

Barbara Sòrgoni

*Contraddizioni coloniali:
comprensione etnografica ed esigenze politiche
negli scritti di Alberto Pollera**

Contraddizioni coloniali e scrittura etnografica

La letteratura internazionale che ha concentrato l'analisi sui nessi di diversa natura tra antropologia e colonialismo è oramai molto cospicua, databile già agli anni Settanta del Novecento e rivolta a quasi tutte le ex colonie britanniche, francesi, olandesi e, in minor misura, belghe. All'interno di questa vasta letteratura esistono degli indirizzi, o anche semplicemente degli approcci o degli spunti di riflessione, che potrebbero a mio parere essere utilmente applicati al caso italiano. Quest'ultimo, come è noto, è virtualmente un terreno ancora largamente da esplorare.

Negli anni Settanta, quando altrove si iniziava a esplorare il peso del colonialismo sulla disciplina antropologica, Lanternari (1974) affermava che – soprattutto per la brevità dell'esperienza coloniale italiana, la marginalità del territorio conquistato e il disinteresse del regime fascista verso la disciplina – uno studio dei nessi tra antropologia e colonialismo non sarebbe stato rilevante nel caso italiano. Alcuni lavori degli anni Ottanta hanno comunque mostrato come proprio l'ossessiva attenzione del regime durante il periodo imperiale verso le questioni razziali abbia incentivato studi antropologici sui sudditi coloniali; o come etnografie applicate venissero prodotte sul territorio coloniale da funzionari e amministratori, per ragioni di dominio¹. Più di recente, alcuni studi di storia sociale hanno focalizzato l'attenzione sul contesto coloniale, sulle relazioni tra cittadini e sudditi, sulle questioni di genere e sull'impatto delle leggi razziali per la società colonizzata². Si è così riempito un vuoto nella storiografia coloniale italiana – dove i lavori esistenti, pur rilevanti, si concentravano principalmente nei settori della storia politica o militare – iniziando a ricostruire parti del contesto sociale e culturale del vissuto coloniale³. Per

quanto riguarda invece un approccio antropologico alla storia coloniale italiana, e una storia dell'antropologia italiana durante il colonialismo, ancora molto resta da fare⁴.

In questo particolare settore disciplinare ciò che manca, per il contesto italiano, è un *corpus* nutrito di studi che si concentri sulla relazione tra nascita e sviluppo della disciplina antropologica italiana, da un lato, e l'esperienza e il vissuto coloniale, dall'altro. O, detto in altri termini, lo studio dell'emergere e dell'affermarsi del concetto di cultura in antropologia come prodotto radicato nella pratica coloniale di amministrazione e dominio. E, ancora, l'analisi testuale dei modi in cui le scritture etnografiche coloniali hanno contribuito alla rappresentazione, produzione ed essenzializzazione di etnie discrete e separate, di culture locali monolitiche e immobili nel tempo, e di un insieme di progetti, saperi, pratiche, desideri e doveri che costituivano le società coloniali. Ho accennato a indirizzi e approcci della recente letteratura internazionale che potrebbero suggerire nuove forme di analisi e di studio di questi temi anche rispetto alla realtà coloniale italiana. Non si tratta in alcun modo di scuole o raggruppamenti omogenei: piuttosto, di una serie di spunti e progetti che provengono da antropologi di diversi paesi e si focalizzano su realtà coloniali differenti fra loro ma che, semplicemente per maggiore chiarezza, tento qui di riassumere accorpendoli in tre principali filoni.

Per quanto riguarda il primo si può partire dal testo, ampiamente dibattuto, di Clifford e Marcus, *Scrivere le culture* (1997) che segna quella che è stata denominata la "svolta letteraria" in antropologia (Scholte 1987). Nella recensione critica al libro, e al progetto che esso propone, Bob Scholte, partendo da una prospettiva marxista, mette in luce il rischio che corre la nuova antropologia prefigurata dagli autori del volume: finire per occuparsi dei testi etnografici unicamente dal punto di vista letterario – cioè della "composizione interna del testo" – dimenticando "le relazioni esterne di produzione" dello stesso (ivi, p. 38), cioè il contesto nel quale tali testi sono inseriti, le relazioni di dominio e i rapporti di forza all'interno dei quali essi vengono prodotti. Per Scholte, in altre parole, e nonostante il sottotitolo del volume, questo finisce per concentrarsi principalmente sulle *poetiche* dimenticando a volte le *politiche*. Non è allora un caso se uno dei saggi del volume più apprezzati da Scholte è quello di Talal Asad, volto a mostrare come esistono, ancora oggi, ineguaglianze di potere (per più ampia diffusione, presunta tradizionale autorevolezza e conseguente maggiore impatto) tra le lingue o, usando una parafrasi, tra quelle che potremmo definire scritture egemoniche e le scritture subalterne (Asad 1997).

Per inciso, il caso di Asad è particolarmente rilevante all'interno di questo discorso. Il volume *Anthropology and the Colonial Encounter* da lui edito nel 1973, infatti, aveva già lo scopo di iniziare a indagare proprio il contesto coloniale all'interno del quale nasceva e si forgiava il discorso antropologico. Il suo progetto fu aspramente criticato da Raymond Firth che pare lo abbia liquidato in toto con la semplice affermazione "ci siamo già passati negli anni Trenta"⁵. In realtà tale progetto era al contrario molto innovativo, ma ci sono voluti circa altri venti anni per apprezzarlo a pieno. Nel 1994 infatti, escono contemporaneamente un lungo saggio di due antropologi olandesi e un libro di un antropologo australiano (rispettivamente, Pels; Salemink 1994; Thomas 1994). Gli antropologi olandesi notano come il volume di Asad sia stato a lungo poco compreso e abbia generato unicamente studi basati su una semplice (e forse semplicistica) ricerca di connessioni e connivenze tra singoli antropologi e poteri coloniali. Entrambi sottolineano come il progetto iniziale di Asad fosse al contrario molto più ampio, invitando piuttosto a uno studio dei diversi contesti coloniali e del tipo di rappresentazioni culturali che antropologi ed etnografi producevano all'interno e in relazione a tali contesti. Questo tipo di rilettura del progetto di Asad – il volume di Thomas (1994), pur non citandolo direttamente, si muove in una simile direzione – permette di riallacciarsi al testo *Scrivere le culture*, da cui ero partita, in quanto ha consentito di sviluppare e utilizzare alcune delle suggestioni espresse dal volume – e in generale dalla svolta letteraria in antropologia – in modo nuovo e diverso. In particolare, consente di iniziare a spostare l'attenzione sulla "dimensione politica della scrittura" etnografica (Fabian 1990, p. 760) e sul riconoscimento del fatto che le rappresentazioni sono inscindibili dal contesto di dominio coloniale, e vanno per questo indagate come *pratiche*. Qualsiasi dichiarazione su una loro essenza puramente teorica non sarebbe altro che un tentativo di preservarne l'egemonia (ivi, p. 756). Riprendendo un commento già espresso nel 1995, Nicholas Dirks ribadisce ora come una eccessiva enfasi sulla scrittura possa far distogliere l'attenzione dalla "preistoria" del lavoro sul campo vista come condizione storica per lo sviluppo della conoscenza antropologica, e invita a una "critica genealogica del contesto storico e della questione coloniale"⁶. Una analoga argomentazione è proposta da Thomas (1994, p. 25), il quale ricorda che le discipline accademiche come l'antropologia "non possono essere distanziate dalle relazioni imperiali attraverso una mera separazione tra rappresentazioni politiche e non-politiche".

Nel caso dell'articolo di Pels e Salemink (1994), questo spostamento si traduce in una rilettura di come forme letterarie e retoriche e paradigmi esplicativi propri dell'antropologia accademica – quali il funzionalismo, il relativismo e l'olismo etnografico – fossero radicati nei contesti coloniali in quanto rispondevano alle esigenze amministrative di governo. Per i due autori, ad esempio, forme di proto-funzionalismo e proto-relativismo erano presenti nelle relazioni amministrative che trascrivevano la cosiddetta tradizione locale per potere meglio amministrare il territorio, e servivano a giustificare quali costumi locali andassero conservati perché utili al buon funzionamento sociale. Analogamente, la forma di olismo etnografico nei testi coloniali – che sarà successivamente adottata dagli accademici che sostituiranno gli amministratori nella produzione della conoscenza sulle società locali – era un utile mezzo di conoscenza/amministrazione in quanto consentiva di concentrarsi su un singolo istituto sociale ritenuto esemplificativo di tutta la struttura locale nel suo insieme, per meglio governarla. Su quest'ultimo aspetto, Thomas cita un passo di Bernard Cohn che scriveva come in India gli inglesi ritenessero che “caste e religione erano le chiavi sociologiche per comprendere gli Indiani in generale. Per ben governare, era naturale raccogliere sistematicamente informazioni su caste e religione” (Cohn 1987, cit. in Thomas 1994, p. 38). È importante in questo senso ricordare che nel suo più recente lavoro, Dirks (2001) mostra come le caste – a tutt'oggi il simbolo centrale dell'India sia nei discorsi accademici che per il senso comune – non rappresentino tanto l'essenza della “vera tradizione” quanto un prodotto storico emerso dal contatto tra il paese e la dominazione coloniale britannica. In questi casi, guardare alle scritture e alle rappresentazioni storiche, alle forme retoriche e stilistiche delle etnografie coloniali, non si esaurisce in un mero esercizio di stile – nella sola poetica quindi – ma permette di utilizzare l'esame dei testi letterari per iniziare a ricostruire anche il contesto politico e di potere all'interno del quale tali scritture sono prodotte, e come queste vengano utilizzate per fini amministrativi.

