

Pubblicazione quadrimestrale
numero 1 / 2020

afriche e orienti

www.comune.bologna.it/iperbole/africheorienti

rivista di studi ai confini tra africa mediterraneo e medio oriente

anno XXII numero 1 / 2020

Refugees in Uganda between Politics and Everyday Practices

Edited by
Sara de Simone

AIEP EDITORE



Autorità tradizionali ed estrazione di risorse in Acholiland: un *revival* della tassazione?

Raffaello Petti

Abstract

Albeit the resurgence of traditional authorities in Sub-Saharan Africa has been one of the most investigated and debated topics of the last two decades, scant attention has been devoted to the mechanisms through which these organisations fund their activities. In the effort to fill this gap in the literature, this article brings evidence on such institutional dynamics among the acholi of Northern Uganda. In particular, it argues that many acholi clans are nowadays characterised by the presence of funding mechanisms that constitute forms of taxation that seems to be inspired to both the prerogatives of the old colonial chiefs and the contemporary Ugandan state. On the one side, the essay stresses the 'covert' nature of such arrangements, as the national legislation formally recognises traditional authorities but prevents them to levy taxes; on the other side, it shows that the same *de facto* represent a reinvention of the precolonial tributes to chiefs.

Keywords: Uganda, traditional authority, acholi, taxation, rwot

Le istituzioni di autorità tradizionale¹ in Africa Sub-Sahariana possono essere strutture assai ramificate e di difficile gestione da parte dei leader che ne sono a capo. La risoluzione delle controversie, l'esecuzione di rituali e, più in generale, la supervisione della vita collettiva sono spesso attività complesse non solo dal punto di vista organizzativo, ma anche finanziario. Se da un lato i membri di una comunità

possono dover contribuire in vari modi per godere dei beni e dei servizi forniti dai capi tradizionali, quest'ultimi devono adempiere ai loro doveri – almeno in certa misura – per preservare la legittimità dell'istituzione e la propria posizione di *incumbent*. Come scrive Baldwin (2016), storicamente le istituzioni di autorità tradizionale in Africa Sub-Sahariana sono state strumentali all'accumulazione materiale da parte delle élite locali; tuttavia, in molti contesti, l'età dell'oro dell'estrazione attraverso la tassazione stabilita durante il periodo coloniale è finita da tempo, e i capi ora chiedono generalmente doni o pagamenti in cambio di servizi specifici. Inoltre, «raccogliere entrate attraverso tariffe sui servizi è qualitativamente diverso dal sostenersi attraverso le tasse generali, e fornisce meno opportunità ai capi di estrarre pagamenti sproporzionati al valore dei servizi resi» (*ibid.*: 50).

Negli ultimi tre decenni, la ritrovata rilevanza delle autorità tradizionali in molti contesti dell'Africa Sub-Sahariana ha portato un folto numero di studiosi a parlare di *resurgence* o *revival* di istituzioni che, dopo essere divenute strumentali alle violenze e coercizioni coloniali, erano state oggetto di tentativi di eradicazione in Paesi come il Ghana, la Tanzania, il Mozambico e l'Uganda (Mamdani 1996; Herbst 2014). Se negli anni '60-70 le autorità tradizionali erano viste da molti leader delle indipendenze come residui di un passato oscuro che non avevano posto negli Stati africani "moderni", a partire dalla fine della Guerra Fredda l'ondata di liberalizzazioni politiche nel continente e l'enfasi sul ruolo della società civile paiono aver lavato via la loro aura di "forze negative" (Buur, Kyed 2007).

Il crescente prestigio, potere e legittimità di *elder*, *chief* e re tradizionali e la loro ascesa ad attori primari nei processi politico-sociali nell'Africa contemporanea sono ben noti (e.g. Geschiere 1993; Englebert 2002, 2005; Hagmann 2007; Ubink 2008; Kleist 2011; Baldwin 2013; Power 2020). Oggigiorno, le autorità tradizionali costituiscono solide istituzioni che esistono in parallelo allo Stato e spesso si pongono – almeno sul piano retorico – come l'incarnazione dei valori e della coesione delle comunità locali (Mengisteab, Hagg 2017). I leader tradizionali sono spesso dotati di funzioni quasi-giudiziarie per la risoluzione di dispute tra i loro sudditi, sono capaci di mobilitare manodopera e risorse, e sono potenti *gatekeeper* a cui i politici porgono omaggio in cambio di supporto elettorale. In aggiunta, questi attori hanno spesso riempito gli iati lasciati dalle istituzioni statali non solo fornendo servizi altrimenti inesistenti, ma anche mantenendo un certo grado di "legge e ordine" a livello locale (Willis, Gona 2013; Lund 2006). In molti casi, i leader tradizionali sono spesso divenuti *broker* tra lo Stato e le loro comunità locali per la fornitura di servizi e l'implementazione di progetti di sviluppo, spesso guidati da interessi personalistici. Come spiega Baldwin (2016: 11), infatti, il potere e la ricchezza dei *chief* sono inestricabilmente legati a quelli delle comunità in cui vivono; inoltre, in quanto governanti a vita, sono incentivati a promuovere investimenti che «miglioreranno la capacità delle loro comunità di agire collettivamente nel lungo periodo».

Ad un primo sguardo, il nuovo ascendente di queste istituzioni potrebbe essere attribuito alle debolezze strutturali degli Stati africani, incapaci di esercitare un potere monopolistico nelle aree rurali a differenza delle autorità tradizionali (Herbst 2000). In questi casi, come scrive Lund (2006: 686), «è difficile ascrivere l'autorità allo "Stato" in quanto istituzione coerente; piuttosto, l'autorità pubblica diventa il risultato amalgamato dell'esercizio del potere da parte di una varietà di istituzioni locali e l'imposizione di istituzioni esterne. [...] In alcuni campi, l'autorità potrebbe essere esercitata da certe istituzioni in modo quasi egemonico, mentre allo stesso tempo la loro autorità in altre sfere potrebbe essere ferocemente contestata. [...] Queste istituzioni operano nel crepuscolo tra Stato e società, tra pubblico e privato». Nondimeno, autori come Englebort (2002) e Buur e Kyed (2007) hanno messo in luce al contrario che i processi di *resurgence* si sono dimostrati più forti non negli stati falliti, ma in quelli che a) hanno conferito *status* giuridico alle autorità tradizionali e ne hanno supportato la restaurazione; b) hanno approntato statali forti e ramificati che integrano le autorità tradizionali nella *governance* locale; c) sono stati caratterizzati da riforme come decentralizzazione e multipartitismo che hanno aperto le arene politiche locali agli attori non statali; d) hanno adottato politiche economiche liberiste che, nel tagliare la spesa pubblica, hanno permesso ad altri attori di intraprendere attività di fornitura di servizi.

Nonostante la notevole letteratura prodotta sulla *resurgence* dell'autorità tradizionale nel continente africano (discussa nel prossimo paragrafo), i meccanismi di finanziamento su cui queste organizzazioni fanno affidamento non hanno ancora ricevuto larga attenzione. Questo articolo contribuisce a colmare tale *gap* attraverso l'analisi di due meccanismi di estrazione di risorse in essere nei clan acholi in Uganda: le quote di adesione e le tariffe di partecipazione ai meeting. In particolare, esso illustra come il *revival* in questo contesto sia stato accompagnato da una reinvenzione delle forme di tassazione di matrice coloniale seppur sotto mentite spoglie, in quanto l'attuale legislazione statale ugandese impedisce ai leader di imporre ai propri sudditi qualsiasi forma di tributo. L'articolo si basa su dati qualitativi ottenuti da fonti documentali ed interviste a 17 leader tradizionali ed altri informatori chiave raccolte durante un lavoro di campo nei distretti di Gulu, Omoro e Pader e a Kampala tra il giugno e l'ottobre 2019.

Leggi statali sul finanziamento delle istituzioni culturali in Uganda

A metà degli anni '90 il National Resistance Movement (NRM) di Yoweri Museveni, salito al potere nel 1986 dopo anni di guerriglia contro l'ex-Presidente Milton Obote, inaugurò un nuovo corso nelle relazioni tra Stato ed autorità tradizionali. Dopo 26 anni dalla messa al bando delle istituzioni tradizionali da parte del primo Governo Obote nel 1966-67, l'NRM procedette prima alla restituzione delle proprietà confiscate alle monarchie del Sud del Paese nel 1993 e poi al riconoscimento delle istituzioni e dei leader tradizionali con la Costituzione del 1995. Questa *state-led resurgence* servì nei

fatti a due scopi: da un lato, Museveni doveva ricompensare i regni meridionali per il loro supporto durante gli anni della guerriglia ed in particolare il Buganda, nemico giurato di Obote sul cui territorio si era combattuto aspramente (Nsibambi 2014); dall'altro, il Presidente mirava a creare una rete di leader tradizionali locali in grado di assicurare ampio supporto sociale all'NRM, disinnescando al contempo una riedizione di quelle spinte etnifughe che avevano sempre rappresentato una spina nel fianco per i suoi predecessori (Reid 2017).

