

ITALOFONIE MIGRANTI DEL CORNO D'AFRICA: IMMAGINARI SOCIOLINGUISTICI *METICCI*

Luisa Revelli¹

1. *METICCI* DEL CORNO D'AFRICA

Se il multilinguismo diffuso costituisce una caratteristica comune a tutta l'Africa subsahariana, i variegati repertori dell'area del Corno trovano un parziale denominatore comune nella presenza dell'italiano, portato da migranti partiti dalla Penisola in tempi, varietà, distribuzione e proporzioni differenti nelle diverse aree e Paesi, e in modo discontinuo e puntiforme come esolingua ancora oggi rappresentato. Una ricerca avviata nel 2017² si è proposta di indagarne la configurazione storica attraverso lo studio di fonti scritte non convenzionali³ e di analizzarne l'effettiva attuale vitalità per mezzo di rilevazioni sul campo. Le indagini si sono principalmente proposte di raccogliere dati che consentissero di individuare ruoli e statuti della lingua italiana tra XIX e XX secolo e nel contesto contemporaneo; di delineare se e in che termini le varietà d'italiano migrate fossero state e siano oggi soggette a fenomeni di ridefinizione, caratterizzazione locale, erosione; di verificare se all'italiano e all'italianità siano state e siano oggi associate specifiche rappresentazioni identitarie e culturali da parte di diverse categorie di parlanti o gruppi sociali; di indagare come tali costrutti a livello individuale e collettivo si siano articolati e si traducano oggi in termini di immaginari, atteggiamenti, comportamenti e scelte linguistiche.

Va precisato preliminarmente che il numero di cittadini italiani residenti in modo stabile nel Corno d'Africa è oggi molto ridotto: secondo i dati Ufficiali del Ministero dell'Interno contenuti dell'*Annuario statistico 2018*⁴ si tratta infatti di 352 famiglie in Eritrea, di 852 in Etiopia e di appena 4 in Somalia. Anche o soprattutto in relazione alle travagliatissime vicende che, a partire dall'esperienza coloniale, piagano i tre Paesi africani, al netto dei migranti con progetti transitori e di durata medio-breve, la presenza attuale di oriundi italiani nel Corno appare davvero poco consistente, in costante diminuzione e pressoché interamente concentrata nei principali centri urbani.

Esiste però una specifica categoria di italofoeni che non compare nei censimenti degli italiani fuori patria e a cui questo contributo è dedicato: quella dei cosiddetti *meticci*, figli,

¹ Università della Valle d'Aosta.

² Il Progetto, nato dalla collaborazione tra il Dipartimento di Scienze umane e sociali dell'Università della Valle d'Aosta e il CIEBP (*Centre d'information sur l'éducation bilingue et plurilingue*), ha posto inizialmente il proprio focus sull'area eritrea (*Plurilinguismi e linguistica migrazionale: profili diacronici e varietistici dell'italiano d'Eritrea*) successivamente estendendo alcuni filoni dell'indagine all'intero Corno d'Africa.

³ La raccolta, ancora in corso, è stata al momento concentrata su fonti di matrice popolare quali scritture private diaristiche ed epistolari (lettere familiari e cartoline illustrate), autobiografie di parlanti semicolti e scritture scolastiche.

⁴ A cura dell'Ufficio Centrale di Statistica del Ministero dell'Interno:

http://ucs.interno.gov.it/files/allegatipag/1263/int_00041_anagrafe_degli_italiani_residenti_all_estero_-aire-_2018.pdf.

nipoti, pronipoti di coppie italo-africane di componente italiana sempre maschile⁵, che in alcuni casi non hanno potuto ricevere il cognome del genitore o progenitore a causa di mancati riconoscimenti o delle leggi razziali fasciste⁶; che molte volte portano un prenome di trafia italiana e un prenome di trafia italiana scelgono per i loro figli in omaggio a un’almeno virtuale tradizione familiare; che a volte attendono da tempo il riconoscimento della cittadinanza italiana che consenta loro di ricongiungere famiglie disgregate da fughe, partenze, abbandoni, ritorni; che spesso, malgrado tutto e tutti, hanno conservato l’italiano come lingua della comunicazione familiare, di generazione in generazione.

Il numero di nati da coppie miste in epoca coloniale è difficilmente quantificabile: un censimento datato 1938 ne contava 2518 (Gabrielli, 1997: 96) ma secondo alcune fonti si tratta di un’ipotesi molto sottostimata: non si tratta, d’altra parte, di un riferimento di specifico interesse se, come qui ci proponiamo di fare, si prendono in considerazione l’epoca contemporanea e quindi anche e soprattutto i discendenti delle generazioni successive.

Se dopo un lungo periodo di rimozione il fenomeno storico del *meticciato* nelle ex colonie italiane ha recentemente catturato l’interesse di molti ricercatori – che attraverso studi di differente taglio e ambito scientifico hanno colmato molte delle lacune relative alla conoscenza storica, antropologica e sociale del periodo coloniale – è in effetti principalmente a proposito delle configurazioni dell’italofonia e soprattutto di quella residua nella contemporaneità che mancano ancora indagini, studi e analisi.

Nella prospettiva di esplorare – in una prospettiva socio- ed etno-linguistica e in un’ottica longitudinale tesa a mettere a fuoco le differenze intergenerazionali – le pratiche linguistiche, le rappresentazioni e gli atteggiamenti rispetto all’italiano da parte di donne e uomini nati o discendenti da coppie italo-africane (italo-eritree, italo-etioptiche e italo-somale), il lavoro che qui si presenta adotta per identificarli il termine medesimo da loro correntemente impiegato per autodefinirsi: *meticci*. Si tratta, come ben noto, di un termine discusso e discutibile, che tuttavia sta conquistando un proprio nuovo spazio semantico che gli attribuisce – almeno in alcuni ambiti e domini – un’accezione positiva in riferimento a una naturale e auspicabile ibridazione fra popoli e culture: esattamente in questa prospettiva viene qui adottato.

Nella medesima ottica e con l’intenzione di contribuire a emanciparne i significati da ogni potenziale accezione sminuente vengono qui utilizzati altri termini potenzialmente discriminatori, come *indigeno*: oltre a necessità di precisazione che analoghi più neutri non garantiscono – il termine *indigeno* consente, ad esempio, di distinguere i *nativi* di famiglie africane dai *discendenti* di famiglie italiane o miste, potenzialmente nativi africani anch’essi

⁵ Le relazioni tra donne italiane e uomini africani erano molto rare. Può essere interessante citare a questo proposito il caso descritto da Volterra (2012) di un nato nel 1924 dall’unione tra un’italiana e un eritreo, esempio molto particolare, essendo l’unione avvenuta sul territorio italiano durante un periodo in cui l’uomo, ascaro con ruoli di autista, pilota e traduttore, occupava posizioni di rilievo nell’amministrazione coloniale. La storia è emblematica dell’accanimento razzista con cui i vertici fascisti si posero di fronte alla questione del meticcio: al padre eritreo, infatti, venne impedito di riconoscere il figlio perché cittadino italiano e a entrambi fu successivamente vietato di fare ritorno in Italia, dove la madre era rimasta.

⁶ Si stima che nella sola Eritrea i figli meticci abbandonati dai padri italiani siano stati più di 5.000: alcuni di questi non sono stati riconosciuti per scelta, altri a causa delle leggi razziali che a partire dal 1937 (R.D. L. 19 aprile 1937, n. 880 convertito con modificazione dalla Legge 30 dicembre 1937, n. 2590), vietarono le relazioni “di indole coniugale” tra i cittadini italiani e i sudditi delle colonie e nel 1940 furono ulteriormente appesantite dalle *Norme relative ai meticci* (Legge 13 maggio 1940, n. 822) che proibivano al padre italiano il riconoscimento di un figlio meticcio. Al momento attuale si ritiene che gli italo-eritrei privi di cittadinanza italiana, in alcuni casi da decenni in attesa di ottenerla, siano circa 300: spesso le condizioni economiche disagiate non permettono loro di affrontare le spese legali necessarie per completare la complessa pratica richiesta.

