

NICOLA MARTELLOZZO

Il carisma del re depresso

Reinventare il potere tradizionale
nel conflitto sud-sudanese

The charisma of the deposed king. Reinventing traditional power in the South Sudanese conflict

The *reth* of the Shilluk people is at the centre of a fertile and long-lasting anthropological debate on kingship and the nature of power, which extends from Frazer to Graeber. The deposition of the 34th *reth*, which took place amid the South Sudanese civil war, provides new and important elements. Despite the apparently outdatedness of a centuries-old institution, deeply remodelled by British colonialism, the *reth* has been able to relate its heritage to contemporary geopolitical events, presenting himself as a prestigious public figure and international negotiator; i.e. by resorting to a performative legitimation of its power in a context of political crisis.

Keywords: Shilluk; *Reth*; South Sudanese Civil War; Performance Legitimacy; Sovereignty.

Uccidere il re per proteggere il potere regale

Nel gennaio 2016, nel pieno della guerra civile sud-sudanese, il trentaquattresimo *reth* Kwongo Dak Padiet è stato depresso da una congiura di palazzo, sostenuta dalle milizie Shilluk. Un secolo prima, Charles Seligman scrisse queste righe a un collega antropologo: «Dear Dr. Frazer, [...] my Shilluk and Dinka information will please you, the Shilluks have Divine Kings, incarnating the spirit of the semi-historical, semi-divine founder of the nation» (Ackerman 1987, 244). Da questo momento il tema della regalità divina, al cuore dell'opera *Il ramo d'oro*, trova nella pratica del regicidio Shilluk la propria chiave di volta (Frazer 1911-1915). In questo articolo prenderemo il testimone della lunga «staffetta etnografica» che ha visto alternarsi ricercatori per oltre un secolo (Munro 1932; Howell 1944; Arens 1984; Schnepel 1991), cercando di illustrare le premesse culturali che hanno

Nicola Martellozzo, Università degli studi di Torino, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne, via Sant'Ottavio angolo Verdi - 10124 Torino, nicola.martellozzo@unito.it

Rivista di antropologia contemporanea 1/2021, pp. 3-25

ISSN 2724-3168 © Società editrice il Mulino

condotto alla deposizione del sovrano Shilluk alla luce del lungo dibattito antropologico sulla natura del potere e della sovranità regale. Come già il regicidio del *Rex Nemorensis*, il problema fondamentale espresso nel dramma rituale Shilluk è quello della continuità del potere a dispetto del cambiamento (Schnepel 1991).

Il sovrano rappresenta il termine umano nell'equazione di questa «immortalità provvisoria» (Riccardo 1997), destinato a incarnare lo spirito di Nyikang: eroe fondatore della società Shilluk e intermediario della suprema divinità Juok, nei miti lo troviamo accompagnato dal figlio Dak, che ne diventò il successore quando Nyikang «scomparve nel vento» (Howell 1952b, 162). La morte rappresenta difatti uno scandalo insostenibile per la regalità, poiché introduce una pericolosa discontinuità nell'ordine del cosmo e del regno. Il regicidio del *reth* diventa allora un'originale soluzione con cui «rather than just responding to the embarrassment of death, the Shilluk actively bring forth death. They seek life through death, rather than just life despite death» (Schnepel 1991, 62). L'uccisione del sovrano non è fine a sé stessa, ma punta a garantire la continuità della regalità divina quando il suo possessore mortale non è più adatto. In questo senso, la ribellione e la detronizzazione obbediscono al medesimo imperativo, ma sono state a lungo percepite come meri atti politici. È significativo che, nell'affrontare la questione del potere, gli antropologi tendano così spesso a separare il dominio politico da quello rituale (Sahlins e Graeber 2017, 378); queste due dimensioni tuttavia collassano clamorosamente nel regicidio, una condizione che ha posto tale pratica al centro di una *vexata quaestio* fin dalla pubblicazione del *Ramo d'Oro*. Le *Frazer Lectures* diedero modo ad alcuni dei più importanti antropologi del Novecento di presentare le proprie osservazioni sull'argomento (Seligman 1934; Evans-Pritchard 1948; Gluckman 1963).

Cominciamo proprio dalla famosa interpretazione della regalità divina di Evans-Pritchard, un'istituzione che, per l'antropologo britannico, incorpora contraddittoriamente dogma sacro e fatti sociali. Evans-Pritchard si dimostra scettico nei confronti del regicidio rituale, enfatizzando invece la funzione religiosa del sovrano Shilluk, il quale «regna senza governare» (Evans-Pritchard 1948, 34-36). Evans-Pritchard apre in tal modo una spaccatura nella storia dell'antropologia, collocandosi all'opposto di studiosi come Seligman e Howell, che insisteranno invece sulla funzione politica della regalità divina. I lavori di Arens (1984) e Feeley-Harnik (1985) offrono un'ampia panoramica retrospettiva sulla questione. Rimandiamo perciò a questi due studi – e a quello più recente di Graeber (2011) – per una trattazione esauriente del tema. Qui ci limiteremo solo a riprendere alcuni aspetti fondamentali del dibattito, come la critica di Young (1966) all'analisi di Evans-Pritchard: avvalendosi del proprio lavoro etnografico presso i Jukun, egli nota come l'analisi funzionalista non sia sufficiente a cogliere il carattere simbolico e rituale del regicidio, che per Young costituisce un imperativo rituale con conseguenze politiche (Young 1966, 151).

Uno studioso eclettico come Hocart non poteva mancare di confrontarsi con simili tematiche. Con una di quelle soluzioni originali che lo contraddistinguono,

Hocart ribalta i termini della tesi di Frazer, affermando che è il regicidio a fondare la regalità e sostenendo, dunque, un'origine sostanzialmente rituale della regalità (Hocart 1970; Scubla 2002, 49-52). In particolare, il potere del sovrano si esprime nella sua partecipazione a grandi cerimonie rituali, durante le quali esercita la sua capacità specifica di influenzare la natura. Solo in un secondo momento, con l'organizzazione di questa dimensione rituale, la regalità assume la connotazione politica comunemente intesa (Sahlins e Graeber 2017, 380). Tuttavia, Valeri critica questa eccessiva contrapposizione tra aspetto rituale e politico (Valeri 2014, 3), che appare invece meno marcata nel lavoro di de Heusch. Anzitutto, l'antropologo belga non parla affatto di regalità «divina», bensì di dimensione sacrale. Il corpo del re costituisce il ricettacolo per un potere soprannaturale, un corpo-feticcio – con tutte le problematiche di questo termine – attorno al quale si articola l'ordine culturale e naturale della comunità (de Heusch 2002, 35). Dal punto di vista dell'organizzazione sociale, de Heusch nota come l'istituto regale nei contesti africani implichi una rottura dell'ordine clanico, una situazione espressa spesso attraverso l'idea di un «re-straniero»: «Everything happens as if the very structure of a lineage-based society is not capable of engendering dialectical developments on the political plane without the intervention of a new symbolic structure» (de Heusch 1982, 26-27).

Dagli anni ottanta una nuova generazione di antropologi è tornata agli studi sulla regalità recuperando l'eredità di Frazer e riarticolarlo la questione del regicidio attraverso il concetto di «capro espiatorio» di Girard (Simonse 1992, 2002; Scubla 2002; de Heusch 2002). Simonse, vero «girardiano sul campo» (Riccardo 1997, 167) analizza, ad esempio, il regicidio dei sovrani *rainmaker* nella regione del Nilo orientale (Simonse 1992); uno degli elementi più interessanti del suo lavoro è la lettura della regalità come dramma, caratterizzato di volta in volta da aspetti politici, religiosi o economici (Simonse 2002, 69). Possiamo estendere una simile prospettiva anche ai rituali di ribellione di Gluckman (1963, 110-136), come drammatizzazioni dei conflitti sociali (Riccardo 1997, 93). Certo, il modello del capro espiatorio si adatta bene al caso dei *rainmaker*, che già Frazer differenziava dal più «evoluto» sovrano Shilluk, e però l'impianto drammatico mal si confà alla pluralità di attori (e di ruoli) coinvolti nel regicidio del *reth*. Il regicidio Shilluk appare piuttosto come una soluzione di compromesso stabilizzata rispetto all'uccisione dei *rainmaker* (Graeber 2011, 13). Del resto, «there is simply no systematic relation between sovereignty, scapegoating, regicide, and ascriptions of divinity» (Sahlins e Graeber 2017, 405). Le modalità violente del capro espiatorio trovano però una forte sintonia con le riflessioni di Graeber sulla sovranità, intesa come la capacità di esercitare violenza in modo arbitrario (Graeber 2011, 2). Come già accennato, le riflessioni di Graeber sono le più recenti nel dibattito sulla regalità divina, che egli distingue anzitutto dalla regalità sacra. Mentre la prima si basa sulla possibilità di agire come gli dei, esercitando una sovranità suprema e indiscussa, la seconda rappresenta un'istituzione nata

proprio per bilanciare la precedente e per fornire, inoltre, tentativi di risposta alle problematiche fondamentali dell'esistenza umana (es: creazione, rapporto con il divino, presenza del male) (ivi, 13).

