

Come sopravvivere nei “quartieri bassi”: etiche ordinarie della solidarietà e del conflitto ad Antananarivo (Madagascar)

MARCO GARDINI
Università di Pavia

Riassunto

Spesso caratterizzati da povertà estrema, insicurezza e violenza diffusa, i cosiddetti bas quartiers di Antananarivo, la capitale del Madagascar, rappresentano spazi di rinegoziazione costante delle reti sociali su cui si basa la sopravvivenza quotidiana dei loro abitanti, i quali sono spesso sottoposti a gravi forme di marginalizzazione economica e sociale. A partire dall'analisi delle traiettorie di vita di tre anziani di uno di questi quartieri, questo articolo esplora come un passato di militanza politica e una lunga storia di marginalità e stigmatizzazione sociale abbiano strutturato le “etiche ordinarie” della generazione di abitanti dei bas quartiers che è nata poco prima dell'indipendenza e che ha attraversato tutta la storia post-coloniale dell'isola. Su queste “etiche ordinarie” si sono fondate sia reti locali di solidarietà che possono trascendere appartenenze etniche e familiari sia dinamiche di conflitto che impattano profondamente su come il contesto urbano è vissuto quotidianamente.

Parole chiave: Madagascar, stigma, marginalizzazione, contesto urbano, etiche ordinarie.

How to Survive in the “Bas Quartiers”: Ordinary Ethics of Solidarity and Conflicts in Antananarivo (Madagascar)

Often characterised by extreme poverty, insecurity and widespread violence, the so-called bas quartiers of Antananarivo, the capital of Madagascar, represent spaces for constant renegotiation of the social networks that guarantee daily

survival for their inhabitants, who are often severely marginalised both economically and socially. By analysing the life trajectories of three elderly people in one of these neighbourhoods, this article explores how a history of political militancy and long experience of marginality and social stigma have structured the “ordinary ethics” of the generation of residents of the bas quartiers who were born just before independence and whose lives thus spanned the island’s whole post-colonial story. On the basis of these “ordinary ethics” people structure both the local networks of solidarity that can transcend ethnic and family belongings, and the dynamics of conflict that profoundly influence the everyday life in urban contexts.

Key words: Madagascar, stigma, marginalisation, urban context, ordinary ethics.

Introduzione

Da più di 15 anni, Sami, Koto e Liva, tre malgasci sulla sessantina, si incontrano quasi tutti i pomeriggi a bere qualcosa in un piccolo negozio di vendita al dettaglio di proprietà della moglie di Sami. Il negozio/bar è situato in uno degli stretti vicoli che compongono il quartiere di Manarintsoa-Anatihazo, uno dei quartieri più poveri – e malfamati – di Antananarivo e luogo in cui i tre amici sono nati e cresciuti. Nella geografia sociale della capitale del Madagascar, Manarintsoa-Anatihazo appartiene ai cosiddetti “quartieri bassi” (*bas quartiers*), il cui nome deriva sia dalla loro posizione ai piedi delle colline sui cui sorge la città vecchia e il palazzo degli antichi sovrani Merina sia dal fatto che sono abitati dalle fasce più povere e stigmatizzate della popolazione. Come Catherine Fournet-Guérin (2008) ha sottolineato, infatti, le suddivisioni dello spazio urbano di Antananarivo rimandano spesso alla permanenza di categorie di distinzione sociale, fortemente gerarchizzate, basate sull’appartenenza a differenti gruppi statutari: i cosiddetti “quartieri alti” (*hauts quartiers*), cioè quelli che si trovano sulla sommità della colline centrali della città, sono generalmente popolati dai discendenti delle famiglie Merina d’origine nobile (*andriana*) e libera (*hova*), mentre i cosiddetti “quartieri bassi”, come Manarintsoa-Anatihazo, sono spesso abitati da discendenti di schiavi (*andevo*) e da migranti provenienti da altre regioni dell’isola (chiamati con il termine, d’origine coloniale e vagamente dispregiativo, di *côtiers*). Come in altri contesti africani, anche sugli altipiani del Madagascar i discendenti degli schiavi sono considerati impuri e inferiori e il matrimonio tra questi ultimi

e i discendenti dei liberi è fortemente ostracizzato (Evers 2002; Razafindralambo 2014; Regnier 2015). Queste discriminazioni sono sovente occultate e raramente entrano nel dibattito pubblico (Freeman 2013).

Il “bar” dove i tre amici si ritrovano non è più grande di circa 15 metri quadrati, è attrezzato con un biliardino, una televisione e qualche panca di legno, è frequentemente allagato durante la stagione delle piogge, ed è uno dei luoghi di ritrovo più importante per uomini di ogni età che abitano nelle vicinanze. Molti degli avventori più anziani del bar sono amici stretti di Sami, Koto e Liva e, come loro, sono stati in gioventù membri più o meno attivi di bande giovanili (talvolta dedite ad attività microcriminali) che nel 1972 confluirono con gli studenti universitari di Antananarivo in un movimento marxista che giocò un ruolo chiave nella caduta della Prima Repubblica guidata da Philibert Tsiranana (Althabe 1980; Randriamaro 1997, 2009). Successivamente i membri di questo movimento seguirono traiettorie di vita molto diverse e, in molti casi, si trovarono su fronti politici opposti (Gardini 2015). Tuttavia, alcuni ex-militanti di Manarintsoa-Anatihazo, perlomeno coloro che si incontrano nel bar della moglie di Sami, da anziani hanno ricominciato a frequentarsi con maggiore assiduità e a intrattenere una rete, ancorché informale, di aiuto reciproco, che travalicava appartenenze “etiche”, politiche e statutarie. Per alcuni di loro questa rete è diventata di importanza fondamentale per sopravvivere alla marginalizzazione derivante dal vivere nei “quartieri bassi”. Quando chiesi a Sami che cosa li legasse, l'uomo rispose evocando – e ridefinendo – un concetto classico nel discorso pubblico malgascio: «È il *fihavanana* che ci siamo creati nel tempo a tenerci insieme. È il *fihavanana* dei quartieri bassi e della lotta politica». Rendere conto del significato e delle implicazioni di questa affermazione in un contesto urbano come quello di Antananarivo, la cui geografia è profondamente segnata dall'opposizione tra quartieri alti e bassi, è l'obiettivo centrale di questo articolo.

Il concetto di *fihavanana* non è di facile traduzione. Etimologicamente è un composto nominale formato dalla radice *havana*, che significa “parentela” e dai morfemi *fi-* e *-ana* che, insieme, veicolano l'idea di agire e fare (Raharilalao 1991: 130). Si tratta di un principio etico che rimanda in primo luogo alla solidarietà ideale che dovrebbe regnare all'interno delle reti di parentela, ma che può riferirsi anche all'allargamento di tale solidarietà a tutti coloro che vivono in una determinata unità territoriale o appartengono a un qualsivoglia raggruppamento identitario su base linguistica, “etica” o nazionale. Esso, nel suo senso più ampio, si rife-

