

## **La cultura decoloniale fra passioni, riti e assoluzioni. Indagine sul paesaggio cognitivo del Tropenmuseum**

Martina Grinello

**Abstract.** Decolonial culture has a clear semiotic personality, whose identity is evident in the recurrence of themes, narrative tropes and semiotic operations. Analysing a section of the exhibition “Our Colonial Inheritance” on display at the Tropenmuseum in Amsterdam, key aspects of decolonial culture will be highlighted. With a semiotic gaze, I propose a reflection on decolonial culture in a morphogenetic, typological, topological and narrative sense, emphasising the heuristic value of thinking of the decolonial museum text as a “cognitive-passionate landscape”. Decolonial landscapes evoke the need to reorganise the structural coupling that binds us to our world-environment. These are landscapes of guilt, shame and responsibility in relation to situations of social marginalisation and exploitation, which, by pathematically modelling the visitor, offer him the possibility of ritual redemption from the guilt preliminarily denounced.

### **1. Il Tropenmuseum**

Questo articolo riflette sulla mostra “Our Colonial Inheritance” ospitata dal Tropenmuseum di Amsterdam e sulle questioni implicate da questo spazio decoloniale. In particolare, ci si concentrerà sulla stanza intitolata “Wealth from overseas”, in cui il museo denuncia lo sfruttamento delle risorse naturali da parte del sistema capitalista-colonialista ed evoca un futuro di convivenza pacifica attraverso il sapere dell’ex-colonizzato. Qui, le radici del capitalismo vengono rintracciate nel colonialismo, stabilendo una continuità fra passato e presente in funzione delle abitudini di consumo contemporanee. Secondo questa narrazione, consumiamo le stesse cose che il sistema coloniale produceva sfruttando le popolazioni e la natura, tematizzando la distruzione ambientale ed esplicitando una forte polarizzazione fra giusto e sbagliato, cura e trascuratezza, vita e morte. Se l’oggetto di desiderio di un programma narrativo capitalista e colonialista è il profitto, al Tropenmuseum viene presentato il dovere di ripensare i nostri fini e i nostri bisogni, in funzione di una coesistenza pacifica con i soggetti precedentemente sottomessi, come la natura e le popolazioni colonizzate. L’analisi di questo spazio prenderà le mosse soprattutto dai contributi di Hammad (2006) e Pezzini (2011; 2021). Secondo gli autori, il museo è uno spazio fisico che risulta dall’azione produttrice di un soggetto collettivo implicito, ed è caratterizzato da una serie di manifestazioni sincretiche. Dunque, è un oggetto significante, sulla base di una “competenza strategica” globale evidente nella costituzione dei percorsi di visita coerenti, che istruiscono su uno o più utilizzatori modello. Questo spazio fisico composito e analizzabile in sottocomponenti, “è uno spazio della conoscenza che manifesta i valori profondi che caratterizzano la cultura di una società, illustrati attraverso un particolare ‘discorso’” (Pezzini 2011, p. 18). Il Tropenmuseum nasce come museo etnografico, avamposto del potere coloniale olandese, nel contesto di un processo strettamente collegato allo sviluppo delle politiche di Nation Building dell’Ottocento. Dunque, come tutti i musei etnografici (e non solo), è un apparato dello stato-nazione moderno, funzionale alla costituzione della nazione anche in quanto impero coloniale, normando specifici punti di vista sul mondo (Grechi 2021). Il museo è uno spazio che “amministra la memoria” (Dybris McQuaid, Gensburger 2019) organizzando, conservando e tramandando le informazioni. In questo senso, è un’istituzione profondamente connessa alla funzione di identificazione dei cittadini con la cultura di appartenenza. Il museo è un luogo sicuro e confortante, dal momento che racchiude e legittima le narrazioni sulla base delle quali una cultura ha

acquisito una personalità semiotica (Lotman 1985; 2006). A questo proposito, è utile ricordare la complessificazione della distinzione tra lingue e parole saussuriana operata da Louis Hjelmslev, che realizza la quadripartizione di schema, norma, uso, atto (Hjelmslev 1942). I musei abitano la realtà della norma, e non quella dello schema perché, se lo schema è una forma pura indipendente da una “realizzazione sociale”, la norma declina quest’ultimo in una situazione contingente, connettendo la lingua alle altre istituzioni culturali con i loro “apprezzamenti collettivi”. Il ruolo del museo è dunque quello di normare, sfruttando il proprio potere modellizzante (Lotman 1985) top-down, le credenze che preliminarmente si sono stratificate e diffuse nella cultura. Cioè, quando si parla di “colonialità del presente” (Giuliani 2020) non si intende soltanto fare riferimento agli oggetti compresi nelle collezioni dei musei etnografici, ma ad un più generale regime dello sguardo connesso a abitudini interpretative che abilitano l’individuo a categorizzare territori, popolazioni, individui e ambienti secondo specifiche gerarchie. In quanto dispositivo di egemonia culturale, l’istituzione museale è stata ampiamente criticata a partire dal secolo scorso soprattutto dalla riflessione femminista e postcoloniale, in quanto strumento ideologico di controllo e di ghettizzazione delle voci alternative. Anche il Tropenmuseum è stato investito da questo processo di riorganizzazione culturale, di dis-invenzione e re-invenzione di codici culturali (Mazzucchelli 2017) caratteristico della cultura decoloniale. La decolonizzazione è un processo di gestione di quello che viene riconosciuto come “difficult heritage” (Macdonald 2009), partendo dal presupposto che *ogni* patrimonio è intrinsecamente dissonante (Mazzucchelli 2023; cfr. Tunbridge, Ashworth 1995). La mia analisi si propone di chiarire alcuni aspetti fondamentali di questo processo in un senso morfogenetico, tipologico, topologico e narrativo, evidenziandone anche il carattere passionale e rituale.

## 2. Per una morfogenesi del senso decoloniale

Nel contesto dei Landscape Studies si sono pronunciati diversi autori che avanzano prospettive semiotiche (cfr. ad esempio Leone 2009; Mazzucchelli 2010) ma, come scrive Cosgrove (2003), si può contemplare una maggiore collaborazione fra il discorso scientifico e quello culturale (cfr. anche Lindström, Kull, Palang 2011). Se da una parte l’autore sostiene che nessuna interpretazione davvero euristica possa prescindere dai processi di costituzione culturale del significato, allo stesso tempo quest’ultimo è profondamente radicato nel “material processes of life” (Cosgrove 2003, p. 15). Almo Farina (2006) ha lavorato sull’ecologia del paesaggio utilizzando gli strumenti semiotici, ma secondo Cosgrove deve ancora essere pienamente sviluppata una sintesi completa tra la prospettiva ecologica e quella culturale. In direzione di una maggiore cooperazione fra le due, proverò a dialogare con le posizioni di diversi autori per rendere operativa la nozione di paesaggio nel contesto di un’analisi della cultura decoloniale. Particolarmente importante risulta il contributo di von Uexküll (2013), che utilizza il termine Umwelt per descrivere il paesaggio degli animali, un mondo-ambiente specifico caratterizzato da elementi salienti. Il mondo-ambiente dell’essere umano non è superiore in alcun modo e anch’esso cambia in funzione del punto di vista. Il paesaggio è risultato e condizione di possibilità della relazione tra organismo e ambiente ed è costituito da segni funzionali alla sopravvivenza, condannando all’oblio, percettivo e cognitivo, ciò che non è rilevante. In questo senso, un approccio euristico alla comprensione del paesaggio è quello fenomenologico che si ispira a Merleau-Ponty, Heidegger e Husserl. La fenomenologia del paesaggio, infatti, studia le modalità con cui il senso si genera nel mondo fenomenico e relativamente alla corporeità della persona che lo attraversa, senza necessariamente fare distinzione fra mente e corpo.