A dispetto dello scetticismo di Evans-Pritchard, il regicidio è una pratica piuttosto frequente tra i sovrani Shilluk: dei trentatré *reth* defunti, i primi quattro sono scomparsi, nove sono morti in dispute dinastiche, sei sono stati uccisi in guerra, sette sono stati oggetto di regicidio rituale e altri sette sono periti per cause naturali o sconosciute (Simonse 2002, 18). Simonse fornisce anche una panoramica dei regicidi occorsi in Africa tra il 1850 e il 1984: ben ventiquattro sovrani sono stati uccisi con queste modalità, a conferma della realtà (e della diffusione) di questa pratica (Simonse 1992, 360-364). Il caso del ventinovesimo *reth* Patiti Yor illustra molto bene l'intreccio tra rituale e dimensione politica nel regicidio Shilluk. Durante una carestia, il *nyireth* Nawelo Kur cercò di spodestare il sovrano, ma venne fermato dal governo coloniale; verso la fine del suo regno, in concomitanza con un'altra carestia, l'ormai anziano e malato *reth* accettò una forma di morte rituale, venendo probabilmente strangolato (Howell e Thomson 1946, 19). In questo caso, il regicidio appare quasi come una «eutanasia» compiuta quando la morte è già inevitabile per preservare lo spirito di Nyikang. Le modalità rituali sono sostanzialmente due: o il soffocamento a opera di una moglie appartenente al clan *ororo*, oppure la morte per asfissia o inedia all'interno di un edificio sigillato. In entrambi i casi, lo scopo è privare il *reth* del suo *wei*, il respiro/forza vitale che anima la persona, e che ne rappresenta anche la forma sottile, come nel caso di Nyikang scomparso nel vento. L'usurpazione rappresenta la modalità istituzionale e più esplicitamente politica del regicidio ma, di nuovo, non tesa a sovvertire l'ordine sociale, quanto piuttosto a garantire la preservazione della regalità.

Non si tratta di una prospettiva così lontana dal nostro contesto: il regicidio ha un fondamento «divino» proprio in Europa, dato che la sua prima teorizzazione si trova nel *De rege et regis institutione* del gesuita Juan de Mariana, pubblicato solo pochi anni dopo l'assassinio del re Enrico III da parte del domenicano Jacques Clément. Regicidio a parte, l'aspetto rituale è rintracciabile all'interno di numerosi fenomeni politici nelle società occidentali, dalle monarchie feudali al terrorismo contemporaneo¹. Sia Arens (1979, 1984) che Huntington e Metcalf (1979) applicano la teoria della regalità di Kantorowicz per ridurre la distanza

¹ Senza scomodare le monarchie, Kertzer si sofferma sugli aspetti rituali del rapimento di Aldo Moro da parte delle Brigate Rosse (1992). L'ultimo atto è il funerale di Stato, celebrato in Vaticano alla presenza dell'élite politica italiana, ma in assenza del corpo. Delle modalità cerimoniali dei funerali di Stato, e in particolare delle esequie dei presidenti della Repubblica francese, tratta un interessante lavoro di Fleurdirge (2008). La morte di De Gaulle, fondatore della Quinta Repubblica, provocò una «disgiuntura simbolica» tra il funerale privato e l'omaggio solenne della nazione. La morte di Mitterand segna poi un'ulteriore trasformazione, in quanto si verifica la sovrapposizione tra il rito funerario dell'ex-presidente e l'omaggio solenne del nuovo presidente (ivi, 120).

relativa tra pratiche (e ideologie) culturali africane ed europee. Un accostamento più comune è quello con il faraone egizio, già assunto da Frazer come esempio ideale di sovrano divino e modello per i re dell'area nilotica (Wengrow 2005). Proprio Seligman, nella sua *Frazer Lecture* (1934), segue questa ipotesi diffusionista per spiegare la presenza della regalità divina in Africa e nell'Antico Oriente, usando proprio il regicidio rituale come aspetto precipuo rispetto alla più generale regalità sacra (Riccardo 1997, 34).

«There is no land»: territorio e regalità Shilluk

Cominciamo dunque dando alcune informazioni minime di contesto, anzitutto a livello geografico. L'area tradizionalmente occupata dalle comunità Shilluk consiste in una stretta striscia di terreni che si estendono per circa 50 chilometri tra la riva ovest e quella est del Nilo Bianco; cominciando dalla confluenza di questo fiume con il Bahr el-Ghazal e il Sobat, il regno Shilluk si estende per circa 300 km risalendo a nord, fino all'attuale confine tra Sudan e Sud Sudan (~latitudine 12° N), anche se nel diciottesimo secolo esercitava il proprio dominio molto più a settentrione. Dopo il referendum del 2011 e la scissione dello stato sudanese, l'intero confine occidentale del regno Shilluk è diventato anche una frontiera internazionale, con tutta una serie di ripercussioni che tratteremo nella quarta parte di questo saggio. Internamente, il territorio Shilluk è diviso in due macrosezioni, una meridionale (*gol Nyikang*), l'altra settentrionale (*gol Dhiang*), chiamate a svolgere compiti fondamentali durante la cerimonia d'installazione del nuovo sovrano. Queste due sezioni non combaciano esattamente con le macro-divisioni politiche (Luak / Gerr), anche se tra di loro esiste una sorta di corrispondenza strutturale (Howell 1953; Evans-Pritchard 1948, 7). L'articolazione territoriale del regno è profondamente intrecciata con la tripartizione cosmologica di cielo, terra e fiume. Quest'ultimo elemento ritorna costantemente nelle pratiche e nei miti di questo popolo: la madre di Nyikang è una creatura nata dal fiume, e l'eroe stesso è descritto come «l'attraversatore del fiume», dato che guidò il suo popolo oltre il Bahr al-Ghazal per fondare il regno Shilluk; il fiume per antonomasia è il Nilo Bianco, che ha un ruolo fondamentale nell'agricoltura e nel commercio; sulle sponde del Nilo, inoltre, viene cercata la nuova effigie di Nyikang, fondamentale per la cerimonia d'installazione. Un altro fiume importante è poi l'affluente Arepejur, che segna il confine tra le due metà cerimoniali del regno (Schnepel 1988, 448).

Possiamo distinguere quattro macro-gruppi all'interno della società Shilluk: anzitutto il clan del lignaggio reale (*kwareth*), all'interno del quale vengono scelti i futuri monarchi e che ricollega la propria discendenza direttamente a Nyikang; il *kwareth*, inoltre, è anche il clan più esteso nella società Shilluk (Evans-Pritchard 1948, 8). Il secondo gruppo, quello *ororo*, è costituito dai discendenti di un lignaggio «degradato» dal rango di *kwareth*; i suoi componenti detengono importanti ruoli politici e rituali, occupandosi di tutto ciò che concerne la *mortalità* del

reth (Graeber 2011, 45). Una relazione molto particolare lega il lignaggio reale al *bangreth*, un terzo gruppo eterogeneo di individui, alle strette dipendenze del sovrano, che hanno reciso i propri precedenti legami di parentela. L'ultimo gruppo è quello denominato *collo*, che comprende tutti gli altri lignaggi del regno; una settantina di questi sono stati elencati da Westermann nella sua monografia linguistica (Westermann 1970, 128-134). Inoltre, *collo* è l'etnonimo originale di questa popolazione, che attraverso l'arabo è diventato «Shilluk». Ciascuno di questi gruppi ha un ruolo specifico nei rituali funerari e d'installazione del sovrano, un aspetto che sembra avvalorare l'ipotesi di Hocart secondo cui la stratificazione sociale in questi contesti è profondamente legata ai rituali della regalità (Hocart 1968; Sahlins e Graeber 2017, 275).

Schnepel (1988) e Graeber (2011) ci hanno fornito le descrizioni più complete e sistematiche del complesso delle cerimonie, articolate in quattro momenti principali. Anzitutto, il corpo del sovrano viene spostato dalla capitale e sigillato in un'apposita struttura fino al sopraggiungere della decomposizione. Segue poi la riunione dei capi (*Jagi pa Diwad*) che elegge il nuovo *reth*, scegliendo tra i vari principi (*nyireth*). Questi solitamente sono figli di un precedente *reth*, e vengono cresciuti fuori dalla capitale, nel villaggio materno. Ciò è dovuto al fatto che le mogli del re, non appena incinte, lasciano Fashoda alla volta del loro insediamento originario; nonostante il vincolo paterno del lignaggio, questo aspetto fa sì che ogni principe sia sostenuto anzitutto dai propri parenti materni, creando reti di alleanze esterne al *kwareth* (Wall 1976, 156). Solo a elezione avvenuta, e una volta che il candidato è stato informato, si procede alla sepoltura del cadavere e alla commemorazione funebre (*wowo*). A questa cerimonia prendono parte gli uomini più anziani della casata, insieme ai membri del clan *ororo* e a quelli del *kwa nyikir*, ossia i discendenti «degli abitanti originari» (Arens 1984, 360). L'ultima fase consiste nella cerimonia d'installazione (*rony*) del nuovo *reth*, una sequenza rituale piuttosto lunga che richiede la partecipazione dell'intero regno. Sepoltura e installazione vanno dunque considerate come fasi distinte di un unico processo di *sostituzione del reth*. Questo ha permesso a diversi autori di applicare la distinzione di Kantorowicz tra corpo naturale e mistico del sovrano, in cui il secondo perdura alla morte del primo (Huntington e Metcalf 1979; Arens 1984; Schnepel 1991). Sarebbe inconcepibile che un sovrano partecipasse alla commemorazione (*wowo*) del suo predecessore; un simile atto produrrebbe uno sdoppiamento insostenibile di Nyikang e del potere regale.