– alla base della scelta di evitare sostituti generici o eufemistici c’è la convinzione che, come la storia delle lingue insegna, non la tabuizzazione ma invece l’uso diffuso può spingere parole in partenza connotate negativamente ad acquisire accezioni neutre o anche di segno opposto.

Gli obiettivi del lavoro qui presentato richiedono d’altra parte l’esplicito riferimento a categorizzazioni basate su *attribuzioni etniche*⁷ che prevedono la stereotipizzazione di variabili come la religione praticata, la posizione sociale, il sesso e anche i tratti somatici e il colore della pelle: dato che ci si propone di esaminare gli effetti che la scelta di condividere il percorso della propria vita fra appartenenti a culture differenti produce sui comportamenti linguistici, i riferimenti a etichettature “politicamente scorrette” non possono essere evitati e anzi, proprio per la loro potenziale influenza sui concreti comportamenti linguistici individuali e collettivi vanno tenuti nella massima considerazione per una corretta interpretazione dei fenomeni. Il senso di appartenenza negoziato all’interno delle coppie e famiglie miste ha, infatti, molto a che fare con attribuzioni di stigma o prestigio che nella vita concreta e reale, senza mitigazioni, si traducono in pregiudizi che donne e uomini devono affrontare: spesso, anzi, è proprio a partire da questi che si definiscono gli *immaginari sociolinguistici* che guidano poi scelte – come quelle relative alla trasmissione intergenerazionale delle lingue del repertorio familiare o alla selezione della trafila dei prenomi da imporre ai nuovi nati – che possono avere importanti ricadute anche sui comportamenti linguistici e sulle rappresentazioni identitarie delle generazioni successive.

2. L’INDAGINE E IL CAMPIONE

Nell’ambito della ricerca citata in apertura, il segmento di lavoro di cui qui si dà conto si concentra sulla messa a fuoco di spazi e ruoli della lingua italiana all’interno dei repertori italo-africani del Corno a partire da osservazioni naturalistiche condotte sul campo e sulla base delle testimonianze di 61 parlanti di età compresa fra i 16 e i 79 anni accomunati dal fatto di aver trascorso almeno un periodo della propria vita in Eritrea, Etiopia o Somalia all’interno di famiglie miste italo-africane o con famiglie italo-africane a diretto contatto. Le testimonianze, elicitate e fornite in lingua italiana, sono state acquisite in parte sul territorio africano e in alcune aree dell’Italia nord-occidentale per mezzo di interviste semi-strutturate e autobiografie sociolinguistiche scritte, e in parte a distanza, attraverso la diffusione di un questionario compilabile in versione cartacea o *on line*.

A prescindere dalle differenti tecniche escussive, ai parlanti sono state poste domande relative a indicatori di tipo quantitativo e qualitativo utili a tracciare le esperienze e gli usi linguistici nell’area dei rapporti familiari, dell’esperienza scolastica e delle reti amicali e lavorative; sono state proposte auto-valutazioni rispetto alle competenze linguistiche possedute e quotazioni del grado di uso e attaccamento ai diversi codici del repertorio nelle comunità di riferimento. È stata inoltre prevista una serie di quesiti destinati ad esplorare l’ambito degli *atteggiamenti*, ossia delle posizioni concettuali implicitamente ed esplicitamente assunte rispetto alla lingua italiana, e quello degli *immaginari linguistici* intesi come repertori di rappresentazioni culturali, ideologiche, simboliche dell’italiano nello spazio postcoloniale del Corno d’Africa.

⁷ I complessi problemi posti dall’applicazione del concetto di *etnia* e *identità* al contesto coloniale africano sono affrontati all’interno del volume dedicato alla mobilità degli individui nell’Africa coloniale italiana curato da Rosoni e Chelati Dirar (2012) cui si rimanda per i riferimenti bibliografici di approfondimento del tema.

Rimandando ad altra sede la presentazione dei risultati di dettaglio in rapporto ai molteplici aspetti esplorati nell’indagine, ci si concentra qui sulla formulazione dell’ipotesi che il gruppo dei parlanti italo-eritrei, italo-etiopei e italo-somali possa essere considerato in termini di *comunità linguistica*. Malgrado i suoi limiti⁸, è la definizione laboviana di «gruppo di parlanti che condivide un insieme di atteggiamenti sociali nei confronti della lingua» a costituire nel caso in oggetto l’interpretazione più calzante della nozione di *comunità*. Il denominatore sociolinguistico che accomuna l’eterogeneo insieme dei parlanti meticci del Corno d’Africa è, infatti, costituito dalla condivisione di argomenti, motivazioni e opinioni sulla lingua italiana che prescindono dai repertori linguistici di riferimento locale e non sono d’altra parte riconducibili alla nozione di *gruppo sociale*. L’ipotesi di partenza è che dietro e oltre l’uniformità dei concreti *comportamenti* osservabili, i parlanti meticci condividano nei confronti dell’italiano *atteggiamenti* omogeneamente positivi e trasversali alle differenti esperienze e caratteristiche individuali. Si intende quindi verificare se tali *atteggiamenti* trovino corrispondenza in posizionamenti sociolinguistici e dispositivi di auto-identificazione identitaria che delineano i contorni di una comunità italo-africana geograficamente distante dalla Penisola ma ad essa culturalmente connessa.

Nelle travagliate storie dei Paesi del Corno d’Africa, l’ingombrante passato coloniale ha attribuito alla lingua importata un duraturo ruolo di codice di prestigio e d’élite: sembra plausibile che gli appartenenti alla minoranza meticcica possano sentirsi accomunati da referenti simbolici derivanti da tale specifico connotato storico-spaziale più che da criteri geografico-politici nazionalistici e che la conoscenza della lingua italiana costituisca per loro una prerogativa validata dalla convergenza delle due culture di provenienza che legittima una differenza identitaria *di sangue* rispetto alle popolazioni indigene che condividono i medesimi spazi.

Gli italo-africani delle ex-colonie hanno d’altra parte attivato nel corso del tempo e solo in parte per loro scelta reti sociali parzialmente chiuse da e verso l’esterno, reti di cui hanno continuato a fare parte – anche se per ragioni di distanza solo occasionalmente – spesso anche dopo esperienze migratorie che li hanno condotti nella seconda patria o altrove⁹.

Se di *comunità* si può dunque parlare, di *macro-comunità* ovviamente si dovrebbe trattare, con differenziazioni interne di tipo qualitativo, legate a variabili collettive e individuali¹⁰, e con presumibili modificazioni in direzione evolutiva, collocate soprattutto nella contemporaneità e in riferimento alle nuove generazioni: all’approfondimento di tali aspetti è dedicato il contributo.

Per ovvie ragioni di riservatezza, nel corso dell’esposizione i parlanti vengono identificati attraverso l’indicazione, tra parentesi quadre, di un codice numerico preceduto

⁸ Berruto, 1995 (ed. 2002: 67 ss.).

⁹ Così, [P61] ad esempio racconta: «Io non sono più tornato ad Asmara, perché non ci ho nessuno, non mi ha più attirato. Ci ho degli amici che vanno giù, ogni tanto, amici meticci che stanno anche loro in Italia: ce n’ho uno a Torino, ce n’ho uno a Roma, ce n’ho uno in Abruzzo...ce n’ho dappertutto! [...] La maggior parte degli amici son tutti in Italia. Ci telefoniamo sempre».

¹⁰ Differenze importanti possono derivare anzitutto dai repertori linguistici dei diversi contesti di riferimento, contesti che – come tipicamente accade nel continente africano (Kuitche Talé, 2017; Siebetcheu, 2009; Turchetta, 2008; Dal Negro, Guerini, 2007) – non prevedono coincidenza fra Stati e lingue e sono caratterizzati da situazioni di diffuso plurilinguismo frammentario. Per ciò che concerne le variabili individuali, è utile anticipare che – come nel pur diversissimo contesto analizzato da Moreno (2014: 75) – anche qui si sono rivelate «più calzanti, per spiegare i comportamenti dei parlanti, la nozione di *successo* come costruzione individuale e progressiva, quella di apprendimento (inteso come acquisizione di cultura e di identità sociale), o il concetto di mobilità, piuttosto che le categorie tradizionali di generazione, sesso, età, religione» e questo soprattutto in rapporto alle evoluzioni del periodo più recente.

dalla sigla P per *Parlante*: solo se indispensabile a fini argomentativi sono citati dati personali aggiuntivi comunque espressi in modo tale da non rendere identificabili i soggetti.