Un secondo tipo di filone, diverso ma non nettamente separabile dal primo, può essere per maggiore chiarezza riassunto nei suoi concetti principali utilizzando l'espressione proposta da Edward Said con la formula: “la problematica dell'osservatore” (1989, p. 212). Questo tipo di approccio non è separabile da quello sopra descritto in quanto, ponendosi le domande “Chi parla? Per che motivo, e a chi?” (ib.) nell'analisi delle scritture etnografiche, si confronta necessariamente con il contesto di produzione del discorso antropologico. È proprio

tale contesto a risultare recentemente sempre più indagato e messo in discussione, e questo in un duplice senso. In primo luogo, infatti, Ann Stoler (1989), Nicholas Dirks (1992a) e Nicholas Thomas (1994) hanno mostrato come la letteratura precedente sul colonialismo avesse considerato il gruppo dei colonizzatori all'interno della società coloniale come un dato non problematico, come un'*enclave* monolitica mossa da un unico identico progetto, una comunità con stessi desideri e unanimi interessi. I loro lavori mostrano, al contrario, come la società bianca nelle colonie fosse diversa a seconda dei diversi contesti geografici scelti. Ma soprattutto che, esaminando una singola realtà coloniale in quest'ottica, il gruppo dei bianchi appare altamente variegato al suo interno, le politiche perseguite contraddittorie o poco chiare, la cosiddetta comunità soggetta a mutare nel corso del tempo rispetto a programmi, costituzione, assetto e progettualità. Se Ann Stoler (1989) mostra come la necessità di disciplinare la sessualità tra cittadini e sudditi sia in sé una dimostrazione del fatto che razzismo e controllo sui corpi servivano a tentare di costruire un fittizio senso di comunità tra i bianchi proprio perché questo mancava, Dirks mette piuttosto l'accento sul fatto che il colonialismo va visto come una congerie di attività e risultati che "sebbene a volte collegati e in certi momenti coordinati, erano di solito frammentari, disorganizzati e perfino contraddittori" (1992a, p. 7), mentre per Thomas "è fuorviante persino attribuire ai colonizzatori un'immagine, o un desiderio, di dominazione totale" (1994, p. 15). Vi erano, egli aggiunge, individui con progetti e desideri diversi, o che esprimevano anche curiosità, paura, spaesamento e senso di incomunicabilità verso le culture dei colonizzati; sentimenti (e testi) che vanno esplorati e di cui va dato conto, senza che questo induca in alcun modo a una forma di revisionismo, a un ridimensionamento del razzismo e della brutalità insita nel progetto coloniale. In questo modo, la problematica dell'osservatore diviene una problematizzazione degli osservatori come soggetti, e dei diversi progetti, discorsi e pratiche immaginate o messe in atto.

In secondo luogo, l'attenzione al contesto coloniale porta a nuove forme di analisi dei legami tra culture e colonialismi. Questo può avvenire attraverso lo studio dei testi degli antropologi non professionisti, quegli etnografi/amministratori che inaugurano forme espressive poi rivendicate dagli accademici come proprie invenzioni. In questo senso, Pratt (1985) ha affermato che il genere etnografico-letterario degli amministratori coloniali noto come pratica di raccolta di "usi e costumi" non presenta soluzioni di continuità, in molte modalità stilistico-retoriche, rispetto alle successive monografie degli antropologi

accademici che, sistematicamente, celano i loro debiti verso questi “non professionisti”. Sulla stessa linea, Pels e Saleminck affermano l'impossibilità di ricostruire le radici storiche della disciplina senza indagarne il *préterrain*, quell'ambiente disciplinare precedente l'era della professionalizzazione dell'antropologia che è radicato nel contesto coloniale (Pratt 1985; Pels, Saleminck 1994)⁷. Si riafferma, quindi, quel bisogno di tornare alla “preistoria” del lavoro sul campo espresso da Dirks in questo volume. Ciò può avvenire analizzando i modi in cui le stesse figure di etnografi/amministratori hanno contribuito a forgiare etnie e cristallizzare tradizioni altrimenti fluide e negoziabili, sia studiando contesti diversi in modo comparativo, sia approfondendo i testi prodotti da queste figure (rispettivamente Amselle 1999; Amselle, Sibeud 1998). O, ancora, esplorando come la conoscenza coloniale di tipo antropologico sia simultaneamente un prodotto della conquista e anche ciò che ha reso possibile tale conquista: “il concetto antropologico di cultura non avrebbe potuto mai essere stato inventato senza il teatro coloniale che ... aveva bisogno della conoscenza della cultura (per motivi di controllo e amministrazione)” (Dirks 1992a, p. 3). In questo senso, uno dei progetti del volume di Thomas (1994, p. 2) è identificare come le culture coloniali non siano semplicemente “ideologie per mascherare, mistificare o razionalizzare forme di oppressione esterne a esse”, ma siano piuttosto “intrinsecamente costitutive delle relazioni coloniali”.

In altri termini, gli studi che ho riassunto all'interno di questo secondo filone portano l'analisi sulla decostruzione del contesto coloniale: sia spostando lo studio all'interno della società bianca e rivendicando la necessità di guardare alla pluralità dei soggetti che la compongono, a diversità e difformità interne; sia analizzando i modi in cui diversi soggetti/osservatori producono una pluralità disomogenea e non univoca di immagini e rappresentazioni etnografiche.

Espresso in questo modo, questo secondo filone consente di creare un ponte con il terzo e ultimo spunto a cui vorrei accennare. Si tratta di quello che Homi K. Bhabha (1994) ha definito il “colonial non-sense”, il riconoscimento del fatto che i testi etnografici rivelano necessariamente significati ibridi e inafferrabili, contraddizioni e silenzi eloquenti. Secondo Bhabha, questa caratteristica intrinseca della narrativa coloniale svela il dramma dell'incontro con una differenza culturale ritenuta radicalmente altra. Di fronte a “livelli di vita e di significato incommensurabili”, alla paura di perdere il significato e con esso la possibilità di interpretare le culture, i colonizzatori hanno risposto a suo parere con “l'enunciazione problematica della differenza

culturale” che diviene “progetto ermeneutico per ricostruire un’ ‘esistenza’ o autenticità culturale” (Bhabha 1994, pp. 175-177). Questo sforzo di costruzione di una autenticità culturale o tradizionale, aggiunge l’autore, non riesce a celare del tutto la difficoltà e il senso di smarrimento di fronte all’alterità (e alla possibilità di dominarla), che si traduce in rappresentazioni contraddittorie e mutevoli, in testi ibridi di natura ambigua⁸.

Ho sottolineato come spunti provenienti dalla recente letteratura internazionale potrebbero essere utilmente applicati e messi alla prova rispetto al contesto coloniale italiano. Sintetizzando le suggestioni che ho descritto fino a ora, si può dire che tale letteratura inviti a porre l’attenzione su tre ambiti di possibile ricerca, diversi ma collegati tra loro: un esame dei testi etnografici di non professionisti come pratica amministrativa, come discorso che ha ripercussioni concrete dirette sulla realtà sociale coloniale; un riconoscimento della presenza di soggetti che esprimono modi di stare in colonia diversi, variegati e complessi; una analisi delle contraddizioni testuali come carattere intrinseco della letteratura etnografica coloniale, almeno tra fine Ottocento e prima parte del Novecento.

