

Opinioni e dibattiti

Daniela Festa*

L'impronta coloniale dello spazio pubblico. Conversazione con Françoise Vergès¹

Parole chiave: decolonialità, spazio pubblico, colonialismo, città, femminismo.

Dopo una sintetica panoramica sulla c.d. prospettiva decoloniale emergente da un ricco insieme di studi multidisciplinari sviluppatasi negli ultimi decenni tra teorie e prassi critiche, questa conversazione si interroga sul valore delle opere d'arte e dei monumenti nello spazio pubblico, sul loro potere evocativo e sul carattere politico delle rappresentazioni che incarnano. Partendo dal triangolo di monumenti che formano la *Porte Dorée* a Parigi e ritracciando un'indagine spaziale collettiva condotta in questo luogo, Françoise Vergès riannoda i fili della memoria dell'epoca coloniale francese e globale. L'intervista mira a delineare percorsi critici e plurali per affrontare la questione della risignificazione decoloniale dello spazio pubblico, sfuggendo alla polarizzazione del dibattito che ha accompagnato, nel 2020, il movimento globale di contestazione dei monumenti simbolo dell'era coloniale.

The colonial imprint of the public space. Conversation with Françoise Vergès

Key words: decoloniality, public space, colonialism, city, feminism.

After a short overview on the decolonial prospective emerging in past years from critical analysis and *praxis*, this conversation questions the value of art and monuments in public space and both the evocative power and the political character of the

* Università di Roma "La Sapienza", Dipartimento MEMOTEF, Via del Castro Laurenziano 9, 00161 Roma, daniela.festa@uniroma1.it.

¹ Françoise Vergès, politologa originaria dell'Île de la Réunion, si interessa alle questioni della schiavitù e del colonialismo nelle varie regioni colonizzate del Sud globale e, con un approccio trasversale, alle pratiche materiali e simboliche di dominazione nel periodo coloniale e contemporaneo. Laureata alla Berkeley University, ha insegnato negli Stati Uniti e in Inghilterra e collabora con diverse istituzioni accademiche e museali nel mondo. Giornalista, redattrice nei movimenti femministi, è documentarista e curatrice indipendente ed è stata presidente del *Comité pour la Mémoire et l'Histoire de l'Esclavage* francese.

Saggio proposto alla redazione il 4 luglio 2022, accettato il 7 luglio 2022.

representations they embody. Starting from the triangle of monuments that form the *Porte Dorée* in Paris and retracing a spatial and collective investigation of this place, Françoise Vergès rewires the threads of memory of the French and global colonial era. The interview aims to outline critical and plural paths to address the question of the decolonial re-signification of public space by escaping the polarisation of the debate occurred during the recent global movement contesting colonial monuments in the public space.

PREAMBOLO. – Febbraio 2003: nel Palazzo di Vetro, la sede dell'ONU a New York, il Segretario di Stato americano Colin Powell presenta all'assemblea il dossier relativo alla presenza di armi di distruzione di massa presso gli arsenali di Saddam Hussein. Le prove addotte, rivelatesi in parte false e in parte sommarie, avrebbero giustificato l'attacco internazionale all'Iraq. Quel giorno, il grande arazzo *Guernica* di Picasso, drammatica denuncia della brutalità e disumanità della guerra, esposto nella sala del Consiglio di Sicurezza sin dagli anni '60, era stato coperto da un telo blu. Non sappiamo se all'origine del gesto sia stato lo stesso Powell o un qualche funzionario solerte, ma quel velo insieme di vergogna e di censura segnerà simbolicamente quel conflitto violento e ingiustificato.

Questo *detournement* attraverso la storia recente e i luoghi della politica alta ci permette di mostrare la potenza delle opere d'arte in uno spazio ad alto contenuto politico e mediatico e come queste siano oggetto di appropriazione, manipolazione e censura da parte dei poteri, così come, negli spazi che gli sono accessibili, di adesione, contestazione e rovesciamento da parte del pubblico, con effetti ineguali nel corso della storia. Dopo aver tratteggiato una rapida panoramica sulle genealogie della prospettiva decoloniale, in conversazione con Françoise Vergès, affronteremo il rapporto tra i monumenti e lo spazio pubblico. Non discuteremo qui il valore artistico delle opere né il loro significato quali testimonianze storiche. Non cercheremo infatti di esaminare le opere d'arte nel loro contesto museale né in collezioni ad accesso volontario, ma di interrogare quei monumenti che plasmano lo spazio pubblico della città.

* * *

L'approccio decoloniale si sviluppa a partire dalla congiunzione delle tradizioni critiche e delle prassi anticoloniali, femministe e antirazziste per affrontare questioni che attengono ai processi di produzione di potere, di sapere e di soggettività nelle loro dimensioni simboliche e materiali. Si tratta di un insieme di studi eterogeneo e multidisciplinare che riprende in modo originale temi e approcci emersi nell'ambito del *cultural turn* e, in parte, già sviluppati in seno agli studi post-coloniali.

Quest'ultimo ambito costituisce la premessa critica da cui si genererà la prospettiva decoloniale che ne riprenderà e svilupperà le tre principali direttrici

analitiche (Di Piazza, 2004). La prima è la tradizione riferibile a Edward Said, che guarda alla *colonialità* come ad una formazione discorsiva cristallizzatasi a partire dalle dinamiche e dalle istituzioni dell'imperialismo. Un secondo ambito di studi – di cui il lavoro di Gayatri C. Spivak è stato la premessa – mostra come il pensiero coloniale sia il corrispettivo retorico degli assetti sviluppatasi sui due costrutti centrali di razza e di genere (1990). Tali analisi, parte dei c.d. *subaltern studies*, mettono a fuoco la questione della doppia subordinazione della donna colonizzata e la sua rappresentazione intrisa di stereotipi esotici e *nativisti* (Minh-ha, 1989; Mohanty, 1991). Una terza direttrice si articola attorno all'analisi della formazione del soggetto coloniale e dei processi di ibridazione (Bhabha, 1994) nei quali colonizzati e colonizzatori sono reciprocamente, benché non equamente, implicati. Questo filone prende le mosse dai lavori di Frantz Fanon sulla produzione dell'identità nera e l'interiorizzazione della dominazione a partire dall'esperienza del colonialismo francese e dalla guerra in Algeria. Tali temi verranno in seguito sviluppati dai *cultural studies*, nel solco delle intuizioni di Stuart Hall sulla creolizzazione delle identità e sui processi culturali e mediatici che plasmano le soggettività.