Gli estratti dalle testimonianze orali sono trascritti tra virgolette; quelli pervenuti in forma scritta sono invece riportati in carattere corsivo, con riproduzione di eventuali grafie aberranti, uso dei segni paragrafematici e interpuntivi e autocorrezioni degli scriventi, rese attraverso caratteri barrati e aggiunte interlineari.

A integrazione del *corpus* raccolto *ad hoc* sono prese in considerazione alcune testimonianze e video-interviste contenute in reportage disponibili sul web e scritture riconducibili alla categoria degli *etnotesti* (ricordi personali, storie di vita, autobiografie, materiali archivistici) i cui riferimenti sono di volta in volta indicati in nota.

3. IMMAGINARI LINGUISTICI DEL METICCIATO ITALO-AFRICANO

Non è certamente un caso se nei discorsi a proposito delle famiglie di provenienza i parlanti del Corno d’Africa sono abituati ad accompagnare gli etnici con rafforzativi che precisano interezza delle origini biologiche (*i miei genitori sono eritrei puri però mia madre è cresciuta in Etiopia* [P13]; *io sono un italiano vero ma ho sposato una donna di qui* [P3]) o, al contrario, a dichiarare una discendenza mista (*nata da genitori di due etnie diverse, quando avevo cominciato a parlare parlavo il tigrino e il tigre* [P11]), a maggior ragione se con componenti italiane (*mio padre è di origini italiane* [P16]). L’abitudine a circostanziare l’appartenenza e a dettagliarne le intersezioni trova motivazione nell’eterogeneità delle componenti etniche compresenti negli attuali Stati nazionali del Corno d’Africa – che si limitano a riflettere artificiali e in molti casi conflittuali confini politici – ma risponde soprattutto ad automatismi classificatori di genesi coloniale e fascista rimasti negli immaginari della popolazione, come la seguente testimonianza¹¹ di un italiano cresciuto ad Asmara negli anni Settanta mette in evidenza:

Ai miei tempi e nel mio ambiente un italiano di sangue misto poteva essere un mulatto, un meticcio o un creolo. [...] Un meticcio era figlio di un italiano e di una donna indigena, così come poteva avere il padre indigeno e la madre italiana, ma non ho mai conosciuto nessuno con questo stato di famiglia. Era meticcio anche il figlio di due meticci. Un creolo era invece un figlio di madre o padre italiano e di madre o padre meticcio. Un mulatto, infine, aveva uno dei genitori meticcio e l’altro indigeno.

I riferimenti al *sangue* (*mio nonno materno aveva sangue italiano* [P17]) o alla *multiculturalità* (*il mio nome viene dal padre, che è italiano. Mia madre è Eritrea, quindi sono nata in una casa multiculturale* [P15]) consentono di evitare soluzioni appellative che possono ancora creare imbarazzo: come dice [P10], *è che non si sa bene come dirlo, perché sembra sempre offensivo o comunque negativo*.

L’onomaturgia finalizzata all’etichettatura dei nati o discendenti da unioni miste ha, in effetti, nel corso della storia del Corno d’Africa trovato molteplici soluzioni lessicali implicitamente discriminatorie o anche ingiuriose: come *figli del peccato* erano etichettati i bambini inseriti nei collegi religiosi italiani; come *mezzosangue* gli italo-somali, come *figli dei cani bianchi* o *dqala* (*bastardi*) *gli italo-eritrei*. Anche le formule stucchevolmente mitigate (*cioccolatini, mulattini*) evidenziando la duplice appartenenza collocavano di fatto i *meticci* in

¹¹ <https://lagazzettadelsudafrica.net/index.php/noi-di-asmara-articoli/26-noi-di-asmara>.

una scomoda posizione interposta fra due universi non comunicanti: «purtroppo all'epoca gli italiani non ci volevano perché dicevano che non eravamo bianchi; gli eritrei non ci volevano perché ci dicevano che eravamo bianchi [...] quindi non avevamo veramente né patria né dio»¹².

Un potenziale vissuto da apolidi identitari («non mi sento né eritreo né italiano»; «io mi sento nessuno»¹³) caratterizza soprattutto le autobiografie di coloro che hanno vissuto storie, purtroppo tutt'altro che rare, di abbandoni da parte dei padri italiani¹⁴: stupisce eppure è usuale nella realtà di cui ci stiamo occupando che tali vissuti non abbiano avuto ricadute negative sui repertori linguistici individuali, in cui anzi la lingua italiana è sempre presente e può addirittura rappresentare l'unico codice disponibile, come nel caso di [P61], cresciuto in Eritrea all'interno di collegi gestiti da religiosi italiani dalla nascita al 1966: *In collegio parlavamo solo italiano, con le suore, tra di noi. Io sapevo solo l'italiano perché sono cresciuto sempre lì. So qualcosa di tigrino quando sono poi uscito dal collegio, a ventun anni. Qualche parola... ma io ho fatto poco fuori dal collegio perché poi sono venuto in Italia.*

Nelle strutture religiose italiane l'uso delle lingue locali era proibito ai bambini che le conoscevano per aver trascorso parte della loro vita in famiglia, e il divieto veniva imposto attraverso forzature anche violente. Tale fenomeno si è collocato in un periodo ben più esteso di quello strettamente coloniale soprattutto in Somalia, dove si è concentrato nella fase dell'*Amministrazione fiduciaria italiana* (A.F.I.S.)¹⁵ cui fanno riferimento i seguenti racconti:

Noi bambini che avevamo vissuto i primi anni in casa con le mamme il somalo lo parlavamo, e invece in collegio le suore e i frati [...] ce lo proibivano, addirittura punendoci¹⁶.

Fra di noi bambini si parlava in somalo, la lingua delle nostre madri, e venivamo picchiati... picchiati, proprio picchiati, dalle suore. Perché noi non dovevamo parlare in somalo: noi dovevamo parlare soltanto in italiano¹⁷.

Riferisce d'altra parte Gianni Mari, Presidente dell'*Associazione Nazionale Comunità Italo-Somala*:

Quando poi questi stessi giovani uscivano dai collegi – dove vi ricordo che l'educazione era assolutamente e rigorosamente cattolica e in lingua italiana – incontravano coetanei e compaesani che, ovviamente, parlavano il somalo e convivevano senza limitazione con la cultura materna. Questi ragazzi che vivevano nei collegi erano spaesati e confusi nella loro terra natia. Molti italo-somali non sapevano parlare la loro lingua materna. La cultura originale non esisteva più: era stata completamente sradicata, rimossa e cancellata. Erano

¹² Testimonianza in: *I metici d'Eritrea*, documentario realizzato nel 2017 da Giampaolo Montesanto (www.cinemaitaliano.info/italianideritrea).

¹³ Ivi.

¹⁴ Ivi: «mio padre non è che l'abbia conosciuto tanto: avevo quattro anni quando lui mi abbandonò»; «mio padre era italiano, però ... non mi ha dato il nome»; «mia mamma ha avuto me quando lavorava con questo... mio papà, diciamo. Era ragazza di servizio: l'ha sedotta, è rimasta incinta, e di là lui se n'è andato via».

¹⁵ Sulle specificità della comunità italo-somala cfr. Pandolfo (2017).

¹⁶ Intervista in: *Gli italosomali, una storia di razzismo negato*, reportage della giornalista Veronica Fernandes pubblicato nel 2018 sul portale RaiNews: <http://www.rainews.it/dl/rainews/media/Madre-somala-e-padre-italiano-Storie-di-vite-speziate-5786aec0-8a26-4ea1-8e5d-072cae3544a2.html>.

