



MARIANASTASIA LETIZIA

Privazione simbolica e devianza minorile. Per una teoria critica della criminalità giovanile a Napoli

Abstract: This paper advances a theory of juvenile deviance as the outcome of an alternative symbolic subjectivation process, drawing on the findings of the research project *La devianza e la criminalità minorile nella Città Metropolitana di Napoli* [Letizia 2025], conducted at the Department of Social Sciences of the University of Naples Federico II in collaboration with the Osservatorio Giovani of the same Department and the Juvenile Justice Centre of Naples. Against readings of marginality as absence – of resources, opportunities, or culture – the paper argues that the symbolic space left vacant by legitimate cultural institutions does not remain inert, but is occupied by an *endomimetic symbolic field* endowed with its own internal coherence, its own logic of transmission and its own capacity to *dispositionalize subjects who are culturally saturated* with an order alternative to the institutionally legitimated one. Drawing on Pierre Bourdieu's sociology of reproduction, Gramsci's concept of cultural hegemony and Foucault's theory of subjectivation, the paper elaborates the concept of incorporated symbolic deprivation and introduces the *Autopoietic Metasystem of Deviance* as an interpretive model, articulated around four matrices: family, neighbourhood, peer group and camorra. The paper concludes with a theoretical reflection on the conditions of a cultural and creative intervention conceived not as a tool of rehabilitation, but as a practice of counter-literacy capable of restoring the subject's capacity to desire what it has never been able to imagine wanting.

Keywords: symbolic deprivation, deviant habitus, early criminal literacy, ecology of risk, pedagogy of the margin

1. Introduzione

Il presente contributo apre una riflessione teorica sul nesso strutturale tra privazione simbolica, alfabetizzazione criminale e marginalità giovanile, muovendo dal seguente interrogativo: in quale misura l'assenza di accesso alle pratiche culturali istituzionalmente legittimate non sia semplicemente un effetto della condizione di marginalità, ma ne costituisca, più radicalmente, una delle condizioni di possibilità? L'intento è duplice e si propone, da un lato, di interrogare la logica della devianza minorile come forma di alfabetizzazione alternativa in un campo sim-

bolico impoverito, e, dall'altro, di verificare le possibilità reali di un intervento culturale e creativo capace di restituire la possibilità del desiderio – inteso come capacità di proiettarsi verso orizzonti di senso che eccedano il campo immediato dell'esperienza – là dove essa è stata incorporata come assenza strutturale. La domanda non è nuova nella tradizione sociologica – Pierre Bourdieu l'ha posta con rigore analitico incomparabile, Antonio Gramsci l'ha anticipata nella sua riflessione sull'egemonia culturale come forma di dominio che si esercita attraverso la naturalizzazione dell'orizzonte simbolico dei dominati – ma il materiale empirico su cui si fonda questo saggio suggerisce che essa meriti di essere ripresa e approfondita in una direzione che la teoria della riproduzione non ha del tutto esplorato, ovvero, quella che riguarda non tanto l'accesso negato a forme culturali desiderate, quanto la costituzione di un soggetto per il quale certe forme dell'esperienza simbolica non sono mai entrate nel campo del desiderabile. Nello specifico, la trattazione muove dai risultati della ricerca dal titolo *La devianza e la criminalità minorile nella Città Metropolitana di Napoli. Un'indagine empirica sul fenomeno* [Letizia, 2025], condotta presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, in collaborazione con l'Osservatorio Giovani del medesimo Dipartimento e con il Centro Giustizia Minorile di Napoli. La fase qualitativa dell'indagine ha prodotto 18 interviste biografiche in profondità con minori sottoposti a procedimento penale ai sensi del D.P.R. 448/1988 e collocati in comunità residenziale nell'ambito di misure cautelari o di messa alla prova; la fase quantitativa della ricerca ha previsto la somministrazione di un questionario a 105 soggetti, pari alla quasi totalità dei minori presenti nelle comunità dell'area penale in Campania nel periodo di rilevazione. È a partire dall'intreccio tra questi due livelli di indagine – la profondità narrativa delle storie di vita e l'ampiezza della rilevazione quantitativa – che si tenta qui di costruire un'argomentazione teorica che vada oltre la semplice descrizione del fenomeno. Ciò che questo corpus di evidenze sollecita, sul piano teorico, è una riflessione che attraversa più tradizioni disciplinari senza esaurirsi in nessuna di esse, e che trova il proprio punto di innesco nella concezione della cultura elaborata da Franco Crespi, secondo cui essa non si riduce a un insieme di pratiche o di oggetti simbolici accessibili o meno a seconda della posizione sociale, ma costituisce l'orizzonte entro cui il soggetto si costituisce come tale, il sistema di significazioni attraverso cui il mondo diviene abitabile,

l'azione possibile, l'identità riconoscibile [Crespi 1993]. In questa prospettiva la privazione culturale cessa di essere una mancanza tra le altre per diventare una mancanza che tocca la struttura stessa della soggettività, ovvero la capacità dell'individuo di darsi una continuità nel tempo, di proiettarsi verso possibilità che eccedano il campo immediato dell'esperienza. Ciò che i dati sembrano documentare non è l'esclusione da un sistema culturale percepito come esterno e desiderato, ma qualcosa di strutturalmente più radicale, ovvero, l'incorporazione di un orizzonte simbolico ristretto come unico orizzonte possibile. Tale configurazione può essere definita come privazione simbolica incorporata, nel senso di una condizione in cui la limitazione non è avvertita come tale perché è già divenuta struttura del soggetto prima ancora che limite imposto dall'esterno. A partire da questa ipotesi, l'oggetto di questo saggio non è, dunque, la devianza minorile come fatto criminologico, né la marginalità come condizione socioeconomica misurabile, quanto, piuttosto, la struttura simbolica entro cui questi soggetti si costituiscono, i processi attraverso cui un orizzonte di senso si sedimenta, si trasmette e si riproduce in assenza delle istituzioni che, in altri contesti, presiedono alla formazione del soggetto culturale. Interrogare questa struttura orienta il contributo lungo due direzioni teoriche che si implicano reciprocamente, ovvero, da un lato, comprendere come un sistema simbolico alternativo si radichi, si trasmetta e formi soggetti nei contesti di marginalità giovanile; e, dall'altro, verificare se e in quali condizioni la cultura e la creatività possano costituire una grammatica capace di attraversare quella saturazione, restituendo al soggetto la possibilità di desiderare ciò che non ha mai potuto immaginare di volere.

