



## **MIMESIS / UNIFESTUM**

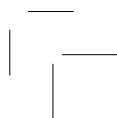
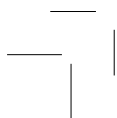
Collana del Dipartimento di Studi Umanistici  
dell'Università di Ferrara

N. 19

*Collana diretta da* Alberto Boschi

### *Comitato scientifico*

Alfredo Alietti, Paola Bastianoni, Marialuisa Caparrini, Matteo Vincenzo D'Alfonso, Rachele Dubbini, Ada Patrizia Fiorillo, Federica Fontana, Isabella Libertà Mattazzi, Alfredo Mario Morelli, Marco Peresani, Serena Querzoli, Giuseppe Scandurra







# ANTIRAZZISMO: TEORIA E PRATICA PER UNA SOCIETÀ GIUSTA

Riflessioni inattuali  
per una politica necessaria

A cura di  
Alfredo Alietti e Dario Padovan



 **MIMESIS**





FeStum. Dipartimento di Studi Umanistici  
dell'Università di Ferrara

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *UnifeStum*, n. 19  
Isbn: 9791222324425

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL  
Piazza Don Enrico Mapelli, 75  
20099 Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

# INDICE

## IL PENSIERO INATTUALE DELL'ANTIRAZZISMO

Una analisi critica e una prospettiva di ricerca

*di Alfredo Alietti, Dario Padovan*

	9
1. Il razzismo liquido e il razzismo senza razze	9
2. Autoritarismo e razzismo liquido	11
3. Eredità coloniali e capitalismo razziale	13
4. Razzismo color-blind e società senza razze	15
5. Definire l'antirazzismo	17
6. Tra giustizia distributiva e del riconoscimento	23
7. Geo-razzismo e lavoro razzializzato	25
8. Antirazzismo e forme di valore	30
9. Antirazzismo e giustizia ecologica	33
Conclusioni	37
Struttura del testo	39
Bibliografia	43

## 1. ESERCIZI DI MEMORIA ANTICOLONIALE

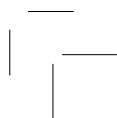
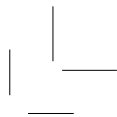
La "decolonizzazione" come pratica  
antirazzista e i suoi limiti

*di Miguel Mellino*

	49
Introduzione	49
1. Genealogia della decolonizzazione	53
2. «Nous aussi, gens de l'Europe, on nous décolonise»	58
3. Decolonizzazione balbettante	64
4. Decolonialità e antirazzismo	68
Bibliografia	77

2. RAZZA, RAZZIALIZZAZIONE, DIRITTO	
Corsi e ricorsi dell'indole giuridica segregazionista	
<i>di Orsetta Giolo</i>	87
1. Dal diritto razzista all'eguaglianza, andata e ritorno	87
2. La teoria critica della razza:	
il diritto non è cieco, ci vede benissimo	91
3. L'individuo razzializzato e la contemporanea	
società coloniale: la linea del colore	
nell'operatività degli istituti giuridici	94
4. L'originaria indole segregazionista:	
razzializzazione, diritto e spazi	96
5. Intersezionalità delle teorie,	
intersezionalità delle lotte.	
Femminismo giuridico e antirazzismo	99
Bibliografia	102
3. IL PROTAGONISMO DELLE PERSONE RAZZIALIZZATE	
(COME NON BIANCHE) NELL'ANTIRAZZISMO ITALIANO	
<i>di Annalisa Frisina e Mackda Ghebremariam Tesfau'</i>	109
Introduzione	109
1. Lottare per la vita e contro lo sfruttamento:	
l'eredità di Jerry Masslo (1989, Villa Literno)	111
2. Contro la cittadinanza negata e il razzismo anti-nero:	
l'attivismo delle figlie e dei figli delle migrazioni in Italia	114
3. 2018/2023: una nuova piattaforma	
per i movimenti antirazzisti	119
3.1. 2018	121
3.2. 2020/2021	125
3.3. 2022/2023	127
Conclusioni	128
Riferimenti	129
4. CITTADINANZA E ANTI-RAZZISMO	
Narrazioni e attivismo dei giovani	
con background migratorio in Italia	
<i>di Veronica Riniolo</i>	133
Introduzione	133
1. Il contesto italiano	135

2. Dalla “deservingness” all’antirazzismo nelle lotte per la riforma della cittadinanza	137
2.1. Le prime campagne per la riforma della legge sulla cittadinanza	139
2.2. Nuovi attori dal basso	140
2.3. Cittadinanza e anti-razzismo: nuove strategie	142
Conclusioni	144
Bibliografia	145
5. LE PRATICHE ANTIRAZZISTE DENTRO E CONTRO I CENTRI DI DETENZIONE E PER UNA ACCOGLIENZA GIUSTA L’esperienza della campagna LasciateCIEntrare <i>di Marianna Ragone, Yasmine Accardo, Gennaro Avallone</i>	151
Introduzione	151
1. Nota metodologica	151
2. Un posizionamento epistemico	152
3. Limiti e aspetti positivi della campagna LasciateCIEntrare	154
Conclusioni	165
Bibliografia	166
GLI AUTORI	169





MIGUEL MELLINO

1.  
ESERCIZI DI MEMORIA ANTICOLONIALE  
La “decolonizzazione” come pratica  
antirazzista e i suoi limiti

*Introduzione*

Non è un mistero che il dibattito pubblico e accademico è fatto di “momenti”, anche di “svolte”. Qualche anno fa, ad esempio, eravamo nel pieno di ciò che Peter Thomas ha definito “il momento gramsciano” (Thomas 2009). Oggi si può affermare, invece, di essere sempre più interpellati, almeno in alcuni spazi importanti della pratica teorica e politica antirazzista, dal “momento della decolonizzazione”. “Decolonizzare” è divenuto uno dei significanti chiave nei diversi campi dell’espressione artistica, della produzione della conoscenza e del dibattito politico oramai anche nei nostri contesti più immediati. Questa resignificazione della decolonizzazione come pratica teorica, politica e culturale, e anche pedagogica, *antirazzista* è oggi parte di una tendenza certamente globale. E tuttavia gli epicentri di questo momento non sono stati né i luoghi geografici né tanto meno i “soggetti del supposto sapere” (Lacan 1969) da sempre al centro della tradizionale “geopolitica della conoscenza” globale (Mignolo 2002). Le sue linee di faglia vanno collocate in un punto di intersezione immaginario tra la formidabile espansione globale di *Black Lives Matter* dal 2013 in poi, il lancio nel 2015 della campagna politica “Rhodes Must Fall” nell’Università di Cape Town (Jansen 2019; Jansen, Walters 2022) e lo sviluppo nello stesso arco di tempo di iniziative simili a quella sudafricana nelle “arene accademiche” di diversi paesi dell’America Latina e dei Caraibi (Grosfoguel, Hernandez, Velazquez 2016). L’identificazione di queste precise linee di faglia viene qui a prefigurarsi come una prima e necessaria strategia discorsiva.

Da una parte, questa localizzazione “geoculturale” (Wallerstein 1991) ci consente di mettere in mostra un ulteriore aspetto di quel



processo in corso da diversi anni secondo cui, come hanno ricordato tra altri John e Jean Comaroff, “i processi storico-mondiali contemporanei stanno sconvolgendo le geografie tradizionali di centro e periferia, trasferendo verso sud – e naturalmente anche verso est – alcune delle modalità più innovative ed energiche di produzione del valore ” (Comaroff, Comaroff 2012, p. 7). Dall’altra, richiamare all’attenzione le specifiche coordinate geografiche di questo fenomeno, finisce per raffigurarci una potente *allegoria* di questo nuovo momento della decolonizzazione, ovvero, per ricorrere a una metafora spinoziana, serve a rendere in qualche modo visibile sin da subito la sua stessa *sostanza*. All’interno di questo suo nuovo momento storico, come osservano G. Bhambra, L. Nisancioglu e D. Gebrial (2018) in uno dei primi testi dedicati a questo fenomeno, decolonizzazione sta a significare:

“Come prima cosa, un modo di pensare il mondo che assume come i suoi primi oggetti empirici e discorsivi di studio il colonialismo, l’eredità degli imperi e il razzismo. Incarna quindi un approccio che considera tali fenomeni quali forze plasmatrici fondamentali del mondo contemporaneo, in un contesto in cui il loro ruolo generativo è stato sistematicamente rimosso. In secondo luogo, attraverso le sue specifiche modalità critiche di pensare il presente, questo nuovo approccio alla decolonizzazione cerca di offrire forme alternative di prassi politica per la sua trasformazione (Bhambra et al. 2018, p. 2, trad. dell’autore)”.

È così che iniziative e mobilitazioni come “Decolonizzare l’università”, “Decolonizzare l’istruzione”, “Perché il mio curriculum è bianco?”, “Liberate la mia laurea”, “Decolonizzare le discipline” o “Decolonizzare le università occidentalizzate”, avvenute in un primo momento in Sudafrica e in altri luoghi tanto del mondo anglosassone quanto di quello caraibico e latinoamericano, hanno avuto negli ultimi anni dei loro corrispettivi un po’ dappertutto (Cfr. Bhambra, Gebrial, Nisancioglu 2018; Jansen 2019; Naude 2021; Sakai, Solomon 2023). Può essere importante aggiungere che questa “resignificazione storica” della decolonizzazione come imperativo categorico antirazzista, per così dire, si è estesa nei nostri contesti europei, forse per la prima volta in modo così sistematico e radicale, anche alle questioni riguardanti la toponomastica urba-

na, i monumenti, i musei e la produzione artistica e culturale più ampia, stimolando in questo modo un'altra traduzione di quello che Ruth W. Gilmore ha chiamato "abolition geography" (Gilmore 2022). Si tratta inoltre di un momento che sta investendo quasi tutte le discipline accademiche tradizionali. Dalla Sociologia (Gutierrez Rodriguez et al. 2010; Connell 2018; Menghi 2021; Burawoi 2021), all'Antropologia, che, vale la pena ricordare, con il dibattito inaugurato dal precoce *Decolonizing Anthropology* (1991) dell'antropologa nera Faye V. Harrison, e dall'altrettanto precoce pubblicazione di *Decolonizing Methodologies. Research and Indigeneous Peoples* (1999) della ricercatrice Maori Linda Tuhiwai Smith, può essere considerata (e forse non a caso, data la colonialità della propria impronta genealogica come disciplina), come uno dei primi "focolai" di tale svolta critica (Allen, Jobson 2016; Berry, Cordis 2017; Mogstad, Tse 2018; Mamdani 2019)<sup>1</sup>. Ma anche la Filosofia (Maldonado, Torres et al. 2018; Gordon 2019; McCall, McReynolds 2021), la Storia (Behm, Fryar, Hunter, Leake 2020; Satia 2020), le Scienze Politiche (Shilliam 2021; Seth 2021), le Relazioni Internazionali (Seth 2012; Kumar 2023) e perfino la Linguistica (Charity Hudley 2024) e il Diritto internazionale (Craven 2009; Sujith et al. 2021) si trovano oggi a doversi confrontare con questo nuovo momento della decolonizzazione.