risce a principi di pace, fraternità, amicizia, riconciliazione e coesione sociale che dovrebbero guidare l'agire degli esseri umani in società. In questo senso, si tratta di un valore che si è storicamente prestato molto bene alla strumentalizzazione politica. Già i sovrani del regno Merina, che nel XIX secolo conquistarono due terzi dell'isola, inclusero il *fiHAVANANA* all'interno della propria retorica legittimante, istituendo una serie di cerimonie chiamate *nofon-kena mitam-pihavanana* – “la carne che mantiene il *fiHAVANANA*” – durante le quali il sacrificio di uno zebù e la distribuzione delle sue carni sancivano il carattere unificante del potere centrale e il suo ruolo di garante dell'ordine e della pace. Come ricorda Françoise Raison Jourde (2016), il concetto di *fiHAVANANA* ha subito un progressivo processo di formalizzazione e istituzionalizzazione, rilanciato in epoca coloniale dalla predicazione dei missionari cristiani che lo usarono come traduzione dei principi di amore fraterno e riconciliazione, per poi divenire negli anni Cinquanta, Sessanta e Settanta un valore considerato specifico del Madagascar, che le élite istruite malgascie opponevano all'individualismo occidentale, in termini non dissimili da altri concetti affini, come l'*ubuntu* di Nelson Mandela o l'*ujamaa* di Julius Nyerere. Il richiamo al *fiHAVANANA* al fine di prevenire lo scoppio di conflitti violenti, ricomporre le fratture della società dopo le molte crisi politiche che hanno caratterizzato la storia del Paese o semplicemente riaffermare l'ordine stabilito è stata una costante del discorso politico malgascio post-indipendenza. Analizzando come questo concetto sia diventato centrale nei processi di costruzione dello stato malgascio, Peter Kneitz (2016) ha mostrato come dal 1992 esso sia stato incluso nel preambolo della terza costituzione malgascia come valore fondante della nazione. Il *fiHAVANANA* continuerà a essere sottolineato in tutte le costituzioni successive e nel 2013 a esso si fece riferimento nell'istituzione del Comitato di Riconciliazione Nazionale Malgascio (CRM) o *Filankevitra ny Fampihavanana Malagasy* (FFM) che ha avuto il compito di regolare il corretto svolgimento delle elezioni di quell'anno e di quelle successive. Come Jennifer Jackson (2013: 126) ha sottolineato, il concetto di *fiHAVANANA* è stato più volte evocato nei discorsi politici post-indipendenza come un artificio retorico per idealizzare, romanticizzare ed essenzializzare una supposta solidarietà contadina ormai perduta, per tentare di ricompattare i ranghi della società malgascia contro le influenze straniere e per ricostruire l'ideale utopico di una comunità morale che trascendesse le divisioni locali di classe, status e origine.

Per molti dei miei interlocutori malgasci il *fihavanana* rimandava, da un lato, a un modello di come la società dovrebbe funzionare, dall'altro, come ha sottolineato Raison Jourde (2016: 13), a una retorica atta a mascherare un'analisi seria dei rapporti di forza e delle molte linee di conflitto che attraversano la società malgascia. Gli usi che Sami, Koto e Liva facevano della categoria di *fihavanana* si collocavano in linea con questa visione critica. Tuttavia, nel prendere le distanze dalla visione astratta, nostalgica e strumentale del *fihavanana*, così come promossa dalle élite politiche del Paese, essi tenevano a sottolineare quanto importante esso fosse nella pratica per poter sopravvivere nei quartieri bassi della città. Questa profonda ambiguità poteva essere compresa solo a partire da un'analisi delle strategie quotidiane che gli abitanti dei *bas quartiers* avevano storicamente messo in atto per far fronte alla marginalizzazione economica, sociale e politica che avevano subito lungo tutto l'arco della loro vita.

Prendendo spunto dai dibattiti sulle etiche ordinarie (Lambek 2010; Das 2012; Fassin 2014) e sulle infrastrutture sociali (Simone 2004) che sottolineano le esperienze dell'abitare in contesti urbani marginalizzati, questo articolo analizza come il concetto di *fihavanana* sia rinegoziato, ampliato o contestato nelle pratiche e nei discorsi quotidiani di alcuni anziani abitanti dei quartieri bassi di Antananarivo che hanno condiviso un passato di lotte politiche sfociate nella caduta della Prima Repubblica¹: in altri termini, come la specifica cornice etica di questa rete sociale, su cui si innestano pratiche di solidarietà e opposizioni sociali, sia stata generata all'interno di una storia politica e una geografia urbana particolare. I quartieri bassi sono infatti caratterizzati da povertà estrema, insicurezza e violenza diffusa ed emergono come luoghi dove le strategie di sopravvivenza quotidiana dipendono in larga misura dal capitale sociale che i loro abitanti sono in grado di attivare. Questo capitale sociale è costituito da reti di reciprocità basate su legami di parentela, affiliazioni religiose e politiche, ma anche su legami più “informali” basati su relazioni d'amicizia, sull'esperienza condivisa di vivere nello stesso quartiere, e su legami generazionali, usando “generazione” nei termini elaborati da Karl Mannheim (1952) come un gruppo di persone che si definiscono sulla base delle circostanze storiche che hanno condiviso.

Attraverso le storie di vita e di famiglia di Sami, Koto e Liva, mi concentrerò in particolare su questi legami più informali, mostrando quanto importanti essi siano per far fronte ai processi di marginalizzazione che gli abitanti dei quartieri bassi subiscono. Questi legami consentono di gettare luce su come una lunga storia di esclusione sociale abbia strutturato nel

quotidiano le etiche ordinarie della generazione che è nata poco prima dell'indipendenza e che ha attraversato tutta la storia post-coloniale dell'isola. Su queste etiche ordinarie si fondano sia reti locali di solidarietà che possono trascendere appartenenze etniche e familiari all'interno dei *bas quartiers* sia dinamiche di conflitto che continuano a opporre i quartieri "bassi" a quelli "alti" della capitale. Questa prospettiva dal "basso", attenta all'ordinarietà della vita quotidiana nei *bas quartiers*, consente di cogliere come il concetto di *fiavanana* sia caricato di significati politici diversi rispetto a quelli previsti dalle carte costituzionali del Paese e di come l'appartenenza a diversi gruppi statutari influenzi i modi in cui la geografia sociale della città è esperita e rinegoziata da soggetti posizionati diversamente rispetto a classe e appartenenze statutarie.

Etiche ordinarie, infrastrutture sociali e politicizzazione della discendenza servile nei quartieri bassi di Antananarivo

I diversi significati di *fiavanana*, così come storicamente promossi dalle élite politiche malgascse o presentati dai miei interlocutori dei quartieri bassi, rimandavano esplicitamente alla contrapposizione tra una morale di carattere ideale e quella che Michael Lambek (2010: 14) definirebbe un'«etica ordinaria», cioè come «una proprietà o una funzione dell'azione, piuttosto che (solo) della ragione astratta» e, pertanto, come una qualità immanente all'agire sociale. Come sostiene Veena Das (2012: 134):

Una tale discesa nell'ordinario non significa che nessun tentativo sia fatto per lavorare su questo ordinario al fine di coltivare atteggiamenti critici verso la propria cultura così com'è, e anche lavorare per migliorare le proprie condizioni di vita, ma che tale lavoro non viene orientato verso valori trascendenti e oggettivamente concordati ma piuttosto attraverso la coltivazione di sensibilità all'interno del quotidiano. [...] i concetti di etica e moralità nel registro dell'ordinario sono più simili a fili intrecciati nel tessuto della vita piuttosto che concetti che si distinguono e richiamano l'attenzione su di sé attraverso rappresentazioni drammatiche e lotte eroiche del bene contro il male.

Il concetto di etica ordinaria ha sicuramente il merito di gettare luce su come un valore piuttosto generico come quello di *fiavanana* sia declinato nella pratica e come in queste declinazioni esso possa mutare significato per attori in ineguali posizioni di potere. Da questo punto di vista, l'at-

tenzione a come principi di carattere etico siano elaborati nell’ordinarietà dell’agire quotidiano rende estremamente rilevante il richiamo di Didier Fassin (2014: 433) sui rischi di depoliticizzazione che deriverebbero dal considerare la sfera morale come avulsa da altri aspetti della vita sociale e, al tempo stesso, rende necessario indagare come queste etiche ordinarie prendano forma in particolari configurazioni sociali, spaziali e temporali.

