

Comunidad y esclavitud en Sudán: guerra de razas e identidad (1956-2011)

Alfredo Langa Herrero

UNIVERSIDAD ALICE SALOMON

BERLÍN-ALEMANIA

DOI: <https://doi.org/10.53766/HumSur/2023.33.06>

alfredo.langa@iecah.org

Resumen

En este trabajo se presentan nociones respecto al poder, la guerra y la raza basadas en el pensamiento de Michel Foucault, vincula el concepto de identidad de Manuel Castells aplicándolo a la realidad sudanesa de 1956-2011. Ambos autores ofrecen una interpretación del escenario de conflicto armado continuo que ha vivido la República de Sudán desde su nacimiento hasta la independencia de los territorios del sur en 2011. El artículo analiza la problemática surgida de la rica diversidad social y cultural existente y vincula el concepto de guerra de razas con la esclavitud, elemento que ha marcado el devenir histórico del país.

PALABRAS CLAVE: poder, guerra de razas, grupo dominante, esclavitud, sudanés

Community and slavery in Sudan: race war and identity (1956-2011)

Abstract

This paper introduces the notions of power, war, and race based on the thought of Michel Foucault, as well as linking Manuel Castells' concept of identity by applying it to the Sudanese reality of 1956-2011. Both authors offer an interpretation of the scenario of continuous armed conflict the Republic of Sudan has experienced since its birth until the independence of the southern territories in 2011. For this purpose, the article analyses the problems arising from the rich social and cultural diversity and links the concept of race war with slavery as an element that has marked the country's historical evolution.

KEYWORDS: power, race war, dominant group, slavery, Sudanese

Recibido: 30.7.22 /Evaluado: 20.8.22 /Aprobado: 9.10.22

1. Introducción

La República de Sudán nació en 1956 y se dividió en los dos territorios actuales en el verano de 2011, con la independencia de Sudán del Sur. En este marco temporal se desarrolla el presente artículo, que expone los conceptos de poder, raza y guerra de razas de Michel Foucault en el primer apartado y los vincula al concepto de identidad ofrecido por Manuel Castells, en el segundo. De esta manera, se establece el marco teórico del texto, para pasar, en el tercer apartado a describir el rico y variado contexto comunitario y tribal sudanés. En los siguientes apartados, por su parte, la problemática generada en torno a la diversidad, así como el análisis de la esclavitud como elemento relacionado con el componente identitario y la guerra de razas se analizan como culminación de la aplicación referencial a la realidad sudanesa. Por último, las conclusiones cierran el texto y proporcionan los principales elementos de reflexión de este artículo.

2. Poder y guerra de razas

En una historia de guerra casi continua en Sudán, la génesis de la violencia directa ejercida por los grupos dominantes árabe-musulmanes del norte hacia los grupos dominados, tanto del norte como del sur, puede encontrar su explicación en la correspondencia entre la imposición de una identidad unívoca para el Estado sudanés y la guerra de razas ejercida de cara a imponer dicha identidad. Por ello, como punto de partida, en este texto se comienza presentando un concepto de poder vinculado a la guerra, cuya fundamentación teórica es ofrecida por Michel Foucault y al cual le tomamos la palabra.

El poder significa represión¹ y significa guerra, en una doble acepción que determina que el poder existe exclusivamente en forma de acto o hecho y existe, además, sólo cuando es ejercido por unos individuos sobre otros individuos. Respecto a la segunda acepción, Michel Foucault proponía invertir la famosa proposición de Clausewitz² y afirma que la política no es más que la continuidad de la guerra por otros medios, el “ejercicio del poder como guerra continua”³ (Foucault 2003:25). Extendiendo este concepto de guerra, Foucault (2003) aporta el concepto de guerra de razas que resulta muy relevante para encarar el escenario de conflictos armados en Sudán. Para desarrollar el concepto de guerra de razas, Foucault (2003) se refiere al origen medieval del mismo, como consecuencia de la decadencia y el desplome del poder romano. Acude a la historia de la dominación de los

galorromanos por parte de los francos, así como al devenir de los sajones bajo la autoridad de los normandos. Ambos hechos involucran el dominio de una raza sobre otra y la subordinación de galos y sajones a manos de francos y normandos. Ello cristaliza en la noción de una sociedad basada en dos razas y la guerra entre ellas. Sin embargo, dicha lucha no considera la dicotomía entre dos naturalezas homogéneas, sino la lucha entre una raza principal y otra subordinada, o la desmembración de una única raza en dos razas heterogéneas (Foucault, 1988 y 2003).

De esta manera, el término raza no alude a un sentido únicamente biológico o antropológico, sino que apunta a dos grupos que no tienen el mismo origen y que en un momento determinado confirmaron sus diferencias en función del escenario histórico. A la par, pueden no hablar la misma lengua ni profesar la misma religión y si han estado o están unidos políticamente no es sino por el lazo de la guerra. En palabras del propio Foucault (2003:71): “Se dirá, por último, que hay dos razas cuando hay dos grupos que, pese a su cohabitación, no están mezclados a causa de diferencias, disimetrías, barreras debidas a los privilegios, las costumbres y los derechos, la distribución de las fortunas y el modo de ejercicio del poder”. Por ello, la raza para Foucault no sería sinónimo de etnia, tribu o clan, sino una categoría más amplia que incluye la afinidad política y social. La raza en Foucault puede incluir el componente de etnia, tribu o clan, pero este no es fundamental. Lo fundamental es su diferenciación, los elementos que condicionan las diferencias entre dos grupos, que Foucault denomina razas.

La sociedad segmentada en dos razas, que en un primer momento sentó su dicotomía sobre la base histórica, a su vez fundamentada en la guerra, más tarde cimentaría la lucha de razas en una concepción biológica de la misma. De esta manera, la sociedad binaria resultaría del enfrentamiento entre un cuerpo social homogéneo y un conjunto de individuos heterogéneos de los cuáles hay que defenderse. Para ello, el Estado pasa de ser el instrumento de una raza contra otra a ser el defensor de la sociedad o la raza homogénea. Según Foucault (2003), en el momento en que la cuestión de la integridad de la raza suplanta a la guerra de razas surge el concepto de racismo. Y dicho racismo surge de la evolución del conflicto racial, por lo que no supone un discurso paralelo, sino parte del discurso de la guerra de razas. Se configura, de hecho, como su dorso o su negativo. De esta manera, el discurso revolucionario de la guerra de razas se trasfiguró en el racismo, que constituye una construcción social y subjetiva y no tiene un origen genético y objetivo.

Por consiguiente, el racismo se convierte en el siglo XIX y XX en un mecanismo esencial del poder del Estado moderno: “(...) en el sentido en que hace que prácticamente no haya funcionamiento moderno del Estado que, en cierto momento, en cierto límite y ciertas condiciones, no pase por él” (Foucault 2003:218). Esto no significa que el racismo sea un fenómeno nuevo, sino que la asimilación del mismo como parte del Estado moderno es lo que resulta innovador. Sobre todo, porque el racismo asume dos funciones esenciales:

- Por un lado, articula la decisión sobre la vida de los individuos de la sociedad. El poder de base biológica inscribe al racismo como dispositivo del Estado y mediante el mismo se categoriza a las razas y a los grupos humanos y se las califica de manera positiva o negativa.
- Por otro lado, el racismo transforma la relación en la guerra, de manera que el exterminio del enemigo no es necesario para la supervivencia dentro de una lógica de guerra, sino que la erradicación de la otra raza lleva un componente biológico de limpieza racial. La otra raza, la negativa, la inferior ha de ser aniquilada como parte de un proceso de purificación de la raza principal, positiva o superior. En definitiva, el fin de la otra raza hace la vida mejor, más pura y más sana (Foucault 2003).

Así, dentro de un Estado gobernado por lo que Foucault (2003) denomina biopoder, ejercido como la supremacía biológica de una raza, el racismo es el fenómeno que hace posible el asesinato y la aniquilación del otro. El racismo se confiere como el instrumento clave para el ejercicio de la autoridad del Estado sobre los individuos. Y esto, no sólo respecto a la eliminación física, sino en lo referente a otros tipos de aniquilación, como la política, la social o mediante la exclusión o el repudio.