Ciò che vorrei provare a fare nelle prossime pagine è appunto utilizzare questi spunti per applicarle al caso specifico di Alberto Pollera, un ufficiale italiano che si recò in Eritrea nel 1894 (cioè appena quattro anni dopo la fondazione della prima colonia italiana), all’età di ventun anni, e vi rimase fino alla morte, nel 1939. La sua vita fu in un certo senso anomala in quanto egli ebbe, in tempi diversi, una relazione con due donne locali; da ognuna di esse ebbe tre figli, che legittimò e mandò a studiare in Italia; mantenne la sua prima compagna per tutta la vita anche quando interruppe il loro rapporto; infine, nonostante le leggi razziali del fascismo lo proibissero, sposò in punto di morte la sua seconda compagna dalla quale non si separò mai per circa trent’anni⁹. L’importanza di questo personaggio risiede in primo luogo nel fatto che egli incarnò a pieno la figura di amministratore/etnografo in quanto, fin dai primi anni, iniziò a scrivere testi etnografici, sia sotto richiesta dei vari governatori per necessità di controllo e amministrazione, sia per curiosità e interesse personale. In secondo luogo, una analisi dei testi di Pollera ci consente di vedere come le rappresentazioni etnografiche avessero ricadute pratiche sulla realtà dell’amministrazione coloniale, la costruzione di etnie, la vita concreta delle popolazioni soggette. Inoltre, un raffronto tra testi e politiche da lui adottate permette di individuare sia i suoi sforzi per

pervenire a una autenticità tradizionale, sia le contraddizioni e i silenzi che mostrano la difficoltà di tale progetto. Infine, tanto la sua particolare condizione domestica quanto l'avvento del fascismo, permettono di mettere in luce come lo stesso soggetto potesse adottare strategie diverse e mutevoli – nella scrittura, nella pratica politica e nella conduzione privata – a seconda del contesto specifico e del momento storico in cui si trovava.

La storia, il “punto di vista del nativo” e le esigenze di dominio

Le popolazioni eritree che Pollera ha modo di conoscere più a fondo sono soprattutto due: i cunama del bassopiano sud-occidentale al confine con il Sudan, e le popolazioni cristiano-copte di lingua tigrina dell'altopiano, nella regione del Serae al confine con l'Etiopia. Sui primi Pollera scrive la sua prima monografia etnologica, intitolata *I Baria e i Cunama* e pubblicata nel 1913; sulle seconde una serie di articoli o lunghi saggi monografici, che spesso accomunano in un solo lavoro eritrei ed etiopi. Questa scelta risulta comprensibile se si ricorda che, con il termine generico di “popolazioni abissine” i bianchi si riferivano alle popolazioni dell'altopiano di lingua tigrina e religione cristiano-copta, ritenute simili per lingua, religione, costumi e tratti somatici, a prescindere che si trovassero al di qua (in Eritrea) o al di là (in Etiopia) di quel confine coloniale che tagliava (e taglia tutt'oggi) in due l'altopiano¹⁰.

Già nella monografia del 1913 emergono le prime contraddizioni tra il suo particolare uso della storia, una certa capacità di provare a mettersi dal punto di vista del nativo, e le esigenze dell'amministrazione e del potere coloniale. La pubblicazione è frutto di circa sei anni passati tra i cunama, presso la residenza di Barentù, paese che non esisteva prima del suo arrivo se non come punto d'acqua e incrocio di carovaniere. A Barentù, quindi, Pollera fu per anni, e come lui stesso sottolinea con un certo orgoglio pionieristico, l'unico bianco (1913, p. 247). In questo senso, egli si trova a vivere una sorta di prolungata e radicale, anche se inconsapevole e ovviamente non tematizzata, forma embrionale di osservazione partecipante: l'archivio personale conserva infatti una sorta di questionario etnografico che egli stesso compilò per potere poi stendere la sua monografia, oltre a raccolte di canti, modi di dire e giochi, trascritti in lingua cunama e seguiti inizialmente dalla traduzione in italiano. Il soggiorno molto lungo, il fatto di essere per anni l'unico bianco del paese e il dovere

dipendere in certa misura dalla popolazione locale pongono Pollera in una situazione di frontiera, una sorta di parziale isolamento rispetto alla comunità bianca, che egli sfrutta per tuffarsi nella ricostruzione storica e nella osservazione della vita e dei costumi del gruppo presso cui si trova. Oltre che sull'osservazione diretta, il suo metodo di indagine si basa sulle interviste ad anziani del gruppo su questioni "intime" e su cosa, in determinate circostanze, prescrive il diritto consuetudinario, al fine di pervenire appunto a una conoscenza di "usi, costumi e tradizioni"¹¹.

Per comprendere il tipo di metodologia adottata da Pollera nella raccolta dei dati etnografici occorrerebbe conoscere il bagaglio intellettuale e scientifico con cui si recò in Eritrea. Eppure non è semplice ricostruire quali testi o autori influenzarono le sue conoscenze. All'inizio del Novecento, in ambito accademico, i confini tra discipline diverse come geografia, antropologia fisica, psicologia ed etnologia erano incerti, così come erano confusi e sovrapposti quelli tra sfera biologica e comportamento sociale. In questo senso, determinare il grado di cultura di una popolazione serviva a stabilire una tipologia razziale, poiché "razza" e "cultura" connotavano campi contigui non facilmente separabili (Stocking 1988a, Young 1995). Non solo gli antropologi accademici italiani del periodo mostrano di privilegiare gli aspetti biologico-razziali intesi come chiave per potere formulare deduzioni sul "grado di cultura", ma essi raramente fornirono "le loro competenze sulle terre o sui terreni di recente conquista" (Solinas 1988a, p. 6), e ancora più raramente si recarono di persona nelle colonie per motivi di studio. Alberto Pollera venne a contatto con alcuni antropologi italiani al Primo Congresso Coloniale che si tenne ad Asmara nel 1905 e questo incontro, benché difficilmente documentabile, può avere incoraggiato la sua curiosità etnologica. Eppure, le *Istruzioni per lo studio della colonia Eritrea* che scaturirono dal Congresso furono pubblicate quando Pollera aveva già completato la raccolta dei dati etnologici sulle popolazioni del bassopiano, così che difficilmente poté utilizzarle come guida. Inoltre le *Istruzioni* assestavano un ruolo centrale all'antropologia fisica e razziale, un aspetto che appare completamente marginale negli interessi di Pollera¹².

Probabilmente, egli fu maggiormente influenzato dalla lettura dei lavori dell'etiopista Carlo Conti Rossini – che conosceva e stimava – il quale era particolarmente interessato a questioni di etnogenesi e alla ricostruzione storica dei processi di popolamento delle diverse zone. Pollera inizia infatti la sua prima monografia con notazioni di tipo storico, interrogandosi sull'origine e la provenienza geografica dei cuna-

ma. Le osservazioni di tipo antropologico-fisico sono invece da lui relegate in calce al volume, in appendice, sovvertendo così la struttura della monografia etnografica ideale indicata dagli antropologi accademici estensori delle *Istruzioni*. Ciò che però pare maggiormente innovativo nel suo lavoro è il fatto che lo sguardo storico non determina solo l'ordine strutturale della monografia, ma illumina in modo singolare anche gli aspetti della vita del gruppo.

Pollera sa che gli italiani dell'epoca, soprattutto se residenti nella madrepatria, formulavano rispetto a queste popolazioni “sogni immaginosi... di un ambiente fantastico” (Pollera 1913, p. 12) che arrivavano fino a ipotizzare la presenza di pratiche di cannibalismo. Ciò che egli si propone di fare è sostituire tali leggende con informazioni fondate sull'osservazione diretta, al fine di mostrare come usanze o istituti che ci appaiono a un primo e superficiale sguardo barbare o irrazionali abbiano al contrario una loro ragione d'essere (una funzione), o possano comunque essere “scusate”.

Appena giunto tra i cunama – e mostrando di non conoscere le caratteristiche di una lingua tonale – Pollera aveva definito nei suoi primi appunti la lingua locale come semplice e infantile, ciò che circolarmente dimostrava, a suo parere, il carattere assolutamente primitivo del gruppo. Dopo diversi anni passati tra i cunama, però, egli affianca al giudizio precedente un tentativo di interpretazione. Lingua, canti, numerazione, computo del tempo – la mentalità stessa del gruppo – sono ancora descritti come semplici e infantili, e un intero capitolo è volto a mostrare la presunta incapacità “di qualsiasi ragionamento” da parte dei cunama. Eppure, il capitolo si chiude con una domanda: “come si spiega” la capacità di apprendere molto rapidamente idee e comportamenti nuovi e diversi mostrata dai giovani cunama “con quanto si è detto in tutto questo capitolo a proposito della mentalità cunama”, cioè della apparente incapacità di ragionare? La risposta, scrive Pollera, non è da ricercarsi nel dato biologico, ma nella storia:

Gli avvenimenti ai quali fu soggetta la stirpe mi pare valgano abbastanza per spiegare il fenomeno... che meraviglia dunque che una stirpe alla quale per secoli venne data la caccia, come si trattasse di bestie feroci... si trovi oggi con una mentalità diminuita e abbruttita? Datele la pace, datele la tranquillità dello spirito, la sicurezza dei beni e l'incolumità dei figli, e... tornerà ad essere l'intelligente popolo di agricoltori che seppe regolare un tempo il corso delle acque e sistemare le scoscese terre dei monti (ivi, p. 245).

