardness and marginality.[54] Alternatively, members of the educated Arabized elites residing in the Nile Valley have constructed themselves as "*Awlad al-Arab*" and "*Awlad al-Balad*," or the children (sons) of Arabs and inheritors of the land. They were instrumental in founding political Arab nationalism and claimed the Sudanese nation-state as theirs. By constructing Sudan both as Islamic and as Arab, they excluded not only Southerners but also other marginal groups of Muslims such as the Fur, the Beja, and the Nubians in the west, east, and north of the country, respectively.

In other words, the militarization of the Janjawid was closely related to national politics and, in some contexts, seemed to override ethnic difference. At the same time "Arabism" seems to be an ideology used to support the illusion that the Darfur war is a local or regional conflict rather than a national one.[55] Arabism has only recently been introduced to legitimize the government's involvement in the Darfur war. When the current military regime, backed by the Islamist National Islamic Front, took power in 1989, it proclaimed Darfur the "least Islamized region after the South."[56] This stigma concerned all Darfurians, nomads and sedentary farmers alike. Although it casts the Darfur population as lesser Muslims, it did not divide them along racial lines. In order to understand this shift, I will go back to the period before the onset of the Darfur war.

pdfelement

The Islamist Government and the Discourse on Religion in Darfur

When the Islamists took power in 1989, the government's elites considered that the Sudan was not properly Islamized everywhere. It instigated what it called *al-mashru' al-hadari*, or the "Islamist Civilization Project."[57] In general, the project focused on the conduct and appearance of women in public; both upper- and middle- class professional women and female street vendors were targeted specifically in "street cleaning" campaigns.[58] As articulated in speeches and other public addresses by government representatives, Darfur also constituted one of the targets of its re-Islamization offensive.[59] The government accused the population of Darfur of incorrectly practicing Islam because it intersected with local customs, and thus cast Darfuris as lesser Muslims, as inferior and backward. In speeches given by a touring *al-Lagna al-sha'abia*, or the Popular Committee, which I taped in December 1990, Darfur men in particular were called upon to return to the "right way," as the head of the Popular Committee pointed out at the end of several speeches on the correct Islamic behavior:

> My family, *assalaamu 'alaikum,* I want to talk to you about the *hadith* and the Qur'an of our prophet Mohammed, peace be upon him [...] We want to continue on the Islam and on Qura'nic behavior [...] The duties of the popular committees are to collect the traditional habits and customs of the communities and to encourage those that follow Islam [...] Now we have permission from the government to report about bad customs and bad behavior and to send it to the popular committees so they can decide on what to do about it quickly [...] We are not united for a bad cause, we only want to stimulate good behavior and create good Muslims [...][60]

In other words, despite the low status of Darfurians as Muslims, they were at that time considered Muslims who could be redeemed, their ways amended, and their souls saved so that they might be included into the community of righteous believers once they mended their conduct and became better ("proper") believers. According to this logic Darfurians could potentially become faithful members of the *umma* (the Muslim Nation), which meant that they were not only addressed as Muslims, but also as potential Sudanese citizens.[61] In the same capacity, they were reprimanded for what were called ethnic clashes and/or armed robberies:

> There is also no end to the armed robberies even if Omar Al-Bashir[62] brought planes and heavy guns to fight them [...] And we say that we are Muslims and we kill among ourselves? Did God create us to fight and harm each other? He created a lot of tribes and nations for us, to get to know one another and to understand each other, not to fight [...] Now we have become divided amongst ourselves: Arabs, Fur, Tunjur, Zaghawa, Gimr, all tribes on their own, killing each other [...][63]

Even though this might never have been a seriously inclusive project of the government, at that time Darfur was discursively constructed as part of the Muslim north, and, therefore, the government called upon all the Darfur ethnic groups to stop emphasizing ethnic difference in favor of Muslim unity. It only needed some re-Islamization in order for the Darfur population at large to become included in the Sudanese Muslim nation state. This "inclusive" discourse of inferiority has changed since 2003, when the war broke out in Darfur.

In the current discourse, the Darfur population are cast not as fellow Muslims whose ways must be redeemed, but as blacks and thus as non-Islamic, enemies who, as non-Arabs, do not have a right to live on Muslim soil. This view is propagated by the Arab Gathering, acted upon by the Janjawid, and condoned by the Sudanese government, which, by extension, is complicit in this rhetoric.[64] The war in Darfur can therefore indeed be seen as a "Southern Sudan" revisited. It is important to note that "black" does not refer to skin color in any determined way. The Central Sudanese elite as well as the Darfur population, both sedentary and nomadic peoples, consists of peoples with different shades of skin color. Thus, it is very difficult to judge from the skin color whether a person is an "Arab" or an "African," a "nomad," "farmer" or a "member of the riverian elites." This is even evident when looking at those Sudanese who are members of parliament.

The term "black" is not novel in Darfur: Fur and Masalit were cast as "*zuruq*" (plural form of the singular "Zurqa"),[65] from *azrag* ("blue"), even before the onset of the current conflict. During my stay in Kebkabiya, color was not an important way that people were categorized, although occasionally people would ask me what color I thought their skin was. As it turned out, all shades of color were given, like *akhdar* ("green"), *ahmar* ("red"), shades of *asmar* ("brown"), and *azrag* ("blue"). When I asked about *aswad* ("black"), it was denied that this color existed in Darfur society since it referred to non-Muslims, and thus to slaves. Rather, it was the color of the Southern, non-Muslim, groups.[66] Other authors point out that in the Nile Valley, for example, in due time *aswad* ("black") and *azrag* ("blue") have become

synonymous.[67] This process of conflation seems also to have taken place in Darfur: Those that were, and still are, referred to as "zuruq" have become classified as "aswad," formerly reserved for southern Sudanese, and in the process they have gone from "redeemable Muslims" to "enslaveable non-Muslims."[68] The notion of "black" seems to be, rather, a rhetorical device in a discursive struggle over political power and the legitimacy to rule.

From the above, it may be clear that this shift in discourse took place about the same time that the Janjawid were recruited and organized as a government-supported militia. The discursive shift, therefore, is to be sought not in a local history of the conflict, but in shifts in national politics.

The "Other" and the Construction of a Sudanese National Identity

As I stated in the introduction, the war in Darfur is related to a series of interconnected shifts. These include the government's legitimizing discourse in the Darfur war, and the shift in the use of the label "black non-Muslims" from being applied to Southern Sudanese to those in Darfur, not only after the eruption of violence in Darfur, but also after the peace negotiations between the Sudanese government and the Sudan People Liberation Army/Movement in Machakos in 2002. In other words, the position of the "Other," and thus as noncitizens, relative to the Sudanese government, shifted from the South to Darfur.

The Sudanese government's need to construct an "other" is related to the fact that the elites at the center of the Sudanese nation-state, literally and figuratively, do not constitute the homogeneous unity they suggest to be. On the contrary, since the economic crisis of the 1970s and 1980s, the supremacy of the Central Sudanese elite has been at stake. The question is why provincial war is a precondition for the maintenance of the "dominant but factionalized core."[69] De Waal suggests that Sudan is a "turbulent state" for which "provincial war and destabilization is the habitual *modus operandi* of the Khartoum elites [...] its balance achieved at the price of deadly disorder in its peripheries."[70] In short, the Sudanese elites' "factionalized core" makes provincial war, and thus the construction of an "other," a precondition for survival. For the sake of my argument, it is, therefore, necessary to give a brief history of the Sudanese elite in Central Sudan.

The process of Islamization in the Nile Valley differed considerably from the process of Islamization in Darfur. The replacement of the nobility of the Funj Sultanate on the Nile, by a middle class of merchants, administrators, army, and police, which took place in the seventeenth and eighteenth centuries, was accelerated after the Turko-Egyptian conquest of 1821. Turko-Egyptian rule, or *Turkiyya*, established a mercantile economy, which revolved around the slave trade. The emergent urban administrative and mercantile class that had established itself in the Nile Valley in the preceding centuries turned to Islam for a new legal and commercial code. The new elite used a stricter Islamic code of conduct, a specific lifestyle, and their position in the administration and trade as a means of distancing itself from the local, tribal religious elite. When the Anglo-Egyptian Condominium came to power in the Sudan in 1899, the new colonial government made use of this powerful indigenous administrative class to rule the colony for them.[71]

Thus, within the new colonial government, formal education and a white-collar position became new assets by which the new urban administrative elite differentiated itself from local elites and the amorphous "nonelite other." However, the need for junior administrators created the possibility of upward mobility, especially for boys from the rural areas outside the Nile Valley.[72] By acquiring formal education in the newly established government schools in the vicinity of the capital, these boys had the chance to enter into this white-collar class. There they acquired, apart from formal education, training in the culture of the riverian elite, by means of language, dress codes, mores of hospitality, and so forth. They were taught to perform a specific elite lifestyle – in short, a new code of conduct, of thinking, and of constructing themselves as persons. In this process, the boarding house played an important role, as it allowed for disciplining the aspirant-elite members according to elite norms while they were cut loose from their rural backgrounds and their ethnic and kin identities.[73] The young recruits thereby invested in the construction of a new, imagined community[74] of Sudanese nationals, engaging in both "detribalization" and "Sudanization."[75] When these educated aspirant-elites acquired positions as government officials reference to a local identity was by definition taboo as the government elite considered itself to represent the ideal image of the typical Sudanese citizen, which meant enacting a national identity and negating a local identity.

In the postcolonial era, formal education coupled with a government position became the hallmark of the new ruling class, which referred to itself as Sudanese, thus claiming to represent a national identity without any ethnic differentiation. Citizenship open to all Sudanese subjects was, however, never part of the nationalist project. The riverian elite used its Nile valley culture, with its specific history of Islamization and Arabization, to legitimize their prerogative of political power, based on its superiority and privilege as *Awlad al-Balad*, "the legitimate sons of the land," and *Awlad al-Arab*, "sons of Arabs."[76] Thus Islam and its "twin component, the Arab culture"[77] became the main aspects of a unifying, and supposedly "detribalized," national identity. This culture-cum-location-cum-class difference subsequently marked the difference between the "Sudanese" and the "othered non-Sudanese" population. This created a paradox: While education was originally used as part of a strategy of exclusion by the riverian elite, it created a process of inclusion of nonriverian aspirant-elite members into the national elite, which ultimately caused cracks in the surface of the Sudanese national identity.

The process of Sudanization and detribalization of aspirant-elite members was frustrated by the liberal educational policy under the military regime of Numeiri in the 1970s.[78] His liberalization of education led to the establishment of primary schools in remote areas and an increase of secondary high schools in regional capitals. This facilitated access to education for rural children, both boys and girls, and at the same time made a stay in boardinghouses less necessary. Pupils retained their relations with their kin and local culture. This prevented the early and intense socialization of aspirant-elite members into the Nile Valley elite culture, as was previously the case. This process was accelerated by the economic crisis in the 1970s, which led to an increase in the number of men, especially the highly educated, who migrated to the oil-states or to the West.[79]

Remove Watermark Now

The subsequent demand for educated white-collar workers not only allowed women into the government service but also led to the inclusion of regional secondary high schools into the government ranks. As these junior administrators and teachers, among others, were not sufficiently trained, they had to make do with lower qualifications, salaries, and social status than their predecessors. Male aspirant-elite members, who were "insufficiently detribalized" to start with, came from the countryside with their diplomas and high hopes of obtaining a position in the government. Even if they did get a position, the wages were so low that they could hardly pay for the high bride-prices and other wedding costs, let alone afford the expenses of keeping up an elite status. This meant that the economic crises of the 1970s and 1980s stimulated the new generation of elite members to stay in contact with their family in local areas, even after they entered the government service.

Consequently, the educated government elite has grown in numbers, but has thereby lost control over its "core culture." It has had to admit educated men and women as members to its ranks despite the fact that these new members retain characteristics of "other," nonelite classes, which defy the construction of a national identity that is expected to escape local, parochial identities even though this national identity is itself based on a local identity – the Nile valley of the riverian elites.[80]

In other words, recent processes of economic, social, and cultural change have led to a contestation of the dominant Sudanese identity and its middle-class notion of the ideal family from within its own ranks. Though the national ruling elite had to construct boundaries to differentiate themselves from the "nonelite" in order to safeguard its privileged position, it was this increasing heterogeneity within the elite itself that posed the largest threat to the moral and political dominance of the government. The administrative elite of the Nile valley had never been as homogeneous as it professed to be. However, it now had to incorporate large numbers of aspirant members that had not been "properly Sudanized" and consequently suffered a loss of social status that also reflected on the elite as a whole. It was precisely this problem of permeable boundaries of the elite and the problematic status of male government elite members, within their families and the society at large, which the Islamist government that came to power in 1989 addressed in its moral discourse. No doubt mindful of the fact that Numeiri had been toppled by strikes in the towns of Central Sudan by intellectuals and government employees, the new government had to deal with the discontent among this affluent part of its constituency who were also to be the main implementers of the Islamist policy.