Para llegar a dicho extremo, Foucault (2003) esgrime que dicho racismo dentro de un Estado regido por el biopoder, sólo pudo cristalizar a través del evolucionismo social que trató de justificar, mediante argumentos pseudocientíficos, la superioridad de unas razas sobre otras o de la “civilización” sobre los “salvajes”. Y todo ello, materializado en el proceso de colonización a lo largo del siglo XIX en cuyo seno el racismo fue fundamental para entender el asesinato y la represión, y en algunos casos, el genocidio. Por consiguiente, los Estados, en su proceso colonizador, materializaron un racismo de guerra que era utilizado por el biopoder con una función de

exterminio del otro para fortalecimiento de la raza y la sociedad proclamada como superior y a la que hay que proteger (Foucault, 2003).

No obstante, no sólo los Estados modernos insertaron el racismo en la dinámica de las relaciones de poder, sino que los nuevos Estados surgidos del proceso de descolonización igualmente lo heredaron y reforzaron, como en el caso sudanés, donde lejos de tener un componente objetivo y genético la raza se conformó como una noción cimentada en elementos religiosos, sociopolíticos, lingüísticos y culturales. Por todo ello y como se verá más adelante, la raza no es un concepto físico y positivo en el escenario sudanés, sino que se construye a lo largo del tiempo y en función del ejercicio del poder y de las formas de relaciones de poder, las cuales determinan, igualmente, la manifestación de una identidad asociada a una raza. Es por ello, que el concepto “foucaultiano” de raza haya de ser complementado con el de identidad, concepto que trata el siguiente apartado.

3. Identidad y globalización

La manifestación de la identidad colectiva supone un reto a la globalización y al nuevo cosmopolitismo, basándose en la necesidad de la singularidad cultural y en el control de la vida y el entorno de la población. Dicha identidad, ya sea religiosa, étnica, geográfica o biológica, supone una construcción social que tiene lugar en un escenario marcado por las relaciones de poder y que por su origen y evolución se distingue en tres formas o categorías: las identidades legitimadoras, las identidades de resistencia y las identidades proyecto (Castells, 1999).

Las primeras de ellas fueron introducidas por las instituciones dominantes y serían responsables de la génesis de una sociedad civil de cara a asegurar su control de la sociedad. Las identidades de resistencia, por su parte, nacerían de la condición o posición subordinada en que se encuentran ciertos grupos en la sociedad⁴. Por último, las identidades proyecto se conforman de “materiales culturales” de los que disponen agentes sociales para elaborar una nueva identidad en el seno de la sociedad civil y de la que surgen nuevos sujetos. En este sentido, el auge del fundamentalismo islámico tendría para Castells (1999) su génesis en la reconstrucción de la identidad islámica y del proyecto político islámico, como respuesta a la crisis de las sociedades tradicionales y del Estado nación, fundado como reflejo de los movimientos nacionalistas árabes. Dichos movimientos islamistas serían una respuesta a la globalización y suponen una reconstrucción identitaria en oposición al nacionalismo árabe tradicional, así como al capitalismo y al socialismo. Sus bases sociales germinarían de la combinación del éxito

del proceso de modernización de los Estados nación árabes y musulmanes en los años cincuenta y sesenta, así como del fracaso ante el desafío de la modernización económica durante los años setenta y ochenta, lo cual llevaría a grandes porciones de población joven al desempleo y a la exclusión en las áreas urbanas. Asimismo, en las áreas rurales, los procesos desarticulados de modernización agraria llevarían a amplias capas de población rural hacia las ciudades, consumándose una quiebra del modelo social y un aumento de la pobreza y el desempleo. La construcción del islamismo contemporáneo habría resultado una reacción ante la falta de respuestas de unas élites dominantes ineficaz y altamente dependiente del exterior (Castells 1999).

En el caso sudanés, sin embargo, el islamismo contemporáneo que menciona Castells (1999) habría contado con el apoyo tácito y expreso de los Gobiernos occidentales y las instituciones financieras internacionales a partir de mediados de los años ochenta. Por tanto, el movimiento islamista sudanés contribuiría a la construcción social identitaria contemporánea apoyada desde las instituciones y convertida en identidad legitimadora para la población arabizada y musulmana. Mientras, para los sursudaneses y no musulmanes, sobre todo, no les habría quedado otra opción, salvo la de tratar de defender una identidad de resistencia coligada a la “otra” raza. De esta manera, el término raza tomado de Foucault (2003) se vincularía con el de identidad ofrecido por Castells (1999). En Sudán se dieron las circunstancias para la conformación de una raza dominante en el sentido de Foucault, con una identidad dominante, en el sentido de Castells: la árabe-musulmana del norte vinculada a los movimientos islamistas.

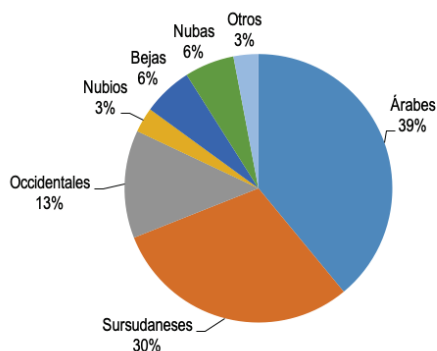
4. Estructura de los grupos y comunidades sudanesas

Para hacer una aproximación a las distintas comunidades e identidades de Sudán, tanto del norte como del sur, las fuentes no son abundantes y la falta de precisión en la localización de las diversas comunidades es una característica de dichas fuentes. En este apartado se expone una aproximación a la distribución de dichas comunidades y de las lenguas que se hablan en Sudán, siendo a menudo, el idioma o dialecto el matiz que incorpora la diferenciación respecto a una comunidad o la que confiere identidad a un grupo. Por ello, la complejidad del escenario humano sudanés y su gran diversidad hacen de Sudán un país culturalmente rico, aunque propenso a tensiones, como se verá más adelante.

La población de Sudán en el momento de la independencia se estimaba en unos 10 millones de habitantes⁵. La distribución de la población, tal y como se analizó entonces, se presenta en la siguiente figura, donde la

población no árabe constituía el 49 % del total, frente al 39% de población de origen árabe (Oduho y Deng, 1963; SCBS, 2011b).

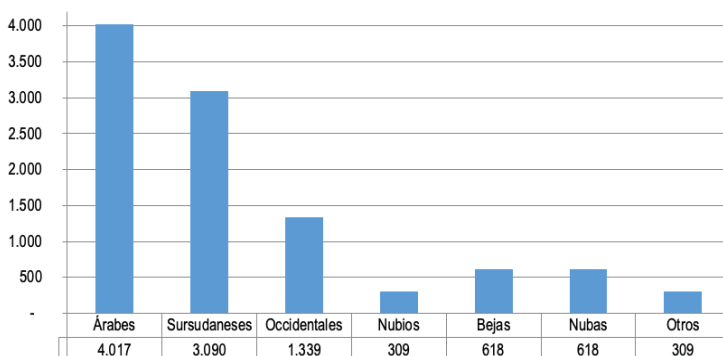
GRÁFICO 1
 COMPOSICIÓN GRUPAL DE LA POBLACIÓN SUDÁN EN 1956



FUENTE: (Oduho y Deng 1963; SCBS 2011b)

Este ejemplo de distribución de población sudanesa no se encuentra en los censos posteriores y es muy complicado encontrar estudios donde se haga mención de la división de la población más allá de la dicotomía norte-sur. Por ello, el censo realizado entre 1955 y 1956 resulta de gran interés, aunque apenas analice la compleja distribución de comunidades del sur de Sudán.

GRÁFICO 2.
 COMPOSICIÓN COMUNITARIA DE SUDÁN EN 1956 (EN MILES DE HABITANTES)



FUENTE: (Oduho y Deng 1963 y SCBS 2011b)

Los datos del censo de 1956 ofrecen, igualmente, la distribución de la población en función de su carácter nómada o sedentario, siendo el porcentaje de población nómada, en 1956, de un 14%. En el censo de 1983, sin embargo, la proporción de población nómada descendió a un 11%, volviendo a bajar al 7,3%, según los datos del censo de 2008 (SCBS 2011a; Ali Ahmed 2008).

Según el mapa étnico de Sudán elaborado por Michael Izady (2013b), la población de Sudán se divide en dos grandes grupos que se relacionan con el tipo de lengua hablada: el grupo semítico-camítico y el grupo de lengua mande. Como se observa en el siguiente cuadro, dentro del grupo semítico-camítico, que supone la mayor parte de la población de Sudán, los grupos árabes ocupan la categoría más numerosa, seguido de los nilóticos —dinkas, nubios, nubas, nuer, shiluk, anuak, lu, bari, lotukos, acholi, turkanas y kunamas -, los cusitas - pueblo beja— y los zaghawas de Darfur.