¹⁷ Intervista in: *Italosomali*, reportage della trasmissione *Cbi L'Ha Visto?* Rai3, in onda il 22 aprile 2009, disponibile sul portale YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=tj0rle92MIA>.

stati educati oramai a sentirsi 'figli di italiani' e diversi. Quando poi arrivavano in Italia, subivano la discriminazione di essere considerati 'neri', africani. Scoprivano che non erano neanche italiani. In Somalia erano bianchi; in Italia neri¹⁸.

Al di là delle circostanze dell'italianizzazione forzata, nel corso dell'intero Novecento l'adozione della lingua della Penisola è stata comunque a tutti gli effetti la scelta privilegiata dalle famiglie italo-africane residenti nel Corno.

Molto correttamente la relazione a una proposta di legge presentata nel 1999 dal deputato Pasquale Giuliano a favore del riconoscimento della cittadinanza ai nati da italiani sul territorio eritreo anteriormente al 1° gennaio 1953¹⁹ riferiva che «gli italo-eritrei parlano sempre l'italiano, a volte meglio della stessa lingua locale»: in effetti, non solo le prime e seconde generazioni di discendenza italiana ma anche quelle successive sono state educate come monolingui e, quando possibile, alfabetizzate in italiano nelle scuole statali italiane disponibili sul territorio²⁰.

I casi di effettiva italoфония esclusiva hanno, malgrado questo, costituito più l'eccezione che la regola, perché quei contatti con il repertorio locale che ai figli degli *italiani veri* venivano evitati («i bambini italiani non giocavano con i bambini eritrei, e nessuno insegnava loro la lingua, né le usanze del paese in cui abitavano»²¹) erano invece di fatto presenti nell'esperienza dei bambini *meticci*:

Per quanto mi riguarda in famiglia abbiamo sempre parlato in italiano, ma già dall'asilo ero in grado di fare l'interprete per la suora italiana e i bambini eritrei: ho imparato l'eritreo e l'arabo per strada [P53].

L'uso della lingua italiana da parte della comunità italo-africana ha però costituito a lungo un'arma a doppio taglio. In negativo, ha simboleggiato rispetto al contesto territoriale di riferimento uno sradicamento esposto a doppia stigmatizzazione: molti raccontano di esser stati derisi nell'infanzia da un lato dai compagni di gioco indigeni perché parlavano in italiano o perché non parlavano bene la lingua locale²²; di essere d'altro lato stati accusati dai coetanei italiani di *storpiare l'italiano* o di parlarlo *con un accento ridicolo*.

Al contempo però l'italiano era, e in parte ancora oggi è, la lingua dell'élite sul territorio del Corno, una lingua di prestigio la cui conoscenza accresceva considerevolmente le opportunità di mobilità sociale perché agevolava la frequenza delle scuole italiane moltiplicando così le possibilità di impieghi lavorativi dignitosi o anche di rilievo alle dipendenze dei coloni e dei loro discendenti.

La tenuta dell'italiano nei cicli della trasmissione intergenerazionale delle famiglie miste, indubbiamente superiore a quella normalmente riscontrabile in relazione ai contesti

¹⁸ Intervista di Barbara Faedda a Gianni Mari, Presidente dell'ANCIS: *Italo-somali: una minoranza che l'Italia vuole ignorare*, in: <http://www.diritto.it/materiali/antropologia/faedda16.html>.

¹⁹ *Disposizioni per l'acquisizione della cittadinanza da parte degli italo-eritrei nati anteriormente al 1° gennaio 1953*: http://leg13.camera.it/_dati/leg13/lavori/stampati/sk6000/frontesp/5634.htm.

²⁰ Ad Addis Abeba e ad Asmara sono ancora oggi attivi gli *Istituti Statali Italiani Onnicomprensivi* inizialmente destinati a studenti italo-foni, oggi invece prevalentemente frequentati da italo-africani e africani.

²¹ Così secondo la scrittrice Erminia Dell'Oro, nata ad Asmara da una famiglia di coloni italiani, in *La gola del diavolo* (Bruno Mondadori, Milano, 1999: 132).

²² *I primi giorni che ho frequentato la scuola alle elementari tutti mi prendevano in giro perché non ero abituato a parlare il tigrino* [P47]; *Venivo preso in giro perché la lingua era l'amarico e io non lo sapevo* [P55]; *a scuola mi sentivo in difficoltà perché avevo problemi con le doppie e gli accenti in italiano* [P57].

canonici dell’italiano migrante²³, si spiega però anche con motivazioni più profonde. La conferma della scelta dell’italiano come lingua del dominio intrafamiliare ha trovato anzitutto corrispondenza in un principio culturale di conservazione del codice di discendenza patrilineare, principio difficilmente eludibile perché condiviso da entrambe le culture di appartenenza.

L’uso della lingua italiana, allo stesso tempo, ha veicolato esigenze di differenziazione rispetto ai parlanti indigeni²⁴: come “atto d’identità” (Le Page, Tabouret-Keller, 1985) l’italiano ha rappresentato per gli italo-africani lo strumento per un’esplicita autoaffermazione del proprio statuto meticcio.

La conoscenza della lingua della Penisola ha, d’altra parte, trovato corrispondenza in aspettative di riconoscimento della cittadinanza negata dalle istituzioni. Questo aspetto risulta vivo ancora oggi, come può esemplificare la storia di una parlante eritrea, nipote di un italiano che alla fine degli anni Quaranta – dopo aver avuto un figlio dalla *letté* che lavorava al suo servizio – ha abbandonato la famiglia che li aveva costituito. La donna, per tutta la vita abituata a utilizzare l’italiano come codice familiare, cerca ora di risalire ai documenti storici che possano dimostrare la discendenza e ottenere conseguentemente un passaporto che consenta ai suoi tre figli, italo-foni, di sottrarsi al servizio militare a tempo indeterminato previsto dal governo eritreo («già che siamo del loro *sangue* e abbiamo un nome italiano»²⁵).

Il legame degli italo-africani residenti nel Corno non è tuttavia mai stato utilitaristicamente artificiale o di superficie: molte famiglie miste ancora oggi praticano la religione cattolica e ascoltano musica italiana, guardano la televisione italiana, leggono libri e giornali italiani, cucinano, vestono, vivono assumendo a riferimento le abitudini della Penisola. È sulla base della condivisione del riferimento a tale modello – ma contemporaneamente anche delle differenze rispetto a tale modello esistenti – che è possibile fare riferimento al gruppo degli italo-africani delle ex colonie in termini di *comunità linguistica*: il gruppo *meticcio* rientra, infatti, nella minoranza italoфона del Corno d’Africa, ma è dotato di proprie caratteristiche distintive che ne fanno a tutti gli effetti una specifica e tutto sommato omogenea realtà a sé stante.

I sentimenti di appartenenza che legano i parlanti meticci per mezzo della lingua italiana si manifestano attraverso una solidale comunanza degli atteggiamenti sociali, culturali, psicologici e anche estetici verso tale lingua, atteggiamenti che – configurandosi di segno positivo al di là dei territori di residenza, delle caratteristiche individuali dei parlanti e delle distanze generazionali dal progenitore italiano – si fondano su dispositivi di affermazione e autodifesa che fanno convergere sull’italiano attribuzioni di prestigio e autorevolezza, significati di tradizione e memoria, valutazioni di attaccamento emotivo, preoccupazioni di tutela e continuità che – al netto delle opinioni standardizzate²⁶ e delle

²³ Cfr. ad esempio, per il caso dei ritmi di cambio di lingua in contesto europeo, Di Salvo (2013).

²⁴ «Although the word identity comes historically from Latin idem ‘same’, identity is primarily about constructing differences between ourselves and others» (Romaine, 2014: 17).

²⁵ Testimonianza in: *Leggi razziali italiane nelle colonie*, reportage della giornalista Veronica Fernandes pubblicato nel 2018 sul portale RaiNews: <http://www.rainews.it/dl/rainews/media/80-anni-fa-le-leggi-razziali-34157292-d2a5-43c1-82e5-6df7656012a7.html>.

