

Violare le interdizioni statutarie: un'etnografia delle unioni "proibite" sugli altipiani del Madagascar

MARCO GARDINI*

Abstract ITA

La letteratura che si è concentrata sulle eredità della schiavitù in Madagascar (come in altri contesti africani) ha messo in luce da tempo come le interdizioni matrimoniali tra discendenti di liberi e discendenti di schiavi caratterizzino ancora, in maniera spesso taciuta ma pervasiva, le modalità di riproduzione delle reti parentali locali e contribuiscano a riaffermare lo stigma associato alla discendenza servile. Questo articolo si concentra, invece, sulle storie, le difficoltà e le esperienze di coloro che hanno consapevolmente o inconsapevolmente violato queste interdizioni, creando – spesso a rischio di essere estromessi dalle rispettive famiglie – nuovi legami di parentela e di cura intergenerazionale che tentano faticosamente di travalicare i vincoli delle distinzioni statutarie locali. In genere non formalizzate, queste unioni “proibite” non solo contribuiscono a produrre tensioni, conflitti e riformulazioni profonde delle forme di relazionalità locali, ma svelano anche le contraddizioni che emergono tra la necessità di mantenere intatti la “purezza” e “l’onore” di un gruppo di discendenza e i principi di inclusività e parentela allargata legati al concetto locale di *fibavanana* (lit. “agire come un parente”).

Parole chiave: Madagascar, Parentela, Stigma, Eredità della Schiavitù, Proibizioni

Abstract ENG

The academic literature on the legacies of slavery in Madagascar (as in other African contexts) has stressed how marriage interdictions between people of free origin and slave descendants still characterize, in often silent but pervasive ways, the reproduction of local kin networks and contribute to reaffirm the stigma associated to slave origin. This article focuses instead on the stories, difficulties, and experiences of those who have – knowingly or unknowingly – violated these interdictions, creating – often at the risk of

* marco.gardini@unipv.it

being excluded from their respective families – new bonds of kinship and intergenerational care that laboriously attempt to transcend the constraints of local statutory distinctions. Generally not formalized, these “forbidden” unions not only contribute to produce tensions, conflicts, and profound reformulations of local forms of relationality, but also reveal the contradictions that emerge between the need to keep “family purity and honour” intact and the principles of inclusiveness and extended kinship linked to the local concept of *fibavanana* (lit. “to act like a relative”).

Key Words: Madagascar, Kinship, Stigma, Legacies of Slavery, Interdictions

Introduzione

L'obiettivo di questo articolo è sviluppare alcune riflessioni su una serie di piccoli casi etnografici che ho avuto modo di raccogliere negli ultimi dieci anni sugli altipiani del Madagascar¹ e che restituiscono un piccolo campionario delle ambiguità, delle contraddizioni e delle dinamiche che si innescano quando si violano le interdizioni matrimoniali tra differenti gruppi statutari. Mi concentrerò in particolare su quelle che travalicano il confine considerato il più invalicabile di tutti nella regione: quello che separa i discendenti di schiavi dai discendenti di liberi. Come hanno sottolineato tutti coloro che si sono occupati di eredità della schiavitù sugli altipiani del Madagascar, infatti, lo stigma associato alla discendenza servile e le discriminazioni a esso connesse hanno un carattere pervasivo, tanto in contesti rurali (ad es. Evers 2002, Razafindralambo 2005, 2014; Graeber 2007, Regnier 2015, 2020) quanto in contesti urbani (ad es. Fournet-Guérin 2008, Gardini 2021, 2022b), e si articolano prevalentemente (anche se non esclusivamente) a livello di scelte matrimoniali. Ciò non significa ovviamente che queste discriminazioni non giochino un ruolo anche su un piano economico e politico (Althabe 1980, Randriamaro 1997, 2009; Raison Jourde, Randrianja 2003, Gardini 2015, 2022a), ma il punto cruciale è che i due insiemi composti dai discendenti di schiavi (considerati per definizione sporchi e impuri, *maloto*) e dai discendenti di liberi (ritenuti puri e puliti, *madio*) non si devono mischiare dal punto di vista della parentela, in maniera per alcuni versi non dissimile da quanto avviene in altri contesti in

1 Questo articolo si basa su ricerche sul campo condotte a partire dal 2013 nella capitale Antananarivo, nella cittadina di Ambositra e nelle regioni rurali e montuose circostanti. L'obiettivo principale è stato indagare le molteplici eredità che la schiavitù ha lasciato nelle regioni centrali dell'isola, sia a livello di discriminazioni sociali sia dal punto di vista delle continuità e discontinuità delle forme di sfruttamento del lavoro e di marginalizzazione. È a partire da queste indagini che, nel tempo, ho avuto modo di raccogliere i casi che discuto in questo articolo.

cui l'appartenenza castale² gioca un ruolo centrale (vedi, ad esempio, Solinas 2015). Indipendentemente dal fatto che l'origine servile riguardi il padre o la madre, il figlio di una coppia "mista" sugli altipiani del Madagascar è considerato automaticamente "impuro" e non gode del diritto di essere sepolto nella tomba di famiglia³ dei suoi parenti d'origine nobile o libera, cosa che comporta un'esclusione di fatto dalle proprie reti familiari.

Gli studi "classici" sulla parentela nelle società degli altipiani (sia in ambito Merina: Bloch 1971a, 1971b, sia in ambito Betsileo: Kottak 1971) hanno messo in luce come un certo grado di endogamia fosse relativamente frequente per le famiglie d'origine nobile e libera e come essa abbia storicamente consentito di evitare un'eccessiva parcellizzazione delle terre che ciascun gruppo di discendenza riconosceva come "ancestrali" (*tanindrazana*, lit. "terra degli antenati"). Su queste terre sorgevano le tombe di famiglia, che – oltre a custodire le spoglie degli antenati ed essere pertanto un veicolo di potenziali benedizioni per i vivi – sancivano anche il legame tra i singoli gruppi di discendenza e le loro proprietà fondiari, così come la loro appartenenza statutaria. Dal momento che prima dell'abolizione coloniale della schiavitù gli schiavi non avevano il diritto di possedere tombe di famiglia, l'antichità relativa delle tombe è usata ancora oggi come criterio per distinguere i discendenti dei liberi da quelli degli schiavi. Questo livello di relativa (e strategica) endogamia entrava in risonanza con sistemi di discendenza di norma cognatici (ma con una più o meno marcata tendenza verso la patrilinearità a seconda delle regioni), che offrivano ai singoli la possibilità di scegliere a quale ramo di discendenza fare riferimento in una data situazione e, soprattutto, in quale tomba essere sepolti⁴. Come Maurice Bloch ha mostrato (Bloch 1971b), l'endogamia, pur praticata in virtù della necessità di salvaguardare le terre degli antenati, spesso cozzava con le norme che definivano localmente l'incesto e che invece sottolineavano l'importanza di

2 La ragione per cui gli esperti di Madagascar preferiscono l'uso di "gruppo statutario" a quello di "casta" è che, a differenza del caso indiano, queste distinzioni di status non sono incardinate all'interno di particolari significati di carattere cosmologico o a valori di natura religiosa.