2. Un paesaggio di assenze

Se la cultura è, come suggerisce Crespi [1993], l'orizzonte entro cui il soggetto si costituisce come tale, il sistema di significazioni attraverso cui il mondo diviene abitabile, l'azione possibile, l'identità riconoscibile, allora la domanda che i dati ingenerano non è semplicemente quanta cultura questi soggetti consumano, ma la struttura soggettiva che si sedimenta quando quell'orizzonte non è assente bensì sostituito da un sistema simbolico alternativo, capace di offrire identità,

appartenenza e senso con una forza costitutiva che le istituzioni culturali legittime non hanno saputo esercitare. Ciò che emerge dall'indagine empirica non è un vuoto, non è una superficie neutra su cui nulla si è depositato, ma, anzi, una saturazione di segno opposto, quella di territori in cui la criminalità organizzata non si presenta come evento eccezionale né come scelta consapevole, ma come atmosfera, come clima morale preriflessivo, come orizzonte di senso già dato prima che il soggetto abbia avuto la possibilità di interrogarlo. Uno degli intervistati, riflettendo sul proprio quartiere di origine, restituisce con disarmante immediatezza la struttura di un ambiente che educa prima ancora di essere reso oggetto di riflessione; un bambino che vi cresca dalla prima infanzia fino alla soglia dell'età adulta avrà come orizzonte quotidiano e ineludibile la presenza di spacciatori, tossicodipendenti e siringhe abbandonate per strada¹. Non è tanto una denuncia quanto piuttosto una descrizione fenomenologica dell'ambiente come *educatore involontario* di ciò che Bourdieu [1990] chiamerebbe il campo come struttura strutturante, capace di formare disposizioni prima ancora che si ponga la questione di una scelta consapevole. Tale dispositivo pedagogico involontario non produce soltanto comportamenti ma anche strutture percettive, la capacità di riconoscerle come tali, di avvertirle come contingenti piuttosto che necessarie, di immaginare che il mondo potrebbe presentarsi in una forma diver-

1. «Sai perché vivi male, perché lì per me non puoi crescere, non puoi mettere un bambino di tre quattro anni là sotto [per le strade di Scampia] fino a vent'anni, quella creatura vede tutti i giorni spacciatori, tossici, gente che sbatte per terra, bottiglie qui, siringhe lì» («Sai perché vivi male, perché lì per me non puoi crescere, 'nun può mett'r no creatur e tre quatt ann abbast fin vint'ann, chill creatur ver tutt e juorn spacciatur, tossici, gent ca sbatt nderr, bottej cà, sereng là», M16_IQ11). Nel rispetto della normativa vigente in materia di tutela della privacy e delle linee guida etiche che regolano la ricerca con soggetti minori sottoposti a procedimento penale, i partecipanti alla fase qualitativa della ricerca *La devianza e la criminalità minorile nella Città Metropolitana di Napoli. Un'indagine empirica sul fenomeno* [Letizia 2025] non sono identificati con il proprio nome anagrafico, ma attraverso un sistema di codifica alfanumerico che ne garantisce il completo anonimato. Ciascun codice è strutturato secondo la seguente convenzione: la lettera M indica il genere del soggetto intervistato; il numero successivo (15, 16, 17 o 18) indica l'età al momento dell'intervista; la sigla IQ indica la natura dello strumento utilizzato, ovvero l'intervista qualitativa; il numero progressivo finale (da 1 a 18) indica l'ordine cronologico dell'intervista all'interno del corpus. A titolo esemplificativo, il codice M16_IQ11 identifica un soggetto di genere maschile, di sedici anni al momento dell'intervista, undicesimo ad essere intervistato nel corso della rilevazione qualitativa.

sa da quella in cui si è sempre dato. Non si tratta di un'incapacità cognitiva, né di una mancanza di consapevolezza nel senso ordinario del termine, ma di sedimentazioni così profondamente iscritte nella struttura del soggetto da presentarsi non come interpretazioni del reale, ma come il reale stesso, nella sua evidenza immediata e incontrovertibile. È in questa tensione – tra l'assenza di un orizzonte culturale istituzionalmente legittimato e la presenza pervasiva di un sistema simbolico alternativo già sedimentato – che i dati sui consumi culturali dell'indagine empirica a cui questo articolo fa riferimento acquistano la loro piena rilevanza teorica. Il 95,2% del campione non ha mai assistito a un concerto di musica classica o lirica; l'89,5% non ha mai partecipato a un concerto di musica leggera o rock; l'80% non ha mai varcato la soglia di un teatro; l'87,6% non ha mai frequentato una biblioteca; il 73,3% non ha mai visitato un museo o una mostra d'arte; il 73,3% non legge per svago; l'86,7% non ha mai frequentato corsi di danza, canto o musica; l'82,9% non pratica alcun hobby strutturato. Questi numeri non descrivono preferenze, descrivono i contorni di un orizzonte percettivo entro cui certe forme dell'esperienza simbolica semplicemente “non appaiono”; non come oggetti di privazione mancata, ma come qualcosa che non è mai entrato nel campo del *pensabile*. La differenza è teoricamente non trascurabile. La testimonianza di uno dei minori intervistati restituisce con precisione involontaria questa struttura; nell'elaborazione biografica della propria configurazione esistenziale, il soggetto racconta di non avere desideri, di non avere aspirazioni lavorative, di fare le cose solo perché si è costretti a farle, e in questo modo non sta esprimendo rassegnazione, ma descrivendo inconsapevolmente la condizione di chi non ha avuto accesso ai dispositivi di mediazione simbolica attraverso cui si costruisce la capacità stessa di desiderare. È la forma parlata di ciò che Crespi [1993] definisce come *impoverimento dell'orizzonte di senso* e, dunque, non la perdita di qualcosa che si aveva, ma l'assenza di qualcosa che non si è mai potuto avere. Ciò che questi dati non dicono – e che tuttavia suggeriscono, nella misura in cui documentano non un vuoto ma una struttura – è che lo spazio lasciato vacante dalle istituzioni culturali legittime non rimane privo di contenuto. Esso viene occupato da altre pratiche, da altri sistemi di significazione, da altri orizzonti di senso capaci di offrire identità, appartenenza e riconoscimento con una forza che le forme culturali istituzionali non hanno saputo esercitare. La natura

di questo *campo simbolico endomimetico*², i meccanismi attraverso cui si trasmette e si riproduce e i soggetti che contribuisce a formare, costituiscono la domanda teorica che orienta l'analisi che segue. In tale direzione la privazione non riguarda più soltanto le forme alte della cultura legittima – quelle che Bourdieu [1979] definisce come pratiche di distinzione – ma si estende alle forme più elementari della vita simbolica: il gioco, la creatività, il coltivare un interesse che ecceda l'immediato. È come se l'intera dimensione della vita che non serve a sopravvivere – quella che da Aristotele [Aristotele, *Politica*, VIII] a Herbert Marcuse [1955] è stata pensata come la condizione antropologica della formazione di sé, *il tempo sottratto alla necessità come spazio della libertà* – fosse stata sottratta prima ancora di poter assurgere a dimensione di un orizzonte di senso possibile. Non si tratta di un'occupazione casuale né di un semplice riempimento del vuoto, quanto piuttosto di un sistema dotato di una propria coerenza interna, di una propria logica di trasmissione, di una propria capacità di formare soggetti – un sistema che, come si tenterà di mostrare, non si limita a sostituire la cultura istituzionale ma ne replica, in modo speculare e rovesciato, la funzione costitutiva. Comprendere questa logica – prima ancora di giudicarla o di proporle il superamento – è una condizione teorica necessaria per affrontare in modo più consapevole la questione del disagio giovanile nei contesti di marginalità strutturale.