I limiti imposti dallo Stato all'esercizio dell'autorità tradizionale si sono poi sostanziati nell'*Institution of Traditional Leaders o Cultural Leaders Act* del 2011 (Government of Uganda 2011). La legge vieta ai leader culturali di intraprendere o sostenere qualsiasi attività politica, non concede loro alcuna immunità e li rende personalmente responsabili per gli illeciti civili e penali dei loro incaricati, e vieta di forzare chiunque ad assoggettarsi ad un leader culturale o contribuire al suo mantenimento, pena il carcere. Inoltre, l'*Act* stabilisce i criteri di finanziamento delle istituzioni tradizionali. Da un lato, concede sostanziali benefit economici ai capi tradizionali, limitati però a quei leader riconosciuti dal Governo come figure apicali dei rispettivi gruppi etnici; dall'altro, stabilisce che la loro principale fonte di finanziamento debba essere il sostegno fornito dai loro sudditi, sancendo che «una comunità in cui è insediato un leader tradizionale ha la responsabilità primaria del mantenimento del leader tradizionale o culturale» (*ibid.*, art. 11).

Qui emergono due *vulnus* che saranno cruciali nei prossimi paragrafi. Primo, c'è una tensione irrisolta tra i principi di contributo dovuto e donazione liberale. Mentre la legge proibisce ai leader culturali di riscuotere tasse o comunque di imporre qualsiasi forma di tributo ai loro sudditi, quest'ultimi sono comunque responsabili del loro mantenimento. Secondo, non vengono fornite disposizioni su come tale responsabilità debba essere resa operativa, aprendo potenzialmente la strada a dispute tra individui, comunità, istituzioni tradizionali e lo Stato su quali pratiche di raccolta fondi siano legittime. Terzo, i meccanismi attraverso i quali le risorse sono gestite e ridistribuite all'interno di ogni apparato non sono prescritti dalla legge, e sono quindi modellati da accordi specifici dell'istituzione, dalle dinamiche di potere interne tra i diversi livelli di leadership e dalle loro relazioni con i loro sudditi. Dunque, non definendo chiari confini al principio della responsabilità comunitaria, si crea di fatto un'area grigia che permette pratiche *borderline* e semi-legali.

Autorità tradizionale ed estrazione delle risorse in Acholiland: traiettorie storiche

In Acholiland, l'emersione di un sistema di tributi (*tyer*) conferiti ai leader tradizionali avvenne di pari passo con la formazione dei *chiefdom*, datata tra il XVII e XVIII secolo.² Forgiato attraverso complessi *pattern* di matrimoni ed alleanze, ogni *chiefdom* era articolato in uno o più clan (*kaka*),³ a sua volta suddivisi in lignaggi aristocratici e comuni. Al vertice di ogni clan era posto un capo ereditario di sangue reale (*rwot*;

Paine 2014), il cui potere si configurava come tutt'altro che assoluto: il *rwot* governava circondato da un consiglio di anziani (*ladit kaka*), che operavano sia come suoi consiglieri sia come rappresentanti dei sotto-clan. Ulteriori limiti erano posti dall'assenza di un monopolio della forza⁴ e dalla fluidità sia delle alleanze che della lealtà basata sui legami di parentela: coloro che entravano in contrasto con il proprio *rwot* potevano spesso abbandonare i suoi domini per unirsi ai loro congiunti in un altro *chiefdom* (Girling 1960; Whitmire 2013).⁵

In ogni *chiefdom*, così come nelle relazioni tra le varie *polities*, onorare il *tyer* rappresentava un momento cruciale nella riproduzione relazioni sociali: tributare significava riconoscere l'autorità di un *rwot*, e il riconoscimento implicava tributare. Così, quando un individuo o un clan pagava una qualche forma di *tyer* ad un altro *rwot*, l'atto implicava il riconoscimento del suo dominio e l'entrata a far parte del *chiefdom*. Il *tyer*, tra gli acholi, prendeva la forma di pagamenti in natura e servizi. I primi includevano il dovere di conferire al *rwot* prodotti agricoli, pelli, cacciagione, avorio e manufatti; i secondi erano forniti sotto forma di *corvéés* e comprendevano, ad esempio, la costruzione e la manutenzione delle strutture del complesso del capo e i lavori agricoli nei campi della famiglia reale (Girling 1960; Atkinson 2010). A sua volta, il *rwot* costituiva il fulcro del sistema di redistribuzione della ricchezza: i sudditi venivano ricompensati con cibo e bevande per aver fornito manodopera, doni venivano elargiti ai capi-lignaggio per conquistare o ricompensare il loro sostegno così come alle nuove comunità che si univano al *chiefdom*; i cacciatori, conferendo pelli, ottenevano a loro volta una capra - tutte risorse precedentemente raccolte come *tyer*. La legittimità del *rwot* ad esercitare la propria autorità era intrinsecamente legata alla redistribuzione della ricchezza e, «in assenza del monopolio della forza, questo quasi-monopolio della generosità su larga scala svolgeva in qualche modo la stessa funzione» (Atkinson 2010, 94).

126

L'instaurazione e il consolidamento dell'amministrazione coloniale britannica rimodellarono le strutture sociali e di potere nell'Acholiiland, e con esse i modelli di accumulazione legati all'esercizio dell'autorità tradizionale. Nello sforzo di stabilire il controllo su una pluralità di *polities* decentralizzate, il nascente regime coloniale avviò un processo di incorporazione selettiva dei capi tradizionali all'interno del proprio apparato amministrativo sostituendo quelli riottosi o considerati inadatti con altri, spesso co-optati al di fuori delle stirpi reali per assicurarsi la loro lealtà.⁶ Allo stesso tempo, un nuovo vocabolario dell'autorità "tradizionale" si affermò nel linguaggio acholi: per distinguere i capi ereditari da quelli nominati, gli acholi iniziarono a designare i primi come *rwot moo* ("*rwot* dell'olio") e i secondi *rwot kalam* ("*rwot* della penna").⁷ L'apparato coloniale si consolidò in un sistema omogeneo per tutto il Protettorato ugandese con la Native Authority Ordinance del 1919, che instaurò un'articolata gerarchia di *chiefs* salariati e co-optati dal livello di villaggio alla contea a cui erano affidati il mantenimento dell'ordine pubblico, la riscossione delle tasse e l'amministrazione della giustizia consuetudinaria (Youé 1986; Ojambo 2012).

L'esercizio dell'autorità "tradizionale" da parte dei capi co-optati divenne intimamente associato alla riscossione coercitiva di tasse e imposte sin dai primi anni di dominazione. Già nel 1900-1901, durante la cosiddetta "febbre della rupia",⁸ i *chief* mostrarono uno zelo inaspettato nell'esigere il pagamento dei tributi, sia perché la legislazione vigente prevedeva che tutte le entrate in eccesso rispetto al target rimanessero all'esattore, sia perché il mancato raggiungimento della quota stabilita poteva portare alla destituzione (Tuck 2006). Nel 1905 fu introdotta la tassa di capitazione (*poll tax*), che prevedeva il pagamento di una somma fissa ogni anno da parte di ogni maschio adulto di origine africana, pena i lavori forzati o l'arresto (Kwagala-Igala 2016).⁹ La posizione dei capi coloniali sia come esattori che come membri dei comitati locali che supervisionavano la riscossione delle imposte permise loro non solo di perpetuare strategie di arricchimento basate sulla corruzione ed appropriazione indebita, ma anche di rivalersi sui propri avversari nelle lotte di potere locali (Ogola 2015; Twaddle 1969; Girling 1960; Laruni 2014).

In Acholiland, all'instaurazione del sistema di capi coloniali corrispose la progressiva marginalizzazione dei *rwot* di discendenza ereditaria: secondo Tosh (1973a, 1973b), negli anni '30 solo tre degli oltre 20 *rwot kalam* a capo delle diverse contee acholi potevano vantare di essere anche legittimi *rwot* per linea di sangue.¹⁰ La sfera dell'autorità tradizionale venne dunque profondamente disarticolata tra i *rwot moo*, che cercarono di preservare una qualche influenza, e i *rwot kalam*, la cui legittimità derivava dall'appartenere all'apparato statale. Esclusi dal sistema amministrativo e dall'arena politica, espropriati delle loro prerogative e del loro potere, i *rwot moo* e le istituzioni che presiedevano sopravvissero in modo sotterraneo. Sebbene l'osservazione del *tyer* come meccanismo di riconoscimento dell'autorità del *rwot moo* persistette in certa misura nella società acholi, essa perse gran parte la sua funzione redistributiva e rimase principalmente legata a cerimonie e rituali – un dominio in cui i capi coloniali non avevano alcuna legittimità ad operare (Paine 2014).