Se allora nel paesaggio il significato è sempre per l’azione, esso nasce dall’accoppiamento strutturale con l’ambiente (Maturana, Varela 1980). Questo concetto che ha avuto molta fortuna (cfr. Mazzucchelli 2009) ci porta a considerare la “Material Engagement Theory” (MET) di Lambros Malafouris (2019). La MET insegna anzitutto che gli artefatti ricoprono un ruolo di primo piano nei processi cognitivi. Alla base di questa teoria è il concetto di segno enattivo, che esprime la necessità di intendere il segno come il risultato di “costruzione di pertinenze attraverso l’azione, nell’ottica di ridurre la complessità dell’ambiente tramite la costruzione di un mondo di valori” (Paolucci 2021). L’accoppiamento

strutturale fra organismo e ambiente è regolato dal meccanismo dell'adattività, per cui l'uomo si differenzia dall'ambiente trovandovi risorse necessarie alla sopravvivenza. L'individuo distribuisce valori sul mondo per renderlo più vivibile e meno pericoloso attraverso il *sense making*, sempre connesso al *participatory sense-making*, che consiste nell'accoppiamento con l'ambiente organizzato con gli altri individui. La sedimentazione dei valori nel mondo è strettamente collegata al Cultural Heritage che li celebra attraverso i suoi testi, i cui punti di vista noi perpetuiamo sempre, ogni giorno e in ogni momento attraverso il processo cognitivo della memoria. La memoria può essere dunque definita anche come meccanismo di sopravvivenza in quanto valorizzazione, distribuzione e riattuazione di significati nell'ambiente (cfr. Caravà 2021). Così determinato, l'ambiente semiotico non è semplicemente un prodotto dell'attività di organizzazione del senso, perché in funzione della sua natura sovra-individuale può socializzare la vita degli individui direzionandone la cognizione tramite le abitudini interpretative sedimentate negli elementi del mondo-ambiente. Il soggetto, in quanto “bava e i detriti della semiosi” (Eco 1984, p. 54), è allora sempre esteso (Clark, Chalmers 1998) nelle istanze enciclopediche che esercitano un'agency relativamente autonoma (Latour 2005). Potremmo dire a questo punto che la sola realtà esistente non è né nelle parole, né nelle cose, quanto piuttosto negli oggetti: come scrive Fabbri (in Fabbri, Marrone 2000) riprendendo Foucault (1969), “gli oggetti sono l'esito di quell'incontro tra parole e cose che fa sì che la materia del mondo diventi – grazie alla forma organizzativa concettuale dentro cui viene posta – una sostanza che si incontra con una certa forma”. Ed esiste in effetti una certa relazione fra la materia e la sua sostanzializzazione. Hjelmslev utilizza il termine “mening” per definire materia, che può significare anche “direzione”, quasi a indicare una sorta di resistenza della materia a essere formata in un modo piuttosto che in un altro. In un certo senso si parla di un'istanza che resiste, uno “zoccolo duro dell'essere” (Eco 1997, p. 31).

Integrando la definizione di paesaggio, come è stato fin qui determinato, con quella di semiosfera (Lotman 1985), possiamo pensare a quest'ultima come al prodotto del contratto fra più *umwelten*, privandola di una connotazione semplicemente “culturalista” e arricchendone la portata euristica. In altre parole, se la nozione di paesaggio concerne specialmente la relazione fra organismo e il suo intorno, la semiosfera ha a che fare con una istanza sovra-individuale deputata all'organizzazione e al coordinamento fra i vari *umwelten*. Così, la semiosfera è davvero un dispositivo alla base dell'esperienza dei singoli individui che lo abitano, orientandone percezione e cognizione attraverso una serie di abitudini interpretative.

In questi sensi, la cultura decoloniale, come tutte le culture, risulta essere un dispositivo di organizzazione che guida i processi cognitivi, percettivi e passionali, generando una sociosfera che rende possibile la vita di relazione (Lotman, Uspenskij 1975, p. 42). La caratteristica specifica della cultura decoloniale è quella di implementare specifiche operazioni semiotiche volte a evocare nuove modalità di accoppiamento strutturale con l'ambiente. Questo è particolarmente evidente nel Tropenmuseum dove, attraverso una riconfigurazione del senso, viene esibita la necessità di costruire un ambiente basato su nuovi rapporti fra pregnanze e salienze (Thom 2006), pena la distruzione della vita stessa.

### 3. Una tipologia della cultura decoloniale

Parlare di “cultura decoloniale” implica basarsi sull'ipotesi che oltre all'apparente non omogeneità delle narrative coinvolte, esista in realtà una struttura, posizionamenti, codici e operazioni semiotiche comuni. Anzitutto, è possibile identificare un comune terreno di battaglia: le cosiddette *identity politics* (Hayes 2020) – espressione utilizzata per la prima volta nel 1977 dalle femministe afroamericane nel manifesto del Combahee River Collective (1982).

Le *identity politics* nascono nell'America del secondo dopoguerra e riuniscono movimenti di vario genere: dai black panthers al femminismo, includendo gruppi marxisti ma anche più liberali. Secondo tali politiche, bisogna riconoscere la frammentazione e la disuguaglianza sociale che espongono alcuni gruppi a violenze, come l'emarginazione sociale, lo sfruttamento, l'imperialismo culturale (Hayes 2020). Queste si sistematizzano nel frame dell'intersezionalità (Crenshaw 1989) che mette in comunicazione il femminismo e la prospettiva antirazziale e di classe (hooks 1984). È soprattutto grazie al concetto di

intersezionalità che successivamente tali movimenti acquisiscono maggiore coerenza interna dialogando gli uni con gli altri e con gli studi postcoloniali, nel contesto – appunto – di una neonata cultura decoloniale. La cultura decoloniale è costituita dunque da un insieme variegato di pratiche di decostruzione che condividono lo stesso oggetto: la marginalità decoloniale in particolare, e la condizione del subalterno in generale (cfr. Gramsci 1948-1951). Questi sviluppi hanno aperto la strada a ulteriori riflessioni sui rapporti di dominio, come per esempio quella dell'ecofemminismo, che riflette sul legame di mutua legittimazione fra il sistema patriarcale e quello capitalista, collegato a sua volta al sistema coloniale (d'Eaubonne 2020). Secondo diversi autori (cfr. ad esempio Ashcroft, Griffiths, Tiffin 1998), colonialismo e patriarcato condividono la medesima formazione sociale e generano formazioni discorsive sulla razza e sul genere che si armonizzano e si sostengono vicendevolmente. Spivak è l'autrice che forse per prima ha saputo chiarire l'intersezione fra colonialismo e patriarcato, ma sul tema della doppia subalternità della donna colonizzata è sicuramente necessario ricordare le proposte di T. Trinh Minh-ha in *Woman, Native, Other* (1990) e di Chandra Talpade Mohanty, che inquadra le riflessioni precedenti nel contesto dell'espansionismo economico (Mohanty, Torres 1991).