Abbiamo qui, dunque, un primo elemento su cui riflettere. Il ritorno del concetto di decolonizzazione nel lessico mainstream delle discipline non è stato il prodotto di un qualche aggiustamento paradigmatico interno, ovvero di una riflessività in qualche modo progressiva e costitutiva dell'edificio disciplinare umanistico tradizionale, bensì una diretta conseguenza dell'attivismo antirazzista nero, femminista e di altri gruppi e soggetti 'indigeni' o 'colonizzati'. Ciò che vogliamo dire è che questa resignificazione storica della decolonizzazione come istanza fondamentale di una nuova pratica anticoloniale e antirazzista radicale è il risultato di diversi eventi e processi. In primo luogo, oltre alla già citata diffusione globale di Black Lives Matter, a cui si possono aggiungere quelle di movimenti femministi come *#Ni una Menos* e *#me too*, occorre

---

<sup>1</sup> Per la critica al rapporto tra antropologia e colonialismo, vedi Balandier (1951), Leclerc (1972), Asad (1973), Mudimbe 1988, Marcus, Clifford (1986), Herzfeld, 1987.

qui menzionare, più in generale, le lotte negli ultimi tre decenni di diversi gruppi indigeni, subalterni e migranti in diverse regioni del mondo, a cominciare dall'insurrezione zapatista in Messico nel 1994 contro le varie forme della loro oppressione coloniale-razziale storica. Da questo punto di vista, sia Genova 2001 sia i diversi successivi forum sociali globali, in quanto catalizzatori strategici delle istanze portate avanti da questi movimenti, hanno avuto un ruolo sicuramente rilevante nella genealogia di questo momento.

Ci pare che questo un assunto meriti di essere indagato per una comprensione più efficace del nostro argomento. Non meno importante nell'ascesa di questo *nuovo* momento della decolonizzazione è stata la massiccia disseminazione globale degli *Studi Postcoloniali* prima (Young 2001; Mellino 2005; 2021) e degli *Studi Decoloniali* poi (Lander 2001; Hira 2023), ma anche l'emergere di prospettive come quella degli *Studi Subalterni indiani* (Guha, Spivak 1988) o dei movimenti letterari caraibici, come quello della "creolizzazione" (Bernabé, Chamoiseau, Confiant 1989; Chamoiseau, Glissant 2021; Glissant 1981, 1990, 1998; Wynter 1992) o anche dell'umanesimo critico di Sylvia Wynter (1992, 2003). Il districarsi delle diverse fasi di questa grande costellazione sociale e politica *globale* ha reso sempre più evidente, in un modo assai diverso rispetto a quanto l'immaginazione teorica e politica precedente potesse sostenere, non solo l'estrema interconnessione storica e planetaria tra capitalismo, colonialismo, razzismo e imperialismo, e quindi la dimensione genealogica nella costituzione materiale del presente di questa notevole "intimità storica tra i diversi continenti", per dirla con il suggestivo testo di Lisa Lowe (2016), ma soprattutto il suo intreccio con la produzione accademica della conoscenza. Sulla traccia di quanto avanzato dall'antropologa nera Savannah Shange nel suo *Progressive Dystopia. Abolition, Antiblackness and Schooling in San Francisco* (2019), si può affermare che decolonizzare le discipline deve significare come prima cosa sfidare in modo frontale la tendenza da parte di antropologi, sociologi, politologi, storici, ecc. a rifiutare una complicità costitutiva delle loro discipline con i dispositivi di spossessamento al centro dello sviluppo della modernità capitalistica globale. In proposito, Shange ci ricorda che tanto il *feldwork* nell'antropologia quanto il campo della ricerca sociale più in generale "non sono mai stati del tutto separati da altri tipi di campi tipicamente coloniali-razziali, come quelli di cotone, di canna di zucchero, di riso, ecc." (Shange 2019, p. 23).

La questione del coinvolgimento della produzione accademica della conoscenza con le diverse strutture di dominio del comando capitalistico globale è tornata di estrema attualità con il dibattito sul progressivo processo di privatizzazione, neo-liberalizzazione e militarizzazione dell'educazione e dell'istruzione universitaria pubblica in tutto il mondo, ma in modo ancora più drammatico con gli sviluppi dell'occupazione israeliana della Palestina dopo gli avvenimenti del 7 Ottobre del 2023 (Giroux 2009; Newfield 2021; Lancione 2023).

Inutile aggiungere che su questo ultimo punto le numerose iniziative in favore della “decolonizzazione del sapere e delle università” hanno trovato nella moltiplicazione delle istanze e dei richiami a “decolonizzare Israele” un'altra importante ricaduta o applicazione materiale (Veracini 2010; 2013; Barakat 2018; Halper 2021; Sen 2020; Lancione 2023). Decolonizzare le discipline, dunque, stando a questo nostro presupposto, significa prima di tutto rifiutare l'ideologica separazione del lavoro accademico da tutte le vicende materiali di spossessamento che avvengono continuamente a fianco della formalizzazione delle scienze sociali (Cfr. Jobson 2017, p. 3). E tuttavia vi è qui un'altra considerazione che ci sembra opportuno mettere in luce. Questo nuovo momento della decolonizzazione può essere anche interpellato come un altro dei sintomi della crisi del dominio globale dell'Occidente come progetto economico e culturale, vale a dire della *fine* di quel lungo ciclo storico di accumulazione del capitale, per dirla nei termini di Giovanni Arrighi (1991; 2006), iniziato con la conquista dell'America nel 1492. La presente resignificazione storica della decolonizzazione come pratica politica e soprattutto *epistemica* non fa che sancire, infatti, la fine del dominio degli archivi occidentali e dei loro monopoli narrativi (Mbembe 2015; 2016; Chambers et al. 2017)

### 1. *Genealogia della decolonizzazione*

Data la centralità delle questioni epistemiche, pedagogiche e culturali nell'attuale resignificazione del termine, ci appare necessario interrogare questo nuovo momento della decolonizzazione, ossia cercare di comprendere di che cosa esso è fatto, se vogliamo mettere meglio a fuoco limiti e potenzialità dell'attuale momento

antirazzista in Europa e in Italia. Come avvertono ancora Bhambra e altri (2018):

“Data la prominenza della decolonizzazione come orizzonte di riferimento nei movimenti studenteschi e accademici di oggi, ci sembra doveroso riflettere più attentamente sul suo attuale significato, sia a livello teorico sia a livello di prassi politica. In che modo questo movimento si distingue da altre forme di organizzazione antirazzista in istituzioni come l’università, e perché (questo momento) della decolonizzazione ha acquisito particolare importanza nel contesto dell’istruzione superiore contemporanea? Che cosa significa leggere il mondo di oggi attraverso un termine emerso in uno specifico contesto storico, politico e geografico? E quali sono le possibilità e i pericoli che derivano questa richiesta generalizzata di decolonizzare l’università?” (Bhambra, Gebrial, Nisancioglu 2018, p. 2).

Proponiamo di cominciare a interrogare questo momento ricordando una celebre enunciazione di Jean-Paul Sartre nella sua altrettanto celebre prefazione a *I dannati della terra* di Frantz Fanon (1961), ovvero a un testo che verrà sempre di più a costituirsi, secondo una significativa definizione di Stuart Hall, come la “bibbia globale della decolonizzazione” (Hall 1994). Non tanto della decolonizzazione in sé, occorrerebbe specificare subito correggendo lo stesso Hall, quanto della “lotta” anticoloniale per la decolonizzazione. Senza il sostantivo “lotta” (senza questa sostanza) come modificatore di decolonizzazione, si rischia, infatti, di scivolare inconsapevolmente nella narrazione storica occidentale dominante della decolonizzazione.

Come notato da diversi studiosi, l’analisi storica ha codificato il processo globale di decolonizzazione cominciato con la fine della Seconda guerra mondiale (1945-1975) come l’esito di un ritiro tanto inevitabile quanto volontario, o comunque negoziato, da parte dei poteri coloniali europei dalle colonie. Seguendo la traccia aperta da Edward Said (1991), e cioè attribuendo all’opera di W.B. Yeats una connotazione anche *anticoloniale*, la nota ingiunzione del poeta irlandese “Things fall apart. The centre cannot hold” (1921)<sup>2</sup>, ricodificata proprio in questa accezione da Chinua Achebe

2 Turning and turning in the widening gyre/ The falcon cannot hear the fal-

nel 1958<sup>3</sup>, come titolo di uno dei romanzi più sintomatici dell'età della decolonizzazione, può essere utile a descrivere, in modo del tutto paradossale, la "struttura inconscia", per così dire, di questa variante post-coloniale della grande narrazione occidentale moderna. Per lo più, infatti, e chiaramente non solo da parte della storia, il processo di decolonizzazione è stato narrato come l'effetto di uno sviluppo storico oggettivo, come un evento storicamente scontato, in qualche modo autonomo, ovvero come un altro episodio partorito, per stare alle considerazioni dell'importante lavoro della storica indiana Priya Satia (2020), dal "mostro della storia": da quella concezione lineare e teleologica del tempo attraverso cui la cultura moderna occidentale, e prima di tutto la Storia, hanno tramandato (archiviato) la narrazione dell'imperialismo. Se la Storia moderna – tanto la disciplina quanto la sua stessa rappresentazione unitaria e universale del tempo storico – si è costituita come una sorta di *Frankenstein* dell'imperialismo coloniale moderno, come suggerisce Satia, anche la narrazione dominante del processo di decolonizzazione non poteva che avvenire entro questa concezione "teratologica" del tempo. Narrata in questo modo la decolonizzazione appare come un processo senza soggetto, come un evento anonimo, il risultato di un mero dispiegamento meccanico delle contraddizioni tra le forze produttive e i rapporti di produzione dello sviluppo storico, come l'effetto di un approccio che non fa che riprodurre il tradizionale sguardo *feticistico* e *coloniale* dei saperi occidentali, assemblati da una grammatica disciplinare incentrata sulla rimozione dalla Storia (con la S maiuscola, per riprendere l'espressione althusseriana) di quella G. Spivak (1988; 1992) ha chiamato la "traccia del subalterno" (in questo caso le masse coloniali). In sintesi, la storiografia globale dominante si è imposta come una sorta di "meta-prosa della contro-insurrezione globale" (Guha, Spivak 1988), mettendo al lavoro una narrativa della decolonizzazione intesa come "l'inevitabile fine del grande gioco imperiale" (per usare la metafora di Kipling e di afgana me-

---

coner/Things fall apart; the centre cannot hold/ Mere anarchy is loosed upon the world/ The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere/ The ceremony of innocence is drowned/ The best lack all conviction, while the worst/Are full of passionate intensity (...), *The Second Coming*, W. B. Yeats.

3 *Le cose crollano*, La Nave di Teseo, 2016.

moria), come l'ovvio epilogo di una sorta di anacronismo o grottesco storico (il colonialismo del XX secolo).

In uno scritto importante, lo storico Raymond Betts (2012) mostra efficacemente quanto sia spiazzante un simile racconto del processo di decolonizzazione. Come prima cosa, Betts ricorda che lo stesso concetto di decolonizzazione, anche se tende ad apparire in buona parte degli scritti come un termine “senza tempo” o senza “riferimenti temporali”, ha una sua “storicità” ben precisa, collocabile, non a caso, negli anni '60 del Novecento (Betts 2012, p. 26; Cfr. Jansen, Osterhammel 2019, Táiwö 2022). Si tratta di un concetto emerso in una congiuntura chiave della lotta anticoloniale: nel momento del raggiungimento dell'indipendenza di buona parte delle colonie africane. Dopo una sua prima connotazione, si può dire, storico-politica, il termine “decolonizzazione” comincia a caricarsi in questi anni di significati sempre più esistenziali e radicali, di cui *I dannati della terra* (1961) e *Decolonizzare la mente* (1986) di Ngugi Wa Thiong'O rappresentano sicuramente due degli esempi più emblematici. Stando a quanto enunciato da questi due testi, intesi qui allo stesso tempo come prodotti e *manifesti* del programma politico di liberazione anticoloniale, la potenza politica della decolonizzazione come processo sociale, come veicolo fondamentale di “sostituzione di una specie di uomini con un'altra specie di uomini” (Fanon 1961, p. 32) o di “liberazione delle forze economiche e culturali dal dominio coloniale” (Ngugi 1986, p. 42), verrà sempre di più a dipendere esclusivamente dalle lotte soggettive, simboliche e materiali, degli indigeni e dei colonizzati. Detto in altri termini, la decolonizzazione viene qui intesa come un processo che può avvenire solo dal basso, per così dire, come effetto di un movimento autonomo e popolare. Decolonizzazione, stando a questa sua prima accezione, sta qui a significare un processo di “auto-creazione collettiva”, ovvero di “invenzione di nuove anime”, per dirla con Aimé Césaire (1955); essa non può dunque esaurirsi nella mera sostituzione politico-formale di ex-colonie con stati-nazionali indipendenti, e tanto meno in un semplice atto di opposizione o affermazione (individuale o privata) di fronte a una specifica forma di esercizio del potere. È ciò che ci ricorda anche l'eco di altre voci anticoloniali radicali di quegli anni – come Amílcar Cabral e Walter Rodney – così come uno dei

testi maggiormente “fondatore di discorsività” di questo periodo, e oggi di nuovo al centro dell’attenzione, con il ritorno della decolonizzazione come istanza teorica e politica: *Pedagogia dell’oppresso* (1968) di Paulo Freire.