La costellazione degli studi *postcoloniali* aveva già avviato dunque una revisione profonda del progetto imperialistico europeo (Chatterjee, 1993; Chambers e Curti, 1996; Mezzadra, 2008) svelando la pretesa totalizzante dell'Occidente e il suo "monopolio geopolitico della storicità" (Gilroy, 2006). Tuttavia, come spesso è accaduto per i *post-pensieri*, anche l'ambito di studi postcoloniali, pur sferrando un attacco critico senza precedenti all'assetto culturale coloniale, ne replicava condizioni e contraddizioni. Come è stato segnalato dalle prospettive critiche e femministe, a prendere la parola e sviluppare l'analisi postcoloniale – costruendole (o talvolta *costruendovisi*) una solida sponda accademica – furono in gran parte voci di culture egemoni. Allorquando esponenti delle società colonizzate furono accettati in seno all'*élite* dei *postcolonial studies*, ciò accadde principalmente per personalità in grado, da un lato, di incarnarne gli immaginari *interculturali*, elaborati spesso in chiave semplificata e decolpevolizzante (Loomba, 1998) e, dall'altro, di manovrare con abilità le categorie critiche già elaborate al suo interno. Possiamo pensare ad esempio allo straordinario contributo offerto dalla filosofa di origini bengalesi G.C. Spivak la cui legittimità negli Stati Uniti si fondò, almeno in una fase iniziale, sul raffinato lavoro di traduzione di Derrida, o al tributo che la destabilizzazione epistemica di Said deve a Foucault. Si trattava cioè di un approccio frutto in gran parte delle visioni proprie della cultura occidentale, saldamente privilegiata nel costruire la conoscenza e nel legittimarne le voci, anche in ambito critico. Un pensiero postcoloniale in grado di rivedere, dal suo interno, alcune categorie concettuali, ma non di scalfirne la struttura e i privilegi coloniali (Vergès, 2019; Borghi, 2021).

A partire da uno sguardo di genere, la sociologa aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010) e la filosofa argentina Maria Lugones (2003) approfondiranno questa critica (della quale non sarà esente nemmeno il primo nucleo di studi decoloniali) ponendo la necessità di integrare la riflessione che si andava sviluppando in America Latina con pratiche decolonizzatrici che prendessero le mosse dalle soggettività e dai diversi vissuti dell'esperienza coloniale: quelli delle comunità indigene, dei *campesinos*, delle donne chicane. Un altro terreno di sperimentazione saranno i metodi di produzione del sapere centrali per operare una vera inversione epistemologica anche attraverso esperienze orizzontali, quali quella del gruppo del *Taller de Historia Oral Andina* legato all'oralità o quella del collettivo boliviano *Mujeres Creando* (Torre et al., 2020).

In questo sfaccettato quadro si perfeziona dunque la cosiddetta "opzione decoloniale" (Mignolo, 2005) la cui nascita possiamo datare nel 1998 in occasione di un convegno all'Università di Caracas cui parteciperanno molti degli intellettuali che daranno vita al progetto multidisciplinare di ricerca "*modernidad/colonialidad*" (Mellino, 2005). Questa rete di studi adotta – a differenza della prospettiva post-coloniale di area asiatica avviata da Said e Spivak – il punto di vista dell'America Latina e tiene strettamente insieme gli elementi costitutivi della colonialità con quelli propri della modernità, che prende avvio dalla conquista e nomina delle Americhe come 'nuovo mondo', cancellandone la storia pre-colombiana e decretandone quella condizione periferica e 'latina' di dipendenza funzionale dall'Europa. A partire dalla produzione delle categorie di razze e di genere, inoltre, il colonialismo introduceva una divisione del lavoro su scala globale che avrebbe sancito imperativi e condizioni dello 'sviluppo' latinoamericano (Quijano e Wallerstein, 1992).

Centrale, per l'avvio delle indagini decoloniali, è stata l'elaborazione della categoria di *colonialità* da parte di Annibal Quijano (2000) definita, sulle tracce del pensiero di Dussel (1992), come quel lato oscuro della modernità che ha fatto assurgere l'Europa a "macro soggetto storico metafisico", capace di dominare e sussumere ogni alterità culturale e territoriale (Mellino, 2005). Il doppio livello su cui si dipana la riflessione decoloniale è dunque quello epistemico, che mette a nudo i meccanismi dell'*epistemicidio* (Sousa Santos, 2014), delle categorie e cosmogonie delle culture colonizzate, e quello materiale che scava, a partire da posizioni post-marxiste e post-strutturaliste, per rivedere le analisi sul sistema-mondo globalizzato da una posizione periferica e decentrata e, soprattutto, per proporre opzioni radicalmente trasformative. Quest'ultimo elemento segna in particolare lo scarto che la decolonialità si propone quale ampio progetto politico, rispetto alla vocazione più spiccatamente culturale dei *postcolonial studies*.

Se il colonialismo è un fenomeno storico, la colonialità caratterizza i rapporti tra paesi ben al di là di tale periodo e configura non solo le istituzioni politiche dei

paesi occidentali dove le c.d. *minorities* non sono che raramente rappresentate, ma anche le istituzioni accademiche e culturali che compongono tuttora un sistema essenzialmente 'bianco'. Inoltre, decentrando il punto di vista, possiamo pensare al principale lascito coloniale, lo Stato-nazione, che ha iscritto ovunque i processi di indipendenza dei paesi colonizzati entro il principale costruito spazio-territoriale occidentale, i suoi assetti antropocentrici e proprietari.

La prospettiva della *decolonialidad* in America Latina ha svolto un ruolo essenziale dialogando con i movimenti andini per riarticolare la questione indigena e ambientale e reinterrogare le forme della statalità, del diritto e dello sviluppo, eredità dal colonialismo. Ne sono un esempio le riforme costituzionali in Colombia (2008), in cui viene riconosciuta personalità giuridica alla *Pacha Mama*, la madre terra, o le costituzioni plurinazionali e multietniche di Ecuador (2008) e Bolivia (2009) che, a partire dalle cosmovisioni biocentriche e sociocentriche del *sumak kawsay*, il *buen vivir*, spezzano la coincidenza tra stato e nazione riconoscendo personalità giuridiche alle comunità indigene e garantendone l'accesso collettivo a terre e risorse comuni. 'Natura' e 'comunità' vengono mobilizzate come 'opzioni' decoloniali, decostruttive sul piano epistemico e politico rispetto al *moloch* dello stato-nazione di impronta coloniale.