2. Nel presente contributo è stato introdotto da chi scrive il concetto di *campo simbolico endomimetico* per indicare un sistema di significazione che si riproduce attraverso processi imitativi interni al campo stesso, in cui i soggetti apprendono, replicano e trasmettono codici culturali, pratiche e disposizioni non per imposizione esterna ma per esposizione continuativa all'ambiente simbolico in cui sono immersi. A differenza dell'autopoiesi – che indica la capacità di un sistema di rigenerarsi attraverso i propri meccanismi interni [Maturana, Varela 1980] – l'endomimesi enfatizza la dimensione specificamente imitativa e relazionale di questo processo: non si tratta di un sistema che si chiude su se stesso, ma di uno che si perpetua attraverso la mimesi orizzontale tra i soggetti che lo abitano, producendo una trasmissione simbolica capillare e preriflessiva che precede qualsiasi forma di adesione consapevole [cfr. Bandura 1991]. Il concetto si situa all'intersezione tra la teoria dell'apprendimento sociale di Akers [1998], la nozione bourdieusiana di habitus come struttura strutturata e strutturante [Bourdieu 1990], e la prospettiva foucaultiana della soggettivazione come conformazione dall'interno [Foucault 2004].

3. *La privazione simbolica incorporata: habitus, egemonia e riproduzione del dominio*

La teoria della riproduzione culturale di Pierre Bourdieu offre il primo livello di comprensione del meccanismo. L'*habitus* – quella struttura di disposizioni incorporate che orienta pratiche, gusti, percezioni e aspirazioni in modo duraturo e tendenzialmente opaco al soggetto stesso – non è un destino meccanico ma una probabilità strutturata, un sistema di schemi generativi che rende certe traiettorie più pensabili di altre, certi desideri più naturali di altri, certe pratiche più accessibili di altre, a seconda della posizione occupata nel campo sociale [Bourdieu, 1979]. Ciò che questa categoria consente di comprendere, e che la semplice nozione di esclusione culturale non cattura, è che la disuguaglianza simbolica non opera soltanto attraverso l'impedimento esterno – la mancanza di mezzi, la lontananza dalle istituzioni culturali, il costo economico dell'accesso – ma si riproduce anche, e forse soprattutto, attraverso la strutturazione del desiderio stesso. L'*habitus* non si limita a orientare ciò che si fa: orienta ciò che si vuole, ciò che si immagina possibile, ciò che si percepisce come proprio o come estraneo. In questo senso, la privazione simbolica più profonda non è quella che impedisce l'accesso a pratiche desiderate, quanto piuttosto quella che sopprime il *conatus simbolico*³ del soggetto, qui inteso non come forza di conservazione ontologica ma come tensione costitutiva verso orizzonti di senso che eccedono il campo immediato dell'esperienza, prima ancora che esso abbia potuto costituirsi come tale, producendo configurazioni soggettive per le quali certe forme dell'esperienza simbolica non si profilano come tensioni irrisolte verso il possibile, ma come dimensioni estranee all'orizzonte del proprio essere nel mondo. È ciò che Bourdieu chiama *il senso del limite*, quella disposizione incorporata attraverso cui i soggetti tendono a escludere da sé, in modo preriflessivo, ciò che di fatto li esclude

3. Il *conatus*, nella sua accezione spinoziana, indica la tendenza di ogni ente a perseverare nel proprio essere [Spinoza, *Ethica*, III, prop. 6, 1677]. Nel presente saggio il termine subisce uno slittamento semantico in quanto non indica la forza di conservazione ontologica, ma la tensione costitutiva del soggetto verso orizzonti di senso che eccedono il campo immediato dell'esperienza, la capacità di proiettarsi verso possibilità simboliche non ancora date. Non conservazione del dato, dunque, ma apertura verso il possibile, dimensione che la privazione simbolica incorporata sopprime prima ancora che il soggetto abbia avuto la possibilità di costituirlo come tale.

[Bourdieu, 1990]: non una rinuncia consapevole, ma una forma di adattamento così profondamente sedimentata da presentarsi come preferenza naturale. La riflessione gramsciana sull'egemonia culturale introduce una dimensione che la teoria bourdieusiana della riproduzione tende a lasciare sullo sfondo, ovvero quella del consenso come forma di dominio. La teoria bourdieusiana della riproduzione descrive con precisione il meccanismo attraverso cui la disuguaglianza simbolica si perpetua, ma tende a lasciare nell'ombra una dimensione che Antonio Gramsci aveva colto con particolare acutezza, ovvero, quella del consenso come forma attiva di produzione del dominio. Non è sufficiente, cioè, spiegare come l'*habitus* riproduca le condizioni della propria formazione poiché occorre anche interrogarsi su come questo processo sia reso possibile, su quale sia la forza che lo sostiene e lo legittima agli occhi stessi di coloro che ne sono attraversati. È qui che la prospettiva gramsciana sull'egemonia culturale introduce una dimensione ulteriore e necessaria. Dalla postura teorica gramsciana si può osservare che il potere più durevole non è quello che si esercita attraverso la coercizione esplicita, ma quello che si sedimenta come senso comune, come visione del mondo assorbita così profondamente da non richiedere più giustificazione, da apparire come l'ordine naturale delle cose [Gramsci 1975]. In questa prospettiva, la privazione simbolica non è semplicemente un effetto della struttura di classe, ma è anche il risultato di un processo attivo di produzione del consenso attraverso cui i soggetti interiorizzano come proprio l'orizzonte simbolico entro cui sono stati formati. Non si tratta di falsa coscienza – di un inganno che potrebbe essere dissolto con la sola conoscenza critica – ma di qualcosa di più profondo e di più radicato; una forma di incorporazione che precede la *soggettività riflessiva* e la struttura, e che si manifesta non come credenza esplicita ma come evidenza pratica, come modo di essere nel mondo prima ancora che questo sia intellegibile in senso critico. La struttura del senso comune egemone non si svela, nella maggior parte dei casi, attraverso affermazioni esplicite o giustificazioni elaborate; si rivela, piuttosto, nelle forme più elementari del racconto di sé, in quelle formulazioni in cui il soggetto descrive la propria condizione come naturale e inevitabile senza avvertire il bisogno di argomentarla. Nella restituzione narrativa della propria esperienza territoriale, uno dei soggetti intervistati [Letizia 2025] restituisce con involontaria precisione teorica la struttura di un senso comune incorporato nel quartiere di