TABLA I.
PUEBLOS Y LENGUAS DE SUDÁN SEGÚN MICHAEL IZADY

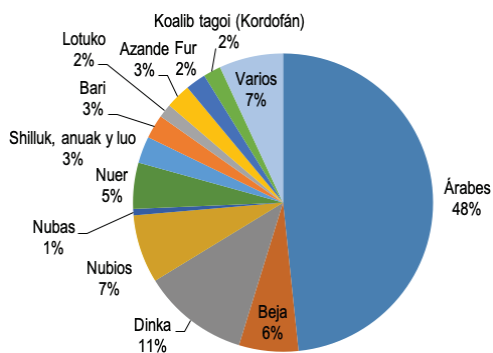
Grupo semítico-camítico	Grupo de lenguas de la familia mande
Semitas: árabes	Grupo Ijo: azande, fur, bande, bargimi, moru mangbetu, sere mundu, maba y masalit, tama, dago, murle, koma y berta.
Cusitas: bejas	
Familia nilótica: dinkas, nubios y nubas, nuer, shilluk, anuak y lu, bari, lotuko, acholi y Lango, turkana (teso) y kunama	Grupo Kordofán: koalib tago, karongo y bergid, temaini, katia y niyamang
Grupo kanuri: zaghawas	

FUENTE: Izady (2013a y 2013b)

Dentro de los grupos de lenguas de la familia mande, Izady (2013b) incluye dos grandes subgrupos: los pueblos de lengua ijo y los kordofán. Entre los primeros se encontrarían los pueblos azande, fur, bande, bargimi, moru mangbetu, sere mundu, maba y masalit, tama, dago, murle, koma y berta. Entre los kordofán estarían los koalib tago, karongo y bergid, temaini, katia y los niyamang.

Un aspecto interesante de la clasificación de Izady (2013a) lo constituye el hecho de que para 2011 muestra cifras del porcentaje de la estructura comunitaria de Sudán que se podrían comparar, aunque con reservas, con los datos de 1956. Al respecto, como muestra la siguiente figura, desde la independencia, la proporción de población árabe ha ido aumentando hasta situarse en casi la mitad del total de la población sudanesa. De igual manera, la población nubia parece haberse duplicado y la población del sur parece haberse mantenido, al igual que la proporción de bejas. Un dato significativo resulta de la observación de la población Nubia, que ha pasado de constituir el 6% de la población sudanesa, a encontrarse por debajo del 1% de la misma. Sin lugar a duda, la persecución a que se ha visto sometido este grupo y su cultura ha supuesto la casi aniquilación de todo un pueblo. Por lo tanto, la persecución y los intentos de eliminar la identidad Nubia suponen un ejemplo de conflicto racial según fue concebido por Foucault (2003). Dicha guerra de razas identificó la identidad legitimadora sudanesa, según el término ofrecido por Castells (1999), con la lengua árabe y la religiosidad musulmana de las cofradías sufíes, en un primer momento, aunque dicha identidad sufriría mutaciones, incluyendo matices políticos y geográficos.

GRÁFICO 3
COMPOSICIÓN ÉTNICA DE SUDÁN EN 2011 SEGÚN MICHAEL IZADY

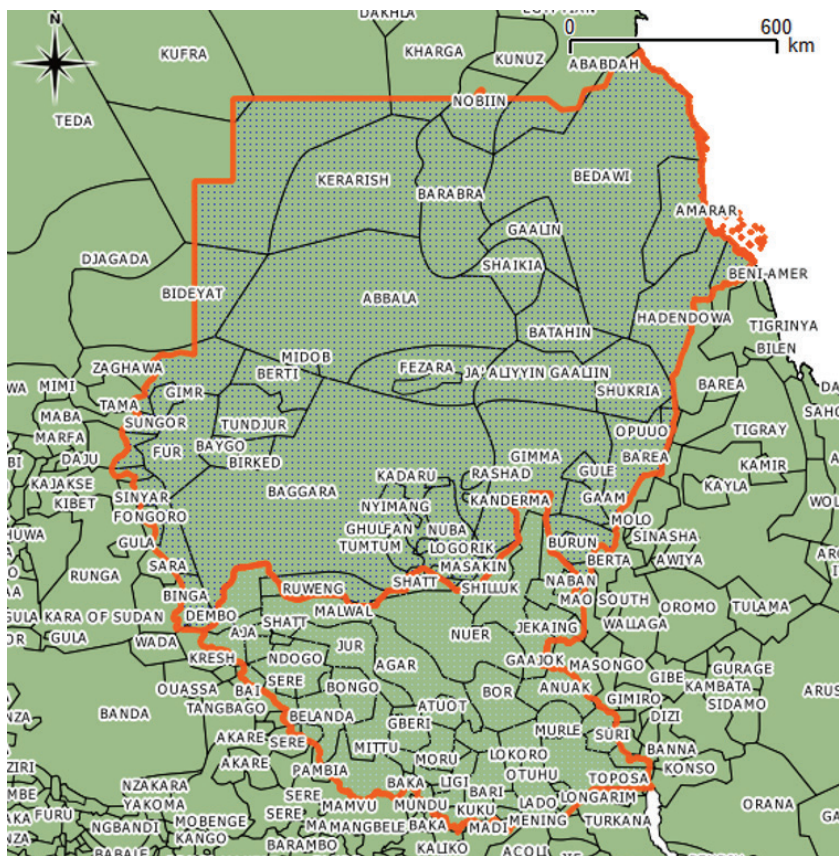


FUENTE: Izady (2013a; 2013b) y elaboración propia

Resulta de gran interés en este punto, hacer referencia a los distintos subgrupos o clanes, dentro de la clasificación ofrecida por Izady (2003a) y utilizada por otros autores en mapas como el que se muestra a continuación,

de Felix (2001) o los que aparecen en los trabajos de *The Ethnologue* (Lewis et alia 2013) o en la página de Internet de The Joshua Project (2013). En todos ellos, tal y como se ve en el mapa de Felix (2001), la riqueza de clanes o subgrupos, dentro de las diferentes etnias, convierte la realidad comunitaria, social y cultural de Sudán en un desafío aún más complejo si cabe, teniendo en cuenta, además, que los conflictos entre dichas subcategorías pueden ser frecuentes, como se verá en el apartado siguiente.

MAPA I
DISTRIBUCIÓN ESPACIAL DE LAS COMUNIDADES DE SUDÁN EN 2001



FUENTE: Felix (2001) y elaboración propia

Sólo entre los grupos de lengua árabe y de religión musulmana, The Joshua Project (2013) ha identificado unos setenta grupos comunitarios,

que en su mayoría habitan el norte, y cuyos clanes se reparten el control del territorio compartiendo la autoridad política con la religiosa. Aunque la mezcla ha sido importante, cabe diferenciar los grupos árabes sudaneses de los africanos arabizados que, en cierta manera, han incorporado la identidad árabe a la suya. Entre estos grupos se encuentran los gaaliin, guhayna, shaikia, gawamaa, jawamaa, kawahia, fezara, bederia, dar hamid, hasania, baggara, messiria, rufaa o rufaiyin, entre otros. A pesar de esta clasificación, como Daly (2007) apunta, la conformación de la identidad no siempre se basaba en componentes biológicos, sino que en muchas ocasiones el hecho de pertenecer a una comunidad u otra o el hecho de ser de un grupo árabe o no ha dependido de las costumbres adquiridas por grupos o individuos. De esta manera, un baggara de nacimiento podría pasar a ser fur, si adopta las costumbres de éstos. De la misma forma, un dinka de nacimiento podría llegar a sentirse nuer si asimila la cultura de este pueblo como propia. Esto añade, aún si cabe, mayor complejidad a la diversidad cultural de Sudán. Por ello, la identidad colectiva constituye una categoría elaborada y no una característica objetiva y positiva del individuo sudanés que, por ejemplo, determina si un individuo es negro o árabe.