La proposta latinoamericana ha inoltre incrociato il lavoro che si sviluppava tra pensatrici e pensatori della diaspora nera. Il dialogo tra le due sponde atlantiche ha generato una vasta risignificazione dell'esperienza della schiavitù, della tratta e del razzismo strutturale nelle diverse declinazione assunte nelle Americhe e nel continente africano. Tale corrente decoloniale ha avviato un intenso lavoro di rilettura della storia coloniale africano-americana, di riappropriazione delle cosmogonie cancellate dal *maafa*, l'olocausto nero, e di reinvenzione degli immaginari della contemporaneità nera (Ngugi, 1986; Oyèwùmí, 1997; Mbembe, 2018; Mignolo e Walsh, 2018). Fondamentale per questo filone il dialogo tra, da un lato gli studi sulla condizione di marginalità della donna nera (hooks, 1982) e sull'intersezionalità (Crenshaw, 1989; Combahee River Coll., 1977; Davis, 1981) elaborati dal *black feminism* statunitense e, dall'altro, le diverse ricostruzioni del rapporto tra genere e colonialità nell'area andina e amazzonica (Lugones, 2008; Segato, 2011; Casafina, 2018).

Le sfide che l'*opzione decoloniale* indirizza alla geografia sono molteplici e si inseriscono all'interno della riflessione critica che riguarda tanto le branche culturali che quelle politiche della disciplina. Coerentemente con l'accelerazione decoloniale, questi spunti si colorano di nuove sfumature per promuovere il 'disapprendimento' (Mignolo, 2005) e la necessaria revisione dell'*establishment* che caratterizza la geografia accademica. Se il ruolo prevalentemente funzionale della geografia è stato quello di predisporre strumenti di rappresentazione per sostenere la dominazione materiale e simbolica del mondo, a partire dall'*internal critique* già sviluppata dalla

geografia e dalla geopolitica critiche, una geografia decoloniale dovrebbe allora mettere in atto meccanismi di riparazione scientifica e sociale. Molti i campi in cui poter svolgere tale riparazione: rivedere criticamente il 'qui' e il 'noi' a partire da visioni e posizioni delle alterità, subalterne e razzializzate, che vivono nelle società occidentali; ri-mappare il globo dando voce a culture e categorie cancellate; aprire l'episteme occidentale, sia in senso concettuale che in chiave operativa e immediatamente soggettiva, per *pluralizzare* (Grosfoguel, 2007) approcci e prassi di studio. Vi è inoltre un'interessante opportunità rappresentata dall'incontro tra la geografia e gli studi decoloniali: offrire, attraverso la specificità geografica dell'analisi relazionale e situata dello spazio, strumenti per approfondire uno *spatial turn* del pensiero della decolonialità (Radcliffe, Radhuber, 2020) ancora timido, perlomeno in seno agli studi europei

L'indagine proposta da Françoise Vergès nel volume *De la violence coloniale dans l'espace public* (2021) sembra andare proprio in questo senso, aprendo una particolare prospettiva urbana agli studi sulla memoria coloniale a partire dallo spazio pubblico di una città globale come Parigi. Vergès prende le mosse dal triangolo di monumenti che formano la *Porte Dorée* e che compongono un insieme monumentale al colonialismo. Da qui la politologa di origini riunionesi ritraccia l'indagine collettiva condotta con artisti, intellettuali e attivisti durante un *atelier* pedagogico, riannodando i fili della memoria coloniale con quelli lungo cui si sviluppano gli eventi del movimento *Black lives matter*, che ha portato, nel 2020, alla contestazione dei monumenti simbolo dell'epoca coloniale in numerose città del mondo.

Nell'intervista qui riportata Vergès delinea dei percorsi critici e plurali per affrontare la questione della risignificazione decoloniale dello spazio pubblico, sfuggendo alla polarizzazione del dibattito verificatasi all'indomani del movimento di contestazione attraverso la diffusione di concetti tanto nebulosi quanto *à la page*. La questione non è, infatti, se rifiutare come *cancel culture* o legittimare quale forma di accettabile *wokismo* la rimozione dei simboli coloniali che plasmano lo spazio pubblico. Il punto, come talvolta proposto anche in Italia soprattutto in chiave di indagine letteraria o artistica (Bianchi e Scego, 2014), è far parlare la città (Sassen, 2013) e attraverso l'analisi del discorso, che possiamo decodificare principalmente nello spazio pubblico, prolungare in termini decoloniali l'interrogativo: "a chi appartiene la città?" (Sassen, 2015). La vivacità delle analisi non è nuova, Françoise Vergès è infatti una delle voci più acute del femminismo decoloniale e del movimento decoloniale internazionale. In Italia ha già pubblicato i volumi *Femminismo decoloniale* (2019) e *Una teoria femminista della violenza* (2021) in cui propone dei quadri interpretativi della storia coloniale complessi e originali. Qui il suo approccio approfondisce ulteriormente i temi della giustizia urbana contribuendo a dare corpo ad un ambito di studi sul 'diritto alla città decoloniale'.

L'elemento mi sembra affiorare dai suoi spunti è la necessità di una politica decoloniale del diritto alla città che tenga saldamente insieme la dimensione simbolica e quella materiale, che lo spazio pubblico incarna in maniera paradigmatica. Per un verso, il dibattito sulla restituzione in chiave riparatrice dei monumenti trafugati ai paesi colonizzati e l'assunzione di tratti e personaggi di quelle società entro la cultura ufficiale, avanza sull'onda delle contestazioni e riesce a far breccia all'interno di politiche concilianti. Si pensi alla recente *pantheonizzazione* dell'artista creolo-africano-americana Josephine Baker, simbolo delle *années folles*, o al dibattito avviatosi nella città di Milano circa la possibilità di erigere un monumento alla sposa-bambina accanto alla statua del giornalista Indro Montanelli, divenuta simbolo della dominazione razziale e sessuale durante la colonizzazione italiana dell'Eritrea. D'altro canto, la questione culturale rischia di rendere invisibile quella della violenza, passata e contemporanea, esercitata sui corpi femminili e razzializzati con particolare ferocia durante guerre e crisi globali, o di affermarsi, tra i modelli globali di *policy*, come correttivo *politically correct* quando non come vero e proprio sostituto simbolico di una giustizia sociale, spaziale, decoloniale, tutta ancora da costruire.