Dopo l'indipendenza nel 1962 non si verificarono cambiamenti sostanziali. Il primo Governo Obote confermò di fatto la posizione dei *rwot kalam* come pubblici ufficiali nell'apparato statale, mentre il bando dei leader tradizionali del 1967 non venne implementato sui *rwot moo* né sui leader degli altri gruppi etnici del Nord, che costituivano la base di supporto sociale del Presidente – egli stesso un "*northerner*" (Quinn 2014). I *rwot kalam* rimasero in carica fino al 1986, quando l'NRM si rifiutò di riconoscere il loro ruolo e soprattutto quando il Nord dell'Uganda piombò nella guerra civile (Komujuni 2019).

La crisi rurale nell'Acholiland post-conflitto

Tra il 1986 e il 2007, il Nord dell'Uganda è stato piagato dal conflitto tra i ribelli del Lord's Resistance Army di Joseph Kony e le forze governative dell'Uganda People's Defence Forces. Due decenni di conflitto hanno disgregato il tessuto sociale acholi, mentre il

ritorno della popolazione civile nei villaggi rurali ha visto l'insorgere di conflitti fondiari legati al decadimento delle linee di confine, *land grabbing* e alla morte di molti degli anziani che preservavano una conoscenza approfondita delle ripartizioni delle terre comuni. Questa «crisi rurale» ha prodotto «una nuova popolazione di sfollati interni – forzati a migrare in città non dalla guerra civile e dalle politiche governative, ma dalla sua esclusione dall'accesso alla terra per l'agricoltura» (Branch 2020: 3160). Attratti dalla prospettiva di un rapido arricchimento e mossi da una cultura di "pigrizia e soldi facili", migliaia di giovani acholi hanno abbandonato le campagne per le aree urbane, molto spesso avviando attività economiche informali ad alto rischio di fallimento con il poco capitale ottenuto dalla vendita dei terreni di famiglia (Vorhölter 2014).

Nelle parole di un *rwot moo*, già alto funzionario distrettuale: «La gente è povera, vuole identificarsi con quei *big men* [...] la nostra terra è stata venduta dalla nostra stessa gente. Trovi un giovane appena adulto, ma che ha perso i genitori o i genitori sono semplicemente impotenti, propone di vendere una parte della terra – "Voglio avere un *boda boda*,¹¹ vendiamo quel pezzo di terra". [...] Il nostro ecosistema viene distrutto a causa di questi interessi egoistici, dalla pigrizia della nostra gente. Guardano queste risorse che possono sostentarli e le svendono per pochi scellini. [...] La pigrizia, che le persone hanno acquisito nei campi [IDP]... perché quando vivevano nei campi il cibo era fornito loro dagli aiuti umanitari e quindi sono diventati inattivi: sono tornati dai campi e si aspettano che quegli aiuti vengano dati ancora oggi, ma ora sono stati rimandati alle loro case, dovrebbero essere fuori a coltivare ma li trovi ancora a dire "dateci"». ¹²

128

La crisi rurale non ha intaccato solo le basi produttive-materiali acholi, ma anche il campo ideologico-culturale. Come dimostrato da diversi autori (Allen 2019; Hopwood 2015; Hopwood, Atkinson 2015), i conflitti fondiari hanno provocato una profonda perdita di capitale sociale e adesione alle norme consuetudinarie, in aggiunta a quanto non già distrutto da vent'anni di guerra e internamento. Di conseguenza, tali dinamiche hanno avuto profondi impatti anche nelle relazioni tra *rwot* e sudditi e sul pagamento del *tyer*, evidenziate al meglio dal Governatore del Distretto di Gulu Martin Ojara Mapenduzi: «la gente sta diventando molto individualista, orientata a sé e al suo nucleo familiare ristretto [...] il che è preoccupante perché rompe il tessuto sociale [...]. La gente portava molto cibo ai leader culturali, perché in qualsiasi momento possono fargli visita e devono mangiare. E un leader culturale che non dà da mangiare alla gente è un cattivo leader, non è un leader premuroso – e non ci vuole molto a diventare impopolare, perché la gente ha bisogno di uno generoso. [...] Ma oggi è normale, perché la gente ora non vede che la democrazia e la civiltà occidentale hanno portato un modo completamente nuovo di gestire la società, e ora la gente comincia a pensare "wow, forse il modo tradizionale è manipolativo, è sfruttatore, perché dovrei portare il mio cibo a qualcuno...", [...] Così [i leader tradizionali] sono diventati inferiori». ¹³

Nelle strutture tradizionali, l'individualizzazione ha anche un'altra faccia. Data la povertà diffusa, la mancanza di risorse a disposizione dei capi tradizionali e l'indebolimento

degli antichi legami e doveri, i flussi di tributi sono venuti meno – seppur in misura variabile nei vari *chiefdom*. Ad esempio, il Rwot di Patongo ha dichiarato che ogni clan del suo *chiefdom* ha adottato il proprio sistema di contribuzione: alcuni clan «non hanno nulla sul loro conto, altri possono avere 5 milioni di scellini, altri ancora possono avere 10 milioni a seconda di come si riuniscono per raccogliere i fondi. In passato, era compito di questi clan in Patongo dare dare una piccola percentuale al *rwot*, ma oggi questo non succede più». ¹⁴ In un contesto in cui il ciclo di accumulazione e redistribuzione delle risorse è storicamente stato un fulcro ideologico dell'autorità e della legittimità consuetudinaria, il ridotto sostegno materiale fornito dai sudditi ai loro leader si riverbera direttamente e immediatamente sulla posizione di potere di questi ultimi all'interno delle loro comunità.

Una nuova strategia per l'estrazione delle risorse nei clan acholi: le quote di adesione

Parallelamente a questa "crisi della ruralità", negli ultimi decenni l'Acholiland è stato caratterizzato da profondi processi di riadattamento e reinvenzione delle istituzioni di autorità tradizionali. A partire dalla seconda metà degli anni '90, dopo oltre un decennio di progressiva emarginazione sociale e politica acuitasi vieppiù con l'intensificarsi del conflitto, la disgregazione del tessuto sociale e l'internamento, i leader acholi sono stati posti al centro dell'agenda *mainstream*. Come discusso da svariati autori (es. Allen 2007; Komujuni 2019; Komujuni, Büscher 2020; Branch 2011), le agenzie umanitarie impegnate nella regione – e lo Stato, in misura minore – identificarono i leader tradizionali come attori cruciali sia nei colloqui di pace con l'LRRA, sia nel più ampio processo di pacificazione sociale e ricostruzione nei periodi tardo- e post-bellico. Specie con l'affievolirsi delle ostilità nella seconda metà degli anni 2000, i *rwot* divennero broker necessari nei rapporti tra ONG, Stato e società quali incarnazioni di quei "valori tradizionali" su cui la società acholi andava ricostruita. ¹⁵ Inoltre, mentre la massiccia presenza internazionale creò una dipendenza diffusa dagli aiuti umanitari, i leader tradizionali acholi si dimostrarono molto abili a posizionarsi come collettori negli ingenti flussi di risorse e, in molti casi, furono assunti e formati come personale locale delle ONG.

Per quanto l'età dell'oro degli aiuti sia volta al termine nella seconda metà degli anni '10, soprattutto a causa di diversi scandali di corruzione ed appropriazione indebita che hanno visto implicati diversi leader tradizionali (Komujuni 2019), le ONG hanno dato impulso a dinamiche che si sono perpetuate molto al di là della loro presenza, tra cui la trascrizione delle norme consuetudinarie. ¹⁶ Negli ultimi due decenni, infatti, una pluralità di clan e sotto-clan acholi hanno intrapreso il percorso di formalizzazione della legge consuetudinaria, codificando le norme trasmesse oralmente in documenti scritti chiamati alternativamente "costituzioni", statuti o *by-law*. Il processo di cristallizzazione di tali pratiche in una forma rigida e «moderna» ¹⁷ ha implicato grandi trasformazioni