También es importante mencionar el hecho de que la política tribal británica⁶ durante la época colonial influyó en la construcción de la identidad colectiva y en la categorización de las tribus árabes o arabizadas. Mahmud El Zain (1996) muestra el ejemplo de los dar hamid, que ha sido un grupo formado por la fusión de más de 13 clanes del área de Dar Hamid –de donde toma el nombre–, en la provincia de Bara, en Kordofán Norte. Estos clanes -habaabeen, nawaahya, faraahna, maraamra, awlaad egoi, beni jarraar, majaaneen, jileidaat, areefiyya, bazaa, zayadiyya y mahalya- tienen un origen sedentario, exceptuando los mahalya, pueblo nómada de Kordofán Sur. El Zain (1996) señala la problemática de dicha fusión poniendo de manifiesto la diversidad existente dentro de los propios clanes tribales, donde diferentes etnias participan de la misma identidad de clan. Esta diversidad de clanes o tribus no confiere un carácter de igualdad a todos ellos, dentro de la clara predominancia y del dominio árabe-musulmán respecto al resto de pueblos de Sudán, por lo que la identidad árabe-musulmana tendría un vínculo mayor con las élites dominantes.

Por otro lado, son numerosos los autores y las fuentes que han destacado la relevancia de las denominadas tribus ribereñas o jartumíes, respecto del resto de grupos y clanes árabes o arabizados. Entre ellas, tres pueblos o clanes destacan del resto: los shayqiya los yaaliyín y los danagla⁷. Este último grupo no es estrictamente árabe, sino nubio, pero su importancia queda

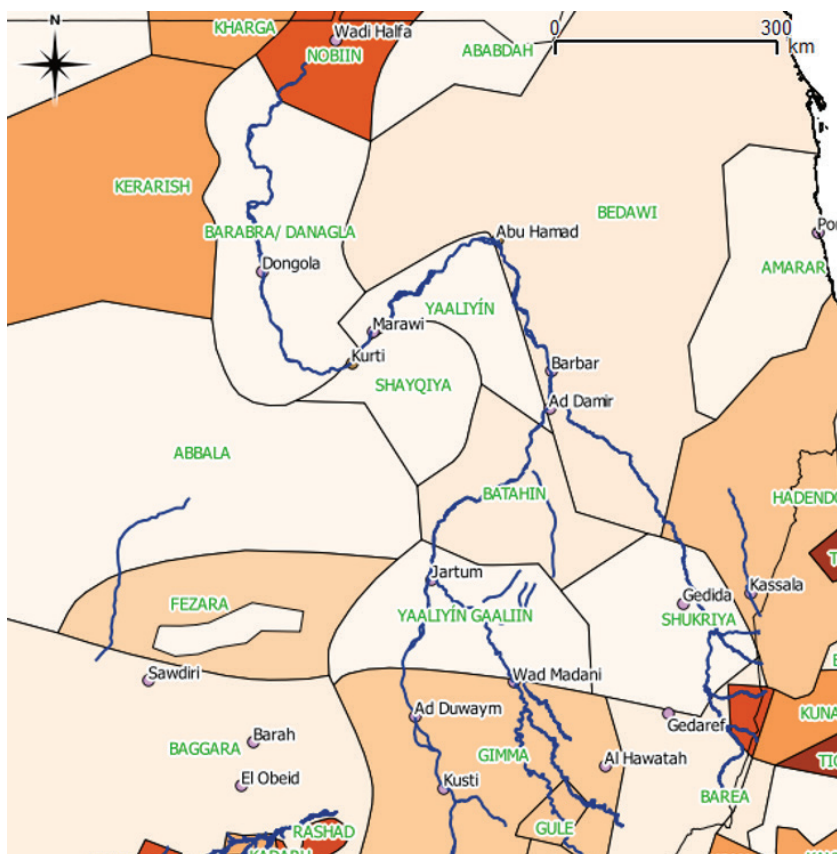
patente con la figura del líder religioso el Mahdi, que fue un danagla nacido en Dongola. Como grupos árabes o arabizados (Kramer, *et al*, (2013), caracteriza a cuatro grupos:

- los descendientes de los beduinos, tales como los juhayna, kababish, abbala o shukriya;
- los nómadas árabizados pastores conocidos como baggara;
- el grupo minoritario de los rashaida, llegados hace apenas un siglo desde la península arábiga;
- así como los ribereños entre los que destacan los manasir, los rubatab y, sobre todo, los shayqiya y los yaaliyín.

En este sentido, las fuentes no son unánimes en cuanto a la clasificación de dichos grupos. Para Karrar (1992), por ejemplo, los yaaliyín, junto a los juhayna, conformarían a los shayqiya, mientras que para Kramer et alia (2013) los ribereños tienen origen nubio pero diferenciados de los danagla. En este trabajo, tomaremos como ribereños, básicamente los shayqiya, los yaaliyín y los danagla, que se caracterizan por su poder económico y político dentro del panorama sudanés, ya antes de la independencia.

Los shayqiya constituyen el grupo dominante en el territorio conocido como Dar Shayqiya, que muestra el mapa 2, y supone el lugar desde donde gran parte de las hermandades sufíes se expandieron al resto del país. Los danagla⁸, por su parte, provienen de la ciudad de Dongola, capital del actual Estado Norte, y son de origen nubio, que asimilaron el islam y experimentaron un proceso de arabización. Los danagla establecieron Dóngola como asentamiento de descanso para los comerciantes –*jallaba*–, de los que formaban parte, junto a los mercaderes yaaliyín, con los que se han relacionado ampliamente. Estos últimos, los yaaliyín, constituyen un pueblo que se dicen descendiente de seguidores de Mahoma en Arabia, más concretamente de su tío Abbas. Los yaaliyín se establecieron a lo largo de las orillas del Nilo, entre el sur de Nubia y el estado de Gezira, sobre todo entre Jartum y Abu Hamed, tratando de mantener su pureza sin mezclarse con otros clanes árabes (Kramer et alia, 2013).

MAPA 2
 DISTRIBUCIÓN ESPACIAL DE LOS PRINCIPALES GRUPOS O CLANES ÁRABES
 DEL NORTE DE SUDÁN EN 2001

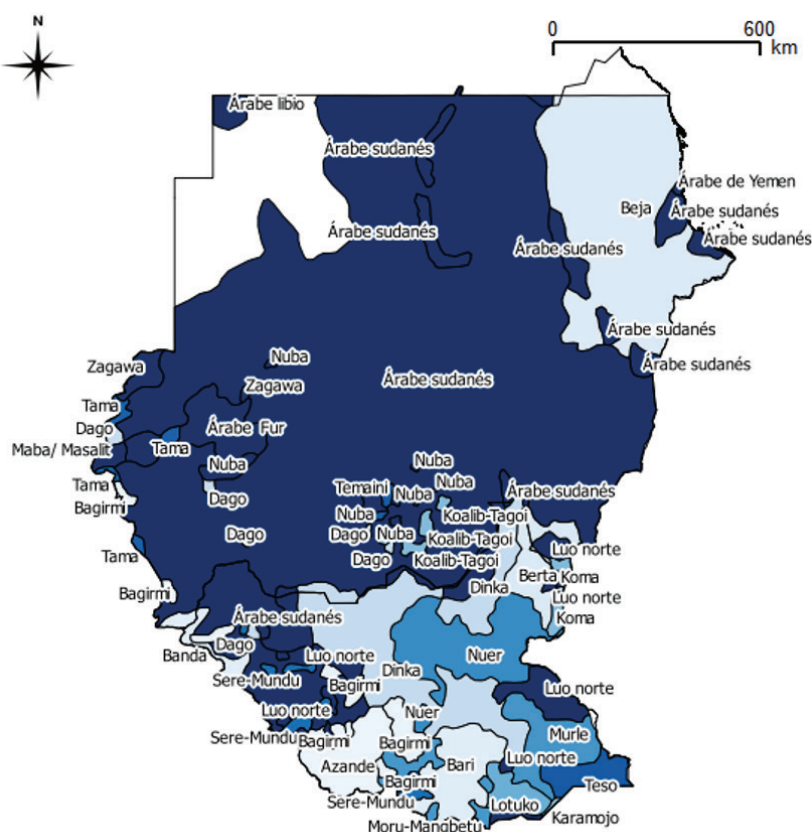


FUENTE: Felix (2001) y elaboración propia

Respecto a las lenguas de Sudán, como se ha adelantado, para Michael Izady (2003a) la relación directa entre un grupo y su lengua resulta de gran importancia para categorizar la diversidad sudanesa y dotar de contenido a la identidad colectiva. Según sus datos, la mitad de la población hablaba algún tipo de dialecto árabe en 2011, porcentaje que sube hasta casi el 60% según los datos de The Joshua Project (2013). No obstante, parece claro que la importancia de la lengua árabe ha ganado peso respecto al inglés como lengua franca y a la gran diversidad lingüística del país. Como ejemplo de

ello, tan sólo en el norte se contabilizan unas setenta y ocho lenguas, de las cuales se hablan setenta y cinco, y tres se han extinguido. En el sur, por su parte, unas setenta y una lenguas se identificaron, con tres extintas (Lewis, *et, al*, 2013). Por ello, el siguiente mapa es tan sólo un pequeño reflejo de la riqueza de lenguas del país.