appartenenza, affermando che la trasgressione non si configura come scelta individuale ma come necessità strutturale, poiché l'intera comunità di riferimento vi è immersa senza possibilità di sottrazione⁴. Non si tratta di una giustificazione strategica né di una razionalizzazione consapevole, quanto piuttosto della sedimentazione discorsiva di un senso comune interiorizzato in profondità, nel quale la devianza non appare come scelta tra alternative possibili ma come necessità strutturale, non come eccezione rispetto a una norma condivisa ma come norma essa stessa. È precisamente questa – la naturalizzazione della trasgressione come ordine delle cose – che Gramsci intendeva quando parlava di egemonia non come imposizione ma come consenso, e, dunque, non il dominio che si subisce, ma quello che si abita senza saperlo. È Michel Foucault, tuttavia, a fornire la categoria forse più precisa per descrivere ciò che accade quando la privazione simbolica diviene incorporata, e cioè, quella di *soggettivazione*. Secondo Foucault i soggetti non preesistono rispetto ai dispositivi di potere che li attraversano, ma si costituiscono attraverso di essi, attraverso pratiche, discorsi e istituzioni che producono specifiche tipologie di soggettività [Foucault, 1975]. Nelle elaborazioni successive, con il concetto di *gouvernementalité*, Foucault ha ulteriormente precisato come la soggettivazione non passi necessariamente attraverso l'istituzione coercitiva ma possa operare attraverso la strutturazione dell'ambiente, delle possibilità e dei campi di azione disponibili [Foucault, 2004]; di conseguenza non si tratta di una repressione dall'esterno, ma una conformazione dall'interno, una produzione di soggetti attraverso la delimitazione di ciò che è pensabile, desiderabile e praticabile. Letta attraverso questa triplice prospettiva teorica, la *privazione simbolica incorporata* si rivela non semplicemente come effetto di una mancanza strutturale, ma come esito di un processo attivo di soggettivazione nel quale l'orizzonte del desiderabile viene delimitato prima ancora che il soggetto abbia sviluppato il conatus simbolico necessario a metterlo in tensione con il possibile. La scuola rappresenta, in questo quadro, il luogo in cui la *privazione simbolica incorporata* si manifesta con la sua evidenza più misurabile, e, al tempo stesso, più

4. «In quel quartiere devi per forza sbagliare perché tutti sbagliano là, non c'è un ragazzo che non sbaglia» («Dentro a quel quartiere è difficile farti un percorso bene, in quel quartiere devi per forza sbagliare perché tutti sbagliano là, non c'è un ragazzo che non sbaglia», M17_IQ8).

fraintesa. Sia il già citato Bourdieu che Jean-Claude Passeron avevano evidenziato come l'istituzione scolastica operi attraverso la finzione dell'universalità consacrando come merito individuale ciò che è effetto di trasmissione culturale differenziale, essa trasforma una disuguaglianza strutturale in una sequenza di fallimenti personali [Bourdieu, Passeron 1970]. La dispersione scolastica in Campania non si presenta dunque come anomalia statistica né come somma di storie individuali di insuccesso; è, più che altro, l'esito strutturalmente coerente di un sistema che produce, attraverso la sua stessa logica di funzionamento, i soggetti che poi esclude. Ma ciò che i dati sulla dispersione non dicono – e che la ricerca qualitativa consente di intravedere – è qualcosa di ancora più radicale; nello specifico per molti di questi soggetti la scuola non è stata abbandonata dopo essere stata frequentata e trovata inadeguata, ma non è mai entrata nell'orizzonte come luogo proprio, come spazio in cui ci si potesse riconoscere. Non un abbandono, dunque, ma qualcosa di anteriore all'abbandono, una sorta di estraneità originaria che la scuola, nella maggior parte dei casi, non ha saputo né voluto attraversare. Bourdieu, Gramsci e Foucault convergono, dunque, su un punto che ciascuno illumina da una prospettiva diversa; la privazione simbolica incorporata non è semplicemente una mancanza, ma una forma di produzione di un soggetto che non sente come propria la cultura istituzionalmente legittimata perché è stato formato, prima e più profondamente, da un altro sistema di significazione. Resta da comprendere la morfologia interna di questo sistema, la sua architettura generativa, i dispositivi attraverso cui plasma soggetti capaci di abitare con coerenza e con senso un ordine simbolico che le istituzioni ufficiali non riconoscono ma che, per chi vi è cresciuto, possiede la densità ontologica di un mondo.

4. La pedagogia ambientale del crimine: alfabetizzazione criminale precoce e ordine alternativo

L'analisi dei dati empirici ha condotto all'elaborazione di un modello interpretativo che tenta di restituire la complessità sistemica di questo altro sistema: il *Metasistema Autopoietico della Devianza* [Letizia, 2025]. Il termine *meta* indica qui, non una sovrastruttura esterna, ma un ordine che si costituisce nell'interse-

zione di più piani – microsociale, mesosociale, macrosociale – attraversandoli senza annullarli. Il termine *autopoietico*, ripreso dalla biologia sistemica di Humberto Maturana e Francisco Varela [1980] e applicato al *dominio socioculturale*, indica la capacità del sistema di rigenerarsi attraverso i propri meccanismi interni di apprendimento, rinforzo e legittimazione: non un'organizzazione che impone dall'alto, ma un ecosistema che si riproduce quotidianamente attraverso le vite stesse dei soggetti che lo abitano, trasformando la ripetizione in struttura e l'abitudine in ordine. In questo quadro, la devianza minorile non si configura come somma di fattori eziologici – povertà, assenza di controllo, influenze negative – ma come cultura dotata di resilienza propria; un *parasistema* simbolico che produce continuamente i propri codici attraverso l'uso dei codici stessi, che genera regole mentre vengono infrante, che si stabilizza nella sua stessa circolarità. La criminalità diventa atmosfera prima ancora che sequenza di atti in quanto fornisce mappe di senso, insegna priorità, organizza alleanze e ostilità, definisce ciò che è onorevole e ciò che è spregevole, ciò che è possibile e ciò che è inconcepibile. La famiglia costituisce il primo nodo di questa architettura. I dati raccolti documentano una densità familiare di contatti con il penale che attraversa più generazioni e che non si presta a letture edulcorate⁵. Ciò che questa magmaticità produce non è semplicemente una prossimità biografica al crimine: è la struttura di una trasmissione. Secondo Ronald Akers la famiglia rappresenta la prima e più influente forma di associazione differenziale, all'interno della quale le definizioni favorevoli all'illegalità vengono trasmesse in forma precoce e continua [Akers, 1998]. Ma ciò che la ricerca empirica consente di osservare va oltre questa formulazione; non si tratta soltanto di apprendimento di comportamenti, ma di assimilazione di un orizzonte culturale entro cui la devianza viene riconosciuta, giustificata, persino onorata come segno di appartenenza. Il carcere non appare come evento eccezionale ma come uno dei possibili approdi dell'esistenza, parte di una memoria collettiva che attraversa più generazioni. Nelle case segnate da tali presenze, le narrazioni di arresti, processi e condanne non si presentano come moniti, ma come frammenti di una storia comune, episodi che si incastonano nel racconto