Una volta seppellito il sovrano defunto, il candidato-*reth* si sposta da Fashoda alla volta di Debalò, nella parte meridionale del regno. Da qui, gradualmente, gli uomini della sezione *gol Nyikang* si uniscono a lui nel viaggio di ritorno verso nord. Al contrario, la sezione *gol Dhiang* ha il compito di reperire la nuova effigie di Nyikang e trasportarla insieme a quella di Dak verso sud. In tal modo, il territorio del regno è coinvolto in tutta la sua estensione (Howell 1953). È interessante notare come i due cortei riflettano quelle che de Heusch considera

le due polarità della regalità sacra: nel nord il sovrano-feticcio, effigie impregnata di potere soprannaturale; nel sud il candidato-*reth*, trattato quasi come una vittima sacrificale (de Heusch 2002). La contrapposizione rituale tra le due metà cerimoniali comprende però anche un rapporto di complementarità: *gol Dhiang* si occupa della regalità perpetua, attraverso un progressivo contenimento del potere divino; *gol Nyikang* segue invece il re mortale, enfatizzando continuamente la vulnerabilità della sua condizione (Graeber 2011, 39-42). Superato il fiume Arepejur, poco distante da Fashoda, i due gruppi finalmente si incontrano. Ha luogo a questo punto uno dei momenti più importanti, la battaglia simulata tra Nyikang e il candidato-*reth*, che termina con la cattura dell'uomo da parte del fondatore. È commentando questo evento che Evans-Pritchard affermò che «la regalità cattura il re» (Evans-Pritchard 1948, 26). Sottomesso in questo modo, il candidato-*reth* affronta un rituale di possessione da parte dello spirito di Nyikang, dopo il quale viene vestito dei paramenti reali, e affronta un ultimo breve periodo di separazione.

Non solo il territorio, ma ogni parte del corpo sociale Shilluk è coinvolta nella cerimonia *rory*, che possiamo considerare come un meccanismo rituale totale. Riprendendo le tesi di Hocart, Valeri nota come «through this rite, violent and nonhuman power is transformed into legitimate and productive power: the king is united with the people, both directly and through the gods who represent the moral principles of the community» (Valeri 2014, 9). L'installazione del *reth* appare dunque come l'esito di una sacralizzazione avversa, nella misura in cui l'azione rituale collettiva punta a limitare la sovranità divina del re (Sahlins e Graeber 2017, 403). Come osserva Riccardo, in questo frangente «il sacro e la divinità appaiono come il sotto-prodotto della produzione del consenso sociale» (Riccardo 1997, 175). Il periodo di interregno tra l'inumazione del *reth* defunto e l'installazione del nuovo sovrano rappresenta un momento fondamentale per l'articolazione della sovranità Shilluk, sia a livello politico che rituale. L'espressione usata per commentare questo tempo cruciale è *piny bugon*, che Howell e Thomson rendono come «there is no land» (Howell e Thomson 1946, 18). Già Howell sottolineava la criticità di questo periodo, in cui erano possibili rivolte e usurpazioni da parte di altri pretendenti (Howell 1944, 116). Tradizionalmente, tra la sepoltura del *reth* defunto e l'elezione del nuovo sovrano trascorreva circa un anno di tempo, ma il periodo poteva anche essere ridotto secondo la volontà del candidato-*reth*: Anei Kur «bruciò le tappe» della sua installazione nel timore di venire assassinato da altri pretendenti (Thomson 1948, 154). Frammentazione sociale e minaccia spirituale sono dunque aspetti che caratterizzano l'interregno (Hocart 1970, 135-136; Valeri 2014, 31), anche se, come vedremo nella sezione successiva, l'intervento di poteri esterni come i governi coloniali ha fortemente ridotto i rischi interni (Schnepel 1988, 444). Il periodo di interregno può essere pensato come il temporaneo dominio di Dak, che rappresenta il carattere più violento della regalità divina: primo successore di Nyikang, nei miti Dak è un

individuo aggressivo, contestatore, che incarna la capacità umana di agire come gli dei, in modo indiscriminato e arbitrario (Graeber 2011, 44; Valeri 2014, 11).

Un aspetto che sembrerebbe contribuire all'instabilità di questo periodo è la mancanza di una procedura codificata per la scelta del successore. Tuttavia, Schnepel ha dimostrato in modo brillante come questa «mancanza» non sia affatto tale, ma rappresenti una precisa scelta culturale da parte della società Shilluk: proprio questo carattere aperto e competitivo della carica di *reth* permette di individuare non *un* re, ma *il* re più giusto. L'elezione del *reth* non è dunque una decisione da prendere a maggioranza, quanto una scelta basata sulla qualità (Schnepel 1988, 444). Ciò permette di muovere una critica alla lettura «problematica» dell'interregno data da antropologi come Evans-Pritchard e, più recentemente, Huntington e Metcalf. Considerato come una minaccia aperta alla stabilità sociale, al contrario esso è un esercizio di violenza che assicura la scelta migliore per il nuovo Nyikang, garantendo così la continuità del potere (Schnepel 1991, 62).

La stabilizzazione coloniale della successione regale

Come si esprime l'autorità del *reth* nei confronti della società Shilluk, posto che egli ne occupa il vertice indiscusso? A dispetto di una narrazione «classica» (Adelberger 1987) che insiste sul potere assoluto del *reth*, storicamente l'operato di quest'ultimo è stato limitato sia da pressioni esterne che da forze interne. Come osserva Adelberger, «la questione può essere compresa solo attraverso una prospettiva storica coerente che tenga conto dei tentativi del governatorato turco, della Mahdiyya e del Condominio anglo-egiziano di dominare dall'esterno gli Shilluk» (ivi, 218, traduzione dell'autore). Questa condizione è particolarmente evidente se prendiamo in considerazione l'assetto territoriale del regno Shilluk. La segmentazione in clan patrilineari si riflette nelle modalità insediative: le due metà politiche Luak e Gerr sono composte da undici divisioni, che a loro volta raccolgono numerosi insediamenti (*podh*). Ogni *podh* costituisce l'unità politica minima sul territorio, ed è governato da un rappresentante del più influente o potente tra i lignaggi che vi risiedono. La nomina di questi capi è indipendente dal *reth*, che si limita a confermarne la carica; viceversa, sono questi capi che compongono il *Jagi pa Diwad* ed eleggono il sovrano.

Questa articolazione tradizionale ha fornito la bozza su cui il governo britannico ha implementato i propri meccanismi amministrativi, producendo un assetto territoriale coloniale che talvolta è stato incautamente proiettato retrospettivamente. Come sottolineato da Frost (1974, 164-166) e dallo stesso Evans-Pritchard, applicare termini come «state», «government», and «administration» in speaking of the Shilluk political system would appear to me, in the light of what is now known of it, to be a mistake» (1948, 14). Occorre al contrario considerare il sistema politico in rapporto al contesto locale: è ciò che si è proposto di fare Wall (1976) confrontando il modello Shilluk con quello elaborato dalla

vicina popolazione Anuak. Le due società condividono numerosi tratti comuni: un'economia basata sull'agricoltura, insediamenti autosufficienti composti da diversi lignaggi in competizione, la presenza di un lignaggio reale diffuso in tutto il territorio. Sulla scorta di queste somiglianze, nonché di affinità linguistiche e culturali (Westermann 1912; Seligman e Seligman 1932), Wall ritiene che la struttura politica Anuak rappresenti una forma embrionale della regalità divina degli Shilluk (Wall 1976, 158). Alla base del diverso sviluppo vi sono differenze ambientali rilevanti, ma soprattutto il ruolo storico di leader militari carismatici, che la tradizione Shilluk identifica nella figura del *reth* Tugo, il decimo della serie.