3 Sul valore simbolico e politico che le tombe di famiglia hanno sugli altipiani del Madagascar, si vedano anche Bloch 1968, 1971a; Ottino 1998, Galibert 2011, Gardini 2022c.

4 In linea di principio un individuo potrebbe essere sepolto in ciascuna delle tombe di famiglie dei propri otto bisnonni, quindi tanto sul lato paterno quanto su quello materno. Più comunemente, però, si scelgono quelle sul ramo patrilineare. Spesso le donne sposate sono sepolte prima nella tomba della loro famiglia e poi sono spostate in quella del marito, mimando – da morte – il percorso fatto da vive. I figli tendono a essere sepolti nella tomba dei genitori, secondo il principio per cui è bene riunire coloro che hanno vissuto insieme. Nel caso un gruppo di discendenza abbia optato per matrimoni endogamici, la tomba di famiglia è quella in cui è sepolto l'antenato comune ai due sposi. Le ragioni per cui si preferisce una tomba sul lato materno tendono a essere legate a casi in cui la famiglia della madre risulti dotata di maggiore prestigio rispetto a quella paterna.

tessere alleanze matrimoniali al di fuori del proprio gruppo di discendenza, in modo da garantire ai singoli la possibilità di giocare sulla propria “doppia” appartenenza familiare. Se il matrimonio con altri gruppi di discendenza d’origine nobile e libera era spesso promosso, il confine che però non doveva mai essere travalicato dal punto di vista matrimoniale era quello tra discendenti di schiavi e di liberi, perché avrebbe comportato per questi ultimi un radicale abbassamento di status. A livello locale, infatti, il prestigio di una famiglia si misurava (e si misura) spesso sulla profondità della sua memoria genealogica, lo status dei propri antenati, l’antichità delle tombe di famiglia e quella di insediamento su un dato territorio: precisamente le caratteristiche che mancano ai discendenti di schiavi e che sono invece particolarmente sottolineate dalle famiglie d’origine nobile e libera in occasione dei matrimoni.

Se è vero che la letteratura d’area si è concentrata molto su questo aspetto, è tuttavia etnograficamente interessante prestare attenzione anche ai casi che, seppur in via spesso eccezionale, violano tali interdizioni. Ciò consente di mostrare il tipo di risorse sociali e simboliche che sono attivate per giustificare e sostenere pratiche di vita, di coabitazione e di creazione di nuovi vincoli familiari (in genere non sanciti da matrimoni ufficiali⁵) che travalicano quelli che, nelle regioni centrali del Madagascar, sono considerati consueti, legittimi e moralmente accettabili. L’analisi delle pratiche quotidiane attraverso cui si esplicitano queste forme di relazionalità e queste “infrastrutture sociali” (Simone 2004) è di fondamentale importanza, nella misura in cui tali pratiche, per quanto “piccole, triviali o date per scontate” (Carsten 2000, p. 18) sono elementi costitutivi dei processi attraverso cui si fa (o si disfa) la parentela (Grilli, Mattalucci 2022). Come sostenuto da Caroline Osella (2012), concentrare l’attenzione sulle forme di relazionalità consente di cogliere come esse trascendano, scavalchino e rimettano in discussione quelle che sono considerate comuni o “normali”.

Da un punto di vista strettamente metodologico, indagare le “unioni proibite” sugli altipiani del Madagascar non è un’impresa facile e questo spiega, in parte, la ragione per cui poca attenzione è stata data a questi casi dalla letteratura d’area. Come si discuterà in questo articolo, per occuparsi di tali questioni è necessario attraversare (con grande tatto e cautela) un triplice strato di silenzi: il primo riguarda il grande “segreto pubblico” che circonda la persistenza delle discriminazioni nei confronti dei discendenti di schiavi, nonostante una narrazione ufficiale che tende a negarle o passarle sotto silenzio; il secondo concerne la pluralità di piccoli “segreti privati” che riguardano le vite di coloro che, direttamente o indirettamente, sono stati coinvolti in violazioni di questa natura; il terzo ha a che fare con l’insieme

5 La poligamia è vietata per legge in Madagascar, anche se talvolta è praticata in alcune regioni costiere dell’isola. Sugli altipiani è estremamente rara.

di “segreti intimi” di coloro che tentano faticosamente di superare lo stigma di queste unioni proibite e che, nel lavoro incessante delle proprie pratiche quotidiane, cercano di ritessere relazioni sociali atte a lenirne gli effetti più gravi e dolorosi.

Concentrandosi sulle storie, le difficoltà e le esperienze di coloro che hanno violato tali interdizioni, questo articolo mostra come le unioni “proibite” non solo contribuiscano a produrre tensioni, conflitti e riformulazioni profonde delle forme di relazionalità locali, ma svelano anche le contraddizioni che emergono tra la necessità di mantenere intatti la “purezza” e l’onore (*baraka*) di un gruppo di discendenza e i principi di inclusività e parentela allargata che sono al centro delle etiche e delle retoriche locali.

Un grande segreto pubblico...

Come sostenuto da Simonetta Grilli e Claudia Mattalucci (2022, p. 196):

La comprensione delle relazionalità contemporanee richiede una pluralità di approcci e una rinnovata attenzione per la diversità delle esperienze, dei contesti, delle condizioni di vita e delle contingenze in cui le persone fanno parentele, coniugata a una prospettiva capace di integrare le osservazioni microscopiche alle dinamiche di più ampia scala e portata che attraversano un mondo sempre più globalizzato.