in termini di reinvenzione e riadattamento. In particolare, una delle principali narrative espresse dai capi intervistati è la necessità di armonizzare le vecchie norme con le leggi nazionali¹⁸ al fine di ricevere l'approvazione delle istituzioni statali, nonché di presentarsi in discontinuità con i *rwot* obsoleti e dispotici del passato. Nonostante il divieto statale sulla riscossione delle tasse abbia impedito la rivitalizzazione delle stesse pratiche di accumulazione del passato, diverse istituzioni tradizionali hanno messo in atto una nuova strategia che non trova precedenti nei costumi acholi: l'adozione di quote di adesione da pagare una o più volte all'anno. Di seguito sono riportati documenti citati o interviste di leader tradizionali di clan o sotto-clan aventi una costituzione: «Contributo in denaro per lo sviluppo del sotto-clan. a) Il contributo in denaro deve avvenire due volte in un anno; b) Famiglia - 10.000; c) Giovani - 5.000 [maschi non sposati] d) zie che sono tornate a casa [sic, per esempio vedove] - 5.000 e) In mancanza di contributo, si verrà costretti a darlo»;¹⁹ «All'inizio abbiamo iniziato a versare la quota di adesione al clan di 5.000 scellini, abbiamo iniziato nel 2011 [...] il contributo di 5.000 per persona del sotto-clan. Se appartieni al clan e non hai contribuito, ti consigliamo di farlo»;²⁰ «[I membri] pagano annualmente. Quelli tenuti a pagare sono i maggiorenni, che vadano a scuola o meno. Gli uomini pagano 10.000, le donne 5.000; le persone che sono esentate dal pagare la quota di adesione al clan sono i "figli" che hanno meno di 18 anni e le donne sposate nel clan; ma le "figlie" del clan che sono tornate a casa pagano 5.000».²¹ Lo stesso meccanismo è in essere nel sotto-clan Bobi-Paidongo e tra i sotto-clan di Patongo e Pawel. La raccolta delle contribuzioni avviene solitamente in due modi: nel caso dei contanti, il denaro viene consegnato ai *rwot*, agli *askar*²² o agli anziani incaricati che poi consegnano la somma al tesoriere del *kaka* - di solito di persona o tramite *mobile money*. In alternativa, i membri inviano direttamente la somma su un conto *mobile money* designato, solitamente gestito dal tesoriere e/o il *rwot*; in ambo i casi le quote ricevute sono poi trascritte in registri. Il più delle volte i contributi vengono effettuati nel secondo modo, poiché il sistema di *mobile money* fornisce automaticamente una ricevuta via SMS sia al ricevente che al beneficiario: mentre il primo può tenere traccia di tutti i trasferimenti ricevuti più facilmente, il secondo ha una prova concreta del versamento e può così evitare contestazioni in futuro - oltre a minimizzare i rischi di appropriazione indebita nel processo.

Secondo i resoconti di vari *rwot* e anziani, le risorse raccolte sono impiegate per una varietà di scopi, che possono essere divisi in tre categorie: spese operative dell'istituzione, iniziative di solidarietà e cerimonie. La prima comprende la pletera di costi associati all'esercizio quotidiano dell'autorità, come la copertura delle spese di trasporto, l'acquisto di cancelleria *et similia*, il vitto per le riunioni del consiglio degli anziani, ma anche il mantenimento degli *askari* arruolati per la protezione del *rwot* o inviati in missione per suo conto. Nel secondo caso, i fondi vengono utilizzati per soddisfare specifiche richieste sollevate dai membri del clan, che spesso si sostanziano nel sostegno finanziario per l'accesso a cure mediche e spese scolastiche.

Inoltre, in alcuni casi tali fondi vengono impiegati per erogare prestiti a richiedenti che appartengono al clan:²³ la decisione di fornire il sostegno del clan viene presa dal consiglio degli anziani, che stabilisce anche la somma da allocare. Nel terzo caso, i fondi sono utilizzati per finanziare alcuni rituali e cerimonie. In particolare, gli sforzi dei clan sono spesso dedicati a garantire che i membri deceduti delle famiglie povere ricevano servizi funebri adeguati e che tutti i rituali siano eseguiti doverosamente, così come per rimpatriare le salme di coloro che sono morti al di fuori della terra d'origine. Inoltre, il *ladit kaka* di Pangora ha riferito che questi fondi vengono utilizzati anche per sostenere l'organizzazione dell'assemblea generale del clan che si tiene ogni anno, per l'acquisto di animali da macellare e di altri generi alimentari condivisi tra i partecipanti. Nel caso di iniziative di solidarietà e cerimonie lo stanziamento di fondi del clan è spesso accompagnato da attività di raccolta fondi, ad esempio nel caso di funzioni funebri e riti di passaggio. L'organizzazione dell'evento è supervisionata da un comitato organizzativo che di solito non è presieduto dal capo, ma da un anziano o da un'altra persona ritenuta degna di fiducia, affidabile, competente, con qualità di leadership e benestante - e lo stesso vale per gli altri componenti. All'interno del comitato, uno o più membri sono incaricati di gestire i fondi e raccogliere le donazioni all'interno della comunità - la cui entità non è solitamente stabilita *a priori* ma lasciata alla "buona volontà" individuale. Durante la cerimonia, dopo i rituali religiosi, il comitato dà lettura di tutti i donatori e dell'importo che hanno contribuito, inclusa l'assegnazione del clan.

Le quote di adesione come una poll tax mascherata?

10.000 scellini (circa 2,70 dollari) possono essere una somma onerosa da mettere insieme in Acholiland. Considerato che circa tre quarti della popolazione rurale dell'Uganda settentrionale vive sotto la soglia di povertà di 2,50 dollari al giorno (Anderson *et al.* 2016), significa devolvere i guadagni di più di una giornata lavorativa alla tesoreria del clan. Il Primo Ministro di Puranga, commentando la decisione di altri clan di adottare la quota, ha sostenuto che «anche se dici che ogni membro deve pagare 10.000 Shs all'anno, è difficile implementarlo... perché poi trovi un uomo disperato quando vai a riscuotere, ad esigere, e semplicemente sarai solidale con lui»;²⁴ tuttavia, nonostante questi episodi di misericordia, la presenza di meccanismi di *enforcement* associati alla riscossione dei contributi colloca questa istituzione al di fuori del perimetro delle donazioni liberali segnato dalla legge statale. L'esistenza di una sottile linea di demarcazione tra i concetti di "quota" e di una vera e propria "tassa" è stata chiaramente argomentata da un altro leader tradizionale, *rwot* di un importante *chiefdom*: «no, non abbiamo quote associative. [...] Penso che la Costituzione o le leggi del Governo non ci permettano di raccogliere quel tipo di quote. [...] Se cerchi di costringere le persone, allora stai andando contro la legge e noi come ugandesi non vogliamo fare cose contro la legge [...] non è bene per noi fare quel tipo di cose, quindi andiamo avanti con i nostri mezzi... anche le persone quando hanno problemi vengono da me in cerca di aiuto ma

a volte non abbiamo risorse, le risorse sono molto limitate... [Domanda] *Ma ci sono clan che hanno depositato degli statuti che prevedono delle tasse...* Ma la legge dice che non si possono riscuotere tasse, si può chiamare quota di adesione ma legalmente è una tassa!».²⁵

Secondo il *Taxation Handbook* pubblicato dall'Uganda Revenue Authority, una tassa può essere «definita come un onere monetario imposto dal Governo su persone, entità, transazioni o proprietà per produrre entrate pubbliche»; la caratteristica principale delle tasse è che «chi paga non chiede qualcosa di equivalente in cambio al Governo per il pagamento; ci si aspetta che quando esse vengono raccolte, siano utilizzate dal Governo per il bene pubblico e non solo per quello di chi effettua il pagamento» (Uganda Revenue Authority 2015: 3). Secondo Tarschys (1988: 7), la differenza centrale tra tasse e tributi sta nella loro regolarità: le prime non vengono pagate in corrispondenza di particolari occorrenze, ma sono pagamenti regolari effettuati a calendario e, «a differenza dei tributi, le tasse sono normalmente ricorrenti, prevedibili, routinizzate e basate su obblighi di legge». Seguendo queste definizioni, le quote sembrano essere concepite in modo molto simile alle tasse: in primo luogo, sono stabilite dagli statuti del clan e pagate anticipatamente non come atto volontario, ma in virtù dell'appartenenza a un clan specifico. In secondo luogo, a differenza del *tyer*, la quota non viene versata in occasioni specifiche, bensì pagata su base annuale/semestrale e in denaro, non in natura. In terzo luogo, è introdotto nella vita del clan come un obbligo suscettibile di essere fatto rispettare dai capi tradizionali, e i soggetti non ne hanno un ritorno diretto. Le quote associative paiono quindi essere concepite come tasse e, in particolare, in modo simile a quelle coloniali della *hut* e *poll tax*. Come visto sopra, il sistema di tassazione coloniale era fondato sull'idea dell'esistenza di certe strutture familiari e di genere nella società, e si presumeva che i contribuenti fossero principalmente i capifamiglia maschi lavoratori, mentre le donne erano considerate primariamente impegnate in attività domestiche non retribuite. All'inizio del XX secolo, ricorda Tuck (2006: 227), le donne sposate non erano soggette a tassazione, mentre la *hut tax* veniva esatta dalle «donne che possiedono una capanna in cui vivono da sole»; allo stesso modo, le quote escludono dal contributo le donne sposate, mentre quelle "che sono tornate", cioè vedove, divorziate e non sposate, sono chiamate a pagare la quota in quanto costituiscono un nucleo familiare a sé stante.