Contested Dominant Masculinity: Boundaries and Others

As I indicated earlier, the Islamist government's Civilization Project focused its moral policy first on women. It concentrated on women's conduct in the public sphere, which was directed by speeches, circulars, and decrees and controlled by vigilantes and special public security police. Their roles as wives and mothers have been emphasized as the most important duties of proper female Muslims. As I have argued elsewhere, when the boundaries of a group are threatened, it is the conduct of women in general and, interestingly, the women of one's own class in particular, that is addressed in reconstructions of group identities. Women, therefore, constitute the "other within." This strategy meant that men from diverse backgrounds proved

Remove Watermark Now

they could, however temporarily, overcome their internal differences and close their ranks with respect to the one issue they could all agree on, which is the control of the behavior of "Muslim" women as mothers.[81] Charlton, Everett, and Staudt see this as a more general feature of state building:

> State elites have discovered that promoting male domination contributes to the maintenance of social order in a period of state formation [...]. A common solution involves offering a bargain to (some) men: in return for ceding control over political power and social resources to the state, they gain increased control over their families. Not only does this solution promote male domination, but it also establishes or strengthens a distinction between public and private spheres, and subordinates the private sphere to the public.[82]

Indeed, as Pettman argues, "nationality and citizenship, like race and ethnicity, are unstable categories of contested identities. They are all gendered identities and the construction of 'women,' inside and outside their borders, are part of the process of identity formation."[83] This boundary maintenance is important because the notion of a national identity, in general, is necessarily ambiguous, vague, and continuously changing as it has to incorporate diverse peoples in ways that allow them to believe the illusion that they are all equal citizens within the same nation-state. Thus, rather than resting on a common core, the construction of a unifying national identity needs a common "other" against whom to define itself.

A national identity is therefore based on exclusion, and may refer to class, ethnicity, race, location, or education in order to draw its boundaries, as we have seen with respect to Sudanese national identity. In any case, as Pettman indicates, a national identity is gendered. However, although women constitute an obvious "other," they do not constitute the only, or primary, means of marking the boundary of belonging. According to Donaldson:

> Through hegemonic masculinity most men benefit from having control of women; for a very few men, it delivers control of other men. To put it another way, the crucial difference between hegemonic masculinity and other masculinities is not the control of women, but the control of men [...].[84]

This dominant masculinity, like citizenship, must seem attainable, in principle, for all male subjects of a nation-state. Accordingly, it lacks a well-defined core identity, and instead relies on the existence of categories of "others" against whom to construct its boundaries.[85] In other words, since dominant masculinity – as part of a national identity – is derivative, relational, and oppositional it needs "significant others" in order to define itself. Apart from women, "subordinate" or "lesser" men constitute the point of reference for constructing a form of restrictive citizenship and the "proper" national identity.[86]

The Islamists' Civilization Project can be considered an attempt to construct a modern Sudanese "Muslim" national identity. This is a continuous project and related to the construction of a Sudanese hegemonic (or dominant) masculinity. This dominant masculinity needs particular significant "others" in order to attain an

exclusivist citizenship. In the case of the Islamist government of Sudan, these others are women and "lesser-men" who are defined in relation to restricted notions of "proper Islam." Citizens were only equal under the Islamic law when the Islamist government came to power. The search for citizenship was, therefore, marked by a process of securing the boundaries of the Sudanese national identity whereby, apart from women, "black non-Muslims" were constructed as the "lesser males," which used to refer more specifically to the Southern Sudanese "subjects." The notion of "black" did not so much refer to skin color, but to status – the status of those who, as non-Muslims, are considered as potential "slaves" to constitute this new imagined "other." This status not only refers back to historical times when slave raids were actually carried out in southern parts of contemporary Sudan, including southern part of Darfur Region, it also constructs the "other" as inferior in contemporary Sudanese society and serves to define a supposedly unified "Sudanese self" as superior, whether in terms of culture, language, or religion.[87] This strategy, however, was not the prerogative of the Islamist government, but has been the mainstay of the Sudanese governing elites in general since independence.

Conclusion

The use of women and "other lesser" males as markers of the boundaries of national identity and belonging is a recurrent theme in secular nation-state building projects, and not only confined to Islamic societies. Masculinity does not necessarily refer to real men, but rather to features that a nation-state tries to use as a means to assert an image of respect and strength. The image of a strong nation-state is related to, for example, a large army, a winning sports team, a strong leader, or a severe national discourse on citizenship. Thereby some categories of men are, implicitly or explicitly, referred to as constituting the dominant masculine ideal, and others as its denial.

In the case of the Sudanese nation-state, this notion of the "other" has historically been cast in ethnic-cum-racial and religious terms. "Black" refers to the inferior subject within state boundaries who, because of a fallacy in terms of ethnicity-cum-race, also fails to live up to the religious, class, and cultural standards of a "real" Sudanese. It may be obvious from the preceding that this idea of Darfurian African black farmers is a construction, an illusionary category. As Salih and Harir point out:

> Hence, even though the national political arena is dominated by debate over the values and ideology of the state, Islam and Christianity have never entered the realm of local politics nor have they provided the main source of antagonism at the village level.[88]

The Darfur population consists of only Muslims and the label *black* does not refer to actual skin color but, rather, is used by the government and those attacking local Darfur communities as a discursive device. From the perspective of the center, it means that "blacks" are not entitled to full citizenship, and as noncitizens they are a liability to state stability and thus it is legitimate to fight them.[89]

In short, Darfurian young men deal with a masculinity-in-crisis by claiming respect, power, and a form of manhood by force of arms. According to Salih and

Harir, this strategy may even be considered an extension of local notions of warrior-hood, since "governments are unable to offer citizens the minimum condition of individual security." This has forced local communities to resort "to ways familiar to their social organizations and value systems in order to protect their lives and property."[90] According to these authors, local modes of self-defense can be "transformed from traditional to modern military combat, albeit with considerable modification."[91] Whether the participation in the Darfur war by mainly young men is indeed a transformation of a local warrior tradition needs more investigation; it does suggest, however, that young men turning into militia has a widespread local history and that "Janjawidism" cannot be taken as a feature of only the "Arab" nomads.

For their part, the Sudanese government deals with the masculinity-in-crisis closer to home, by legitimizing its involvement in the violence in its peripheries in discursive terms – of the eternal clash between righteous Sudanese Arab Muslims against African non-Muslim others. By constructing this far-off common "other," the riverian elite may attain closure of their contingent boundaries. Despite their internal differences, based on economic, social, religious, political, and cultural difference, they at least can thus agree on the threat of those amorphous, unknown, and thus uncontrollable others to the status quo. This facilitates its illusion of a unified identity, as de Waal maintains:

> Sudan's elites possess a cultural cohesion that belies its political fragmentation. For this group, Sudan's crisis has become a way of life … and implies that Sudan will most probably continue to function in the fashion of a deadly gyroscope, its balance achieved at the price of deadly disorder in its peripheries.[92]

Violence by the Sudanese government seems to be the ultimate consequence of the search for a means to mark the boundaries of an exclusionary form of citizenship. This is not just specific to Sudan, but works also in other contexts, as De Vries and Weber, who in their foreword to the volume *Violence, Identity and Self-Determination*, state:

> It becomes more difficult to consider violence to be an act perpetrated by others when in an increasing number of cases it is being practiced in the name of self-determination. Determination of the Self now reveals itself to be what it probably always has been: determination of the Other.[93]

This is not to say that the application of violence by the Sudanese government, in order to (re-)construct a national self, is thereby made understandable or justifiable. It does mean, however, that a more radical shift in thought and practice is needed for breaking with this past of constructing otherness by reference to the notion of "black" in order to attain a more inclusive notion of citizenship. This is first and foremost a matter of balanced socioeconomic, political, and cultural development. However, I agree with Amir Idris when he states that:

> The legitimising function of the apparatus of truth in the Sudan is the official denial of race as a source of conflict. By abolishing racial otherness as a socially

Remove Watermark Now

> relevant frame of reference, the dominant discourse in the Sudan removed the critical issue of ethnic and racial hegemony and discrimination from the realm of legitimate debate [...] Contemporary scholars of Sudan's civil war thus need to seek an alternative discourse of history that can be used to understand the root causes of the tragedy.[94]

We, as contemporary scholars of Sudan's civil war, thus need to take some of the responsibility to find such an "alternative discourse" that is inclusive, rather than exclusive. We have to acknowledge the differences and diversity in local histories and trajectories of transformation in order to be able to write a more inclusive Sudanese national history as a means of finding alternative roads to change.

Notes

1 Portions of this essay are taken from my article "Darfur in War: The Politicisation of Ethnic Identities?" which appeared in *ISIM Review* 15, Spring (2005): 14–15.

2 "UN Coordinator Mukesh Kapila calls Darfur 'the world's worst humanitarian crisis' and makes a comparison to Rwanda," stated in the entry "March 2004" of the "Chronology," in *War in Darfur, and the Search for Peace*, Alex de Waal, ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press,2007): xvi.

3 Generally 2003 is referred to as the start of the rebellion, as the SLA and JEM announced their existence early that year. Political as well as armed resistance against the government had been building for a longer period 2001, as an important date for the start of organized resistance, when "rebels" attacked a police station in Golo, the district headquarters of Jebel Marra; or June 2002 when a group calling themselves the "Darfur Liberation Front" officially claimed this attack on Golo. See Alexander de Waal and Julie Flint, *Darfur: A Short History of a Long War* (London: Zed Books, 2005) p. 76.

4 See, for example, "Darfur Rebels May Unite but Talks Still Tough," *Sudan Tribune*, Tuesday November 13, 2007, http://www.sudantribune.com/spip.php?page=imprimable&id_article=24712 (accessed April 9, 2008).

5 Scholars, such as Ali Dinar, even state that the watershed that the war is thought to represent is exaggerated as violence, poverty, and the neglect by the government are symptomatic for Darfur. In this respect I agree with him. Here I will argue, however, that the way the violence has been legitimized does make a difference. I would like to thank Ali Dinar for his critical remarks on a paper I presented at the Twenty-Fifth Anniversary of the Sudan Studies Association, Bergen, Norway, April 6–8, 2006.

6 While race is officially not a sociological or biological category, it has become part of the war's legitimizing discourses and shapes people's experiences and is thus a phenomenon to be analyzed in this context.

7 After Foucault; see Sara Mills, *Discourse* (London and New York: Routledge, 1997) p. 26.

8 See, for example, Mahmood Mamdani, "The Politics of Naming: Genocide, Civil War, Insurgency," *London Review of Books*, 8 March 2007, http://www.lrb.co.uk/v29/no5/mamd01_.html, (accessed April 20, 2007).

9 I consider identity not as a property of a person, but as performative and thus contingent, ambiguous, and transformative. See Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism on the Subversion of Identity* (New York and London: Routledge, 1990) pp. 70–90; also see Rachel Alsop, Annette Fitzsimons, and Kathleen Lennon, eds., *Theorizing Gender* (Cambridge: Polity, 2003) p. 103.

10 Alexander de Wall, *Famine That Kills, Darfur, Sudan, 1984–1985* (Oxford: Clarendon Press, 1989) p. 50.

11 Gunnar Haaland, "Nomadization as an Economic Career among the Sedentaries in the Sudan Savannah Belt," in *Essays in Sudan Ethnography*, I. Cunnison and W. Jones, eds. (London: Hurst, 1972) pp. 49–172. See also Gunnar Haaland, "Economic Determinants in Ethnic Processes," in *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Fredrik Barth, eds. (Oslo: Scandinavian University Press, 1969) pp. 58–74.

12 de Waal, 1989, pp. 48–49.

13 This myth might be a transformation of earlier versions of the coming of a "Wise Stranger" used to explain the founding of Sultanates of the Sudanic Belt at large, of which Darfur was the easternmost Sultanate. This visitor was "not particularly a Muslim figure." Originally, al-Maq'ur was seen as the one who introduced more civilized traditions to the long-standing Sultanate of Darfur, such as table manners. Only in later versions has the "bringing of Islam" been ascribed to Maq'ur's arrival, lending the Sultanate, with his son Solongdungo as its "founder," a Muslim pedigree [R.S. O'Fahey *State and Society in Darfur* (London: Hurst & Company, 1980) pp. 123].

14 Apart from Fur, there were other groups living within the boundaries of the Sultanate, like Tunjur, Berti, Bergid, Masalit, and Zaghawa (e.g., see Flint and de Waal, 2005, p. 9).