²⁶ Alcuni allineamenti stereotipati rientrano nell’inventario degli automatismi associativi più comunemente diffusi nell’espressione di opinioni ingenuie sulle lingue: l’attribuzione di bellezza correlata alla musicalità (*mi piace la lingua italiana perché è fonetica e suona bene* [P21]) è, ad esempio, un topos dei discorsi a proposito delle lingue materne e un tema ricorrente nelle opinioni sulla lingua italiana in particolare (Revelli *et al.*, 2017).

narrazioni non consequenziali innescate dal desiderio di compiacere l’intervistatore²⁷ – trovano effettiva conferma nei concreti comportamenti dei parlanti.

L’italianità della comunità afro-italiana è fenomeno tenace e trasmesso di generazione in generazione: la condivisione di un’identità propria si è nel corso del tempo talmente e tanto trasversalmente radicata da armonizzare ad esempio provenienze materne in partenza frammentate o contrapposte:

Siamo somali di madre, provenienti da una società a cultura tribale; anche se le nostre madri appartengono a tribù differenti l’una dall’altra, loro per prime si sono unite per riconoscerci nella nostra specificità di italo-somali, superando di conseguenza le rivalità tribali. Non ci poniamo il problema tribale. In questo senso siamo molto solidali e così le nostre madri. Le mamme riconoscono il fatto che siamo tutti, comunque, figli di italiani²⁸.

Una progressiva omogeneizzazione si è, d’altra parte, attuata anche rispetto alle differenze dialettologiche di partenza: la presenza di parlate vernacolari – comunissime tra Otto- e Novecento, quando gli italiani che raggiungevano il Corno d’Africa erano in ampia maggioranza dialettofoni (Ricci, 2005; Siebetcheu, 2018) – non sembra aver lasciato tracce nelle pratiche linguistiche contemporanee: non soltanto l’effetto di «rinforzo dell’italiano» tipico delle esperienze migratorie al di fuori dei confini nazionali (Lorenzetti, 1994) ma verosimilmente anche un crescente senso di solidale appartenenza hanno condotto al rapido abbandono dei dialetti e all’adozione di varietà d’italiano che – anche in conseguenza delle condizioni di parziale isolamento in cui si è sviluppata – risultano oggi piuttosto uniformemente e neutralmente standardizzate. Per gli afro-italiani ancora residenti nel Corno il legame con l’italianità non è mai rappresentato dai dialetti, che risultano anzi percepiti e descritti come realtà anacronistiche e marginali (*ho sentito utilizzare un dialetto italiano solo da mia nonna* [P33]), anche in riferimento alla realtà della Penisola (*parlano ancora in dialetto quelli che non ha una grossa cultura* [P53], *parla dialetto chi vive nelle piccole comunità* [P54]), ma invece da un italiano che i parlanti tengono molto a utilizzare in modo formalmente sorvegliato²⁹ e a distinguere dalle varietà semplificate acquisite dagli indigeni al di fuori dei contesti di istruzione formale, usualmente considerate comicamente sgrammaticate³⁰.

La profondità del *sentimento linguistico* nei confronti dell’italiano appare d’altra parte evidente quando si considerino comparativamente i comportamenti di altre categorie di parlanti collocati sui medesimi territori e più o meno latamente inscrivibili nell’ambito della minoranza italoфона: le famiglie italiane preferiscono, ad esempio, iscrivere oggi i propri figli a scuole internazionali invece che alle scuole italiane disponibili sul territorio e non di rado adottano l’inglese come lingua della comunicazione intra-familiare; gli indigeni tendono a insegnare ai propri figli le lingue locali anche quando padroneggiano bene la lingua della Penisola. È il caso di [P4], che ad Asmara ha sempre frequentato ambienti

²⁷ Il fenomeno si è verificato soprattutto nelle interviste ai parlanti adolescenti, che ad esempio dopo aver affermato di leggere spesso e volentieri libri in italiano sono riusciti a citare come unico nome d’autore italiano quello di Dante Alighieri. Il caso dei giovani si distingue tuttavia notevolmente da quello delle generazioni precedenti, come si intende mettere in rilievo nelle prossime pagine.

²⁸ Intervista a Gianni Mari, cit. nota 18.

²⁹ Le osservazioni rispetto alle proprie e altrui competenze in lingua italiana fanno emergere una spiccata attenzione per la correttezza e frequenti riferimenti alla norma grammaticale. Se in generale i parlanti si sono attribuiti buone o anche ottime auto-valutazioni, alcuni anziani di fronte alla proposta di intervista hanno però espresso una certa preoccupazione con formule del tipo *però io non parlo un buon italiano o io scrivo male*.

³⁰ *Pronunciano male le parole, le storpiano: per esempio dicono commidori invece che pomodori* [P10]; *da ragazzi prendevamo in giro gli eritrei perché storpiavano l’italiano* [P53].

lavorativi italo fonici che le hanno consentito di raggiungere un’ottima fluenza. Attribuisce alla volontà del marito tigrinofono la mancata trasmissione dell’italiano ai cinque figli, oggi adulti, ma ammette di non avere, per prima, attivato dispositivi favorevoli all’uso del codice:

- Tu hai insegnato l’italiano ai tuoi figli?
- Ma macché! A me sempre mi dispiace che non gli ho fatto fare le scuole italiane! Il padre voleva che loro andavano nella sua lingua, così... A me mi dispiaceva perché volevo che loro parlassero l’italiano, ma il marito ha voluto che facevano le scuole tigrine. Però il grande, mio figlio più grande, aveva incominciato a parlarlo.
- Ma tu con loro in casa non parlavi mai in italiano?
- Mai, mai: perché loro anche a scuola parlavano sempre in tigrino. Loro mi dicono sempre: mamma, ma perché non ci hai fatto imparare l’italiano come te? Loro ci rimascono male perché non hanno imparato l’italiano.

La conoscenza dell’italiano, insomma, è nel Corno d’Africa genericamente avvertita da tutti come *atout*, ma solo per chi ha una e una sola parte di “sangue italiano” costituisce il principale mezzo per rendere riconoscibile un’appartenenza misconosciuta e intralciata anche dai tratti somatici, come ben evidenziano affermazioni del tipo «anche se non si vede dalla faccia che noi siamo italiani, però abbiamo sangue italiano»³¹ e «io sono italiana, con la pelle scura!»³².

Proprio la discrasia tra aspetto fisico e sentimento linguistico può, per chi si è trasferito nella Penisola, manifestare attraverso l’uso dell’italiano i suoi effetti più dolorosi, come racconta [P55] che, a proposito della prima volta in cui ha incontrato i parenti oltremare, ricorda: *non dimenticherò mai il loro sguardo: sentendomi parlare in italiano erano quasi sgomenti o come riferisce [P57] che dichiara di sentirsi a disagio ogni volta che le persone italiane parlano a fianco a me, senza sapere che l’italiano lo parlo e lo capisco, a volte meglio di loro.*

La violazione delle aspettative che collegano assiomaticamente i tratti somatici africani alla mancata conoscenza dell’italiano può in alcune circostanze configurarsi come vera e propria ottusità: racconta in un’intervista la scrittrice italo-somala Shirin Ramzanali Fazel, autrice di un romanzo dedicato ai meticci di Mogadiscio³³, che «in Italia può accadere che mi chiedano il permesso di soggiorno e io, che vivo qui dal 1971, mostro la mia carta di identità. Allora insistono, nemmeno la guardano, e mi chiedono di nuovo il permesso di soggiorno. La mia pelle scura li rende incapaci di credere che io sia italiana»³⁴.

Per i *meticci*, insomma, la lingua italiana costituisce il più tangibile ancoraggio a una discendenza *di sangue* altrimenti inapparente e, in contesti in cui la sua vitalità è riservata ormai a nicchie sempre più ridotte, un evidente contrassegno di appartenenza: [P8], sessantatreenne asmarina, di fronte alla domanda “Come mai conosci così bene l’italiano?” esplose in una sonora risata e risponde: *Ma è perché sono meticcica, non si capisce? Sono meticcica. Mio padre era italiano [...] In Asmara tutti i meticci parlano italiano, quasi solo i meticci parlano l’italiano!*

³¹ *Siamo italo-eritrei, vostri figli*, interviste condotte dal giornalista Vittorio Longhi e pubblicate nel 2014 sul portale YouTube: www.youtube.com/watch?v=Tpl8cbSMHCQ&t=53s.