MAPA 3
 DISTRIBUCIÓN ESPACIAL DE LAS LENGUAS DE SUDÁN EN 2010
 (EL MAYOR TONO DE AZUL DENOTA MAYOR PREDOMINANCIA)



FUENTE: Weidmann et alia (2010) y elaboración propia

Dicha diversidad y la predominancia de algunos idiomas mayoritarios, sobre todo la imposición del árabe tras la independencia ha hecho

perecer a muchas de estas lenguas, por lo que la identidad legitimadora árabe-musulmana ha provocado la extinción de lenguas y dialectos, como ejemplo de los intentos de homogeneización de la identidad sudanesa.

5. Cuestión y problemática étnica y tribal

Como se ha apuntado, la identidad de los sudaneses constituye una construcción social que cristaliza en un contexto marcado por las relaciones de poder, como señaló Castells (1999), las cuales determinan, igualmente, un racismo fluctuante que se materializa en la guerra de razas presentada por Foucault (2003) y que no tiene una base necesariamente biológica y positiva, sino identitaria y fabricada. Por tanto, en función de dicha construcción, la identidad tendrá un componente variable de diferenciación y la guerra de razas estaría sustentada en algunos de los siguientes elementos: la religión, como en la dicotomía cristianos-animistas/musulmanes; la lengua, como en el caso de los árabes parlantes y los beja o los fur; o en la política, como en el caso de los comunistas con respecto a nacionalistas o islamistas.

Como se ha visto en el apartado anterior, la diversidad comunitaria y cultural de Sudán es uno de sus mayores activos. Es un país donde conviven unos 600 grupos muy heterogéneos, no sólo en el sur, sino también en el norte, por lo que la simple división de los sudaneses entre musulmanes y cristianos o norteños y sursudaneses no es del todo acertada. En el norte, no sólo las comunidades árabes habitan este territorio, sino que éstas conviven con grupos arabizados como los baggaras, con nubios, con bejas, con los fur o los masalit, entre otros muchos, además de convivir con comunidades africanas meridionales. En el sur, por su parte, conviven comunidades nilóticas⁹ como los dinkas, nuer, shilluk¹⁰ y acholi, con grupos no nilóticos como los azande, los bari o los fertit, así como con población árabe. Más aún, la diversidad se da entre las propias comunidades, como ilustra el caso de que solo entre los dinkas hay unos 26 clanes con sus respectivos subclanes que guardan una importante estratificación social¹¹ (Fluehr- Lobban, *et al*, 1992; Beswick 2004).

Por consiguiente, los conflictos armados en Sudán no se han circunscrito a la dicotomía norte-sur, sino que estos se han dado entre comunidades del norte y entre comunidades del sur. Los conflictos entre nubas y baggaras en Kordofán Sur; entre bejas y árabes en el este; las disputas entre tribus árabes, fur y zaghawa en Darfur; las tensiones entre baggaras en Darfur Sur o Kordofán Sur; las disputas entre árabes, funj y fellatas en Nilo Azul; los conflictos entre nilóticos y ecuatorianos en el sur o las luchas de dinkas contra nuer o fertit, son muestras de ello. Por ello, algunos grupos han

temido a la lógica de la regionalización o de la descentralización frente a la centralización y la unidad, ya que los grupos más numerosos o con mayor representatividad podrían dominar la región. Por ejemplo, el temor a los dinka en Bahr el Ghazal o el conjunto del sur, o a los baggara masalit en Darfur Norte. Además, el hecho de que la definición de grupo representativo sea una cuestión confusa ha aportado otro elemento la complejidad a la diversidad sudanesa¹². De esta manera, muchas minorías han preferido la unidad a la autonomía, apoyando incluso la política de división aplicada desde Jartum (Abdel Salam y De Waal, 2001).

La diversidad hace de Sudán un país de gran riqueza cultural y lingüística, pero igualmente, una posible fuente de conflictos, los cuales se han sucedido desde mucho antes de la creación del Estado sudanés. En este sentido, los aspectos comunitarios tienen relación, en algunos casos directamente, con los aspectos religiosos, aunque El Zain (1996) considera más relevante el factor comunitario que el religioso en el contexto sudanés. Y esto es debido a que lo comunitario o grupal supone en Sudán el último recurso al que invocar cuando fallan el resto de las estructuras o instituciones del Estado. Más aún, la religión, en este contexto, constituye un mero discurso, el cual no supone el discurso dominante (El Zain, 1996). Este argumento fue obviado, no obstante, en muchos periodos de la historia temprana del Sudán independiente. En este sentido, la cuestión étnica fue vista como un fenómeno transitorio por unos, o como una cuestión que no conllevaría dificultades, por otro. Sin embargo, esta perspectiva no fue compartida por todos los sudaneses y ha dado pie a la génesis de tres visiones o posiciones del nacionalismo sudanés, respecto al componente étnico o identitario, siendo este último un elemento socialmente construido (Abdel Salam y De Waal 2001).

Un primer enfoque abogaba por la asimilación árabe-musulmana de los habitantes de Sudán, de manera que todos los sudaneses habrían de pasar por dicho proceso de “conversión” y ello por dos razones: la idea de superioridad de la cultura árabe-islámica sobre la negro-africana-animista, por un lado y la necesidad de crear una identidad colectiva sudanesa que descansara en la cultura de la minoría árabe-musulmana, por otro (Schlee, 2010; Abdel Salam y De Waal 2001). Este enfoque ha sido puesto en práctica en diversas ocasiones y por diversos Gobiernos, sin que la asimilación se haya consumado y haya abocado a algunas comunidades casi a su desaparición. Por ello, la identidad legitimadora que lleva intrínseca este tipo de nacionalismo sudanés ha echado mano de la opresión y ha llevado a cabo

una auténtico conflicto racial de cara a imponer su perspectiva respecto a la conformación de la sociedad civil sudanesa y el sujeto sudanés.

Otra posición respecto a la diversidad de Sudán y los conflictos generados habría venido de sectores marxistas, argumentando que dichos conflictos serían el producto de la desigualdad económica de los pueblos sudaneses. En este sentido, tanto socialistas y comunistas sudaneses, como el partido del presidente de Numeiri —que gobernó de 1969 a 1985— y los rebeldes sureños al mando de John Garang, ambos en sus inicios marxistas, habrían adoptado esta perspectiva de izquierdas (Abdel Salam y De Waal 2001). Este enfoque habría constituido una forma de nacionalismo sudanés basado en cierto capitalismo de Estado, tratando de cristalizar una identidad colectiva con una base ideológica socialista.

Finalmente, Abdel Salam y De Waal (2001) habrían identificado un nacionalismo liberal, solapado en algunos términos con la visión marxista, que argumentaba que permitir el estatus especial de ciertos grupos podría sostener ciertos tipos de represión o abuso de los derechos humanos a nivel local, además de erigirse en un obstáculo a la unidad del Estado. En la mente de los liberales, el devenir de la antigua Yugoslavia y el fracaso del Estado plurinacional estaba presente (Abdel Salam y De Waal, 2001). Por ello, abogaron por un concepto de sujeto sudanés vinculado al ciudadano y una democracia participativa que encauzara los anhelos de las minorías.

Estas tres visiones correspondieron a perspectivas del norte respecto de la identidad colectiva, por lo cual el sur quedó al margen de este debate y del discurso identitario, ya que fue carente de un discurso propio y la identidad de resistencia se fue conformando paulatinamente y no de manera homogénea. Es decir, no surgió un concepto solido de comunidad sursudanesa como producto del proceso identitario de resistencia ante la opresión del norte, sino que éste fue vacilante y a veces difuso.