Secondo Mercer, egli fu il primo discendente di Nyakwac a potersi fregiare realmente del titolo di sovrano, dato il suo ruolo chiave nella definizione della regalità Shilluk. Già suo padre Tokot viene ricordato per vittorie riportate negli scontri contro Nuer, Nuba e Anuak, ma è suo figlio a compiere un vero e proprio salto di qualità come *reth*: si deve infatti a Tugo la creazione di Fashoda quale luogo di accentramento del potere; inoltre, egli accentuò più di ogni suo predecessore il legame con il fondatore Nyakwac. La figura di Tugo è in un certo senso rappresentativa dall'atteggiamento aggressivo degli Shilluk intorno al diciassettesimo secolo, quando si dedicavano a razzie periodiche e la loro area di influenza era molto più estesa (Mercer 1971, 408). L'espansione del regno porta gli Shilluk a contatto con i sultanati settentrionali, con i quali avviano un importante commercio di avorio e schiavi, attentamente controllato dal *reth* e dal suo seguito.

Il 1821 segna l'inizio della dominazione turco-egiziana, durante la quale cominciarono una serie di spedizioni lungo il Nilo Bianco (ivi, 419). Queste missioni vennero a contatto con gli Shilluk sotto il governo del diciannovesimo *reth* Akwot Nyakwac (1825-1835), ricordato anche per le sue campagne militari contro i gruppi Dinka stanziati a oriente del regno. La frontiera settentrionale diventò non solo una via commerciale verso l'esterno, ma portò numerosi mercanti e funzionari all'interno del regno. La politica aggressiva di razzie continuò anche con il *reth* successivo, Awin (1835-1840), durante il quale gli Shilluk sperimentarono uno dei periodi di maggior prosperità e autonomia politica (ivi, 424).

Il governo del ventunesimo *reth* Akoj termina nel 1845, quando viene assassinato da un gruppo di *nyireth* figli di Nyakwac, tra i quali viene eletto Nyidok (1845-1859), capostipite di una delle attuali casate reali. Il periodo di Nyidok viene anche ricordato come l'ultimo periodo di relativa autonomia e potenza del regno Shilluk, verso il quale il governo turco cominciò a esercitare sempre più pressioni, arrivando finanche allo scontro armato nel 1861 e all'invio di un funzionario amministrativo (*mudir*) a Kodok, nel 1867. I rapporti con il dominatore ottomano peggiorarono ulteriormente, fino a quando il *mudir* accusò il *reth* Kwathker di slealtà, minandone l'autorità. Da notare come Kwathker fosse il fratello del *reth* Akoj: è nuovamente un membro della casata di Nyidok a spodestare il sovrano. Infatti, nel 1870 Ajang ottenne il favore del *mudir* e il supporto della parte settentrionale del regno, deponendo Kwathker; tuttavia egli non completò

mai la cerimonia d'installazione a causa della lunga guerra civile che, infine, lo portò a perdere anche il sostegno del governo, che lo fece giustiziare nel 1874. Il *mudir* manifestò allora l'intenzione di sopprimere la carica del *reth* e governare direttamente senza intermediari: l'elezione di Dedunyal, figlio di Ajang, non fu riconosciuta, provocando una rivolta e la morte del *nyireth*. Tuttavia, l'anno successivo le truppe governative furono pesantemente sconfitte a Kaka, accrescendo la popolarità del nuovo *reth* Kwikon Kwathker, proveniente come il padre dalla regione meridionale (Howell 1952a, 103).

Durante il suo regno, il Sudan affrontò un momento di sconvolgimento politico causato da Muhammad Ahmad, che si autoproclamò *mahdi* e diede inizio, sull'esempio del profeta Maometto, a un'insurrezione contro il governo turco (Dekmejian e Wyszomirski 1972). Il nuovo *mudir* di Fashoda reclutò numerosi Shilluk per affrontare le forze ribelli, ma la battaglia finì con una clamorosa sconfitta in cui perdette la vita lo stesso *reth*. Nel 1881 iniziò così il periodo della *Mahdiyya* (Holt 1958), che ebbe il suo apice nell'assedio di Khartoum (1885) e nella sconfitta del generale britannico Charles Gordon. Nel 1882, due pretendenti al titolo di *reth* vennero ricevuti dal *mahdi*: entrambi figli di Akoj, fu Yor che, ingraziandosi il condottiero arabo e intrigando contro il fratello Ayoke, venne infine nominato re. Con molta *Realpolitik*, Yor seppe destreggiarsi all'interno del nuovo stato islamico, garantendo al suo regno una relativa autonomia fino al 1891, quando infine il *khalifa* Abdullah ibn-Muhammad – successore del *mahdi* – ordinò la sua uccisione. Tra le truppe mahdiste incaricate a questo compito vi era anche il *nyireth* Kur Nyidok, che fu ricompensato dal *khalifa* per la sua lealtà e nominato ventisettesimo *reth*.

Il periodo di governo di Kur Nyidok è cruciale sotto molti punti di vista. Anzitutto, fin dall'inizio venne contestato dal *nyireth* Akol, della casata meridionale di Kwathker; inoltre, nel 1896 dovette fronteggiare un'estesa rivolta interna, che venne sedata solo grazie all'invio di truppe mahdiste, le quali si occuparono anche dell'esecuzione di Akol. Tuttavia, l'influenza dello stato islamico in Sudan stava per concludersi: nel 1889 ebbe luogo la spedizione del generale Kitchener, inviata per vendicare la presa di Khartoum e debellare l'ormai frammentato movimento del *mahdi* (Dekmejian e Wyszomirski 1972, 210). Nella più ampia strategia coloniale, le truppe britanniche avrebbero dovuto risalire il Nilo e conquistare la regione orientale, creando un asse di collegamento tra l'Egitto e il Sudafrica. Giunto a Fashoda, Kitchener si rese però conto che l'Inghilterra non era l'unica potenza coloniale interessata a quella zona: nel luglio 1898, il battaglione francese del maggiore Marchand arrivò anch'esso a Fashoda, rivendicandone il possesso. La spedizione militare di Marchand stava allora tracciando il famoso itinerario Dakar-Gibuti che, quarant'anni dopo, Marcel Griaule avrebbe percorso nell'omonima missione. Gli assi di espansione delle due maggiori potenze coloniali europee si incrociarono nella capitale del regno Shilluk, dando luogo al cosiddetto «incidente di Fashoda». La crisi diplomatica tra Francia e Inghilterra venne risolta

il 7 novembre, con il ritiro delle truppe di Marchand, la definizione dei confini meridionali del Sudan e l'inizio del Condominio britannico nella regione.

Il *reth* Kur riuscì a cavalcare anche questo ennesimo mutamento politico, almeno fino al 1903, quando il nuovo governo coloniale lo esautorò, esiliandolo. A questa manovra fece immediatamente seguito l'elezione di un nuovo sovrano, nella persona di Padiet Kwathker. Il ventottesimo *reth* venne insediato secondo il protocollo tradizionale, fortemente voluto dal governo britannico. Questa rivitalizzazione delle cerimonie regali, dopo decenni di resistenze e boicottaggi da parte dei *mudir* ottomani, è un esempio dell'*indirect rule* attraverso cui gli inglesi cercarono di rafforzare l'autorità del *reth* e stabilizzare il regno. Contrariamente alle loro aspettative, questa ingerenza minò fin dall'inizio il potere di Padiet, che tra l'altro apparteneva alla casata del sud. La sua elezione venne contestata dal *nyireth* Akokwan, nipote di Padiet nonché figlio del ribelle Akol, che poteva contare sull'appoggio dei sostenitori del suo defunto padre. Tuttavia, anche in questo caso l'appoggio di un potere esterno permise al *reth* di governare senza troppi scossoni fino alla sua morte, nel 1917.

L'elezione di Papiti Yor è anche la prima di cui possediamo un resoconto etnografico attendibile (Munro 1932), capace di restituirci la complessità della cerimonia di installazione. Stando alla testimonianza di Munro, la scelta era ridotta a due candidati: Coti Ajang, «who owing to intrigue took up the attitude of claiming the Rethship» (ivi, 541), e Papiti, sostenuto dal governo britannico. L'elezione di quest'ultimo portò all'immediata ribellione di Coti, le cui pretese – stando a Munro – erano ritenute insostenibili in quanto figlio di un *reth* (Ajang) insediato in modo illegittimo. L'insurrezione venne presto sedata, ma nel 1932 ne iniziò un'altra guidata dal *nyireth* Nawelo Kur, che godeva del supporto della divisione meridionale e del figlio di Coti Ajang, appartenente alla medesima casata. Arens (1979) fornisce una descrizione accurata della ribellione, che in un primo momento il governatore – «a sporting type, dedicated to the ideal of fair play» (ivi, 169) – sembrò tollerare. Papiti poteva contare sul supporto interno del suo *bangreth*, ma al crescere della tensione il funzionario britannico intervenne, arrestando i ribelli. La reazione del governo fu brutale: Nawelo venne esiliato come già suo padre, mentre il suo villaggio natale venne raso al suolo e suoi discendenti vennero esclusi da ogni futura successione alla carica di *reth*. Non stupisce che la ribellione di Nawelo sia stata l'ultimo tentativo di deporre un sovrano, prima della detronizzazione di Kwongo Dak nel 2016. Il regno di Papiti conclude la prima alternanza tra le tre principali casate del *kwarteh*, anche se secondo Seligman questo è ancora ben lungi dal suggerire la stabilizzazione di una rotazione:

We found no basis for the belief, common among Europeans in the Shilluk country, that there were two, or even three of four, branches of the royal house from which the kings were elected in turn. [...] What is clear is that all recent kings have been descendants of the brothers Akwot (19) and Nyadok (22) [...] but we could not

discover any rule dictating from which of these houses the royal candidates for the throne should be chosen (Seligman e Seligman 1932, 44-45).