Nel caso del Madagascar, il concetto che forse più si avvicina a quello di relazionalità così intesa è quello di *fhavanana*, che letteralmente significa “agire come un parente”. Come molti autori hanno evidenziato (Bloch 1971c, Raharilalao 1991, Jackson 2013, Kneitz 2016, Raison Jourde 2016, Desplat 2022), il *fhavanana* è uno dei principi morali cardine, almeno a livello di retoriche pubbliche e politiche, sui cui si dovrebbe costituire una qualche, non meglio specificata, “identità malgascia” e richiama i valori di fratellanza, amicizia, amore che dovrebbero travalicare i confini della parentela più strettamente biologica per includere a cerchi concentrici gli abitanti di uno stesso quartiere, villaggio o regione, fino a comprendere i malgasci tutti. Si tratta di un principio che ha una storia lunga e che nel tempo è stato inglobato all’interno tanto delle morali cristiane locali (cattoliche e non) quanto delle ideologie politiche di stampo marxista e/o nazionalista che, almeno fino agli Novanta del secolo scorso, hanno rappresentato le principali cornici politiche del Madagascar post-indipendenza (Gardini, 2020a). Oggi è una delle parole che compare nel motto dello stato malgascio ed è spesso evocata dai miei interlocutori quando si vuole sottolineare il principio alla base dell’aiuto reciproco, dello scambio di doni, degli sforzi pratici di evitare/sedare possibili scontri o conflitti, delle forme discorsive e verbali indirette volte a evitare che qualcuno possa offendersi e di ogni tentativo di

trovare buone negoziazioni tra interessi opposti (cf. Verne 2022). Amicizie durature, assenza di conflitti, buone relazioni di vicinato, forme di mutuo aiuto tra non parenti: tutto questo rientra all'interno del *fhavanana* ed è pensato come sua diretta conseguenza.

Ciononostante, come spesso sottolineato dalla ormai consolidata letteratura sull'argomento (ad esempio, Ramamonjisoa 1984, Rakoto 1997, Freeman 2013, Regnier, Somda 2019), i principi pubblici e condivisi del *fhavanana* stridono quotidianamente con quello che forse è il più importante segreto pubblico di molte regioni del Madagascar: lo stigma che continua a riguardare i discendenti di schiavi, i quali sono spesso considerati come impuri, rozzi, inferiori, volgari, inaffidabili e pronti a vendersi al migliore offerente. Non c'è qui lo spazio per analizzare nel dettaglio le ragioni per cui queste discriminazioni siano sopravvissute all'abolizione coloniale della schiavitù del 1896⁶. È però necessario sottolineare come i termini che definivano i differenti gruppi statutari nelle regioni Merina (*andriana* "nobili"⁷; *hova* gente comune libera; *andevola* schiavi) e Betsileo (*hova* "nobili"; *olompotsy* gente comune libera; *andevola* schiavi) continuino a risultare rilevanti: da un lato, perché l'abolizione coloniale, nel cancellare l'istituzione della schiavitù, ha anche eliminato le modalità di passaggio da un gruppo statutario all'altro (paradossalmente contribuendo a essenzializzare le categorie stesse)⁸; dall'altro perché queste categorie si sono nel tempo caricate di nuovi valori politici all'interno delle arene politiche coloniali e postcoloniali (Randriamaro 1997, 2009; Raison Jourde, Randrianja 2003, Gardini 2015, 2022). Va detto che, in questo processo, anche la categoria di discendente di schiavo si è nel tempo essenzializzata (tant'è che oggi *andevo* significa sia schiavo sia discendente di schiavo), in alcuni casi si è razzializzata (ad esempio ad Antananarivo, dove pelle più scura e capelli crespi sono spesso utilizzati come caratteristiche che rimandano a un'origine servile, nonostante gli schiavi provenienti dall'Africa fossero stati liberati dalla regina del

6 Per una storia della schiavitù in Madagascar e della sua abolizione, si vedano ad esempio: Campbell 1981, 1988; Domenichini-Ramiaramanana e Domenichini 1982, Rantoandro 1997, Mosca 1997, Larson 2000. Per un'analisi delle traiettorie sociali degli ex schiavi e dei loro discendenti si vedano ad esempio Bloch 1979; Rakoto 1997.

7 Per quanto ampiamente diffusa, la traduzione di *andriana* con nobili non deve però trarre in inganno: a differenza del contesto europeo, sugli altipiani del Madagascar i "nobili" erano tutti coloro che potevano vantare un qualche grado di parentela con dinastie di sovrani locali presenti o passate. In molti contesti Merina, gli *andriana* arrivavano a costituire un terzo della popolazione e non necessariamente godevano di una condizione economica superiore alla gente comune (*hova* per i Merina).

8 Prima dell'abolizione della schiavitù, *andriana* e *hova* potevano essere ridotti in schiavitù in quanto prigionieri di guerra o razzie o per debiti e crimini di varia natura. Al contempo esistevano procedure legali e rituali che consentivano a un padrone di liberare uno schiavo facendolo uscire – perlomeno formalmente – dalla categoria di *andevo*.

Madagascar circa vent'anni prima dell'abolizione coloniale⁹) e in molti casi si è allargata a comprendere tutti coloro che appartenevano alle fasce più povere della popolazione o che avevano difficoltà a provare le proprie origini nobili e libere, magari perché migranti (Evers 2002, Gardini 2020b). Il fatto che in taluni contesti (come nella capitale Antananarivo) le distinzioni statutarie spesso si sovrappongono a quelle di classe, mentre in altri ci sia uno scollamento profondo tra queste forme differenti di gerarchizzazione sociale, rende la questione ancora più complicata (cf. Bloch 1977, Galibert 2011, Raison Jourde, Randrianja 2003).

La narrazione dominante a livello pubblico sostiene tuttavia che queste discriminazioni nei confronti dei discendenti di schiavi non sussistano e che l'esistenza dei gruppi statutari sia una cosa del passato. Questa narrazione è stata sostenuta non solo dai discendenti di liberi, che così possono presentarsi pubblicamente come animati da valori considerati progressisti ed evitare di offendere vicini di casa, amici, colleghi, conoscenti d'origine servile, ma anche dai discendenti di schiavi, i quali – come in altri contesti africani (Klein 2005, Rodet 2005, Hahonou, Lecocq 2015, Rossi 2009, Bellagamba, Greene, e Klein, eds. 2013, McDougall 2021, Lecocq, Pelckmans 2023) – hanno fatto il possibile per nascondere o cancellare la propria origine servile onde evitare ulteriori discriminazioni. Di fatto, la questione tende a emergere solo in contesti privati, quando ad esempio si ritiene necessario approfondire le origini dell'eventuale innamorato/a di un membro del gruppo di discendenza. In caso di dubbio sull'appartenenza statutaria di qualcuno si preferisce evitare di contrarvi matrimoni e questo crea la necessità per i singoli individui di insistere molto sulla propria origine libera in modo che sia pubblicamente accettata, soprattutto in contesti migratori in cui le forme di inclusione subordinata e di sfruttamento del lavoro nel contesto d'arrivo potrebbero fare scivolare il migrante all'interno della categoria di discendente di schiavi (Gardini 2019, 2020b).