In altri termini, la presunta primitività non sarebbe un carattere razziale ma un “abbruttimento” prodotto dalla storia di razzie e violenze subite dal gruppo, che il tempo di pace inaugurato dal colonialismo avrebbe cancellato. In questo senso, l’argomento serve a giustificare la conquista coloniale la quale, secondo la visione di tipo paternalistico di Pollera, aveva appunto il compito di portare pace e civiltà. Contemporaneamente però, egli rivendica il ricorso alla comprensione storica come mezzo che consente non di giudicare in base a stereotipi superficiali, ma di comprendere e, attraverso la comprensione, “scusarne in parte la barbarie” (ivi, p. 78).

Altrove, lo sforzo interpretativo si traduce in una ricerca della possibile utilità di particolari costumi. L’omicidio rituale perpetrato dai cunama a scopo matrimoniale viene da Pollera descritto non solo come una usanza selvaggia (anche se ai nostri occhi può apparire tale), ma anche come un istituto *funzionale* alla sopravvivenza del gruppo; mentre arriva a definire le razzie cunama ai danni di popolazioni limitrofe come “il miracolo di resistenza di una piccola razza” che, senza tali espedienti, sarebbe a suo parere scomparsa da tempo. “Non bisogna dimenticare – ammonisce Pollera – che qualsiasi uso, per barbaro che sia, ha sempre la sua origine nella necessità storica di un momento” (ivi, pp. 159-160). In questi casi, egli tenta quindi una spiegazione storica e contemporaneamente attua uno spostamento di prospettiva. Se guardate dal punto di vista dei nativi, e non attraverso l’ottica dei bianchi, alcune pratiche non possono essere definite barbare *tout court* ma si rivelano strategie funzionali alla sopravvivenza della coesione sociale: ricorrendo alla storia, Pollera tenta di porsi dal punto di vista del nativo.

La contraddizione presente in questo testo risiede però in due aspetti. In primo luogo, nonostante lo sguardo storico e la ricerca di funzionalità degli aspetti culturali, il paradigma di base resta ancorato a moduli evolucionisti. E questo in due modi. Sia nel senso che Pollera non pone mai in discussione la presunta primitività del gruppo, tanto rispetto ai bianchi quanto rispetto agli altri gruppi della colonia; sia nel senso che il suo paternalismo coloniale, e la sua adesione al credo della missione civilizzatrice che gli Italiani erano portati a compiere, lo portano a porre i cunama al fondo di una immaginaria scala evolutiva di gradi di civiltà che essi, grazie appunto all’aiuto dei bianchi, non potranno che desiderare di risalire. Forme embrionali di relativismo e funzionalismo convivono, all’interno dello stesso testo, con il paradigma evolucionista.

In secondo luogo, e nonostante Pollera riconosca la funzionalità “organica” di certi istituti sociali, ciò non gli impedisce di appoggiare

o adottare politiche amministrative che portano a uno stravolgimento radicale della struttura sociale. È il caso dell'omicidio rituale, che anche se funzionale alla conservazione delle tradizioni non può però essere accettato dalla "superiore" giustizia bianca, e va sradicato. Ma è anche il caso della politica dei capi.

I cunama erano un insieme di gruppi caratterizzati dal fatto di avere una struttura sociale definita dagli europei egualitaria (cioè che, per inciso, veniva utilizzato come ulteriore marcatore della loro primitività). Si trattava di società che l'antropologia tradizionale definirebbe acefale o segmentarie, guidate non da un capo ma da una assemblea di anziani. Probabilmente si trattava, in modo ancora più specifico, di quel tipo di società che Amselle ha definito "inglobate", delle "zone cuscinetto" che facevano parte di un più ampio sistema centralizzato di cui costituivano la periferia, fungendo da serbatoio di schiavi (Amselle 1999, p. 16). Come tali, e per il fatto di avere già subito la dominazione egiziana oltre a quella abissina, non erano isole contaminate, né ignoravano l'esistenza di strutture centralizzate. Al contrario, avevano anche conosciuto sotto il dominio egiziano l'esistenza di capi (*sceik*, secondo il termine arabo adottato) che gli erano stati imposti per la riscossione dei tributi. All'inizio della colonizzazione italiana però, la struttura vigente rimaneva caratterizzata dall'assemblea degli anziani (conosciuta dagli italiani con il termine tigrino *mohaber*) che aveva il compito di vigilare sul rispetto delle tradizioni o proporre modifiche. Eppure è proprio Pollera ad appoggiare tra i primi quel passaggio della società da segmentaria a gerarchica (già attuato dal governatore Baratieri a partire dal 1894) mostrando di ritenere la pratica della istituzione dei capi da parte degli italiani un modo naturale e necessario per assicurare il buon funzionamento del dominio coloniale. Nella monografia del 1913 Alberto Pollera non dà conto del processo doloroso che porta alla imposizione di capi. Nota semplicemente che, al momento della nomina, la popolazione "ebbe impeti di ribellione, si riunirono, inveirono, gridarono al colpo di stato, giurarono voler mantenere intatte le loro tradizioni comunali di perfetta uguaglianza, per modo che le nuove nomine sembrò per un momento fossero per alienarci gli animi dei nostri nuovi protetti", ma che dopo un po' di tempo tutto si calmò e la nuova struttura sociale imposta dall'esterno fu accettata (Pollera 1913, p. 67).

Analoghi compromessi si riscontrano nei testi dedicati alle popolazioni dell'altopiano di lingua tigrina. È senza dubbio degno di nota il modo in cui egli affronta la questione abissina quando si reca in Italia nel 1927 per tenere una conferenza per gli ufficiali della Scuola

di guerra del Presidio di Torino. Occorre ricordare che, sebbene si tenda a datare la decisione di Mussolini di invadere l'Etiopia all'inizio del 1930, lo storico Angelo Del Boca ha rinvenuto uno scritto del 1925 dello stesso in cui per la prima volta ordina di "prepararsi militarmente e diplomaticamente" alla possibilità della conquista (1992, p. 38). Non sappiamo con certezza se Pollera, pur essendo militare e funzionario coloniale, fosse a conoscenza di tali intenzioni, ma è comunque importante che lui porti proprio in Italia la sua particolare visione politica sul da farsi. Nel testo della conferenza torinese intitolata *Che cosa è l'Etiopia* Pollera così si rivolge agli ufficiali italiani:

il diverso grado di civiltà del paese del quale parliamo, non deriva già da una congenita ragione di razza, ma da cause estranee che ne hanno arrestato o ritardato lo sviluppo, cessate le quali il risveglio è non solo possibile, ma probabile (Pollera 1927, p. 6).

La conferenza si chiude con il suo augurio che l'Etiopia, nel suo autonomo percorso verso il progresso, accetti la collaborazione economica dell'Italia senza temere, poiché – egli assicura il suo pubblico – "nessuno vuole la distruzione, l'occupazione o lo smembramento dell'Etiopia, e tanto meno noi Italiani" (ivi, p. 18). Sembra quindi che, affermando che diversi gradi di civiltà non dipendono da fattori razziali/biologici ma da accidenti storici superabili, egli possa rivendicare il diritto dell'Etiopia di percorrere la strada del progresso in modo autonomo, senza ingerenze esterne e senza salti ma "per gradi", come ricorda nello stesso scritto¹³. Circa dieci anni dopo, a occupazione dell'Etiopia avvenuta e mentre sta preparando il materiale per l'unica sua pubblicazione che uscirà postuma, *L'Abissinia di ieri*, Pollera scrive che in Etiopia si trovano istituti "di capitale importanza e meritevoli di essere non solo rispettati ma rafforzati in quanto sia possibile, perché nel loro insieme costituiscono *un organico sistema* disciplinare della società indigena, che non può essere modificato né sostituito bruscamente" (1940, pp. 7-8, corsivo mio).

Questo tipo di argomentazioni è particolarmente rilevante se inserito nel contesto politico del momento. Negli anni dell'Impero la politica fascista tenta di imporre un regime coloniale di dominio diretto pieno. Pollera è perfettamente a conoscenza del fatto che Mussolini ha perciò ordinato di esautorare totalmente i capi locali, perseguendo il sogno illusorio di sostituire a essi personale italiano: "niente potere a mezzadria" ordina il duce a Badoglio nel 1936; "non intendo modificare mie direttive circa situazione ex ras e capi abissini i quali deb-

bono semplicemente obbedire” telegrafa a Graziani nello stesso anno (Rochat 1991, pp. 179, 183). In sintesi, se prima dell’aggressione italiana all’Etiopia Pollera chiede di rispettare tempi e autonomia dell’Impero, dopo la conquista – alla quale pure partecipa – chiede più volte e con insistenza di rispettarne comunque l’assetto politico tradizionale, che costituisce un sistema organico funzionale allo stesso mantenimento della struttura sociale.