Agli effetti del nostro discorso, ci pare importante ricordare due aspetti spesso dimenticati di questo testo, divenuto, non a caso, e non senza contraddizioni, uno degli strumenti più associati ai diversi progetti “accademici” di “decolonizzazione pedagogica”, per così dire, sparsi per il mondo. Come prima cosa, l’oppressione assunta dal testo come grado zero della condizione di oppressione è il prodotto di una “situazione coloniale” (Balandier 1955), nello specifico del Nord-Est del Brasile e negli anni cui Freire scrisse il testo. È chiaro che le caratteristiche attribuite qui da Freire alla stessa condizione di oppressione dei subalterni brasiliani, rappresentati soprattutto da indigeni, contadini e sottoproletariato rurale, è tutta interna all’esercizio di un potere coloniale-razziale (Cfr. hooks 1994; Muraca 2021). In secondo luogo, Freire è piuttosto esplicito sul fatto che la pedagogia dell’oppresso non può divenire una mera risorsa pedagogica, psicologica o educativa, e tanto meno, si potrebbe aggiungere, qualcosa di simile a ciò che Michel Foucault ha definito “tecnologia del sé” (1992), ma si tratta invece di una pratica che deve essere finalizzata alla trasformazione politica del mondo da parte degli oppressi, ovvero alla creazione di una qualche forma di contropotere. Scissa da questo obiettivo, e dal progetto più ampio di una decolonizzazione delle strutture materiali e simboliche collettive, la metodologia approntata dal suo testo, si può concludere, corre il rischio di divenire un’altra delle tecnologie “estrattive” di dominio sul modello di molte altre.

Il recente documentario di Goran-Hugo Olson (2015), intitolato “Concerning Violence”, in esplicito riferimento alla traduzione inglese del primo capitolo del testo di Fanon, può essere di grande utilità per un ulteriore confronto critico con la narrazione dominante del processo di decolonizzazione. Costruito interamente con materiale di archivio, come una sorta di film-essay di antropologia visuale, il documentario di Olson interpella in modo assai suggestivo la nostra memoria, enunciando in immagini ciò che qui stiamo cercando di dire: buona parte delle colonie sono riuscite a raggiungere la loro liberazione formale dai regimi coloniali soltanto attraverso la “lotta armata”, che peraltro è ciò che Fanon in-

tendeva per “violenza” nei *I dannati della terra*. Nel documentario di Olson, il focus sulla lotta anticoloniale delle colonie portoghesi serve a rappresentare la *reale* dimensione storica, materiale e culturale, del dominio coloniale-imperiale europeo, la sua centralità nel rapporto tra Europa e Africa nell’età moderna.

Tornerò su questo punto più avanti, poiché la decolonizzazione, non tanto senza lotta, ma senza un legame diretto con le lotte popolari, appare come uno dei rischi di questo suo rinnovato “momento” in ampi settori della conoscenza e dell’istruzione, e più in generale del dibattito nella sfera pubblica (cfr. Táiwö 2022). Più nel nostro specifico, un antirazzismo sconnesso, o comunque lontano, dalle lotte per un reale miglioramento delle condizioni materiali di vita delle popolazioni razzializzate può più facilmente rifluire in mere strategie di “whitewashing”, per così dire, promosse da diversi Stati, istituzioni e organizzazioni contemporanee. Così come in passato Edward Said (1978) aveva sottolineato, sulla traccia della nota enunciazione di Disraeli, il progressivo divenire “carriera dell’orientalismo”, “East is a career”, a noi pare che oggi questo nuovo momento della decolonizzazione stia autorizzando o legittimando, almeno in certi ambiti della produzione dei saperi e della conoscenza, così come del mondo dell’arte, la costituzione di nuove forme di “capitale simbolico” (Bourdieu 1972), ovvero di spazi di promozione o affermazione *personale* anziché di resistenza e di contropotere. Nel Sud del mondo, invece, questa nuova attualità della decolonizzazione, come mostrato dal filosofo nigeriano Olufemi Táiwö per ciò che riguarda l’Africa, se non affrontata in modo rigoroso rischia di confondersi con istanze, discorsi e ideologie integraliste, settarie e nazionaliste (Táiwö 2022).

## 2. «*Nous aussi, gens de l’Europe, on nous décolonise*»

Ma torniamo a Sartre. Nella prefazione a *I dannati*, Sartre propone un’affermazione piuttosto rivoluzionaria per l’epoca:

“D’autant moins qu’il ne s’adresse pas à nous. J’en ai fait une, cependant, pour mener jusqu’au bout la dialectique: nous aussi, gens de l’Europe, on nous décolonise : cela veut dire qu’on extirpe par une opération sanglante le colon qui est en chacun de nous. Regardons-

nous, si nous en avons le courage, et voyons ce qu'il advient de nous” (Sartre 1961, p. 14).<sup>4</sup>

Si tratta certamente di un'enunciazione rivoluzionaria, non solo perché è stata pronunciata a Parigi nel pieno della lotta di liberazione algerina, ma perché fino a quel momento, e occorrerebbe aggiungere, ancora per diversi anni, forse fino alla comparsa di *Orientalismo* di Said nel 1978, decolonizzazione era un termine, o un concetto, o un processo, o un fatto storico o un significante, intrinsecamente associato a coloro che Fanon aveva chiamato i dannati della terra, al “sudore e ai cadaveri dei neri, degli arabi, degli indiani e dei gialli” (1961, p. 123), ossia a una pratica o a un compito che poteva essere svolto soltanto dalle masse sfruttate coloniali, soprattutto dai contadini indigeni di ciò che allora si denominava Terzo mondo. Come abbiamo in qualche modo anticipato, nelle sue prime connotazioni semiotiche decolonizzazione stava a rappresentare un processo politico e culturale, ma anche soggettivo, esistenziale, che aveva a che fare *esclusivamente* con le ex colonie, con le nazioni e le masse colonizzate: con la lotta e la soggettivazione degli schiavi, per dirla nei termini della dialettica hegeliana rivisitata da Fanon già sin da *Pelle nera. Maschere bianche* (1952). La decolonizzazione come forza sociale e politica per la trasformazione rivoluzionaria del mondo – in tutte le sfere della vita sociale – era necessariamente situata nel Sud del mondo ed era nelle mani delle masse non bianche o non occidentali che vi abitavano. Questa ingiunzione “meridiana” di Fanon risuonava anche in altri testi “militanti” tipici di questo primo momento della decolonizzazione, come *Discorso sul colonialismo* di Aimé Césaire (1955), *Gli ultimi discorsi* di Malcolm X (1965-1989), *Neocolonialism, or The Last Stage of Imperialism* (1965) di K. Nkrumah, *Unity and Struggle: Speeches and Writings* (1979) di Amílcar Cabral, così come nei già citati *How Europe Underdeveloped Africa* di Walter Rodney (1972, 2022) *Decolonizzare la mente* di Ngũgĩ Wa Thiong O (1986), solo per citarne alcuni.

Non è difficile comprendere che questo discorso rivoluzionario “terzomondista” implicava, in un senso più implicito che esplici-

---

4 “... anche noi, gente d'Europa, ci si decolonizza: ciò vuol dire che si estirpa, con un'operazione sanguinosa, il colono che è in ciascuno di noi. Guardiamoci, se ne abbiamo il coraggio, e vediamo quel che avviene di noi” (Sartre 1961, p. LIV).

to, un altro presupposto piuttosto importante per i fini del nostro lavoro: il successo della lotta per la decolonizzazione nelle ex-colonie avrebbe finito necessariamente per decolonizzare il mondo, e cioè i vari Stati-nazione del sistema-mondo, comprese le società delle ex metropoli e quindi anche l'uomo e il mondo bianco europeo a cui Sartre faceva riferimento nella sua enunciazione. Come la classe operaia, attraverso la rivoluzione comunista, avrebbe liberato l'intera società dall'alienazione capitalista, così la decolonizzazione del mondo coloniale avrebbe *decolonizzato-liberato* l'intera umanità dalla sua alienazione coloniale globale. Tuttavia, e questo appare piuttosto importante per il nostro argomento, questo programma rivoluzionario di decolonizzazione anticoloniale non invocava affatto la necessità di una decolonizzazione della cultura, del sapere, della politica, della soggettività e anche, vorrei sottolineare qui, della filosofia o del pensiero sociale e culturale dei colonizzatori.

Per un motivo o per l'altro, questo programma di decolonizzazione dei saperi e della cultura dei colonizzatori non faceva parte della trama politica-epistemica di quegli anni, nemmeno di quelle più radicali, e nemmeno, vale la pena ricordarlo, nel contesto extraeuropeo. La ragione di questa omissione-rimozione andrebbe indagata, poiché dal nostro punto di vista nasconde qualcosa che è rimasta naturalizzata per diversi secoli e di cui abbiamo preso coscienza solo di recente: si trattava di una sorta di "prigione del linguaggio", per riprendere il titolo di un noto testo di Fredric Jameson (1972). Il motivo di questa omissione risiedeva in una tacita assimilazione globale e reciproca di una certa filosofia (coloniale) della storia, ovvero in una sorta di subordinazione soggettiva globale a un assunto potente ma rimasto impensato e quindi naturalizzato fino a qualche decennio fa, cioè all'idea dell'esistenza "metafisica", istituita nel campo del pensiero sociale e politico dall'immaginario illuminista, di una determinata "temporalità" lineare (o movimento trascendentale progressivo) della storia. Per questo, come nota ancora Priya Satia:

"Così come Frankenstein si rivelerà più umano di un semplice mostro, anche la storia ci ha rivelato una forza etica decisamente più ricca di quanto sia stato consentito pensare in passato. La decolonizzazione della disciplina – la sua redenzione – comporterà non solo

la provincializzazione dell'Europa, ma anche dello stesso pensiero, come fecero diversi storici dell'Asia del Sud nel periodo interbellico, ovvero una riformulazione delle sue categorie fuori dagli schemi dell'immaginario storicista della nazione" (Satia 2020, p. 278).

Nel suo formidabile *Marxismo nero*, un testo divenuto oggi piuttosto famoso, Cedric Robinson (1983) poneva questo problema in termini davvero suggestivi: si tratta di uno dei punti nodali della sua critica al "marxismo bianco" occidentale, e tuttavia quasi mai assunto dai suoi critici (Cfr. Mellino, Pomella 2020). Secondo Robinson, il limite storico del marxismo sta nel suo mancato riconoscimento della dimensione materiale strutturale del razzismo nello sviluppo della modernità occidentale. Più nello specifico, ciò che l'autore di *Black Marxism* imputava al marxismo occidentale è la mancanza di una comprensione più adeguata, e cioè meno eurocentrica, del legame costitutivo tra capitalismo, colonialismo e razzismo, o, detto altrimenti, tra ciò che egli chiama nel suo testo "razzalismo", l'ascesa del modo di produzione capitalistico e l'espansione coloniale.