Dunque, l'insieme delle pratiche e dei saperi decoloniali è in effetti caratterizzato da un certo livello di omogeneità, derivato dalle intersezioni continue fra i saperi sul subordinato e sulla marginalità: il punto di vista è anticapitalista, dunque anticolonialista, e – grazie all'intersezionalità – femminista, transfemminista, queer.

L'operazione di tipologizzazione si basa anche sull'identificazione di un oggetto polemico comune: il patriarcato bianco, maschio e suprematista. Inoltre, esistono diverse ricorrenze nelle operazioni semiotiche che questi diversi saperi mettono in atto e nelle narrative dei loro testi. Quindi, proprio a partire dall'analisi semiotica, è possibile disegnare una tipologia della cultura decoloniale e anzitutto descriverla come una subcultura periferica rispetto ad un nucleo centrale che organizza, attraverso le sue valorizzazioni egemoniche, lo spazio del senso.

Infatti, lo spazio della semiosfera non è semplicemente opposto, attraverso il suo confine, ad uno esterno. In realtà, è frammentato anche da confini interni (potremmo dire: subculture) che aumentano la varietà strutturale (Lotman 1985, p. 65).

I confini interni circoscrivono isole di senso diversamente organizzato, che coesistono con le strutture dominanti che rendono omogeneo il sistema. Infatti, la semiosfera non si qualifica solo intorno alle opposizioni di vecchio/nuovo, fisso/mobile, ma anche unità/pluralità. Il meccanismo della cultura non può funzionare senza la presenza di diversi livelli di senso e diversi gradi di organizzazione strutturale che vincono l'entropia dell'automatismo strutturale (Lotman 2006). Come quello esterno, il confine interno è un "generatore di 'riflessività', di necessaria autodefinizione e autocoscienza" (Sedda 2006, p. 29) proprio perché questi saperi sulla marginalità mettono in discussione lo "Stato-nazione di origine europea e quindi l'egemonia culturale del modello politico e sociale eurocentrico" (Zaccaria 2004, p. 90).

Dunque, quella decoloniale è una narrazione periferica perché la periferia di una semiosfera è lo spazio dove la regolazione normativa della semiosi è meno rigida e tende a frammentarsi nella pluralità dei punti di vista (Lotman 1985). Come scrive anche Marina Cvetaeva nel suo *Poema del confine*, la periferia è sia parte della città sia germe della sua distruzione.

#### **4. La narrazione decoloniale**

Il presente articolo risulta da un'analisi su un ampio corpus di testi attraverso cui la cultura decoloniale parla di sé stessa: non soltanto testi museali, ma di ogni tipo, e sempre ascrivibili ai posizionamenti sociali precedentemente ricordati. Questo genere di analisi ha permesso di rintracciare alcune caratteristiche fondamentali della narrazione decoloniale che di seguito riporterò, nello sforzo di restituire categorie utili all'indagine su testi ulteriori.

In sostanza, i saperi sulla marginalità dicono di "scoprire" il nemico attraverso una pratica genealogica (Foucault 1969) di "svelamento" della credenza oltre la sua naturalizzazione (cfr. Lorusso 2015).

Ovviamente, tale operazione non è semplicemente una decostruzione ma una sistematizzata e coerente "invenzione di un nemico" (Lotman 1973; 1985; 2006; Eco 2020), dell'"anormale" (Foucault 1999) e

della storia (Fabbri, Marrone 1999; Violi 2014), sulla base di continue “riterritorializzazioni” (Deleuze, Guattari 1980). In altre parole, il patriarcato viene alla luce perché il femminismo lo “inventa”, dichiarando nelle proprie automodellizzazioni di “scoprirlo”, presentando cioè l’operazione di invenzione come una scoperta. In effetti, Lotman scrive che la cultura “non si limita a lottare con il ‘caos’ esterno, ma allo stesso tempo ne ha bisogno, non solo lo annienta, ma costantemente lo crea” (Lotman 1971, p. 109), accrescendo il proprio territorio.

Nonostante i saperi decoloniali nascano nell’alveo del postmodernismo e debbano molto anche al movimento decostruzionista, almeno in alcuni casi sembrano adottare una prospettiva in certo senso referenzialista secondo la quale si sostiene l’esistenza di una “verità” del fatto storico che può essere recuperata senza troppe complicazioni, oltre le sue manipolazioni e memorializzazioni.

Tuttavia, la semiotica della memoria insegna che storia e memoria sono legate a doppio filo da un rapporto molto complesso, e che le regole che prescrivono la memorializzazione sono sostanzialmente le stesse alla base della storicizzazione, anche se declinate diversamente in virtù della diversità di questi due discorsi sull’identità culturale (cfr. Violi 2014).

Non è certo una novità sottolineare che l’oggettività dell’evento può essere conosciuta solo attraverso i testi che lo dicono in quanto oggettivo, perché “tutte le possibili interpretazioni al di là dell’enunciato sono fermamente installate in altri enunciati” (Fabbri, Marrone 1999, p. 64).

Questa genealogia decoloniale dell’abitudine è una operazione semiotica complessa: da una parte, liscia lo spazio striato dal continuum della credenza stabilizzata, e dall’altro lo stria nuovamente, attraverso specifiche operazioni semiotiche che riorganizzano i testi secondo assiologie nuove e differenti categorie semantiche<sup>1</sup>.

Le credenze sull’Altro (coloniale, patriarcale, abilista...) valorizzato disforicamente hanno permesso di definire un’identità occidentale per differenza e un canone di umanità da cui si può essere facilmente esclusi. Queste credenze, narrativizzate a più livelli, si sono insinuate nelle maglie culturali occidentali e, per ripetizione e stratificazione di forme semiotiche, progressivamente sono scomparse diventando quindi sempre più potenti. Secondo la cultura decoloniale, agiscono come una determinazione silenziosa, ma strutturalmente stabile, che accompagna le nostre cognizioni, percezioni ed emozioni anche oggi costituendo specifiche regole di accoppiamento strutturale dell’individuo con l’ambiente. Le credenze si sono fatte senso comune e in alcune circostanze anche “buon senso”, fornendo rappresentazioni che mediano fra l’esperienza singolare e la dimensione collettiva e sociale (Lorusso 2022).