* * *

DF: Un anno dopo i movimenti di protesta del 2020 in seguito all'assassinio di George Floyd e alle manifestazioni del movimento Black Lives Matter, è il momento di fare il punto sul significato di quelle azioni? Nel tuo libro chiarisci come questo movimento, che assumerà una dimensione mondiale dopo la rimozione della statua del mercante di schiavi Edward Colston a Bristol (giugno 2020), in realtà sarebbe iniziato qualche giorno prima in Martinica. Cosa ci dice questa prima protesta contro la statua di Victor Schœlcher, e perché è stata marginalizzata? Perché è più difficile da comprendere e situare entro il più ampio movimento di contestazione contro la "colonialità del potere" (Quijano, 2000)?

FV: Quello che ho trovato interessante nel gesto del gruppo martinicano *Mawon*, che ha rovesciato due statue di Victor Schœlcher a Fort de France tre giorni prima dell'assassinio di George Floyd, è che non era rivolto a uno schiavista o a qualcuno direttamente responsabile dei massacri coloniali, ma a un repubblicano, un antischiavista, promotore tra l'altro, del decreto del 27 aprile 1848 che mise fine alla schiavitù nelle colonie francesi. Schœlcher era un oppositore di Napoleone III, contrario alla pena di morte, favorevole al diritto di voto delle donne, insomma, una perfetta icona della repubblica francese. Rimuovere la sua statua, caratterizzata da rappresentazioni fortemente paternalistiche, ha rappresentato una sfida alla colonialità del potere, al regime razziale repubblicano.

Il gesto segnala che l'abolizione concreta della schiavitù non è mai avvenuta in modo completo e sostanziale, che il razzismo persiste, che i discendenti dei grandi

proprietari terrieri bianchi detengono ancora i nodi dell'economia dell'isola, che lo stato francese mantiene l'isola e la sua popolazione nella dipendenza e nella disoccupazione, nella censura e nella violenza. È un gesto che denuncia i postumi della schiavitù e della colonizzazione. La "Casa del Padrone" (Lorde, 1980) è ancora lì, la struttura della piantagione – fondata su proprietà, estrazione, sfruttamento – non è scomparsa. Le divisioni razziali create dalla colonizzazione continuano a organizzare il mondo, a perpetuare ingiustizie e disuguaglianze di genere, classe, razza e religione malgrado una retorica progressista.

Il gesto è stato più difficile da capire e situare nel più ampio movimento del 2020 per diverse ragioni. La colonialità post-schiavista della repubblicana francese non è molto conosciuta; il fatto che la repubblica francese continui a dominare i popoli che ha colonizzato; il fatto che si tende a dare ai movimenti antirazzisti statunitensi più importanza di quelli delle Indie Occidentali, o del Sud America per esempio L'egemonia nordamericana si riflette anche nella notorietà dei suoi movimenti culturali, sociali e politici, che da un lato emargina le circolazioni del pensiero e delle pratiche provenienti da luoghi più marginali, e dall'altro rafforza un'egemonia linguistica e visiva. In secondo luogo, i media sono più propensi a studiare l'antirazzismo in Francia che nei territori francesi d'oltremare. Infine, si sa molto poco della storia della schiavitù francese o del fatto che ci sono volute due abolizioni: la prima nel 1794, in seguito alla quale Napoleone ristabilì la schiavitù nel 1802, abolita definitivamente solo nel 1848.

C'è ovviamente un legame tra l'abbattimento delle statue di Schœlcher il 22 maggio e l'abbattimento della statua di Colson il 6 giugno a Bristol dopo l'omicidio di George Floyd. È il razzismo anti-nero che viene attaccato, i simboli della colonizzazione, il fascismo, l'*apartheid*. Ma ancora una volta, ciò che trovo innovativo del gesto di Fort-de-France è l'attacco a una figura 'rispettabile' e dotata di consenso. Il gesto mette in discussione la figura paternalistica di un repubblicano schierato contro la schiavitù ma non contro la colonizzazione, a favore del voto delle donne ma non per la piena uguaglianza dei neri. Schœlcher fu antischiavista ma non seppe spingersi ad attaccare la struttura del razzismo andando oltre la denuncia della sua 'immoralità'.

DF: Interrogare la città a partire dallo spazio pubblico è rifare, in un certo senso, la fabbrica della memoria urbana. Nel tuo racconto, ci conduci in un tour critico di quello che chiami il triangolo di Porte Dorée a Parigi. Cosa ci dice questo posto? Quale storia possiamo intravedere da questo luogo e dai diversi monumenti che contribuiscono alla sua unità simbolica?

FV: Offre una visione di sintesi della storia coloniale francese. Si trova in un quartiere di Parigi che, insieme al 7° *arrondissement*, ha il maggior numero di no-

mi legati alla storia coloniale (strade, piazze, edifici). Il “triangolo coloniale” della Porte Dorée è composto dalla statua della Francia come dea Atena che porta la pace al mondo, che si trova alla fine della *Place des combattants d’Indochine* (guerra coloniale), il *Musée de la Porte Dorée*, già *Musée des Colonies*, oggi *Musée national de l’histoire de l’immigration*, e il monumento a Jean-Baptiste Marchand, ufficiale coloniale e capo della spedizione Congo-Nilo (1896-1899). Decodificando la cultura visiva del triangolo, ho cercato di evidenziare come la presenza di statue e monumenti dedicati a figure coloniali/razziali contribuisca a creare un ambiente ostile a neri, arabi, rifugiati, migranti, perché mantiene un messaggio di supremazia maschile bianca. Queste statue e monumenti sono il ricordo quotidiano di una politica di espropriazione, sfruttamento e razzismo strutturale.

Il libro è stato scritto nel 2020, dopo la denuncia della violenza della polizia e dei movimenti *Black Lives Matter* e lo smantellamento delle statue in tutto il mondo. Ho letto le opere degli ufficiali della spedizione Marchand, ho consultato i loro album di foto, gli articoli sullo scultore del Palazzo della *Porte Dorée*, ho trovato il film dell’inaugurazione del monumento Marchand, ho riletto i testi che si opponevano all’esposizione coloniale del 1931, ho intervistato un membro dell’Alleanza Rivoluzionaria dei Caraibi, uno dei gruppi che ha fatto saltare la statua di Marchand nel 1983 (ma il monumento è ancora esposto), ecc.