5. Il 41,9% dei padri e il 15,2% delle madri hanno precedenti penali; il 22,9% dei fratelli e il 33,3% degli zii hanno esperienze di detenzione; il 14,3% dei nonni. Per i dati completi si rimanda a [Letizia, 2025].

familiare al pari dei matrimoni o delle nascite. È ciò che Bourdieu descriverebbe come *habitus familiare deviante* [Bourdieu, 1990], un insieme di disposizioni incorporate che rendono la criminalità non solo pensabile ma legittima, inscritta nelle pratiche quotidiane e nelle narrazioni domestiche. Su questo piano operano i meccanismi di *disimpegno morale* descritti da Albert Bandura [1991; 1999]: la minimizzazione del danno, l'attribuzione della colpa a circostanze esterne, la nobilitazione della violenza come strumento di difesa o di sostentamento. La famiglia non è soltanto contesto affettivo ma laboratorio di legittimazione, il primo spazio sociale in cui la devianza acquisisce dicibilità, praticabilità e statuto di normalità. Nel descrivere la biografia penale del padre, uno dei minori intervistati sovrappone con naturalezza la propria traiettoria a quella paterna, segnalando come entrambe convergano verso i medesimi approdi giudiziari senza che questa convergenza venga avvertita come anomalia.⁶ Il rione costituisce il secondo nodo del *metasistema*, e forse anche quello più difficile da comprendere per chi non lo ha abitato. Il territorio – 'o rion, nel lessico dei ragazzi intervistati – non è semplicemente lo sfondo su cui si svolge l'esperienza: è esso stesso un agente di formazione, un dispositivo pedagogico informale che opera attraverso la visibilità, la ripetizione e la normalizzazione. È in questa direzione che la ricerca ha condotto all'elaborazione di un ulteriore concetto, quello di *Associazione Differenziale Territoriale* [Letizia, 2025], che estende la categoria sutherland-akersiana dell'Associazione Differenziale [Sutherland, 1947; Akers, 1998] al territorio come agente autonomo di socializzazione criminale. L'apprendimento del comportamento deviante non avviene soltanto attraverso le relazioni interpersonali dirette – con i familiari, con i pari, con le figure camorristiche – ma anche attraverso l'immersione costante in un ambiente fisico e simbolico che incorpora e trasmette definizioni favorevoli alla violazione della legge: l'architettura del quartiere, la visibilità del successo economico illegale, le gerarchie di rispetto che si negoziano negli spazi pubblici, la memoria collettiva della devianza depositata nei luoghi stessi. Il *rione* stabilisce confini simbolici che trascendono la mera delimitazione geografica, definendo chi appartiene ad esso e chi vi è estraneo attraverso un complesso sistema di riconoscimenti e affiliazioni. La demarcazione territoriale si traduce in

6. «Lui ha fatto un reato come il mio, l'accoltellamento, però no a mia mamma, a un'altra persona e già stava in pena sospesa, già aveva un sacco di reati» (M18_IQ1).

una *geografia morale* dove specifici luoghi assumono valenze normative, divenendo punti di riferimento per l'orientamento non solo spaziale ma anche etico dei giovani che li abitano. Il 75,3% dei ragazzi del campione dichiara di essere molto legato al proprio quartiere; il 59% lo percepisce come una parte di sé⁷. Questi dati rappresentano la misura di quanto profondamente l'identità di luogo si sia sedimentata come struttura del soggetto, al punto che il rione non è più dove si abita ma chi si è. Se la famiglia trasmette in forma privata e il rione conferma in forma pubblica, è nel *gruppo dei pari* che le *definizioni* acquisite trovano la loro amplificazione collettiva e la loro trasformazione in vincolo identitario; il passaggio, cioè, da disposizioni incorporate a pratiche condivise, da habitus individuale a cultura del gruppo. Il terzo nodo del *metasistema* è precisamente questo spazio di transizione: quello in cui ciò che si è appreso diventa ciò che si è. Mentre la famiglia trasmette e il rione normalizza, il gruppo dei pari valida e conferisce alle pratiche devianti il sigillo del riconoscimento reciproco, trasformandole da comportamenti appresi in elementi costitutivi dell'identità. In questo spazio, l'associazione differenziale opera con una forza che eccede la semplice influenza in quanto il gruppo diviene camera di risonanza in cui comportamenti, atteggiamenti e valori vengono continuamente negoziati, rafforzati e legittimati attraverso dinamiche di appartenenza che hanno la densità affettiva dei legami fraterni attraverso cui il vincolo criminale si tramuta in substrato di un'affiliazione emotiva profonda, producendo ciò che si può definire *capitale sociale deviante*⁸ [cfr. Bourdieu, 1991]. L'esperienza condivisa della sanzione penale – la comunità, il

7. Per i dati completi sull'identità di luogo e la dipendenza dal luogo si rimanda a [Letizia, 2025].

8. Con *capitale sociale deviante* si intende l'insieme delle risorse relazionali – protezione, riconoscimento, status, appartenenza – che il soggetto accumula attraverso la partecipazione a reti sociali strutturate attorno a pratiche illegali o trasgressive. Il concetto estende e declina in senso critico la nozione bourdieusiana di capitale sociale [Bourdieu 1991], inteso come insieme delle risorse attuali o potenziali legate al possesso di una rete duratura di relazioni di reciproca conoscenza e riconoscimento, applicandola a contesti in cui tali risorse si producono e circolano all'interno di un ordine simbolico alternativo a quello istituzionalmente legittimato. A differenza del capitale sociale nella sua accezione canonica, il capitale sociale deviante non favorisce l'integrazione nei circuiti della mobilità sociale legittima, ma consolida l'appartenenza a un campo simbolico autonomo dotato di proprie gerarchie di riconoscimento e propri meccanismi di accumulazione e distribuzione del prestigio.