Eppure, quando molti anni prima si era trovato ad amministrare la regione del Serae al confine con l’Etiopia, egli mostra di avere inaugurato una sorta di politica di compromesso tra usanze e istituti che potevano essere conservati, ed esigenze di dominio coloniale che imponevano drastici mutamenti. Per restare in un campo vicino a quello esplorato in precedenza rispetto ai cunama, nella relazione amministrativa inviata al governatore Salvago Raggi nel 1916 egli afferma che l’esautorazione dei capi distretto, divisi tra loro “da odi secolari di famiglia”, è stata compiuta. Aggiunge inoltre di stare rafforzando una nuova forma di struttura politica, nella quale emergono come nuovi rappresentanti del potere locale i *cicca*, o capi paese, meglio controllabili dal potere coloniale¹⁴.

Concludendo questa sezione, è possibile notare come alcune delle contraddizioni emerse nei testi (nella poetica) di Pollera siano solo apparenti, se lette in rapporto alla politica. I tentativi di comprensione e interpretazione dell’alterità, la ricerca delle funzioni storiche degli istituti descritti e il rispetto invocato tradiscono lo sforzo di rendere “vicina” una realtà aliena. Tradiscono, per riprendere le osservazioni di Bhabha, lo sforzo di costruzione di una realtà culturale diversa e la parallela paura di perdere significato o la capacità di interpretare. In quest’ottica, ambiguità e contraddizioni letterarie sono di natura implicita e restano interne al processo conoscitivo: nascono cioè dalla difficoltà di comprendere e tradurre una cultura percepita come radicalmente altra. Ma la produzione del discorso coloniale non nasce solo da curiosità e passione personale. È anche in rapporto diretto con la necessità di governare e amministrare. In questo senso, il paradigma evolucionista adottato all’interno degli stessi testi consente di giustificare, contemporaneamente, sia l’impresa coloniale in sé, sia l’imposizione di mutamenti nella struttura sociale locale che – proposti come mezzi di “incivilimento” – servono a mantenere il controllo e l’amministrazione del territorio. In altre parole, una volta inserite nel contesto coloniale e nelle relazioni di dominio all’interno dei quali i testi sono prodotti, formule letterarie e strategie esplicative ambigue e contraddittorie rivelano la loro natura apparente. Mostrano cioè la dimensione politica

della scrittura etnografica e la possibilità di leggere tali rappresentazioni come pratiche (Scholte 1987; Fabian 1990).

In quanto pratiche, poi, anche le scritture etnografiche – assieme alle politiche operative che a esse si ispirano – hanno ricadute concrete necessariamente dolorose sulla realtà locale. Nel caso dei cunama, una struttura segmentaria ed egualitaria viene sostituita, dall'esterno e dall'alto, con una gerarchica provocando rivolte e scontento; tra gli Abissini, le tradizionali famiglie nobili perdono gli antichi incarichi e con essi il loro ruolo tradizionale, prestigio ed entrate economiche. In entrambi i casi, la struttura sociale che risulta dà tali manipolazioni è un sistema ibrido prodotto dal contatto e da compromessi; mentre della resistenza locale a tali manipolazioni si dà conto solo per vaghi accenni. In questo senso, come ha mostrato Amselle, rappresentazioni etnografiche e azioni politiche contribuiscono entrambe a forgiare una identità etnica distinta e separata tra i due gruppi, approfondendo e legittimando il divario e le differenze preesistenti. Analizzando le ricadute concrete delle pratiche coloniali – testuali e operative – è possibile fare emergere i modi in cui il discorso coloniale si presenta come intrinsecamente costitutivo delle relazioni coloniali (Thomas 1994). Quest'ultimo aspetto, già visibile per questioni come la politica dei capi o l'essenzializzazione delle etnie ora trattate, ritorna nuovamente nelle tematiche di genere affrontate da Pollera.

Questioni di genere e condizione familiare

Un tema che sta particolarmente a cuore ad Alberto Pollera è la condizione della donna dei diversi gruppi che abitano la colonia. Riflessioni su questo aspetto compaiono in molti suoi scritti editi, dalla prima monografia del 1913 ai lavori del periodo imperiale, ma anche in annotazioni personali inedite, come testimoniano alcuni passi dei vari taccuini di viaggio conservati presso l'archivio familiare. Questo interesse prende poi forma ufficiale in particolare in una monografia del 1922 dedicata esplicitamente all'argomento e intitolata appunto *La donna in Etiopia*. Il volume è presentato e accompagnato da numerose note esplicative che servono a giustificare con diverse motivazioni la scelta del tema, a dimostrazione del fatto che Pollera si rendeva conto di come un tale argomento doveva apparire al pubblico italiano del tempo quantomeno singolare. E in effetti, se è vero che alcuni antropologi come Mantegazza, Sergi e soprattutto Lombroso avevano toccato il tema della questione femminile, è anche vero che

lo avevano fatto rimanendo all'interno di un discorso sulla Donna intesa come essenza femminile universale, da contrapporsi e caratterizzarsi (ovviamente per la sua inferiorità) rispetto a un maschile altrettanto essenzializzato (Puccini 1980-1981). Il lavoro di Pollera, al contrario, si concentra su un gruppo sociale selezionato, è storicamente situato, si basa sulla sua lunga permanenza sul posto e su osservazioni dirette, ed è giustificato anche con la motivazione che il tema è considerato centrale dallo stesso gruppo studiato¹⁵. Di questo e di altri testi in cui Pollera tratta della condizione femminile, in Eritrea e in Etiopia, esamino unicamente quelle parti in cui maggiormente affiorano contraddizioni e difficili tentativi di compromesso, sia tra comprensione etnografica ed esigenze di politica coloniale, sia tra queste ultime e la conduzione personale della vita privata del nostro autore. Tali contraddizioni e compromessi affiorano, in particolare, soprattutto rispetto ai temi della prostituzione, stupro e concubinaggio o unione mista.

Rispetto alla questione della prostituzione, Pollera intende innanzitutto difendere l'operato dei coloniali italiani i quali, a suo parere, non avrebbero introdotto alcuna corruzione all'interno dei costumi locali. Tale difesa passa, ancora una volta, attraverso la descrizione storico-etnografica e una esplicitazione del punto di vista dei nativi. Parlando delle *sabaiti uossèn*, ossia delle amanti dei capi, egli nota che si tratta di donne le quali "ricche o povere che siano... sono stimiate e onorate come qualsiasi altra donna". A questo proposito aggiunge:

Né diversamente sono considerate le prostitute... Nel loro concetto la donna ha il dovere dell'onestà e della fedeltà fino a che essa è legata da un obbligo contrattuale; ma quando nessun vincolo la lega può far ciò che vuole senza che alcuno possa trovarci a ridire... *e sotto questo riguardo il ragionamento dell'indigeno non fa una grinza*... Ecco perché la prostituta si marita facilmente, ritornando perfettamente onesta e severa osservante dei propri obblighi contrattuali di fedeltà (Pollera 1922, p. 49, corsivo mio).

In un testo successivo egli torna su questo tema ribadendo che "lo stesso meretricio non è per le donne abissine una macchia disonorevole" e che esse "ritengono in buona fede di esercitare una professione perfettamente lecita, e non appena hanno raggranellato qualche guadagno, parecchie se ne tornano a vita onesta ai rispettivi paesi ove, non di rado, si trovano in posizione onorata" (Pollera 1935, pp. 36-37). Se si prova a "ragionare come gli indigeni", quindi, co-

stumi sessuali diversi sono possibili e persino accettabili, e comunque inseriti in una trama di “usanze secolari” che – aggiunge nello stesso passo – l’Italia non poteva distruggere. Eppure, solo qualche riga dopo, Pollera sente il dovere di rassicurare così i lettori italiani: “le stesse misure di polizia sanitaria ... hanno rotto completamente la tradizione di eguaglianza di estimazione sociale fra *donne oneste e disoneste, ponendo queste ultime in una condizione di palese inferiorità rispetto alle prime*, per modo da creare un maggior ritegno verso questa degradazione”¹⁶. In questa frase è invece il punto di vista della “superiore” civiltà europea a prevalere, a guidare e a giustificare le politiche coloniali. Nel caso della prostituzione, quindi, è come se Pollera entrasse e uscisse da posizioni di tipo relativistico per entrare simultaneamente in posizioni di tipo etnocentrico: ciò che gli appare comprensibile e perfino logico se analizzato dal punto di vista dei nativi deve però essere modificato per piegarsi alle norme e alle esigenze della civiltà ritenuta superiore. Per inciso, la formula per cui il potere coloniale rispetta il diritto locale fintanto che non si oppone “alla morale universale”, “alla civiltà” o “all’ordine pubblico” è presente, secondo Asad, in tutti i contesti coloniali, a dimostrazione di come il diritto consuetudinario sia stato trasformato con il contatto coloniale in strumento legale (1991, p. 321).