Tuttavia, è interessante notare come questa lettura fosse ‘comune tra molti europei’, specie per due funzionari del Sudan Political Service con una formazione antropologica come Paul Howell e William Thomson. Ai due ricercatori dobbiamo una serie di importanti documenti etnografici che vanno dall’incoronazione di Anei Kur a quella di Kur Patiti, e che coprono dunque tutta la seconda serie di alternanza tra le casate (Howell 1944, 1952b, 1953; Howell e Thomson 1946; Thomson 1948; Anonimo 1956). Nonostante le osservazioni di Seligman, a partire dal ventisettesimo *reth* diventa evidente la rotazione tra tre dei principali rami del *kwareth*, ovvero tra i discendenti di Kur Nyidok, Akoj Akwot e Kwathker Akwot. Questa alternanza è stata riconosciuta dagli stessi antropologi, descritta ad esempio da Gluckman come una rotazione dei segmenti territoriali rappresentati dalle casate reali (Gluckman 1963, 131), e da Arens come un sistema polidinastico (Arens 1979, 174). A prescindere dal termine, questo sistema rappresenta bene ciò che Weber chiama *Veralltäglicung* (1968, 452), ovvero una routinizzazione delle modalità di trasmissione del potere, che nella società Shilluk assume una forma istituzionale sotto l’egida del Condominio.

Il momento cruciale, a mio avviso, sta proprio nell’elezione di Anei Kur. La scelta di questo candidato sancisce la visione europea di alternanza tra le casate, rispondendo al contempo alle tensioni interne al regno legate al lignaggio di Nyidok; difatti, entrambe le ribellioni avvenute sotto il regno di Patiti furono provocate proprio da membri di questa casata. In altre parole, la rotazione dei tre lignaggi costituisce un nuovo e prezioso strumento politico per l’*indirect rule* britannico, attraverso cui il governo coloniale cercò di irregimentare razionalmente la trasmissione del potere e tenere sotto controllo il potenziale eversivo dei *nyireth*, specie della casata meridionale. Nel leggere i resoconti di Howell e Thomson, la presenza di un funzionario britannico al momento della scelta dei candidati diventa quasi una costante, a suo modo rituale: il collegio dei capi chiede «un parere» al funzionario (Thomson 1948, 153), oppure lui stesso informa il consiglio che ci sono pretendenti sgraditi al governo (Howell 1953, 191). I due etnologi sono più di semplici testimoni: essi sono rappresentanti dell’Impero britannico all’intero del rituale Shilluk d’installazione del monarca (Wengrow 2005, 145). Dak Padiet e Kur Patiti saranno gli ultimi *reth* a essere eletti in questo modo: durante il regno del trentaduesimo sovrano, infatti, il Sudan ottiene l’indipendenza (1956), iniziando però una lunga guerra civile protratta per quasi vent’anni. Le cause del conflitto sono legate alle istanze autonomiste delle regioni meridionali, che rivendicano un’amministrazione separata dai territori del nord, caratterizzati da una maggior presenza di popolazioni arabe e filo-islamiche. Gli Accordi di Addis Abeba (1972), che precedettero di due anni la morte di Kur Patiti, avrebbero messo temporaneamente fine alla guerra civile.

A questo punto ci si sarebbe potuti aspettare che, libero dal dominio coloniale e relativamente autonomo rispetto al governo sudanese, il regno Shilluk interrompesse la rotazione delle casate. Invece, l'elezione del *reth* Ajang Anei inaugura la terza serie di alternanze, continuata anche con l'installazione dell'attuale sovrano. Dobbiamo riconoscere, in questa continuità, l'efficacia del governo coloniale nel razionalizzare e regolare il carattere fondamentalmente competitivo e carismatico dell'istituzione regale (Schnepel 1991, 62), inducendo una «stabilità artificiale» nel regno (Howell 1952a, 102). Alla luce di questo quadro storico, vediamo come l'aspetto predatorio sia all'origine della formazione dell'ufficio regale: campagne militari, razzie periodiche e imposizione di tributi sono esempi di quella violenza arbitraria ricordata nella sezione precedente. I *reth* hanno fatto ampio ricorso a molte delle strategie elencate da Simonse per rafforzare la stabilità del potere regale: ampliamento della rete di alleanze; modifica degli equilibri demografici dei lignaggi; monopolizzazione del commercio o della produzione di beni; introduzione di tributi o tassazioni; centralizzazione dell'apparato rituale del potere; monopolizzazione della forza armata (2002, 19-22).

Tuttavia, il sovrano non può mai davvero raggiungere quest'ultimo obiettivo: la possibilità del regicidio e l'uso legittimo della violenza da parte dei *nyireth* permettono di controbilanciare la dimensione divina della regalità, per utilizzare la terminologia di Graeber. In questa incompletezza emerge ciò che l'antropologo americano indica come il paradosso della regalità divina Shilluk: da una parte, l'accesso alla carica di *reth* favorisce la competizione aggressiva, gli intrighi e l'usurpazione da parte dei principi, specie durante il periodo di interregno; dall'altra, il *reth* rappresenta il mediatore per eccellenza, colui che mette fine alla violenza delle faide (Graeber 2011, 29). Difatti, riformulando la domanda iniziale alla luce delle vicende storiche tra *reth* e poteri esterni, la dimensione politica del sovrano all'interno della società Shilluk si esprime propriamente nella sua funzione di mediatore sociale (Wall 1976, 176). Howell non ha dubbi che questo sia il campo specifico in cui il sovrano Shilluk esercita realmente la propria autorità, essendo l'unico autorizzato a riconciliare le parti coinvolte in una faida (1952a, 109-144; Frost 1974, 176). Il governo britannico impedì più volte che il *reth* esercitasse questo potere, impiegando la polizia coloniale per sedare i conflitti (Adelberger 1987, 221-222). Inoltre, nel periodo precedente la dominazione turca, il *reth* poteva estendere le proprie capacità diplomatiche anche a gruppi non Shilluk presenti nel regno (Mercer 1971, 422). In sintesi, è la dimensione *morale* del *reth* (Evans-Pritchard 1948, 19; Riccardo 1997, 89-91) che definisce il campo di espressione della sua autorità. Come già Nyikang è stato il creatore dell'ordine morale originario (Schnepel 1988, 449), il sovrano ne è il garante.

Questo ci permette di superare certi limiti insiti nell'applicazione della teoria dei due corpi del re al contesto Shilluk. Il corpo mortale del *reth* non è solo l'effigie umana del corpo divino di Nyikang, ma è anche il rappresentante del *corpo sociale* Shilluk. La compresenza di questi tre termini rende il corpo del re

una sorta di «ideale impossibile» (Graeber 2011, 51). Così come il corpo sociale partecipa alla cerimonia d'installazione, scongiurando il rischio di una dispersione della regalità, il *reth* agisce come mediatore per contrastare la frammentazione sociale delle faide. L'attività sacrificale, costantemente presente nella cerimonia *rory*, permette di controllare questa violenza attraverso la reintroduzione di un ordine morale condiviso. Nyikang viene confinato all'interno del corpo mortale del sovrano, e ciò segna anche la fine del «regno di Dak» (ivi, 43-46), «l'anno della paura» (*wang yomo*) in cui ognuno teme la violenza potenziale del vicino (Schnepel 1988, 443), ora annullata dall'autorità morale del sovrano insediato.

Kwongo Dak Padiet: un'autorità morale nel conflitto civile

L'ampia parabola cominciata con la lettera di Seligman ci ha infine ricondotti alla detronizzazione di Kwongo Dak Padiet. Prima di delineare il contesto geopolitico in cui s'inserisce tale evento, introduciamo il concetto di *legittimazione performativa*, attraverso cui l'autorità di uno stato viene «justified by its economic and/or moral performance and by the state's capacity of territorial defense» (Zhao 2009, 418). Zhao applica questa modalità di legittimazione alle vicende politiche della Cina antica e contemporanea, ritenendola irriducibile ai tre idealtipi classici individuati da Weber (1968, 212-301). Sarà nostra cura dimostrare come il comportamento del *reth* deposto e il recupero della sua influenza siano riconducibili a questa forma di legittimazione.