Statue e monumenti non raccontano ‘la storia’, ma sono l’espressione di scelte politiche. In un dato momento si decide di commemorare quest’uomo, questo evento nello spazio pubblico. Quindi dobbiamo chiederci chi decide, perché quest’uomo, questo evento, chi finanzia il monumento, come viene scelto l’artista, come avviene l’inaugurazione, di cosa diventa simbolo questo monumento. Questo è un metodo di lavoro che tutti possono usare.

Nessuna statua è il prodotto di una decisione democratica. I monumenti sono installati per rafforzare una narrazione nazionale che sceglie, non solo di ignorare i crimini perpetrati da una *figura*, ma di cancellarli onorandolo. Per esempio, Marchand è un ufficiale che impone il lavoro forzato in tutta la sua spedizione – in alcune tappe il tasso di mortalità tra i portatori è del 40% – è un razzista, un ladro e un assassino di massa. Quando morì come eroe nazionale nel 1904, un comitato chiese immediatamente l’erezione di un monumento.

Il monumento a Marchand fu inaugurato con grandi onori nel 1949. Non un anno qualsiasi! In quegli stessi anni, la seconda guerra mondiale aveva portato a una condanna universale del razzismo e ovunque i popoli colonizzati insorgevano. Nella Francia coloniale si susseguivano: nel 1944 il massacro di soldati coloniali da parte dell’esercito francese a Thiaroye in Senegal; nel 1945: rivolte anticoloniali a Setif e Guelma in Algeria; nel 1947, l’insurrezione in Madagascar, schiacciata nel sangue; mentre in Vietnam iniziava la lotta per l’indipendenza. In Francia, in Europa, sono nati movimenti femministi anticolonialisti, antimperialisti e rivolu-

zionari. Ebbene, a Parigi, tutte le grandi personalità della repubblica inaugurano in pompa magna un monumento di dimensioni impressionanti a un criminale di guerra. L'aspetto monumentale di Marchand maschera il fatto che l'impero coloniale sta tremando sulle sue fondamenta e viene messo in discussione, come ad esempio nel 1931 proprio all'inaugurazione del *Musée des colonies*. Questo divario tra la fantasia di grandezza e la realtà è significativo. La Francia non ha mai iniziato il proprio processo di decolonizzazione, i cittadini del paese colonizzatore devono esaminare il loro consenso e la loro complicità. Aimé Césaire chiama questo il contraccolpo della colonizzazione, il fatto che un paese non può schiavizzare o colonizzare senza che il razzismo consustanziale alla colonizzazione europea torni a contaminare le sue leggi, le sue arti, le sue strutture. Quando, durante la guerra contro l'Algeria, i francesi pensarono che il loro paese stesse precipitando nel fascismo e fecero il collegamento tra la Gestapo e la tortura dell'esercito francese, aderirono all'analisi di Césaire. Compresero come il razzismo, il fascismo e la colonizzazione avessero strutture comuni.

Dobbiamo mettere in discussione la patrimonializzazione dei monumenti, la loro trasformazione in simboli che resteranno lì per secoli. Perché celebrare uomini che non hanno compiuto nulla di grande o di buono, che sono le sentinelle di pietra di una città borghese, razzista, bianca e maschile? Parigi è una città celebrata per la sua bellezza, è la città del romanticismo, la città dell'amore, ma è una città ostile ai rifugiati, ai senza tetto, ai neri, alle donne velate, agli arabi, ai lavoratori del sesso, ai trans, ai poveri, agli anziani, ai disabili. È una città segregata, naturalmente non ci sono cartelli che vietano l'ingresso a questo o quel quartiere, a questo o quel negozio, è un'informazione non scritta ma abbastanza operativa, e le guardie e la polizia sono lì per ricordarcelo.

DF: Se questi monumenti costruiscono un unico corpo pietrificato, ognuno di loro mantiene un rapporto particolare con lo spazio e possiamo proporre diversi modi di decostruirlo. Questa pluralità di possibilità che descrivi ci permette di uscire dal binarismo 'smantellamento vs. mantenimento' che ha polarizzato il dibattito impedendo una vera comprensione di questi atti di protesta. Quali soluzioni, quali metodi e quali processi sociali possiamo immaginare per offrire risposte adeguate alla domanda sottesa a questi movimenti?

FV: Una delle mie proposte è quella di organizzare laboratori pubblici in loco in cui forniamo informazioni sui monumenti – chi, come, perché questa persona, questo luogo, da chi (quale organo decisionale: città, stato, comitato), quale artista, quale estetica, per chi – e poi porre collettivamente la domanda: che fare? Spiegare perché una targa non basterà, non solo non potrà spiegare tutto, ma soprattutto il personaggio tossico rappresentato resta, è a partire da lui che si concepisce il controdiscorso.

Quale forma di *memorizzazione* immaginiamo per la città? Cosa vogliamo commemorare e come? Con quale estetica? Secondo quale processo decisionale? La delega a 'un' artista è l'unica soluzione? Dobbiamo assolutamente adottare la forma monarchica e imperiale della statua o monumento? Siamo prigionieri di ciò che il potere chiama 'simbolico' e che favorisce la 'persona eccezionale'. C'è del vero nell'osservazione di Bertolt Brecht: "Infelici sono i paesi che hanno bisogno di eroi". Allora come possiamo visualizzare il coraggio collettivo delle lotte, senza cancellare l'esistenza di persone che acquistano un posto speciale nella lotta – Sojourner Truth, Djamila Bouhired, Malcolm X, Frantz Fanon, ecc. – o immaginare una città che non sia piena di statue e monumenti, eppure ricordi?

DF: In Italia l'8 marzo 2019 il movimento transfemminista NUDM ricopre di vernice rosa la statua del giornalista Indro Montanelli nel Parco di Porta Venezia a Milano. Questo gesto permette – in una nebulosa di polemiche sul significato della statua e sulla necessaria contestualizzazione della vita del personaggio – di far emergere la storia delle campagne coloniali italiane. Il giornalista, all'epoca affiliato al fascismo, aveva partecipato alla campagna del 1936 in Eritrea e in un'intervista televisiva del 1982 aveva offerto dettagli sul periodo africano e sul suo concubinato con una ragazza di 12 anni comprata per pochi spiccioli assieme ad una pistola e un cavallo. Il giornalista, incalzato dalla giornalista femminista Elvira Banotti, racconta la relazione (detta di "madamato"), il ruolo servile e la violenza normalizzata, in cui questa ragazza, che definisce un "docile animaletto", si trovava prigioniera.