³² *Quale razza*, intervista a Isabella Marincola, da un’idea di Carlo Costa e Lorenzo Teodonio con regia di Aureliano Amadei, pubblicata nel 2009 sul portale YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=ivqZeYkMCM0>.

³³ *Nuvole sull’equatore. Gli Italiani dimenticati. Una storia*. Cuneo, Nerosubianco, 2010.

³⁴ Intervista di Paola Pastacaldi in www.paolapastacaldi.it/document.php?DocumentID=469.

Come tutti gli italo-africani la donna porta un prenome di trafia italiana poiché, al pari della lingua, il prenome costituisce al contempo una prerogativa e un segno distintivo: malgrado la prolungata permanenza sul territorio, il repertorio dei primi nomi portati dai coloni non ha infatti lasciato eredità alcuna sul territorio del Corno, se non appunto nel ristretto ambito delle famiglie interamente o parzialmente italiane.

La preminenza di significatività identitaria del prenome rispetto al cognome si motiva d’altra parte in rapporto alla convergenza di fondamentali motivazioni pragmatiche, culturali e anche identitarie.

In primo luogo, il sistema antroponimico locale prevede stringhe identificative in cui il personale è seguito dai patronimici di discendenza diretta: la trafia onomastica familiare non è quindi contraddistinta da cognomi ereditari e collettivi, ma invece descritta dalla posposizione al prenome, in seconda e terza posizione, del prenome del padre e di quello del nonno³⁵.

Per i figli ufficialmente riconosciuti da padri italiani la discendenza ha implicato, sin dalle prime fasi coloniali, il passaggio al modello onomastico occidentale: i registri battesimali della cattedrale di Asmara relativi al periodo compreso tra il 1891 e il 1904 mostrano che i nati da coppie composte da uomini italiani e donne locali³⁶, quando riconosciuti dal padre, ricevevano sempre in seconda posizione il suo cognome, mai il suo prenome (Revelli, 2018).

È invece soltanto la presenza di un prenome di trafia italiana a rivelare un’appartenenza di *sangue* in tutti i casi in cui il cognome del padre manca per ragioni di premorte, abbandono, mancato riconoscimento o divieto. Certamente ancora negli anni Sessanta e forse anche oltre alla lacuna si poteva sopperire attraverso espedienti come l’acquisto di un cognome italiano (P61: *Certi compravano il nome degli italiani, perché gli dicevano “eh, se mi riconosci...” e pagavano 500 dollari. Io non ho potuto. Non ci avevo niente*), reale o di fantasia³⁷, ai trovatelli attribuito d’ufficio³⁸.

Quando la mancanza del nome di famiglia italiano, reale o fittizio, non veniva colmata la denominazione in seconda posizione corrispondeva al prenome della madre impiegato come sostituto del patronimico: conseguentemente, i figli meticci si trovavano esposti allo stigma di portare un secondo nome femminile automaticamente associato all’etichettatura di figli di padre ignoto³⁹.

³⁵ Fino a tempi recenti, in Eritrea ai bambini veniva insegnata a memoria la genealogia dei progenitori paterni fino alla settima generazione.

³⁶ Dei 246 battezzati nel quattordicennio, 68 risultano figli di donne eritree, indicate attraverso la dicitura *matre abissina* fino al 1899, dopo il 1900 attraverso l’indicazione *indigena* accompagnata – in unico caso – dalla precisazione *acatholica*. Si tratta di bambini in gran parte nati all’interno di matrimoni regolari, all’epoca ancora ammessi: due sole coppie sono etichettate come *illegitimis coniugibus* e solo 4 sono i casi di sostituzione del nome paterno o materno con la sigla N.N..

³⁷ «Compravi il nome da un italiano, circa due o tremila ‘birr’ che erano tanti» racconta Walter Domaselli in *Vi accuso! I ricordi di un piccolo Italoeritreo* (testimonianza del febbraio 2014, www.maitaclit.it/ricordi/400-vi-accuso.html) che aggiunge: «A quei tempi, alla registrazione c’era un Funzionario che mi chiese che cognome volessi e io gli dissi: Perrotta, il cognome di mio padre ma egli obbietto dicendomi che lui mi doveva registrare come ‘nn’ e così mi impose il cognome di Domaselli, cognome di fantasia e così mi registrò».

³⁸ «Nei collegi venivano affissi ogni tanto gli elenchi di tutti coloro che, non avendo ricevuto il riconoscimento della paternità, automaticamente subivano il cambiamento del cognome. Ma c’era di peggio. Per coloro i quali vi era un riconoscimento da parte del padre italiano, scattava la ‘cancellazione’ del nome materno: il bambino diventava quindi figlio del Sig. Tizio, ma di ‘madre ignota’. O avevi un padre ... o avevi una madre [...] Impossibile la registrazione ufficiale di entrambi» (Intervista a Gianni Mari, cit. nota 18).

³⁹ Va tra l’altro tenuto presente che «secondo le consuetudini eritree, la madre può, con dichiarazione giurata, individuare il padre del proprio figlio» ragione per cui, «prima dell’arrivo degli italiani, non esistevano figli di padre ignoto. [...] Il portare il nome della madre anziché quello del padre ha equivalso ad un marchio

Il prenome attribuito ai bambini afro-italiani era in ogni caso sempre italiano, poiché – come osserva Barrera (2002: 22) – in entrambe le culture «la discendenza paterna definiva l’identità individuale» anche quando il padre era a tutti gli effetti assente.

Ma l’abitudine delle famiglie italo-africane a fare esclusivo riferimento al repertorio antroponimico dei prenomi italiani non costituiva un semplice ossequio alla tradizione: si trattava di una scelta simbolica, di un’opzione di autoposizionamento tramandata di generazione in generazione. Ancora oggi, infatti, la comunità degli afro-italiani attinge al repertorio dei primi nomi italiani, invece che a quelli endogeni, e nipoti e pronipoti di coppie miste continuano a selezionare per i loro figli nati nel Corno d’Africa prenomi italiani, tutt’al più e molto raramente associandoli a un secondo nome o soprannome appartenente alla trafila linguistica dell’altro ramo familiare *per ricordargli le loro origini* [P54].

I legami simbolici con la cultura della trafila onomastica afro-italiana appaiono d’altra parte forti anche per i parlanti che hanno trasferito la loro residenza in Paesi diversi dall’Italia e dall’Africa: così [P59], nipote di una coppia mista, dopo un’infanzia trascorsa in Eritrea e una parentesi di residenza in Italia, vive oggi – cinquantenne - nel Regno Unito e usa nella conversazione con la partner l’inglese ma impiega l’italiano con i figli, che portano un primo nome italiano, a sancire l’espressa volontà di portare nel nuovo due simboli emblematici del precedente meticcio: la lingua e la tradizione onomastica della più solida fra le due culture d’origine.

Le esperienze di mobilità fuori dal Corno possono però, in altre circostanze, manifestarsi in modo diverso, attraverso emancipazioni dal senso di comunità della famiglia di provenienza o ribaltamenti delle configurazioni di dominanza del suo repertorio linguistico tradizionale, quindi con fenomeni di valorizzazione dei referenti simbolici del ramo di discendenza africano: le circostanze della migrazione, le pressioni della discriminazione percepita, le aspirazioni di posizione sociale nella comunità d’arrivo si sommano a una moltitudine di variabili generali e individuali.