Robinson mette a fuoco una questione centrale per un'ulteriore decolonizzazione delle nostre pratiche teoriche e politiche anti-razziste: il marxismo, si sostiene in *Black Marxism*, è il prodotto di uno dei più raffinati dispositivi di dominio coloniale che la civiltà europea abbia mai congegnato: il campo, si potrebbe anche dire "il sistema", stando alla prospettiva critica di Roland Barthes (1967), della stessa filosofia occidentale (Robinson 1983). Non vi è bisogno di aggiungere che la critica di Robinson non investe soltanto il marxismo, ma l'intero apparato di sapere delle scienze sociali e politiche occidentali. Ci sembra importante, invece, riportare sulla filigrana del testo di Robinson, l'enunciazione di Sartre: una simile connessione imprevista ci dà l'idea della radicalità, silenziata per diversi anni, della lettura sartriana del programma di decolonizzazione integrale di Fanon. Si trattava di una lettura che derivava non solo dall'importanza attribuita dal suo esistenzialismo alla lotta contro il colonialismo occidentale, come mostra la raccolta dei suoi scritti del quaderno *Situations V* (1964), ma anche dal suo profondo coinvolgimento con la questione nera negli Stati Uniti e con una parte importante della letteratura anticoloniale e non-europea più radicale (cfr. Mellino 2015).

Basti qui ricordare, oltre alle sue riflessioni sul razzismo e sull'antisemitismo profondamente influenzate dai testi dello scrittore africano-americano Richard Wright (1946), e al suo noto confronto con il movimento afro-caraibico della negritudine nel suo *Orfeo Nero* (1947), anche l'altrettanto celebre prefazione a *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur* (1957) di Albert Memmi. Rielaborando l'assunto di Memmi secondo cui "l'europeo deve annientare il colonizzatore dentro di sé per non ricreare nuovi rapporti coloniali" (Memmi 1957, p. 77), Sartre invocava, e proiettava, la necessità della decolonizzazione come pratica politica e culturale *anche* da questa parte della linea dell'Equatore. Anche se in un modo non privo di una certa ambivalenza *eurocentrica*, poiché mai del tutto pienamente assunto come questione nei suoi testi maggiori, l'esistenzialismo sartriano poneva sempre di più la decolonizzazione al centro del suo programma rivoluzionario di rifondazione dell'uomo e dell'umanesimo. "L'arrivo dell'umano dopo l'uomo" – per dirlo attraverso l'importante traduzione-correzione dell'esistenzialismo nero e caraibico di Sylvia Wynter (2003) – appariva per Sartre sempre più legato a una virtuale radicalità e globalità processo di decolonizzazione. Era in questo modo che egli metteva a discorso, attraverso la sua lettura di autori come Wright, Memmi e Fanon, qualcosa che solo oggi ci torna ad apparire piuttosto evidente: un reale processo di decolonizzazione doveva necessariamente riguardare allo stesso tempo colonizzati e colonizzatori. La decolonizzazione non può che essere uno sviluppo esistenziale e integrale *reciproco*, benché pratiche, modalità e obiettivi, da una parte e dall'altra, restino sempre diversi sia sul piano simbolico-culturale, sia su quelli più strettamente sociali o materiali.

Questo appello di Sartre avrebbe trovato una sponda importante, ma ancora marginale, soltanto e non a caso nella presa di parola dell'antropologia nera all'interno dell'antropologia americana per mezzo del già citato testo di Faye V. Harrison. *Decolonizing Anthropology* (1991), facendosi portavoce di una filiazione *nera* dell'antropologia silenziata dall'ordine del discorso globale dominante della disciplina, di una trama interna disciplinare rappresentata da antropologi neri come St. Claire Drake, Antoine Firmin, Fernando Ortiz e Zora Neale Hurston, poneva questioni oggi al centro dell'attuale momento della decolonizzazione nelle univer-

sità: la bianchezza del canone del disciplinare, l'eredità del colonialismo e della schiavitù nelle discipline moderne, il permanere della razza e della razzializzazione come dispositivi di governo del capitalismo globale nel mondo post-coloniale e nonostante la sconfitta del nazifascismo e dell'Apartheid in Sudafrica come ultime espressioni esplicite del suprematismo razziale occidentale (Harrison 1991).

Per il resto, come abbiamo notato, l'ingiunzione sartriana non era mai stata messa a fuoco in modo nitido nemmeno dalla critica più radicale dell'imperialismo culturale nel Terzo Mondo. Vi sono certamente stati, per esempio, notevoli tentativi, anche assai efficaci dal punto di vista teorico, di adattare o tradurre il marxismo alla specificità di società, gruppi e territori non europei (Cfr. Mellino, Pomella 2020). Basti pensare al marxismo latinoamericano da Mariategui in poi, alla tradizione radicale nera e afro-caraibica e ad alcuni esempi formidabili del marxismo asiatico (Cfr. Young 2001). Anche buona parte del femminismo marxista, nero e intersezionale, aveva posto sin dall'inizio la questione di una necessità di *distendere* il marxismo e la teoria sociale più *radicale* (un aggettivo la cui legittimazione deve molto alle pratiche teoriche e politiche femministe) ai fini di una comprensione più adeguata del rapporto storico costitutivo tra capitalismo, dominio patriarcale e gerarchie di razza e di genere (Federici 1972, 2004; Davis 1981; hooks 1987; Crenshaw 1991; Bohrer 2019). A queste enunciazioni, si potrebbero aggiungere le numerose sollecitazioni alla produzione di un sapere politico autenticamente indigeno e anticoloniale, autoctono e non imitativo o "derivativo" (Chatterjee 1986), così come a una pedagogia dell'oppresso "nativa" e di autoliberazione (Freire 1965), emerse nel vivo della lotta anticoloniale e del conseguente processo di decolonizzazione. E tuttavia, una critica alla *colonialità* del marxismo, o, in senso più ampio, la necessità di decolonizzare il campo del sapere e della cultura politica europea, non era mai stata enunciata in questo modo letterale, almeno non in questi termini, fino a tempi più o meno recenti.

Dall'invenzione del concetto di decolonizzazione, dal suo emergere come significante, alla sua disseminazione a Nord dell'Equatore, ovvero alla sua penetrazione nell'apparato discorsivo delle scienze sociali e politiche globali, sarebbero dovuto passare diversi decenni.

### 3. Decolonizzazione balbettante

L'ipotesi che intendiamo sostenere qui è che se la decodificazione dell'enunciato di Sartre è rimasta per alcuni decenni "balbettante", secondo il suggestivo termine di Barthes ne *Il piacere del testo* (1973), e cioè impigliata in una "schiuma di linguaggio" (Barthes 1973, p. 76) secolare accumulatasi nella cultura moderna; se non è stata resa visibile (e cioè enunciata e nominata) l'esigenza di una decolonizzazione del sapere, della conoscenza e della cultura nelle nazioni colonizzatrici, e questo al di là della radicalità della svolta postmoderna o decostruzionista (la decostruzione non ha significato per molto tempo, almeno esplicitamente, decolonizzazione dei testi o dei posizionamenti), ciò è accaduto per una ragione piuttosto semplice: non era ancora del tutto visibile "l'assiomatica storica", riprendendo qui il noto concetto di Deleuze e Guattari (1972) in un altro contesto, secondo cui anche la cultura europea moderna – e non soltanto lo sviluppo capitalistico globale, questo invece era più chiaro – è un prodotto storico dell'espansione coloniale, del capitalismo coloniale, ovvero della dominazione razziale bianca (non aggiungiamo qui questa parola a caso) sul resto del pianeta.

Non era del tutto visibile all'epoca – almeno fino agli anni Ottanta, considerando qui *Orientalismo* di Said come un testo spartiacque, anche se, va notato, il femminismo nero aveva già iniziato a sollevare apertamente la questione, già a partire dal movimento abolizionista, soprattutto nei confronti del femminismo bianco (Wells 1885 (2014), Davis 1981; hooks 1987) – qualcosa che oggi diamo quasi per scontato: fenomeni come il colonialismo, la schiavitù, il discorso della razza e il razzismo stanno, in un modo o nell'altro, *dentro* le diverse espressioni culturali, le grandi narrazioni e categorie, della cultura occidentale moderna. E chiaramente l'eredità del colonialismo, della schiavitù, del razzismo e dell'imperialismo non riguarda soltanto le espressioni culturali europee, i loro sistemi di pensiero, ma anche la stessa costituzione materiale (le disuguaglianze) del nostro presente.

Diciamolo in modo più diretto: non solo la cultura dei colonizzati, ma anche quella dei colonizzatori è stata storicamente plasmata dall'intreccio con l'espansione coloniale moderna. Prima di

Sartre, già Césaire e Fanon avevano messo in luce efficacemente questa singolare “assiomatica storica”, un simile legame di perversa dipendenza. Césaire comincia a snodare questa assiomatica occidentale moderna sin dalle prime righe del *Discorso sul colonialismo* (1955):

“Una civiltà che si dimostra incapace di risolvere i principali causati dal proprio funzionamento è una civiltà decadente (...). Il fatto è che la civiltà “europea”, la civiltà “occidentale”, così come è stata forgiata da due secoli di regime borghese, è incapace di risolvere i due problemi principali che la sua esistenza ha generato: la questione del proletariato e la questione coloniale. Posta sul banco degli imputati, sia di fronte alla “ragione” che di fronte alla “coscienza”, questa Europa si trova nell’assoluta impossibilità di giustificarsi, e il suo ipocrita tentativo di difendersi si mostra tanto più odioso quanto più si mostrano evidenti i suoi sforzi di trarci ancora in inganno. L’Europa è indifendibile” (Césaire 1955, p. 53).

In alcune delle pagine più epocali de *I dannati della terra*, Fanon piega ulteriormente questa assiomatica storica messa a fuoco dal suo vecchio maestro: “L’Europa è un’invenzione letterale del Terzo mondo” (1961, p. 67). Sarà poi Sartre, nella sua prefazione al testo di Fanon, e prendendo di mira soprattutto la coscienza europea progressista, ad accendere ancora di più il fuoco caraibico: “L’uomo europeo è divenuto uomo soltanto fabbricando dei mostri e degli schiavi” (1961, p. 23). Potremmo aggiungere qui una nota enunciazione di C.L.R James, un altro caraibico, emersa sempre in quegli anni: “I *Black Studies* non sono che la storia della civiltà occidentale” (1969, p. 389).

Si tratta di affermazioni ben note e oggetto di numerose riflessioni politiche negli ultimi anni. E tuttavia ciò che ci interessa qui è mettere in discussione quella che si può definire la mancanza di un loro sviluppo teorico-politico per diversi anni. Una simile connessione tra umanesimo e colonialismo – si può anche dire, tra cultura europea e colonialismo – è rimasta quasi inesplorata tanto negli anni del processo storico di decolonizzazione quanto nei turbolenti anni Settanta anche nei continenti *non-bianchi*. Uno dei sintomi di questa *cecità coloniale* (che non è che una variante meridiana indotta da quella *cecità razziale* europea identificata da Fatima El-Tayeb (2011) tra altri) è proprio l’assenza del

tutto paradossale di connessioni intellettuali o anche di dialogo<sup>5</sup> tra le culture e i movimenti politici radicali del Sud globale con quella che Robinson ha denominato la “tradizione radicale nera” (Robinson 1983).