La protesta contro questa statua, ripetuta l'anno seguente, durante il movimento globale del 2020 (questa volta con una vernice rosso-sangue), mirava a portare in superficie questo passato coloniale e a denunciare la relazione strutturale tra violenza sessuale e violenza coloniale. Questa è una relazione sulla quale ti interroghi da molto tempo. Cosa puoi dirci in proposito?

FV: Trovo molto importante scavare nella questione della violenza sistemica e strutturale che è alla base del capitalismo razziale, del produttivismo e del patriarcato. Non ci può essere dominazione senza ricorrere alla violenza, al terrore, all'omicidio, allo stupro. Lo dici molto bene, Indro Montanelli, fascista e sostenitore della colonizzazione, compra una bambina etiope di 12 anni per farne il suo "docile animaletto". L'intersezione è molto chiara tra la dominazione maschile, la supremazia bianca, la colonizzazione e la violenza sessuale. Quest'uomo non esita a schiavizzare una bambina nera perché il mondo in cui vive e che è stato fatto per lui legittima tali atti, li naturalizza, li banalizza. I corpi di donne, bambini e uomini sono corpi a disposizione dei coloni per il loro piacere sessuale e sadico.

La sessualizzazione e l'animalizzazione delle donne e delle ragazze nere è estremamente violenta. Il razzismo rende le donne oggetti sessuali, esseri da vendere,

trafficare, separare dai loro figli e strappare dai loro partner. Le punizioni contro di loro sono brutali come quelle contro i neri, esposti nudi in Europa, sezionati e impagliati. Bisogna capire tutta la portata di questa violenza. La violenza è uno spettacolo.

Le donne bianche sono complici della sessualizzazione/animalizzazione delle donne nere e le femministe bianche saranno, in tutta coscienza, complici della colonizzazione. L'intreccio tra dominazione razziale e maschile è coloniale ma anche fascista e repubblicano. Non ci può essere colonizzazione senza razzismo, senza lo sfruttamento dei corpi neri e razzializzati, senza la loro animalizzazione per giustificare il loro dominio. La violenza coloniale/razziale è sempre una violenza sessuale, che sovra-sessualizza i corpi femminili colonizzati e nega loro la capacità di amare ed essere amati.

Oggi in Europa, l'islamofobia si è aggiunta al razzismo anti-nero. La donna musulmana velata è diventata un bersaglio per i razzisti. Parlo di "femminismo civile" per designare questo femminismo che ha preso in prestito il discorso della missione civilizzatrice coloniale per giustificare la colonialità.

DF: Il paesaggio urbano si è sedimentato nella stratificazione degli atti di 'pianificazione' passati e presenti, ma anche nelle costanti risignificazioni che gli abitanti producono nell'esperienza dello spazio pubblico con i loro punti di vista, le loro azioni individuali o collettive. Dall'indifferenza all'adesione, dall'appropriazione al rifiuto, dalla deviazione alla contestazione: il paesaggio urbano non è un santuario, contempla la continuità ma anche le cicatrici, il vuoto e la rottura. Storia e memoria urbana: non c'è stata forse una costante sovrapposizione e confusione tra questi due concetti nel dibattito aperto dalle contestazioni? Quale significato si può dare all'erezione di un monumento in uno spazio pubblico? Come sono state fatte queste scelte? Possiamo considerare lo spazio pubblico come un 'archivio storico' o una 'collezione' museale, o dobbiamo piuttosto leggerlo come 'testo' politico e narrativo della memoria collettiva?

FV: Penso che lo spazio pubblico debba essere pensato nel registro politico della memoria collettiva, e quindi dinamico e mutevole. La città deve rimanere multi-forme e viva. La corsa alla memorizzazione/patrimonializzazione – la necessità di avere una statua, un monumento – sul modello della *memorizzazione* in città nel XIX secolo è la prova di un restringimento del pensiero e dell'immaginazione. La città non è né un santuario né un cimitero, né un museo né un centro commerciale. Ci deve essere spazio per il conflitto, per l'attrito, per le agorà.

Difendo una posizione che probabilmente non corrisponde allo *zeitgeist* (memorizzazione/patrimonializzazione): non chiedere più l'erezione di statue e monumenti, ma prendersi il tempo di immaginare una città vivibile, accogliente, gioiosa, meno colonizzata dalle merci. Quando ci viene detto che questo è ciò che 'la gente

vuole' (statue e monumenti), possiamo replicare che in realtà il modo in cui la domanda è posta chiude ogni immaginazione. Ci vorrà del tempo, ci sono tanti ricordi, ferite e celebrazioni da considerare. Colonizzare lo spazio con statue e monumenti sarebbe accumulativo ma non necessariamente decoloniale. Questo processo è più difficile, niente è scritto. Ma è anche questo aspetto che è stimolante.

DF: Il presente coloniale e il Piantagionocene. Utilizzando il bassorilievo del Musée de la Colonie, ora Musée de l'immigration, si ricostruiscono i percorsi coloniali di produzione e commercializzazione delle banane. Questo approccio mi ha fatto subito pensare a una contro-narrazione della famigerata storia della matita di Milton Friedman. Negli anni '80, mentre Thatcher, Reagan e Pinochet si ispiravano alle sue ricette liberali e monetariste, nella serie TV "Free to Choose", l'economista premio Nobel descriveva "la magia del mercato" e del libero scambio che permette l'incredibile e ordinaria impresa globale di produrre una semplice matita. Questa visione collaborativa e volontaristica della produzione esaltava la libertà del commercio. Le relazioni di potere, la dominazione, lo sfruttamento delle risorse naturali e i corpi dei lavoratori sono cancellati da questo quadro. Come possiamo mobilitare gli oggetti di questi monumenti per farne una fonte di comprensione della nostra storia e del nostro presente?