En definitiva, lo expuesto redundaba en la complejidad del escenario étnico e identitario sudanés, que no hace tarea fácil erigir un sistema de Estado y de Gobierno que contente a los diversos pueblos y, sobre todo, a sus élites y dirigentes en cada momento (Abdel Salam y De Waal 2001). Es por ello que no existe una única fórmula para lograr la convivencia pacífica o que no existe lo que Abdel Salam y De Waal (2001:271) identificaban como necesario: “Una fuerza hegemónica para imponer una solución monolítica en la totalidad del país”. Quizás dicha fuerza ha existido, pero ha implicado la violencia contra la diversidad comunitaria, cultural, social o religiosa, o simplemente el genocidio y la aniquilación del “otro”. O quizás los procesos de legitimación de la identidad colectiva sustentada por los grupos domi-

nantes no han podido subvertir las identidades de resistencia existentes, o surgidas del propio conflicto, como sería el caso de la identidad sursudanesa.

Por todo ello, el proceso de legitimación de la identidad y la raza dominante, en el sentido que le dio Foucault (2003), ha articulado a la esclavitud como instrumento e institución que contiene aspectos sociopolíticos, económicos y religiosos y que ha sido justificada en el marco del conflicto racial. Por ello, a continuación, se trata la esclavitud, dado que el ejercicio de esta ha sido y sigue siendo relevante en el escenario sudanés.

6. Identidad y esclavitud en Sudán

Durante el periodo colonial anglo-egipcio, la esclavitud fue abolida de manera oficial¹³ y a pesar de que los británicos habían reducido el comercio de esclavos y especialmente la exportación de estos, el siglo XX irrumpió en Sudán sin que los fundamentos que habían propiciado la aparición de la misma –la estructura comunitaria de la sociedad y la identidad religiosa y cultural– hubiesen desaparecido (Jok, 2001)¹⁴. Este extremo daría explicación al tipo de nacionalismo árabe o arabizado - condicionado por los jartumíes o ribereños, esencialmente - que surgió en Sudán en los años veinte y que propiciaría la independencia, sin que la gran mayoría de los sursudaneses tomaran parte de ella (Makris 1996). De esta manera, la independencia de Sudán quedó en manos de las tribus árabes y arabizadas, y sobre todo en manos de las élites jartumíes y ribereñas, la Administración del nuevo Estado, cediendo el poder a los grupos que durante el Condominio había participado del comercio de esclavos (Makris 1996; Jok 2001). Sin embargo, dos factores hicieron que el nuevo Estado no heredara las actitudes violentas de los negreros para con los sursudaneses. Por un lado, el hecho de que muchos descendientes de esclavos sursudaneses nacieran en el norte y por lo tanto, hubieran adquirido cierto grado de arabización y participaran de la identidad norteña. Por otro lado, el escaso espacio político que se le dio a los sursudaneses tras la independencia y la ausencia de discurso identitario propio (Makris 1996). Ello, sin embargo, no significa que el germen de la esclavitud hubiera sido arrancado de raíz tras 1956, sino que como Jok Madut Jok (2001) señala, la guerra, las migraciones forzadas o la pobreza cristalizaron como los catalizadores del mantenimiento de la esclavitud como institución aún en el siglo XX.

La esclavitud, tal y como Commons (2003) definió, ha constituido una institución en Sudán, por cuanto a que ha cuajado en la sociedad y en la economía sudanesa como proceso y no como mercancía, se desarrolla como actividad de masas y requiere de cierto control, escapando del liberalismo.

Además, la esclavitud apareció en Sudán de manera consciente y su carácter institucional fue consolidado mediante las relaciones de poder, bajo la forma y esencia represora, así como haciendo uso del marco jurídico tradicional y estatal-administrativo (Hodgson 2006).

Por ello, Jok (2001) argumenta que las bases de la esclavitud de antaño y de la moderna esclavitud son comparables, sobre todo por dos aspectos esenciales. Por un lado, el hecho de que haya existido una percepción, por parte de algunos esclavistas, según la cual dicha institución favorece tanto al amo como al esclavo, ya que a este último le permite acceder a fuentes de subsistencia y a unas mejores condiciones de vida de las que tenía en libertad. Por otro lado, el hecho de que históricamente los esclavos apenas hayan sido escuchados y sea la percepción de los dueños árabes la que haya sido tenida en cuenta, sobre todo por parte de la metrópolis colonial turca y anglo-egipcia. En este sentido, la estructura comunitaria de la sociedad y la identidad religiosa y cultural sobre la que se fundaban los cimientos de la esclavitud y que heredó el Sudán independiente, necesitó de un factor articulador para que en pleno siglo XX la esclavitud fuese una realidad. Este factor ha sido el conflicto armado, que nació de la mano de la independencia y que ha marcado la historia del país y ha posibilitado, justificado y, en cierta manera, legitimado la existencia de la esclavitud en el siglo XX (Jok 2001).

No obstante, durante la Primera Guerra Civil (1955-1972) las relaciones entre dinkas y baggaras fueron relativamente pacíficas, estableciéndose periodos de paz entre los baggara misseriya y los dinka ngok y casamientos entre los baggara rizeigat y los dinka malwal. Además, los baggaras llegaron a participar del comercio con los rebeldes Anya-Nya, aunque tras la corta etapa de paz propiciado por el Tratado de Addis Abeba, el río Kiir/Bahr el Ghazal fue testigo del despertar de la esclavitud con el despertar del biopoder basado en la raza (Foucault 2003; Jok 2001).

Además de ser el catalizador necesario, la guerra ha logrado y ha propiciado que la esclavitud se haya ocultado bajo su oscuro manto. Según Jok Madut Jok (2001), la guerra ha proporcionado a los interlocutores progubernamentales sudaneses la oportunidad de explicar o justificar las nuevas formas de esclavitud como una consecuencia directa del conflicto armado y no como una institución arraigada en la sociedad sudanesa. Dicho arraigo sólo se puede entender bajo el prisma de varios elementos que han determinado las relaciones entre los habitantes de Sudán.

El primero de dichos elementos sería la compleja estructura comunitaria de la sociedad sudanesa, que como ya se ha mencionado, se fundamenta en la gran diversidad de pueblos y lenguas, cuya élite nacionalista nortea

construyó una identidad colectiva legitimadora basada en la división de árabe y no árabe —o africano— En estas categorías subyace un elemento de superioridad e inferioridad en la que se ha justificado la esclavitud del otro.

Tomando de nuevo a los baggara y a los dinka como muestra, por la dificultad de analizar las relaciones entre la multitud de pueblos, los pastores de las tribus baggara, que principalmente han llevado a cabo las cacerías de esclavos, han asumido su superioridad grupal como una de las justificaciones de la que ha sido su principal actividad comercial¹⁵. Sin embargo, ambos pueblos —baggara y dinka— participan de la misma actividad ganadera y comparten las fronteras donde cultivan y obtienen sus recursos hídricos a uno y otro lado del río Kiir/Bahr el Arab (Jok, 2001).

La percepción que los árabes y los pueblos nilóticos tienen respecto a ellos mismos y al otro grupo constituye otro factor importante para entender el arraigo de la esclavitud como institución entre las tribus arabizadas. En la propia lengua coloquial en el norte, el término esclavo —*abd* o *abids*— ha sido usado para denominar a personas de ciertas clases sociales bajas y posteriormente ha definido a los sursudaneses y a los nuba en su conjunto. Por otro lado, los dinka tienen inserto en su memoria colectiva el temor a los árabes del norte y su desconfianza hacia ellos, admitiendo la diferencia entre ellos, pero no la superioridad o inferioridad respecto a éstos (Bechtold 1976; Jok 2001). Por ello, la percepción que cada uno tiene del otro ha estado influida de manera decisiva por el proceso histórico vivido por habitantes del norte y del sur y el establecimiento de un biopoder centralizado en Jartum. En el caso de las áreas fronterizas, por el continuo escenario de razias y la lucha por los escasos recursos naturales.

Otro elemento importante a tener en cuenta lo constituye la tradicional relación laboral entre los habitantes del norte y del sur, especialmente en lo que se refiere la actividad agrícola. De esta manera, muchos sursudaneses se han relacionado en el mercado de trabajo con norsudaneses, mediante una relación asimétrica, donde los habitantes del sur se limitaban a ser empleados como mano de obra en las extensiones y fincas de los ricos terratenientes del norte. Siendo los primeros generalmente pobres, las diferencias culturales, la intolerancia religiosa y los prejuicios raciales fueron el caldo de cultivo de la explotación económica y laboral. Además, la extensión de la actividad agrícola en los setenta y ochenta en el sur de Darfur y Kordofán, propició la llegada de jornaleros dinka, muchos de los cuales llegaron huyendo de los ataques de tribus baggara en sus territorios (Jok 2001; Keen 2008). El extremo a dicha explotación se consumó con la creación de las “aldeas de paz”¹⁶ que concentraron a la población sursudanesa y a muchos nubas con

el objeto de apartarlos de la influencia de los movimientos guerrilleros. Hoy en día, además, la esclavitud no se encontraría en las grandes fincas de antaño, desempeñando actividades agrícolas sino, sobre todo, dentro del ámbito doméstico (Jok 2001).