È chiaro che il corpus di scritti della tradizione radicale nera appare molto più in sintonia con quelle storie continentali di oppressione e ribellione nel Sud globale rispetto alla tradizione europea, e tuttavia, questo dialogo Sud-Sud tra le nazioni nere del mondo è rimasto, e per certi versi continua a rimanere, del tutto marginale. Sebbene i movimenti radicali neri negli anni '60 si siano gradualmente avvicinati al terzomondismo rivoluzionario (Kelley 2004), lo stesso non si può dire viceversa. Sia chiaro: non che non ve ne siano state connessioni dal basso tra i diversi movimenti anticoloniali del Sud del mondo o tra questi e le istanze radicali dei neri americani, la questione è che assai poco di tale dialogo e solidarietà tra diverse comunità nere del mondo è riuscito a penetrare la prospettiva teorico-ideologica delle diverse varianti del terzomondismo rivoluzionario.

Uno dei motivi di questo mancato incontro potrebbe riguardare un'assimilazione del tutto coloniale di quel presupposto inconscio globale secondo cui la questione del “capitalismo razziale” è un “dilemma” (Myrdal 1944) o una “paranoia”, come ebbe a ridefinirla James Baldwin (1955), essenzialmente americana. È importante rimarcare qui, su questa particolare questione, che ciò che intendiamo con “capitalismo razziale” non deve essere inteso come uno sviluppo capitalistico esclusivamente statunitense, ma come parte della logica stessa dell'accumulazione capitalistica moderna. In questo senso, vogliamo assumere l'esistenza di un'“economia politica della razza” (Tilley, Shilliam 2021) sin dall'ascesa del capitalismo moderno a livello globale, anche se, come messo sempre

5 Se non per poche eccezioni, si può ricordare, per esempio, l'avvicinamento del Black Power al maoismo e all'anticolonialismo rivoluzionario negli anni Sessanta o anche, diversi decenni addietro, il fermento anticoloniale globale generato dal 2° congresso della Terza Internazionale, che mise insieme a Baku nel 1920 esponenti dei movimenti ant imperialisti e antirazzisti di tutto il mondo (Cfr. Young 2001; Mellino, Pomella 2020). Per una riflessione sulla questione del dialogo Sud-Sud dei movimenti radicali degli anni Settanta, anche se non tratta in modo diretto l'argomento, si veda anche il recente e opportuno testo di Hardt M., *The Subversive Seventies*, Oxford, Oxford, University Press, 2023.

più in evidenza da numerosi studi recenti, il “capitalismo razziale” non si è mai dispiegato secondo un unico percorso nelle sue specifiche articolazioni storico-geografiche (Hall 1980; Robinson 1983; Bhattacharyya 2018; Jenkins, Leroy 2021).

Ma torniamo al *balbettio* dell’enunciato sartriano: malgrado la radicalità di tutti questi approcci, l’Europa (il pensiero politico europeo, la filosofia europea, la cultura europea) è stata assunta, fino a qualche anno fa, anche da buona parte delle pratiche teoriche e politiche di liberazione *meridiane*, non tanto come il nome di una delle diverse regioni geografiche del mondo, bensì come un *significante*, e cioè come l’espressione di un soggetto storico trascendentale (Chakrabarty 2000).

Può essere importante ricordare qui anche le note critiche decoloniali allo stesso concetto di “decolonizzazione”, in quanto *nome* di un di sviluppo economico, politico e culturale “post-coloniale” ancora espressione dell’immaginario storico occidentale (Escobar 1999; 2011; Mignolo 2001; 2018; Dussel 1995; 2001). Non è un mistero che anche la legittimazione dei significanti *decoloniale* e *decolonialità* è avvenuta come conseguenza di ciò che può essere sintetizzato come una “decolonizzazione del concetto di decolonizzazione”, ovvero di una messa a critica del legame storico ed epistemologico di tale concetto con l’immaginario moderno dello sviluppo e della modernizzazione (Cfr. Escobar, Mignolo 2010).

Abbiamo qui, dunque, uno degli effetti più importanti e dirompenti dell’ascesa degli studi culturali e postcoloniali, peraltro quasi mai riconosciuto dalle prospettive decoloniali (Mignolo, Walsh 2018): il processo di retroazione dello sguardo coloniale sull’Europa stessa, ovvero la riconsiderazione della sua storia e cultura, del suo immaginario politico e culturale, delle sue strategie di autorappresentazione, a partire dalla stessa esperienza del dominio coloniale (anche dei movimenti migratori e delle lotte antirazziste in Europa). Questo decentramento “coloniale” della storia europea, l’assunto secondo cui la costituzione delle nazioni e dei saperi europei non può essere raccontata senza la storia di subordinazione delle colonie, rappresenta sicuramente l’eredità più *singolare* degli studi postcoloniali. Questa critica “postcoloniale” degli immaginari occidentali incentrati sulla concezione di uno sviluppo nazionale o continentale autonomo, sul presupposto di una qualche presunta radice *intra-europea* dell’ascesa della moderni-

tà capitalistica come modo di accumulazione globale, ha chiaramente contribuito in modo altrettanto decisivo alla generazione di quella grammatica discorsiva necessaria all'emergenza storica di questo nuovo momento della decolonizzazione. L'ingiunzione alla decolonizzazione della conoscenza, così come l'irrompere della "questione degli archivi", per dirla con Achille Mbembe (2016), a Nord della linea dell'Equatore appaiono come uno degli effetti più dirompenti dell'istanza postcoloniale. In *Cultura e imperialismo* (1991), Edward Said ha enunciato questo "assioma postcoloniale" con estrema chiarezza: la cultura moderna europea appare impensabile senza l'esperienza del dominio coloniale, e tuttavia egli aggiunge, in modo altrettanto incisivo e raramente ricordato, occorre assumere anche il contrario, ovvero l'esperienza del dominio coloniale appare impensabile senza la cultura occidentale moderna. L'assioma di Said non fa che chiudere, e portare a compimento, anche se da una diversa prospettiva critica, quello spazio di enunciazione aperto negli anni Sessanta da Césaire, Fanon e Sartre (nonostante le sue critiche a ciò che considerava il filo-sionismo di Sartre, rimasto sempre scettico e distante dalla causa palestinese, Cfr. Said 2000).

Oggi però è chiaro che siamo in un "piano d'immanenza" (Deleuze, Guattari 1991) diverso da quello aperto dalla critica postcoloniale: se non altro perché abbiamo oramai *naturalizzato* l'idea del colonialismo come formazione discorsiva della modernità, vale a dire abbiamo oramai assunto che l'esperienza coloniale moderna non riguarda una condizione meramente storico-cronologica. Detto in modo più diretto, la costituzione materiale del presente ci appare sempre di più, anche in Europa, come l'effetto di un "boomerang coloniale" (Woodman 2020; Bhattacharyya et al. 2021, Koram 2022; Go 2023).

#### 4. Decolonialità e antirazzismo

Il nuovo momento della decolonizzazione, dunque, è andato articolandosi all'interno di questa specifica congiuntura. Negli ultimi anni, i testi che cercano di affrontare questa nuova *topica* del dibattito politico e culturale sono sempre più numerosi. Abbiamo visto in che modo il richiamo alla decolonizzazione ha investito

università, scuole, biblioteche, archivi, musei, monumenti, geografia urbana e toponomastica, restituzione di reperti, riparazioni storiche, istituzioni, movimenti sociali e cooperazione internazionale anche da questa parte del mondo (Cfr. Verges 2023). La questione del privilegio bianco, nel suo legame con il passato coloniale, con la schiavitù e con l'imperialismo di ogni singolo stato-nazione europeo si è resa oramai visibile in ogni sfera della vita sociale. L'ingiunzione di Sartre – *nous aussi, gens de l'Europe, on nous décolonise* – sembra finalmente attraversare anche i nostri spazi più prossimi. È così che la decolonizzazione come nuovo imperativo categorico è divenuto uno dei punti nodali anche della pratica teorica e politica antirazzista: tanto nei circuiti istituzionali della produzione dei saperi quanto nell'agenda dei diversi movimenti antirazzisti globali. E tuttavia vi è il rischio che uno dei significanti chiave della lotta politica del XX secolo finisca per riverberare come un concetto vuoto e del tutto accomodante, come una delle tante parole belle da invocare in ogni situazione, ovvero che prenda le sembianze di un esercizio pedagogico puramente formale e individuale; che si trasformi in una mera variante di quel “marketing del sé” promosso dalle “guerre culturali” dei nostri giorni, sempre più ridotte alla contrapposizione tra meri “posizionamenti”.

È chiaro che la decolonizzazione, nei suoi effetti materiali, deve necessariamente articolarsi *anche* come esercizio pedagogico o culturale. Eppure, proprio a causa della sua dimensione pratico-materiale come processo, la decolonizzazione non può essere dissociata dal suo legame storico sia con la lotta politica dei soggetti coloniali contro le diverse forme di espropriazione e gerarchizzazione razziale, sia con le rivendicazioni tradizionali delle popolazioni indigene e dei loro discendenti. Come ricorda Brenna Bhandar, ad esempio, se l'obiettivo principale del colonialismo moderno era, e resta, l'espropriazione di terre, l'estrazione di risorse minerarie e lo sfruttamento di territori e popolazioni, “è stato un regime razziale proprietario (l'espropriazione degli indigeni) il mezzo fondamentale tanto per realizzare quanto per *naturalizzare* tale dominio” (Bhandar 2018, p. 3). Proprio per questo, come si può desumere dall'analisi di Bhandar, decolonizzazione non può non significare una qualche forma di espropriazione degli espropriatori. Diciamolo nei termini del nostro discorso: scisso da un orizzonte più ampio e collettivo di trasformazione, ridotto a un semplice “spazio interio-

re” da abitare o, peggio, a una pratica esclusivamente accademica e linguistica, il momento della decolonizzazione, come ebbero a sottolineare opportunamente Tuck e Young (2012), rischia di divenire, anziché uno strumento di lotta contro i dispositivi di governo del capitalismo razziale contemporaneo, un’altra delle tante “metafore” (coloniali) possibili del politicamente corretto:

“vogliamo chiarire che la decolonizzazione non può essere una metafora. Quando la metafora invade la decolonizzazione, uccide la sua stessa possibilità; ricentra la bianchezza, azzerla la teoria, ri-estende l’innocenza al colono, ovvero prospetta un futuro ancora coloniale. Decolonizzare (un verbo) e decolonizzazione (un sostantivo) non possono essere innestati, in modi pacificati, su discorsi/cornici interpretative preesistenti, anche se questi discorsi sono critici e antirazzisti, e parte del lessico comune della giustizia. Questo facile assorbimento, adozione e trasposizione della decolonizzazione è un’altra forma di appropriazione coloniale” (Tuck, Yung 2012, p. 3).

Questo rischio è ancora maggiore di fronte a ciò che si può definire la “privatizzazione della lotta politica” alimentata dall’onnipresenza nella vita sociale dei nuovi “social media”, ma soprattutto dallo sviluppo dei residui del cosiddetto “neoliberismo progressivo” (in una congiuntura assai diversa da quella del grande “consenso neoliberale” inaugurato nel 1989, e finito con la guerra in Ucraina e con il riaccendersi dell’offensiva coloniale israeliana in Palestina) o del “capitalismo aziendale (corporativo) inclusivo”. In passato, la decolonizzazione come progetto di contropotere economico, politico e persino pedagogico era vista come un processo culturale strategico per la trasformazione radicale dei rapporti capitalistici e delle strutture di dominio. Già Walter Rodney e Amílcar Cabral, per non parlare ancora di Fanon, avevano ammonito negli anni Settanta non solo sul fatto che il processo di decolonizzazione, come perno fondamentale della lotta per la liberazione dei popoli colonizzati, era prima di tutto un fatto “culturale” e in quanto tale legato necessariamente alla partecipazione attiva delle masse, ma soprattutto che la rivoluzione pedagogica o educativa non avrebbe mai garantito da sola una reale liberazione dei gruppi oppressi. Tanto per Rodney quanto per Cabral, una lotta per la decolonizzazione che non comprendesse la lotta di classe e

la trasformazione delle strutture di dominio materiali del capitalismo coloniale-razziale, avrebbe finito con il favorire soltanto movimenti identitari e nazionalistici, come era avvenuto per esempio in Senegal con Senghor e in Tanzania con Nyerere, e quindi si sarebbe risolta semplicemente nella sostituzione dell'élite coloniale al potere con un'altra nera o nativa (Cabral 1979, 2019; Rodney 2022). Da un altro punto di vista, e ponendo problemi più attinenti al presente delle nazioni coloniali, Táiwö avverte sui rischi "identitari" di questo ritorno di una politica della decolonizzazione dopo la storia decolonizzazione (Táiwö 2022). Ci sembrano analisi più che calzanti rispetto alla nostra situazione attuale.