Infatti, molti autori decoloniali registrano la generale inconsapevolezza riguardo la presenza di immaginari patriarcali, coloniali e razzisti nella contemporaneità e la descrivono come segno di una loro sedimentazione che legittima le nuove forme di marginalizzazione. In particolare, per esempio per quanto riguarda la razza, in Grechi e Gravano (2016) si parla di “evaporazione” della razza nel senso di un “movimento non lineare, ma piuttosto a spirale, delle tracce sedimentate del razzismo coloniale, movimento che produce la simultanea visibilità e invisibilità dei suoi elementi” (ivi, p. 46). E sarebbe proprio questa “scomparsa” della credenza a proposito della differenza, la premessa necessaria alla nascita del corpo politico, che – per esempio – secondo Charles W. Mills è fondato su un “contratto razziale” (Mills 2022). Il contratto razziale è quello per cui alcuni soggetti – non bianchi, non occidentali – sono automaticamente esclusi dalla possibilità non solo di partecipare alla politica ma anche di essere riconosciuti in quanto soggetti politici. Ironicamente, Alcoff (1996) nota che secondo i filosofi politici della tradizione occidentale la società sembra composta solo da maschi bianchi. Ecco perché il contratto razziale è stato interpretato anche come contratto di genere (ma anche abilista e così via).

Questo è il modo con cui, traduzione dopo traduzione, la narrazione decoloniale “svela” e quindi “costruisce” il proprio nemico. Analogamente, Demaria scrive che “le norme sono frutto di costruzioni discorsive che divengono costrizioni normative, le quali [...] si possono risignificare entro una lotta teorica e politica” (Demaria 2016, p. 74).

---

<sup>1</sup> Nella cultura decoloniale, per esempio e senza alcuna pretesa di esaustività, gli studi postcoloniali individuano l’origine dell’abitudine interpretativa escludente e marginalizzante nella prima ondata colonialista del XV secolo quando si diffondono le credenze sull’Altro che lo definiscono attraverso nei termini di /incivile/, /selvaggio/, /inferiore/, /arretrato/, /povero/, /ignorante/ e così via (cfr. ad esempio Said 1978; 1993; Spivak 1998; 2004; Fanon 1952; 1961, ecc.).

Secondo la narrazione decoloniale, dunque, l'identità della cultura occidentale dipende strutturalmente dall'immagine dell'Altro, tradotta in quanto segno dell'estrema differenza. Grazie all'invasione e alla traduzione dell'Altro, il "Suprematist White Male" (Giuliani 2020), cioè il canone che definisce l'umano e quindi l'Occidente, ha acquisito un livello maggiore di determinazione strutturale nel tempo.

In termini lotmaniani, l'immagine dell'Altro è un simulacro enantiomorfo. Lotman (1985) ne parla in relazione alla semiosfera come di un meccanismo di cui dispongono tutte le culture per aumentare la propria determinazione interna attraverso il "dialogo" con l'esterno trasformando, cioè, il "dialogo" in memoria di sé. Questa operazione è ben argomentata da Lotman mediante i principi di simmetria, asimmetria ed enantiomorfismo, sostenendo che, alla base di tutti i processi comunicativi, funziona la coppia simmetria-asimmetria (ivi, p. 69).

L'enantiomorfismo è la simmetria speculare che si ha quando entrambe le parti sono specularmente uguali, ma disuguali se si sovrappongono. In sostanza, la cultura traduce "trae dalle proprie viscere" un'immagine di ciò che vive oltre i suoi confini, producendo una raffigurazione entro la quale vi si può specchiare per affermare una identità positiva, anche se sempre anzitutto per differenza. Quindi, il simulacro enantiomorfo non è una "fedele" rappresentazione dell'Altro, ma un'immagine "semplificata" dello stesso che una cultura crea a partire dai propri schemi interni per poterlo comprendere.

Di conseguenza, l'Altro patriarcale e coloniale è molto semplicemente il simulacro enantiomorfo di un Occidente che si definisce euforicamente rispetto ad esso, narrativizzando la differenza e quindi la propria identità per mezzo di tale differenza. Spivak, per esempio, parla di "forclusione dell'informante nativo" per descrivere quel paradosso secondo cui il soggetto dominante parla dell'Altro al solo fine di rafforzare il proprio io (Spivak 1999).

Ecco perché culturalmente l'alterità ricopre un ruolo fondamentale e centrale, in un senso anche proprio topologico. Il segno dell'estrema differenza (che è il mostro, come la strega) serve per definire una identità positiva.

## 5. Topologia della narrazione decoloniale

In questo paragrafo, utilizzeremo un modello topologico per chiarire i movimenti attraverso cui la narrativa decoloniale si è caratterizzata in quanto genealogia della colonizzazione<sup>2</sup>.

In un primo momento, la cultura occidentale (fig. 1, in blu) costruisce la propria identità per differenza. Attraverso il simulacro enantiomorfo che funziona come dispositivo biopolitico e apparato di cattura (in verde), l'Occidente ingloba l'Altro. Traducendo quest'ultimo come segno dell'estrema differenza, lo pone al centro della propria organizzazione interna e rispetto a questa "estrema mostruosità" definisce il suo canone di "umanità".

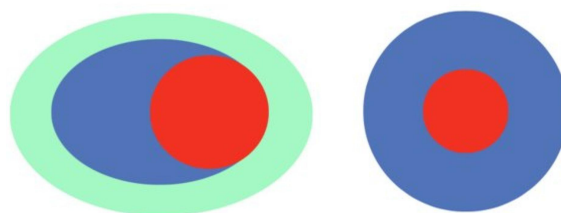


Fig. 1 – Colonizzazione dell'Altro.

<sup>2</sup> Dal momento che il termine "colonizzazione" può essere inteso anche generalmente come processo di appropriazione di uno spazio altrui (urbano, corporeo, naturale, culturale...) allora viene utilizzato da molti movimenti (come quello femminista: anche il patriarcato è descritto come una forma di colonizzazione) e non solo dagli studi postcoloniali.

Il sapere decoloniale (fig. 2, in giallo) nasce nella periferia della cultura egemonica e, nel corso del tempo, aumenta la propria informazione interna, sempre però rimanendo collocato lontano dal nucleo della semiosfera. Questo modello ci mostra visivamente che il sapere decoloniale si è trasformato in una cultura maggiormente organizzata traducendo informazione dall'esterno (anche in questo caso, ovviamente, attraverso il simulacro enantiomorfo).

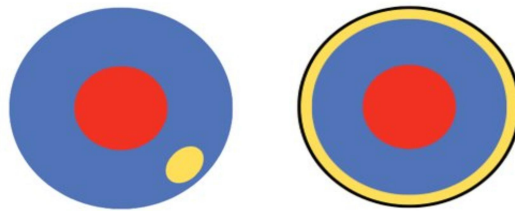


Fig. 2 – Posizionamento decoloniale nella cultura egemonica.