15 The most affluent Islamic teachers were attracted to the court receiving large plots of land or *hakuras*, which were exempted from taxation by the Sultan. Its inhabitants were seen as subjects of the person with the land grant, rather than of the Sultan [e.g., see Lidwien Kapteijns, *Mahdist Faith and Sudanic Tradition: The History of the Masalit Sultanate 1870–1930* (London: Kegan Paul International Series, 1985); G. Michael La Rue, "Land and Social Stratification in Darfur, 1785–1875: The Hakura System," in *The State and the Market: Studies in the Economic and Social History of the Third World*, Clive Dewey, ed. (New Delhi: Manohar, 1987); O'Fahey, 1980, pp. 24–44].

16 See O'Fahey, 1980, pp. 9–10, 122 and "Fur and Fartit: The History of a Frontier," in *Culture History in the Southern Sudan: Archaeology, Linguistics and Ethnohistory*, John Mack and Peter Robertshaw, eds. Memoir number eight (Nairobi: The British Institute

in Eastern Africa, 1982), pp. 75–89.

[17] Darfur was located strategically on the caravan route between West Africa and Egypt, the so-called *darb al-arba'in*, or forty-days road, and on the route to Mecca in the east. Quite a number of traders and pilgrims settled in North Darfur, at the crossroads of peoples and cultures.

[18] Apart from being a Muslim, a full subject of the Sultanate would, for example, accept the rights and duties, such as paying taxes and levies, and receiving protection from slave raids, which came with belonging to a certain locality. See Lidwien Kapteijns, *Mahdist Faith and Sudanic Tradition: The History of the Masalit Sultanate 1870–1930* (London: Kegan Paul International Series, 1985); O'Fahey, 1980; and de Waal, 1989, p. 48.

[19] Flint and de Waal, 2005, p. 9; de Waal 2007, p. 9.

[20] The British retained some of the already existing titles and invented others to construct a viable administrative hierarchy. They did not succeed everywhere to control the local leaders, however. The Rizeigat Arab, on the other hand, did not get land rights, only *damra* or temporary settlements. They also did not get their own paramount chief. See Flint and de Waal, 2005, pp. 13–15, 41–46; De Waal, 2007, pp. 29–31; Jérôme Tubiana, "Darfur: A War for Land?" in *War in Darfur, and the Search for Peace*, Alex de Waal, ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), pp. 73–75.

[21] See Alex de Waal, "Counter-insurgency on the Cheap," *London Review of Books* 26, no. 15 (5 August 2004, http://www.lrb.co.uk/v26/n15/waal01_.html, accessed April 20, 2007). The Islamist government invented new leadership positions, like *amir*, which were almost all given to diverse groups of Arabs that previously held no land rights (Flint and de Waal, 2005, pp. 57–59).

[22] Ibid.; Flint and de Waal 2005, 12–13, 58–59; and Sharif Harir, "Arab Belt Versus 'African Belt' Ethno-Political Conflict in Dar Fur and the Regional Cultural Factors," in *Short-Cut to Decay: The Case of the Sudan*, Sharif Harir and Terje Tvedt, eds. (Uppsala: Nordiska Afrika-institutet, 1994), pp. 178–184.

[23] Douglas H. Johnson, *The Root Causes of Sudan's Civil Wars* (Oxford: James Currey, 2003), p. 4.

[24] Professor Claude Aké stated this in an hour-long television interview in the series *In My Father's House* hosted by the Netherlands anthropologist Anil Ramdas. He pointed out that it is theoretically problematic to think "ethnic groups" or "ethnic conflict," and that in situations where ethnic consciousness is called upon, issues of power and survival are at stake. As he put it, the fact that one likes one's culture, one's dishes, and one's customs is in itself not a reason to fight each other. See also his article "What Is the Problem with Ethnicity in Africa?" *Transformation*, no. 22 (1993): pp. 1–14.

[25] "Economic Spheres in Darfur," in *Themes in Economic Anthropology*, Raymond Firth, ed. (London: Tavistock, 1970), pp. 49–179; *Human Resources: Social and Cultural Features of the Jebel Marra Project Area*, FAO Report: Rome, 1967; *The Fur of Jebel Marra: An Outline of Society*, Khartoum: Department of Anthropology of the University of Khartoum, 1964.

[26] Barth, 1969, pp. 9–38.

[27] Flint and de Waal, 2005, p. 7.

[29] Amir H. Idris, *Sudan's Civil War: Slavery, Race and Formational Identities* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2001), pp. 57.

[29] See Fouad Ibrahim, *Desertification in North Darfur* (Hamburg: Hamburger Geographisher Studien 35, 1980).

[30] See Flint and de Waal, 2005. p. 51; Harir, 1994, pp. 160–184.

[31] The SLM is considered to be associated with the Fur and Masalit, while the JEM is associated with the Zaghawa of northern Darfur. See Flint and de Waal, 2005, pp. 26, 89, 95; Flint, "Darfur's Armed Movements," pp. 148–150 and Dawit Toga, "The African Union Mediation and the Abuja Peace Talks," p. 214, both in *War in Darfur, and the Search for Peace*, Alex de Waal, ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

[32] See Appendix I of this book for detailed excerpts of *The Black Book*.

[33] Flint and de Waal, 2005, pp. 17–18.

[34] Parts of this section appeared in Willemse, 2005, pp. 14–15.

[35] The label "Janjawid," used to refer to the Arab nomadic militia, has been dissected into "devil" (*jaan*), "horse-men" (*jawid*), or "devils" (*jiin*) riding horses, carrying *jim*, Arabic for GM-3 rifles. However, prior to the recent conflict, the term was used more generally to refer to "rabble," "hordes," or "outlaws," in particular in cases of banditry and camel theft committed predominantly by young men. It is this reference to young men that is crucial to my argument.

[36] The last large conference was held to settle a war between Fur and Arabs in 1989. Some months after the signing of the agreement, attacks again took place. See Harir, 1994, pp. 171–173.

[37] Information from a talk with one of the Zaghawa negotiators from Kebkabiya Town, present at this conference.

[38] Harir, 1994, p. 170; Karin Willemse, "On Globalization, Gender and the Nation-State. Muslim Masculinity and the Urban Middle-Class Family in Islamist Sudan," in *The Gender Question in Globalization: Changing Perspectives and Practices*, Tine Davids and Francien van Driel, eds. (Burlington, VT: Ashgate Publishers, 2005), pp. 159–179.

[39] See also Barth, 1970; Grawert, Elke, *Impacts of Male Out-Migration on Women: A Case Study of Kutum, Northern Darfur, Sudan* (Bremen: University of Bremen, 1992); and Elke Grawert, *Making a Living in Rural Sudan: Production of Women, Labour Migration of Men, and Policies for Peasants' Needs* (New York: St. Martin's Press, 1998).

[40] de Waal, 1989, p. 50.

[41] For example, see Tubiana, 2007, pp. 87–89.

[42] See Flint and de Waal, 2005, pp. 46–48.

[43] In December 2007 Musa Hilal has been appointed special advisor for the Ministry of Federal Affairs by President Omar Al Bashir; for example, see *Sudan Tribune*, Wednesday 09 April 2008 Edition: "Profile: Musa Hilal from a convicted felon to a government official," Tuesday 22 January 2008, http://www.sudantribune.com/spip.php?article25660, accessed April 4, 2008.

[44] Flint and de Waal, 2005, pp. 35–36, 63; the quotation, ibid., p. 35. Sheikh Hilal himself, however, had relocated his ethnic group, the Mahamid Arabs, to the Amu region in 1976 after he acquired the land, originally owned by farmers, through forgery and bribing a local official: http://www.sudantribune.com/spip.php?article25660, accessed April 4, 2008.

[45] See Gendercide Watch: http://www.gendercide.org/what_is_gendercide.html, accessed 18–11–2004.

[46] In Darfur, where ethnic affiliation is traced patrilinially, intermarriage results in women begetting children of a different ethnic background than their own. This means that the involvement of women in ethnic politics differs from those of men who have a more unified ethnic identity. Even in ethnically more homogenous communities women and children of diverse ethnicities have in fact been caught similarly in the crossfire between

rebels, government, and bandits.

47 Flint and de Waal, 2005, p. 41. Other authors argue that the Janjawid have always been comprised of Arabs. For example, see Haggar, 2007, p. 114 and Tubiana, 2007, p. 69. This may be a particularity of a certain region rather than a general feature of the Janjawid militia.

48 For example, see Haggar, 2007, pp. 129, 139, who points out how the government recruited both Arab and non-Arab tribes, who were then considered part of one and the same military organization: the Janjawid.

49 See Haggar, 2007, p. 139.

50 Flint and de Waal, 2005, p. 61. Significantly, there are also Arab nomads who refused to join this "Arab Gathering," or "Congregation," such as the Bagarra Rizeigat under Saeed Mahmoud Ibrahim Musa Madibu south of Jebel Marra. See Haggar, 2007, pp. 129–130. See also Flint and de Waal, 2005, pp. 122–125.

51 See Flint and de Waal, 2005, pp. 33–65 and Harir, 1994b, p. 161.

52 Document dated August 16, 2004, quoted in Flint and de Waal, 2005, pp. 106, 144 n. 19.

53 Johnson, 2003, p. 170.

54 For example, see John Ryle, "Disaster in Darfur," *The New York Review of Books* (51, no. 13 (August 12, 2004). See also Flint and de Waal, 2005.

55 The Arab nomadic groups that have come from Libya and Chad perceive this difference differently. They claim ancestry with the Qureish, the nomadic group of the Prophet Mohammed. They see themselves therefore as the "true custodians of Islam" and therefore entitled to rule Muslim lands. Adherents regard Sudan's riverian elite as "half-caste" Nubian-Egyptians (Flint and de Waal, 2005, p. 53) and thus not entitled to rule the Sudan. Historically, however, the riverian elite are at the center of political and socioeconomic power and thus of notions of Sudanese citizenship. I will return to this issue later.

56 For example, see De Waal, 2007, pp. 11–38, for the strategy of the Sudanese government to construct war in its peripheries as "tribal" and thus of local rather than national importance.

57 As articulated in speeches on television and those delivered in Darfur. For parts of these speeches see Willemse Karin, *"One Foot in Heaven": Narratives on Gender and Islam in Darfur, West-Sudan* (Leiden: Brill Publishers, 2007), pp. 91–131.

58 Hala Abdel Magid, al-Ahmadi, *Globalisations, Islamism and Gender: Women's Political Organisations in the Sudan*. Ph.D. Dissertation, Catholic University of Nijmegen (2003): 28.

59 See Al-Ahmadi, 2003, pp. 50–52; Willemse, 2007.

60 Willemse, 2007 and "'In My Father's House,' Gender, Islam and the Construction of a Gendered Public Sphere in Darfur, Sudan," *Journal for Islamic Studies* Special Issue: "Islam and African Muslim Publics" 27 (2007): 72–113.

61 Ahmed Yussuf, representative of the provincial Department of Religious Affairs of Kutum, member of the popular committee addressing the Kebkabiya town's population on December 12, 1991. See for a more extensive representation and analysis of the speeches Willemse 2007, pp. 71–90.

62 Men, in particular, were addressed in these parts of the speeches. For a more elaborate analysis of the way women were addressed see Karin Willemse, "'A Room of One's Own.' Single Female Teachers Negotiating Alternative Gender Roles," *Northeast African Studies Journal*, Special Issue 'Women in the Horn of Africa' VIII, no. 3 (2006). Back issue 2001 and 2007: 71–90.

63 The captain who led the military coup on June 30, 1989, became the self-proclaimed president of Sudan's military junta.

64 *Faqih* (religious teacher) a member of the visiting popular committee addressing the Kebkabiya town's population on December 12, 1991. The last part of this quotation refers to a Qur'anic text (49:13 "O Men, We created you from male and female and made you peoples and tribes that you may know one another (not that you may despise each other)." http://www.islamic-world.net/islamic-state/evidence.htm (accessed April 7, 2008).

65 See Flint and de Waal, 2005, pp. 33–65, 97–117; Haggar, 2007, pp. 126–139, the latter reference includes the Qureish manifestos, which openly propagated Arab supremacy.

66 "*Zuruq*" is used predominantly to refer to Fur, Zaghawa, and Masalit, the groups that formerly were the leaders in the former Sultanate. Cailliaud, a French traveller at the beginning of the nineteenth century, who described the Funj Sultanate, or Sultanate al-Azrag, pointed out that blue referred to the position of indigenous rulers rather than skin color. See F. Cailliaud, 1823, *Voyage à Meroé, au Fleuve Blanc*, Paris, 4 volumes, in *Kingdoms of the Sudan*, R.S. O'Fahey, and Jay Spaulding, eds. (London: Methuen & Co., 1974): pp. 30–31. It is of course highly problematic to transpose this meaning to contemporary times, and would need more research. See for usage of "color" in a contemporary setting: Al-Baqir al-Afif Mukhtar, 1999, "The Crisis of Identity in Northern Sudan: A Dilemma of a Black People with a White Culture," Paper Presented at the *CODESRIA African Humanities Institute*, Published by the Program of African Studies (Evanston: Northwestern University), 14–19; Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits. Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), p. 64; in the context of Egypt: Anita Fabos, "Resisting "Blackness": Muslim Arab Sudanese in the Diaspora," *ISIM Review*, no. 21 (Spring 2008): 24–25.