Oggi, infatti, c'è il rischio che questo nuovo momento della decolonizzazione, soprattutto in spazi e situazioni del tutto avulse dalle lotte sociali e politiche più ampie, diventi parte, in modi del tutto pacificati, del discorso del padrone, ovvero di ciò che Jacques Lacan chiamava il "discorso dell'università" (Lacan 1969). In altre parole, e stando anche agli ammonimenti di Fanon, Rodney e Cabral fra tanti altri, vi è il rischio che questa riattivazione della decolonizzazione finisca con il generare mutamenti più che altro di superficie, favorendo soltanto l'ingresso di alcuni "corpi diversi" nei luoghi più o meno chiave del comando capitalistico globale, così come della produzione della conoscenza e della cultura, e cioè dell'attuale università neoliberale e del marketing mediatico e culturale. Azfar Shafi e Ilyas Nagdee (2020, 2022) mettono in guardia riguardo a un processo su cui si è riflettuto poco nei nostri contesti: da diversi anni a questa parte, non solo vi è stata una cattura "istituzionale" e "umanitaria" dell'antirazzismo radicale degli anni sessanta-ottanta, ma sempre di più, in diversi ambiti della sfera pubblica, artistica e accademica, abbiamo assistito a una crescente "profesionalizzazione dell'antirazzismo" (Shafi, Nagdee 2020), ovvero delle voci e figure *esperte* di antirazzismo e, si può aggiungere in riferimento ai nostri spazi, di interculturalismo:

"L'antirazzismo è diventato un discorso sempre più professionalizzato in tutto il mondo. Negli ultimi decenni, e in modo crescente, la stragrande maggioranza dei 'progetti antirazzisti' sono stati delegati a una rete sempre più vasta di ONG, organizzazioni e comitati senza scopo di lucro, enti di beneficenza e caritatevoli, fondazioni filantropiche, cooperative del terzo settore o soggetti 'quasi' governati-

ve, nonché affidati alla promozione di associazioni, leader e figure delle diverse comunità che si propongono sullo spazio pubblico e istituzionale come voce autorevole del loro gruppo specifico” (Shafi, Nagdee 2020, p. 11).

L'effetto fondamentale è stato, prima di tutto, la formazione di una sorta di antirazzismo e/o interculturalismo di sistema, incentrati più che altro su prospettive “culturaliste”, così come su dimensioni tanto “accademiche” quanto “performative”. In secondo luogo, e come conseguenza naturale di questa specifica professionalizzazione delle figure antirazziste, l'antirazzismo si è progressivamente *depoliticizzato*, e quindi “allontanato da tutti quegli spazi in cui si danno le lotte reali contro le privazioni materiali dei gruppi e delle comunità non-bianche nella loro vita di tutti i giorni”, finendo per divenire uno strumento di quelle politiche multiculturali istituzionali volte all'inclusione del “sari, delle trecchine e il samosà” (Ivi). Shafi e Nagdee ricordano poi che questa “professionalizzazione dell'antirazzismo” è stata alimentata dalla grande diffusione negli ultimi anni dei nuovi social media, e in modo particolare dall'ascesa della cosiddetta “influencer culture”:

“L'ascesa dei ‘social media’ ha prodotto l'influencer come nuovo attore nel campo dell'antirazzismo e dell'attivismo. La ‘classe’ degli ‘influencer’, però, non fa che accentuare le tendenze esistenti all'individualismo, all'opportunismo, alla competizione e al careerismo nell'antirazzismo professionalizzato. Si tratta di una questione che ha spostato ancora di più l'imperativo politico dalla costruzione di un movimento antirazzista alla costruzione di un ‘brand’ e al perseguimento di diverse strategie di mercificazione e autopromozione” (Ibid. p. 7).

Occorre chiarire che ciò che si obietta qui non è di per sé una certa “politica delle quote”, dal nostro punto di vista necessaria, e nemmeno il cosiddetto “tokenism” in quanto tale, meno che mai in contesti come i nostri dove questi processi sono ancora piuttosto limitati. E tuttavia ci sembra utile mettere in luce gli aspetti ambivalenti di una tendenza già visibile anche da noi. Nel complesso, questa progressiva trasformazione mediatica, performativa e professionale dell'antirazzismo finisce, da una parte, per separare le “sfere dell'influenza”, se così le possiamo chiamare, dall'at-

tivismo politico vero e proprio, dall'altra non fa che promuovere una "personalizzazione dell'esperienza della razza", un effetto che mal si congega con qualsiasi idea intersezionale di "razzismo strutturale" e "istituzionale", "conferendo inoltre legittimità a individui e/o gruppi che non hanno alcun legame *organico* con le campagne e movimenti antirazzisti di base" (Shafi, Nagdee 2022, p. 24). Può essere importante aggiungere a questa argomentazione di Shafi e Nagdee, anche le note considerazioni dell'antropologa Sarah Ahmed a proposito della "gestione della diversità" in ambito accademico: all'interno di questi spazi, sostiene in *On Being Included* (2016), un'imponente ricerca *etnografica* sulle politiche interculturali di diverse università anglosassoni, anche la *decolonialità* può diventare un'altra strategia utile e aziendale (*corporated*) a mantenere le "disuguaglianze razziali" così come sono (Ahmed 2016). Allo stesso modo O. Táiwö avverte sulla *cattura* delle politiche dell'identità da parte dalle élites al potere nei contesti capitalistici più avanzati (Táiwö 2023). A partire da questi lavori, crediamo sia lecito chiedersi se fosse possibile parlare anche in altri contesti, pur se rappresentativi in misura più ridotta questi processi, come nel caso dell'Italia, di *decolonialwashing*? Una cosa però appare certa: la riduzione dell'antirazzismo a una mera pratica teorica, politica ed estetica di *nuove élites*, se così si può dire, o a un vuoto discorso progressista istituzionale, genera il contesto più favorevole al progetto di restaurazione razziale promosso dalle cosiddette nuove destre.

Il modo attraverso cui il paradigma decoloniale si sta affermando in Europa può apparire qui *sintomatico* di quanto stiamo dicendo. Non possiamo negare l'importanza dell'ampia diffusione di questa prospettiva o di alcuni dei suoi principali contributi e ragionamenti riguardanti la critica, la decostruzione e il superamento dell'eredità della questione coloniale-razziale-patriarcale in tutte le sue dimensioni. Così come non si può sottovalutare l'importanza della critica decoloniale per ciò che può essere definito come la decolonizzazione e la *depatriarcalizzazione* del sapere, della cultura e della politica. Piuttosto significativi appaiono anche i legami di alcune delle sue espressioni con i movimenti sociali e politici: con le comunità indigene e i femminismi in America Latina, con l'eterogeneo movimento antirazzista e con una parte del femminismo, soprattutto quello non bianco,

nel contesto francese e anche del Nord Europa (Bouteldja 2016; Dorlin 2019; Verges 2019, 2022). Quanto accade in Francia, dove è stato istituito un osservatorio dal ministero dell'Istruzione per sorvegliare e controllare la diffusione di approcci decoloniali e postcoloniali nelle scuole e nelle università, accusati di promuovere un *islamo-gauchisme* antinazionale e antieuropeo, è certamente indicativo dell'importanza e della penetrazione di alcuni dei suoi sviluppi più interessanti come parte di un progetto trasversale di decolonizzazione. Anche la contro-offensiva delle "destrre radicali" e di una parte dell'apparato liberaldemocratico su alcune questioni – guerra al multiculturalismo e alle università, paura paranoica della grande sostituzione etnica nelle società occidentali, la critica delle politiche dell'identità e della discriminazione positiva, lotta al cosiddetto "wokismo" e "capitalismo woke", ecc. (Cfr. McWorther 2021; Rhodes 2023; Ramaswany 2023; Mellino 2023) – può essere letta come una reazione "tardo-eurocentrica" (Mbembe 2021) a questa perdita del monopolio narrativo e culturale dei soggetti tradizionali occidentali nella "geopolitica della conoscenza" sancita dall'ascesa e dalla legittimazione degli sguardi postcoloniali e decoloniali sul presente e sulla storia – oltre che, ovviamente, ad altri fattori, come i mutamenti demografici nelle popolazioni delle ex metropoli 'coloniali', l'ascesa di un mondo multipolare e la fine dell'egemonia occidentale a livello globale, la costante ri-politicizzazione delle cosiddette "epistemologie del Sud", la messa in discussione materiale del privilegio bianco e maschile avvenuta negli ultimi decenni in tutte le dimensioni microfisiche della vita sociale, ecc.

Proprio in questo contesto, l'appello decoloniale di Louisa Yousfi, a partire dalla produzione letteraria dello scrittore algerino Kateb Yacine, a "restare barbari" ci appare sicuramente stimolante (Yousfi 2022). Nella sua prospettiva, l'ingiunzione a "restare barbari", per le popolazioni "indigene" in Francia, sta a significare non tanto il ritrovare un'identità perduta, quanto rivendicare uno spazio di "inassimilabilità" rispetto all'ordine tradizionale del discorso della civiltà occidentale e dei suoi saperi, lingue e culture, vale a dire cercare di resistere a ciò che i *soggetti post-coloniali* rischiano di divenire nel cuore delle metropoli europee e dei loro modelli di *integrazione*: "Non si tratta, infatti, di ritrovare ciò che eravamo, ma di resistere a ciò che stiamo diventando" (2022, p. 17). Secon-

do Yousfi, l'appello a “restare barbari” è volto, come prima cosa, a rendere politicamente produttiva quella “sorta di terra desolata interiore” che il discorso occidentale moderno ha *inciso* nella soggettività degli indigeni, ma soprattutto a respingere qualsiasi identità con il trattino, franco-algerino, franco-africani, ecc., qualsiasi idea (dominante) dell'indigeno come “ponte tra le culture”: “Questo trattino non è un valore aggiunto, è una copertura. Essere franco-qualcosa non significa essere doppiamente ricchi ma essere sul punto di scomparire. Questo trattino, infatti, non unisce nulla ma compone i termini di una guerra impari (...) Chi pensate vincerà?” (2022, p. 19).

Il barbaro, sostiene Yousfi, ha bisogno di altre lingue e conoscenze per esprimersi, deve inventare e servirsi di un nuovo spazio di enunciazione. Assimilare le lingue, le culture e i saperi della civiltà occidentali non potrà mai non significare per gli indigeni che scomparire come soggetti storici e singolari, autoannientarsi. Sulla traccia di quanto affermano Lorenzo Veracini e altri studiosi del campo dei “settler colonial studies”, a partire dal loro lavoro di campo in Palestina, si può aggiungere che questa politica di assimilazione/integrazione delle culture indigene è stata una componente centrale di quella strategia più ampia di annientamento progressivo promossa da ogni “colonialismo d'insediamento” (Veracini 2010; 2013).