Risulta ora più chiaro cosa si intendeva con “invenzione del nemico”. Infatti, in questa sede non si tratta assolutamente di negare un certo stato di cose, quanto piuttosto di sondare i meccanismi attraverso cui le rappresentazioni nascono e che effetto producono.

In particolare, la seconda immagine mostra che “è l’incontro con l’altro che ci cambia e contemporaneamente ci fa noi stessi, che ci fa nuovi e contemporaneamente ci fa credere di aver ritrovato la nostra memoria, il nostro passato, la nostra coscienza” (Sedda 2006, p. 29). Traducendo l’esterno (cioè, la coscienza comune fatta di credenze naturalizzate), la cultura decoloniale “sputa sulla memoria e sulla storia” dell’Occidente, per usare un’espressione cara a Carla Lonzi (1970).

Inventando l’oppressore, si inventa anche la vittima: ecco come la valorizzazione disforica dell’Altro permette l’emersione dell’identità. Questo Altro decoloniale (il Suprematist White Male, per usare una formula sintetica e sicuramente non esaustiva) è fondamentalmente un mostro, se si intende con mostro ciò che “deve essere escluso per costruire un determinato campo discorsivo” come scrive Foucault, perché incarna “il limite del potere [...] che deve essere catturato attraverso la sua esclusione e marginalizzazione” (cfr. Nuzzo 2018, p. 15).

L’Altro decoloniale viene identificato come portatore di una grande minaccia dalla quale difendersi nella lotta, combattuta affinché lo si possa domesticare e neutralizzare.

L’identificazione del nemico – cioè, di colui che fa del subordinato un subordinato – equivale alla imposizione di un conflitto nello spazio del senso “naturalizzato”.

L’imposizione del conflitto nello spazio semiotico può essere descritta secondo il seguente modello topologico.

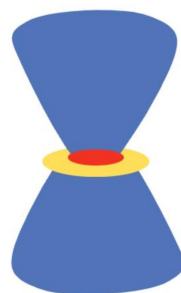


Fig. 3 – Conflitto (Lotman 1993) e “rivoluzione” (Kuhn 1962) decoloniale.

La cultura decoloniale, ai margini della periferia, si stringe attorno al nucleo della semiosfera occidentale minacciando il suo collasso (fig. 3).

La naturalizzazione della credenza istruisce l'automatismo dell'esperienza antepredicativa e organizza quella comunità invisibile di saperi che conferisce organicità e coerenza a un paradigma storico-culturale (cfr. Kuhn 1962). Quando questa continuità si rompe ha inizio una fase di rottura, di crisi, di traduzioni. La rappresentazione topologica dell'immagine 3 illustra quindi non solo la situazione di "conflitto culturale" di cui parla Lotman (1993), ma anche quella che Kuhn chiama "rivoluzione" per riferirsi al periodo di passaggio da un paradigma all'altro, cioè quando non valgono più i canoni precedenti ma ancora non si è riusciti a stabilirne di nuovi.

Com'è evidente nel modello, al centro della semiosfera si sviluppa un conflitto con i testi dominanti e automodellizzanti della cultura egemonica. La nuova informazione generata da tale "decoincidenza" (Basso Fossali 2023) è quella decoloniale.

In virtù del principio dell'isomorfismo alle dinamiche dell'ambiente semiotico che li crea, i testi decoloniali riproducono il conflitto: distruggendo performativamente l'Altro in quanto oppressore, permettono l'emersione di nuove individualità, riconosciute poi come soggettività politiche.

## **6. Le regolarità decoloniali: operazioni morfogenetiche e programmi narrativi**

I testi decoloniali emergono a partire da peculiari operazioni semiotiche e sono caratterizzati da regolarità narrative, tropi e temi comuni.

Fra i programmi narrativi più diffusi, cito i seguenti:

- Svelamento e veridizione, che articola la categoria semantica di vero/falso.
- Trionfo e la mitizzazione della vittima (vittima/perpetratore)
- Denaturalizzazione (natura/cultura)
- Liberazione (libertà/schiavitù).

Si nota una regolarità anche rispetto alle operazioni semiotiche attraverso cui i testi decoloniali vengono prodotti. Esse sono essenzialmente definite dalla relazione fra pratiche di iconoclastia performativa e di marchiatura, che si armonizzano nel processo di "reframe".

Come abbiamo visto, la cultura decoloniale si costituisce in funzione del Nemico (che ha preliminarmente tradotto) avviluppandosi attorno ad esso, cioè, catturando la coscienza naturalizzata e trasformandola in un campo di battaglia entro cui sembra necessario schierarsi: perpetratore contro vittima. La vittima riconosce il proprio oppressore e lo distrugge performativamente attraverso anzitutto atti iconoclasti (implicati da quelli di marchiatura, e viceversa).

La marchiatura instaura il conflitto nello spazio del senso tramite una ostensione (cfr. Eco 1975, p. 294) di un oppressore, che lo costituisce ovviamente insieme allo stesso posizionamento contrastivo. L'ostensione dell'oppressore garantisce a quest'ultimo una maggiore visibilità e lo trasforma in uno spazio entro cui è possibile iscriversi, cioè in un codice di valori al quale è possibile eventualmente aderire. In questo senso, la traduzione crea e acuisce il conflitto.

L'espressione "iconoclastia performativa" è stata coniata da Mazzucchelli nel suo studio del 2017 sui modi di distruzione segnica.

Secondo Mazzucchelli, esistono tre modalità essenziali di cancellazione: la defigurazione, l'iconoclastia e la disinvenzione. Le tre modalità spiegano le due diverse accezioni tramite cui possiamo intendere la cancellazione: la prima, volta a impedire l'interpretazione, e la seconda, volta a favorire l'oblio. L'iconoclastia partecipa a entrambi i domini: vuole imporre un oblio, vuole "rendere il simbolo illeggibile". La peculiarità dell'iconoclastia è la sua dimensione essenzialmente performativa, perché implica una valorizzazione disforica del segno che si vuole distruggere (Mazzucchelli 2017, pp. 213-214). La dimensione performativa degli atti iconoclasti ricopre un ruolo modellizzante altissimo. Pensiamo, ad esempio, alla pena capitale per alto tradimento nell'Inghilterra medievale, che prevedeva l'impiccagione, lo sventramento e lo squartamento eseguiti pubblicamente o anche il rogo delle streghe. Queste pratiche



avevano una funzione pedagogica e regolativa molto importante perché normavano il rispetto di assiologie e narrative egemoniche, discriminando chiaramente fra giusto e sbagliato, costituendo un senso di comunità e un patrimonio di beni comune intorno a un comune nemico. Infatti, agli eventi di esecuzione capitale poteva assistere chiunque perché venivano performati in spazi pubblici e centrali, com'è successo per William Wallace nel 1305, incoronato di lauro e squartato a Smithfield (Duncan 2022), o come succedeva per i roghi delle streghe. Non si tratta semplicemente di atti di distruzione, ma di marchiatura di un nemico e di costruzione di una comunità proprio attraverso l'ostensione che marchia "a morte". L'iconoclastia è, in un certo senso, una pratica di "dimenticanza attiva" (Assmann 2010). Infatti, i processi di eliminazione producono anzitutto l'effetto di marciare un soggetto in quanto nemico; in secondo luogo, dal pericolo associato alla figura valorizzata disforicamente, segue la necessità della sua eliminazione. Nell'iconoclastia performativa, il descrittivo e il prescrittivo si implicano a vicenda: le pratiche di distruzione creano sempre contemporaneamente qualcos'altro, cioè la figura del nemico e la prescrizione della neutralizzazione della minaccia ad esso associata.