Denis Regnier (2020) ha ben sottolineato come la pressione del gruppo di discendenza (libero o nobile) sulle scelte matrimoniali dei singoli membri dipenda dal fatto che se si cominciassero ad accettare unioni "miste", questo getterebbe ombre sull'onore e il prestigio di tutta la famiglia, minando la possibilità di tutti gli altri membri di contrarre unioni con altri gruppi di discendenza libera o nobile. Questo comporta che lo stigma permanga indipendente dalla condizione economica dei discendenti di schiavi. Molti dei miei interlocutori d'origine nobile sottolineavano come il denaro non potesse "comprare" lo status e che "un *andevo* rimane tale anche se ricco, un

9 Sulla liberazione degli schiavi provenienti dall'Africa del 1877 e le loro traiettorie successive, si vedano Domenichini, Ramiamanana 1997, Razafiarivony 2005, Brown 2004. Per un'analisi dei processi di razzializzazione delle categorie statutarie ad Antananarivo: Ramamonjisoa 1984, Ramanantsoa Ramarcel 1997.

andriana è *andriana* anche se povero”. Come mi disse Alphonse¹⁰, membro di una famiglia nobile di Ambositra:

Basterebbe accettare anche una volta sola [di sposarsi con un discendente di schiavi] per instillare il dubbio in tutte le altre famiglie *andriana* che direbbero: “Se quelli hanno accettato di sposarsi con quegli *andevo*, significa che forse *andriana* non sono mai stati”. Non possiamo permetterci una cosa del genere. Nessuno si sposerebbe più con noi.

Al contempo, anche le famiglie d'origine servile hanno poco interesse a sposarsi con persone d'origine libera, da un lato perché un eventuale rifiuto rivelerebbe pubblicamente le proprie origini e dall'altro perché, essendo gli individui liberi estromessi in caso di unioni proibite dalle rispettive famiglie, l'unione non rafforzerebbe il capitale sociale della famiglia d'origine servile. Come affermò Paul¹¹, un discendente di schiavi che viveva nei quartieri più poveri di Antananarivo:

Meglio sposarsi tra pari. Se uno dei “quartieri alti” si sposasse con noi, sarebbe tagliato fuori dalla sua famiglia. Non ci sarebbe modo di ottenere aiuto dai suoi parenti in caso di bisogno. Sarebbe una bocca in più da sfamare. Anche se quelli dei “quartieri alti” accettassero di sposarsi con noi, ci troveremmo nella situazione di doverci costantemente vergognare delle nostre origini, della nostra povertà e del fatto che gli altri sono i discendenti dei nostri antichi padroni.

... qualche piccolo segreto privato...

All'interno di questo grande segreto pubblico, che tende a riprodurre politiche matrimoniali che salvaguardano e riproducono le distinzioni statutarie, si innestano tuttavia una serie di altri “piccoli” segreti, ben più problematici e di carattere molto più privato: segreti che riguardano il fatto che, al netto delle interdizioni, le unioni “miste” accadono (o sono accadute in passato) e, ovviamente, suscitano scandalo. Come anticipato sopra, ciò che avviene di solito in questi casi è che il membro della famiglia nobile o libera è automaticamente estromesso dalla famiglia d'origine, perdendo di fatto ogni forma di supporto che questa poteva garantire, nonché diritti di accesso alla terra e qualsivoglia privilegio connesso alla sua appartenenza familiare. Non perde il diritto di essere sepolto nella tomba di famiglia, ma questo diritto non si estenderà mai al suo partner o a eventuali figli: cosa che di per sé rappresenta un grosso problema in un contesto in cui si ritiene che sia estremamente importante tenere uniti dopo la morte coloro che hanno vissuto insieme durante la vita (Bloch 1971a, Ottino 1998). Il “ribelle” non

10 Conversazione con Alphonse, 65 anni, Ambositra, 2015. In tutto questo articolo faccio uso di pseudonimi per tutelare l'anonimato dei miei interlocutori.

11 Conversazione con Paul, Antananarivo, 26/05/2022.

verrà invitato alle riunioni o alle cerimonie della famiglia e non lo si saluterà per strada. Gli altri parenti faranno il possibile per rendere noto a tutti che “la pecora nera” è stata cacciata. Che l’interdizione sia violata da un uomo o una donna non cambia in alcun modo la gravità del fatto né le misure di esclusione intraprese dalla famiglia.

Questa condizione permane finché chi ha violato l’interdizione non abbandona il proprio partner e gli eventuali figli (ovviamente deve anche divorziare nel caso fosse stato contratto un matrimonio civile tra le parti). In un contesto come il Madagascar, dove la cura dei figli tende a essere scaricata quasi interamente su spalle femminili, è ovvio che la possibilità di perdono tenda ad avvantaggiare più gli uomini che le donne, le quali – anche ammesso che siano reintegrate nelle rispettive famiglie – si trovano poi ad avere figli che non sono riconosciuti come membri a pieno titolo del gruppo di discendenza. È pur vero che in alcuni casi si cerca di trovare una possibile soluzione, che però resta sempre oggetto di nuove rinegoziazioni: è il caso, per esempio, di Aline, una mia interlocutrice¹² di 32 anni, d’origine nobile, che vive nei quartieri alti della capitale e che una decina di anni fa ebbe la malaugurata idea di innamorarsi di un ragazzo dei quartieri bassi e di avere un figlio da lui. Lei fu cacciata dalla famiglia, andò a vivere nella casa dei genitori del ragazzo, qualche anno dopo si separarono e lei – come mi disse – “tornò in ginocchio” dai suoi, pregandoli di riaccogliere lei e il bimbo che ormai aveva cinque anni. Negli ultimi anni quello che si è prodotto è stato una costante e faticosa negoziazione da parte sua con i propri genitori per far in modo che il bambino potesse godere delle stesse opportunità degli altri. Fermo restando che ad oggi non potrà rivendicare diritti sulle proprietà familiari, non potrà usare il cognome della madre e non potrà entrare nelle tombe di famiglia, la donna è però riuscita – anche con l’aiuto della madre, che nel frattempo “si è un po’ addolcita” – a fare in modo che il bimbo andasse a scuola, avesse un tetto e una casa. Come mi disse Aline:

I miei genitori non avrebbero voluto che mio figlio nascesse. Ora però è qua, ed è gentile, obbediente, bravo a scuola, intelligente, allegro. Alla fine, si è fatto voler bene da tutti, anche dai suoi nonni. Io spero davvero che un giorno si dimenticheranno di chi fosse suo padre e potrà essere considerato come uno della famiglia in tutto e per tutto.