FV: Mobilitare gli oggetti per tracciare le cartografie del commercio ineguale, della circolazione delle merci, delle piante, degli animali e degli esseri umani, apre diverse strade. Prendiamo un oggetto e tiriamo con cura tutti i fili che spiegano la sua presenza. Partendo dai nomi dei prodotti coloniali che hanno arricchito la Francia, che appaiono sul bassorilievo del *Musée de la Porte dorée*, possiamo spiegare perché questo prodotto è importante per l'economia francese (gomma, zucchero, caffè, legno pregiato), dove e da chi viene coltivato, come viene sfruttato, chi possiede la terra, da chi viene trasportato e venduto. Nel XVIII secolo, quando il tabacco, lo zucchero e il caffè divennero prodotti familiari, quando i gusti e la vita sociale si trasformarono, le condizioni di produzione furono cancellate perché, per renderle attraenti e naturali, non dovevano essere associate alla deportazione, alla schiavitù, alla tortura, al dramma e alla morte. Possiamo dire che questa economia di produzione/consumo è scomparsa? No. Non c'è niente di naturale nella banana che arriva in tutte le stagioni sulle tavole francesi. La Francia ha dovuto imporre la monocoltura delle banane sotto forma di piantagioni, imporre prezzi vantaggiosi e facilitare l'uso di pesticidi nonostante il loro divieto in Francia. La piantagione e la miniera sono il cuore dell'economia coloniale e rimangono pilastri del capitalismo neoliberale produttivista. Sono spazi di estrazione e sfruttamento basati sul terrore e lo stupro. Quando sento gli ambientalisti francesi parlare dei pericoli dell'industria nucleare e delle sue scorie, mi colpisce l'assenza di un fatto centrale: non ci sarebbe l'industria nucleare francese senza le imprese francesi che estraggo-

no uranio dal Niger, causa di un terribile inquinamento, della contaminazione del suolo e dei corpi, e dell'impoverimento del popolo nigerino. Il modello di piantagione assicura una buona vita in Occidente. Ciò che si dà per scontato – aprire il rubinetto e vedere scorrere l'acqua pulita, esigere l'accesso alla sanità pubblica, avere l'elettricità – è un'eccezione che si basa sull'estrazione. Diversi rapporti hanno dimostrato che tra il consumo dei paesi ricchi del Nord, l'inquinamento e la crisi climatica, non sarà il riciclo realizzato alla scala individuale o il capitalismo verde a porre fine alla catena di iper-produzione e consumo.

DF: Nel volume ricordi che nel 1931, in opposizione all'esposizione coloniale che si teneva nei pressi della Porte Dorée, un'altra mostra, "La verità sulle colonie", fu organizzata nel 19°arrondissement da Louis Aragon, André Breton e altri surrealisti, il partito comunista, la Lega contro l'imperialismo e l'oppressione coloniale. La mostra denunciava insieme: la conquista, l'appropriazione delle terre, il lavoro forzato, la repressione e mostrava documenti e opere sulla verità del colonialismo. Differenze, assemblaggi e alleanze nelle lotte decoloniali: come articolare le identità, così cruciali in questa storia, in un processo che per la sua portata dovrebbe comunque interrogare le esperienze sia dei colonizzati che dei colonizzatori. Cosa possiamo imparare da questo e da altri esempi nella storia dell'anticolonialismo?

FV: Sono i colonizzati che conducono la lotta più dura e rischiosa contro il colonialismo. Ma in Europa c'è stata una tradizione anticolonialista legata all'anarchismo, al comunismo rivoluzionario e a movimenti culturali e artistici come i surrealisti. L'anticolonialismo rivoluzionario, che non cerca di imporre la sua politica di emancipazione ai colonizzati, non è mai stato un vasto movimento, ma la sua esistenza rimane un riferimento. Césaire e Fanon, ma anche altri leader anticoloniali, criticarono una sinistra francese ambigua e in definitiva complice del colonialismo attraverso il suo atteggiamento attendista e la sua adesione all'idea di una Francia universalista.

Ma soprattutto, gli antifascisti europei spesso ignorano il linguaggio del pensiero radicale nero sul fascismo e sulla resistenza al fascismo. Il fascismo non è solo la "negazione" dell'Occidente umanista, che un panafricanista come George Padmore sviluppa in *How Britain Rules Africa* (1936), descrivendo il razzismo dei coloni come "il terreno di coltura del tipo di mentalità fascista che si sta scatenando oggi in Europa". Nel 1937, a Parigi al Secondo Congresso internazionale degli Scrittori, Langston Hughes disse: "Non abbiamo bisogno di dirci quando il fascismo è in azione". Lo sappiamo. Le sue teorie sono state a lungo realtà per noi. Per Angela Davis, il fascismo è una controrivoluzione difensiva, contro la trasformazione sociale. Per la teoria radicale nera, l'antifascismo è necessariamente antirazzismo.

Finché la tradizione radicale, rivoluzionaria, anarchica, femminista, antifascista, anticoloniale europea ignorerà la teoria radicale nera, imporrà la sua analisi e i suoi metodi. Spetta ai colonizzati e agli oppressi definire i terreni di lotta e i concetti da adottare: piattaforme di alleanza sono possibili se gli europei non cercano di dare lezioni. La volontà di umanizzare il mondo, per usare il termine dei movimenti indigeni o delle *township* sudafricane, è una risposta all'egemonia del mondo modellato dall'“Uomo” (bianco, borghese, cristiano), analizzato dalla filosofia caraibica Sylvia Winter e al mondo dei “cadaveri della narrazione umanista” descritto da Dionne Brand. Non siamo privi di riferimenti poetici, culturali, artistici e teorici.

DF: Oltre lo spazio pubblico: il diritto alla città. Contestare lo spazio pubblico come espressione delle disuguaglianze sociali mi sembra giocare su un doppio registro. Se le contestazioni mirano a decifrare la carica simbolica dei luoghi, le oppressioni coloniali e le stigmatizzazioni veicolate dagli oggetti che li modellano, l'obiettivo non sembra essere limitato alle sole rappresentazioni. Piuttosto, questo movimento sembra mirare, attraverso lo svelamento delle implicazioni sociali e politiche dei segni, a una rivendicazione più ampia. Un diritto alla città decolonizzata non dovrebbe quindi ridursi a una targa esplicativa o alla rimozione di un monumento, o a un approccio più inclusivo alle monumentalità. Quali sono per te i veri problemi sottesi a questa lotta?