carcere – non spezza questo legame ma lo rafforza, diventando essa stessa elemento di coesione: non una rottura della socialità deviante, ma una sua certificazione. La camorra costituisce il quarto nodo del *metasistema*, e quello che ne rivela più chiaramente la natura autopoietica. La sua influenza sui minori non passa necessariamente attraverso il contatto diretto o l'affiliazione formale; opera attraverso un processo di permeazione culturale che trascende la necessità di appartenenze esplicite, configurandosi come sistema di significazione che plasma le strutture cognitive e comportamentali dei soggetti prima ancora che questi abbiano avuto la possibilità di scegliere. Non si tratta di un'organizzazione criminale che recluta quanto piuttosto di un paradigma interpretativo della realtà, una grammatica del mondo che fornisce schemi cognitivi, modelli comportamentali e orizzonti di senso attraverso un processo di osmosi culturale che opera a livello preriflessivo. La padronanza del gergo, la conoscenza dettagliata delle gerarchie e delle dinamiche organizzative, la comprensione delle regole non scritte del sistema rivelano come l'assorbimento dei codici camorristici avvenga attraverso un processo di socializzazione anticipata che precede qualsiasi coinvolgimento diretto nelle attività criminali. Uno degli intervistati nel corso dell'indagine descrive con consapevolezza tecnica il funzionamento di un sistema di spaccio, le gerarchie interne, le regole di acquisto e distribuzione, i rapporti di potere tra chi comanda la zona e le figure intermediarie⁹. Non è la descrizione di chi ha scelto di entrare in un sistema ma la descrizione di chi in quel sistema è cresciuto, di chi lo ha respirato come atmosfera prima ancora di abitarlo come scelta. È ciò che la ricerca ha definito *alfabetizzazione criminale precoce* [Letizia 2025]: un processo attraverso cui l'acquisizione dei codici camorristici diviene parte integrante del normale sviluppo cognitivo e identitario, producendo soggetti per i quali quella grammatica è la prima grammatica disponibile, non alternativa a un'altra, ma anteriore a qualsiasi altra. La camorra, in questo senso, non si limita a permeare il contesto ma seleziona, coopta e forma le nuove leve attraverso una *pedagogia perversa* che sfrutta non solo la vulnerabilità materiale dei ragazzi, ma anche i loro desideri più pro-

9. «Allora quello c'è un sistema ad Acerra, e tu e' a' piglià a' robb a ind o sistem – se fossi stato sotto di lei, avremmo lavorato per lei. Sono due, tre anni che sto in questo giro di spaccio, poi dal fumo simm passat a crack e cocain» – «Allora lì c'è un sistema ad Acerra, e tu devi prendere la roba dentro il sistema. Sono due o tre anni che sto in questo giro di spaccio, poi dal fumo siamo passati a crack e cocaina» (M16_IQ5).

fondi di riconoscimento, di status, di appartenenza e di significato. Essere chiamati a compiere un'azione violenta non è percepito solo come un rischio ma anche e soprattutto come un segno di fiducia, una consacrazione, come la possibilità d'ingresso in una comunità di potere. E così il delitto diventa rito di passaggio, la violenza linguaggio di ascesa sociale. Le quattro matrici del *MAD* – famiglia, rione, gruppo dei pari, camorra – non operano come fattori separati che si sommano ma come nodi di un sistema unico che si autoalimenta e in cui ciascun elemento rafforza gli altri in un circuito di reciproca legittimazione. La famiglia trasmette le definizioni, il rione le normalizza, il gruppo dei pari le amplifica e le trasforma in vincolo identitario, la camorra le eleva a paradigma interpretativo della realtà. Ciò che questo sistema produce, alla sua uscita, non è semplicemente un soggetto che ha appreso comportamenti devianti e criminali ma un soggetto che è stato formato da una cultura alternativa dotata di proprie regole, proprie gerarchie, propri riti di passaggio, propri sistemi di ricompensa e punizione. Un soggetto, in altri termini, che abita un mondo simbolicamente saturo, non povero di significati, ma ricco di significati “alternativi”. È in questo orizzonte già occupato che si iscrive la struttura del tempo libero documentata dalla ricerca: non un vuoto da riempire, ma un campo già strutturato da pratiche che ne prolungano e ne consolidano la logica. Le sale scommesse sono frequentate dal 70,5% del campione, le sale giochi dal 79%; il bar e il pub dal 93,3%¹⁰. Questi dati, letti isolatamente, potrebbero sembrare la descrizione di un tempo libero ordinario ma tematizzati all'interno del quadro teorico che questo saggio ha costruito, acquisiscono una valenza diversa: non descrivono passatempi, ma pratiche nel senso che Pierre Bourdieu attribuisce al termine quando parla di pratiche come *disposizioni incorporate* che si attualizzano in condizioni determinate [Bourdieu 1990]. Pratiche che non occupano casualmente il tempo lasciato vuoto dalle istituzioni culturali legittime, ma che ne replicano, in forma rovesciata, la funzione costitutiva: formano soggetti, trasmettono valori, negoziano gerarchie, producono appartenenza. È ciò che si propone di definire come *ecologia del rischio*, ovvero, un sistema di pratiche, spazi e temporalità entro cui il soggetto si costituisce attraverso l'esposizione sistematica all'aleatorio, alla sfida, alla negoziazione permanente con i limiti del lecito. Le forme dell'agire sociale che la com-