Calata in un contesto urbano, infatti, la distinzione tra etiche astratte ed etiche ordinarie richiama per molti versi quella tra *ville* e *cit * elaborata da Richard Sennet (2018), dove con la prima espressione si intende la citt  come entit  pianificata e con la seconda la realt  vissuta, abitata e immaginata del contesto urbano, una realt  che diventa oggetto (anche) di contesa politica. L’analisi di come i contesti urbani siano concretamente abitati e ridisegnati dal basso ha una lunga tradizione, che rimanda sicuramente a Michel de Certeau (1984), ma per gli studi africanisti riporta anche alla mente i lavori del Rhodes Livingstone Institute e della Scuola di Manchester su come i processi di urbanizzazione degli anni Cinquanta del XX secolo abbiano ridisegnato le appartenenze cosiddette “tribali” e generato nuovi legami e forme di collaborazione (Mitchell 1956; Epstein 1964) nell’allora Rhodesia del Nord. Pi  recentemente, AbdouMaliq Simone (2004) ha usato il concetto di «infrastruttura sociale» per definire l’insieme di forme di collaborazione tra residenti di contesti urbani marginalizzati e immiseriti provenienti da contesti e storie differenti:

Tale infrastruttura rimane in gran parte invisibile a meno che non riconcettualizziamo la nozione di appartenenza in termini diversi da quelli di una logica di gruppo o rappresentazione territoriale. Le persone come infrastruttura rimandano ai bisogni dei residenti di generare atti concreti e contesti di collaborazione sociale iscritti in identit  multiple piuttosto che nella supervisione e applicazione di transazioni modulate tra gruppi di popolazione discreti (Simone 2004: 419).

Da questo punto di vista Antananarivo offre un privilegiato contesto d’analisi. Nel 1895, quando i Francesi la conquistarono, l’allora capitale del regno Merina contava circa 50.000 abitanti (Wachsberger 2009), le cui abitazioni si concentravano sulle alture su cui tuttora sorge il palazzo della regina (*Rova*). Nel corso del XX secolo la citt    cresciuta a un ritmo lento ma costante, raggiungendo circa 250.000 abitanti nel 1960 (quando l’isola ottenne l’indipendenza dalla Francia) e arrivando al milione negli anni Novanta (Antoine *et al.* 2000). Nel 2019, l’intera area metropolitana

ha superato i due milioni e mezzo di abitanti, molti dei quali vivono nei cosiddetti *bas quartiers*. I quartieri bassi sono caratterizzati da una serie di elementi che li accomunano agli *slum* di molte altre città: sovrappopolamento, povertà estrema, criminalità, limitato accesso all'acqua corrente e alle strutture sanitarie, frequenti inondazioni, bassi livelli di scolarizzazione e accumulazione di rifiuti ed escrementi a cielo aperto (Wachsberger 2009). Ciò che distingue Antananarivo da altre città, però, è il fatto che l'opposizione tra quartieri alti e bassi non rispecchia solo la loro altitudine relativa e il livello di benessere dei suoi abitanti, ma segue una precisa geografia sociale che distingue i diversi gruppi statutari che caratterizzano le società degli altipiani del Madagascar. Alla vigilia dell'abolizione coloniale della schiavitù del 1896², più della metà degli abitanti di Antananarivo era composta da schiavi, una parte dei quali era stata catturata nel corso delle guerre di espansione del regno Merina. Un'altra parte della popolazione servile era composta da coloro erano nati in cattività, erano stati ridotti in schiavitù per crimini o debiti o erano stati importati come schiavi dalle coste dell'Africa orientale. Molti dei discendenti di questi schiavi vivono oggi nei quartieri bassi della città. Come Fournet-Guérin (2008) ha mostrato, questa geografia invisibile della capitale si mantiene e si riproduce grazie anche a rigide pratiche endogamiche che vietano il matrimonio con coloro che appartengono a un gruppo statutario differente, pena l'esclusione dal gruppo familiare. Questa interdizione riguarda tutte le società degli altipiani dell'isola (Evers 2002; Razafindralambo 2014; Regnier 2015) e ha storicamente impedito ai discendenti di schiavi di avere accesso alle reti familiari dei Merina d'origine nobile e libera, reti che hanno invece garantito ai membri più poveri di queste famiglie un sostegno in caso di bisogno (Bloch 1979). Contrariamente ad altre società degli altipiani (Regnier 2015), nel caso di Antananarivo la differenziazione tra gruppi statutari si è sovrapposta a una distinzione di natura fenotipica, nella misura in cui i discendenti dei liberi e dei nobili si considerano *fotsy* (bianchi), e rivendicano un'origine asiatica, mentre gli abitanti dei quartieri bassi sono definiti *mainity* (neri), un termine che nel corso del XX secolo è diventato un sinonimo di *andevo* (schiavo) ed è stato razzializzato, ma che precedentemente si riferiva a un gruppo di servitori reali che godevano di una condizione economica e politica privilegiata (Ramamonjisoa 1984; Ramanantsoa Ramarcel 1997). Su questa linea del colore si sovrappone spesso una distinzione di classe, dato che molte famiglie di liberi e nobili di Antananarivo sono riuscite a mantenere

la posizione economica privilegiata che avevano acquistato nel corso del XIX secolo anche durante il successivo periodo coloniale e post-coloniale (Esoavelomandroso-Rajaonah 1989-1990; Nativel 2005; Galibert 2009; Wachsberger 2009).

Al tempo stesso, però, il contesto urbano di Antananarivo offrì a molti discendenti di schiavi originari delle zone rurali la possibilità di emanciparsi dai rapporti di mezzadria che, dopo l'abolizione, avevano continuato a caratterizzare le loro relazioni con gli ex-padroni in molte regioni degli altipiani. I più fortunati intrapresero una carriera militare e amministrativa (sebbene spesso limitata ai gradini gerarchici più bassi); altri trovarono impiego come portatori, muratori, pulitori di latrine o andarono a popolare il fitto sottobosco del lavoro informale della capitale. Va poi sottolineato che, fin dagli anni immediatamente successivi alla Seconda Guerra Mondiale, Antananarivo ha offerto agli abitanti dei quartieri bassi la possibilità di giocare un ruolo centrale nella vita politica del Paese, sia come base elettorale, visto che rappresentavano la maggioranza della popolazione della capitale, sia come promotori essi stessi di nuove formazioni politiche. Uno dei due principali partiti del dopoguerra, il PADESM (Parti des Dëshérités de Madagascar), che fu fondato nel 1946 in opposizione all'AKFM (Antokon'ny Kongresin'ny Fahaleovantenan'I Madagasikara, Partito del Congresso per L'Indipendenza del Madagascar), nacque grazie a un'alleanza tra *mainity* e *côtiers* preoccupati che la campagna per l'indipendenza immediata promossa dall'AKFM nascondesse un tentativo dell'élite Merina di riconquistare il potere politico che aveva perso con l'arrivo dei francesi (Randriamaro 1997, 2009).