Le somiglianze tra le vecchie tasse e i tributi contemporanei sembrano essere in gran parte radicate nella *memoria istituzionale* dei clan, intesa qui come la conoscenza immagazzinata all'interno di un'organizzazione (Gibbons 2007; Linde 2009).²⁶ L'esazione di una tassa monetaria da parte dei *rwot* e il corrispondente dovere di pagare per i loro sudditi è ancora vivido nelle narrazioni collettive: la tassazione e le istituzioni di matrice coloniale ad essa legate che sono state perpetuate dopo l'indipendenza (per esempio i tipi di tasse riscosse, il ruolo e le prerogative dei capi, e le relazioni di genere) appartengono a un passato recente di cui molti protagonisti sono ancora vivi e

perdurano nel presente. In altre parole, la tassazione è uno strumento disponibile nelle narrazioni sull'estrazione delle risorse nei clan acholi e così, una volta di fronte alla necessità di raccogliere fondi, molti di loro hanno scelto di far rivivere un insieme di regole ben noto – seppur con qualche adattamento.

Il "dovere di festeggiare": tariffe e multe

Il secondo meccanismo a cui i leader tradizionali hanno fatto ricorso per finanziare le proprie attività è il pagamento di tariffe per i meeting del clan. Di per sé, questi non rappresentano affatto una nuova istituzione: le riunioni di villaggio hanno storicamente giocato un ruolo vitale nell'organizzazione sociale acholi, essendo un *milieu* del processo decisionale (Davenport 2011; Hopwood 2015). Al giorno d'oggi, i leader sono soliti indire assemblee generali di sotto-clan e clan che si tengono una o più volte all'anno in un luogo designato, solitamente l'area principale/ancestrale di insediamento o in una grande città ben collegata come Gulu.²⁷

L'avviso dell'evento viene dato dai leader tradizionali attraverso annunci sulle radio locali, SMS, Whatsapp e col passaparola e, una volta convocata la riunione, è dovere di tutti i membri del clan partecipare all'evento. Secondo il resoconto di diversi *rwot*, la partecipazione è dovuta non solo per le discussioni e le decisioni prese, ma soprattutto perché tali meeting rappresentano la principale occasione di conoscenza tra i membri del clan. Lo spostamento e la dispersione delle comunità durante i reinsediamenti causati dalla guerra, l'urbanizzazione e le migrazioni hanno infatti creato uno scenario in cui molti acholi hanno una conoscenza imprecisa dei confini del loro lignaggio, dando così luogo a matrimoni endogamici all'interno del clan. I leader tradizionali intervistati descrivono i meeting come strumentali a permettere ai membri di incontrare parenti finora sconosciuti, permettere ai leader di acquisire informazioni per tracciare le ramificazioni del lignaggio e verificare la legittimità delle unioni matrimoniali.²⁸

Questa "giustificazione morale" delle riunioni, tuttavia, cela anche interessi molto più mondani: la maggior parte dei leader tradizionali intervistati ha riferito che le riunioni generali prevedono il versamento di una quota di partecipazione; solitamente pari a qualche migliaio di scellini, la somma è giustificata come necessaria per fornire cibo e bevande per il banchetto che segue l'incontro. Decidere di non partecipare, al contrario, può essere una scelta costosa: gli statuti di solito impongono multe agli assenti, in denaro o in natura. I seguenti resoconti di due leader tradizionali forniscono una descrizione dettagliata di questa nuova istituzione: «In un anno facciamo circa quattro incontri, [che sono obbligatori] per le persone che vivono in Uganda. Se c'è un problema devi informarci prima. Se non informi che hai un problema, "non sarò a questa riunione", ti diamo una multa, paghi dei soldi. Abbiamo iniziato per le persone che vivono qui vicino con una multa di 2.000 scellini, poi 5.000, oggi sono 10.000. Perché alcune persone dicono "Non lo so, non verrò alla riunione a causa di a-b-c-d... ci siamo resi conto che ci stavano mentendo e così abbiamo stabilito 10.000. Per la

gente povera non è facile ottenere 10.000, così alla fine hanno scoperto che era meglio fare uno sforzo e partecipare. [...] A quelli che vivono a Kampala abbiamo detto che in un anno devono partecipare a due riunioni [lo stesso vale per altre persone in altre città lontane].²⁹ Secondo un altro leader, Primo Ministro di un *chiefdom*, «quando c'è una riunione di sotto-clan che è fissata dai capi in una certa data, annunciano alla radio o scrivono una lettera o dicono "questa riunione avrà luogo in questa data, tutti i membri del sotto-clan devono partecipare". Se non lo fai, pagherai questa multa. Così le persone a Kampala di solito pagano la multa, perché è più economico che salire su un autobus».³⁰

Se da un lato l'imposizione di multe rappresenta quindi una spinta rilevante per la partecipazione agli incontri, dall'altro è anche uno strumento particolarmente efficace per estorcere denaro ai migranti, in quanto per chi vive a centinaia di chilometri di pagare la multa rappresenta un'alternativa molto più economica. Senza contare i giorni di lavoro persi, le spese di viaggio superano facilmente la multa: per esempio, durante il lavoro sul campo, un biglietto di sola andata da Kampala a Gulu Town oscillava tra i 25.000 e i 35.000 scellini. La maggior parte dei migranti partecipa a un solo incontro all'anno, che solitamente si tiene a fine dicembre, che di solito è il più importante perché la maggior parte delle persone torna a casa per le festività natalizie;³¹ al contempo, per i clan che applicano multe, i migranti possono diventare una fonte di reddito rilevante e relativamente stabile. Il potenziale estrattivo attraverso le riunioni è rappresentato al meglio dallo statuto del sotto-clan Poromoy/Adilo, che fornisce una lista dettagliata di regole: «a) la riunione deve essere tenuta due volte all'anno; b) La riunione di emergenza può essere tenuta se necessario; c) La riunione è normalmente fatta per far conoscere giovani e anziani tra di loro d) I bambini di almeno 13 anni devono partecipare alla riunione insieme ai loro genitori; e) Se una persona non si presenta alla riunione, l'*askari* sarà mandato a prenderla per farla partecipare alla riunione e dovrà pagare una multa di 5.000 scellini per l'*askari* e 5.000 scellini per l'associazione familiare come punizione; f) ritardo alla riunione, 1.000 scellini; g) lasciare la riunione senza permesso, 5.000 scellini; h) fare rumore durante la riunione 5.000 scellini».³²

Ancor più che nei resoconti precedenti, qui emerge come il principio di "governo attraverso la paura" descritto da Girling (1960) sia ancora vivo in una parte dei capi-clan acholi, che sono i principali estensori di statuti e *costituzioni*. In particolare, il dispiegamento di *askari* per costringere la partecipazione dei membri ed estorcere multe in caso di rifiuto incarna al meglio i tratti coercitivi di questa nascente istituzione. Su questo tema una forte critica è stata mossa da un anziano intervistato: «ora la gente [i leader tradizionali] va semplicemente alla radio e manda l'annuncio: "tutti i membri del clan sono necessari per una riunione, se qualcuno non viene mandiamo gli *askari*". E gli *askari* sono molto occupati! [...] Così si è creata molta tensione. [...] Ci sono alcuni *rwot* che volevano tasse, che soldi fossero raccolti per loro... Così, per ogni riunione convocata in quel modo, devi andare con dei soldi "per il tuo mantenimento", lo chiamano "per il

tuo mantenimento". Se non vai alla riunione ti prendono la capra o il pollo, paghi una penale: hai sprecato il loro tempo per venire a prenderti, vanno a mettere all'asta quelle cose [...]. Se vai a [chiedere] alla polizia ci sono moltissimi casi in cui persone, persone dei clan sono state arrestate per tortura. Uno è successo recentemente qui a Lulago: hanno picchiato a morte un uomo perché non voleva andare alla riunione del clan». ³³ Inoltre, secondo lo stesso intervistato, molti clan sono caratterizzati da scelte contrastanti tra i diversi livelli gerarchici. Ad esempio, il *rwot* del clan Koch si è rifiutato di porre tali obblighi nel suo sotto-clan reale, ma altri nel suo *chiefdom* hanno scelto diversamente. Quando interpellato sulla problematica presenza di un conflitto tra i due livelli di governo tradizionale, lo stesso intervistato ha parlato di una «mossa non coordinata»: molti *rwot* non hanno pieno potere sui loro clan e quindi «stanno a guardare finché non diventa un loro problema». ³⁴ In molti aspetti, tale questione è coerente con quanto riferito dal *rwot* di Patongo riguardo ai sotto-clan che non contribuiscono al suo mantenimento: se un *rwot* non è in grado di mantenere il potere e il controllo sui suoi sudditi, il flusso di risorse verso l'alto svanisce. ³⁵

Conclusioni

La realtà rurale su cui si basava la forza delle istituzioni tradizionali acholi è stata drammaticamente rimodellata dalla guerra e dalle successive trasformazioni socio-economiche quali l'urbanizzazione e la migrazione, che ha portato ad un decadimento dell'istituzione del *tyer*. Conseguentemente, i nuovi regimi di estrazione delle risorse discussi in questo articolo possono essere intesi anche come il tentativo da parte dei leader tradizionali di svincolare i meccanismi di finanziamento dei clan dalla base agricola del *tyer* e di estendere la loro "base imponibile" ai soggetti non agricoltori e urbanizzati. In questo processo, pare che essi abbiano attinto appieno dalla memoria istituzionale insita nei clan, ossia dai repertori sui sistemi di tassazione coloniale e post-coloniale.