La condizione di Aline era tuttavia più l’eccezione che la regola. Nella stragrande maggioranza dei casi da me incontrati, i membri di un nucleo misto coabitavano con i parenti d’origine servile, e questo talvolta generava tensioni tra i membri di queste famiglie e il congiunto d’origine libera o nobile che, pur essendosi innamorato di un “discendente di schiavi”, non necessariamente era al riparo dal riprodurre gli stereotipi del suo gruppo di discen-

12 Conversazione con Aline, Antananarivo, 10/5/2023.

denza nei confronti degli altri membri della famiglia del partner. È il caso per esempio di Ando¹³, un ragazzo d'origine libera di Ambositra che viveva ad Antananarivo nella casa paterna della sua ragazza (di origine servile) da cui aveva avuto un figlio, e che mi diceva: "Io amo mia moglie, ma non sopporto né suo padre né i suoi fratelli. Sono chiassosi, maleducati, mangiano voracemente, si lavano poco...", di fatto elencando tutti gli stereotipi che i discendenti di liberi condividono nei confronti dei discendenti di schiavi. I genitori di Ando avevano interrotto tutti i rapporti con il figlio: solo la sorella minore lo passava a trovare durante le sue frequenti visite nella capitale:

Mia sorella si è affezionata molto a mio figlio. Vuole essere una zia presente, nonostante tutto. Al contempo però i nostri genitori le continuano a dire di provare a convincermi a lasciare mia moglie e mio figlio e tornare a casa. Lei è molto in imbarazzo per questo e abbiamo smesso di parlarne. Forse se io e mia moglie avessimo i mezzi per andare a vivere altrove e da soli potrei riavvicinarmi alla mia famiglia.

Esistono però anche casi in cui una coppia "proibita" ha sufficienti risorse per svincolarsi dal volere delle rispettive famiglie. Sono casi rari, ovviamente, e sono possibili solo per coloro che hanno goduto per lungo tempo di una posizione lavorativa privilegiata. Un esempio è dato dalla storia di Phillippe e Tiana¹⁴, entrambi sulla sessantina: lui, uno dei pochi discendenti di schiavi che ho conosciuto che fosse orgoglioso della sua origine e non la nascondesse, ha lavorato per anni come funzionario in un Ministero, mentre lei era discendente di nobili appartenenti all'alta borghesia di Antananarivo. I due si sposarono una quarantina d'anni fa contro il volere delle rispettive famiglie ("Al matrimonio c'era solo il prete" mi disse con un sorriso amaro Tiana), qualche anno dopo si comprarono un terreno fuori Antananarivo, dove costruirono casa e la loro tomba di famiglia. Hanno avuto tre figli e ora hanno molti nipoti. Come mi disse Philippe:

Mia moglie ed io siamo l'inizio di una nuova discendenza e non il proseguimento di quella di qualcun altro. È stato difficile all'inizio, ma ci siamo riusciti... questa distinzione tra discendenti di liberi e discendenti di schiavi davvero non ha senso.

Pur non avendo senso per loro, questa distinzione ne aveva per gli altri: infatti due dei tre figli si sono sposati con discendenti di schiavi, mentre il primogenito è emigrato in Francia e si è sposato con una francese, prova che, per quanto si riesca a costituire e a mantenere nel tempo una famiglia cosiddetta "mista", di fatto si è poi risucchiati all'interno delle categorie dominanti. Tuttavia, nel tempo Tiana e Philippe sono riusciti a ritessere un

13 Conversazione con Ando, Antananarivo, 23/05/2022.

14 Conversazione con Philippe e Tiana, Antananarivo, 26/01/2018.

certo grado di relazioni con le proprie famiglie di origine. Come mi disse Tiana:

La ferita si vede ancora, ma dopo la morte dei nostri genitori le cose sono diventate un po' più facili. Ora che è passato molto tempo ci capita sovente di scambiare visite tra me e le mie sorelle e tra Philippe e i suoi cugini. Si mantengono buone relazioni, a volte un po' fredde, ma almeno non si litiga più apertamente.

Esistono tuttavia alcuni rarissimi casi che riguardano unioni miste che, seppure tra mille tensioni e difficoltà, sono state (almeno temporaneamente) accettate. Un esempio è dato dalla storia di Jean¹⁵, un anziano d'origine nobile a capo di una famiglia di Ambositra, che negli anni Settanta aveva militato in un movimento marxista composto anche da discendenti di schiavi e che in virtù di quella esperienza aveva sviluppato un ampio grado di fastidio nei confronti delle distinzioni statutarie e dello stigma nei confronti della discendenza servile. Nel 2018, Jean aveva concesso al proprio figlio primogenito di sposarsi con una ragazza d'origine servile e ha riconosciuto pieni diritti ai loro figli, anche di accesso alla tomba, pur dovendo fronteggiare l'ira di altri rami della famiglia, i quali temevano che ciò avrebbe macchiato per sempre l'onore del gruppo di discendenza e che gli antenati si sarebbero vendicati. Per evitare quest'ultimo rischio, Jean ha organizzato nel corso degli ultimi anni una serie di cerimonie rivolte in primo luogo agli antenati, ma soprattutto ai vivi, durante le quali ha di fatto tentato di convincere i membri della famiglia che i tempi fossero cambiati, che le interdizioni rispetto all'accesso alla tomba dovessero mutare e che l'onore di un gruppo fosse da vincolare non tanto all'origine, quanto alla sua capacità di promuovere il *fibavanana*. Questa mossa retorica risultava chiaramente strategica, perché nessuno si sarebbe mai sognato di mettere in discussione l'importanza del *fibavanana*. Per ora l'uomo sembra essere riuscito nell'impresa, visto che gli antenati non si sono opposti nei modi classici in cui solitamente si fanno sentire sugli altipiani del Madagascar, cioè attraverso incendi, fulmini, siccità, incidenti, malattie o sogni; così come sembra che i cadetti di altri rami della famiglia non abbiano avuto problemi a sposarsi con altri discendenti di nobili. Tra quelli che ho incontrato, il caso è però l'unico in cui un'unione proibita sia stata in qualche modo normalizzata ufficialmente e lo stesso Jean mi disse che si trattava di un equilibrio molto precario:

Ho dovuto lavorare molto per ottenere questo risultato. Ore e ore per cercare di convincere fratelli e cugini, vivi e morti, della bontà della mia proposta. È stato sfiancante, sia per me che per loro. Ma era importante farlo. La schiavitù è stata abolita più di un secolo fa. Oggi abbiamo altri problemi e l'unico modo per andare avanti è il *fibavanana*. Solo mi fa male pensare che basterebbe un

15 Conversazioni con Jean, Ambositra, 30/06/2014 e 06/05/2023.

incidente a qualcuno della famiglia per fare dire ad altri che gli antenati non hanno accettato. Speriamo che tutto vada bene ancora per un po'.