Successivamente anche il PSD (Parti Social Démocrate de Madagascar et des Comores), il partito guidato da Tsiranana e nato da una costola del PADESM, che condusse il Madagascar all'indipendenza e governò fino al 1972, continuò ad auto-legittimarsi a partire da un richiamo a questa alleanza strategica tra *mainity* e *côtiers*. Tuttavia, le condizioni di vita dei quartieri bassi non migliorarono e, quando nel 1972 il regime filofrancese di Tsiranana cominciò a vacillare, i giovani dei quartieri bassi di Antananarivo si unirono alle proteste. I manifestanti rappresentavano un fronte eterogeneo, che riuniva tanto cittadini di Antananarivo che denunciavano la sudditanza del governo all'ex potenza coloniale quanto giovani studenti universitari d'origine libera o nobile che lottavano per l'introduzione della lingua malgascia nell'insegnamento. Quando le forze di sicurezza tentarono di reprimere le manifestazioni con la forza nel maggio del 1972, i dimo-

stranti furono difesi da bande di giovani dei quartieri bassi (composte sia da migranti sia da discendenti di schiavi) che diventarono per un breve periodo degli eroi popolari dell'insurrezione (Althabe 1980; Randriamaro 1997, 2009; Gardini 2015). Queste bande, che fino a quel momento si erano dedicate a piccoli furti e a estorsioni ai danni dei piccoli commercianti, erano conosciute con l'appellativo di ZWAM (Zatovo Western Amical/Artists Malagasy, Giovani Artisti/Amici Western Malgasci: «Western» derivava dalla moda di indossare cappelli da *cowboy* che imperversava in quel periodo tra i giovani che volevano emulare gli eroi dei film *western*). Per coloro che invece volevano sottolineare l'origine servile di questi giovani l'acronimo significava Zatovo Western Andevo Malagasy, Giovani Schiavi Western Malgasci. Presto questi gruppi si politicizzarono e, insieme ad alcuni studenti universitari, confluirono nell'appena fondato MFM (Mptitolona ho an'ny Fanjakan'ny Madinika, Militanti per il Potere dei «Piccoli» oppure Militanti per il Potere del Popolo/del Proletariato), trovando nel marxismo il collante ideologico più efficace per legare la lotta antimperialista contro l'ex potenza coloniale a quella dei quartieri bassi contro quelli alti (Randriamaro 1997; Gardini 2015). In parte per siglare il loro avvicinamento al marxismo e in parte per disfarsi di un appellativo umiliante come *andevo* e allargare la base anche a chi non si riconosceva o non voleva riconoscersi come discendente di schiavi, i gruppi ZWAM si ribattezzarono ZOAM: Zatovo Orin'Asa Madagasikara, Giovani Disoccupati del Madagascar (Althabe 1980; Randriamaro 1997, 2009; Gardini 2015).

La rivolta del 1972 rappresentò uno spartiacque fondamentale nella vita del Paese, non solo perché segnò la fine del regime di Tsiranana³, ma anche perché, per molti giovani dell'epoca, divenne un esempio della forza politica che poteva essere potenzialmente espressa dai quartieri bassi. Da quel momento in poi tutti i governi successivi si trovarono a dover fare i conti con il rischio potenziale di una rivolta dei *bas quartiers* e tutti i partiti politici tentarono, per quanto possibile, di cooptarli e includerli all'interno

³ Tsiranana fu costretto a lasciare il potere a una giunta militare guidata da Gabriel Ramantsoa, che ebbe il compito di gestire la transizione. Nel 1975 le redini del Paese furono cedute a Richard Ratsimandrava, un *mainity* che dopo una brillante carriera militare sotto Tsiranana era stato Ministro degli Interni del governo di Ramanantsoa. Ratsimandrava fu ucciso sei giorni dopo aver ricevuto l'incarico e il potere passò nelle mani di Didier Ratsiraka, che rimase alla testa del Paese fino al 1993 (quando perse le elezioni contro Albert Zafy) e poi dal 1996 al 2001, quando fu sconfitto definitivamente da Marc Ravalomanana.

delle proprie basi elettorali. Le retoriche del *fhavanana* malgascio, come principio di costante riappacificazione sociale a livello locale e nazionale, servirono anche a tenere sotto controllo e stigmatizzare ogni forma di protesta violenta proveniente dagli abitanti dei quartieri bassi. Come riporta Raison Jourde (2016: 11), il richiamo al *fhavanana* da parte della stampa gesuita e delle élite commerciali e politiche dell'epoca diventava un'arma retorica da opporre alla lotta di classe predicata dai giovani marxisti dei quartieri bassi, i quali però non lottavano “solo” contro le ineguaglianze economiche, ma denunciavano anche l'ipocrisia di un *fhavanana* che, nella pratica, escludeva sistematicamente i discendenti di schiavi, considerati come esseri impuri e inferiori.

Il 1972 fu infatti anche il primo (e ultimo) momento nella storia del Madagascar in cui si assistette a un tentativo, seppur di breve periodo, di ribaltare pubblicamente lo stigma della discendenza servile (Randriamaro 1997; Gardini 2015). Il tentativo si risolse in un fallimento⁴, nella misura in cui non solo la discendenza servile continuò a essere stigmatizzata e i quartieri bassi continuarono a essere marginalizzati, ma per molti *andriana* e *hova* la politicizzazione di quelli che loro chiamavano *andevo* non fece altro che mostrare quanto questi, secondo loro, fossero disposti a “vendersi” a chiunque (prima ai Francesi, poi ai *côtiers*, poi al marxismo internazionale) pur di contrastare il potere dei loro antichi padroni (cfr. Dumont 2002; Raison Jourde & Randrianja 2003). Ciononostante, l'esperienza politica di ZOAM lasciò un segno profondo nelle vite e nelle memorie di chi vi partecipò e contribuì in misura sostanziale a ridisegnare le reti di alleanza e solidarietà all'interno dei quartieri bassi, reti che giocarono, e continuano a giocare, un ruolo fondamentale nelle pratiche quotidiane di sopravvivenza di quella generazione.

Traiettorie di vita nei quartieri bassi e reti di solidarietà

Dei tre amici di Manarintsoa-Anatihazo, Sami è quello dal passato più burrascoso. Poco dopo l'indipendenza (1960) suo padre, un discendente di schiavi che lavorava nei terreni degli ex padroni a qualche chilometro da Antananarivo, fu allontanato dal proprietario, dopo che questi aveva trovato una famiglia disposta a lavorare gli stessi terreni per una quota inferiore

⁴ Per un'analisi delle ragioni di questo fallimento si veda Randriamaro 1997 e Gardini 2015.

del raccolto. Il padre di Sami fu dunque costretto a trasferirsi con la moglie e il suo primogenito nella capitale. La città era allora in piena espansione e l'uomo non ebbe problemi a trovare lavoro come muratore. Sami nacque nel 1954, secondo di quattro fratelli. Suo fratello maggiore, più grande di lui di quattro anni, frequentò solo i primi anni di scuola elementare, per poi essere mandato dai genitori a raggranellare denaro attraverso lavoretti saltuari. Negli anni dell'adolescenza Sami e il fratello si aggregarono a una banda di giovani di Manaritsoa-Anatihazo che organizzava piccoli furti, estorsioni nei confronti dei coetanei e dei piccoli commercianti locali e risse contro le bande dei quartieri vicini: «Era l'unico modo di farsi rispettare» – mi disse Sami – «La vita nei quartieri bassi era dura già allora e in un modo o nell'altro bisognava sopravvivere». Come altre bande giovanili dei quartieri bassi, anche quella di Sami partecipò nel 1972 alle manifestazioni che portarono alla caduta del regime filofrancese guidato da Tsiranana.