Non possediamo studi etnografici della cerimonia del 1993, ma solo un breve resoconto preparato per l'UNESCO (Ojwok Yor 1993). Sappiamo però che, per l'occasione, il SPLA/M (Sudan People Liberation Army/Movement) dichiarò Fashoda zona demilitarizzata per garantire lo svolgimento in sicurezza della cerimonia. All'evento parteciparono anche Lam Akol – come rappresentante ufficiale del SPLA/M – e una delegazione del governo sudanese, che in vista dei negoziati di pace di Nairobi cercò di contattare Akol tramite il nuovo *reth* (Akol 2003, 187-189). Dunque, fin dall'inizio Kwongo Dak si presenta come un leader neutrale, evitando di assumere posizioni troppo nette durante la seconda guerra civile sudanese (1983-2005); per tale motivo, si rifiuta di fare da negoziatore tra il governo e l'SPLA nell'agosto del 1993. Questo atteggiamento comincia a cambiare nel 1997, quando nei ranghi dell'SPLA sale alla ribalta il comandante Shilluk Oyay Deng: sulla scia dei suoi successi militari, il *reth* si schiera apertamente in favore del SPLA/M e della causa indipendentista (LeRiche e Arnold 2012, 273). L'anno successivo, il *reth* accetta il ruolo di mediatore in occasione dell'Accordo di Fashoda, che ha rappresentato un primo passo verso il Comprehensive Peace Agreement del 2005 (ivi, 52).

Kwongo Dak non è l'unico membro della casata reale che si è distinto nella politica sud-sudanese: il fratello maggiore del *reth*, Othwon Dak Padiet, ha ricoperto vari incarichi governativi prima e dopo l'indipendenza. Othwon in-

contrò Lienhardt in occasione dell'installazione di Ajang Aney, e fu uno dei suoi informatori circa le modalità di successione (Lienhardt 1975, 109). Non serve ricordare che egli, in quanto *nyireth*, rimane un possibile candidato alla carica regale, nonostante venga ventilata l'ipotesi che a succedere sarà Yor Kwongo, figlio dell'attuale *reth*. In entrambi in casi, s'interromperebbe la serie di alternanze tra casate iniziata nel Novecento. Tornando a Othwon, egli fin dal 1975 è stato ministro nel governo sudanese, occupandosi in particolar modo dello stato di Upper Nile, nel quale è collocato il regno Shilluk. Nonostante il suo coinvolgimento ad alti livelli nell'amministrazione di Salva Kiir, non è facile reperire informazioni sul principe, ma da quello che emerge sembra essere una figura molto più *engagé* del sovrano. Per esempio, nel 2004 è venuto alla luce il suo coinvolgimento in una serie di attacchi ai danni della sua stessa gente, cosa per cui Othwon chiese e ottenne il perdono dal fratello monarca (NZZ 2006); ancora, è stato «accusato» di aver permesso il ricollocamento di rifugiati Nuer presso la ribattezzata New Fangak, dopo l'alluvione che distrusse l'insediamento originario (ST 2016a). È difficile cogliere la ragione del biasimo verso questo gesto umanitario, se non si tiene conto delle tensioni storiche tra la comunità Shilluk e quella dei vicini Padang Dinka, esacerbate da decenni di conflitti civili nella regione (HSBA 2011).

Lo stato di Upper Nile si trova in un'area alquanto problematica: frontiera con il Sudan, condivide i propri confini interni con altri quattro stati sud-sudanesi. Questo ha portato a numerose rivendicazioni da parte di popolazioni locali – spesso nomadi e dedite alla pastorizia – che si trovano tagliate fuori dalle loro aree tradizionali di sussistenza (Spittaels e Weyns 2014, 56). Ma il conflitto civile ha radici piuttosto profonde, che risalgono alla scissione del 1991 all'interno del SPLA, in seguito al fallito golpe di Lam Akol e Riek Machar (Nuer) contro il leader John Garang (Dinka) (Akol 2003; LeRiche e Arnold 2012, 78). Ciò ha generato un forte risentimento nei confronti delle comunità Dinka, accusate inoltre di aver preso possesso dei territori a est del Nilo Bianco, parte del regno Shilluk. Queste tensioni hanno toccato da vicino lo stesso *reth*, che ha perso un figlio durante un attacco delle milizie Dinka nel 2006 (Craze 2019, 22). Lo scontro tra Dinka e Shilluk è solo uno dei numerosi conflitti 'etnici' innescati dalle rivalità interne al SPLA/M e dalla nascita del nuovo stato indipendente (HSBA 2011; Shulika e Okeke-Uzodike 2013). Simili conflitti mostrano come «the ethnic factor is often manipulated by elites as a mobilization strategy to achieve individual or group objectives. The increase in political, economic, and socio-cultural stakes in land and territory reinforced this process» (Justin e de Vries 2019, 43).

All'indomani dell'indipendenza dal Sudan (2011), nella regione del Western Upper Nile iniziò lo scontro tra le truppe governative del SPLA e le milizie del South Sudan Democratic Movement (SSDM) del generale Shilluk John Olonyi, cessato solo nel 2013. La precaria stabilizzazione dell'area fu permessa sia dalla perdita di consenso da parte di Olonyi, sia dalla proposta di amnistia e reintegro offerta dal governo centrale. In tale frangente il *reth* inviò al generale ribelle un

ultimatum, invitandolo ad accettare i termini dell'amnistia (Spittaels e Weyns 2014, 58). Non è certo la prima volta che il sovrano si allinea alle posizioni governative: già nel 2010, in occasione delle elezioni che avrebbero determinato la nuova classe politica del Sud Sudan indipendente, Kwongo Dak sostenne pubblicamente il SPLM, guidato da Salva Kiir.

Le cose cominciarono a mutare con lo scoppio della guerra civile sud-sudanese, che oppose il governo del presidente Kiir al movimento ribelle del vicepresidente Riek Machar (Öhm 2014). Una delle conseguenze di questo lungo conflitto è stata la campagna di ricollocamento forzato ai danni della comunità Shilluk, costretta a trasferirsi sulla riva ovest del Nilo Bianco (Craze 2019, 31-56). Come sintetizza Craze: «rather than seeing the current civil war as an interruption of the peace of the post-second-civil-war period, in Upper Nile it functions as the culmination of a logic of state-building that began during the CPA period and intensified ethnic claims to territory and political power» (ivi, 11). Pur senza collaborare esplicitamente, il governo centrale, l'élite statale dell'Upper Nile e le milizie Padang Dinka sono corresponsabili di questo fenomeno. Alla luce di questo ricollocamento violento, che alcuni osservatori non esitano a qualificare come una forma di pulizia etnica (ST 2016c), l'espressione *piny bugon* assume un nuovo, drammatico senso. Nel solo centro di Malakal, ripetutamente attaccato, hanno trovato riparo più di 20.000 sfollati Shilluk. La città rappresenta il centro amministrativo civile del regno, distinto dal polo religioso e identitario di Fashoda. Una differenza marcata anche a livello geografico: Malakal si trova infatti sulla riva est, ed è parte dei territori contesi. Nel 2014 la cittadina ha ospitato i negoziati tra Olonyi e il governatore dell'Upper Nile State, ed è significativo che quale mediatore sia stato scelto proprio il *reth* Kwongo Dak (Craze 2019, 46). Già nel 2005, dopo la firma del CPA, il sovrano fu tra le autorità pubbliche più impegnate nel reinsediamento della popolazione Shilluk (e non solo) nel territorio sud-sudanese. Questo impegno gli è valso il riconoscimento e l'appoggio internazionale: per garantire la presenza del sovrano ai negoziati di Malakal, nel gennaio 2014 l'ONU ha organizzato una missione di salvataggio per allontanare il *reth* da Kodok, diventata terreno di scontri (Storemyr 2018).

Dal 2015 le tensioni all'interno del corpo sociale Shilluk aumentarono in modo significativo: oltre alla frammentazione della milizia di Olonyi in più fazioni antagoniste, le posizioni politiche dell'élite Shilluk e del *reth* iniziarono a divergere. La spaccatura definitiva avvenne nel 2016, quando il governo di Salva Kiir approvò la riforma amministrativa che suddivise la nazione in ventotto stati. Di fatto, il riordino amministrativo segna il passaggio da una politica governativa centralizzante – palesemente fallita nel 2013 – a una strategia di frammentazione territoriale che cristallizza le comunità all'interno di confini arbitrari, irrigidendole come identità etniche; come ci ricorda Graeber, la violenza ha un ruolo centrale nella creazione di auto-rappresentazioni e separazioni identitarie (2011, 13).

L'implicito consenso del sovrano Shilluk verso la soluzione dei ventotto stati ne ha provocato la deposizione, una decisione presa dall'élite politica del regno con il supporto militare di Olonyi (Craze 2019, 62). Riportiamo il testo del comunicato, pubblicato sulle colonne del «Sudan Tribune»:

On Wednesday 13th January 2016, a prince from the kingship Lineage of Kur Papiti overran Fashoda, the Headquarters of Shilluk Kingdom. The police guards and the Chief who were guarding the traditional palace surrendered and allowed the new prince and his guards to occupy Fashoda. [...] This is happening because the Shilluk's leadership customs doesn't allow absence of the king from soil of the kingdom for a long period as this could open gaps for bad luck to the people with the spirit of founder Nyikang and other ancestors deserting the land. The dethroned King Kwongo Dak Padiet has [been] absenting himself from Fashoda for about two years since 2013. [...] This was made worst by the President Kiir Executive Order 36/2015 which annexed the Shilluk lands east of the Nile and Sobat rivers to the Apadang Dinka areas under East Nile State with capital in Malakal. [...] It was expected that king Kwongo would come public to oppose the annexation and division of the Kingdom and pushing all the Shilluk people to western side of the Nile. Instead, the dethroned King went public, saying that he cannot go against the government decision because the king is supposed to work with government leadership (ST 2016a).