...e una serie di segreti intimi

Come si è visto nei casi sopra discussi, alle forme di marginalizzazione che le unioni proibite producono si affiancano però una serie di pratiche (individuali, timide, nascoste) che tentano di ricucire – per quanto possibile – un tessuto familiare profondamente dilaniato dallo scandalo suscitato da queste violazioni. Si tratta di pratiche di fondamentale importanza poiché ricostituiscono (o provano a ricostituire) quell' "infrastruttura sociale" (Simone 2004) che spesso garantisce la sopravvivenza in contesti fortemente caratterizzati da precarie o miserevoli condizioni economiche e da profonde marginalizzazioni sociali. I genitori di Aline che lentamente sembrano cedere agli sforzi della figlia per far riconoscere il bimbo, la sorella di Ando che cerca di mediare tra le istanze dei genitori e il desiderio di essere una zia presente, gli sforzi di Philippe e Tiana per ritessere connessioni con le rispettive famiglie e quelli di Jean per convincere parenti vivi e defunti a modificare le interdizioni, sono tutti esempi che rimandano a una dimensione più intima, all'interno della quale gli individui tentano faticosamente di mediare e trovare una sintesi tra norme etiche e sociali in contraddizione e di ristabilire pratiche di mutua collaborazione. Come mi disse Tiana:

Io ricorderò sempre quella volta che mia sorella, di nascosto, mi abbracciò e mi disse: "Mi spiace per come sono andate le cose: tu sarai sempre mia sorella e i tuoi figli saranno sempre i miei nipoti, nonostante quello che dicono i nostri genitori". Abbiamo pianto tanto quella volta.

O, ancora, si potrebbe citare il caso di Sophie¹⁶, un'anziana donna d'origine nobile di Antananarivo, che, trovatasi sola all'età di ottantacinque anni, acconsentì a trasferirsi a casa della sua unica figlia, Mihanta, la quale, molti anni prima, era stata ripudiata dalla famiglia perché aveva deciso di andare a vivere con il compagno (d'origine servile, ma più benestante) a Fianarantsoa. Quando incontrai Mihanta nel 2015, la donna mi disse:

Il rapporto con mia madre è cambiato molto da quando sta con noi. Non ci eravamo parlate per anni e chiamava mio marito "quello sporco *andevò*". Ora invece ha cambiato idea, si rammarica di quello che ha fatto e si è affezionata anche a lui, che la tratta con grande gentilezza. Una volta l'ho pure sentita dirgli: "Ti prendi più cura tu di me che i miei figli. Sono contenta che tu abbia sposato mia figlia". È stato il giorno più felice della mia vita!

Questo piano più intimo e nascosto, fatto di tentativi (anche goffi) di ricomporre relazioni spezzate, oltre a essere estremamente significativo su un

16 Conversazione con Mihanta, Fianarantsoa, agosto 2015.

piano personale per i soggetti che hanno violato (o fatto applicare) le interdizioni, può avere anche importanti conseguenze sulle storie di famiglia nel loro complesso. Un esempio di ciò è dato dall'ultimo caso di cui vorrei discutere: si tratta forse del più problematico che ho incontrato e che riguarda una famiglia d'origine libera di Ambositra in cui circola il sospetto – almeno tra alcuni dei suoi membri – che nel passato qualche unione proibita ci sia stata e che alcuni dei corpi contenuti nella tomba di famiglia appartengano di fatto a persone di origine servile. Ovviamente questo non può essere confessato e discusso nemmeno a livello privato: si tratta di dubbi che emergono quando nel ricostruire le varie genealogie familiari ci si accorge della presenza di buchi: ad esempio non si sa molto dell'origine di quella bisnonna che è arrivata da altrove o di quell'antenato che aveva sposato una delle sue mezzadre. Pur avendo intrattenuto con questa famiglia un rapporto quasi decennale, questi dubbi sono stati condivisi con me nel 2023, durante una conversazione con una donna molto anziana della famiglia, la quale mi confessò che il padre – molti anni addietro – le aveva raccontato che almeno in un paio di occasioni le interdizioni non erano state rispettate e che tuttavia questo segreto non poteva in alcun modo essere divulgato nemmeno agli altri membri della famiglia: la questione era stata chiusa molto tempo prima “senza dare troppo nell'occhio” e non doveva avere più importanza. Come mi disse la donna: “La cosa importante ora è mantenere unita la famiglia. È il *fhavanana* che conta”. Se nel caso di Jean precedentemente discusso si era accettato di riconoscere a livello familiare la legittimità di certe unioni in nome del *fhavanana*, in questa storia di famiglia si è invece preferito il silenzio, probabilmente perché il tempo trascorso ha permesso – in certa misura – di consegnare quelle violazioni all'oblio.

Resta tuttavia importante sottolineare il fatto che in certe condizioni sia stato possibile violare le interdizioni senza che questo avesse conseguenze dal punto di vista dell'appartenenza statutaria – e che il grado di segretezza su queste questioni sia tale che molti degli stessi membri di un gruppo di discendenza ne siano all'oscuro. Questo dà ovviamente adito al sospetto che queste violazioni possano essere più diffuse di quanto ci aspetteremmo. Se così fosse, cioè se queste unioni proibite fossero meno eccezionali di quanto ci appare a prima vista, la rigidità delle appartenenze statutarie dal punto di vista delle unioni tra discendenti di liberi e di schiavi dovrebbe essere in parte rivista. Forse il *fhavanana* ha avuto un ruolo superiore a quanto immaginato e in un modo intimo, sotterraneo, carsico, più nelle pratiche che nei discorsi, ha operato come una forza contrastiva nei confronti delle distinzioni statutarie, talvolta erodendo o attenuando dall'interno alcune delle interdizioni a queste connesse. Che il *fhavanana*, oltre ad agire come puntello retorico della costruzione politica di una supposta “identità nazionale”, giochi anche questo ruolo a un livello più intimo e personale non è che una

buona illustrazione di come le dimensioni pubbliche, private e intime che circondano queste questioni si compenetrino a vicenda.

Conclusioni

“[...] tutto ciò cominciò davvero nei giorni in cui furono fissate le Leggi dell’Amore. Le leggi che stabiliscono chi si deve amare, e come. E quanto.”
Arundhati Roy, *Il dio delle piccole cose*.