Qualche anno dopo Sami e il fratello entrarono nelle TTS (Tanora Tonga Soina, Giovani dallo Spirito Cosciente) che, formalmente, erano organizzazioni giovanili affiliate al partito di Ratsiraka, ma che di fatto diventarono le milizie private che il presidente impiegò a cavallo degli anni Settanta e Ottanta per punire gli oppositori e terrorizzare la popolazione. Il fratello di Sami perse la vita nel 1984, quando la roccaforte delle TTS fu attaccata nel corso di una manifestazione di protesta. Sami decise allora di cambiare strada, passando da un lavoro saltuario all'altro (prima come muratore, poi come pulitore di latrine e infine come scaricatore di bagagli in una stazione di *taxi brousse*) fino al 1987 quando sposò una ragazza di Anatihazo che aveva ereditato dal padre il piccolo negozio al dettaglio. Visti i precedenti di Sami, i familiari della ragazza si opposero al loro matrimonio e progressivamente ridussero i contatti con lei. Ciononostante, la coppia continuò a gestire il negozietto e lo trasformarono in uno dei luoghi di ritrovo più importanti del quartiere.

Contrariamente a Sami, Koto non è un discendente di schiavi e ha sempre goduto di una posizione economica privilegiata. Suo nonno paterno era un migrante betsileo d'origine libera che aveva lavorato nell'esercito e si era trasferito nella capitale. Non avendo però trovato nessuno disposto a vendergli un terreno nei quartieri alti, fu costretto a installarsi a Manarintsoa-Anatihazo dove fece costruire quella che per molti anni fu una delle abitazioni più alte del quartiere. Negli anni Cinquanta, il padre di Koto vinse un concorso nell'amministrazione pubblica, ponendo le basi per una brillante carriera ministeriale che gli consentì di inviare i suoi sei

figli a scuola e godere di un certo grado di benessere. Koto, il terzogenito, è nato nel 1957. Casa sua fu una delle prime ad avere una televisione, cosa che consentì a Koto di ingraziarsi la temuta banda di Sami negli anni dell'adolescenza. In cambio della possibilità di vedere i film, la banda gli garantì la propria “protezione” e amicizia. Il padre di Koto sapeva quanto fosse importante intrattenere buone relazioni di vicinato, sia per tutelarsi da eventuali furti sia per rinsaldare la propria appartenenza a un quartiere che non dimenticava la sua origine “straniera”. Molti dei più anziani del quartiere lo ricordano come un uomo generoso, che ridistribuiva parte della propria ricchezza ai vicini in difficoltà. A differenza di molti dei suoi amici dei quartieri bassi, Koto proseguì gli studi fino alla fine del liceo e nel 1972 si unì a ZOAM con la banda di Sami. Più tardi due dei suoi fratelli minori migrarono in Francia e il maggiore trovò una buona occupazione in una ditta di import/export, nella quale anche Koto lavorò qualche anno prima di diventare consulente agricolo per una serie di ONG che operano sugli altipiani dell'isola. Nel 2009, quando il colpo di stato di Rajoelina acuì ulteriormente la crisi economica che gravava sul Paese da anni, i suoi lavori di consulenza iniziarono a diminuire e trovò sempre più difficile pagare le rette scolastiche e universitarie per i suoi figli. Fu in quel momento che chiese l'aiuto di Sami, il quale accettò volentieri di assumere nel negozio della moglie il figlio maggiore di Koto affinché potesse pagarsi gli studi. Quando chiesi a Koto perché non avesse chiesto il sostegno dei suoi familiari in Francia o di suo fratello maggiore, Koto mi spiegò che da qualche tempo lui e i suoi fratelli erano in cattivi rapporti. La causa era stata un litigio che era sorto tra loro un paio di anni prima, quando si era trattato di dividere le spese sostenute per trasferire il corpo della madre defunta dalla tomba della sua famiglia paterna a quella del marito. Koto mi ha detto: «A volte è meglio chiedere aiuto agli amici e non ai familiari. In famiglia si hanno molti più problemi che con i tuoi amici». Sami, d'altra parte, era felice di aiutare il figlio di Koto perché voleva in qualche modo sdebitarsi di quello che il padre di Koto aveva fatto per lui in passato. Come disse Sami:

Koto è un mio vecchio amico, abbiamo condiviso la lotta contro Tsiranana, abbiamo sempre vissuto nello stesso quartiere, e quando ero giovane suo padre ci ha dato la possibilità di vedere molti film a casa sua e ci ha accettato anche se eravamo dei piccoli banditi. Sono felice di aiutare il figlio di Koto adesso anche se Koto è un sostenitore di Ravalomanana e io sono un sostenitore di

Rajoelina, ma la nostra amicizia è più forte delle divisioni politiche... e gli amici devono aiutarsi a vicenda.

Va però sottolineato che questa relazione amichevole tra Koto e Sami e la solidarietà che ne derivava era relativamente recente, nonostante quanto affermato da entrambi. Infatti, a parte la loro frequentazione negli anni della giovinezza e la loro comune esperienza con lo ZOAM, i due uomini si erano trovati su fronti politici opposti per buona parte della loro vita. Mentre Sami faceva parte dei TTS, Koto gravitava attorno ai gruppi di opposizione e aveva addirittura preso parte all'attacco alla roccaforte dei TTS dove il fratello maggiore di Sami aveva perso la vita. I due uomini si riconciliarono solo dopo la fine del regime di Ratsiraka e dopo che Sami aveva preso le distanze dalla sua vita precedente. Entrambi hanno percepito questa riconciliazione come un modo per curare le ferite del passato, le cui cicatrici rimanevano tuttavia visibili dal momento che entrambi non volevano parlare di quel periodo della loro vita in presenza dell'altro. D'altra parte, entrambi erano piuttosto orgogliosi della loro passata esperienza con ZOAM e spesso dicevano che quel momento rappresentò il vero inizio del loro legame, perché come Sami ricordava enfaticamente: «Era il primo momento in cui noi, i giovani dei quartieri bassi, abbiamo scoperto che insieme potevamo fare la differenza».

Questo sentimento di amicizia generato da un'esperienza politica condivisa includeva anche altri frequentatori del bar di Sami, in particolare Liva, che di quel gruppo di amici era stato sicuramente il più sfortunato. Liva era il primogenito di una coppia di migranti antemoro di origine nobile venuti a vivere ad Antananarivo negli anni Sessanta. Nel 1972 anche Liva si unì al movimento ZOAM e fu a quel tempo il più politicizzato tra i suoi amici. Sami e Koto amavano ricordare come Liva fosse un ragazzo tranquillo e serio, molto intelligente e curioso, che fu il primo a portare nel loro gruppo di amici il Libro Rosso di Mao ed era stato probabilmente anche l'unico a leggerlo. Dopo gli eventi del 1972, Liva si unì all'MFM e continuò a militarvi per molti anni. I problemi sorsero quando decise di sposare una ragazza di origine servile dello stesso quartiere, contro la volontà della sua famiglia. Nel 1980, dopo un violento confronto con suo padre, la sua famiglia decise di tagliare qualsiasi relazione con lui, e Liva e sua moglie si trasferirono a Tamatave. Tornò ad Antananarivo nel 2002, senza soldi, con una forte dipendenza dall'alcol e senza la moglie, che era morta nel 1995 lasciandolo solo, perché la coppia non aveva mai avuto

figli. Liva era fortemente convinto che questa fosse la conseguenza della maledizione che suo padre aveva gettato su di lui molti anni prima. Quando l’ho incontrato, Liva era ospitato da un fratello di sua moglie e passava tutto il suo tempo al bar di Sami. Per onorare la loro lunga amicizia, Sami non esitava a lasciare per lui una parte del cibo invenduto del giorno (insieme ad alcuni bicchierini di rum), mentre Koto lo invitava spesso nella sua abitazione offrendogli pasti, vestiti e, talvolta, del denaro. Liva era grato per il sostegno che riceveva dai suoi amici e cercava di ripagarli facendo piccole commissioni per loro o custodendone le case quando erano obbligati a partire per funerali o matrimoni. Come mi ha detto:

Sai, ci conosciamo da molto tempo, siamo in qualche modo fratelli, abbiamo condiviso molte esperienze insieme e ZOAM in particolare ci ha insegnato che le persone dei quartieri bassi devono aiutarsi a vicenda, anche se hanno origini diverse. Se non fosse stato per Sami, Koto e il fratello di mia moglie sarei morto molti anni fa.