Il design istituzionale delle quote e tariffe come doveri passibili di sanzione li colloca a tutti gli effetti nella zona grigia lasciata dalla legislazione dello Stato ugandese sulle istituzioni 'culturali'. Nonostante non vengano chiamate "tasse", si presentano in aperto contrasto con il divieto di obbligare chiunque a contribuire alle spese di mantenimento di un leader tradizionale o culturale o di qualsiasi istituzione del leader tradizionale o culturale, come prescritto *Traditional Leaders o Cultural Leaders Act*. Inoltre, sembrano essere in conflitto con la legge in un modo più sottile, cioè il divieto costituzionale di costringere chiunque a tributare fedeltà a un leader culturale o tradizionale. Le quote di adesione e di riunione possono infatti essere comprese dal punto di vista di essere una nuova forma di *tyer*, anziché una tassa. Come discusso, la concezione acholi dell'autorità tradizionale si basa sul principio per cui il riconoscimento di un leader avviene attraverso la consegna di tributi, e il tributo implica il riconoscimento e la sottomissione ad un capo tradizionale. Presentato in natura e in occasione di eventi

specifici, l'osservanza del *tyer* era un dovere; la sua ripetizione implicava riprodurre i legami governante-governato, mentre non attenersi ad esso equivaleva a tentare di rompere tale relazione - con tutte le conseguenze annesse. Al giorno d'oggi, quindi, pagare una tassa al clan significa non solo rinnovare il proprio legame di appartenenza ad esso, ma riconoscere la legittimità dell'ordine sociale e delle gerarchie che esso stabilisce. A sua volta, per i capi tradizionali, la capacità di attuare e far rispettare efficacemente le quote associative nei loro clan riproduce il loro diritto di governare ed esercitare il potere sui loro sudditi, ma tale diritto, è spesso costruito attraverso l'uso di metodi coercitivi sui membri del clan. Mantenendo che tra gli acholi la lealtà a un leader si esprime culturalmente attraverso il tributo e queste istituzioni emergenti rappresentano nuove forme di *tyer*, imporle significa costringere alla fedeltà - il che rappresenta una violazione della legge statale.

Raffaello Petti è dottorando di ricerca in Political and Social Sciences presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Bologna.

NOTE:

1 - Questo articolo mutua dall'elaborazione di Kate Baldwin (2016: 21), che definisce i leader tradizionali come «governanti che detengono potere in virtù della loro associazione con il modo consuetudinario di governare una comunità *place-based*». L'autrice esclude dal campo dell'autorità tradizionale sia quei leader inquadrati negli apparati statali che vengono selezionati senza alcun richiamo per quanto vago ai meccanismi di selezione consuetudinari, sia quelli religiosi in quanto a capo di comunità non radicate in uno specifico luogo.

2 - Per un'analisi dettagliata delle trasformazioni precoloniali Girling (1960) e Atkinson (2010). Occorre specificare come l'identità etnica acholi sia in larga misura un costrutto coloniale, creato sia attraverso la sclerotizzazione e trasformazione delle strutture politiche preesistenti, sia lungo processi di omogeneizzazione di un tessuto culturale altamente plurale (cfr. Amone, Muura 2014; Amone 2015).

3 - Nel linguaggio parlato contemporaneo acholi *kaka* è un termine lasco usato per indicare sia il clan che il *chiefdom* (che spesso si sovrappongono), ma spesso anche il sotto-clan.

4 - Ciò era legato sia al possesso di armi da parte di tutti gli uomini, sia dall'assenza di mezzi di distruzione di prerogativa dei *rwot* fino all'introduzione delle armi da fuoco nel XIX secolo.

5 - Tale dinamica era consentita dalle norme consuetudinarie sul matrimonio esogamico, che tutt'oggi vietano di sposare un membro del proprio clan.

6 - Sull'instaurazione ed evoluzione dei sistemi di *indirect rule* nelle colonie britanniche ed in Uganda in particolare, si veda ad esempio Gentili (2008).

7 - Il termine "*rwot* dell'olio" deriva dall'unzione sacrale del capo durante il suo insediamento, mentre *rwot kalam* deriva dal fatto che questi capi fossero alfabetizzati e che la scrittura fosse una peculiarità del loro esercizio del potere rispetto al periodo precoloniale.

8 - La "febbre della rupia" fu un fenomeno di fame generalizzata di contante tra la popolazione nativa, scoppiata in seguito all'imposizione della *hut tax* nel 1900. Letteralmente una "tassa sulla capanna", la *hut tax* prevedeva il pagamento annuale da parte della popolazione nativa di tre rupie per ogni fabbricato o capanna adibiti a dimora, e venne sostituita nel 1905 dalla *poll tax* - descritta di seguito (Tuck 2006).

9 - L'imposizione della capitazione mirava a spingere la popolazione africana al di fuori dell'agricoltura di sussistenza verso la produzione di *cash crops* e il lavoro salariato, a diminuire la dipendenza degli apparati coloniali dai dazi doganali e dalla madrepatria. In modo simile al caso ugandese, la *poll tax* fu introdotta altre colonie tra cui la Nigeria orientale, Ghana, Nyasaland, Rhodesia, Sierra Leone e Tanganika (Fjeldstad, Therkildsen 2008).

10 - Il regime coloniale si appropriò del termine *rwot kalam* utilizzandolo in riferimento ai capi di contea, che rispondevano direttamente al District Commissioner. Sotto di essi erano posti capi di sotto-contea, *parish* e villaggio.

11 - *Boda boda* è un termine usato per indicare gli uomini che lavorano come moto-taxi, così come le motociclette che guidano.

12 - Intervista con il *rwot* di Pawel, Distretto di Gulu, ottobre 2019.

13 - Intervista a Martin Ojara Mapenduzi, Gulu, ottobre 2020. La decadenza dell'usanza di conferire parte del raccolto ai *rwot* è stata menzionata anche durante le interviste al *Rwot* di Patongo, distretto di Gulu, ottobre 2019, e al Primo Ministro e al *Rwot* di Puranga, distretto di Pader, ottobre 2019.

14 - Intervista con il *Rwot* di Patongo, Distretto di Gulu, ottobre 2019.

15 - Si veda ad esempio il famoso report di Pain (1997) che, pur fornendo una visione profondamente storiata della cultura e delle istituzioni tradizionali acholi, divenne il fondamento dell'agenda umanitaria *mainstream*.

16 - Alcune tra le organizzazioni più attive in merito furono la Caritas, l'Arcidiocesi di Gulu e il Gulu NGO Forum. Cfr. Caritas - Gulu Archdiocese, *Traditional Ways of Preventing and Solving Conflicts in acholi*, "Luita No Violenta", January 2005: https://luitanoviolenta.cat/files/pdf/caritas_traditional_conflict_solving_in_acholi_2005.pdf.

17 - Le narrazioni dei leader tradizionali associate alla formalizzazione del diritto consuetudinario sono densamente caratterizzate da riferimenti alle idee di "modernità" e "civiltà". Una volta redatto, lo statuto viene posto al vaglio di un organo statale (ad es. una corte, il Distretto, o il rappresentante governativo distrettuale) per ottenere un *nulla osta* da poter esibire giudice nel caso in cui un suddito faccia causa ai suoi capi tradizionali.

18 - Ad esempio, abbandonando la fustigazione per punire i trasgressori.

19 - Articolo 4 dello Statuto della Famiglia Poromoyi/Adilo (sotto-clan).

20 - *Ladit kaka* del sotto-clan Pangora, clan Payera, distretto di Gulu, ottobre 2019.

21 - *Rwot* del clan Bobi-Paidwe, Distretto di Gulu, ottobre 2019.