Nonostante la brevità, il comunicato fornisce numerosi spunti di riflessione. Anzitutto, la scelta del successore: non ne viene specificato il nome, ma solamente la sua appartenenza al lignaggio di Kur Patiti, ossia alla casata successiva nel sistema di alternanze. Traspare inoltre il timore di disperdere il *wei* del sovrano, infrangendo così l'ordine cosmologico e morale del regno. Nelle accuse di collaborazionismo e di tradimento del popolo Shilluk intravediamo anche certi meccanismi del capro espiatorio, in cui il *reth* diventa una vittima sacrificale nel dramma collettivo della guerra civile. Anche se gli *arcana imperii* dietro questa deposizione rimarranno sconosciuti, uno degli scopi è stato certamente quello di costringere Kwongo Dak a rivedere il suo appoggio alla politica di Salva Kiir. Come conseguenza immediata della deposizione, il *reth* si è visto costretto a lasciare il regno e il Sud Sudan, rifugiandosi temporaneamente in Sudan (Craze 2019). Si tratta di una scelta ponderata, giacché nello stato confinante risiedono quasi 200.000 Shilluk. Durante tutto questo periodo Kwongo Dak Padiet è rimasto formalmente *reth*: il nome dell'usurpatore non è mai stato reso pubblico, né ci sono stati tentativi di esautorare completamente il sovrano come portavoce del suo popolo.

Una prova delle sue capacità di mediatore, pienamente riconosciute a dispetto della sua deposizione, è l'incontro avvenuto nell'aprile 2016 tra i comandanti delle varie fazioni Shilluk coinvolte nel conflitto civile: non solo il gruppo di Olonyi, il più numeroso, ma anche le milizie minori che in precedenza avevano rifiutato

i trattati governativi. L'incontro, svoltosi a Fashoda, è avvenuto sotto l'egida di Kwongo Dak (ST 2016b), davanti al quale i comandanti si sono seduti a terra secondo il tradizionale atto di sottomissione. A quasi tre anni dalla sua deposizione, nel 2019 il sovrano si è reinsediato ufficialmente a Fashoda, nella quale ha accolto una delegazione dell'UNMISS (UN Mission in South Sudan). La visita delle Nazioni Unite si è ripetuta a maggio, quando Kwongo Dak è stato accompagnato a Malakal per un nuovo tavolo di mediazione. Da allora ha continuato a rivolgere appelli alle organizzazioni internazionali e all'opinione pubblica sud-sudanese per perorare la causa del suo popolo e fermare la campagna di ricollocamento forzato (HSBA 2016). Dopo il suo reinsediamento a Fashoda, migliaia di Shilluk sono tornati nel regno, riconoscendo nel sovrano un leader capace di tutelare gli interessi della propria comunità.

Certamente il *reth* non ha recuperato il suo potere in virtù della pura autorità carismatica. Per Weber il carisma permette sì di affrontare situazioni straordinarie, ma al contempo «is self-determined and sets its own limits» (1968, 1113), incompatibile insomma con altri poteri e istituzioni concorrenti. Il *reth* Tugo (Mercer 1971; Wall 1976) e il *mabdi* Muhammad Ahmad (Dekmejian e Wyszomirski 1972, 194-198) sono due esempi di figure carismatiche che hanno profondamente ridefinito il proprio contesto culturale attraverso l'azione militare (Weber 1968, 1141). Tuttavia, nella regalità Shilluk il carisma assume un ruolo rilevante solo durante l'interregno, con la competizione tra *nyireth* e la scelta qualitativa del candidato-*reth*. Al contempo, con l'alternanza delle casate il governo britannico ha introdotto un principio di autorità razionale estraneo alla società Shilluk, di cui però è ormai parte integrante. Dunque, anche se la legittimazione fondamentale del *reth* resta quella basata sull'autorità tradizionale, essa viene per così dire «colorata» dalle altre due forme di legittimità individuate da Weber. Mentre il *nyireth* usurpatore ha agito secondo l'aspetto tradizionale-razionale della regalità, Kwongo ha recuperato la sua influenza attraverso il carattere carismatico-performativo.

Il regno Shilluk non è più un remoto dominio coloniale, ma è pienamente integrato in una struttura politica statale che agisce capillarmente sul territorio. In questo quadro il potere politico del *reth* è, se possibile, ancora più limitato che durante il Condominio britannico. Consapevole di ciò, negli anni Kwongo Dak ha appoggiato il SPLA/M e il governo sud-sudanese, convinto della possibilità di tutelare in questo modo la propria comunità, garantendole un posto di rilievo all'interno del nuovo stato. Così come il conflitto civile del 2013 ha segnato il fallimento del progetto nazionalista di Kiir, la deposizione del *reth* è stato il segnale di una critica collettiva all'operato del sovrano, ritenuto non più in grado di garantire gli interessi della società Shilluk.

Non dobbiamo scordare che la legittimazione performativa è il risultato di una relazione dinamica tra il sovrano e il suo popolo, un *mutuo riconoscimento* del diritto a governare e a essere governati. Ciò è in sintonia con il meccanismo

rituale della cerimonia *rory*, nella quale il corpo sociale Shilluk agisce come controparte del corpo divino di Nyikang nel garantire la continuità del potere regale. In questo senso, le attività di Kwongo Dak come mediatore sociale e negoziatore internazionale costituiscono delle *performance morali*, attraverso cui il sovrano produce consenso attorno alla sua figura pubblica. È il tentativo di trasporre la sua tradizionale autorità morale all'interno del nuovo contesto storico; il conflitto civile viene letto come una forma estesa di faida sociale: non più una guerra privata tra gruppi di parentela, ma una guerra pubblica tra comunità confinanti.

In un simile clima di violenza diffusa, il *reth* ha perso pressoché ogni componente divina della sua regalità, intesa come capacità di esercitare violenza in modo arbitrario; non solo non ne possiede affatto il monopolio, ma questa forma di sovranità viene rivendicata da decine di attori sociali e fazioni belligeranti. Assistiamo di converso a una sacralizzazione del sovrano Shilluk: in linea con le riflessioni di Hocart, il ruolo di Kwongo Dak come mediatore internazionale riconferma l'importanza della partecipazione del re a quelle grandi cerimonie rituali contemporanee che sono le conferenze di pace. Il *reth* assume dunque un ruolo simbolico di primo piano, che spinge le Nazioni Unite a garantire la sua incolumità, proteggendo il (corpo del) sovrano in quanto detentore di un potere performativo che affonda sì in un retaggio tradizionale e rituale, ma che ha ripercussioni innegabilmente politiche. Persa la capacità di esercitare violenza come sovrano divino – una possibilità già fortemente ridimensionata sotto il Codominio britannico – Kwongo Dak ha scelto di agire come arbitro morale.

La persona del sovrano diventa così il luogo di una risoluzione ideale delle contraddizioni insite nel contesto sud-sudanese: una micro-utopia, anche se in un senso leggermente diverso da quello inteso da Graeber (2011, 51). Non vanno sottovalutati gli echi politici del patrimonio mitico Shilluk: come il primo *reth* Nyikang fondò il regno attraversando il Bahr al-Ghazal, Kwongo Dak è ora chiamato a far attraversare di nuovo il Nilo Bianco al suo popolo. Nell'attuale contesto geo-politico sud-sudanese, alla luce della frammentazione territoriale e dell'instabilità politica, il sovrano Shilluk si sta dimostrando capace di offrire maggiori rassicurazioni e speranze di una terra divisa e contestata.

Riferimenti bibliografici

- Ackerman, R. (1987) *J.G. Frazer: His Life and Work*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Adelberger, J. (1987) *Sakrales Königtum und politische Macht*, «Anthropos», 82, pp. 216-225.
- Akol, L. (2003) *SPLM/SPLA. The Nasir Declaration*, New York, iUniverse.
- Anonimo (1956) *The Installation of a New Shilluk King*, «Sudan Notes and Records», 37, pp. 99-101.
- Arens, W. (1979) *The Divine Kingship of the Shilluk: A Contemporary Reevaluation*, «Ethnos», 44 (3-4), pp. 167-181.