67 This diversity of colors is similar as those given to Boddy when she was conducting research in the 1980s in a small village along the Nile in North Sudan (Boddy, 1989 p. 64).

68 Ahmed Al-Shahi, "Proverbs and Social Values in a Northern Sudanese Village," in *Essays in Sudan Ethnography*, Ian Cunnison and Wendy James eds. (London: Hurst & Co., 1972), p. 97; Al-Baqir al-Afif Mukhtar, 1999, pp. 14–19.

69 Many witness accounts of survivors of attacks by Janjawid refer also to this relationship between blackness, religion, and the position of a slave.

70 De Waal, 2007, p. 36.

71 De Waal, 2007, pp. 37–38.

72 See Kapteijns, 1985, pp. 55, 66–67; Jay Spaulding, *The Heroic Age in Sinnar*, Ethiopian Series Monograph no. 15 (East Lansing: Michigan State University, 1985), pp. xviii–xix, 150, 178–198, 238; O'Fahey, 1980, pp. 115, 131–145. The *Turkiyya* was overthrown by the Mahdi, an indigenous Muslim charismatic leader who established an Islamic state, the *Mahdiyya*, in 1885. In 1898 Sudan became a British-Egyptian Condominium.

73 Paul Doornbos, "On Becoming Sudanese," in *Sudan: State, Capital and Transformation*, Tony Barnett and Abbas Abdelkarim, eds. (London: Croom Helm, 1986), pp. 99–120; Mansour Khalid, *The Government They Deserve: The Role of the Elite in Sudan's Political Evolution* (London: Kegan Paul International, 1990), pp. 54–115; and Tim Niblock, *Class and Power in Sudan: The Dynamics of Sudanese Politics, 1898–1985* (Hampshire: Macmillan Press, 1987), pp. 160–203.

74 See for the importance of the boardinghouse for female

pupils and teachers Willemse, 2007, pp. 72–113.

75 The term comes from Benedict Anderson *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (London: Verso, [1983] 1991).

76 Doornbos (1986, pp. 99–120) coined this term and stated that in this case *Sudanization* also meant "Arabization."

77 See Kurt Beck, "Tribesmen, Townsmen and the Struggle over a Proper Lifestyle in Northern Kordofan," in *Kordofan Invaded: Peripheral Incorporation and Social Transformation in Islamic Africa*, Endre Stiansen and Michael Kevane, eds. (Leiden: Brill, 1998), 267; Harir, 1994, "Recycling the Past in the Sudan," in *Short-Cut to Decay: The Case of the Sudan*, Sharif Harir and Terje Tvedt, eds. (Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 1994), pp. 27–33; Johnson 2003, pp. 4–7.

78 Ali Bob, "Islam, the State and Politics in the Sudan," *Northeast African Studies* 12, no. 2–3 (1990): pp. 201–219.

79 Numeiri ruled from 1969 until 1985. At the beginning he opted for a predominantly socialist course, but he gradually shifted to an increasingly Islamist ideology.

80 Richard Brown, *Public Debt and Private Wealth. Debt, Capital Flight and the IMF in Sudan* (Basingstoke, The Hague: Institute of Social Studies, 1990); Richard P. C. Brown, *Sudan's Other Economy. Migrants' Remittances, Capital Flight and Their Policy Implications*. ISS Working Paper, Sub-Series on Money and Finance and Development 31 (The Hague: Institute of Social Studies, 1990).

81 See Willemse, 2007, pp. 417–449.

82 See Willemse 2005, pp. 170–179; 2007, pp. 417–449. This phenomenon has also been argued for colonial elites, using women to construct a *cordon sanitaire* around the powerful but very heterogeneous colonial elite, for example, Ann Stoler, "Carnal knowledge and imperial power. Gender, race, and morality in colonial Asia," in *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, ed. Micaela di Leonardo (Berkeley: University of California Press, 1991).

83 Charlton, Everett and Staudt, 1989, p. 180; quoted in: E. Sanasarian, "The politics of gender and development in the Islamic Republic of Iran," in: *Women and Developments in the Middle East and North Africa*, Joseph G. Jabbra and Nancy W. Jabbra, eds. (Leiden: Brill, 1992), p. 58.

84 Pettman 1996 quoted in Wilford, Rick, "Women, Ethnicity and Nationalism: Surveying the Ground," in *Women, Ethnicity and Nationalism: The Politics of Transition*, Rick Wilford and Robert L. Miller,eds. (London and New York: Routledge, 1998), p. 16.

85 Donaldson, 1993, p. 655, cited in Hooper, 2000, p. 70.

86 See C. Hooper, *Manly States: Masculinities, International Relations, and Gender Politics* (New York: Columbia University Press, 2000); G. Sahgal and Nira Yuval-Davis, eds. *Refusing Holy Orders Women and Fundamentalism in Britain* (London: Virago, 1992); Nira Yuval-Davis, "Gender and Nation," in Wilford and Miller, 1998, pp. 23–36; and Wilford, 1998, pp. 1–23.

87 See for an analysis of the excelsior of females and "lesser males" in Habermas's notion of civil society, Willemse 2007, pp. 74–77.

88 This is not to say that the Central Sudanese population is to "blame" for racism. Rather, it has been part of the way national identity has been constructed, and thus has become part of a discourse of power and privilege, which is related to the history of slavery. Central Sudan became a booming center of slave trade while ruling both the areas where the administrative elite resided and the slave-raiding areas. This past has become part of Sudan's national present.

89 M.A. Mohamed and Sharif Harir, "The Genesis of National Disintegration," in *Short-Cut to Decay: The Case of the Sudan*, ed. Sharif Harir and Terje Tvedt (Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 1994), p. 188.

90 See also De Waal, 2007, pp. 31–38.

91 Salih and Harir, 1994, pp. 199.

92 Salih and Harir, 1994, p. 201

93 De Waal, 2007, pp. 36, 38.

94 Hent de Vries, and Samuel Weber, eds., *Violence, Identity and Self-Determination* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), pp. 1–2.

95 Idris, 2001, pp. 26–28, 136.

Remove Watermark Now

Remove Watermark Now

12 Sudanese Civil Society Strategizing to End Sexual Violence against Women in Darfur

Fahima A. Hashim

This essay focuses on the roles and challenges facing Sudanese civil society as it works to end the sexual violence against women now occurring in Darfur. I shall therefore start by briefly addressing the history and the causes of the conflict, followed by a general perspective on the state of violence against women in Sudan, then highlight the findings of several reports that have documented sexual violence in Darfur. I will also address how the Sudanese government's denial of the existing crisis has shaped how victims of these crimes are treated. Finally, a brief history of the formation of civil society in Sudan will be followed by an analysis of how Sudanese civil society organizations deal with sexual violence in Darfur, the obstacles and challenges put in their path, and how they can devise strategies to overcome these problems.

To underline how Sudanese civil society organizations are acting and strategizing to work in the area of sexual violence in Darfur, some issues and challenges need to be emphasized, such as the consequences of sexual violence for Darfurian women; the problematic definition of rape in its legal context; the impact of sexual violence on women's dignity and integrity; and civil society maneuver to end women sexual violence.

The primary causes of the present armed conflict in Darfur are complex and multifaceted. Briefly, such causes include the unjust policies of the Northern ruling elites since independence, and most specifically the current government's policies toward the marginalized regions and sectors of the country. This has been complicated further by the failure of the traditional management system for the allocation of natural resources in the region between nomads and sedentary farmers. This failure is also aggravated by a combination of ecological changes and government manipulation. Over the years local communities have been less able to cope with decades of drought and famine, and the capacity of the traditional system of conflict resolution has been diminished by the rapidity with which resources have become scarce.[1] The Libyan–Chadian war during the 1980s also accelerated the pace of the crisis in Darfur by making the region a depot of sophisticated weaponry and guns; the absence of the central government increased insecurity, and owning a gun became vital for survival. This has resulted in the spread of arms all over the region and the concomitant suffering of civilians and the devastation of lives. The whole society is held in division: "Arabs versus Africans." The long-term implications of this polarization are difficult to pinpoint, but to be certain the damage inflicted on the social fabric of Darfur is serious. The international media has not only exposed the crimes committed against civilians, including sexual violence against women in the region, it has also contributed to the formation of strong international opinion on the Darfur crisis.[2]

Remove Watermark Now

However, violence against women (VAW) is not unique to the war in Dafur and has been practiced in different forms and patterns of behaviors elsewhere in Sudan. Some of these forms are accepted and socially endorsed, such as female genital mutilation (FGM) and early marriage. In 2002–2003 the Gender Centre for Research and Training, a Khartoum-based nongovernmental organization (NGO), conducted the first survey on violence against women (in Khartoum State). This study was crucial for the women's rights movement to understand how women perceive violence and the different forms that afflict Sudanese women. The research outcome not only confirmed the existence of violence, but it actually substantiated the discrimination, humiliation, tyranny, oppression, and injustice practiced at different levels (i.e., cultural violence, domestic violence, class violence, street violence and harassment, sexual violence, psychological violence, legal violence, economic and political violence, and violence against women in armed conflict).[3]

Patterns of Rape and Unjust Laws: Facts and Women's Strategies

At the beginning of the armed conflict in Darfur – basically the period from late 2003 to the beginning of 2005 – mass rape was, according to Amnesty International (AI), systematic, and it was used as a weapon of war. Victims' testimonials bear witness to this fact. A woman refugee from Disa (Masalit village, West Darfur) interviewed by AI in Goz Amer camp in Chad, May 2004, stated:

> I was sleeping when the attack took place. I was taken away by the attackers in khaki and in civilian clothes, along with dozens of other girls, and had to walk for three hours. During the day, we were beaten and the *Janjawid* they told us: "you, the black women, we will exterminate you; you have no God." We were taken to a place in the bush [where] the Janjawid raped us several times at night. For three days, we did not receive food and almost no water.

Reporting and documenting violence against women in Darfur was tackled mostly by international nongovernmental organizations (INGOs), thus most of the reports examined herein are selected INGO reports. Fortunately, many of these international reports have made their way into the public domain. These include the Darfur Assessment Mission Consortium report in September 2004 titled "Assessment of Conflict Affected Populations in Kabkabiya & Kutum Localities, North Darfur State," which proved the existence of rape and sexual violence. It also documented police-registered cases in both localities, as well as registered cases in hospitals for women seeking medical treatment and assistance for sexual crimes.

In March 2005, *Medecins Sans Frontieres* (MSF) Holland published their first report on the widespread sexual violence in Darfur faced by hundreds of women and girls seeking medical care. MSF Holland then highlighted the immediate need to stop sexual violence in May 2005. The government of Sudan, in reaction to the report, arrested two of the MSF senior staff, accusing the organization of publishing false information, undermining Sudanese society, and spying. The international humanitarian actors demanded that the charges should be dropped since they were without foundation. The government authorities under pressure subsequently dropped the charges against MSF Holland staff members and released them on June 20, 2006.

Human Rights Watch's April 2005 report "Sexual Violence and Its Consequences among Displaced Persons in Darfur and Chad" not only provided statistical information on the issue but also highlighted the social and psychological implications of sexual violence. The report confirmed that:

> Many of the victims of rape and other sexual violence are deeply traumatized, as are many of their family members. Rape, when used as a weapon of war, is specifically aimed at terrorizing and subjugating entire communities, and affects the social fabric of the communities. In the conservative culture of Darfur, the stigma of rape is difficult to overcome: as one Fur woman remarked, "no one would accept to marry a raped woman."[4]

Pregnancy as a result of rape was another important issue identified in the report. The victims are sometimes blamed for disgracing their families, and as a result they are sometimes abandoned by their husbands. Furthermore, the report also highlights the medical consequences of sexual violence, including internal bleeding, fistulas, incontinence, and sexually transmitted diseases (STDs), among other health problems. Treatments include treating injuries that occur in the course of sexual violence, preventive treatment for STDs, testing for HIV/AIDS and hepatitis B and C, termination of unwanted pregnancies, and counseling to address the emotional and psychological impact of sexual violence.[5]

Another report issued by Amnesty International in 2004 provided information on human rights violations and sexual violence in Internally Displaced Persons (IDP) camps in Chad and Darfur. This report laid out comprehensive statistical information on rape and sexual violence and provided testimonies of both women and men. These testimonies showed the different kinds of violations that have occurred during the armed conflict and the systematic crimes committed by the Janjawid militias, such as gang rape of women and girls; sexual slavery; abduction and trafficking; torture, killing, and looting of men, women, and children; and burning of villages, property, and cattle. It also highlighted the causes and consequences of sexual violence against women and their communities, including social stigmatization, negative mental and physical health consequences, and debilitating economic and political implications for women. Moreover, Amnesty International looked at the legal aspects of the violence, including the impunity with which perpetrators violate international legal standards and human rights conventions and treaties.[6]

Refugees International's (RI) June 2007 report "Laws without Justice" comprehensively covered different aspects of the circumstances of rape in Darfur and systematically documented the obstacles that rape survivors face in seeking justice as a result of both the government's denial of rape and the legal system's flawed approach to prosecuting rape claims.[7] The findings of this report are reproduced in Adrienne Fricke and Amira Khair's contribution to this volume and I will accordingly not elaborate any further on them here. Suffice it to say that RI's report, along with the others previously mentioned, underscore that rape and other forms of sexual violence in Darfur are not only acts of sexual violence, they also expose women (victims) to extensive psychological and social harm. Indeed, the extent to which violence has been woven into the everyday fabric of life in Darfur

Remove Watermark Now

is poignantly underscored in the following statement by a North Darfurian woman, "When we leave the camp to look for firewood or other needed items we prefer to go as women rather than sending our men. When we women go we only get raped, but when our men go they get killed, so we would rather get raped and come back, than letting our men go and they never come back again."[8]

Despite the continuous denial of the government of Sudan's different institutions and official statements, rape and sexual violence in Darfur are used as systematic weapons of war. This was confirmed in August 2006 by UNMIS staff in Nyala.[9] In that same month the Al Amel Centre against Torture won the first rape court case in Nyala.[10]

The tactics used to deny the existence of sexual violence will be addressed in the following section.