La noción de superioridad religiosa y cultural constituye un elemento fundamental para entender el desarrollo de la esclavitud, no sólo durante la colonización sino a partir de la independencia. La asimilación de árabe y musulmán que se ha establecido desde el norte ha impregnado el sentimiento nacionalista sudanés desde los inicios del mismo, quedando poco espacio para el resto de sensibilidades y formas de ver la vida de un país tan diverso. Además, en el discurso de muchos dirigentes e intelectuales del norte, la justificación de dicha superioridad ha estado vigente y lo sigue estando. Baste como muestra el ideario del líder islamista y antiguo presidente de la Asamblea Nacional Hassan al Turabi, para el que Sudán está “culturalmente determinado” a ser árabe y musulmán (Jok 2001:63).

Más aún, desde la independencia diversos autores interpretan los intentos británicos por frenar el avance hacia el sur del islam y la labor de los misioneros cristianos como la fuente del conflicto norte-sur. Estos habrían sido los obstáculos fundamentales el intento de extender la cultura árabe-musulmana, que muchos líderes del norte consideran superior a la negro-africana o sursudanesa. Jok Madut Jok (2001) señala a las Leyes de Septiembre de 1983 impuestas por el presidente Gaafar al Numeiri, como punto de inflexión en el que la supremacía vestida de religión y escudada en el establecimiento de cierta ley islámica se aplicó en Sudán de la mano de los islamistas. Dicha supremacía otorgaba nuevos elementos para la justificación de la violencia sobre los sursudaneses, que se materializaron en los ataques baggara sobre los dinka en Bahr el Ghazal en los años ochenta (Jok 2001; Human Rights Watch 2003). Estos ataques, fueron englobados dentro de una suerte de “solución final al problema del sur”, por lo que paralelamente a la esclavitud como arma de guerra, la generación de hambrunas fue igualmente una herramienta para hacer la guerra contra los rebeldes sursudaneses¹⁷ (Jok, 2001; Human Rights Watch, 2003; Keen, 2008).

De cara a la comunidad internacional, tanto durante la transición democrática de 1985-1989, como en los posteriores gobiernos islamistas, los secuestros de personas y la vuelta a la actividad esclavista fue explicada como el producto de conflictos tribales y tradicionales, sobre todo respecto al conflicto baggara-dinka, dentro del cual, el secuestro resultaba práctica común (El-Affendi, 2001; Jok, 2001; Human Rights Watch, 2003). Asimismo, la justificación de la pasividad del Gobierno se basaba en el escaso

control que sobre dichos conflictos grupales ejercía Jartum obviando, de esta manera, su responsabilidad en los ataques, así como en las frecuentes ofensivas gubernamentales en las montañas Nuba, en Ecuatoria o en Alto Nilo. A pesar de ello, las denuncias de diversas organizaciones, incluyendo el relator especial de derechos humanos de la ONU¹⁸, respecto al aumento de la esclavitud ponían de manifiesto dos cuestiones: que en la comunidad internacional muchos eran conscientes de la existencia de la esclavitud -al menos como herramienta de guerra- y que pocos actores intentaron llevar a cabo denuncias o acciones para impedirla (El-Affendi, 2001; Jok, 2001; Human Rights Watch, 2003; Keen, 2008).

Por consiguiente, la esclavitud se estableció como uno de los pilares del poder hegemónico, del sistema social de Sudán y de su base económica y política desde la independencia, siendo un claro ejemplo del sistema de diferencias implantado en el país y la base de un biopoder racista en el sentido que Foucault (2003) dio al racismo. Por ello, la identidad colectiva dominante del norte intentó imponer dicha identidad usando como herramienta a la esclavitud, aunque ésta cumplía una importante función económica y forma parte de un sistema esclavista institucionalizado. La justificación de dicha afirmación se encontraría en los siguientes elementos (Jok 2001):

- Los esclavos y los desplazados se han convertido en piezas fundamentales del modo de producción de las comunidades arabizadas de Kordofán y Darfur y, por tanto, forman parte de la clase dominada dentro de sistema hegemónico;
- las comunidades esclavistas han desarrollado un sistema de perpetuación de las condiciones de explotación y esclavitud a la sombra de la guerra civil, que ha sido legitimado por la superestructura y mediante la “fabricación” de la ideología, la identidad colectiva y la moral hegemónica;
- las comunidades esclavistas se han servido de los componentes raciales de la ideología y la religión, muchos de los cuales han sido elaborados por los intelectuales, para justificar el estatus inferior de las comunidades esclavizadas. Se habrían servido del biopoder y del ejercicio del racismo hegemónico llevado a cabo desde diferentes instancias estatales y administrativas, así como tradicionales y comunitarias.

7. A modo de conclusión

El estudio de la realidad sudanesa pone de manifiesto la complejidad de su análisis y el peligro de categorizar su estructura social y sus instituciones con un enfoque demasiado reduccionista. No obstante, si se quieren entender los orígenes de la violencia en Sudán, hay que comenzar optando por cabos de la madeja, de los cuales, la diversidad grupal ha ocupado el primer lugar. El intento de categorización de los ciudadanos sudaneses en función de las fuentes disponibles resulta esencial para identificar el carácter confuso de dicha categorización. Por ello, el concepto esencial en este trabajo para analizar las relaciones entre los diversos grupos humanos es la identidad, porque, como se ha señalado, el mismo constituye una noción construida socialmente y no una verdad absoluta. Además, la identidad ha supuesto en Sudán un elemento variable y transmutable, de cuyo contenido ha dependido el hecho de ser sudanés y cuyo contenido ha sido elaborado por los intelectuales al servicio de los grupos hegemónicos de turno. Por ello, del ejercicio de la hegemonía por parte de los grupos dominantes ha dependido el ejercicio de la represión y la puesta en marcha de la guerra de razas. En este sentido, la esclavitud, constituida como institución tiempo atrás, volvió a manifestarse tras la independencia de Sudán en 1956, ya que el Estado nació controlado por una identidad dominante, y con este biopoder despertaría la esclavitud latente en la sociedad sudanesa, cohibida bajo el Condominio.

La esclavitud no fue un producto de la independencia, como se ha mostrado, sino que se hallaba en las bases del sistema social sudanés desde siglos atrás, sobre todo de la mano de tres factores: la construcción de una identidad dominante y jerárquicamente superior; la visión que del otro tiene la identidad dominante y los dominados; así como las relaciones laborales y económicas existentes entre los miembros de la identidad dominante y el resto de los ciudadanos. Por ello, la identidad árabe-musulmana y, dentro de esta, los denominados jartumíes o ribereños han ejercido la esclavitud como herramienta disciplinaria dentro del ejercicio de la hegemonía en Sudán. Ellos propiciaron y fueron protagonistas de la independencia y de ellos surgieron las élites dominantes que han controlado los diversos Gobiernos desde 1956 hasta 2011 y cuyas decisiones han alimentado el conflicto armado desde el nacimiento del país hasta la independencia de Sudán del Sur.