Quindi, l'iconoclastia performativa è alla base delle operazioni semiotiche decoloniali, che reprimono il nemico preliminarmente istituito come minaccia nello spazio pubblico. L'ostensione e la neutralizzazione si riverberano infine nello spazio del senso, co-localizzando i suoi testi e i suoi individui secondo un nuovo codice "inventato".

Risulta evidente che la regolarità riscontrata nei processi morfogenetici codifica l'esistenza di un meccanismo di autodeterminazione culturale specifico, che in ultima istanza può essere definito con il concetto di reframe.

Il reframe è un processo di co-localizzazione di testi già esistenti nella semiosfera. Si tratta di un'azione sull'intertesto che implica l'attivazione di nuovi percorsi interpretativi ed evoca una nuova comunità di interpreti. Sul piano della prassi enunciativa si può parlare di distorsioni semiotiche di stereotipi naturalizzati, anche se è necessario inquadrare tali rivolgimenti alla luce di un processo generale di "cambiamento di codice e di trasformazione dell'Enciclopedia" (Mazzucchelli 2017). In altri termini, si parla di una rivoluzione: la coscienza collettiva viene tradotta in quanto prodotto di strutture egemoniche che legittimano la subordinazione e l'invisibilizzazione di alcuni soggetti.



Fig. 4 – Il reframe della tradizione dei Maroons: da pratica deprecabile di opposizione al potere coloniale, nel Tropenmuseum diventa strumento di convivenza pacifica con l'ambiente oltre le logiche del profitto capitalista e colonialista.

## 7. Analisi del paesaggio cognitivo-passionale decoloniale: il Tropenmuseum

La nozione di paesaggio, così come è stata definita precedentemente, ci aiuta a comprendere meglio la dimensione della cultura che ha a che fare con gli aspetti relativi al meccanismo di accoppiamento strutturale fra l'individuo e il mondo-ambiente. In questo paragrafo, l'analisi si concentrerà sulla stanza del Tropenmuseum intitolata "Wealth from overseas".

La narrazione museale costituisce un nuovo *umwelt* per la vita in comune riconfigurando i rapporti fra pregnanze e salienze.

L'operazione di reframe svela che il nostro paesaggio è costituito da oggetti che soddisfano bisogni nati a partire dall'epoca coloniale.



Fig. 5 – A sinistra, una confezione di Oreo e a destra un'ascia utilizzata in epoca coloniale per estrarre l'olio di palma, ancora oggi ingrediente fondamentale per produrre i famosi biscotti.

La risemantizzazione svela l'esperienza ingenua in quanto prodotto dell'ideologia coloniale e, ora, capitalista. Se i nostri bisogni di caffè o di olio di palma sono "costruiti", l'esposizione induce ad una loro problematizzazione, instaurando una connessione causale fra passato coloniale e sfruttamento intensivo delle risorse attuale.

Sull'asse orizzontale, sono disposti due schermi: a destra, il cliché coloniale, e a sinistra la rappresentazione fotografica che tematizza, secondo logiche decoloniali, l'estrattivismo. Questo asse orizzontale corrisponde ad una aspettualizzazione spaziale e ad un processo di veridizione. Cioè, lo spazio si fa come spazio della distruzione, dalla raffigurazione ideologica del dipinto a quella veritiera della telecamera. Parallelamente: da una parte il sembrare, dall'altra l'essere.

A questi processi è collegata anche una aspettualizzazione attoriale dell'enunciatario. Infatti, davanti a ciascuno di questi schermi sono disposte delle panchine che aiutano a costruire la figura di un enunciatario che, nel momento in cui decide di sedersi, accetta di essere modalizzato sul piano sia cognitivo che passionale (e viene quindi disposto nella condizione di essere colpevole). L'enunciatario quindi si trasforma: da semplice consumatore diventa colpevole di una indicibile distruzione. In quanto tale, viene trasformato in soggetto implicato (Rothberg 2019) e quindi in colpevole.



Fig. 6 – Al centro, le teche con gli oggetti di origine coloniale affiancati da oggetti d'uso comune oggi, con cui stabiliscono relazioni di continuità.

Sull'asse verticale sono disposti due dipinti: uno raffigura uno scenario distopico di distruzione dell'ambiente, della vita e dell'umanità, e l'altro uno utopico di convivenza pacifica con la natura e di vita pacifica senza minacce.

L'ago della bilancia fra queste due possibilità è l'esperienza quotidiana di consumo, l'assunzione della responsabilità di costruire un habitat per la vita nuovo a partire da una riflessione su cosa significhi “bene di prima necessità” e in generale “bene di consumo”.

In questo senso, il paesaggio decoloniale è un paesaggio della colpa (connessa alla vergogna) e della responsabilità, che – permettendo l'esperienza di un ambiente generato da un accoppiamento strutturale alternativo – evoca la necessità del cambiamento.

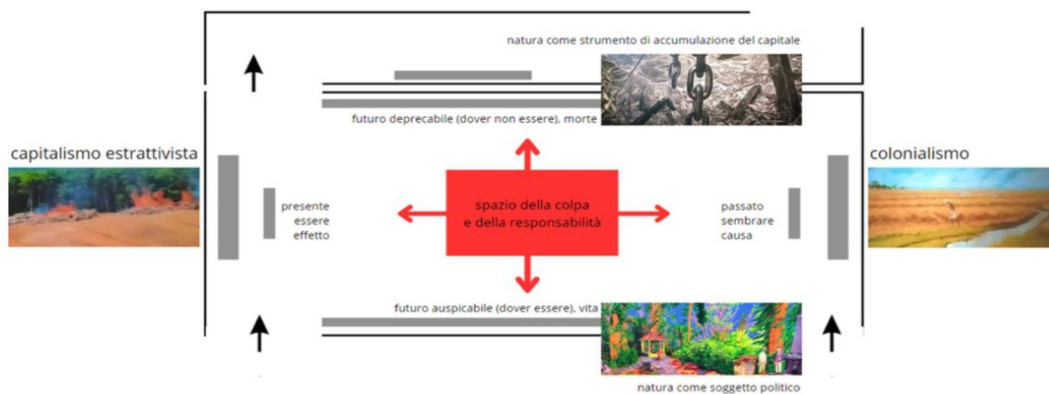


Fig. 7 – Lo spazio della colpa e della responsabilità.