FV: Hai ragione: la città decolonizzata non può essere ridotta a una targa esplicativa. Ci sono molte questioni in gioco: cosa significa ‘abitare’ nel senso pieno della parola? Il mondo è diventato inabitabile per una grande maggioranza di umani, non umani e piante. Secondo l'OMS, muoiono più persone per l'aria inquinata che per qualsiasi altra causa. Il diritto di respirare non è universale, e non sono solo gli esseri umani ad avere bisogno di aria, ma anche le piante, i fiumi, i mari... Allora cosa significa vivere in un mondo che è diventato inabitabile per molti? Come possiamo renderlo abitabile? Il lavoro sulla politica della riparazione nel XXI secolo, pensando all'irreparabile senza cadere in una mortificante malinconia, apre delle prospettive. Riparare i danni di un passato coloniale/patriarcale che non è ancora del tutto riparato, un presente che dobbiamo riparare, rammen-dare ogni giorno poiché la distruzione del capitalismo è così rapida, e il futuro ha già bisogno di essere riparato. La moltiplicazione di ciò che Fanon chiamava la zona del non-essere ci avverte della scelta dei leader di continuare a costruire un mondo di spazi segregati, con, da un lato, l'enclave per coloro che meritano protezione, parchi, accesso alle cure sanitarie, buone scuole, e dall'altro lato, l'enclave dove vengono respinti coloro che sono costretti a vivere in zone di non-essere ma che rendono possibile la vita nell'altra enclave. La gestione ipocrita e ambigua dei rifugiati provenienti dall'Ucraina al confine tra Bielorussia e Polonia nel novembre 2021 è stata esemplare in questo senso.

Migliaia di rifugiati tra cui neonati, bambini piccoli, donne incinte che dormono a temperature gelide, camminando nel fango freddo, tenuti in una zona vietata di fronte a un governo polacco che invia il suo esercito, parlando di “guerra ibrida”, e la Comunità europea che accusa il dittatore di brutalità quando è stata responsabile dell’ambiente ostile e assassino per i rifugiati per decenni. La Comunità europea ha rifiutato loro l’asilo, non voleva sapere cosa sarebbe successo loro, ma difendere le frontiere di un mondo determinato a mantenere i suoi privilegi. Come rendere il mondo abitabile, accogliente e pacifico per tutti? Questa è la sfida. Immaginare un mondo di sensibilità, di diritto al sogno, di *sérendipité*. Sognare, immaginare, è senza dubbio il primo passo da fare.

Bibliografia

- Bianchi R., Scego I. (2014). *Roma negata. Percorsi postcoloniali nella città*. Roma: Futura.
- Bhabha H.K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge; trad. it. (2001). *I luoghi della cultura*. Roma: Meltemi.
- Borghini R. (2020). *Decolonialità e Privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*. Milano: Meltemi.
- Casafina F. (2018). Modernità, colonialità e genere. Conversazione a più voci dall’America latina. *DEP*, 38: 55-62.
- Chambers I., Curti L., a cura di (1996). *The Post-Colonial Question*. Londra: Routledge.
- Chatterjee P. (1993). *The Nation and its Fragments, Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton UP.
- CR collective (1977). *The Combahee River Collective Statement*.
- Crenshaw K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 140: 139-167.
- de Sousa Santos B. (2014). *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Londra: Routledge.
- Di Piazza E. (2004). Studi (post)coloniali. In: Cometa M. *et al.*, a cura di, *Dizionario degli studi culturali*. Roma: Meltemi.
- Davis A. (1981). *Race, gender and class*. New York: Random House USA Inc.
- Dussel E. (1992). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopia.
- Gilroy P. (2006). *Dopo l’impero*. Roma: Meltemi.
- Grosfoguel R. (2007). The epistemic decolonial turn: Beyond political-economy paradigms. *Cultural studies*, 21(2-3): 211-223. DOI: 10.1080/09502380601162514
- hooks b. (1982). *Ain’t I a Woman. Black women and Feminism*. Londra: Pluto Press.
- Lomba A. (2015). *Colonialism/Postcolonialism* (3rd ed.). Londra: Routledge [1998¹].
- Lorde A. (1984). The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley CA: Crossing Press.
- Lugones M. (2003). *Pilgrimage/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Londra: Rowman & Littlefield.

- Ead. (2008). *Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mbembe A. (2018), *Emergere dalla lunga notte. Studio sull'Africa decolonizzata*. Roma: Meltemi.
- Mellino M. (2005). *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. Roma: Meltemi.
- Mezzadra S. (2008). *La condizione postcoloniale*. Verona: Ombrecorte.
- Mignolo W. (2005). La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, 8: 243-281.
- Id., Walsh C. (2018). *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press.
- Minh-ha T. (1989). *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana UP.
- Mohanty C. (1991). *Third World Women and the Politics of Colonialism*. Bloomington: Indiana UP.
- Ngugi W.T. (1986). *Decolonising the Mind: the Politics of Language in African literature*. Melton: James Currey.
- Oyèwùmí O. (1997). *The invention of women*. Minneapolis: Univ. Minnesota Press.
- Padmore G. (1936). *How Britain Rules Africa*. London: Wishart Books.
- Quijano A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2): 342-386.
- Id., Wallerstein I. (1992). Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System. *International Social Science Journal*, 134: 549-557.
- Radcliffe S., Radhuber I. (2020). The political geographies of D/decolonization: Variegation and decolonial challenges of/in geography. *Political Geography*, 78: 102128. DOI: 10.1016/j.polgeo.2019.102128
- Rivera Cusicanqui S. (2010). "Oprimidos pero no vencidos" *Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje, 4ta Edición (1984¹).
- Sassen S. (2013). Does the city have speech? *Public Culture*, 25(2 70): 209-221. DOI: 10.1215/08992363-2020557
- Ead. (2015). Who owns our cities? *The Guardian*, 24 novembre.
- Segato R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: Segato R., Bidaseca K., eds., *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América latina*. Buenos Aires: Godot.
- Spivak G.C. (1990). *The Post-Colonial Critic*. Londra: Routledge.
- Torre S. et al. (2020). Il pensiero decoloniale: dalle radici del dibattito ad una proposta di metodo. *ACME*, 19(2): 448-468.
- Vergès F. (2019). *Un féminisme décoloniale*. Verona: Ombre Corte.
- Ead. (2021). *De la violence coloniale dans l'espace public*. Parigi: Shed.