22 - Gli *askari* sono la "polizia" a servizio dei leader tradizionali acholi, spesso armati di bastone e in alcuni casi di armi da fuoco, che molti *rwot* e *ladit pa rwot* acholi hanno a disposizione al fine di far rispettare le loro disposizioni. Durante il lavoro di campo è emerso come questa sia un'appropriazione di un'istituzione legata ai *rwot kalam*, che disponevano di *askari* a fini coercitivi. Durante il lavoro di campo è stato rilevato che questi sono impiegati non solo per la riscossione di tributi, ma più in generale per l'*enforcement* delle sentenze delle corti tradizionali in caso un membro della comunità non accetti le disposizioni dei suoi leader. Nei fatti, oggigiorno il rapporto tra Stato ugandese e leader tradizionali acholi pare configurarsi per molti versi come simile ai vecchi meccanismi coloniali: ai secondi è infatti garantita la possibilità di esercitare la propria autorità ed amministrare giustizia sui cosiddetti "*cultural matters*". Ad esempio, nel caso in cui un migrante urbano si rifiuti di tornare a casa per affrontare un processo tradizionale, molti leader sono soliti richiedere ed ottenere un *nulla osta* alla stazione di polizia locale - poi presentato a quella di Kampala - con cui lo Stato li autorizza a procedere a quello che può essere descritto come un "recupero e deportazione" del suddito riottoso, se necessario con un certo grado di forza. Lo Stato si riserva di punire qualsiasi eccesso di violenza arbitraria, seppur intervenendo quasi solo dietro denuncia del reo ora divenuto vittima; tuttavia, come già dimostrato da Allen (2015) e Porter (2012), la società acholi contemporanea è caratterizzata da una sfiducia generalizzata nei confronti delle istituzioni di polizia e giustizia statali, che spesso non intervengono se non a seguito di forti pressioni. Si è dunque in presenza di un *vulnus* in cui le autorità tradizionali rappresentano spesso le uniche istituzioni a cui è possibile appellarsi per ottenere una qualche forma di giustizia (per quanto carattere *restorative*), ma rappresentano allo stesso tempo potenziali "carnefici" da cui lo Stato non offre sufficiente protezione né sul piano materiale - intervenendo prontamente in caso di reati - né legislativo, in quanto il perimetro di azione di tali istituzioni non è normato adeguatamente. In altri termini, le istituzioni tradizionali forniscono un meccanismo di gestione e controllo sociale che lo Stato da solo non può ottenere, e dunque quest'ultimo tende a tollerare eventuali eccessi finché possibile.

23 - Intervista con un anziano del clan Bobi-Paidongo, Distretto di Omoro, Ottobre 2019.

24 - Intervista con il primo ministro e il *Rwot* di Puranga, distretto di Pader, ottobre 2019. Allo stesso modo, il *ladit kaka* di Pangora ha menzionato la difficoltà per una parte della sua gente di mettere insieme 10.000 scellini per la quota di iscrizione alla riunione del clan.

25 - *Rwot* di Patiko, distretto di Gulu, ottobre 2019.

26 - Secondo lo stesso autore, «la memoria istituzionale è più facile da stabilire quando il turnover è basso e le relazioni tra gli individui sono forti. Inoltre, qualcuno deve fare il lavoro di documentare gli eventi passati in una forma che sia utilizzabile per le generazioni future» (Gibbons 2007: 113). Di conseguenza, le strutture claniche acholi con la loro fitta rete di relazioni, il basso turnover nella leadership e le pratiche di conservazione della conoscenza presentano caratteristiche ottimali per la memoria istituzionale.

27 - Alcuni clan usano anche ruotare il luogo delle riunioni tra le diverse zone in cui si trovano i loro membri.

28 - Nel caso in cui si scopra che una coppia è composta da due persone imparentate tra loro, il matrimonio viene sciolto attraverso un rituale specifico. Intervista con il *Rwot* di Bobi-Paidongo, distretto di Omoro, ottobre 2020.

29 - Intervista con il *Rwot* del sotto-clan Pangora, distretto di Gulu, ottobre 2020.

30 - Intervista con il Primo Ministro di Paicho, distretto di Gulu, ottobre 2020.

31 - Questo è stato riferito da diversi migranti intervistati a Kampala.

32 - Statuto della Famiglia Poromoy/Adilo. Gli errori grammaticali e di ortografia sono qui riportati come presenti nel documento.

33 - Intervista con *ladit kaka* di un sotto-clan del clan Koro, Distretto di Gulu, ottobre 2020.

34 - *Ibid.*

35 - Tale asimmetria normativa all'interno dei clan merita ulteriori ricerche, in quanto potrebbe rappresentare una potenziale fonte di conflitti tra i due livelli di governance consuetudinaria.

Riferimenti bibliografici

Allen T. (2007), *The International Criminal Court and the Invention of Traditional Justice in Northern Uganda*, in «Politique Africaine», vol. 107, n. 3

Allen T. (2015), *Vigilantes, Witches and Vampires: How Moral Populism Shapes Social Accountability in Northern Uganda*, in «International Journal on Minority and Group Rights», vol. 22

- Allen T. (2019), *Lawino's People. The acholi of Uganda*, LIT Verlag, Zurich.
- Anderson J., C. E. Learch, S. T. Gardner (2016), *National Survey and Segmentation of Smallholder Households in Uganda*, CGAP, Washington DC
- Atkinson R. R. (2010), *The Roots of Ethnicity. Origins of the acholi of Uganda*, Fountain Publishers, Kampala
- Baldwin K. (2013), *Why Vote with the Chief? Political Connections and Public Goods Provision in Zambia*, in «American Journal of Political Science» vol. 57, n. 4
- Baldwin K. (2016), *The Paradox of Democratic Chiefs in Democratic Africa*, Cambridge University Press, Cambridge
- Branch A. (2011), *Displacing Human Rights: War and Intervention in Northern Uganda*, Oxford University Press, Oxford
- Branch A. (2013), *Gulu in War... and Peace? The Town as Camp in Northern Uganda*, in «Urban Studies», vol. 50, n. 15
- Buur L., H. M. Kyed (2007) *State Recognition and Democratization in Sub-Saharan Africa. A New Dawn for Traditional Authorities?*, Palgrave MacMillan, New York
- Davenport D. L. (2011), *acholi Clan, Ethnic, and National Identities in Post-Conflict Northern Uganda: A Case Study in Koch Goma Sub-County, Nwoya District*, Independent Study Project, Brattleboro
- Englebert P. (2002), *Born-again Buganda or the Limits of Traditional Resurgence in Africa*, in «Journal of Modern African Studies» vol. 40, n. 3
- Fjeldstad O. H., O. Therkildsen (2008), "Mass Taxation and State-Society Relations in East Africa", in D. Bräutigam, O. H. Fjeldstad, O. Therkildsen (eds.), *Taxation and State Building in Developing Countries*. Cambridge University Press, Cambridge
- Gentili A. M. (2008), *Il leone e il cacciatore*, Carocci, Roma
- Geschiere P. (1993), *Chiefs and Colonial Rule in Cameroon: Inventing Chieftaincy, French and British Style*, in «Africa» vol. 63, n. 2
- Gibbons D. E. (2007), *Communicable Crises: Prevention, Response, and Recovery in the Global Arena*, Information Age Publishing, Charlotte
- Girling F. K. (1960), *The acholi of Uganda*, His Majesty's Stationery Office, London
- Government of Uganda (2011), *The Institution of Traditional Leaders or Cultural Leaders Act*, in «The Uganda Gazette», n. 19, vol. CIV
- Hagmann T. (2007) "Bringing the Sultan Back in: Elders as Peacemakers in Ethiopia's Somali Region", in L. Buur, H. M. Kyed, (eds.), *State Recognition and Democratization in Sub-Saharan Africa: A New Dawn for Traditional Authorities?*, Palgrave Macmillan, Basingstokes
- Herbst J. (2000), *States and Power in Africa: Comparative Lessons in Authority and Control*, Princeton University Press, Princeton
- Hopwood J. (2015), *Women's land claims in the acholi region of Northern Uganda: what can be learned from what is contested*, in «International Journal on Minority and Group Rights», vol. 22, n. 3
- Hopwood J., R. R. Atkinson (2015) *Developing a Land Conflict Monitoring and Mapping Tool for the acholi Sub-Region of Northern Uganda*, Justice and Security Research Programme, London
- Kleist N. (2011), *Modern chiefs: Tradition, development and return among traditional authorities in Ghana*, in «African Affairs», vol. 110, n. 441
- Komujuni S. (2019), *To Be a Chief and to Remain a Chief. The Production of Customary Authority in Post-Post Conflict Northern Uganda*, PhD diss., Ghent University, Ghent
- Komujuni S., K. Büscher (2020), *In Search of Chiefly Authority in 'Post-Aid' Acholiland: Transformations of Customary Authorities in Northern Uganda*, in «Journal of Eastern African Studies», vol. 14, n. 1
- Kwagala-Igaga D. (2016), *Tax Reform in Uganda: A Case Study of the Reform of Direct Taxation of Business Profits in the Formal and Informal Sector*, Cambridge Publishing Scholars, Newcastle upon Tyne
- Laruni E. (2014), *From the Village to Entebbe: The acholi of Northern Uganda and the Politics of Identity, 1950-1985*, PhD diss., Exeter University, Exeter
- Linde C. (2009), *Working the Past. Narrative and Institutional Memory*, Oxford University Press, New York
- Lund C. (2006), *Twilight Institutions: Public Authority and Local Politics in Africa*, in «Development and Change», vol. 37, n. 4
- Mamdani M. (1996), *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, Princeton
- Mengisteab K., G. Hagg (2017), *Traditional Institutions in Contemporary African Governance*, Routledge, London
- Nsibambi A. P. (2014), *National Integration in Uganda 1962-2013*, Fountain Publishers, Kampala
- Ogola Y. (2015), *Chiefs and Local Government Administration in West Buduma County in Uganda During the Colonial Period, 1900-1962*, PhD. Diss. Kenyatta University, Nairobi
- Ojumbo H. (2012) *Decentralization in Africa: A Critical Review of Uganda's Experience*, Potchefstroom Electronic Law Journal, vol. 15, n. 2