Il *fihavanana* dei quartieri bassi: distinzioni sociali e pratiche di mobilità in un contesto urbano

Anche se per ragioni dissimili e in gradi diversi, Sami, Koto e Liva avevano avuto relazioni conflittuali con i membri delle rispettive famiglie e sottolineavano l’importanza di guardare fuori dalle loro reti di parentela per poter sopravvivere nei quartieri bassi. Quando chiesi loro su cosa si basasse la loro reciproca solidarietà, i tre uomini si servirono del concetto di *fihavanana*, ma lo declinarono in termini che non si riferivano né ai legami che dovrebbero intercorrere tra parenti né a un ideale astratto di coesione sociale su base nazionale, ma come un sentimento nato per necessità dall’esperienza condivisa dell’emarginazione sociale vissuta in quanto abitanti dei quartieri bassi. Era un’«etica ordinaria» che nasceva dalle condizioni di marginalità nelle quali erano vissuti e dal loro passato attivismo politico contro l’élite economico-politica del paese, da loro identificata genericamente con «gli abitanti degli *hauts quartiers*». Per Sami il *fihavanana*, nei termini di una fratellanza di carattere nazionale teoricamente radicata nella “tradizione” malgascia, era un concetto privo di alcun ancoraggio reale, almeno fintanto che le categorie di distinzione statutaria avrebbero continuato a riprodursi:

Guarda come i *fotsy* guardano i *mainty*! Guarda come i quartieri alti vedono i quartieri bassi! Ci considerano sporchi e poco civilizzati. Pensano di essere superiori perché i loro antenati hanno schiavizzato i nostri. Perché sono più chiari di carnagione e hanno i capelli lisci. Non vogliono sposarsi con noi. Ci disprezzano, ma hanno anche paura di noi: infatti è raro che abbiano il coraggio di avventurarsi quaggiù. Tra di loro ci chiamano schiavi [*andevo*]. Ci aiutano solo se li riconosciamo come superiori e, quando non lo facciamo, dicono che siamo volgari, aggressivi e violenti. Come può esserci *fibavanana* tra noi?

Per Koto, che a differenza degli altri due dopo l'esperienza di ZOAM era diventato un fervente cattolico, il *fibavanana* era un ideale non dissimile dall'amore per il prossimo predicato nei vangeli e, come tale, rappresentava un sentimento che poteva nascere solo dalla mutua condivisione delle sofferenze altrui:

I quartieri bassi sono il luogo migliore per trovare un po' di *fibavanana* perché il regno dei cieli è dei poveri. E qui i poveri non mancano. Qui sei obbligato ad aiutare ed essere aiutato se vuoi tirare avanti. Certo, ci sono conflitti anche qui e se ti avventuri fuori dal tuo quartiere corri il rischio di essere derubato perché non ti conoscono. Ma se sei nato qui, e vivi qui, conosci un po' tutti e qualcuno che ti aiuta nel momento del bisogno, per quanto può, lo trovi. Quelli dei quartieri alti hanno paura ad avventurarsi quaggiù, credono che siamo tutti banditi... e invece c'è gente che si aiuta quaggiù anche se non appartiene alla stessa famiglia... per quanto può...

Anche per Liva il *fibavanana* era un principio etico che si radicava nella pratica quotidiana del tessere relazioni sociali ma, contrariamente a Koto, Liva lo ancorava nell'esperienza marxista di ZOAM:

Tutti parlano di *fibavanana* come se fosse nella natura dei malgasci amarsi vicendevolmente; come se si fosse tutti fratelli. Guarda al mio caso e dimmi dove era il *fibavanana*! La mia famiglia mi ha rigettato perché mia moglie era *mainty* e mio padre mi ha maledetto. L'onore della famiglia era più importante per lui che la vita di suo figlio. Dove era il *fibavanana* in quel caso? L'unico *fibavanana* che riconosco è quello che ci siamo costruiti attraverso ZOAM quando eravamo giovani, qui nei quartieri bassi. Per me il *fibavanana* dovrebbe avere più a che fare con la coscienza di classe che con la parentela.

Come per gli altri ex-attivisti di ZOAM che ho incontrato, anche per Sami, Koto e Liva il 1972 e il vivere nei quartieri bassi hanno rappresentato

il crogiolo in cui l’etica ordinaria su cui si fondava la loro mutua solidarietà si era prodotta, e questa etica ordinaria ha continuato a essere elaborata in opposizione all’élite politica ed economica del paese che a loro avviso non ha alcun interesse nei quartieri bassi, «se non quando vengono a chiedere voti», come mi disse Sami.

I concetti di *fibavanana* che stavano usando erano certamente correlati a una strategia sociale per navigare e contrastare la continuità dell’esclusione sociale, ma al tempo stesso sottolineavano anche i limiti di queste reti di solidarietà. Come disse Sami:

Se non hai buoni amici non sopravvivi qui, perché questi quartieri sono stati sempre dimenticati dai governi. Hai bisogno di amici per trovare un lavoro, per evitare i furti, anche per andare da un posto all’altro, visto che gli abitanti di un quartiere basso hanno paura ad avventurarsi in altri quartieri bassi se non hanno amici lì. Può essere pericoloso anche per loro.

Le parole di Sami rendevano conto di quanto le reti di solidarietà di coloro che abitavano nei quartieri bassi si costituissero sulla base del relativo capitale sociale che ogni individuo aveva l’opportunità di attivare per se stesso. L’implicito di questo discorso era che chi non fosse stato in grado di attivarle, in quella marginalità non avrebbe “navigato”, ma sarebbe affogato (Vigh 2010). Un’esperienza come quella di ZOAM aveva consentito ai giovani dei quartieri bassi dell’epoca di estendere la propria rete relazionale ben oltre i confini del proprio gruppo o quartiere d’appartenenza e aveva pertanto contribuito a ridisegnare quel tessuto sociale che garantiva la sopravvivenza in contesti fortemente marginalizzati dal punto di vista economico e stigmatizzati dal punto di vista statutario. L’etica ordinaria che ne derivava, sebbene ancorata al concetto “classico” di *fibavanana*, era elaborata non nei termini astratti promossi dal discorso pubblico a livello nazionale, ma come il frutto dell’intreccio costante tra un contesto urbano profondamente segnato da una lunga storia di disuguaglianze sociali ed economiche, eventi storici particolari che avevano strutturato l’esperienza condivisa di una determinata generazione e gli sforzi pratici e quotidiani delle persone per far fronte alla loro marginalità investendo su, ed allargando il, proprio capitale sociale. Le definizioni che Sami, Koto e Liva davano di *fibavanana* nascevano dunque dall’aver condiviso sia un passato di lotta politica sia le dinamiche di marginalizzazione sociale insite nel vivere in un particolare spazio urbano. Entrambi questi aspetti, di per sé storicamente

interrelati, avevano prodotto quelle reti di solidarietà e di aiuto reciproco che componevano la pratica concreta di esercizio del *fihavanana*.