The Government's Standpoint on Sexual Violence in Darfur: Women and the Hard Way to Justice

The government of Sudan has barely acknowledged rape as a major problem in Darfur. In the late Magzoub Al Khalifa's[11] disturbing statement on the alleged sexual promiscuity of Darfuri women in the printed media, he stated that "there are now more than 376 cases of pregnancy in the IDP camps which proved to be outside marriage," and he continued by saying, "Darfuri women are known for being promiscuous, and shameless."[12] This statement is problematic on a number of different levels: First, it shows the government of Sudan's refusal to accept that sexual violence is rampant in Darfur. Second, it blames the victims for the crimes perpetrated against them and in the process it disrespects and humiliates the women of Darfur and Darfur society in general. Al Khalifa's position violates article 28 of the 2005 Interim Constitution's Bill of Rights, which states that "Every human being has the inherent right to life, dignity, and the integrity of his/her person, which shall be protected by law; no one shall arbitrarily be deprived of his/her life."[13] Al Khalifa is, however, by no means alone in taking such a stand. In March 2007 Sudanese President Omar Hassan Al Bashir was quoted as saying, "it is not in the Sudanese culture or in the culture of the people of Darfur to rape. It doesn't exist."[14] This denial is compounded by the fact that prosecuting rape cases in Sudan is exceedingly difficult to do and places a greater burden of proof on women than on men. For example, many judges will accept the testimony of a man who swears on the Qur'an that he did not commit rape, but will not accept a contrary testimony from a woman that she was indeed raped."[15]

Al-Khalifa's and President Al Bashir's statements, as well as the rulings of some of the judges, are no doubt related to the prejudices of many Northern Arabized Sudanese from the center toward gender relations in Darfur, which differ considerably from those in Northern and Central Sudan, especially when it comes to the economic and sociocultural position of women. In Northern and Central Sudan, Darfur women are cast as hard workers who move freely in the public domain, and are therefore also considered to have an inferior sense of morality. It is therefore relevant to pinpoint what this prejudice is based on. Darfurian women are known for their significant economic contributions and their participation in market and agricultural economies, particularly as sellers of handicrafts, food, and so on. Women

Remove Watermark Now

are the major economic providers in many parts of Darfur. They are supposed to feed their children and therefore have larger fields on which they grow staple crops (millet or sorghum) and larger grain storage rooms than their husbands.[16] Men have to provide only the amount of grain they need for their own consumption. This allows them to grow cash crops, such as irrigated citrus fruits, to trade, or to engage in wage labor, since they are expected to pay for anything that costs money (taxes, clothing, utensils, etc). In order to earn this money, men spend a great deal of time outside their villages, while women take care of daily life inside the village – women are the de facto "keepers of the land."[17]

In practice, women need to have some income, as men are not always around when the need for money arises, and they do not always earn a sufficient enough income to cater for their family's needs. This has led to the misconception among men from Northern and Central Sudan, especially the ruling elites, that men in Darfur are lazy and can easily marry four women who work on the land for the upkeep of his children. By extension, Fur women are seen as "loose" and promiscuous, since they are quite self-assured with daily decision-making and taking skills, and they move in public spaces quite easily. More important, in the eyes of the Northern and Central Sudanese elite, men are not around to control the conduct of their women, wives, daughters, or sisters. The male members of the elite in Darfur predominantly act as bureaucratic civil servants, or hold positions in the official army, and constitute the "face" of the government. In dealings with local issues, especially in cases of sexual violence, this prejudice looms large and influences the decisions they take on behalf of the government they represent. It is precisely this prejudice that also directs the perspective taken in the current issue of sexual violence and rape under war conditions.[18]

In short, the notion that Darfur people are improper Muslims, which the Islamist government has propagated since it came to power in 1989, consists of different layers of moral condemnations, which makes the tackling of issues of sexual violence and rape very complicated. In fact, the Darfur population and its culture in general, and the women who are raped in particular, are blamed for the sexual violence perpetrated against them. Despite the Sudanese government's public denial that sexual violence is part of the war in Darfur, it has not reacted to international pressure on the issue. Thus, when the Security Council Resolution 1593 (2005) for Darfur was issued to end the impunity of war crimes against humanity, it also included people who commit sexual violence and rape against women of Darfur, whether the Army or the militias (the Janjawid).

However, the government of Sudan, in response to the international pressure on this issue, created the Violence against Women Unit under the Ministry of Justice's responsibility in 2005. The VAW unit formed three committees at the state level to deal with gender-based violence (GBV) in Darfur (committees were established in West, North, and South Darfur). In South Darfur, the *wali* (governor) endorsed the GBV issue under his responsibility and named it the Wali Committee. These committees organized weekly meetings with UN agencies, INGOs, and civil society working in the area of GBV to follow up on the services provided to survivors of sexual violence. They also provided awareness workshops for legal staff to address the complicated legal procedure for proving rape under the law and for the police

Remove Watermark Now

on the usage of Form 8.[19] The VAW Unit partnered with UNFPA and AMIS to organize training sessions with lawyers, health workers, UN police, and UN staff. The Unit hired twenty female police and has deployed them to IDP camps in North and South Darfur. The unit, however, has not been supported by the government of Sudan to meet its objectives. Instead they had to seek donor funding, which confirms the Sudanese government's lack of commitment to tackling the matter. Moreover, while these committees are functioning, they are not genuinely interested in addressing the issue of sexual violence in Darfur.[20]

Even though, implicitly, these government institutions seem to acknowledge that the problem of sexual violence as part of the war is serious enough to take into account, it also proves that women's rights in general have not been considered by those in power in the Sudanese government. Examples of the government's disinterest in women's rights include the continuing refusal to ratify CEDAW, the lack of implementation of the Security Council Resolution 1325 for women in conflict and postconflict situations, and the complete silence around the African Protocol for Women's Rights, to mention a few. The lack of interest in such important issues can only be attributed to the specific Islamist ideology of those in control of the Sudanese state and its security organs and institutions.

Civil Society: A Brief History

Until the 1980s, Sudan had a relatively strong and well-developed civil society based primarily in the northern part of the country. However, civil society organizations (CSOs), like trade unions engaged in politics, have progressively been restricted by the state or dislocated by new welfare-based or issue-based organizations, influenced by the regime or the international development and relief agencies. These newly formed organizations neither have the political role nor the power that was held by the trade unions; accordingly their capacity for influencing Sudan's peace process or democratic transformation has been relatively weak. Sudan's civil society segment now faces significant challenges in fulfilling a peace-building role in the wake of the Comprehensive Peace Agreement (CPA).[21]

Abdel Aatti sums up the decline of the independent civil society sector as follows:

> After 1985, the political parties that had benefited from the trade unions' revolutionary spirit turned their back on the unions, thereby exposing democratic rule to further military coups. A new generation of civil society organizations started to emerge in response to drought, famine, the large-scale displacement and destitution caused by the renewal of the war in the south, as well as the large numbers of INGOs and relief agencies that arrived. This contributed to the marked increase in modern intermediary NGOs (intermediaries between donors and target groups) that direct their efforts to serving the victims of famine and war. Government inability to address the situation contributed to a short period (1985–1989) of cooperation, encouragement, and some state support of national voluntary organizations and the creation of a favorable environment for INGOs operating in the country. Most of these national organizations, however, were Khartoum-based, largely

nonpolitical, service-oriented, and dependent on external funding from INGOs and UN agencies, a characteristic that has remained constant ever since."[22]

Following the 1989 coup, the new regime dissolved all political parties and trade unions, and NGOs were required to reregister on new conditions that prohibited political engagement. The coordinating agency for voluntary work (COVA), later named the Humanitarian Aid Commission (HAC), was transformed into a security organ, imposing heavy restrictions on NGOs (national and international). The government prohibited NGOs from engaging in political issues like human and civil rights and governance and restricted their activities to service delivery. Yet, the National Islamic Front (NIF), which was behind the new regime, had been one of the first political parties to invest in and work through civil society for its own ends. It started by winning control of student unions in schools and universities and gradually infiltrated certain trade unions and created a base in the army. In power, it replaced freely formed unions with organs associated with the one-party system and interfered directly in selecting the leadership of independent organizations, ranging from sporting clubs to the Sudanese Red Crescent Committee. This strategy was designed by NIF to preempt the functions of existing independent organizations, supplanting them with its own bodies. Several "Islamic" organizations were formed, supported by the state and primarily funded by charity organizations close to the ruling groups in the Arabian Gulf's Emirates, Kuwait, and Saudi Arabia. Sudan's support of Saddam Hussein in the Gulf War halted most of the funding from the Gulf states, including the Arab Emirates and Kuwiat, and only the strongest and most heavily state-supported survived, such as the Zubeir Charity Foundation and El-Shaheed Organization. But given the utility of CSOs as a vehicle for receiving donor money, the number of registered organizations was reduced as Sudan's international isolation began to recede after 2002, most of them nonetheless still linked to the state and the ruling party.[23]

In the 1990s, the Islamist government continued to restrict the independent civil society sector. This resulted in transferring its social and economic responsibility for groups such as displaced persons, children, and the urban poor to national and international NGOs. Amidst Sudan's isolation, the consequences of natural disaster, growing violent conflicts, and the short-term negative impact of economic liberalization policies, NGOs were left to address the gap left by the ten-year ban on political parties and the weakness of state governments. Meanwhile, their agenda was being reshaped by increased interaction with international organizations, precipitating new visions and methods of civic action, and the spread of new development concepts like grassroots empowerment, participation, and peace building.[24]

During the course of the preparation for the UN Fourth World Conference on Women held in Beijing in 1995, Sudanese women started to organize themselves. From their inception in 1990 the Mutawinat Group, a Khartoum-based women's organization, for example, has worked in the area of legal aid to women in prison and women's rights education. The Almanar Group, founded in 1992–1993, focused on women's rights and paralegal training for women. In subsequent years, both the Gender Centre for Research and Training and the Salmmah Women's Resource Centre have worked in the area of research, training, and documentation, while

Remove Watermark Now

the AZZA Women Association has worked to promote entrepreneurship and small-business ownership for women and others. However, it was during the last quarter of 2000 and the beginning of 2001 that a more substantial opening for civil society contributions in the area of peace building and women's rights issues occurred. Even still, working in the area of violence against women remains problematic – the Gender Centre was closed by security in 2003, the staff of the Khartoum Centre for Human Rights and Environmental Development, and its partner Amel Centre Against People's Torture, were interrogated, and some arrested, by the security forces. In May 2006, the Director of Salmmah Women's Resource Centre was also interrogated for conducting a series of workshops in the area of violence against women and for the organization's work on highlighting the sexual violence and rape in Darfur.[25]

Sudanese Civil Society: The Impossibility of Addressing Sexual Violence in Darfur

The government of Sudan has restricted the ability of civil society to gather and disseminate information relating to rape and sexual violence, abduction, and other violations of the rights of women, especially in the case of Darfur. In February 2006, the Sudan government enacted a law for humanitarian and voluntary work, which imposes severe restrictions on NGOs and gives the government excessive discretionary and regulatory powers over their work. The new law, however, required new registration for all NGOs under the Humanitarian Aid Commission (HAC), including the already registered NGOs. Amnesty International and other human rights organizations, as well as the Sudanese civil society in Khartoum, have condemned the legislation and noted that it violates the right to freedom of association contained in the international human rights treaties to which Sudan is a party.