- Paine, C. 2014. *Ker Kwaro acholi. A Re-Invention of Traditional Authority in Northern Uganda*, Master Thesis, Aberystwyth University, Aberystwyth
- Porter H. E. (2012), *Justice and Rape on the Periphery: The Supremacy of Social Harmony in the Space between Local Solutions and Formal Judicial Systems in Northern Uganda*, in «Journal of Eastern African Studies», vol. 6, n. 1
- Power J. (2020), *Chieftaincy in Malawi: Reinvention, Re-emergence or Resilience? A Kasungu Case Study*, in «Journal of Southern African Studies» vol 46, n. 2
- Quinn J. R. (2014) *Tradition?! Traditional Cultural Institutions on Customary Practices in Uganda*, in «Africa Spectrum», vol. 49, n. 3
- Tarschys D. (1988), *Tributes, Tariffs, Taxes and Trade: The Changing Sources of Government Revenue*, vol. 18, n. 1
- Tosh J. (1973a), *Colonial Chiefs in a Stateless Society. A Case-Study from Northern Uganda*, in «Journal of African History», vol. 14, n. 3
- Tosh J. (1973b), *Political Authority among the Langi of Northern Uganda, circa 1800 to 1939*, PhD diss., University of London, London
- Tuck M. W. (2006), *'The Rupee Disease': Taxation, Authority, and Social Conditions in Early Colonial Uganda*, in «The International Journal of African Historical Studies», vol. 39, n. 2
- Twaddle M. (1969), *The Bakungu Chiefs of Buganda under British Colonial Rule. 1900-1930*, in «The Journal of African History», vol. 10, n. 2
- Ubink J. M. (2008), *Traditional Authorities in Africa: Resurgence in an Era of Democratisation*, Amsterdam University Press, Amsterdam
- Uganda Revenue Authority (2015), *Taxation Handbook. A Guide to Taxation in Uganda*, URA, Kampala
- Vorhölder J. (2014) *Youth at the Crossroads. Discourses on Socio-Cultural Change in Post-War Northern Uganda*, Göttingen University Press, Göttingen
- Whitmire L. (2013), *The Creation and Evolution of the acholi Ethnic Identity*, Master Thesis, Clemson University, Clemson
- Willis J., G. Gona (2013), *Tradition, Tribe, and State in Kenya: The Mijikenda Union 1945-1980*, in «Comparative Studies in Society and History», vol. 55, n.2
- Youé C. P. (1986), *Robert Thorne Coryndon. Proconsular Imperialism in Southern and Eastern Africa 1897-1925*, Colin Smythe, Gerrards Cross

ISBN: 978-8860861924



9 788860 861924

ISSN 1592-6753

€ 18,00

Numeri pubblicati

- 1/99 Esili e memoria
2/99 I conflitti in Africa
3/99 La transizione in Sudafrica
4/99 Elezioni e transizioni politiche in Africa
1/00 Comunicazione, immagini, linguaggi
2/00 Processi di pace e conflitti in Sudan
3-4/00 Emigrare, immigrare, transmigrare
1/01 Informalità, illegalità e politiche pubbliche in Africa
2/01 Cultura popolare, sviluppo e democrazia
3-4/01 Sguardi antropologici sul turismo
1/02 La crisi in Afghanistan e Asia centrale
2/02 Migrazioni e xenofobia in Africa australe
3/02 Quale politica dell'Italia in Africa e nel Mediterraneo?
4/02 Idee di islam
Speciale 2003 USA-Iraq le ragioni di un conflitto
1/03 Culture coloniali e letterature dell'Africa sub-sahariana
2/03 La crisi in Zimbabwe
3-4/03 Economia e politiche dell'acqua
Speciale 2004 Voci di donne nel cinema dell'Africa e del Mediterraneo
1-2/04 Conflitto e transizione in Congo
3/04 Movimenti e conflitti sociali in Africa
4/2004 - 1/2005 Scritture dei conflitti
2/05 Ambiente e sviluppo sostenibile in Africa australe
3/05 Migranti africani in Italia: etnografie
4/05 Parole parlate. Comunicazione orale fra tradizione e modernità
Speciale I 2006 Stato-nazione e movimenti nazionalisti nell'Africa australe post-coloniale
Speciale II 2006 Occidente e Africa. Democrazia e nazionalismo dalla prima alla seconda transizione
1-2/06 Sudan 1956-2006: cinquant'anni di indipendenza
3-4/06 Trasformazioni democratiche in Africa
1/07 Il ritorno della memoria coloniale
Speciale 2007 Terra e risorse naturali in Africa. Quali diritti?
2/07 Narrative di migrazione, diaspore ed esili
3-4/07 Fondamentalismi nell'Africa del XXI secolo
1/08 Mondo arabo. Cittadini e welfare sociale
Speciale I 2008 Africa australe. Comunità rurali, sistemi di autorità e politiche di decentramento
Speciale II 2008 Decentralising Power and Resource Control in sub-Saharan Africa
2/08 La Cina in Africa
3-4/08 Donne e diritti sociali in Africa
Speciale I 2009 AIDS, povertà e democrazia in Africa
1-2/09 Africa in Europa: strategie e forme associative
Speciale II 2009 La povertà in Africa sub-sahariana: approcci e politiche
3-4/09 La schiavitù dalle colonie degli imperi alle trasmissioni postcoloniali
1/10 Il calcio in Sudafrica: identità, politica ed economia
Speciale 2010 Controllare la natura. Politiche di tutela ambientale in Africa sub-sahariana
2/10 Transnazionalismo dei saperi e ONG islamiche nell'Africa occidentale
3-4/10 La crisi afghana e il contesto regionale
1-2/11 Unione Europea e Africa
Speciale I 2011 Sviluppo rurale e riduzione della povertà in Etiopia
3-4/11 Cittadinanza e politiche dell'appartenenza in Africa sub-sahariana
Speciale II 2011 L'Africa sub-sahariana negli anni '70
1-2/12 Percorsi della democrazia in Africa
Speciale AIDS 2012 HIV/AIDS e comunità rurali in Africa australe: sudditi o cittadini?
3-4/12 Giovani in Africa. Prospettive antropologiche
1-2/13 Linee di conflitto: il mondo arabo in trasformazione
3-4/13 Fronti della guerra fredda in Africa sub-sahariana
1-2/14 Partiti islamisti e relazioni internazionali in Nord Africa e Medio Oriente
3/14 Il Rwanda a vent'anni dal genocidio
Speciale 2014 La questione della terra in Mozambico fra diritti delle comunità e investimenti
Speciale 2015 Rural Development and Poverty Reduction in Southern Africa: Experiences from Zambia and Malawi
1-2/15 Stato e società in Egitto e Tunisia: involuzioni ed evoluzioni
3/15 The New Harvest. Agrarian Policies and Rural Transformation in Southern Africa
1/16 I movimenti delle donne in Nord Africa e Medio Oriente: percorsi e generazioni "femministe" a confronto
2-3/16 Le pratiche dello Stato in Africa: spazi sociali e politici contestati
1/17 Storie dell'Africa e fonti nell'era della "rivoluzione digitale"
2/17 Frontiere, confini e zone di frontiera nella regione MENA
3/17 International Solidarities and the Liberation of the Portuguese Colonies
1-2/18 L'Africa tra vecchie e nuove potenze
3/18 Libya in Transition: Human Mobility, International Conflict and State Building
1/19 Possibilità delle indipendenze in Africa
2/19 Imperialismo e antimperialismo nello spazio ottomano (1856-1924)
3/19 Counting the Cost of War: the Great War's Economic Impact on Africa