Il caso dello stupro presenta un analogo tentativo di difficile compromesso tra comprensione e risoluzione politica. Nel testo del 1922 Alberto Pollera spiega che in Etiopia bastava “la dichiarazione giurata della donna” per perseguire e condannare un uomo accusato di violenza carnale. La donna, specifica infatti, non era obbligata a gridare, a resistere e nemmeno a fornire prove della violenza (ivi, 1922, p. 64). Eppure nel 1910 Pollera si era trovato, in quanto commissario regionale e quindi giudice in terza istanza, a presiedere un caso di violenza carnale. La sentenza relativa a questo evento mostra che le cose si svolsero diversamente da quanto avrebbe prescritto la tradizione. Dei tre *sciumagallè* (notabili) consultati, due si pronunciano a favore del giuramento della donna mentre il terzo afferma: “allora tutte le donne che ci vorranno male potranno giurare per essere compensate, non è giusto che la donna giuri, essa... doveva preparare le prove necessarie”. La sentenza mostra da un lato la fluidità e negoziabilità originaria della tradizione locale, che il diritto coloniale finisce per congelare. Dall’altro indica come soggetti particolari (di norma i maschi anziani) potessero utilizzare il ruolo di consulenti del governo coloniale per manipolare la tradizione e volgerla a proprio vantaggio, limitando i diritti di altri gruppi senza voce (le donne, ad

esempio)¹⁷. A fronte di tale disaccordo la soluzione di Pollera appare come un ambiguo compromesso. Da un lato, egli segue l'indicazione della maggioranza dei notabili locali concedendo che il giuramento della donna sia sufficiente a incriminare l'imputato. Contemporaneamente però, concede anche all'imputato di pronunciare un analogo giuramento a propria discolpa, che probabilmente finiva per annullare quello di accusa della donna stessa. Così facendo, Pollera introduce un mutamento che soddisfa il terzo notevole e che, soprattutto, rispecchia meglio la visione italiana dell'epoca, dove la risoluzione di un caso di violenza carnale passava per la protezione dell'uomo più che per la difesa della donna.

Il caso di concubinaggio o matrimonio misto, infine, appare ancora più complesso in quanto non può essere letto se non in una tripla dimensione: l'analisi dei costumi locali (i testi), le esigenze coloniali italiane (le politiche) e la posizione personale di Pollera (il comportamento individuale). Per motivare l'esistenza del concubinaggio tra italiani ed eritree, Pollera scrive che i primi esprimerebbero un normale desiderio di formarsi una famiglia in colonia con donne "sia pur di colore" (ivi, p. 76). Qualche pagina dopo, per proteggere la sorte dei bambini italo-eritrei, propone che i padri italiani possano legittimarli senza essere costretti a sposarne la madre (come invece prevedeva il codice civile), poiché tale matrimonio "ripugnerebbe giustamente a chiunque, per la grande disparità di civiltà" (ivi, p. 82). Tali affermazioni pongono un problema in quanto, come ho accennato, Pollera convive diversi anni con Unesc Araià Captè e per tutto il resto della vita con Chidan Menelik, che sposa in punto di morte. Nel testamento egli aggiunge: "non avrei mancato di fare [di Chidan] mia legittima moglie se tante difficoltà non si fossero fraposte"¹⁸.

Occorre ricordare che il matrimonio tra cittadini e sudditi era reso virtualmente impossibile già molti anni prima delle leggi razziali del fascismo, attraverso due regi decreti – rispettivamente del 1909 e 1914 – che impedivano coabitazione e matrimonio tra ufficiali coloniali italiani e donne locali, ad esempio costringendo il primo a dare le dimissioni e quindi, nei fatti, a rimpatriare¹⁹. Sono queste, oltre al controllo sociale dell'ambiente coloniale, le difficoltà alle quali Pollera accenna nel testamento. A fronte di tali difficoltà, egli sembra avere scelto una conduzione domestica discreta e perciò stesso tollerabile. Pollera sapeva che sposando Chidan si sarebbe esposto troppo, rischiando di perdere quel lavoro che gli consentiva, come lui stesso scrive, di mantenere in modo dignitoso la sua numerosa famiglia.

Sapeva però anche che la convivenza con una donna indigena – seppure illegale – veniva di fatto tollerata. La letteratura del periodo stigmatizzava infatti le donne locali che ostentavano la loro relazione con ufficiali coloniali: vestire all'europea, avere la servitù, mostrarsi in pubblico con il proprio ufficiale erano elementi giudicati sconvenienti e fuori luogo, così come era giudicato sconveniente che un ufficiale italiano trattasse pubblicamente una donna locale come una “vera” moglie. Al contrario, se vissute in modo discreto, tali unioni erano tacitamente accettate: una volta “rimosse dalla scena pubblica, e confinate nella vita privata del funzionario, le relazioni sessuali interrazziali potevano persistere” (Barrera, c. s. cap. 2).

L'idea che tali unioni fossero tollerate se non ostentate in pubblico sembra informare proprio il tipo di relazione tra Alberto Pollera e Chidan Menelik. La figlia Marta racconta che il padre non chiese mai a Chidan, né a Unesc prima, di modificare modo di vestire, pettinatura o stile di vita, mentre Chidan evitava di seguire Alberto in cerimonie pubbliche o avvenimenti mondani, perché “non voleva creargli problemi”. Tale atteggiamento, aggiunge Marta, “era molto intelligente”, indicando che il rapporto tra i suoi genitori poteva sopravvivere in colonia solo se confinato nel privato e vissuto in sordina²⁰. La ricerca d'archivio mostra però anche che lo stesso soggetto poteva attuare scelte diverse a seconda dei differenti contesti in cui si trovava. Trasferitosi a Gondar, in Etiopia, a cavallo tra il 1929 e il 1931, Pollera poteva permettersi di presentare pubblicamente Chidan come sua moglie grazie al bassissimo controllo sociale dovuto al fatto che nella città egli era allora l'unico bianco. Nei precedenti dieci anni trascorsi ad Adua, invece, la strategia sembra essere stata diversa. Quando nel 1936 Pollera torna ad Adua scrive alla figlia Marta di aver visitato la loro vecchia casa e anche il “tucul di mamma”²¹. Nella città erano presenti le legazioni di diversi stati occidentali con il relativo personale; in quel caso, pur vivendo insieme, Chidan disponeva quindi di un luogo appartato dove ricevere i suoi ospiti e condurre le giornate nel modo cui era tradizionalmente abituata.

In sostanza il comportamento privato di Pollera e la sua sistemazione domestica rappresentano un compromesso strategico rispetto a richieste e aspettative, implicite o esplicite, della società coloniale, rispecchiando sfumature e mutamenti indotti nella cultura coloniale sia dal tempo che da contesti e politiche diverse. Contestualmente, nel momento in cui scrive per il grande pubblico italiano e per una pubblicazione ufficiale e ministeriale, Pollera promuove le di-

rettive ufficiali del governo (che egli rappresenta come funzionario coloniale), anche se tali direttive sono in palese contrasto con il suo modo di vivere e forse di concepire i rapporti tra sudditi e colonizzati. Infine, se con il comportamento vive in sordina il suo rapporto familiare e intimo con sudditi coloniali mentre nella parte politica degli scritti ufficiali nega l'opportunità di tali rapporti, nella parte storica ed etnografica degli stessi scritti finisce invece per invitare all'accettazione proprio dei rapporti misti. Questi, scrive infatti Pollera, se guardati dal punto di vista degli italiani rappresentano il naturale desiderio di avere una famiglia in colonia, mentre per le donne locali non sarebbero altro che la versione interrazziale di una forma matrimoniale a termine esistente nel diritto consuetudinario delle popolazioni locali²².

È possibile tentare di riassumere le caratteristiche dei diversi tipi di ambiguità e strategie incontrate nei testi di Pollera alla luce degli spunti proposti in apertura. Come accennavo nel precedente paragrafo, per le questioni relative alla politica dei capi, alla ridefinizione delle etnie, alla spiegazione di realtà locali particolari come l'accettazione sociale della prostituzione e l'esistenza di matrimoni a termine, Pollera ricorre alla dimensione storica, cerca di "addentrarsi nella mentalità e nell'animo indigeno"²³ e di porsi dal punto di vista dei nativi, di scovare funzioni e utilità di istituti per lui nuovi e sconosciuti inserendoli all'interno di un "sistema organico" sociale. Tenta, in altre parole, di rendere commensurabile ciò che non gli appare come tale. In questo senso, il *non-sense* analizzato da Bhabha e gli slittamenti tra diversi paradigmi esplicativi adottati da Pollera presentano una matrice comune: lo stesso sforzo di comprendere una realtà che sembra continuamente sfuggire alla comprensione.