10. Per i dati completi sui consumi culturali e il tempo libero si rimanda a [Letizia, 2025].

pongono possono essere definite *pratiche di soglia* in quanto si situano sul confine tra il lecito e l'illecito, tra il rischio calcolato e l'esposizione irrazionale, tra la competizione regolata e quella informale. La scommessa non è soltanto un gioco: è una forma di soggettivazione che si compie nell'atto di esporsi all'aleatorio, di sfidare la fortuna con la stessa logica con cui Robert King Merton aveva descritto l'innovazione come risposta adattiva alla tensione tra mete socioculturali e mezzi istituzionali disponibili per raggiungerle [Merton 1938]. E Robert Agnew, con la Teoria della Tensione Generale, ha messo in evidenza come la devianza emerga non soltanto dalla discrepanza tra aspirazioni e opportunità, ma dalla molteplicità delle fonti di stress, la frustrazione, la privazione relativa e la perdita di controllo sulle proprie condizioni di vita [Agnew 1992]. *L'ecologia del rischio* è, in questa prospettiva, la risposta adattiva a una condizione di tensione strutturale multipla in cui le pratiche di soglia offrono ciò che le istituzioni legittime non hanno saputo offrire. Vi è, infine, un dato che la ricerca registra e che merita di essere elevato a categoria analitica: il 64,8% del campione trascorre ore settimanali in quella che si potrebbe definire una *sospensione espositiva dell'agire*, non ozio creativo, non tempo di riflessione, ma una temporalità residuale in cui il soggetto non si costituisce ma si disperde, restando permeabile alle sollecitazioni del campo immediato¹¹. Non è il tempo liberato dalla necessità che da Friedrich Schiller [1795] a Herbert Marcuse [1955] è stato pensato come condizione della formazione di sé, ovvero, è il tempo dell'esposizione pura, in cui l'assenza di struttura simbolica si fa condizione esistenziale. È in questo tempo opaco che *l'ecologia del rischio* trova le sue opportunità più fertili: là dove non c'è nulla che occupi lo spazio simbolico, la strada – con la sua offerta immediata di senso, appartenenza e riconoscimento – trova i suoi reclutamenti più facili. Il MAD si chiude qui, nel tempo opaco: il sistema che ha formato il soggetto attraverso le quattro matrici lo ritrova disponibile, permeabile, pronto ad essere riattivato. Non è una trappola che si chiude dall'esterno, è un circuito che si autoalimenta dall'interno, esattamente come la logica autopoietica ha ipotizzato.

11. Con sospensione espositiva dell'agire si intende una condizione di latenza comportamentale in cui il soggetto non è impegnato in attività strutturate né in forme di elaborazione riflessiva dell'esperienza per porzioni significative della propria settimana. Questa condizione di sospensione si configura come terreno di elezione per i meccanismi di attivazione del *campo simbolico endomimetico* [Letizia 2025].

5. Cultura e creatività come contro-alfabetizzazione: verso una teoria critica dell'intervento

Se la *privazione simbolica incorporata* è una forma di soggettivazione – un processo attraverso cui si produce un certo tipo di soggetto – allora l'intervento culturale e creativo non può essere pensato come semplice aggiunta di pratiche a un soggetto già formato; piuttosto deve essere pensato come *contro-soggettivazione*, come processo attraverso cui si tenta di restituire la possibilità di un orizzonte simbolico diverso a soggetti che ne sono stati privati prima ancora di poterlo desiderare. Questa formulazione ha conseguenze teoriche precise in quanto significa che l'intervento culturale non può limitarsi a offrire pratiche di intrattenimento o di occupazione del tempo libero – mostre, laboratori, concerti – come se si trattasse di riempire un vuoto. Non c'è un vuoto da riempire: c'è un sistema simbolico alternativo già sedimentato, già operante, già capace di formare soggetti con una coerenza e una forza che le istituzioni culturali legittime raramente riescono a esercitare. L'intervento che si limita a offrire contenuti culturali senza interrogarsi sulla struttura del desiderio che li renderebbe accessibili è destinato a scivolare sulla superficie di un campo simbolico che non lo riconosce come proprio. Adottando in questo contesto le riflessioni di Donald Winnicott secondo cui la creatività non è un ornamento dell'esistenza ma una sua condizione fondamentale, si arriva ad intravedere lo *spazio transizionale*, ovvero, quella zona intermedia tra il soggetto e il mondo esterno in cui si gioca la possibilità di simbolizzare l'esperienza; è il luogo in cui il soggetto si costituisce come tale, in cui il mondo diviene abitabile attraverso la trasformazione immaginativa [Winnicott 1971]. Lev Vygotskij ha precisato che lo sviluppo delle funzioni psichiche superiori – quelle che consentono al soggetto di proiettarsi oltre il campo immediato dell'esperienza, di immaginare possibilità che non esistono ancora – non avviene spontaneamente ma attraverso la mediazione culturale, attraverso l'incontro con strumenti simbolici che ampliano la zona di sviluppo prossimale [Vygotskij 1978, pp. 84-86]. John Dewey permette di aggiungere una ulteriore tessera al mosaico teorico se si considera che l'esperienza estetica non sia un lusso riservato a chi ha già acquisito il capitale culturale necessario per apprezzarla, ma una forma di intelligenza pratica attraverso cui il soggetto impara a dare senso all'esperienza, a trasformare il materiale grezzo del vissuto in comprensione [Dewey 1934]. Questi tre autori convergono su un punto che ha implicazioni

dirette per l'orizzonte teorico che questo saggio percorre: la cultura e la creatività non sono strumenti di recupero né dispositivi di intrattenimento, ma infrastrutture simboliche della soggettivazione, attraverso cui si sedimenta la capacità di *Streben*¹² del soggetto, la sua tensione costitutiva verso orizzonti di senso non ancora dati, verso possibilità che eccedono la grammatica del reale entro cui è stato formato. Sono, in altri termini, precisamente ciò che il *campo simbolico endomimetico* ha occupato prima ancora che potessero costituirsi come orizzonte desiderabile. Un intervento culturale e creativo capace di attraversare questa struttura non può limitarsi a proporre contenuti – nel senso deweyano del termine – capaci di attivare quella zona di sviluppo prossimale che il MAD ha occupato con altri contenuti. Non si tratta di sostituire la camorra con la musica classica, né il tempo opaco con laboratori di teatro: si tratta di creare le condizioni simboliche entro cui il desiderio stesso possa riformarsi, entro cui certe forme dell'esperienza possano entrare nel campo del pensabile come reali, proprie, desiderabili. È ciò che alcune esperienze di intervento culturale nei contesti di marginalità napoletana sembrano indicare quando, invece di proporre cultura come prodotto da consumare, la propongono come pratica da abitare, come spazio in cui il soggetto non riceve significati ma li produce, non osserva ma agisce, non è destinatario ma protagonista. La *contro-alfabetizzazione* non è la negazione dell'alfabetizzazione criminale precoce, è la proposta di una grammatica alternativa che abbia la stessa forza costitutiva – la stessa capacità di formare identità, produrre appartenenza, offrire riconoscimento – che il sistema simbolico alternativo ha saputo esercitare. Una grammatica che non chiede al soggetto di rinunciare a ciò che è, ma che gli offre la possibilità di diventare qualcos'altro. Il percorso teorico sviluppato in questo saggio consente di formulare, in chiusura, una tesi che è al tempo stesso analitica e politica. Questi ragazzi non sono culturalmente vuoti: sono culturalmente saturi. Saturi di un sistema simbolico alternativo che li ha formati con una coerenza e una completezza che le istituzioni