Tuttavia, queste reti difficilmente erano in grado di travalicare i confini dei quartieri bassi. Infatti, sebbene agli eventi del 1972 avessero partecipato anche molti giovani dei quartieri alti (alcuni dei quali erano stati anche attivisti dello ZOAM e avevano intessuto relazioni di amicizia con i giovani dei quartieri bassi, spesso contro il volere dei propri genitori), solo pochi tra coloro che ho incontrato hanno continuato a intrattenere relazioni durature con i propri ex-compagni di lotta, nonostante per alcuni di loro l'esperienza di ZOAM aveva certo contribuito a rimettere in discussione lo stigma nei confronti della discendenza servile (Gardini 2015). Come mi disse Charles, un ex professore di francese d'origine nobile ormai in pensione che abitava nei quartieri alti:

Nel 1972 frequentavo l'Università ed ho partecipato alle riunioni del MFM e di ZOAM. Fu un momento importante per tutti noi, come lo era stato il maggio del Sessantotto per i giovani francesi. Ho conosciuto tanti giovani dei quartieri bassi e discutere con loro mi ha fatto rendere conto di quanto siano stupide queste divisioni statutarie. Siamo tutti uguali. Avevo anche una relazione con una ragazza di Isotry [un quartiere basso, N.d.A.]. Poi però la mia famiglia si è opposta al matrimonio e ho lasciato perdere. Più tardi mi sono sposato con una ragazza *andriana* che aveva studiato con me e nel tempo ho perso i rapporti con i compagni dei quartieri bassi. Sai... il lavoro, la famiglia, gli impegni... non hai mai tempo per frequentare i vecchi amici e anche loro non ne hanno [...]. Poi, molti di loro sono in cattive condizioni economiche e corri il rischio che ti chiedano aiuto... e magari tu non puoi fare niente, visto che con i pochi soldi che hai devi magari aiutare quelli della tua famiglia [...]. Non mi avventuro nei quartieri bassi da tanti anni. Non so più dove abitano i miei vecchi amici di ZOAM e poi [quei quartieri] sono diventati sempre più pericolosi. Corri il rischio di farti derubare per pochi *ariary*. Sai... quelli come me, i *fotsy*, non sono bene accolti dai *mainity*. Meglio non correre rischi.

Non avendo continuato a intrattenere relazioni con i suoi vecchi compagni, per Charles i quartieri bassi erano tornati ad essere uno spazio oscuro e potenzialmente pericoloso, di fatto illeggibile e sconosciuto. Nonostante la sua passata esperienza con ZOAM, Charles tendeva a riprodurre implicitamente la quasi totalità dei luoghi comuni sui quartieri bassi di molti di coloro che abitano nei quartieri alti della città. Durante una nostra conversazione, anche Charles usò il concetto di *fihavanana*, ma in termini più simili a quelli del discorso pubblico ufficiale che a quelli evocati da Sami,

Koto e Liva. Secondo lui, il *fibavanana* era un principio di solidarietà fondato sulla «tradizione malgascia», su una visione nostalgica e idealizzata della monarchia Merina, un riferimento a un passato che era stato spazzato via con l'arrivo del colonialismo e che poteva essere ricostituito solo se i «valori della tradizione» fossero stati riscoperti. Il fatto che questi «valori» includessero anche un'istituzione come quella della schiavitù non era da lui preso in considerazione, così come non era presa in considerazione la permanenza della stigmatizzazione della discendenza servile.

Se a livello astratto, il *fibavanana* di cui parlava Charles avrebbe dovuto includere la società tutta, nella pratica esso si traduceva in una rete di solidarietà che difficilmente trascendeva le sue relazioni di parentela più strette. Non era un *fibavanana* che si traducesse in uno sforzo costante di tessere, ritessere e mantenere relazioni che travalicassero appartenenze di classe e statutarie, come invece era il caso di Sami, Koto e Liva. Era un *fibavanana* che rispecchiava la posizione privilegiata di coloro che potevano vantare un'origine *fotsy* e un capitale economico, se non elevato, sicuramente ben al di sopra la media: un *fibavanana* che, di fatto, si restringeva progressivamente nella pratica all'aumentare della sua astrattezza a livello teorico.

Il risultato, tuttavia, era che lo spazio urbano frequentabile, per Charles, era notevolmente più ridotto di quello di Sami, Koto e Liva, i quali potevano contare su una rete più vasta che offriva sicurezze in quartieri per Charles ormai inaccessibili. Questo si traduceva nel fatto che la “geografia pratica” di Sami, Koto e Liva risultava per molti versi più approfondita, capillare ed efficace, per lo meno a livello di spostamenti nel tessuto della capitale, di quella di Charles. Mentre i primi si avventuravano senza problemi nel dedalo di stretti passaggi che compongono i quartieri bassi per raggiungere rapidamente le loro rispettive destinazioni e potevano contare su una consolidata conoscenza di settori della città sia “alti” sia “bassi”, Charles era costretto a spostarsi da un punto all'altro della città usando esclusivamente le congestionate vie di comunicazioni principali, spesso trovandosi costretto ad aggirare con lunghe deviazioni i quartieri bassi. Poteva certo ammirare la *ville* dall'alto e godere di una posizione economica per molti versi privilegiata, ma mancava di agganci a quell'infrastruttura sociale che componeva una larga parte della *cité*. Come per molti altri abitanti dei quartieri alti, anche per Charles Antananarivo era diventata negli anni, al di fuori delle sue zone centrali ed “elevate”, sempre più sconosciuta e potenzialmente minacciosa. Per Sami, Koto e Liva, invece, la

città continuava a essere la concretizzazione spaziale di una lunga storia di ineguaglianze di classe e di status, che potevano essere solo in parte gestite o «navigate» (cfr. Vigh 2010) attraverso le pratiche di *fibavanana* che si erano costruiti nel tempo.

Conclusioni

Le storie di vita di Sami, Koto e Liva dimostrano non solo l'importanza del capitale sociale nell'affrontare condizioni di marginalità economica e sociale, ma anche come la riproduzione di queste condizioni di marginalità influenzi il modo in cui le forme locali di solidarietà e le rappresentazioni dello spazio urbano sono socialmente elaborate e discusse. Esse ci mostrano come, per gli ex militanti di ZOAM, l'etica ordinaria del *fibavanana* si radichi in precise esperienze storiche (in questo caso le lotte del 1972), all'interno di precise coordinate spaziali (l'opposizione tra quartieri alti e bassi di Antananarivo) e su precise esperienze individuali e collettive. In linea con le riflessioni di Alain Marie (2008), anche per loro si è trattato di «prendere una distanza ragionata e ragionevole [...] nei confronti della solidarietà, la quale, a causa di ciò, perde il suo stato di imperativo categorico a priori per divenire l'oggetto problematizzato di una riflessione, di una rivalutazione critica e di una adesione relativa e condizionata» (Marie 2008: 105).

Lo spazio urbano di Antananarivo risulta costituito da linee che rimandano alla permanenza e riproduzione di suddivisioni basate su gruppi statutari. Al contempo, esso è anche attraversato da reti di solidarietà, storicamente prodotte, che si sono formate in dialogo costante con tali opposizioni statutarie. Queste linee, per quanto inscritte nello spazio urbano, risultano invisibili a una panoramica “dall'alto” – o dal punto di vista della *ville* (Sennet 2018) – eppure sono fondamentali nel dischiudere o sbarrare la possibilità di attraversare, sopravvivere e abitare particolari zone della città. Esse sono oggetto di una rimozione costante dal dibattito pubblico, sia per lo stigma connesso alla discendenza servile sia perché rimandano a un passato schiavista, sistematicamente occultato, che continua a strutturare le forme di marginalizzazione economica e sociale di una larga parte della popolazione della capitale. L'iscrizione profonda di queste linee e reti nello spazio urbano diventa visibile solo a partire da un'analisi “dal basso” della *cit * (Sennet 2018), attenta a coglierne l'infrastruttura sociale (Simone 2004) e la storicit  delle pratiche e dei discorsi che le danno forma. Il *fibavanana* dei quartieri bassi di Antananarivo ci ricorda come le etiche

ordinarie rimandino sempre a storie particolari e posizionamenti sociali specifici, in cui le traiettorie individuali si intersecano costantemente con i più ampi processi storici all'interno dei quali lo spazio urbano prende forma, è abitato ed è rappresentato nel dibattito pubblico.