La spessa coltre di silenzi che circonda il tema delle “unioni proibite” sugli altipiani del Madagascar, insieme alla pressoché totale assenza di ricerche sul tema, rende estremamente difficile, se non impossibile, conoscerne la frequenza, così come sapere se siano in aumento o meno. Tanto l’ipotesi che le interdizioni si stiano nel tempo affievolendo (almeno in taluni ambienti sociali), quanto quella per cui queste unioni sarebbero state sempre presenti e inizierebbero a rivelarsi proprio a causa di un maggior interesse etnografico sul tema, restano egualmente valide e meriterebbero ulteriori ricerche. Resta il fatto che, al netto della loro maggiore o minore eccezionalità, queste storie ci raccontano di come l’esclusione e la marginalizzazione sociale provocate dalla violazione dei confini statutari in Madagascar nasconda anche una serie di sforzi per riannodare i fili della relazionalità o forgiarne di nuovi. Si tratta di tentativi che raramente raggiungono i crismi della formalità o una dimensione pubblica ed esplicita, ma che talvolta aprono il campo a radicali ripensamenti dei criteri locali di ciò che dovrebbe essere un matrimonio appropriato o di ciò che l’onore di una famiglia dovrebbe rappresentare.

Concentrare l’attenzione su questi casi non significa, tuttavia, tentare di attenuare retoricamente la pervasività dello stigma associato alla discendenza servile in Madagascar o le discriminazioni che questo comporta, quanto sottolineare come le persone spesso si muovano all’interno di (e cerchino sintesi provvisorie tra) universi valoriali e letture del mondo non necessariamente coerenti e omogenee tra loro né, tantomeno, condivise *in toto* all’interno di un qualsivoglia raggruppamento sociale. Analizzare le discrepanze tra pratiche e discorsi, tra ciò che può essere detto e fatto a livello pubblico e ciò che invece può emergere solo a livello privato o intimo, è forse un buon modo per cogliere queste contraddizioni. Al contempo, attraversare etnograficamente le dimensioni pubbliche, private e intime di queste forme di relazionalità ci consente di dimostrare quanto tutti questi livelli, al netto delle loro differenze, siano culturalmente e storicamente modellati all’interno di arene sociali pervase da tensioni, ineguaglianze e conflitti, così come da tentativi (anche se inefficaci) di ricomposizione sociale.

Bibliografia

- Althabe, G., (1980), Les luttes sociales à Tananarive en 1972, *Cahiers d'Études Africaines*, 20, 80, pp. 407- 447.
- Bellagamba, A., Greene, S. E., and Klein, M. A., eds. (2013), *The Bitter Legacy: African Slavery Past and Present*, Princeton, Markus Wieners Publisher.
- Bloch, M., (1968), Tombs and Conservatism Among the Merina of Madagascar, *Man*, 3, 1, pp. 94-104.
- (1971a), *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*, London-New York, Seminar Press.
- (1971b), The Implications of Marriage Rules and Descent: Categories for Merina Social Structures, *American Anthropologist*, 1971, 73, 1, pp. 164-178.
- (1971c), The Moral and Tactical Meaning of Kinship Terms, *Man*, 6, 1, pp. 79-87.
- (1977), The Disconnection between Power and Rank as a Process: An Outline of the Development of Kingdoms in Central Madagascar, *European Journal of Sociology*, 18, 1, pp. 107-48.
- (1979), Modes of Production and Slavery in Madagascar: Two Case Studies, in Watson, J.- L. (dir.), *Asian and African Systems of Slavery*, Oxford, Basic Blackwell, pp. 100-134.
- Brown, M.L., (2004), Reclaiming Lost Ancestors and Acknowledging Slave Descent: Insights from Madagascar, *Comparative Studies in Society and History*, 46, 3, pp. 616-64.
- Campbell, G., (1981), Madagascar and the Slave Trade, 1810-1895, *The Journal of African History*, 22, 2, pp. 203-227.
- (1988), Slavery and Fanompoana: the Structure of Forced Labour in Imerina (Madagascar), 1790-1861, *Journal of African History*, 29, 2, pp. 463-486.
- Carsten, J., ed. (2000), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Desplat, P., (2022), Facing Familiar Strangers and Potential Friends: Rumours of Betrayal, Ambiguous Friendships and the Dangers of Poison in Urban Madagascar, *Journal of Southern African Studies*, 48, 4, pp. 667-684.
- Domenichini-Ramiaramanana, B., Domenichini, J.P., (1982) Aspects de l'esclavage sous la monarchie merina d'après les textes législatifs et réglementaires, *Omaly sy Anio*, 15, pp. 53-98.
- Domenichini, J.P., Ramiaramanana, B.D., (1997), 1877 : une abolition de l'esclavage? in Rakoto, I., ed., *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, Institut de civilisations, Musée d'Art et d'Archéologie.
- Evers, S.J.T.M., (2002), *Constructing History, Culture and Inequality. The Betsileo in the Extreme Southern Highlands of Madagascar*, Leiden, Brill.

- Fournet-Guérin, C., (2008), La géographie invisible de la ville. L'inscription des castes dans l'espace urbain à Tananarive (Madagascar), in Sechet, R., Garat, I., Zeneidi, D., eds., *Espaces en Transactions*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 293-304.
- Freeman, L., (2013), Speech, Silence, and Slave Descent in Highland Madagascar', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, pp. 600–17.
- Galibert, D., (2011), *Les gens du pouvoir à Madagascar. État postcolonial, légitimités et territoire (1956-2002)*, Paris, Karthala.
- Gardini, M., (2015), L'activisme politique des descendants d'esclaves à Antananarivo: les héritages de Zoam, *Politique Africaine*, 140, pp. 23-40.
- (2019), "Sauver les domestiques malgaches à l'étranger". L'appropriation de la rhétorique 'néo-abolitionniste' à Ambositra (Madagascar), *Politique Africaine*, 154, pp. 75-94.
- (2020a), Come sopravvivere nei 'quartieri bassi': etiche ordinarie della solidarietà e del conflitto ad Antananarivo (Madagascar), *L'UOMO. Società, tradizione, sviluppo*, 10, 1, pp.161-184.
- (2020b), The Risk of Sliding Down: Domestic Labour and the Legacies of Slavery in Madagascar', *American Ethnologist*, 47, 3, pp. 264-275.
- (2021), Fear of the Dark: Urban Insecurity and the Legacies of Slavery in Antananarivo, *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 10, 1-2, pp. 110-127.
- (2022a), The Chameleonic Nature of Freedom: Notes on the Concept of *Fahafahana* in the Highlands of Madagascar, *Africa: Journal of the International African Institute*, 92, 2, pp. 230-248.
- (2022b), Networks of Solidarity among Former Marxist Activists in the *bas quartiers* of Antananarivo, *Journal of Southern African Studies*, 48, 4, pp. 653-665.
- (2022c), Dove naufragano i futuri passati: tombe di famiglia e desideri di emancipazione sugli altipiani del Madagascar, *Lares - Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, LXXXVIII, 2, pp. 309-324.
- Graeber, D., (2007), *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*, Bloomington, Indiana University Press.
- Grilli, S., Mattalucci, C. (2022), Parentele del terzo millennio. Un'introduzione, *Rivista di antropologia contemporanea*, 2/2022, pp.181-200.
- Hahonou, E.K., Lecocq, B., (2015), Introduction: Exploring Post-slavery in Contemporary Africa, *International Journal of African Historical Studies*, 48, 2, pp. 181-192.
- Jackson, J., (2013), *Political Oratory and Cartooning. An Ethnography of Democratic Processes in Madagascar*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Kneitz, P., (2016), Introduction : La paix du fihavanana, in Kneitz, P., ed., *Fihavanana – La vision d'une société paisible à Madagascar. Perspectives anthropologiques, historiques et socio-économiques, 2e édition corrigée*, Halle, Universitätsverlag Halle-Wittenberg.