Despite these condemnations, the Islamist government has developed a powerful strategy that disrupts the work of the existing civil society groups in Darfur by closing their organizations, arresting their staff, and confiscating office equipment. Civil society organizations that have been subject to such treatment include Sudan Social Development Organization (SUDO); Khartoum Centre for Human Rights and Environmental Development; Al Amel Centre for Treatment and Rehabilitation of Victims of Torture; and Strategic Initiative in the Horn of Africa (SIHA).

The Sudan Social Development Organization (SUDO) established its headquarters in Khartoum in April 2001 and registered itself as a national NGO with HAC. It is a rights-based organization working toward achieving "justice for all." They have two programming approaches, which comprise both practical intervention (such as relief, recovery, and development) and human rights protection, under which all programs are designed. Their human rights activities include protection, peace-building, psychosocial services, awareness raising, empowerment, organizing people, and advocacy. SUDO is currently working in Darfur through five suboffices in Nyala, Al Fashir, Al Ginina, Al Dein, and Zalingi.

The Khartoum Centre for Human Rights and Environmental Development was established in 2001. Registered at HAC as a national NGO, they started working in Darfur, and since 2003 they have provided legal aid and paralegal training. Regarding sexual violence and other violations of human rights, they provide free legal support and follow-up for court cases, and they have good lobbying and advocacy skills.

Remove Watermark Now

They work in partnership with Al Amel Centre for the Treatment and Rehabilitation of Victims of Torture[26] and the Sudan Organization against Torture (SOAT). They have a strategic plan to support victims of torture in all Darfur states, and have thus far opened branches in Nyala and El Fasher in 2005. They operate with ten other network groups of lawyers in other parts of the Darfur region. When starting their work in Darfur, these organizations did not have the full capacity to work in conflict areas – they said that they "learned by doing." Nevertheless, these organizations remained strong, while at the same time the unstable situation was well-utilized by the Sudan government. Moreover, the government of Sudan instigated new legal procedures and policies for UN agencies and INGOs working in Darfur (these are not written policies, but were implemented on an ad hoc basis). In order for these organizations to operate in Darfur, they must follow many restrictive policies. For example, they are not allowed to report on all issues of human rights violations, and face specific restrictions on reporting on rape and gender-based violence issues. Additionally, the recruitment procedures for local staff have to be finalized by HAC for both INGOs and local NGOs alike. NGO leaders report that, among other things, this legislation restricts the ability of NGOs to receive funds by making it contingent upon permission from the HAC; the law also allows HAC to veto the nomination of individuals to serve on NGO boards.[27]

Consistent restrictions on funding and recruitment procedures, and other forms of harassment, have created a vacuum by depriving the subsistence of local organizations that opt to work in Darfur. As mentioned earlier, the government of Sudan benefited from the situation, and it filled the vacuum with government-created NGOs, the so-called "GONGOs,"[28] which are well funded and capable of supporting the government agenda. Still, registration of local NGOs remains a complex process, yet there are 2,180 organizations registered at the national level to work in Darfur, in addition to 1,500 organizations registered at the state level, which highlights the government's intention to hamper the operation and ability of local and international NGOs and civil society organizations to address critical issues in Sudanese society by creating its own organizations.[29] Indeed, any local organization based in Khartoum and operating or trying to work in Darfur is not viable without security and HAC intervention; therefore, building alliances and networking in Darfur was made impossible.[30] This has been especially the case with regards to alliance building around the question of sexual violence:

> ... rape survivors are also negatively impacted by the draconian legal regime governing the operation and activities of NGOs, including those that provide vital services to victims of sexual violence. The regime does so through a powerful government entity called HAC that is charged with enforcing laws concerning the composition and operation of local and International NGOs, as well as UN and other multilateral aid agencies."[31]

Civil Society: Challenges and Strategies

It is very clear that ending sexual violence in Darfur is not an easy task for the Sudanese civil society organizations, with their limited resources, skills, and the government's restrictions. Nonetheless, Sudanese civil society is strategizing to

overcome these challenges to end sexual violence in Darfur, and in this context several NGOs are shedding light on the Darfur crisis and building alliances and partnerships, albeit slowly. There is a great need for capacity building among Sudanese civil society organizations' (CSO) staff, to enable them work in crisis situations with their limited resources, with the great lack of financial support for institution building and the need for fund-raising and reporting expertise. There is growing realization of the great need for legal reform as required by the CPA and the Interim Constitution of 2005, and the need for building a women's rights defenders network. It is important to note that despite HAC restrictions on civil society operational activities, different methods have been created to defeat the system and to provide services and conduct various activities such as psychosocial and trauma counseling; reporting rape cases; paralegal training and legal aid; and awareness raising in the area of transitional justice and the International Criminal Court procedures. I will highlight the challenges for selected organizations that are known for their genuine work and commitment to ending human rights violations in Darfur, such as Al Amel Centre for Treatment and Rehabilitation of Victims of Torture, Khartoum Centre for Human Rights and Environmental Development, and their partner, Sudan Organization against Torture (SOAT), Sudan Social Development Organization (SUDO), and finally Strategic Initiative for the Women in the Horn of Africa (SIHA).

Amel Centre for the Treatment and Rehabilitation of Victims of Torture was established in Khartoum in 2001, as well as the Khartoum Centre for Human Rights and Environmental Development, both registered as national NGOs, in collaboration with Sudan Organization against Torture.[32] In 2003, with the growing conflict in Darfur, they started to plan strategically to work in partnership to prevent human rights violations in Darfur. However, in 2004, in response to the alarming deterioration of human rights in the Region, Al Amel Centre and Khartoum Centre for Human Rights and Environmental Development were able to create two branches to work in Nyala (South Darfur), followed by another branch in El Fasher (North Darfur) in 2005. Now they have about ten small branches all over the three states in the region working through a network of lawyers. They provide legal aid, paralegal training, trauma counseling, medical treatment by the Amel Centre, lobbying, and advocacy. SUDO also provides humanitarian aid and legal aid, and they work in collaboration with Al Amel Centre and Khartoum Centre for Human Rights and Environmental Development.

SIHA is a regional network that operates in the Horn of Africa; they work in Sudan, Ethiopia, Eritrea, Somaliland, Somalia, and Djibouti. This initiative is aimed at supporting civil society organizations in the Horn of Africa region to enable them to address gender equality and violence against women. SIHA started working in Darfur in 2004 as a response to the prevalence of gender-based violence. Due to the limited number of women-focused organizations, SIHA intervention in Darfur was very crucial, and accordingly they recognized and planned two main forms of intervention: to reduce violence against women generally, and violence against women in conflict situations in particular. They provide medical, psychosocial, legal, and economic support for women. The second area is prevention, which includes interventions to reduce the risks that women face at different levels, as well as advocacy campaigns. SIHA operates in Nyala and El Fasher.

Remove Watermark Now

The prevention strategy was based on the formation of a platform for national and community-based organizations operating in North and South Darfur. They formed fifteen organizations in South Darfur and seven organizations in North Darfur and have a clear memorandum of understanding in partnership with them. In addition to training and capacity-building for community-based organizations in the area of project objectives and strategies, they also provide gender-based violence training, and preventive and responsive strategies for sexual abuse. They have also increased their capacity to facilitate the mainstreaming of gender-based violence training in their work. Finally, SIHA created a women's centre in Bilbil Camp South Darfur and another in Al Salam Camp North Darfur. These centers were created to provide safe environments for women survivors of violence, while providing counseling and education.[33]

Conclusion

Civil society organizations represent the main national forces working with communities to counter the impact of war, mismanagement of resources, and poor policies. Their resources for peace building include external links and extensive experience in negotiation over the last two decades, which have enabled them to survive in a hostile environment. Yet CSOs in Sudan are faced with challenges relating to government restrictions, internal failings, and external conditionality. [34]

The government continues to try to curtail the independence of CSOs. It uses its own parallel organizations to undermine existing CSOs, especially those working on human rights and women/gender issues. New legal restrictions on CSOs include the Organization of Humanitarian and Voluntary Work Act (2006), which requires HAC's approval of all CSO proposals before they are submitted to donors. The ministry can also ban any person from voluntary work. The dependence on foreign funding and a lack of specialization among CSOs has undermined the formation of effective networks, making them competitive rather than cooperative. Donor conditionality is sometimes imposed in favor of their own policies and agendas.

Finally, the donors need to recognize the importance of civil society's role in uplifting women in Darfur and lobby the Sudan government to allow NGOs and civil-society initiatives, including Darfur- and Khartoum-based organizations, especially women and human rights organizations, to work in Darfur. Khartoum-based organizations are generally well equipped and led by highly experienced women and other professionals and activists who have been working on those issues since the early 1990s. More to the point, they are able to work more independently of the government than civil society organizations based in Darfur, who come under heavy government scrutiny.

pdfelement

Remove Watermark Now

Notes

1 Munzoul Assal, "National and International Responses to the Crisis of Darfur," *The Ahfad Journal: Women and Change*, 24 (1). See also: http://sudaninstitute.org/Assal.pdf

2 Ibid.

3 Asha Elkarib, et al, Violence against Women Survey, unpublished research, Gender Centre for Research and Training, May 2003.

4 Amnesty International report, "Sudan, Darfur Rape as a Weapon of War: Sexual Violence and Its Consequences," July 2004.

5 Darfur Assessment Mission Consortium report, "Assessment of Conflict Affected Populations in Kabkabiya & Kutum Localities, North Darfur State, September, 2004.

6 MSF Holland Report, "Crushing the Burden of Rape: Sexual Violence in Darfur, Sudan," 2005.

7 Human Rights Watch Report, "Sexual Violence and Its Consequences among Displaced Persons in Darfur and Chad," April 2005.

8 Ibid.

9 Amnesty International Report, "Sudan, Darfur Rape as a Weapon of War: Sexual Violence and its Consequences," July 2004.

10 These legal obstacles include the conflation of rape with *zina* (adultery) in Sudanese legal codes governing the prosecution of rape cases, such that if a woman is unable to prove that she was raped she can be charged with adultery. For further information see this volume's Appendix O: Sudanese Law Related to Rape from Section 15 of the Criminal Act of 1991.

11 An interview with IDP women in Abu-Shok Camp, El Fasher, 2004.

12 An interview with UNMIS GBV staff, Nyala, South Darfur, August 2006.

13 Director Amel Centre for the Treatment and Rehabilitation of Victims of Torture, August 2006.

14 Dr. Magzoub Al Khalifa, the former Wali of Khartoum from the late 1990s until 2000, former Mininster of Agriculture, and the peace leader of Abuja Peace Talks, died in 2006.

15 *Akhir Lahza*, daily newspaper, no. 27 (August 2006): 3.

16 The Interim National Constitution of the Republic of Sudan, Article 28 "Life and Human Dignity," the Bill of Rights, Ministry of Justice, 2005.

17 Refugees International, *Laws without Justice: An Assessment of Sudanese Laws Affecting Survivors of Rape*, 2007.

18 Ibid.

19 Fredrik Barth, "Economic Sphere in Darfur," in *Themes in Economic Anthropology*, ed. Raymond Firth, London: Tavistock, 1970. And Elke Grawert, *Making a Living in Rural Sudan: Production of Women Labour Migration of Men*, and *Politics for Peasants' Needs*, Basingstoke: MacMillan; New York, St. Martin Press, 1998. Karin Willemse, *One Foot in Heaven: Narratives on Gender and Islam in Darfur, West Sudan*, Leiden: Brill Publishers, 2007.

20 Willemse, 2007.

21 Elke Grawert, 1998.

22 Willemse, 2007.

23 Dr. Atiyat Mustafa presentation, www.unfpa.org/emergencies/symposium06/docs/daytwosessionfiveeattiat.ppt

24 For more on Form 8 see the contribution to this volume by Fricke and Khair.

25 Fahima Hashim, "Sudanese Women Acting to End Sexual Violence," in *Forced Migration Review* 27 (2007): 44.

26 Hassan Abdel Atti, "Civil Society in Sudan," http://www.c-r.org/our-work/Accord/Sudan/civilsociety

27 Ibid.

28 Ibid.

29 Ibid.

30 Fahima A. Hashim, the Director of Salmmah Women Resource Centre, was summoned to meet with NGOs Department of the National Security and Intelligence body of the Sudan government on Tuesday May 2, 2006.

31 Amnesty International report, "Sudan, Darfur Rape as a Weapon of War: Sexual Violence and Its Consequences," July 2004.

32 Amel Centre for Treatment and Rehabilitation of Victims of Torture.

33 An interview with Khartoum Centre staff, March 2008.

34 "GONGOs" are government-operated NGOs, which may have been set up by governments to look like NGOs in order to qualify for outside aid and promote the interest of governments, http://en.wikipedia.org/wiki/GONGO.