Nei nostri contesti più immediati, purtroppo, questo nuovo momento della decolonizzazione appare, almeno per ora, eccessivamente legato, nella maggior parte dei casi, a istanze ed espressioni, per così dire, *para-universitarie*. In termini generali, però, ci sembra che l'immaginario teorico e politico decoloniale, a differenza di quello postcoloniale, forse a causa di un diverso background teorico, appaia spesso piuttosto assertivo, manicheo e poco autoriflessivo – come se tutta la complessità del reale fosse perfettamente afferrabile senza resti o eccessi all'interno di una serie sempre più ampia, categorica e compulsiva, di formule e concetti. Si tratta di un limite che caratterizza questo approccio fin dalle sue prime espressioni e che non fa che minare alla base la sua stessa produttività. Se l'approccio postcoloniale, almeno nelle intenzioni, si proponeva come pratica e politica di un “sapere senza garanzie”, per usare la nota espressione di Hall (Hall 1986), l'approccio decoloniale sembra procedere, soprattutto in alcune delle

sue espressioni più note, attraverso un'inflexione del tutto diversa. Questo eccesso di "assertività", per così dire, potrebbe essere uno dei prezzi da pagare, proprio in questo caso, per un maggiore coinvolgimento nel campo della lotta politica.

E tuttavia questa passione per l'assertività finisce spesso per risolversi nell'astrazione di una volontà affermativa puramente etico-discorsiva, nella produzione di una nicchia confortante e autoreferenziale, nel promuovere in modo del tutto acritico la sostituzione di una *norma* con un'altra. Ribadendo ancora una volta l'importanza dell'approccio decoloniale nella critica della geopolitica della conoscenza, nella lotta per la decolonizzazione dei saperi e della cultura, nella produzione di una pratica teorica e politica antirazzista incentrata su una reale autonomia epistemologica del Sud globale, nella promozione di un vero "pluralismo cognitivo", nella valorizzazione delle epistemologie, delle ontologie, dei femminismi e forme di vita "altre", così come il suo contributo allo sviluppo dell'ecologia politica, ci appare altrettanto importante sottolineare, in modo simpatetico e costruttivo, l'esistenza di un "vicolo cieco" teorico-politico piuttosto problematico.

Un approccio teorico che oramai procede quasi ed esclusivamente attraverso "manifesti", che non si addentra quasi mai nell'analisi specifica, concreta e approfondita sia dei processi di produzione più ampi sia delle loro relazioni conflittuali, per avvinghiarsi in modo narcisistico nel godimento delle proprie rivendicazioni etiche e/o morali delle proprie enunciazioni identitarie, rischia di risolversi, nonostante le intenzioni iniziali, in un'altra innocua versione del cosiddetto politicamente corretto. Sia chiaro: non in un'altra versione delle politiche dell'identità, ma di quella correttezza politica promossa più come una semplice operazione di pulizia linguistica, vale a dire come una battaglia culturale tanto incentrata sul linguaggio quanto lontana da quelle lotte materiali che attraversano l'arena sociale contro l'oppressione razziale e le sue intersezioni con le gerarchie di genere e il dominio di classe. In questa sua espressione, l'opzione decoloniale, e con essa questo nuovo momento della decolonizzazione, corre il rischio di omologarsi alla logica di ciò che si può chiamare "World Theory" (sulla traccia della "world music", del "world cinema", ecc.). In sintesi, la decolonizzazione ridotta a una mera guerra tra "posizionamenti", a pratiche ed enunciazioni del tutto distanti dalla logica e dalle con-

traddizioni della lotta politica, corre il rischio di auto-sussumersi in modo del tutto pacificato entro l'ordine del discorso promosso dal multiculturalismo accademico, aziendale e/o istituzionale, ovvero alla logica culturale del capitalismo razziale, neutralizzando in questo modo la reale forza politica della decolonizzazione come strategia di contropotere. Pensiamo che una reale decolonizzazione del nostro antirazzismo, così come un ripensamento della sua agenda politica, non possa non confrontarsi con questi punti critici per affrontare più efficacemente fenomeni come il "razzismo strutturale", il "razzismo istituzionale", la "segregazione lavorativa", la "segregazione abitativa" e ogni altro effetto socioculturale della "supremazia bianca" nei nostri territori.

### *Bibliografia*

- Achebe, Ch.  
1957 *Le cose crollano*, La Nave di Teseo, Milano.
- Allen, J.F., Jobson, R.C.  
2016 *The Decolonizing Generation. (Race and) Theory in Anthropology since the Eighties*, in "Current Anthropology", 57(2), pp. 129-148.
- Arrighi, G.  
1991 *Il Lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano.
- Arrighi, G.  
2006 *Adam Smith a Pechino. Genealogie del XXI Secolo*, Feltrinelli, Milano.
- Asad, T.  
1973 *Anthropology & the Colonial Encounter*, Humanities Press, London.
- Balandier, G.  
1951 *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, PUF, Paris. Tr. it. *La situazione coloniale e altri saggi*, Mimesis, Milano 2022.
- Baldwin, J.  
1955 *Notes of a Native Son*, Beacon Press, New York. Tr. it. *Questo mondo non è più bianco*, Bompiani, Milano.
- Barakat, R.  
2018 *Writing/righting Palestine Studies: Settler Colonialism, Indigenous Sovereignty and Resisting the Ghost(s) of History*, in "Settler Colonial Studies", 8(3), pp.349-363.
- Barthes, R.  
1967 *Système de la mode*, Points, Paris. tr. it. *Sistema della moda. La moda nei giornali femminili*, Einaudi, Torino.

- Barthes, R.  
1973 *Le Plaisir du Texte*, Points, Paris. Tr. it. *Il piacere del testo*, Einaudi, Torino 1973.
- Bhem, A., Fryar, Ch., Hunter, E., Leake, E.  
2020 *Decolonizing History. Enquiry and Practice*, in "History Workshop Journal", 89, Spring 2020, pp. 169-191.
- Bernabé, J., Chamoiseau, P., Confiant, R.  
1989 *Éloge de la créolité. In Praise of Creolness*, Gallimard, Paris.
- Berry, M., Cordis, S.  
2017 *Toward a Fugitive Anthropology. Gender, Race and Violence in the Field*, in "Cultural Anthropology", 32(4), pp. 537-565.
- Betts, R.  
2012 *Decolonization. A Brief History of the Word*, in R. Betts, *Beyond Empire and Nation. The Decolonization of African and Asian Societies 1930s-1970s*, Brill, London, pp. 23-37.
- Bhambra, G., Nisancioglu, K., Gebrial, D., (eds.)  
2018 *Decolonising the University*, Pluto Press, London.
- Bhandar, B.  
2018 *Colonial Lives of Property: Law, Land, and Racial Regimes of Ownership*, Duke University Press, Durham.
- Bhattacharyya, G.  
2018 *Rethinking Racial Capitalism. Questions of Reproduction and Survival*, Rowman & Littlefield, London.
- Bhattacharyya, G. (ed.)  
2021 *Empire's Endgame. Racism and the British State*, Pluto Press, London.
- Bohrer, A.  
2019 *Marxism and Intersectionality. Race, Gender, Class and Sexuality Under Contemporary Capitalism*, Columbia University Press, New York.
- Bourdieu, P.  
1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Genève. tr. it. *Per una teoria della pratica*, Raffaele Cortina Editore, Milano, 2003.
- Bouteldja, H.  
2016 *Les blancs, les Juifs et nous: vers un politique de l'amour révolutionnaire*, La Fabrique, Paris. Tr. it. *I bianchi, gli ebrei e noi. Verso una politica dell'amore rivoluzionario*, Sensibili alle foglie, Milano 2017.
- Cabral, A.  
1979 *Unity and Struggle. Speeches and Writings*, (B. Davidson a cura di), Monthly Review Press, New York.
- Cabral, A.  
2019 *Per una rivoluzione africana. Il ruolo della cultura nella lotta per l'indipendenza*, (L. Apa a cura di), ombre corte, Verona.
- Césaire, A.  
1955 *Discourse sur le colonialisme*, Presence Africaine, Paris. Tr. It *Discorso sul colonialismo*, Mellino. M (a cura di), ombre corte, Verona, 2010.

- Chambers, I.  
2017 *The Postcolonial Museum. The Arts of Memory and the Pressures of History*, Routledge, London.
- Chamoiseau, P., Glissant, E.  
2021 *Manifestes*, La Découverte, Paris.
- Charity Hudley, A., (eds.)  
2024 *Decolonizing Linguistics*, OUP USA, New York.
- Comaroff, J., Comaroff, J.  
2012 *Theory from the South. Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*, Paradigm Publishers, Boulder-Colorado.
- Craven, M.  
2009 *The Decolonization of International Law*, Oxford University Press, Oxford.
- Crenshaw, K.  
1991 *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*, in "Stanford Law Review", 43, pp. 1241-99.
- Davis, A.Y.  
1981 *Women, Race & Class*, Random House, New York. Tr. It. *Donne, razza e classe*, Alegre, Roma 2018.
- Deleuze, G., Guattari, F.  
1972 *L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris. Tr. it. *L'anti-Edipo. Capitalismo e Schizofrenia*, Einaudi, Torino 1973.
- Deleuze, G., Guattari, F.  
1991 *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, Paris. Tr. it. *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1992.
- Dorlin, E.  
2019 *Sa Défendre*, La Découverte, Paris. Tr. it. *Difendersi. Una filosofia della violenza*, Fandango Libri, Roma 2020.
- Dussel, E.  
1995 *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Continuum Intl. Pub. Group, London-New York.  
2001 *Towards an Unknown Marx: A Commentary on the Manuscripts of 1861-1863*, Routledge, London. Tr. it. *L'ultimo Marx*, Manifestolibri, Roma 2008.
- El-Tayeb, F.  
2011 *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Escobar, A.  
1999 *La invención del tercer mundo: Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*, Ed Norma, Bogotá.
- Escobar, A.  
2011 *La invención del desarrollo*, Editorial Universidad del Cauca, Popayan.
- Escobar, A., Mignolo, W.  
2010 *Globalization and the Decolonial Option*, (eds.), Routledge, London.

- Fanon, F.  
1961 *I dannati della terra*, Comunità, Milano.
- Federici, S.  
1972 *Il salario al lavoro domestico*, in *Il Punto zero della rivoluzione*, ombre corte, Verona, 2013.
- Federici, S.  
2004 *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York. Tr. it. *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Meltemi, Roma 2020.
- Gilmore, R.  
2023 *Abolition Geography. Essays Toward Liberation*, Verso, London.
- Giroux, H.  
2009 *University in Chains. Confronting the Military Academic-Industrial Complex*, Routledge, London.
- Glissant, E.  
1981 *Le Discours Antillais*, Seuil, Paris.
- Glissant, E.  
1990 *Poétique de la relation*, Gallimard, Paris. Tr. it. *Poetica della relazione*, Quodiblet, Roma 2019.
- Glissant, E.  
1998 *Racisme blanc*, Gallimard, Paris.
- Go, J.  
2023 *Policing Empires: Militarization, Race, and the Imperial Boomerang in Britain and the US*. Oxford University Press, Oxford.
- Gordon, L.  
2019 *Decolonizing Philosophy*, in "The Southern Journal of Philosophy", 57, pp. 16-36.
- Grosfoguel, R., Hernandez, R., Rosen Velasquez, E. (eds.)  
2016 *Decolonizing the Westernized, University. Interventions in Philosophy of Education from Within and Without*, Lexington Books, London-New York.
- Guha, R., Spivak, G. (eds.)  
1988 *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Oxford.
- Hall, S.  
1980 *Razza, articolazione s società strutturate a dominante*, in *Cultura, razza e potere*, (M.Mellino a cura di), ombre corte, Verona, 2015, pp. 67-124.
- Hall, S.  
1986 *The Problem of Ideology. Marxism Without Guarantees*, in *Journal of Communication Inquiry*, 2(10), pp. 28-44.
- Hall, S.  
1996 *The After-Life of Frantz Fanon. Why Fanon, Why now?*, in Read, A. (a cura di), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Bay PR, London, pp. 12-37.
- Halper, J.  
2021 *Decolonizing Israel, Liberating Palestine: Zionism, Settler Colonialism and the Case for One Democratic State*, Pluto Press, London.