Notas

- 1 Teoría que Foucault (2003) denomina hipótesis de Reich por Wilhelm Reich (1989), el cual estudió la relación entre la represión y el materialismo dialéctico en su obra de base psicoanalítica.
- 2 En palabras de Carl von Clausewitz (2009:24): «La guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de las relaciones políticas, una gestión de las mismas con otros medios».
- 3 Esta hipótesis sería denominada hipótesis de Nietzsche, ya que para Friedrich Nietzsche (1939), poder significa dominación y la vida es un corolario de la guerra. Igualmente, la sociedad sería una consecuencia de la guerra (Foucault 2003).
- 4 “Construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad” (Castells 1999:30).
- 5 Según los datos del censo realizado entre 1955-1956 y publicado en 1958 (SCBS, 2011b). En dicho censo el término occidentales —*westerners*— que aparece en la figura 4 hace referencia a la población nigeriana que se asentaba en Sudán en su camino o de vuelta de La Meca (Oduho y Deng 1963).
- 6 Durante el Condominio anglo-egipcio la administración del territorio del sur se llevó a cabo mediante una estrategia de gobierno indirecto que se denominó Administración Nativa y que dejaba amplia autonomía a las autoridades locales meridionales (Johnson, 2011).
- 7 En inglés se suelen escribir *Ja’aliyin*, *Danagla* y *Shayqiyya*.
- 8 El término danagla proviene del plural del gentilicio de Dóngola en árabe, cuyo singular es *dongolawi* (Kramer et alia, 2013).
- 9 Los nilóticos son pueblos tradicionalmente ganaderos de vacas, ovejas o cabras que llegaron del sureste de Sudán en torno al año 1000 de nuestra era (Fluehr-Lobban et alia 1992). Lingüísticamente, los nilóticos responden al grupo de lenguas nilo-saharianas del este de Sudán que se divide entre el nilótico occidental —dinka, nuer, anyuak, shilluk, acholi y luo—, el nilótico oriental —bari y masai—, así como el nilótico meridional —nandi, hebei, jorobo y omotik— (Beswick 2004).
- 10 El pueblo shilluk es considerado por algunos autores como prenilótico (Fluehr-Lobban et alia 1992).
- 11 Se da el caso de que entre algunos clanes dinka, existía un derecho tácito o alianza totémica a la razzia, mediante la cual unos y otros llevaban a cabo incursiones en territorios vecinos para obtener ganado o mujeres (Beswick 2004).
- 12 La definición de estos grupos implica una gran dificultad ya que no existen argumentos antropológicos o científicos para encontrar la frontera entre tribus, etnias o grupos. Por ejemplo ¿se hablaría de nilóticos dinkas y dentro

- de los dinkas, se tendría en cuenta a los múltiples clanes? Igualmente ocurriría con otras comunidades como los árabes o los baggara o los no nilóticos y no árabes (Abdel Salam y De Waal 2001).
- 13 Pero el comercio de esclavos continuó, tal y como atestiguaban exploradores británicos en la segunda mitad del siglo XIX, uno de los cuales apuntaba a que dicho comercio hacía de Jartum una ciudad pujante y bulliciosa (Jok 2001).
- 14 El temor de los británicos a la desintegración de la economía agrícola debido a la liberalización masiva de esclavos, así como al levantamiento en rebeldía de sus dueños, llevó a los británicos a optar por una posición laxa, prevaleciendo el código social establecido por encima del código legal impuesto por el Gobierno colonial. La Administración colonial británica luchó contra la exportación de esclavos, pero toleró la esclavitud interior, de manera que tras la reconquista del territorio, en 1898, los antiguos esclavos fueron reclutados como soldados del nuevo ejército colonial (Jok 2001).
- 15 Las dos principales ramas de los baggara —los razeigat de Darfur y los misseriya de Kordofán, ambos de habla árabe— han apelado a su superioridad racial para explicar las razias contra los dinka malwal, ngok o tuic, de lengua nilótica (Jok 2001).
- 16 Eran una suerte de campos de trabajo o de concentración a la sudanesa (Jok 2001).
- 17 En este sentido, es importante tener en cuenta que los ataques de las tribus baggara no se ejecutaron de manera improvisada, sino que una suerte de comités formados por representantes de grupos subtribales o clanes decidían sobre las razias. Ello muestra el grado de organización y las implicaciones gubernamentales en los ataques, ya que los líderes de las milicias se coordinaban con jefes tribales y con miembros del Ejército para contrarrestar posibles contraataques de los guerrilleros sursudaneses (Jok 2001; Human Rights Watch 2003; Keen 2008).
- 18 En 1996, Gaspar Biro, relator especial de derechos humanos de la ONU denunció la esclavitud existente y apuntó al gobierno como cómplice de la misma (Jok 2001).

Referencias

- Abdel Salam, A. H. y DE WAAL, A. (ed.). (2001). *The Phoenix State. Civil Society and the Future of Sudan*. Justice Africa/Committee of the Civil Project. Asmara: The Red Sea Press, Inc.
- Ali Ahmed, A. H. (2008). *The Fifth population census in Sudan: A census with a full coverage and a high accuracy*. Khartoum: Neelain University.
- Bechtold, P. (1976). *Politics in the Sudan. Parliamentary and Military Rule in an Emerging African Nation*. New York: Praeger Publishers.

- Beswick, S. (2004). *Sudan's Blood Memory. The Legacy of War, Ethnicity, and Slavery in South Sudan*. Rochester: University of Rochester Press.
- Castells, M. (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. II, El poder de la identidad. México: Siglo XXI editores.
- Clausewitz, C. von. (2009). *On War: The Complete edition*. Rockville: Wildside Press LLC.
- Commons, J. R. (2003). Economía Institucional. *Revista de Economía Institucional*. Volumen 5, (8). 191–201.
- Daly, M. W. (2007). *Darfur's Sorrow. A history of Destruction and genocide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- El Zain, M. (1996). Tribe and Religion in the Sudan. *Review of African Political Economy*, Vol. 23, (70). 523–29.
- El-Affendi, A. (2001). Islam and Human Rights: The Lessons from Sudan. *The Muslim World*. Volume 91. 481-506.
- Felix, M. L. (ed.). (2001). *Peoples of Africa Atlas: An ethnolinguistic atlas of Africa*. Brussels: Congo Basin Art History Research Center.
- Fluehr-Lobban, C. et alia. (1992). *Historical Dictionary of the Sudan*. 2ª edición. London: The Scarecrow Press, Inc.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, (3). 3-20.
- Foucault, M. (2003). *Hay que Defender la Sociedad: Curso del College de France 1975-1976*. Madrid: Editorial AKAL.
- Hodgson, G. M. (2006). What Are Institutions? en *Journal of Economic Issues* Vol. XL Nº. 1. Marzo. Nuevo México: Universidad de Nuevo México.
- Human Right Watch (2003). *Sudan, Oil, and Human Rights*. Nueva York: Human Rights Watch.
- Izady, M. (2013a). *Sudan (formerly united), Languages. The Gulf/2000*. Project. Universidad de Columbia. Recuperado de: <http://gulf2000.columbia.edu/maps.shtml>. Consulta (06-09-2013).
- Izady, M. (2013b). *Ethnics groups in Former (united) Sudan. The Gulf/2000 Project*. Universidad de Columbia. Recuperado de: <http://gulf2000.columbia.edu/maps.shtml>. Consulta (06-09-2013).
- Jok M. J. (2001). *War and Slavery in Sudan. The Ethnography of Political Violence*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Karrar, A.S. (1992). *Sufi Brotherhoods in the Sudan*. Londres: C. Hurst & Co.
- Keen, D. (2008). *The benefits of Famine. A political economy of famine and relief in southwestern Sudan 1983-1989*. Eastern African Studies. Oxford: James Currey Ltd.
- Kramer, R. S. et, al. (2013). *Historical Dictionary of the Sudan*. 4ª edición. Plymouth: The Scarecrow Press, Inc.
- Lewis, M. P. et, al, (eds.). (2013). *Ethnologue: Languages of the World. Seventeenth edition. SIL International*. Recuperado de: <http://www.ethnologue.com>. Consulta (25-11-2013).

- Makris, G. P. (1996). Slavery, Possession and History: The Construction of the Self among Slave Descendants in the Sudan. *Journal of the International African Institute*, Vol. 66, (2). 159-182.
- Nietzsche, F. (1939). *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag.
- Oduho J. y Deng, W. (1963). *The Problem of the Southern Sudan*. Institute of Race Relations. Oxford: Oxford University Press.
- Reich, W. (1989). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. México: Siglo XXI editores.
- SCBS (2011a). Fifth Population & Housing Census 2008 Priority Results. Sudan Central Bureau of Statistics (SCBS). Recuperado de: <http://www.cbs.gov.sd/en/node/6>. Consulta (02-09-2013).
- SCBS (2011b). *Statistical Year Book for the Year 2009*. Khartoum: Sudan Central Bureau of Statistics (SCBS).
- Schlee, G. (2010). *How Enemies Are Made. Towards a Theory of Ethnic and Religious Conflict*. Berghahn Books.
- The Joshua Project (2013). Peoples of Sudan and South Sudan. U.S. Center for World Mission. Recuperado de: <http://www.joshuaproject.net>. Consulta (24-11-2013).
- Weidmann, N. B. et alia. (2010). Representing Ethnic Groups in Space: A New Dataset en *Journal of Peace Research* 47(4). 491–499. Recuperado de: <https://www.prio.org/publications/4708>. Consulta (21-10-2015).