Nel Tropenmuseum, il sapere necessario a raggiungere questo oggetto del desiderio viene offerto dalla soggettività femminile indigena (fig. 4), che quindi non viene rappresentata come soggettività piena ma soltanto ausiliaria: è un adiuvante necessario ad alleviare il senso di colpa.

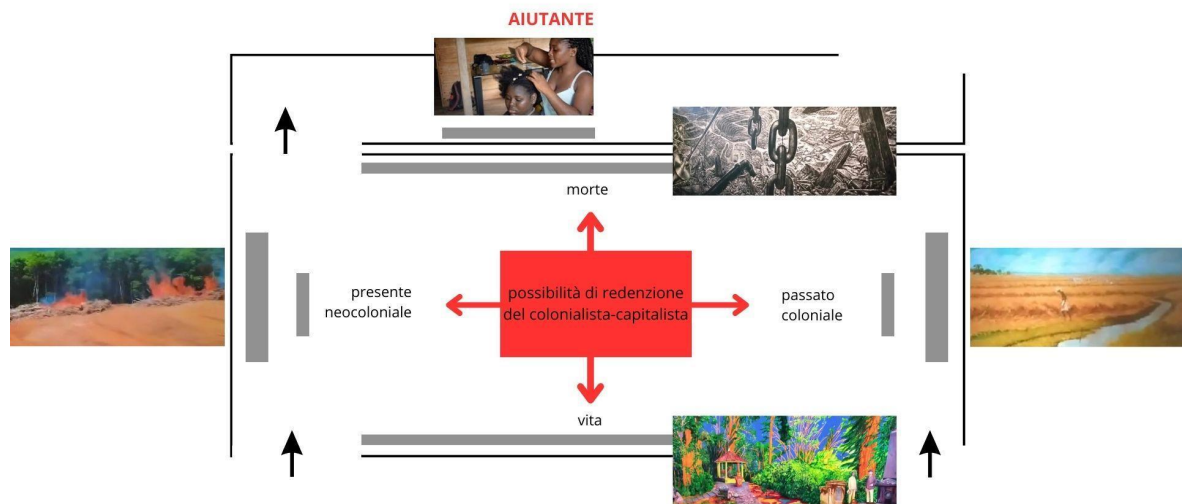


Fig. 8 – Lo spazio della redenzione.

## 8. Il museo decoloniale: spazio di una redenzione confortante

I reframe decoloniali non sono semplicemente testuali. Non si tratta solo di risemantizzazioni, quanto piuttosto di riconfigurazioni dei rapporti fra pregnanze e salienze che codificano la relazione fra umano e ambiente. In altre parole, quando si parla di ri-territorializzazioni decoloniali, si affronta un problema di morfogenesi, relativo alle modalità con cui nasce un nuovo senso che orienti diversamente la cognizione, la passione, la prassi dell'umano nel suo intorno. Quindi, la strategia testuale (qui ma anche in altri casi) non istruisce il lettore conferendogli semplicemente delle istruzioni pragmatiche di lettura, ma – modalizzandolo secondo specifiche passioni – ovviamente anche cognitive. Nella cooperazione testuale (Eco 1979), l'utilizzatore fa esperienza di uno specifico paesaggio cognitivo alternativo, fortemente caratterizzato passionalmente. Questa esperienza permette all'utente di conoscere un nuovo ambiente sulla base di una logicamente preliminare ristrutturazione dei rapporti alla base dell'accoppiamento strutturale.

I nuovi significati e associazioni interpretative veicolati da un mondo-ambiente diverso, generato nello spazio museale, non permettono solo di esperire una realtà alternativa, ma ne evocano contemporaneamente la necessità, attraverso la patemizzazione.

Solitamente, questi paesaggi cognitivi decoloniali si presentano come paesaggi della colpa, della vergogna, della responsabilità, anche della speranza. In tal senso non si può che essere d'accordo con l'idea secondo cui le passioni giocano un ruolo fondamentale nei processi cognitivi (cfr. Pezzini 1991) e nella costituzione delle culture (Lotman 1985, p. 144; Sedda 2012).

Il visitatore, accettando il ruolo di soggetto enunciazionale dal testo per lui predisposto (Marrone 2001; Mazzucchelli 2024), esperisce l'orizzonte cognitivo evocato e vive la patemizzazione come una catarsi, un rito di purificazione (Douglas 1966) e assoluzione, che lo redime da una colpa precedentemente denunciata e che grava sulle sue spalle come soggetto implicato (Rothberg 2019).



Questa assoluzione si sviluppa nello spazio museale chiuso, che dunque si presenta come spazio di traumatizzazione (Alexander 2013) e, al contempo, cura: un dispositivo semiotico attraverso cui una cultura viene a patti con il proprio passato per poi integrarlo in una identità positiva.

L'effetto dell'assoluzione contribuisce a mantenere l'equilibrio strutturale all'interno della cultura, ma ha una conseguenza paradossale. Il museo è dotato di una funzione conservativa, e il suo potere modellizzante è limitato ad una conferma istituzionale di abitudini già sedimentate. In quanto tale, il museo decoloniale *può* fungere da sistema di neutralizzazione della minaccia associata ai discorsi decoloniali periferici che non si sono sedimentati in modo omogeneo nello spazio dell'interpretazione, domesticandone la natura e limitandone gli effetti trasformativi.



## Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

- Alexander, J. C., 2013, *Trauma: A social theory*, Hoboken, John Wiley & Sons.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H., 1998, *Key concepts in post-colonial studies*, London, Psychology Press.
- Basso Fossali, P., 2023, "La semiotica tra scienza e filosofia. Una duplicità epistemologica strategica", in *Estudos Semióticos*, n. 19.3, pp. 99-121.
- Caravà, M., 2021, "An exploration into enactive forms of forgetting", in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n. 20 (4), pp. 703-722.
- Clark, A., Chalmers, D., 1998, "The Extended Mind", in *Analysis*, n. 58(1), pp. 7-19.
- Cosgrove, D., 2003, "Landscape: Ecology and semiosis", in H. Palang, G. Fry, a cura, *Landscape Interfaces: Cultural Heritage in Changing Landscapes*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 15-21.
- Crenshaw, K., 1989, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, iss. 1, <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- D'Eaubonne, F., 2020, *Le féminisme ou la mort*, Paris, Le passager clandestin.
- Deleuze, G., Guattari, F., 1980, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénié*, Paris, Les Editions de Minuit; trad. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Napoli-Salerno Ortothes 2021.
- Demaria, C., 2016, "Intersezionalità e femminismo transnazionale tra costruttivismo, post-strutturalismo e 'performance epistemologiche'", in *Scienza & Politica*, n. 28(54), pp. 71-85.
- Douglas, M., 1966, *Purity and Danger. An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Praeger; trad. it., *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Eco, U., 1975, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1979, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.
- Eco, U., 1997, *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 2020, *Costruire il nemico*, Milano, La nave di Teseo.
- Fabbri, P., Marrone, G. (a cura di), 2000, *Semiotica in nuce*, vol. I, Roma, Meltemi.
- Farina, A., 2006, *Il paesaggio cognitivo*, Milano, FrancoAngeli.
- Foucault, M., 1969, *L'Archeologie du savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Bologna, BUR 2013.
- Foucault, M., 1999, *Les normaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Seuil; trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli 2002.
- Giuliani, G., 2020, *Monsters, catastrophes and the Anthropocene: a postcolonial critique*, London, Routledge.
- Gramsci, A., 1948-1975, *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi.
- Grechi, G., 2021, *Decolonizzare il museo: mostrazioni, pratiche artistiche, sguardi incarnati*, Milano, Mimesis.
- Grechi, G., Gravano, V., a cura, 2016, *Presente imperfetto. Eredità coloniali e immaginari razziali contemporanei*, Milano, Mimesis.
- Hayes, C., 2020, "Identity Politics", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [plato.stanford.edu/entries/identity-politics/](https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/). Consultato il 22 agosto 2024.
- Hammad, M., 2006, "Il Museo della Centrale Montemartini a Roma", in I. Pezzini, P. Cervelli a cura, *Scene del consumo: dallo shopping al museo*, Roma, Meltemi, pp. 203-280.
- Hjelmslev, L., 1942, "Langue et parole", in *Cahiers F. de Saussure*, n. 2, pp. 29-44.
- Hooks, B., 1984, *Feminist Theory. From margin to center*, New York, Routledge.
- Kuhn, T., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Latour, B., 2005, *Reassembling the Social*, Oxford, Oxford University Press.
- Leone, M., 2009, "Legal controversies about the establishment of new places of worship in multicultural cities: A semiogeographic analysis", in A. Wagner, J. Broekman, a cura, *Prospects in Legal Semiotics*, Berlin-New York, Springer, pp. 217-237.
- Lindström, K., Kull, K., Palang, H., 2011, "Semiotic Study of Landscapes: An Overview from Semiology to Ecosociology", in *Sign Systems Studies*, n. 39, pp. 12-36.
- Lonzi, C., 1970, *Sputiamo su Hegel*, Milano, Scritti di Rivolta femminile.
- Lorusso, A. M., 2015, "L'abito in Peirce. Una teoria non sociologica per la semiotica della cultura", in P. Leonardi, C. Paolucci, a cura, *Filosofia del linguaggio, semiotica e filosofia della mente. A partire da C. S. Peirce nei cento anni dalla morte*, in *Rivista Italiana di filosofia del linguaggio*, pp. 270-281.
- Lorusso, A.M., 2022, *L'utilità del senso comune*, Bologna, Il Mulino.

- Lotman, J.M., 1971, "Sul meccanismo semiotico della cultura", in J.M Lotman, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani 1975.
- Lotman, J.M., 1985, *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia, Marsilio.
- Lotman, J.M., 1993, *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Milano, Feltrinelli.
- Lotman, J.M., 2006, *Tesi per una semiotica delle culture*, a cura di F. Sedda, Roma, Meltemi.
- Lotman, J.M., Uspenskij, B.A., 1975, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani.
- Macdonald, S., 2009, *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, Londra, Routledge.
- Marrone, G., 2001, *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Torino, Einaudi.
- Maturana, H., Varela, F. 1980, *Autopoiesis and cognition. The realization of the living*, Londra, Routledge; trad. it. *Autopoiesi e cognizione*, Venezia, Marsilio 1985.
- Mazzucchelli, F., 2009, *La memoria della città. Strategie e processi di autorappresentazione nelle trasformazioni urbane postbelliche di alcune città dell'ex Jugoslavia*, Tesi di dottorato, SSSUB-SUM, Università di Bologna.
- Mazzucchelli, F., 2017, *Modi di distruzione segnica. Come si arresta la semiosi?* In *Versus*, Fascicolo 1, Il Mulino, pp. 105-126.
- Mazzucchelli, F., 2023, "What Does Fascist Architecture Still Have to Tell Us? Preservation of Contested Heritage as a Strategy of Re-Enunciation and 'Voice Remodulation'", in *ELETTRONICO*, pp. 101-139.
- Mazzucchelli, F., 2024, "The Complexity of cities and the semiotic Gaze", in F. Bellentani, M. Panico, L. Yoka, a cura, *Semiotic approaches to urban space: sign and cities*, Northampton, Edward Elgar Publishing, pp. 97-109.
- McQuaid, S.D., Gensburger, S., 2019, *Administrations of Memory: Transcending the Nation and Bringing back the State in Memory Studies*, in *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 32, pp. 125-143.
- Mills, C. W., 2022, *The Racial Contract* (2nd ed.), Ithaca, Cornell University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctv1xtwq8p>
- Minh-Ha, T.T., 1990, "Woman, native, other", in *Feminist Review*, n. 36(1), pp. 65-74.
- Mohanty, C.T., Torres, L., a cura, 1991, *Third world women and the politics of feminism* (vol. 632), Bloomington, Indiana University Press.
- Nuzzo, L., 2018, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, Milano, Milano.
- Paolucci, C., 2021, *Cognitive semiotics*, Berlin, Springer International Publishing.
- Pezzini, I., 2021, Marsciani, F., *Modelli semiotici per lo studio del museo*, in *Un Etnosemiologo Nel Museo*, F. (a cura di), Società Editrice Esculapio, Bologna, pp. 115-134.
- Pezzini, I., 1991, *Semiotica delle passioni*, Bologna, Esculapio.
- Pezzini, I. 2011, *Semiotica dei nuovi musei*, Roma-Bari, Laterza.
- Rothberg, M., 2019, *The implicated subject: Beyond victims and perpetrators*, Stanford, Stanford University Press.
- Sedda, F., 2012, "Passioni situate", in I. Pezzini, V. Del Marco, *Passioni collettive. Cultura, politica e società*, Roma, Nuova cultura, Roma, pp. 334-348.
- Spivak, G. C., 1999, *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*, New Haven, Harvard University press.
- Thom, R., 2006, *Morfologia del semiotico*, a cura di P. Fabbri, Roma, Meltemi.
- Tunbridge, J.E., Ashworth, G., 1995, *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*, Chichester, Wiley.
- Violi, P., 2014, *Paesaggi della memoria. Il trauma, lo spazio, la storia*, Milano, Bompiani.
- Von Uexküll, J., 2013, *A foray into the worlds of animals and humans: With a theory of meaning* (Vol. 12), Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Zaccaria, P., 2004, "Border Studies", in M. Cometa, a cura, *Dizionario degli studi culturali*, Roma, Meltemi, pp. 86-96.