Bibliografia

- Althabe, G. 1980. Les luttes sociales à Tananarive en 1972. *Cahiers d'études africaines*, 20, 80: 407- 447.
- Antoine, P., Bocquier, P., Razafindratsima, N. & F. Roubaud 2000. *Biographies de trois générations dans l'agglomération d'Antananarivo. Premiers résultats de l'enquête BIO-MAD98*. Parigi: Centre français sur la population et le développement EHESS-I-NED-INSEE-IRD-Université Paris VI.
- Bloch, M. 1979. Modes of Production and Slavery in Madagascar: Two Case Studies, in *Asian and African Systems of Slavery*, a cura di J.L. Watson, pp. 100-134. Oxford: Basic Blackwell.
- Campbell, G. 1981. Madagascar and the Slave Trade, 1810-1895. *The Journal of African History*, 22, 2: 203-227.
- Campbell, G. 1988. Slavery and Fanompoana: The Structure of Forced Labour in Imerina (Madagascar), 1790-1861. *Journal of African History*, 29, 2: 463-486.
- Das, V. 2012. Ordinary Ethics, in *A Companion to Moral Anthropology*, a cura di D. Fassin, pp. 133-149. New York: John Wiley & Sons, Inc. New York.
- De Certeau, M. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Domenichini-Ramiaramana, B. & J.P. Domenichini 1982. Aspects de l'esclavage sous la monarchie merina d'après les textes législatifs et règlementaires. *Omalv sy Anio*, 15: 53-98.
- Dumont, D. 2002. Leçons d'un débat avec des ethnonationalistes merina, in *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, a cura di F. Raison Jourde & S. Randrianja, pp. 379-401. Parigi: Karthala.
- Epstein, A.L. 1964 (1957). Urban Communities in Africa, in *Closed Systems and Open Minds. The Limit of Naïvety in Social Anthropology*, a cura di E. Devons & M. Gluckman, pp. 83-102. Edimburgo e Londra: Oliver & Boyd.
- Evers, S.J.T.M. 2002. *Constructing History, Culture and Inequality. The Betsileo in the Extreme Southern Highlands of Madagascar*. Leiden: Brill.
- Esoavelomandroso-Rajaonah F., 1989-1990. Des Rizières à la ville. Les plaines de l'ouest d'Antananarivo pendant la première moitié du XXème siècle. *Omalv sy Anio*, 29-32, 321-337.
- Fassin, D. 2014. The Ethical Turn in Anthropology. Promises and Uncertainties. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1: 429-435.

- Freeman, L. 2013. Speech, Silence, and Slave Descent in Highland Madagascar. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19: 600-617.
- Fournet-Guérin, C. 2008. La géographie invisible de la ville. L'inscription des castes dans l'espace urbain à Tananarive (Madagascar), in *Espaces en transitions*, a cura di R. Sechet, I. Garat & D. Zeneide, pp. 293-304. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Galibert, D. 2009. *Les Gens du Pouvoir à Madagascar. État postcolonial, légitimités et territoire (1956-2002)*. Parigi: Karthala.
- Gardini, M. 2015. L'activisme politique des descendants d'esclaves à Antananarivo: les héritages de Zoam. *Politique Africaine*, 140: 23-40.
- 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 *Fihavanana – La vision d'une société paisible à Madagascar Perspectives anthropologiques, historiques et socio-économiques 2e édition corrigée*, a cura di P. Kneitz, pp. 15-72. Halle: Universitätsverlag Halle-Wittenberg.
- Lambek, M. 2010. Introduction, in *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, a cura di M. Lambek, pp. 1-36. New York: Fordham University Press.
- Larson, P.M. 2000. *History and Memory in the Era of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822*. Portsmouth: Heinemann.
- Mannheim, K. 1952 (1928). The Problem of Generations, in *Essays on the Sociology of Knowledge: Collected Works, Volume 5*, a cura di P. Kecskemeti, pp. 276-322. New York: Routledge.
- Marie, A. 2008. Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine, in *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, a cura di A. Marie, R. Vuarin, F. Leimdorfer, J.F. Werner, É. Gérard & O. Tiékoura, pp. 55-110. Parigi: Karthala.
- Medard, Henry, Derat, M.L., Vernet, T. & M.P. Ballarin (éds.). 2013. *Traites et esclaves en Afrique orientale et dans l'Océan Indienne*. Parigi: Karthala.
- Mitchell, J. C. 1956. *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- 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: 497-535.
- Nativel, D. 2005. *Maisons royales, Demeures des Grands. L'inscription de la réussite sociale dans l'espace urbain de Tananarive au XIXe siècle*. Parigi: Karthala.
- 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.
- Rakoto, I. (éd.) 1997. *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*. Antananarivo: Institut de civilisations, Musée d'Art et d'Archéologie.

- Raison Jourde, F. 2016. Avant-propos, in *Fihavanana - La vision d'une société paisible à Madagascar Perspectives anthropologiques, historiques et socio-économiques 2e édition corrigée*, a cura di P. Kneitz, pp. 7-14. Halle: Universitätsverlag Halle-Wittenberg.
- Raison Jourde, F. & S. Randrianja. 2003. La nostalgie de la monarchie merina, Madagascar (1938-1995), in *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, a cura di C.H. Perrot & F.X. Fauvelle Aymar, pp. 429-255. Parigi: Karthala.
- Ramamonjisoa, J. 1984. «Blancs» et «Noirs», les dimensions de l'inégalité sociale. *Cahiers des Sciences Sociales* 1: 39-77.
- Ramanantsoa Ramarcel, B. 1997, Mainty=Andevo, un amalgame statutaire de l'Ime-rina, in *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, a cura di I. Rakoto, pp. 147-160. Antananarivo: Institut de civilisations, Musée d'Art et d'Archéologie.
- Randriamaro, J.R. 1997. L'émergence politique des mainty et andevo au XXe siècle, in *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, a cura di I. Rakoto, pp. 357-381. Antananarivo: Institut de civilisations, Musée d'Art et d'Archéologie.
- Randriamaro, J.R. 2009, Aux origines des Zwam: les jeunes de bas quartiers de Tananarive, de L'entre-deux -guerres jusqu'à 1972, in *Madagascar revisitée*, a cura di D. Nativel & F.V. Rajaonah, pp. 463-478. Parigi: Karthala.
- Razafindralambo, L. N., 2014. Esclavage et inégalités, entre constructions sociales et différences “naturelles”, in *Esclavage et libération à Madagascar*, a cura di I. Rakoto & S. Urfer, pp. 95-106. Parigi: Karthala.
- Regnier, D. 2015. Clean People, Unclean People: the Essentialisation of “Slaves” among the Southern Betsileo of Madagascar. *Social Anthropology*, 23, 2: 152-168.
- Sennet, R. 2018. *Costruire e abitare. Etica per la città*. Milano: Feltrinelli.
- Simone, A. 2004. People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg. *Public Culture*, 1, 3: 407-429.
- Vigh, R. 2010. Youth Mobilisation as Social Navigation. Reflections on the Concept of Dubriagem. *Cadernos des Estudos Africanos*, 18/19: 140-164.
- Wachsberger, J.M. 2009. Les Quartiers pauvres à Antananarivo. *Autrepart*, 51, 3: 117-137.