In secondo luogo, rivendicando la necessità della comprensione antropologica per una migliore politica di governo, Pollera stesso segnala la complessità dei nessi che legano la conoscenza (etnografica) al potere (coloniale)²⁴. Mostra cioè che il sistema di organizzazione del discorso non dipende necessariamente da teorie esplicite ma alterna posizioni e paradigmi differenti in rapporto al bisogno pratico e contingente di amministrare il territorio. E rivela, in questo modo, che le rappresentazioni etnografiche prodotte all'interno di relazioni imperiali sono anche rappresentazioni politiche (Thomas 1994) e, come tali, hanno ricadute concrete sulla realtà locale.

Infine, il modo altamente contraddittorio con cui Pollera affronta in particolare il problema delle unioni miste risulta meno incom-

prensibile se si accoglie la proposta suggerita recentemente in alcuni studi coloniali citati in precedenza, di scomporre e decostruire la stessa società coloniale. Portando il fuoco dell'analisi all'interno della comunità coloniale è possibile analizzare i mutamenti nel tempo tra programmi politici anche contraddittori tra loro, rendere visibili le differenti forme di controllo normativo e sociale esercitate sui diversi soggetti in modi diversi, e anche "problematizzare" gli stessi osservatori. Contro questo sfondo, le discrasie tra testi etnografici, politiche proposte e comportamento privato, espresse da Pollera, possono essere lette come compromessi ponderati e strategie consapevoli, che gli consentivano di muoversi all'interno delle culture coloniali (liberale, fascista e imperiale) senza esporsi in prima persona ma riuscendo comunque a esprimere la sua opinione. Possono essere lette, cioè, come spie dei vari modi in cui diversi soggetti coloniali producono, nell'arco della loro vita, rappresentazioni complesse, articolate e non univoche della realtà e adottano strategie comportamentali differenti in rapporto alle diverse spinte e condizioni contingenti del contesto in cui si trovano.

Note

* Questo lavoro approfondisce alcune riflessioni a margine di un tema più estesamente trattato in Sòrgoni 2001. Rinnovo qui la mia gratitudine verso la famiglia Pollera per avermi consentito l'accesso e lo studio approfondito dell'archivio di famiglia, fino ad allora inedito. Ringrazio inoltre Antonino Colajanni per avere discusso con me diverse forme di contraddizioni coloniali.

¹ Per il primo aspetto si veda Dore 1981 e 1982; Puccini, Squillacioti 1980. Per il secondo aspetto si veda Solinas 1988b. Sul ruolo della chiesa cattolica per lo sviluppo della disciplina in Italia nel periodo coloniale si veda Leone 1985.

² Si veda Barrera 1996 e c.s.; Gabrielli 1996 e 1997. Sul razzismo del periodo fascista si veda anche Goglia 1988.

³ Per una analisi critica della storiografia coloniale italiana dal dopoguerra a oggi si veda in particolare il primo capitolo in Labana 1993, e Id. c. s. per una bibliografia sul tema. I molti studi di questo storico hanno ulteriormente contribuito ad alimentare il filone della storia sociale coloniale. Per una recente lettura del ritardo negli studi coloniali italiani si veda Triulzi 2002.

⁴ Cfr. Sòrgoni, 1998 per una prima ricostruzione della storia dell'antropologia coloniale italiana, accademica e non, tra Ottocento e Novecento, e della bibliografia esistente sull'argomento.

⁵ Comunicazione di Wendy James al convegno internazionale "Anthropology and Africa. A Cross-Colonial Investigation", 10-12 marzo 2000, Oxford. James era presente il giorno del 1972 in cui Asad propose il suo progetto, e ne divenne una delle promotrici o autrici.

⁶ Si veda il saggio di Dirks in questo volume.

⁷ Pels e Salemink hanno nel tempo ulteriormente elaborato il concetto di *préterrain* o approfondito il progetto inaugurato nel 1994, come si può vedere dal loro ultimo volume (1999).

⁸ È forse opportuno ricordare anche la critica di Thomas a Bhabha su questo punto. Thomas riconosce come Bhabha, mostrando l'ambivalenza del discorso coloniale, indichi anche la labilità della sua autorevolezza o autorità, ma gli contesta di non riuscire a teorizzare l'etero-

genità delle forme coloniali, e che l'ambivalenza possa caratterizzare il discorso coloniale come se questo fosse un'entità singola e definibile. Per Thomas, infatti, non vi può essere una teoria globale del discorso coloniale, semmai una "differenziazione archeologica", una genealogia dei discorsi, diversi a seconda di spazi e tempi (Thomas 1994, pp. 46-69).

⁹ Chiamo questo comportamento anomalo poiché è oramai ampiamente dimostrato come la massima parte degli italiani che si recava in colonia usava abbandonare la propria compagna per tornare in patria, o spesso proprio al nascere di figli, e comunque non legittimava gli stessi e non provvedeva al loro mantenimento né a quello della madre. Si veda su questo tema Sòrgoni 1998 o ora più estesamente Barrera 2002. Per una trattazione della vita di Pollera e per una bibliografia completa dei suoi numerosissimi scritti, rimando a Sòrgoni 2001.

¹⁰ Sul problema del confine coloniale tra Etiopia ed Eritrea si veda ora Guazzini 2002.

¹¹ A. Pollera, lettera di accompagnamento agli appunti sui cunama, 1902, archivio personale.

¹² Secondo le *Istruzioni*, il primo capitolo di una monografia doveva essere dedicato all'antropologia fisica, seguito in seconda battuta dalla parte etnologica: economia, vita familiare, religione o arti. La parte antropologico-fisica delle *Istruzioni* fu redatta da Paolo Mantegazza e Aldobrandino Mochi; quella etnografica da Mochi, Lamberto Loria e Ruffillo Perini. Si veda Società di Studi Geografici e Coloniali, 1907.

¹³ Dall'esame della sua vita, mi sembra di potere affermare che Pollera muterà ufficialmente posizione sulla opportunità dell'invasione italiana dell'Etiopia nel 1932, e nel 1935 chiederà di partecipare all'impresa come volontario. Più difficile è invece ricostruire quanto egli fosse intimamente convinto della invasione o se non si trattasse di una adesione dettata dalla difficoltà di dissentire, durante la dittatura fascista, con la politica del regime.

¹⁴ Commissariato Regionale del Seraé, "Relazione amministrativa per gli anni dal 1° gennaio 1907 al 30 giugno 1915", Archivio Storico Diplomatico del Ministero degli Affari Esteri (ADS-MAE), *Archivio Eritrea* (AE), b. 510, f. "Seraé", pp. 3-13.

¹⁵ A Salvago Raggi, al quale invia lo scritto, Pollera spiega: "Fin dai primi anni della mia non breve vita coloniale mi è capitato spesso volte di sentir ripetere, fra il chiacchiericcio degli indigeni le parole *restì, sabaitì, carcì* (la terra, la donna, il denaro)... E quando più tardi, chiamato a esercitare le funzioni di giudice per gli indigeni, ebbi campo di esaminare le controversie, trovai ancora con sorpresa che quasi sempre terra, donna e denaro erano la causa prima o l'oggetto diretto o indiretto della contestazione". Cfr. A. Pollera, lettera al governatore, Adi Ugri, 1 gennaio 1917, archivio personale.

¹⁶ Pollera 1935, p. 36, corsivo mio. Per una storia della prostituzione in Etiopia e dei mutamenti introdotti dagli Italiani, si veda Pankhurst 1974.

¹⁷ Commissariato Regionale del Seraé, oggetto: "Reclamo Selebà Andetdzian", 8 settembre 1910, ASD-MAE, AE, b. 568, f. "Selebà Andetdzian". Per un caso molto simile relativo allo Zimbabwe si veda Chanock 1982. Per una rassegna critica della letteratura internazionale su genere e manipolazione coloniale della tradizione si veda Sòrgoni 2000.

¹⁸ Repertorio n. 1890, Raccolta n. 764, "Pubblicazione di Testamento Olografo", 2 agosto 1939, archivio personale.

¹⁹ Si tratta del R. D. 19 settembre 1909 n. 839, e R. D. 10 dicembre 1914 n. 16. Il secondo, all'art. 42, specifica che è "inibito ai funzionari coloniali di coabitare con donne indigene" e che "il funzionario coloniale che contragga matrimonio con una indigena è considerato dimissionario".

²⁰ Mia intervista a Marta Pollera, 3 novembre 2000.

²¹ Alberto Pollera a Marta Pollera, Adua 14 marzo 1936, archivio personale. Che a Gondar Pollera presentava pubblicamente Chidan come sua moglie è testimoniato dall'imperatore Haile Selassie nella sua autobiografia (1976, p. 158).