12. Con capacità di *Streben* si intende, riprendendo il termine dalla tradizione filosofica romantica e idealista tedesca – dove indica la tensione incessante del soggetto verso ciò che eccede il dato immediato, lo sforzo costitutivo di trascendere i limiti della propria condizione [cfr. Fichte, *Wissenschaftslehre*, 1794; Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1795]; la facoltà del soggetto di proiettarsi verso orizzonti di senso non ancora costituiti, di abitare il desiderio come apertura verso il possibile. Nel presente saggio il termine è declinato in senso sociologico per indicare quella dimensione della soggettività che la privazione simbolica incorporata sopprime prima ancora che possa sedimentarsi come struttura del soggetto.

culturali e educative legittime raramente sono riuscite a esercitare. Il problema non è l'assenza di cultura ma la sostituzione di una grammatica simbolica con un'altra, una sostituzione che è avvenuta prima che il soggetto avesse la possibilità di scegliere, che si è sedimentata nell'habitus come orizzonte naturale del reale, che si è auto-riprodotta attraverso le quattro matrici del *Metasistema Autopoietico della Devianza* fino a diventare struttura del soggetto prima ancora che limite imposto dall'esterno. Se la privazione simbolica incorporata è una forma di soggettivazione – se produce un certo tipo di soggetto attraverso un processo che precede la coscienza e la struttura – allora non può essere contrastata con interventi che presuppongono *soggetto disposizionalmente strutturato* a cui aggiungere contenuti culturali. Richiede interventi che operino al livello della formazione del soggetto stesso, che restituiscano la possibilità del desiderio là dove è stata incorporata l'assenza, che propongano una grammatica simbolica alternativa dotata della stessa forza costitutiva di quella che intendono contrastare. Non politiche culturali nel senso ordinario del termine – offerta di prodotti culturali a soggetti che ne sono stati privati – ma pratiche di *contro-alfabetizzazione* che si misurino con la profondità strutturale del sistema che si propongono di trasformare. Resta aperta una tensione teorica: quella tra la comprensione della logica interna del *MAD* e il rischio che questa comprensione si traduca in una forma di determinismo che nega ai soggetti la possibilità di sottrarsi al sistema in cui si sono strutturati. Le voci dei minori intervistati che attraversano questo saggio offrono, tuttavia, un'indicazione analitica. La consapevolezza critica è possibile anche dall'interno del sistema, il soggetto non è mai interamente ridicibile alle disposizioni che lo hanno configurato e la possibilità di una grammatica simbolica alternativa esiste anche là dove il *campo simbolico endomimetico* sembra più impermeabile. È in questo interstizio che l'intervento culturale e creativo deve saper trovare il proprio punto di attivazione, non per ampliare ciò che manca, ma per rendere praticabile ciò che la struttura ha reso impensabile.

Riferimenti bibliografici

Agnew R.

1992, Foundation for a General Strain Theory of Crime and Delinquency, in «Criminology», n. 1, a. XXX, pp. 47-87.

Akers R.L.

1998, *Social Learning and Social Structure. A General Theory of Crime and Deviance*, Northeastern University Press, Boston.

Aristotele

s.d., *Politica*, trad. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 2012, VIII.

Bandura A.

1991, *Social Cognitive Theory of Moral Thought and Action*, in W.M. Kurtines e J.L. Gewirtz (a cura di), *Handbook of Moral Behavior and Development*, Erlbaum, Hillsdale, vol. 1, pp. 45-103.

1999, *Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities*, in «*Personality and Social Psychology Review*», vol. 3, n. 3, pp. 193-209.

Bourdieu P.

1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris.

1990, *The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford.

1991, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge.

Bourdieu P., Passeron J.C.

1970, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, Paris.

Cornelli R., Sales I. (a cura di)

2026, *Giovani, fiducia e devianza nelle periferie*, Erickson, Trento.

Crespi F.

1993, *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.

de Filippo E.

2026, *Nelle periferie al centro di Napoli: l'esperienza della cooperativa Dedalus*, in R. Cornelli e I. Sales (a cura di), *Giovani, fiducia e devianza nelle periferie*, Erickson, Trento, pp. 147-151.

Dewey J.

1934, *Art as Experience*, Minton Balch, New York.

Foucault M.

1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris.

2004, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard-Seuil, Paris.

Goffman E.

1967, *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*, Anchor Books, New York.

Gramsci A.

1975, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

Letizia M.

2025, *La devianza e la criminalità minorile nella Città Metropolitana di Napoli. Un'indagine empirica sul fenomeno*, tesi di dottorato in Scienze Sociali e Statistiche, Dipartimento di Scienze Sociali, Università degli Studi di Napoli Federico II.

2026, *La criminalità minorile a Napoli. Chiavi di lettura di un fenomeno complesso e stratificato*, in R. Cornelli e I. Sales (a cura di), *Giovani, fiducia e devianza nelle periferie*, Erickson, Trento.

Marcuse H.

1955, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston.

Maturana H., Varela F.

1980, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Reidel, Dordrecht.

Merton R.K.

1938, *Social Structure and Anomie*, in «*American Sociological Review*», n. 5, a. III, pp. 672-682.

Osgood D.W., Wilson J.K., O'Malley P.M., Bachman J.G., Johnston L.D.

1996, *Routine Activities and Individual Deviant Behavior*, in «*American Sociological Review*», vol. 61, n. 4, pp. 635-655.

Sales I.

2026, *Periferie, degrado, giovani e mafie: connessioni che spingono a intervenire*, in R. Cornelli e I. Sales (a cura di), *Giovani, fiducia e devianza nelle periferie*, Erickson, Trento, pp. 19-27.

Schiller F.

1795, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Cotta, Tübingen.

Spinoza B.

1677, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in *Opera*, a cura di C. Gebhardt, Winter, Heidelberg, 1925.

Sutherland E.H.

1947, *Principles of Criminology*, Lippincott, Philadelphia.

Vygotskij L.S.

1978, *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes*, Harvard University Press, Cambridge.

Winnicott D.W.

1971, *Playing and Reality*, Tavistock, London.

MARIANASTASIA LETIZIA è dottoressa di ricerca in Scienze Sociali e Statistiche presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. È cultrice della materia e membro del team di ricerca dell'Osservatorio Giovani, presso il medesimo Dipartimento, dove svolge attività di ricerca sui temi legati all'universo giovanile, con un focus specifico sulla devianza e sulla criminalità minorile. Ha vinto l'edizione 2025 del Premio "Amato Lambertini" per la categoria dedicata alle tesi di dottorato, con il lavoro dal titolo *La criminalità e la devianza minorile nella Città Metropolitana di Napoli*. È socia della Società Scientifica Italiana degli Studi su Mafie e Antimafia (SISMA). È inoltre docente presso l'Accademia di Belle Arti di Napoli, dove insegna Storia e teoria dei nuovi media.