In generale, nelle famiglie del Corno migrate in Italia si osserva un aumento della sensibilità al recupero e alla conservazione delle lingue etniche: un’accresciuta consapevolezza promuove soprattutto nelle generazioni più giovani la valorizzazione delle competenze plurilingui, cui sono riconosciuti – anche in prospettiva intergenerazionale⁴⁰ – oltre che benefici pratici ([P54]: *poter capire senza intermediari è impagabile*), valori identitari ([P48]: *anche se vivono in un altro paese non devono dimenticare la loro lingua e la loro tradizione perché è la loro identità*) e culturali ([P58]: *Sono nata in Italia da genitori eritrei. Sin da piccola i miei genitori mi hanno insegnato il tigrino, considerato importante nella formazione della mia persona così come necessario per avere rapporti con altri familiari in patria e all’estero. Ugualmente, lo studio di altre lingue nel corso degli anni era ritenuto fondamentale per la mia formazione personale, accademica e poi lavorativa*).

Di certo, gli investimenti richiesti in termini di sforzo di riposizionamento nel nuovo contesto di migrazione possono risultare ingenti pure se circoscritti alle due patrie:

Sono nata a Roma e non da meno la prima lingua che ho imparato era l’italiano poiché neanche i miei genitori mi hanno mai parlato in un’altra lingua pur essendo di origini Eritree. All’età di 3 anni sono venuta ad Asmara e in un breve tempo dimenticai l’italiano poiché frequentavo una scuola internazionale dove si parlava solo in Inglese ma pur essendo in^{ad} Asmara non

d’infamia [...]: l’individuo privo di padre si trova in una situazione di particolare debolezza, oggetto di scherno e di marginalizzazione» (*Proposta di Legge Giuliano*, cit. nota 19).

⁴⁰ [P37]: *è importantissimo che i giovani imparino le lingue delle loro famiglie a testimonianza delle proprie origini di appartenenza e che possano trasmetterle ai propri figli a sua volta.*

sapevo ancora bene il Tigrino. Il tempo che passai in^{ad} Asmara però fu pur sempre breve poiché quando avevo 7 anni ritornai di nuovo a Roma. La cosa più strana e che anche se mi ero completamente dimenticata l’italiano entro un mese lo parlavo di nuovo perfettamente e di conseguenza mi dimenticai l’inglese. Quando ebbi 11 anni ritornai di nuovo ad Asmara e fu difficile adattarmi perché l’unica lingua che sapevo era l’italiano. Piano piano imparai di nuovo l’inglese e la cosa che mi servì maggiormente d’aiuto fu la televisione e vari film. Il tigrino mi toccai impararlo poiché non potevo comunicare con nessuno fuori scuola. [...] Ora a caso parlo sia l’italiano sia il tigrino ma mi è difficile parlare una lingua sola. [P23, 16 anni]

Anche quando stabilmente residenti sul territorio africano, i nuovi nati appaiono comunque oggi decisamente più esposti a forme di plurilinguismo precoce simultaneo, che le famiglie – evidentemente affrancate dai canoni della tradizione – avvertono ora come lecite e naturali. Le nuove generazioni sul territorio del Corno studiano in genere ancora nelle scuole italiane, ma in famiglia apprendono e usano anche le lingue locali:

Fin da piccola ho iniziato a imparare e quindi parlare due lingue contemporaneamente; l’italiano e il tigrino. Questo perché sono nata da genitori di diverse nazionalità e dover comprendere due lingue assai diverse l’una dall’altra non è stato un problema. [...] Direi che a casa per il 40-50% parliamo lingua italiana. Anche se per motivi della mamma e della ragazza di servizio e dei vicini di casa siamo costretti a parlare anche in tigrino [P16, 17 anni]

L’innalzamento dei tassi di scolarizzazione e la diffusione dei media alimentano d’altra parte, almeno nelle situazioni più favorite, anche un’apertura verso altre lingue e soprattutto nei confronti dell’inglese, che – oltre a costituire l’esolingua più attraente e diffusa in quanto condivisa con molti altri Paesi africani e altri continenti – per i giovani incarna la dimensione internazionale in cui aspirano a collocarsi:

Mia madre da bambina mi parlava essenzialmente in 3 lingue: tigrino, inglese ed amarico. [...] Invece mio padre mi parlava sempre in italiano. Però crescendo e con la perdita dei nonni paterni con cui avevo una connessione con l’italiano iniziai a cambiare direzione e mi concentrai più sull’inglese poiché guardavo tanta TV in inglese e avevo cugini che venivano a trovarmi da paesi anglofoni. Poi dall’età di quasi sette o otto anni iniziai a guardare serie TV coreane con i sottotitoli in inglese a tal punto che adesso le posso guardare senza i sottotitoli e capisco più dell’80%. A casa normalmente parlo inglese e italiano con mio padre, idem con mia madre [...]. Con gli amici parlo maggiormente un mix di inglese e italiano e anche un po’ di tigrino a volte. [...] A questo punto mi viene più facile parlare inglese perché ho un vocabolario più vasto rispetto all’italiano. [P13, 17 anni]

Fattori non riconducibili alle categorie tradizionalmente impiegate per la parametrizzazione della vitalità linguistica delle lingue migranti, genericamente correlabili all’età ma dipendenti da variabili esperienziali individuali oltre che alle circostanze geopolitiche del nuovo secolo, stanno insomma conducendo nel Corno d’Africa a una ristrutturazione delle immagini relative all’italianità e alle sue configurazioni meticce: mentre i domini d’uso della lingua esogena si circoscrivono sempre più ai confini dell’ambito scolastico, nei contesti familiari e di evasione gradualmente si affermano le lingue locali e l’inglese. Sono in particolare l’innalzamento delle conoscenze plurilingui e

l’intensificazione di esperite o potenziali esperienze di mobilità verso altri continenti ad accelerare i fenomeni di cambio della lingua di tradizione familiare, oggi esposti a ritmi di avvicendamento generazionale prima per la comunità meticcica inconcepibili.

L’emancipazione o anche indifferenza dei giovani rispetto ai simboli etno-linguistici tramandati dal nucleo familiare afro-italiano si evidenzia d’altra parte anche nell’onomastica, attraverso la scelta per se stessi e i propri amici di ipocoristici, soprannomi o pseudonimi che prendendo le distanze dalle trafilate della comunità d’origine preludono a cambiamenti importanti anche nel repertorio dei primi nomi dei prossimi nati.

Il moltiplicarsi del contatto con realtà diverse da quelle in rapporto alle quali l’identità meticcica si era costituita sta insomma avviando un complesso riposizionamento dei confini simbolici. E, in conclusione, se nel contesto del Corno l’uso della lingua e il possesso di un prenome italiano hanno costituito per più di un secolo e per più generazioni successive i totem emblematici di un’appartenenza meticcica esteriormente irricognoscibile ma identitariamente assertiva e culturalmente resiliente, le loro valenze appaiono nel XXI secolo, soprattutto agli occhi delle giovani generazioni, come relitti di sentimenti linguistici anacronistici, sentimenti che non sembrano più possedere caratteristiche identificative di una *comunità* e che possono – nelle esperienze migranti – essere eventualmente recuperati in forme fluidamente rinegoziate, con sagome multiple o *atteggiamenti* identitari anche opposti, come la seguente testimonianza [P57], in veste di conclusione, può sintetizzare:

Quando vivevo in Asmara, frequentando la scuola italiana i miei amici erano eritrei, italiani, italo-eritrei. La conoscenza del tigrino dei miei amici diminuiva con l’appartenenza a famiglie italiane agiate. Nel senso che le famiglie più erano italiane e agiate e meno i figli parlavano il tigrino e viceversa. Questo era dovuto al fatto che l’aspirazione delle famiglie italo-eritree era di essere il più italiani possibile. Questo ha precluso a tanti amici miei cresciuti e vissuti in Asmara come me, di essere, oltre che non parlanti della lingua tigrina, a volte nemmeno in grado di capirla.

Dall’altra parte, famiglie italo-eritree meno abbienti, nonostante il loro tentativo di essere ‘puri’ italiani, non potevano evitare che i loro figli si ‘mischiassero’ con i bambini/adolescenti eritrei. Questo ha portato questi ragazzi a essere in tutto e per tutto nativi parlanti del tigrino a volte anche con competenze di scrittura.