- Klein, M.A., (2005), The Concept of Honour and the Persistence of Servility in the Western Soudan, *Cahiers d'études africaines*. [Online] Consultabile all'indirizzo: <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/15018>, pp. 837-838 (Data di accesso: 3 marzo 2019).
- Kottak, C.P., (1971) Social Groups and Kinship Calculation among the Southern Betsileo, *American Anthropologist*, 73, 1, pp. 178-193
- Larson, P.M., (2000), *History and Memory in the Era of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822*, Heinemann, Portsmouth.
- Lecocq, B., Pelckmans, L., (2023), Post-Slavery, *Oxford Research Encyclopedia of African History*, Retrieved 22 Jan. 2024, from <https://oxfordre.com/africanhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-956>.
- McDougall, A.E., (2021), Introduction: African Cities and Urban Slavery in Historiographical Perspective, *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 10, 1-2, pp. 1-45.
- Mosca, L., (1997), La schiavitù e la sua abolizione in Madagascar, *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, 52, 4, pp. 497-535.
- Ottino, P., (1998), *Le champ de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala.
- Osella, C., (2012), Desires under Reform: Contemporary Reconfigurations of Family, Marriage, Love and Gendering in a Transnational South Indian Matrilineal Muslim Community, *Culture and Religion*, 13, 2, pp. 241-264.
- Raharilalao, H., (1991), *Eglise et fihavanana à Madagascar. Une herméneutique malgache de la réconciliation chrétienne selon Saint Paul 2 Co. 5, 17-21*, Fianarantsoa, Ambozontany.
- Raison Jourde, F., Randrianja, S., (2003), La nostalgie de la monarchie merina, Madagascar (1938-1995), in Perrot, C.H., Fauvelle Aymar, F.X., *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, pp. 429-255.
- Raison Jourde, F., (2016), Avant-propos, in Kneitz P., ed., *Fihavanana - La vision d'une société paisible à Madagascar Perspectives anthropologiques, historiques et socio-économiques, 2e édition corrigée*, Halle, Universitätsverlag Halle-Wittenberg, pp. 7-14.
- Rakoto, I., ed., (1997), *L'Esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, Institut de civilisations, Musée d'Art et d'Archéologie.
- Ramamonjisoa, J., (1984), "Blancs" et "Noirs", les Dimensions de l'Inégalité Sociale, *Cahiers des Sciences Sociales*, 1, pp. 39-77.
- Ramanantsoa Ramarcel, B., (1997), *Mainty = Andevo*, un amalgame statutaire de l'Imerina, in Rakoto, I., ed., *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, Institut de civilisations, Musée d'Art et d'Archéologie, p. 147-160.

- Randriamaro, J. R., (1997), L'émergence politique des mainty et andevo au XXe siècle, in Rakoto, I., ed., *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, Institut de civilisations, Musée d'Art et d'Archéologie, pp. 357-381.
- Randriamaro, J.R., (2009), Aux origines des Zwam: les jeunes de bas quartiers de Tananarive, de l'entre-deux-guerres jusqu'à 1972, in Nativel, D., Rajaonah, F., ed., *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Paris, Karthala, pp. 463-478.
- Rantoandro, G., (1997), Après l'abolition de l'esclavage à Madagascar, le devenir immédiat des esclaves émancipés, in Rakoto, I., ed., *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, Institut de civilisations, Musée d'Art et d'Archéologie, pp. 273-289.
- Razafiarivony, M., (2005), Les descendants des anciens esclaves importés d'Afrique à Madagascar : tradition et réalités, *Journal of Asian and African Studies*, 70, pp. 63-80.
- Razafindralambo, L.N., (2005), Inégalité, exclusion, représentations sur les Hautes Terres centrales de Madagascar, *Cahiers d'Études Africaines*, 45, 179/180, pp. 879-903.
- Razafindralambo, L.N., (2014), Esclavage et inégalités, entre constructions sociales et différences 'naturelles', in Rakoto, I., Urfer, S., eds., *Esclavage et libération à Madagascar*, Paris, Karthala.
- Regnier, D., (2015), Clean People, Unclean People: The Essentialisation of 'Slaves' among the Southern Betsileo of Madagascar, *Social Anthropology*, 23, 2, pp. 152-168.
- Regnier, D., (2020), *Slavery and Essentialism in Highland Madagascar: Ethnography, History, Cognition*, London, Routledge.
- Regnier, D., Somda, D., (2019), Slavery and Post-slavery in Madagascar: An Overview, in Falola, T., Parrott, R.J., and Porter Sanchez, D., eds., *African Islands: Leading Edges of Empire and Globalization*, Rochester, University of Rochester Press.
- Rodet, M., (2015), Escaping Slavery and Building Diasporic Communities in French Soudan and Senegal, ca. 1880–1940, *International Journal of African Historical Studies*, 48, 2, pp. 363-386.
- Rossi, B., ed., (2009), *Reconfiguring Slavery. West African Trajectories*, Liverpool, Liverpool University Press.
- Simone, A., (2004), People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg, *Public Culture*, 1, 3, pp. 407-429.
- Solinas, P., (2015), *Colore di pelle, colore di casta. Persona, rituale, società in India*, Mimesis Edizioni, Milano.
- Verne, M., (2022), 'On Standby': Malagasy Social Relatedness between 'On' and 'Off', *Journal of Southern African Studies*, 48, 4, pp. 639-652.