- Arens, W. (1984) *The Demise of Kings and the Meaning of Kingship: Royal Funerary Ceremony in the Contemporary Southern Sudan and Renaissance France*, «Anthropos», 79, pp. 355-367.
- Cazenove (de), B. (2017) *Avec les réfugiés du Soudan du Sud*, «Le Monde Afrique», https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/05/05/soudan-du-sud-les-derniers-assieges-du-royaume-shilluk_5122830_3212.html.
- Craze, J. (2019) *Displaced and Immiserated. The Shilluk of Upper Nile in South Sudan's Civil War, 2014-19*, Geneva, Small Arms Survey.
- De Heusch, L. (1982) *The Drunken King, or the Origin of the State*, Bloomington, Indiana University Press.
- De Heusch, L. (2002) *Forms of Sacralized Power in Africa*, in D. Quigley (a cura di), *The Character of Kingship*, Oxford, Berg, 2002, pp. 25-37.
- De Heusch, L. (a cura di) (1962) *Le pouvoir et le sacré*, Brussels, Institute de Sociologie.
- Dekmejian, R.H. e Wyszomirski, M.J. (1972) *Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan*, «Comparative Studies in Society and History», 14, pp. 193-214.
- Evans-Pritchard, E.E. (1948) *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan – The Frazer Lecture 1948*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Feeley-Harnik, G. (1985) *Issues in Divine Kingship*, «Annual Review of Anthropology», 14, pp. 273-313.
- Fleurdirge, D. (2008) *Naissance d'une tradition funéraire présidentielle. Mourir sous la V^e République*, «L'Esprit du temps», 133, pp. 111-125.
- Frazer, J.G. (1911-1915) *The Golden Bough*, London, Macmillan & Co.
- Frost, J. (1974) *A history of the Shilluk of the southern Sudan*, Ph.D. dissertation, University of California, Santa Barbara.
- Gluckman, M. (1963) *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, Cohen & West.
- Graeber, D. (2011) *The divine kingship of the Shilluk. On violence, utopia, and the human condition, or elements for an archaeology of sovereignty*, «HAU: Journal of Ethnographic Theory», 1, pp. 1-62.
- Hocart, A.M. (1968) *Caste: A Comparative Study*, New York, Russell and Russell.
- Hocart, A.M. (1970) *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Holt, P.M. (1958) *The Sudanese Mahdia and the outside World: 1881-9*, «Bulletin of the SOAS», 21, pp. 267-290.
- Howell, P.P. (1944) *The Installation of the Shilluk King*, «Man», 44, pp. 146-147.
- Howell, P.P. (1952a) *Observations on the Shilluk of the Upper Nile. The Laws of Homicide and the Legal Functions of the 'Reth'*, «Africa: Journal of the International African Institute», 22, pp. 97-119.
- Howell, P.P. (1952b) *The Death and Burial of reth Dak wad Fadiet of the Shilluk*, «Sudan Notes and Records», 33 (1), pp. 156-164.
- Howell, P.P. (1953), *The Election and Installation of the Reth Kur wad Fatiti of the Shilluk*, «Sudan Notes and Records», 34 (2), pp. 189-204.
- Howell, P.P. e Thomson, W.P.G. (1946) *The Death of a Reth of the Shilluk and the Installation of his Successor*, «Sudan Notes and Records», 27, pp. 5-85.
- Huntington, R. e Metcalf, P. (1979) *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Justin, P.H. e de Vries, L. (2019) *Governing Unclear Lines: Local Boundaries as a (Re)source of Conflict in South Sudan*, «Journal of Borderlands Studies», 34, pp. 31-46.
- Kertzner, D.I. (1992) *Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales*, «L'Homme», 121 (32), pp. 79-89.
- LeRiche, M. e Arnold, M. (2012) *South Sudan. From Revolution to Independence*, Oxford, Oxford University Press.
- Lienhardt, R.G. (1975) *Getting Your Own Back: Themes in Nilotic Myth*, in J.H.M. Beattie e R.G. Lienhardt (a cura di), *Studies in Social Anthropology*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 213-237.
- Mercer, P. (1971) *Shilluk Trade and Politics from the Mid-Seventeenth Century to 1861*, «Africa: Journal of the International African Institute», 12 (3), pp. 407-426.
- Munro, P. (1932) *Installation of the Shilluk King in 1918*, in C.G. Seligman e B.Z. Seligman (a cura di), *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London, Routledge, 1932, pp. 541-547.
- Neue Zürcher Zeitung [NZZ] (2006) *Angekratzte Autorität des Reths der Shilluk*, «Neue Zürcher Zeitung», <https://www.nzz.ch/articleDXV6Y-1.28160?reduced=true>.
- Öhm, M. (2014) *War and Statehood in South Sudan*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.
- Ojwok Yor, J. (1993) *The Installation of the Reth of the Shilluk Kwongo Dak Padiet*, «Unesco», <https://ich.unesco.org/fr/ateliers-et-reunions-d-experts-00806?reduced=true&country=&keyword=00039>.
- Riccardo, G. (1997) *L'immortalità provvisoria. Antropologia del regicidio rituale in Africa*, Torino, L'Harmattan Italia.
- Sahlins, M. e Graeber, D. (2017) *On Kings*, Chicago, HAU Books.
- Schnepel, B. (1988) *Shilluk Royal Ceremonies of Death and Installation*, «Anthropos», 83, pp. 433-452.
- Schnepel, B. (1990) *Shilluk Kingship. Power Struggles and the Question of Succession*, «Anthropos», 85, pp. 105-124.
- Schnepel, B. (1991) *Continuity Despite and Through Death: Regicide and Royal Shrines among the Shilluk of Southern Sudan*, «Africa: Journal of the International African Institute», 61 (1), pp. 40-70.
- Scubla, L. (2002) *Sacred King, Sacrificial Victim, Surrogate Victim or Frazer, Hocart, Girard*, in D. Quigley (a cura di), *The Character of Kingship*, Oxford, Berg, 2002, pp. 39-62.
- Seligman, C.G. (1934) *Egypt and Negro Africa: A Study in Divine Kingship*, London, Routledge.
- Seligman, C.G. e Seligman, B.Z. (1932) *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London, Routledge.
- Shulika, L.S. e Okeke-Uzodike, N. (2013) *Inter-Ethnic Conflict in South Sudan: A Challenge to Peace*, «Conflict Trends», 3, pp. 24-30.
- Simonse, S. (1992) *Kings of Disaster. Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*, Leiden, Brill.
- Simonse, S. (2002) *Tragedy, Ritual and Power in Nilotic Regicide: The Regicidal Dramas of the Eastern Nilotes of Sudan in Comparative Perspective*, in D. Quigley (a cura di), *The Character of Kingship*, Oxford, Berg, 2002, pp. 67-100.
- Spittaels, S. e Weyns, Y. (2014) *Mapping Conflict Motives: The Sudan-South Sudan Border*, Antwerp, IPIS.
- Storemyr, H-P. (2018) *Her redder Jan Ivar Hoff en konge i Sør-Sudan*, «Sudan Support», <https://sudansupport.no/2018/05/14/her-redder-jan-ivar-hoff-en-konge-i-sor-sudan/>.

- Sudan Human Security Baseline Assessment [HSBA] (2011) *SPLM/A-Shilluk Conflict in Upper Nile*, «Small Arms Survey», <http://www.smallarmssurveysudan.org/archive/other-documents.html>.
- Sudan Human Security Baseline Assessment [HSBA] (2016) *The Conflict in Upper Nile State: Describing Events through 8 March 2016*, «Small Arms Survey», <http://www.smallarms-surveysudan.org/facts-figures/south-sudan/conflict-of-2013-14/the-conflict-in-upper-nile.html>.
- Sudan Tribune [ST] (2016a) *South Sudan's ethnic Shilluk overthrew king over 28 states*, «Sudan Tribune», <http://www.sudantribune.com/spip.php?article57710>.
- Sudan Tribune [ST] (2016b) *S. Sudan's ethnic Shilluk rebel factions sign unity deal*, «Sudan Tribune», <http://sudantribune.com/spip.php?article58748>.
- Sudan Tribune [ST] (2016c) *UN experts call for prevention of ethnic cleansing in South Sudan*, «Sudan Tribune», <http://sudantribune.com/spip.php?article60988>.
- Thomson, W.P.G. (1948) *Further notes on the death of a reth of the Shilluk (1945)*, «Sudan Notes and Records», 29, pp. 151-60.
- Valeri, V. (2014) *Rituals and Annals. Between Anthropology and History*, Chicago, HAU Books.
- Wall, L.L. (1976) *Anuak Politics, Ecology, and the Origins of Shilluk Kingship*, «Ethnology», 15 (2), pp. 151-162.
- Weber, M. (1968) *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*, New York, Bedminster Press.
- Wengrow, D. (2005) *Kingship, Revolution, and Time: Perspectives on Materiality and Modernity*, in W. James e D. Mills (a cura di), *The Qualities of Time: Anthropological Approaches*, Oxford, Berg, 2005, pp. 137-151.
- Westermann, D. (1970) *The Shilluk People. Their Language and Folklore*, Westport, Negro Universities Press.
- Young, M. (1966) *The Divine Kingship of the Jukun: A Re-Evaluation of Some Theories*, «Africa: Journal of the International African Institute», 36 (2), pp. 135-153.
- Zhao, D. (2009) *The Mandate of Heaven and Performance Legitimation in Historical and Contemporary China*, «American Behavioral Scientist», 53 (3), pp. 416-33.