Dopo il mio arrivo in Italia ho notato che la tendenza della maggior parte degli italo-eritrei, arrivati in Italia era quella di identificarsi completamente con la cultura tigrina compreso il cercare di parlarne la lingua (tigrino) in ogni occasione possibile.

Come se fossero più italiani in Eritrea e più tigrini in Italia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Barrera G. (2002), “Patrilinearità, razza e identità: l’educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)”, in *Quaderni storici*, 109 (27, 1), pp. 21-54.
- Berruto G. (1987), *Sociolinguistica dell’italiano contemporaneo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

- Berruto G. (1995), *Fondamenti di sociolinguistica*, Laterza, Bari-Roma (ed. 2002).
- Bruni F. (2003), "Italiano all'estero e italiano sommerso: una lingua senza impero", in *Storia della lingua e storia*, Atti del II Convegno dell'Associazione per la Storia della Lingua Italiana (Catania, 26-28 ottobre 1999), Cesati, Firenze, pp. 179-198.
- Carotenuto C., Cognigni E., Meschini M., Vitrone F. (a cura di) (2018), *Pluriverso italiano: incroci linguistico-culturali e percorsi migratori in lingua italiana*, EUM, Macerata.
- Carini G.P., La Cordara R. (2014), *Storia della scuola italiana in Eritrea*, Giorgio Pozzi Ed., Ravenna.
- Dal Negro S., Guerini F. (2007), *Contatto. Dinamiche ed esiti del plurilinguismo*, Aracne, Roma.
- Delamotte R. (a cura di) (2018), *Mixités conjugales aujourd'hui*, Presses Université CID-FMSH-Diffusion, Rouen.
- Deplano V. (2017), *La madrepatria è una terra straniera. Libici, eritrei e somali nell'Italia del dopoguerra (1945-1960)*, Le Monnier, Firenze.
- Deprez C., Collet B., Varro G. (a cura di) (2014), *Familles plurilingues dans le monde. Mixités conjugales et transmission des langues*, dossier *Langage et société*, 147, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Di Salvo M. (2013), "Migrazioni, famiglie, generazioni: la trasmissione della lingua in alcune comunità italiane d'Inghilterra contesto inglese", in *ANUAC*, 2, pp. 88-103.
- Di Salvo M., Moreno P., Sornicola R. (a cura di) (2014), *Multilinguismo in contesto migratorio. Metodologie e progetti di ricerca sulle dinamiche linguistiche degli italiani all'estero*, Aracne, Roma.
- Dore G., Giorgi C., Morone A. M., Zaccaria M. (a cura di) (2013), *Governare l'Oltremare. Istituzioni, funzionari e società nel colonialismo italiano*, Carocci, Roma.
- Gabrielli G., "Un aspetto della politica razzista nell'impero: il problema dei meticci?", in *Passato e presente*, XV (41) 1997, pp. 77-105.
- Kuitche Talé G. (2012), "Diffusione e motivazioni allo studio dell'italiano nell'Africa subsahariana francofona: una prima indagine", in *Italiano LinguaDue*, 4, 1, pp. 76-136: <https://riviste.unimi.it/index.php/promoitals/article/view/2275/2502>.
- Kuitche Talé G. (2017), "La lingua italiana nel panorama plurilingue e multilingue dell'Africa", in Noli V. (a cura di), *Geocultura. Prospettive, strumenti, metodologie per un mondo in italiano*, Società Dante Alighieri, Roma, pp. 185-195.
- Labanca N. (2002), *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, il Mulino, Bologna.
- Le Page R., Tabouret-Keller A. (1985), *Acts of Identity. Creole-based approaches to language and ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Longo M. (2018), "L'insegnamento dell'italiano presso la scuola statale di Asmara: efficacia e criticità", in *Education et Sociétés Plurilingues*, 45, pp. 3-14.
- Lorenzetti L. (1994), "I movimenti migratori", in Serianini L., Trifone P. (a cura di), *Storia della lingua italiana*, III, *Le altre lingue*, Einaudi, Torino, pp. 627-668.
- Moreno P. (2014), "Un approccio sociolinguistico allo studio dell'emigrazione campana in provincia di Liegi (Belgio)", in Di Salvo M., Moreno P., Sornicola R. (a cura di), *Multilinguismo in contesto migratorio. Metodologie e progetti di ricerca sulle dinamiche linguistiche degli italiani all'estero*, Aracne, Roma, pp. 59-79.
- Morone A.M. (2018), "Gli italo-somali e l'eredità del colonialismo", in *Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del 900*, 2, pp. 195-221.
- Orioles V. (2014), "Verso nuove categorizzazioni dei contesti migratori. Dall'italianità all'italicità", in Bombi R., Orioles V. (a cura di), *Essere italiani nel mondo globale oggi. Riscoprire l'appartenenza*, Forum, Udine, pp. 109-116.
- Pagliarulo A. (2004), "La diffusione della lingua italiana in Eritrea: situazione attuale e prospettive future", in *ITALS*, II-6, pp. 51-84.

- Pandolfo M. (2017), “Gli italo-somali dell’Amministrazione Fiduciaria Italiana della Somalia (AFIS)” in *Diacronie* 30, 2:
<https://journals.openedition.org/diacronie/5651>.
- Revelli L. (2018), “Mimetismi asmarini, tra Otto- e Novecento”, in *RION. Rivista italiana di onomastica*, XXIV, p. 823.
- Revelli L. (2019a), “Reti dell’italiano nel continente africano (e intrecci dell’area eritrea)”, in Noli V. (a cura di), *L’italofonia nelle reti. Le reti, la Rete, il “mondo italiano”*, Società Dante Alighieri, Roma, pp. 195 – 208.
- Revelli L. (2019b), “Onomastica del contatto italo-eritreo”, in *Africa. Rivista semestrale di studi e ricerche*, n.s. I/1, pp. 107-122.
- Revelli L., Varro G., Tabouret-Keller A. (a cura di) (2017), *Langues faibles*, L’Harmattan, Torino-Paris.
- Ricci L. (2005), *La lingua dell’impero. Comunicazione, letteratura e propaganda nell’età del colonialismo italiano*, Carocci, Roma.
- Ricci L. (2009), “L’italiano in Africa. Lingua e cultura nelle ex colonie”, in *Carte di viaggio*, 2, pp. 15-46.
- Romaine S. (2014), “Identity, migration and language”, in Di Salvo M., Moreno P., Sornicola R. (a cura di), *Multilinguismo in contesto migratorio. Metodologie e progetti di ricerca sulle dinamiche linguistiche degli italiani all’estero*, Aracne, Roma, pp. 15 -57.
- Rosoni I., Chelati Dirar U. (a cura di) (2012), *Votare con i piedi. La mobilità degli individui nell’Africa coloniale italiana*, EUM, Macerata.
- Siebetcheu R. (2009), “La diffusione dell’italiano in Africa: prospettive di ricerca”, in *Studi Italiani di Linguistica Teorica e Applicata*, XXXVIII, 1, pp. 147-191.
- Siebetcheu R. (2018), “La varietà semplificata di italiano nel Corno d’Africa in epoca coloniale: *un indigenous talk?*”, in Carotenuto C., Cognigni E., Meschini M., Vitrone F. (a cura di), *Pluriverso italiano: incroci linguistico-culturali e percorsi migratori in lingua italiana*, EUM, Macerata. pp. 174-189.
- Turchetta B. (2005), *Il mondo in italiano. Varietà e usi internazionali della lingua*, Laterza, Bari-Roma.
- Turchetta B. (2008), “Le lingue in Africa nera”, in Banfi E., Grandi N. (a cura di), *Le lingue extraeuropee: Asia e Africa*, Carocci, Roma, pp. 489-553.
- Vedovelli M. (a cura di) (2011), *Storia linguistica dell’emigrazione italiana nel mondo*, Carocci, Roma.
- Volterra A. (2012), “Fessehatsion Beyene. Storia di un suddito coloniale tra carriera e razzismo”, in Rosoni I., Chelati Dirar U. (a cura di), *Votare con i piedi. La mobilità degli individui nell’Africa coloniale italiana*, EUM, Macerata, pp. 333-352.