- Harrison, F.V.  
1991 *Decolonizing Anthropology. Moving Further Toward and Anthropology of Liberation*, Am. Anthropological Assn, New York.
- Herzfeld, M.  
1987 *Anthropology Through the Looking Glass*, Cambridge University Press, Cambridge-London.
- Hira, S.  
2023 *Decolonizing the Mind*, Amrit Publisher, Amsterdam.
- hooks bell  
1987 *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, Pluto Press, London.
- hook bell  
1994 *Teaching to Transgress. Education as Practice of Freedom*, Routledge, London. Tra. It. *Insegnare a trasgredire. L'educazione come pratica di libertà*, Meltemi, Roma 2020.
- James, C.L.R.  
1967 *Black Power*, in A. Grimshaw, (ed.) *C.L.R James. A Reader*, Blackwell, London, pp. 369-380.
- Jameson, F.  
1972 *The Prison-House of Language*, Princeton University Press, Princeton.
- Jansen, J., (ed.)  
2019 *Decolonisation in Universities. The Politics of Knowledge*, Wit University Press, Johannesburg.
- Jansen, J., Walters, C.A., (eds.)  
2022 *The Decolonization of Knowledge. Radical Ideas and the Shaping of Institutions in South Africa and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Jenkins, D., Leroy, J.  
2021 *Histories of Racial Capitalism*, Columbia University Press, New-York.
- Jobson, R.C.  
2017 *Decolonization Matters*, in "Anthropology News", <http://www.anthropologynews.org/index.php/2016/08/11/decolonizationmatters/>
- Keats, J.  
1977 *Selected Poems*, Penguin, London.
- Kelley, R.  
2004 *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Beacon Press, London.
- Koram, K.  
2022 *Uncommon Wealth: Britain and the Aftermath of Empire*, John Murray Editor, London.
- Kumar, S.  
2023 *Decolonizing Grand Theories: Postcolonial Ontology, Historical Sociology and Mid-Level Theories in International Relations*, Palgrave, London.

- Lacan, J.  
1969-*Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino.
- Lancione, M.  
2023 *Università e militarizzazione*, Eris, Milano.
- Lander, E. (ed.)  
2001 *La colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- Leclerc, G.  
1972 *Anthropologie et Colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanism*, Hanser, Paris.
- Lowe, L.,  
2016 *The Intimacies of Four Continents*, Duke University Press, Durham.
- Maldonado Torres, N.  
2018 *Decolonizing Philosophy*, in G. Bhabra, (ed.), *Decolonizing Universities*, op. cit., pp. 64-90.
- Mamdani, M.  
2019 *Decolonizing Universities*, in J. Jansen, (ed.), *Decolonisation in Universities*, op. cit., pp. 26-58.
- Marcus, G. Clifford, G. (eds.)  
1986 *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Los Angeles. Tr. It. *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma 2016.
- Mbembe, A.  
2015 *Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive*, in "TRAFO – Blog for Transregional Research", Abgerufen. am 27. April 2024.
- Mbembe, A.  
2016 *Decolonizing the University. New Directions*, in "Arts & Humanities in Higher Education", Vol. 15(1) pp. 29-45.
- Mbembe, A.,  
2021 *Notes on Late Eurocentrism*, in "Critical Inquiry", 1, July, pp. 4-18.
- McCall, C., McReynolds, P., (eds.)  
2021 *Decolonizing American Philosophy*, SUNY Press, Boston.
- McWorther, J.  
2021 *Woke Racism. How a New Religion Has Betrayed Black America*, Penguin, New York.
- Mellino, M.,  
2005 *La critica Postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e postcolonial Studies*, Meltemi, Roma.
- Mellino, M.  
2015 *Jean-Paul Sartre. La nausea del Novecento. L'esistenzialismo come crisi dell'Occidente*, in C. Conelli, E. Meo (a cura di), *Genealogie della modernità. Critica postcoloniale e teoria radicale*, Mimesis, Milano, pp. 257-297.
- Mellino, M.  
2023 *Cancel Culture, o decolonizzazione dei saperi e della cultura*, in "Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali", 13(25), pp. 45-58.

- Mellino, M., Pomella, A. R., (a cura di)  
202 *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale*, Alegre, Roma.
- Memmi, A.  
1957 *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*, Editions Buchet-Chastel, Correa.
- Mignolo, W.  
2001 *Coloniality of Power and Subalternity*, Duke University Press, Durham.
- Mignolo, W.  
2022 *The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference*, in "South Atlantic Quarterly", 101(1), pp.57-96.
- Mignolo, W., Walsh, C.  
2018 *On Decoloniality: Concept, Analytics, Praxis*, Duke University Press, Durham.
- Mogstad, H., Tse, L.S.  
2018 *Decolonizing Anthropology. Reflections from Cambridge*, in "The Cambridge Journal of Anthropology", 36(2), pp. 53-72.
- Mudimbe, V.  
1988 *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Boomington. Tr. it. *L'invenzione dell'Africa*, Meltemi, Roma 2007.
- Mudimbe, V.  
2021 *Colonizzazione e decolonizzazione negli scritti di Paulo Freire*, in "Journal of Phenomenology and Education", 25(61), pp. 81-96.
- Myrdal, G.  
1944 *An American Dilemma. The Negro Problem and American Democracy*, Routledge, London.
- Naude, J.B.  
2021 *Decolonizing the Neoliberal University. Law, Psychoanalysis and the Politics of Student Protest*, Birkbeck Law Press, London.
- Newfield, Ch.  
2021 *Universities after Neoliberalism*, in "Radical Philosophy", 2(10), Summer, pp.77-86.
- Ngugi, W. Th  
1986 *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, James Currey LTD & Heinemann, Johannesburg. tr. It. *Decolonizzare la mente*, Jaca Book, Milano, 2015.
- Ramaswamy, V.  
2021 *Woke, Inc.: Inside America's Corporate Social Justice*, Center Street, New York.
- Rodney, W.  
2022 *Decolonial Marxism. Essays from the Pan-African Revolution*, Verso, London.
- Robinson, C.  
1983 *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, The

- University of North Carolina Press, Chapel Hill. Tr. It. *Black Marxism. Genealogia della tradizione radicale nera*, M. Mellino (a cura di), Alegre, Roma, 2023.
- Rhodes, C.  
2023 *Capitalismo Woke. Come la moralità aziendale minaccia la democrazia*, Fazi Editore, Roma.
- Said, E.  
1991 *Culture and Imperialism*, Vintage, London. Tr. It *Cultura e imperialismo*, Edizioni Gamberetti, Roma 1993.
- Said, E.  
2000 *My Encounter con Sartre*, in "London Review of Books", 22(11.1), June.
- Sakai, N., Solomon, J., (eds.)  
2024 *Knowledge Production and Epistemic Decolonization at the End of Pax Americana*, Routledge London.
- Sartre, J. P.  
1946 *Réflexions sur la question Juive*, Gallimard, Paris. Tr. it. *Riflessioni sull'antisemitismo*, SE Edizioni, Milano.
- Sartre, J. P.  
1947 *Orfeo Nero, Una lettura poetica della negritudine*, Christian Marinotti Edizioni, Roma 2009.
- Sarte, J. P.  
1961 *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, Comunità, Milano, pp. XLI-LIX.
- Sartre, J. P.  
1964 *Situations V.*, Gallimard, Paris.
- Satia, P.  
2020 *Time's Monster. How History Makes History*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts.
- Sen, S.  
2020 *Decolonizing Palestine: Hamas Between the Anticolonial and the Postcolonial*, Cornell University Press, Ithaca-New York. Tr. It *Decolonizzare la Palestina. Hamas tra anticolonialismo e postcolonialismo*, Meltemi, Roma.
- Seth, S. (ed.)  
2012 *Postcolonial Theory and International Relations*, Routledge London.
- Seth, S.  
2021 *Beyond Reason. Postcolonial Theory and the Social Sciences*, OUP USA, New York.
- Shafi, A., Nagdee, I.  
2020 *Recovering antiracism. Reflections on Collectivity and Solidarity in Antiracist Organizing*, Transnational Institute, Amsterdam.
- 2022 *Race to the Bottom. Reclaiming Antiracism*, Pluto Press, London.

- Shange, S.,  
2019 *Progressive Dystopia. Abolition, Antiblackness and Schooling in San Francisco*, Duke University Press, Durham.
- Shilliam, R.  
2021 *Decolonizing Politics. An Introduction*, Polity Press, Cambridge.
- Spivak, G.  
1988 *Can the Subaltern Speak*, in C. Nelson (a cura di), *Marxism and Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 271-313.
- Spivak, G.  
1992 *Decostruire la storiografia*, in R. Guha, G. Sivak, *Modernità e post-colonialismo*, ombre corte, Verona, pp. 70-112.
- Sujith, X. (ed.)  
2021 *Decolonizing Law. Indigenous, Third World and Settler Perspectives*, Routledge, London.
- Táiwö, O.  
2022 *Against Decolonization. Taking African Agency Seriously*, Oxford University Press, London-New York.
- 2023 *Elite Capture. How the Powerful Took Over Identity Politics*, Haymarket Books, London.
- Tilley, L., Shilliam, R.  
2021 *Raced Markets*, Routledge, London.
- Thomas, P.  
2009 *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Brill, London.
- Tuck, E., Young, K.W.  
2012 *Decolonization is not a Metaphor*, in "Decolonization: Indigeneity, Education & Society", 1(1), pp. 1-40.
- Tuhiwai Smith, L.  
1999 *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*, Zed Books, London.
- Veracini, L.  
Tuhiwai Smith, L.  
2010 *Settler Colonialism. A Theoretical Overview*, Palgrave, London.
- Tuhiwai Smith, L.  
2013 *The Other Shift. Settler Colonialism, Israel and the Occupation*, in "Journal of Palestine Studies", 42(2), pp. 26-42.
- Verges, F.  
2019 *Un féminisme décolonial*, La Fabrique, Paris. Tr.it *Un femminismo decoloniale*, Ombre corte, Verona 2020.
- Verges, F.  
2020 *Une théorie féministe de la violence. Pour une politique antiraciste de la protection*, La Fabrique, Paris.

- Verges, F.  
2023 *Programme de désordre absolu. Décoloniser le musée*, La Fabrique, Paris.
- Wallerstein, I.  
1999 *Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing of the World System*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Tr.it *Geopolitica e geoculture*, Asterios, Trieste 1999.
- Wells, I.  
2014 *Southern Horrors. Lynch Law in all Its Phases (1885)*, Loki's Publishing, New York.
- Woodman, C.  
2020 *The Imperial Boomerang: How Colonial Methods of Repression Migrate to the Metropolis*, in Versobooks. Com.
- Wynter, S.  
1992 *Do Not Call Us Negros. How Multicultural Books Perpetuate Racism*, Aspire Ed., Kingston.
- 2003 *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the Human after Man*, in "The New Centennial Review", pp. 257-337.
- Young, R.Y.C.  
2001 *Postcolonial Theory: An Historical Introduction*, Blackwell, London.
- Yousfi, L.  
2022 *Rester Barbare*, La Fabrique, Paris. Tr. it. *Restare barbari*, DeriveApprodi, Roma 2023.