35 An interview with Khartoum Center for Human Rights and Envionmental Development.

36 An Interview with Khartoum Centre staff, Khartoum, March, 2008.

37 Frank and Khair, 2007.

38 SOAT (Sudanese Organization Against Torture), established in 1993, works in Sudan and the UK. The primary objective of SOAT is to prevent torture and challenge impunity, http://www.soatsudan.org.

39 http://www.Sianet.org/Darfur_Programme.html.

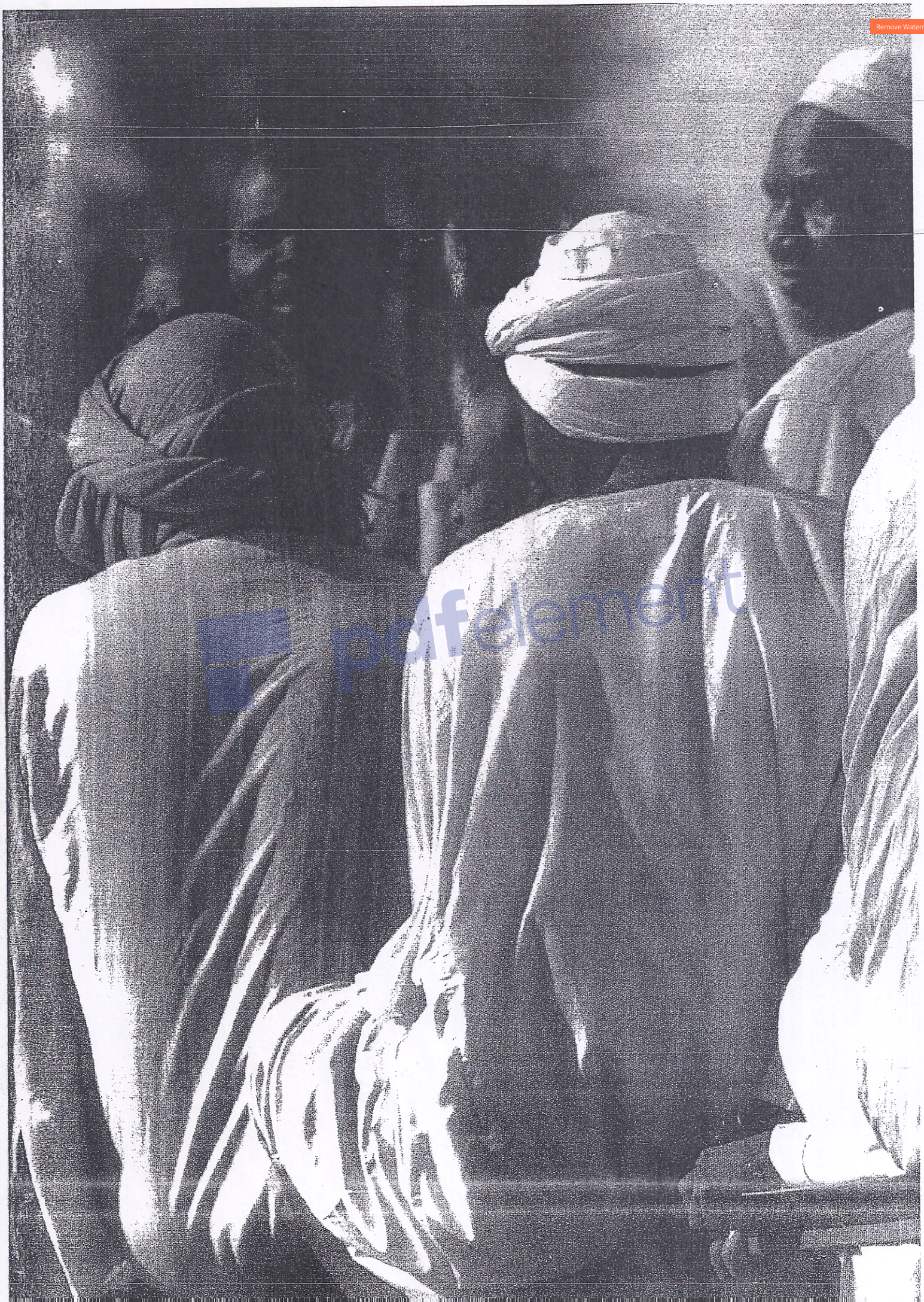
40 Abdel Atti, Hassan, "Civil Society in Sudan, http://www.c-r.org/our-work/Accord/Sudan/civil society.

pdfelement



Men on Top of a Lorry
Nyala, 2006

Remove Watermark Now



Remove Watermark Now

pdfelement



Farangabiyya Ritual
Mukjar, 2006

Remove Watermark Now

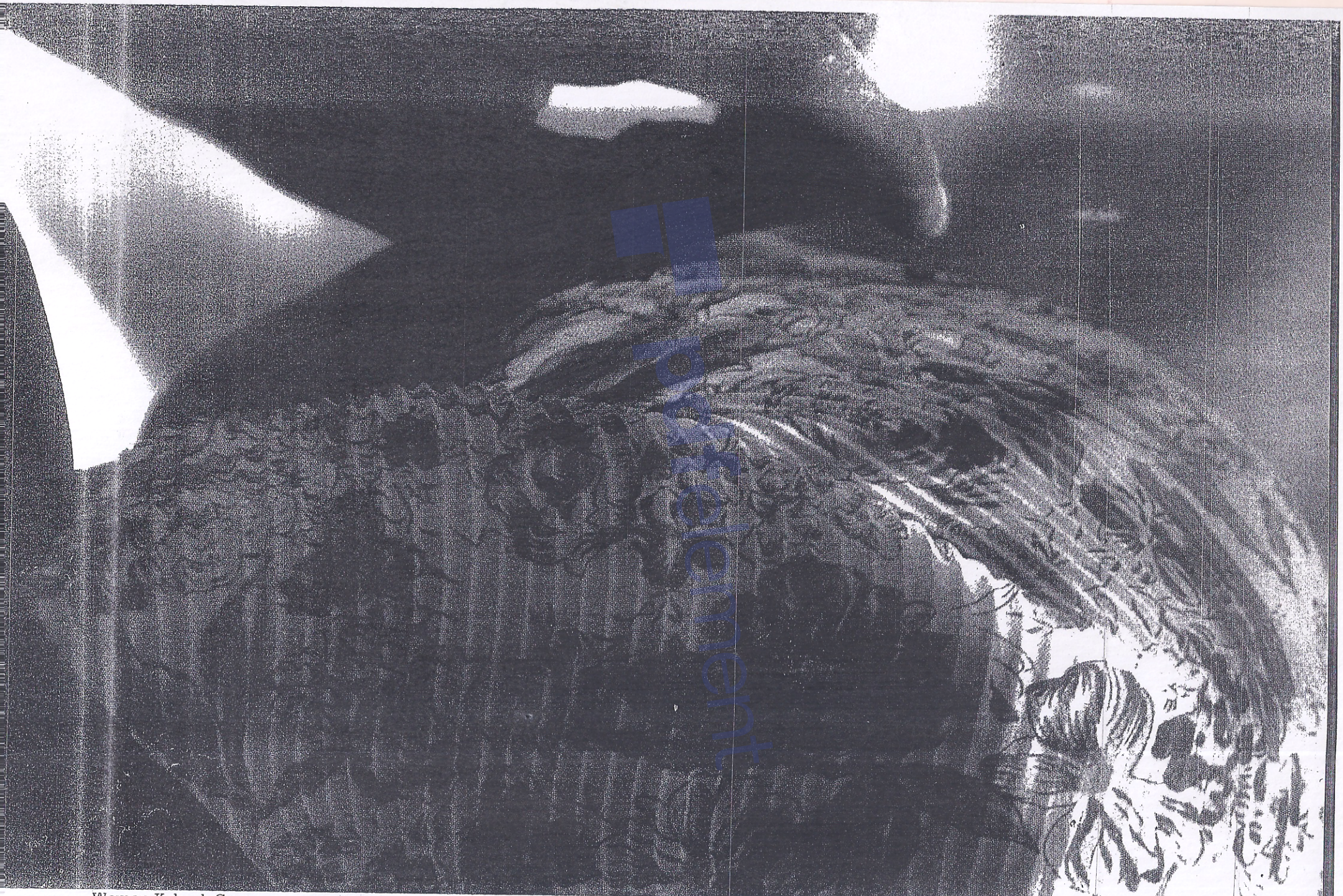




Remove Watermark Now

Scene from Bindi Market
Bindisi, 2006

Remove Watermark Now



Woman Kalmah Camp
Nyala, 2006

Remove Watermark Now

Child Kalmah Camp
Nyala, 2006

Remove Watermark Now

pdfelement

Remove Watermark Now



pdfelement

African Union Soldiers
Mukar 2006

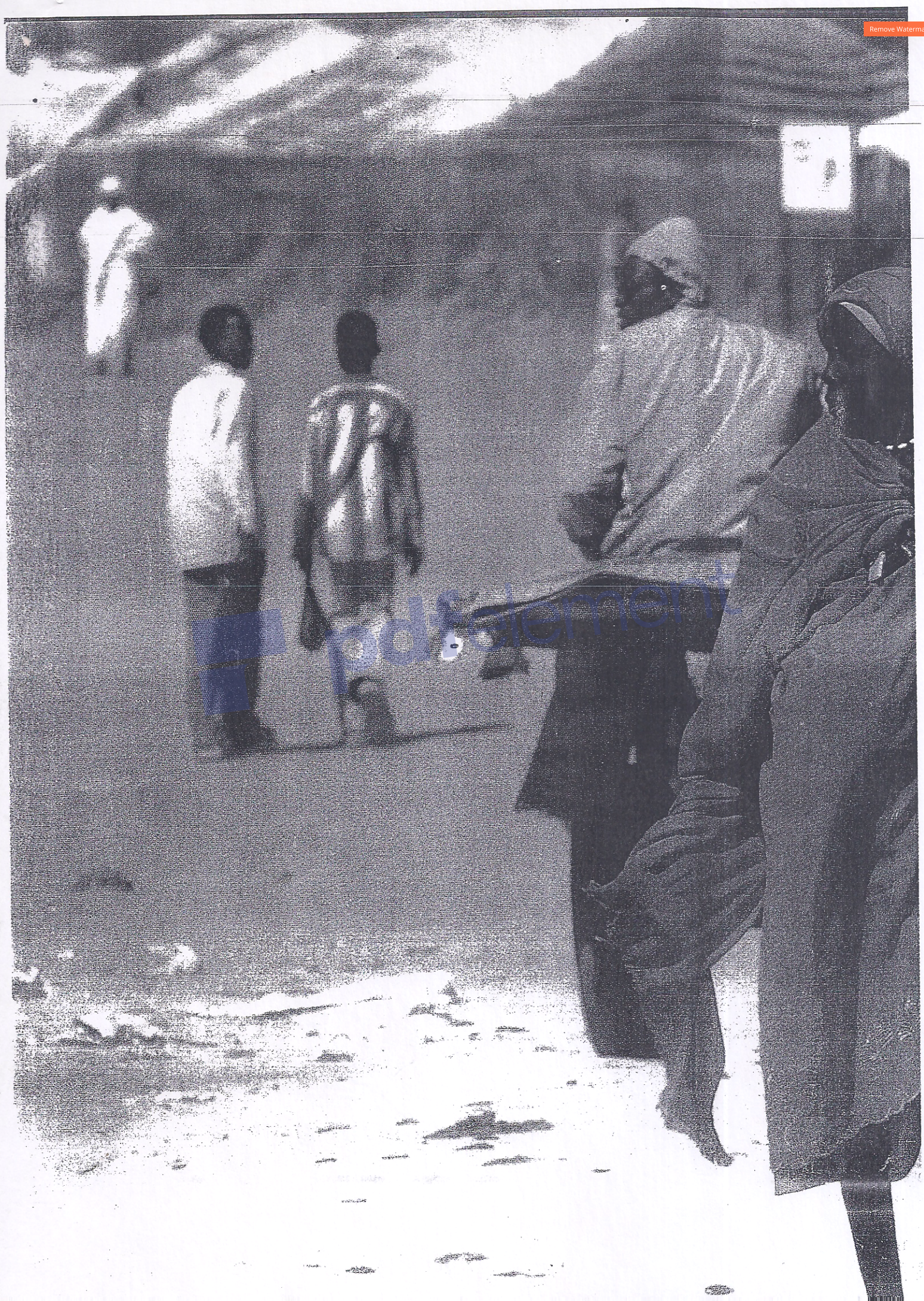
Remove Watermark Now
pdfelement

Woman Kalmah C...
Nyala, 2006

Remove Watermark Now

pdfelement





Scene from Kalmah Camp
Nyala, 2006

Remove Watermark Now
pdfelement

Remove Watermark Now

Section Four

Darfur: Law, Human Rights, and Prosecution

pdfelement

13 The Erroneous Confrontation: The Dialectics of Law, Politics and the Prosecution of War Crimes in Darfur

Kamal El-Gizouli

This essay addresses what I have deemed "the erroneous confrontation" between the government of Sudan (GOS) and the International Criminal Court (ICC) in The Hague. This confrontation is rooted in the conflict between the GOS and the international, albeit mostly Western community, and is somewhat divided in its strategy of pursuing a just settlement of the Darfur crisis, which the GOS and its allied *Janjawid* militia have been promulgating for the past six years. This confrontation is partially complicated by the double standard of the international community toward the prosecution of war crimes in other places such as in Palestine and Iraq, and the failure of the most powerful Western nations, specifically the United States, to recognize the ICC as a legal entity out of fear that its citizens may face similar indictments for war crimes in the future. Thus, elucidating the dialectics of law and politics around Darfur war crimes is a matter that I tackle by chronicling the referral process and the proceedings of the Office of the Prosecutor of the ICC and the Pre-Trial Chamber as a framework for understanding of the conflict between the GOS and the ICC. The best example of this dilemma is Al Bashir's presidential decision revoking the Sudanese Public Prosecutor's decision to reopen the investigation of Ahmed Harun, Sudan's Minister of State for Humanitarian Affairs, when the ICC declared him to be responsible for criminal activity in the region. Al Bashir intervened to protect his minister and to put an end to the dispute by declaring in public that "Harun will not be surrendered; will not surrender himself and will never be subjected to any sort of investigation."[1]

Analyzing such a confrontation necessitates the illumination of the national legal and judicial contexts of the crisis and their lingering effects on international and national politics, a task that I address in the discussion to follow.