²² In realtà, anche questa ultima affermazione di Pollera costituisce un problema, in quanto il concubinaggio tra italiani ed eritree non replicava affatto le forme di matrimonio a termine esistenti in alcune zone della colonia. Si veda su questo Barrera 1996 e Sòrgoni 1998.

²³ Cfr. A. Pollera, lettera al governatore, Adi Ugri, 1 gennaio 1917, archivio personale.

²⁴ Per una analisi di queste tematiche nel caso di un ufficiale coloniale italiano nel periodo imperiale, si veda ora Dore 2002.

Bibliografia

- Amselle, J. L., 1999 [1990], *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Amselle, J. L., Sibeud, E., a cura, 1998, *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie: l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- Asad, T., 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, London, Ithaca.
- Asad, T., 1991, "Afterword. From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony", in G. W. Stocking, a cura, *Colonial Situations*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 314-324.
- Asad, T., 1997 [1986], "Il concetto di traduzione di culture nell'antropologia sociale britannica", in J. Clifford, G. Marcus, a cura, *Scrivere le culture*, Roma, Meltemi, pp. 183-210.
- Barrera, G., 1996, *Dangerous Liaisons: Colonial concubinage in Eritrea (1890-1941)*, Programme of African Studies Working Paper, 2, Evanston.
- Barrera, G., 2002, *Patrilinearità, razza e identità. L'educazione degli Italo-Eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)*, «Quaderni Storici», 109, pp. 21-53.
- Barrera, G., c. s., *Colonial Affaires: Italian men, Eritrean women and the Construction of Racial Hierarchies in Colonial Eritrea (1885-1941)*, Dissertazione di dottorato, Northwestern University, Department of History.
- Bhabha, H. K., 2001 [1994], *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi.
- Chanock, M., 1982, "Making customary law: men, women and courts in colonial Northern Rhodesia", in M. J. Hay, M. Wright, a cura, *African Women and the Law*, Boston, Boston University Press, pp. 53-67.
- Clemente, P. et al., a cura, 1985, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Roma-Bari, Laterza.
- Clifford, J., Marcus, G., a cura, 1997 [1986], *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi.
- Cohn, B., 1987, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press.
- Del Boca, A., 1992 [1979], *Gli Italiani in Africa Orientale. La conquista dell'Impero*, Milano, Mondadori.
- Dirks, N. B., 1992a, "Introduction. Culture and Colonialism", in N. B. Dirks, a cura, *Culture and Colonialism*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. 1-23.
- Dirks, N. B., a cura, 1992b, *Culture and Colonialism*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Dirks, N. B., 2001, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Dore, G., 1981, *Antropologia e colonialismo nell'epoca fascista: il razzismo biologico di Lidio Cipriani*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Cagliari», II (XXXIV), pp. 285-313.
- Dore, G., 1982, *Guerra d'Etiopia e ideologia coloniale nella testimonianza orale di reduci sardi*, «Movimento operaio e socialista», V (3), pp. 475-487.
- Dore, G., 2002, *Amministrare l'esotico. Un caso di etnologia applicata nell'Africa Orientale Italiana (1936-1941)*, «Quaderni Storici», 109, pp. 189-220.
- Fabian, J., 1990, *Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing*, «Critical Inquiry», 16, pp. 753-772.
- Gabrielli, G., 1996, *La persecuzione delle 'unioni miste' (1937-1940) nei testi delle sentenze pubblicate e nel dibattito giuridico*, «Studi Piacentini», 20, pp. 83-140.

- Gabrielli, G., 1997, *Un aspetto della politica razzista nell'impero: il 'problema dei meticcii'*, «Passato e presente», xv (41), pp. 77-105.
- Goglia, L., 1985, *Una diversa politica razziale coloniale in un documento inedito di Alberto Pollera del 1937*, «Storia Contemporanea», xvi (5-6), pp. 1.071-1.091.
- Goglia, L., 1988, *Sulla politica coloniale fascista*, «Storia Contemporanea», xix (1), pp. 35-53.
- Guazzini, F., 2002, *Storie di confine. Percezioni identitarie della frontiera coloniale tra Etiopia e Eritrea (1897-1908)*, «Quaderni Storici», 109, pp. 221-258.
- Hailè Selassiè, 1976, *My Life and Ethiopia's Progress, 1892-1937*, a cura di E. Ullendorf, London, Oxford University Press.
- Hay, M. J., Wright, M., a cura, 1982, *African women and the law: historical perspectives*, Papers on Africa n. 7, African Studies Center, Boston, Boston University Press.
- Labanca, N., 1993, *In marcia verso Adua*, Torino, Einaudi.
- Labanca, N., c. s., *Studies and Research on Fascist Colonialism*, a cura di P. Palumbo, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Lanternari, V., 1974, *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, Torino, Einaudi.
- Leone, A. R., 1985, "La Chiesa, i cattolici e le scienze dell'uomo: 1860-1960", a cura di P. Clemente et al., Roma-Bari, Laterza, pp. 51-96.
- Palumbo, P., a cura, c. s., *A Place in the Sun. Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Pankhurst, R., 1974, *The history of prostitution in Ethiopia*, «Journal of Ethiopian Studies», xii (2), pp. 159-178.
- Pels, P., Salemink, O., 1994, *Introduction. Five Thesis on Ethnography as Colonial Practice*, «History and Anthropology», 8 (1-4), pp. 1-34.
- Pels, P., Salemink, O., a cura, 1999, *Colonial Subjects. Essays on the Practical History of Anthropology*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Pollera, A., 1913, *I Baria e i Cunama*, Roma, Reale Società Geografica.
- Pollera, A., 1922, *La donna in Etiopia*, Monografie e Rapporti Coloniali, Roma, Ministero delle Colonie.
- Pollera, A., 1927, *Che cosa è l'Etiopia*, Scuola di Guerra, Gabinetto di cultura, Torino, Tipografia ed. Riva.
- Pollera, A., 1935, *L'Italia e le popolazioni dell'Eritrea*, «Annali del R. Istituto Superiore Orientale di Napoli», viii (1), estratto.
- Pollera, A., 1940, *L'Abissinia di ieri*, Roma, Scuola Tipografica Pio x.
- Pratt, M. L., 1985, *Scratches on the Face of the Country, or: What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushmen*, «Critical Inquiry», 12, pp. 119-143.
- Puccini, S., 1980, *Antropologia positivista e femminismo. Teorie scientifiche e luoghi comuni nella cultura italiana tra Ottocento e Novecento*, «Itinerari», 3, pp. 217-244 (I parte).
- Puccini, S., 1981, *Antropologia positivista e femminismo. Teorie scientifiche e luoghi comuni nella cultura italiana tra Ottocento e Novecento*, «Itinerari», 1-2, pp. 187-238 (II parte).
- Puccini, S., Squillacciotti, M., 1980, *Per una prima ricostruzione critico-bibliografica degli studi demo-etno-antropologici italiani nel periodo tra le due guerre*, «Problemi del Socialismo», n. s., pp. 67-93.
- Rochat, G., 1991, *Guerre italiane in Libia e in Etiopia. Studi militari (1921-1939)*, Paese, Pagus Edizioni.

- Said, E. W., 1989, *Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors*, «Critical Inquiry», 15, pp. 205-225.
- Scholte, B., 1987, *The literary turn in contemporary anthropology*, «Critique of Anthropology», 7 (1), pp. 33-47.
- Società di studi Geografici e Coloniali, Società di Antropologia, Etnologia e Psicologia comparata, 1907, *Istruzioni per lo studio della colonia Eritrea*, Firenze, Tipografia Galileiana.
- Solinas, P. G., 1988a, *Introduzione*, «La Ricerca Folklorica», 18, pp. 5-7.
- Solinas, P. G., 1988b, *Coscienza coloniale e affari indigeni: l'Africa italiana da Ferdinando Martini a Giacomo de Martino*, «La Ricerca Folklorica», 18, pp. 41-47.
- Sòrgoni, B., 1998, *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia eritrea (1890-1941)*, Napoli, Liguori.
- Sòrgoni, B., 2000, *Donne in colonia. Definizione giuridica come immaginario di genere*, «Studi Piacentini», 28, pp. 203-215.
- Sòrgoni, B., 2001, *Etnografia e colonialismo. L'Eritrea e l'Etiopia di Alberto Pollera, 1873-1939*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Stocking, G. W., 1988a, "Bones, Bodies, Behavior", in G. W. Stocking, a cura, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 3-17.
- Stocking, G. W., a cura, 1988b, *Bones, Bodies, Behavior: Essays on Biological Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Stocking, G. W., a cura, 1991, *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Stoler, A. L., 1989, *Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule*, «Comparative Studies in Society and History», 13 (1), pp. 134-161.
- Thomas, N., 1994, *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Princeton, Princeton University Press.
- Triulzi, S., 2002, *Premessa*, «Quaderni Storici», 109, pp. 3-19.
- Young, R., 1995, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London and New York, Routledge.