The Legal and Judicial National Context of the Crisis

From the start, the GOS was both unable and unwilling to apprehend the perpetrators of Darfur crimes in ways that meet the standards of international justice as enshrined in the Rome Statute. In 2004, pursuant to the Sudanese Inquiry Commissions' Act of 1954, a national Inquiry Commission on Darfur, known as Daffalla's Commission, was formed. Subsequently, the report delivered by this commission was similar to the one issued later by the Cassese's International Commission of Inquiry (ICI) as to the enumeration of violations committed in Darfur. Later on, the findings and recommendations of Dafalla's Commission led to the establishment of three Special Criminal Courts in Darfur by the Sudanese Chief Justice on June 7 and 11, 2005, and on November 16 and 18, 2005, respectively.

The first court, known as "Abkam's Court," after the President of the High Court Justice Mahmoud Saeed Abkam, was not immune to criticism when compared to the ICC, at least with regard to three basic points.

First, the ICC is a permanent judicial authority that was established after significant international demands for a competent, impartial judicial system, surpassing those of Nuremburg, Tokyo, Yugoslavia, and Arusha, to mention a few. However, the first special national court for Darfur is an ad hoc court and the pretext of its establishment can only be understood within the context of the conflict between the Sudanese regime and the institutions of the international community. It is the GOS's attempt to defend its position in spite of its failure to secure justice within the workings of an effective judicial system that would grant the arrest and prosecution of perpetrators of crimes in Darfur.

Second, the ICC exercises its jurisdiction over individuals for the most dangerous crimes of international concern as referred to in the Rome Statute article number 1, which classifies these crimes following article number 5/1 as genocide under article number 6, crimes against humanity under article number 7, and war crimes under article number 8. The fundamental elements in these crimes are identified as follows:

A.1: To be committed in situations of wars or local or international armed conflicts.
A.2: Characterized by extensive range and of methodical nature.[2]

Within this framework, exploring the broader legal and judicial context reveals the marked shortcomings of the first Darfur Special Court, which, pursuant to article number 5 of the decree of its establishment, is limited to actions punishable by the provisions of the Sudanese Criminal Code and other criminal acts. These provisions do not involve the elements of the International Criminal law. The Sudanese Criminal Code includes provisions that punish actions like the misuse of detention powers and torture (articles numbers 89 and 90 of the Sudanese Criminal Code of 1991, and article number 4/d of the Criminal Procedures' Act of 1991). It also incriminates and punishes murder (article number 130), rape (article number 149), banditry (article number 175), and property damage (article number 182). The National Security Forces Act of 1999 also renders illegal and punishes actions committed by members of the National Security and Intelligence Organ (NSIO) who misuse their jurisdiction, with the intention of causing harm to others (article number 47). However, these provisions stipulate the prohibition and punishment of these crimes as crimes committed within ordinary circumstances and for ordinary criminal motives, but not as war crimes, crimes against humanity, or genocide, which generally represent "the most dangerous crimes" by international standards. It is possible, then, to equate "honor murders" committed in ordinary circumstances or rape committed for mere satisfaction of sexual desire with mass killing and rape committed widely and methodically during armed conflicts as a means of liquidating the enemy or causing physical and psychological injury. These limitations led the international commission to consider the Sudanese state unable and unwilling to prohibit impunity.

Third, the Rome Statute on international cooperation curtails the excessive use of immunity as a defensive shield against criminal liability. The decree of the establishment of the first Darfur Special Court was lacking in provisions dealing

with these immunities that protect government officials from being subject to the provisions of the law, as much as the law itself lacks such provisions. The members of the NSIO enjoy a special status with respect to the range of authority and immunities entitled to them under the National Security Forces Act of 1999, even though it contradicts the 2005 interim constitution that renders this Act unconstitutional. It provides that the tasks of the NSIO are to be limited to the gathering and analyzing of information and providing advice to the designated authorities. It is important to note here that in a press conference on May 5, 2006, former UN High Commissioner for Human Rights Louise Arbour expressed her concerns about the Security Forces that commit grave violations of human rights, including abusive detention and torture in secret places belonging to the NSIO. Such practices, Arbour continued, call for immediate action to reestablish and reform this body because it does not comply with the international standards of human rights, as they comprise cases of impunity on the part of government officials. Furthermore, Arbour reiterated that the NSIO enjoys undeserved privileges and that the law governing the state of emergency should be revised to adhere to the aspirations of preserving human rights. There is also an urgent need, she added, to change the whole organizational structure of the National Security authority.

Above all, the International Commission, headed by Judge Cassese, has also observed that the Sudanese criminal laws involve provisions that effectively impede taking legal action against government officials. As mentioned before, Article number 33 of the National Security and Intelligence Forces Act of 1999 gives vast immunities to members and collaborators of these Forces. It prohibits forcing any of them to testify on any activities they were acquainted with as part of their job. No civil or criminal lawsuit is to be raised against any such persons on any of their actions related to their work without the prior permission of the director of the NSIO. Although only the director could allow taking action against those persons, they retain the right for compensation from the state. Even if the director grants such permission, they are to be brought before an unordinary and closed court session within the NSIO itself. The International Commission correctly regarded such provisions as contrary to the international standards of upholding justice. It is, in particular, against the provisions of article number 41/1 of the International Convention for Civil and Political Rights.

When confronted with this issue, General Salah Goush, the Director of the NSIO, attributed the whole problem to the incorrect English translation of the text. It behooved the International Commission to secure an accurate translation, and in so doing concluded that article number 33 practically stipulates enabling any member of the NSIO to torture a suspect – or even kill him – and get away with such an action, as it is considered part of the overall immunity these officers enjoy. The International Commission has put forward a recommendation to write off this law with an eye to the consequences of its application and the ongoing cases of impunity. It is paradoxical to realize that the Sudanese legislator, just a couple of months before establishing Abbkam's court and seven months before establishing the other two special courts, introduced two major amendments to the law. These amendments were issued by a temporary presidential decree on October 4, 2005. The first amendment was to the Criminal Procedures Act of 1991 and the second to the

Peoples' Armed Forces Act of 1986. Obviously, the purpose of these two amendments is to enable police and armed forces to enjoy impunity by providing immunity against all kinds of criminal liability arising from murder of unarmed civilians. The punishment for such acts is a mere payment of blood money, which the state is to pay on behalf of the perpetrator as provided by the new amended article number 73/3 of the Criminal Procedures Act and article number 79/a/3 of the Armed Forces Act.

The fact that the National Assembly did not endorse these two amendments will neither make up for the immunity they provided when the amended laws were enforced by the power of the temporary presidential decrees, nor will it prevent the state from resorting to exceptional authority to grant impunity by way of immunity to its affiliates in the future.

For the assessment of the overall performance of the Special Darfur Courts, a closer examination of the statement made by the Sudan Minister of Justice is necessary. He contended that these national courts have started practicing their judicial mandate to prosecute the perpetrators in the incidents that have occurred in Darfur, noting that:

> As has previously been stated, in addition to the "Abbkam's court" established in El Fasher on June 7 and 11, 2005, the Chief Justice issued two other decrees, numbers 1128 and 1129 on November 16 and 18, 2005, respectively, that involved the formation of two other special criminal courts in the region; the first in Nyala presided by Supreme Court Judge Jar Al-Nabi Gism-Al-Seid, and another in El-Gineina, presided by Supreme Court Judge Ahmed Abu Zaid.[11]

The criticism against the first Special Court is also applicable to the two other courts. However, there is a paradox here: The first Special Court's jurisdiction is limited to actions punishable by the provisions of the Sudanese Criminal Code and other criminal acts, pursuant to article number 5/1 of the decree of its establishment. Yet, knowing that these provisions do not involve the elements of the International Criminal law, article number 5/1 of the decree establishing the two other courts, allows them to decide on actions comprising crimes following "International humanitarian law." This situation gives rise to two main objections.

First, the wisdom necessitating the inclusion of a provision stipulating that the new Nyala and Al-Gineina courts be competent in prosecuting crimes against International Humanitarian Law should have also be applied to the first Abbkam Court in El Fasher, by amending article number 5/1 of the latter's decree of establishment. However, because such an amendment did not take place, a bizarre paradox takes shape here: The two other courts seem to operate within a degree of competence larger than the first Abbkam court, even though all three are supposed to have been established within the same degree of competence and for the same purpose.

The second objection is that the international conventions and treaties, of which the Sudan is a state party, comprise what is generally known as judicial notice, pursuant to the provisions of article number 14/3/d of the 1993 Sudan Evidence Act, which reads: "The court takes judicial notice relating to the following matter ... (d) each state recognized by the Sudan, and for that matter, all international and political affairs related to Sudan foreign affairs." Yet, the mechanism of judicially

incorporating international treaties practically calls for including them, initially within national legislation, especially when concerned with criminal questions and particularly the punitive part of these treaties. It is not conceivable to envisage a criminal court judge deriving provisions for war crimes or crimes against humanity from the mere judicial notice of the four Geneva Conventions issued on December 18, 1949. Even if such a judge existed, how would it be possible for him or her to decide on appropriate punishments for such crimes? This is the job of the legislator, not the judge.

Whatever the case might be, the performance of the three courts during the last two years provides practical evidence of their glaring failure to comply with the requirements of international criminal justice at the levels of both practice and enforcement, a reality that contributes to the continuation of Darfur's atrocities with terrible tenacity. Witness the chaos that has surrounded the most notorious perpetrators of Darfur crimes and the overall response to the investigation that yielded their names. Instead of backing the Public Prosecutor, who decided to reopen the investigation with Minister Ahmed Harun, the Minister of Justice, aligned with the president, said that he could not find any evidence justifying or supporting the case of the ICC against Minister Ahmed Harun.[3] It is understandable that the only way to verify the existence of such evidence, within the framework of national criminal justice, is simply to carry out the ruling of the Sudanese Public Prosecutor to subject Minister Ahmed Harun to investigation, which was rendered impossible by the intervention of the President of the Republic. Hence, trying high-status perpetrators in Darfur before the national judiciary hinges solely on the willpower of the ruling political authority rather than on the competence of the judges presiding over the three Special Criminal Courts. This political willpower is conspicuously absent, notwithstanding the government's dismissal of the ICC.

The failure of the government to address the question of Darfur crimes has continued over an extended period of time and in all contexts within the judicial and legal frames. For instance, it went on from the date of the issuance of the UNSC resolution number 1593 on March 5, 2005, up to the decision of the Pre-Trial Chamber attesting to the admissibility of the case and the evidence brought forward, on February 5, 2007. President Omar Al Bashir has already barred the way to bring Minister Ahmad Harun to justice by revoking the decision of the Public Prosecutor to subject Harun to investigation. Attempts to bring perpetrators to justice are ultimately futile because the most significant element required to ensure the integrity of the national courts is altogether missing. In effect, these perpetrators are actually protected from being brought before an impartial and internationally accepted court of justice in compliance with article number 17/3 of the Rome Statute. This was clearly evident as the government did not actually name any of the so-called defendants and was satisfied by declaring that more than 150 people were going to be brought before the national courts of justice. Such a swift, uncalculated decision gives rise to suspicion of resorting to a sort of preemptive measure enabling them to claim that the investigation is already opened with whatever name that might crop up in any list of accused persons disclosed by the ICC at any time in the future. Within this ambiguous national judicial context, referral of the case to the ICC seemed like the next logical step, a topic to which I now turn.